

Między światem dostępnym zmysłom a transcendencją

Kanta krytyka rozumu
jako próba nowego ufundowania metafizyki

Artur Banaszkiewicz



WYDAWNICTWA

UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Między światem dostępnym zmysłom a transcendencją

Kanta krytyka rozumu
jako próba nowego ufundowania metafizyki

Artur Banaszkiewicz

Artur Banaszekiewicz – Wydział Filozoficzno-Historyczny, Katedra Historii Filozofii,
Uniwersytet Łódzki, 90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 16/18

RECENZENT

Leon Miodoński

PROJEKT TYPOGRAFICZNY I SKŁAD

Katarzyna Turkowska

KOREKTA

Iwona Krupecka

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I (dodruk). W.06219.14.2.H

ISBN 978-83-7525-872-1

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Druk i oprawa: Quick Druk

Spis treści

Wstęp	9
Wprowadzenie	
Metafizyka jako dyspozycja naturalna rozumu ludzkiego oraz jako pole bitwy – pojęcie i problem metafizyki u Kanta.	
Zarys problematyki	25
1. Pojęcie metafizyki	27
2. Problem metafizyki	41
Część 1	
Metafizyka jako przedmiot refleksji i nauczania. Przygotowania	57
1.1. Pojęcie metafizyki w <i>Metaphysicae</i> Alexandra Gottlieba Baumgartena	60
1.2. Pojęcie metafizyki w <i>Reflexionen zur Metaphysik</i>	69
1.3. Pojęcie metafizyki w wykładach Kanta	93
1.3.1. Metafizyka w wykładach do roku 1781	99
1.3.2. Metafizyka w wykładach po roku 1781	166
Metafizyka	167
Ontologia	174
Część 2	
Metafizyka jako obiekt krytyki. Następstwa	183
2.1. Poznanie transcendentalne jako narzędzie krytyki oraz ufundowania metafizyki	187
2.1.1. Termin „transcendentalny”	188
2.1.2. Poznanie transcendentalne	191
2.2. Dialektyka – pozór transcendentalny – idee	204
2.3. Psychologia, czyli czym jest to, co we mnie myśli?	244
2.4. Kosmologia, czyli świat jako zadanie rozumu	273
2.5. Teologia, czyli <i>prototypon transcendentale</i>	316
Zakończenie	
Metafizyka jako projekt. Wyniki i perspektywy badawcze	361
Summary	397
Bibliografia i indeks	403/415

Mojej Żonie Oli, która wytrwale podtrzymywała we
mnie przekonanie, iż pracę tę jestem w stanie
doprowadzić do szczęśliwego końca

WSTĘP

Istnieją nauki, w których czytanie jest raczej szkodliwe, niż pożyteczne, na przykład w filozofii transcendentnej¹.

Prawdę można znaleźć nawet w metafizyce².

Autorowi przystoi jedynie przedłożyć racje, nie zaś sądzić o ich działaniu na jego sędziów³.

Autor książki przeważnie stawia sobie jakiś cel, który chce w niej lub za jej pomocą osiągnąć. Nie inaczej jest z autorami książek filozoficznych lub o filozofii traktujących. Kant, pisząc *Krytykę czystego rozumu*, miał przed sobą cel wytknięty nader jasno i wyraźnie. Było nim, jak wiadomo, definitywne rozwiązanie problemu poznania syntetycznego *a priori*, a dokładniej, zagadnienia możliwości metafizyki. Również autor opracowania historyczno-filozoficznego może i powinien wyznaczać sobie jakieś cele; jeśli nie filozoficzne, to przynajmniej interpretacyjne. Jedynie z ich realizacji należy autora rozliczać, a nie z tego, czego w swej pracy nie osiągnął, bo osiągnąć nawet nie zamierzał. Celem, któremu podporządkowana jest cała moja praca, jest ukazanie krytyki rozumu jako narzędzia specyficzniej pojętej obrony metafizyki, a nade wszystko ufundowania jej na nowych, wyłącznie formalno-podmiotowych podstawach.

Wiele napisano o problemie metafizyki u Kanta, o jego krytyce „tradycyjnej” metafizyki i projekcie metafizyki „nowej”. Mimo to nasuwa się tu wiele pytań. Jakie pojęcie metafizyki Kant zastał? Co rozumiał przez metafizykę? Co jako metafizykę wykładał swoim studentom? Czy jego krytyka rzeczywiście jest ograniczona do pewnej historycznie zdeterminowanej postaci tej nauki? Jakie są następstwa krytyki rozumu dla metafizyki? Czy rzeczywiście miała ona skazać ją na niebyt, a może tylko przekształcić lub na nowo ufundować? To tylko ważniejsze z pytań, na które poszukuję odpowiedzi w tej pracy. Staram się przy tym pokazać, iż ani nie był on po prostu destruktozem metafizyki, który „w dziedzinie terroru daleko prześcignął

¹ I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, w: tenże, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł., opracował i wstępem poprzedził A. Banaszkiewicz, Kraków 2003, s. 61.

² É. Gilson, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 10.

³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, z oryg. niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1986, A XV (w kolejnych odsyłaczach podaję skrót KRC oraz paginację wydania A lub B).

Maksymiliana Robespierre'a⁴, ani też podane przezeń jej uprawomocnienie nie polega wyłącznie na uzasadnieniu ówczesnej fizyki czy ugruntowanego w niej obrazu świata lub na podaniu teorii konstytucji świata możliwego doświadczenia⁵. (Dwie ostatnie interpretacje mają nad pierwszą tę wielką przewagę, że są przynajmniej częściowo prawdziwe – Kantowska ontologia istotnie taką rolę może odegrać). Tym, co Kanta interesuje najbardziej, nie jest ostateczne uprawomocnienie przyrodoznawstwa, lecz definitywne rozstrzygnięcie problemu metafizyki.

Dziś, inaczej niż wcześniej, nie postrzega się stosunku Kanta do metafizyki w duchu *alles zermalmende Kant* (Moses Mendelssohn)⁶, lecz raczej zauważalna jest skłonność do metafizycznej interpretacji jego krytycznej filozofii. Przykładem takiego podejścia może być praca Jarosława Rolewskiego *Nowa metafizyka Kanta*, której autor interpretuje samą *Krytykę czystego rozumu* jako wykładnię owej tytułowej nowej metafizyki, ta zaś zostaje tu w istocie zredukowana do ontologii świata możliwego doświadczenia wyłożonej w „Estetyce” i „Analityce transcendentальной”⁷. Zgadając się z główną intencją takiego podejścia, staram się pójść dalej. Nie chodzi mi bowiem tylko o to, że *Krytyka* (przynajmniej częściowo) daje się sensownie zinterpretować jako swoiście pojęta ontologia świata możliwego doświadczenia, ale przede wszystkim o to, by pokazać, że wyniki Kantowskiej krytyki rozumu w obszarze metafizyki właściwej, tj. *metaphysica specialis*, nie są jednoznacznie destrukcyjne. Nie przeczę, iż *Krytyka* zawiera negatywną diagnozę kondycji metafizyki. Przeczę wszelako temu, iż jest to jedyny lub najważniejszy wynik przeprowadzonej przez Kanta krytyki/oceny rozumu w jego czystym teoretycznym zastosowaniu.

Jeden z najważniejszych wyników *Krytyki czystego rozumu* można, jak sądzę, przedstawić w postaci takiej oto tezy: metafizyka jako spekulatywna nauka przedmiotowa jest niemożliwa. Nie znaczy to wszakże, że jest w ogóle niemożliwa. Tym, co być może najlepiej określa specyfikę Kantowskiej filozofii krytycznej, a co jest świetnie widoczne już w jego prywatnych notatkach i glossach, jest napięcie między świadomością niemożliwości wykroczenia w dziedzinie poznania teoretycznego i wiedzy przedmiotowej poza granicę możliwego doświadczenia a świadomością konieczności jej przekroczenia lub przynajmniej usiłowań takiej transgresji, wpływających wprost z natury rozumu. Stąd właśnie – co usiłuję pokazać w tej pracy – wypływa niejednoznaczność wyniku samej *Krytyki czystego rozumu* oraz póź-

⁴ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 112. W książce tej znaleźć można wiele niedorzecznych opinii, z których, jak sądzę, początek biorą niektóre uporczywie do dziś powtarzane mity na temat filozofii Kanta. Na przykład, iż *Krytyka czystego rozumu* jest dziełem głównym Kanta, a przy tym na wskroś ateistycznym, natomiast późniejszą filozofię praktyczną stworzył on, ponieważ żał mu się zrobiło... jego pokojowca Lampego. Zob. tamże, s. 122.

⁵ Zob. np. M. Kilijanek, *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2000, s. 14–20; Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 25 i 35.

⁶ M. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin 1786, s. 2.

⁷ Zob. J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002, s. 11, 202–204.

niejsze poszukiwanie innego przejścia do tego, co nadzmysłowe, niż charakterystyczne dla metafizyki „dogmatycznej” przejście spekulatywno-teoretyczne.

Wbrew utartej i dość rozpowszechnionej interpretacji Kantowskiej krytyki metafizyki, która na plan pierwszy wysuwa jej konsekwencje negatywne lub nawet do nich ją redukuje, w pracy tej zamierzam pokazać, iż ma ona także następstwa pozytywne (i to o wiele ważniejsze od tych negatywnych), w których skupia się sama istota przedsięwzięcia znanego jako krytyka rozumu. Z tego przekonania wypływa główna teza tej pracy: krytyka rozumu nie jest destrukcją, lecz obroną metafizyki, polegającą na nowym, formalno-podmiotowym jej ufundowaniu. Na czym rzeczywiście obrona ta polega, staram się pokazać w tej książce. Najogólniej rzecz ujmując, przekonany jestem, czemu daję wyraz w podtytule tej pracy, iż u Kanta mamy do czynienia raczej z nowym ufundowaniem metafizyki niż z ufundowaniem nowej metafizyki, a to z tej racji, iż również dla niego metafizyka to przede wszystkim *scientia transcendens*. W wyniku poszukiwania tych nowych podstaw swój status i charakter zmienia nie tylko dawna *metaphysica specialis*, ale także ontologia, a dodatkowo pojawia się w tej dziedzinie taka istotna nowość, jak metafizyka moralności. Najkrócej można Kantowską emendację czy też reformę metafizyki scharakteryzować w następujący sposób. Ontologia daje się utrzymać jako teoria formalnych, aprioryczno-podmiotowych elementów konstytucji świata możliwego doświadczenia, a zarazem, przynajmniej deklaratywnie, stanowi podstawę przyrodoznawstwa („Estetyka” i „Analityka transcendentalna”). Natomiast metafizyka w sensie właściwym, oparta na podstawach li tylko podmiotowych, może być albo metafizyką natury, albo metafizyką moralności. W miejsce tradycyjnego teoretyczno-dogmatycznego przejścia od tego, co zmysłowe i uwarunkowane, do tego, co inteligibilne i nieuwarunkowane, proponuje się przejście praktyczno-dogmatyczne oraz wiarę rozumową.

Zagadnienia główne tej pracy to: pojęcie metafizyki u Kanta, skutki przeprowadzonej przez niego krytyki metafizyki oraz projekt metafizyki po krytyce rozumu. W przeprowadzanych tu analizach i rekonstrukcjach staram się każdorazowo możliwie najwierniej uchwycić wewnętrzną logikę Kantowskiej krytyki metafizyki, jej rzeczywiste intencje oraz następstwa. Nie zamierzam przy tym zadowalać się formułowaniem po raz kolejny zestawu ogólnych, rzekomo metafizycznych i obiektywnych opinii o jego filozofii, wygłaszanych z perspektywy tak zwanego niezależnego obserwatora i badacza pozbawionego preferencji filozoficznych. Nie ukrywam bowiem, że filozofia ta ciągle jeszcze jest mi w wielu punktach i pod wieloma względami bliska, choć nie znaczy to, rzecz jasna, iż uznaję ją w jakimkolwiek sensie za swoją filozofię. Do tego nie mam najmniejszego prawa. Nie chcę pod pozorem podejścia niezaangażowanego i „obiektywnego” uprawiać, jeśli można się tak wyrazić, historyczno-filozoficznej filatelistyki czy entomologii. Uważam bowiem, iż ostatecznie chodzi nie o to, jak to czy owo zagadnienie wygląda u Kanta czy według Kanta, lecz o to, na ile zbliżamy się do jego rozwiązania, studiując

jego pisma. Kanta, jak każdego innego filozofa, warto badać i eksplikować o tyle tylko, o ile przyczynia się to do uzyskania odpowiedzi na nurtujące nas pytania, nawet jeśli odpowiedzi te miałyby nigdy nie opuścić sfery naszych prywatnych przekonań. Z drugiej strony jednak, w przeciwieństwie do takich dzieł jak, na przykład, *stricte* filozoficzna rozprawa Martina Heideggera *Kant i problem metafizyki*, niniejsza książka jest pracą historyczno-filozoficzną. Interesuje mnie tu Kant historyczny, a nie dzieje kontrowersji narosłych wokół Kantowskiej krytyki metafizyki. Przy czym, co muszę wyznać, nie jest ona pozbawiona pewnych skromnych ambicji systematycznych i filozoficznych. Osiągnie ona swój cel, jeśli tylko ktoś uzna, że przyczyniła się do lepszego zrozumienia niełatwego zagadnienia relacji filozofii krytycznej do metafizyki, a przynajmniej do ożywienia dyskusji wokół tego tematu, która może wreszcie doprowadzi do jego zrozumienia. Krótko mówiąc, koncentruję się tu przede wszystkim na istocie, a dokładniej: na tym, co za nią uważam, Kantowskiego podejścia do (problemu) metafizyki oraz na jego rzeczywistych konsekwencjach, aby w ten sposób stworzyć solidną podstawę dla ewentualnych późniejszych badań nad realizacją programu ufundowania i rozwinięcia metafizyki przedłożonego w *Krytyce*. Kontur takowych badań staram się zarysować w zakończeniu tej pracy. Rozpatruję tu problem metafizyki przede wszystkim w k r y t y c z n e j filozofii teoretycznej. Pomijam zagadnienie metafizyki w tak zwanym okresie przedkrytycznym, wyczerpujące studium tego tematu dał bowiem Krzysztof Śnieżyński⁸. Nie zajmuję się również konsekwencjami krytyki sięgającymi w głąb filozofii praktycznej, a także pokrytycznymi próbami realizacji projektu metafizyki natury, jeśli za takowe uznać zespół rękopisów znany szerzej jako *Opus postumum*.

W pracy tej nie tylko pokazuję, jak Kant rozumiał metafizykę oraz dlaczego stanowiła ona dlań problem (Wprowadzenie), jak przygotowywał się do jego rozwiązania oraz co wykladał studentom jako metafizykę (Część I), czym w istocie jest przeprowadzona przez niego jej krytyka (Część II), lecz także, iż krytyka ta nie stanowi ostatniego słowa jego filozofii w tej dziedzinie i że istnieją perspektywy interpretacyjne, pozwalające uchwycić jej następstwa pozytywne, które nierzadko są pomijane lub wręcz lekceważone (Zakończenie). W tym celu ujmuję tu problem metafizyki u Kanta na gruncie jego własnej filozofii, bez żadnych gotowych wzorców czy uprzedzeń interpretacyjnych, w taki sposób, by możliwej do osiągnięcia czystości obrazu tego zagadnienia nie mącić tezami obcymi tej filozofii. Nie mierzę się tu z różnorodnymi interpretacjami problemu metafizyki u Kanta, nie opowiadam się z góry za żadną z ukształtowanych tradycji interpretacyjnych, w konsekwencji (z drobnymi wyjątkami) nie wdaję się w szczegółowe polemiki z innymi ujęciami. Mam przy tym zupełnie wyraźną świadomość, że w każdej z części tej pracy poruszane są zagadnienia, które z powodzeniem mogłyby wypełnić monografię obszerniejszą od tej książki.

⁸ K. Śnieżyński, *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*, Poznań 2002.

W polskiej literaturze przedmiotu, za sprawą autorytetu Marka Siemka⁹, ciągle jeszcze zdaje się dominować epistemologiczna interpretacja filozofii Kanta. Na plan pierwszy wysuwa się w niej problem wiedzy, *resp.* poznania prawomocnego, do którego usiłuje się sprowadzić całość problematyki filozoficznej¹⁰. W wersji skrajnej zagadnienie poznania zostaje, w duchu neokantyzmu marburskiego, zredukowane do problemu ugruntowania poznania naukowego (zwłaszcza w postaci nauk matematyczno-przyrodniczych), a tym samym filozofia krytyczna zostaje sprowadzona do poziomu filozofii nauki. Tymczasem tak zwana teoria poznania, czy też epistemologia, jest tylko elementem tej filozofii i, na dodatek, elementem o charakterze wyłącznie instrumentalnym. Filozofia poznania, wraz z zagadnieniem wytyczenia granic poznania przedmiotowo ważnego poprzez określenie jego genezy, jest tylko narzędziem w ręku Kanta, który konsekwentnie zmierza do ufundowania metafizyki (w tym przede wszystkim metafizyki moralności), a nie matematyki i fizyki, te bowiem, zgodnie z jego własnymi słowami, krytyki rozumu nie potrzebują, potrzebuje jej natomiast metafizyka, albowiem w przeciwieństwie do nich nie jest (jeszcze) nauką. To właśnie przez wzgląd na nią zajmuje się Kant także apriorycznymi warunkami możliwości tych dwu nauk. Niekiedy można odnieść wrażenie, iż osoby zajmujące się filozofią teoretyczną Kanta nie chcą przyjąć do wiadomości, że nie jest ona li tylko epistemologią, celem samym w sobie, lecz instrumentem, a ostatecznie spełnia się ona nie w filozofii teoretycznej, lecz praktycznej, tj. w metafizyce moralności i religii czystego rozumu. Z kolei osoby zajmujące się filozofią praktyczną Kanta nie zważają na to, iż jest ona możliwa tylko dzięki wynikom *Krytyki czystego rozumu* – z wypracowanym tam negatywnym pojęciem wolności na czele – i koncentrując się na praktycznym prymacie rozumu praktycznego, nie zważają na teoretyczny, a przez to i systematyczny prymat rozumu teoretycznego w tej filozofii.

Uważam, że problemem głównym *Krytyki* jest metafizyka, a konkretnie: jej ufundowanie jako nauki. Dlatego w pracy tej w najogólniejszym zarysie pokazuję, na czym problem ten w filozofii Kanta polega, jakie są jego źródła i jak wygląda jego rozwiązanie, które w obszarze filozofii teoretycznej pozostało tylko niezrealizowanym projektem metafizyki natury, a w filozofii praktycznej zaowocowało urzeczywistnieniem zupełnie nowego działu metafizyki pod nazwą metafizyki moralności. Nie roszczę sobie pretensji do zupełności opracowania poruszanych tu zagadnień, dlatego niewątpliwie można tę pracę potraktować jako zarys planu szczegółowych badań nad wyodrębnionymi zagadnieniami składającymi się na jej części. Wyczerpujące opracowanie kwestii poruszanych w kolejnych częściach pracy

⁹ M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977.

¹⁰ Np. M. Szulakiewicz twierdzi, że „filozof z Królewca stworzył taki projekt filozofii, w którym teoria poznania może stanowić już nie tylko najważniejszą część filozofii, ale również wyczerpywać sobą całość problematyki filozoficznej.” Tenże, *Obecność filozofii transcendentalnej*, Toruń 2002, s. 34.

rozdęłoby ją do monstrualnych rozmiarów, tego zaś chciałem uniknąć i dlatego zupełnie świadomie zrezygnowałem z zajmowania się konsekwencjami *Krytyki* w dziedzinie filozofii praktycznej. Zmierając do przeprowadzenia zamysłu głównego, nierzadko musiałem pomijać ważkie i same w sobie zajmujące problemy lub odstępować od chęci dokładniejszego ich opracowania, zadowalając się samym ich zasygnalizowaniem i odkładając bliższe ich rozpatrzenie na lepszy moment z nadzieją, iż rzeczywiście kiedyś on nadejdzie. Liczę jednak, iż mimo to udało mi się pokazać, że – wbrew utartym opiniom – Kant ani nie krytykuje/unieważnia metafizyki w ogóle (naturalnej metafizyki problemowej), ani tym bardziej jednej tylko, ściśle przez kontekst historyczny określonej jej postaci (wolffizm), oraz że krytyka ta dotyczy w ogóle pewnej formy realizacji naturalnej, metafizycznej dyspozycji ludzkiego rozumu, mianowicie metafizyki jako spekulatywnego poznania tego, co nadzmysłowe.

Podstawowym „założeniem” tej pracy jest przekonanie, iż punkt ciężkości filozofii krytycznej Kanta leży w metafizyce, a w konsekwencji przede wszystkim w tym, co praktyczne, a nie w tym, co teoretyczne, wobec czego krytyczna filozofia teoretyczna stanowi jedynie narzędzie. Ten prymat praktyczności ma dwa oblicza. Jedno oczywiste, bo eksplicytne, a przez to widoczne nawet przy pobieżnym kontakcie z tą filozofią: prymat rozumu praktycznego i stosunek Kanta do metafizyki moralności¹¹. Drugie nie tak całkiem oczywiste, choć nie mniej ważne; otóż ambicje rozumu teoretycznego, który w *Krytyce* zmuszony jest przyznać się sam przed sobą do swojej niekompetencji w dziedzinie spekulatywnego poznania metafizycznego, spełniają się w sferze praktycznego użycia rozumu (teoria postulatów oraz wiara rozumowa). Warto może przy tej okazji podkreślić, że filozofia Kanta nie jest jakimś systemowym monolitem, lecz jej charakter określają pewne wewnętrzne i najpewniej nieusuwalne napięcia – między tym, co teoretyczne, a tym, co praktyczne, między tym, co zmysłowe i pasywne, a tym, co intelektualne i samorzutne, między tym, co konieczne, a tym, co wolne, by wymienić najważniejsze z nich. Ze względu na przedmiot tej pracy najistotniejsze jest, co i raz dochodzące do głosu, napięcie między świadomością naturalności, a więc konieczności i nieuchronności metafizyki, a równie wyraźną świadomością jej niemożliwości jako spekulatywnej wiedzy o przedmiotach nadzmysłowych. Stąd właśnie, co próbuję tu pokazać, wypływa podjęta przez Kanta próba ufundowania jakiegoś innego sposobu realizacji metafizycznych aspiracji rozumu; już nie w obrębie przedmiotowej wiedzy teoretycznej, ale ciągle jeszcze w granicach rozumu i dostępnego dla niego poznania.

¹¹ Już w roku 1773 było dla Kanta jasne, jakiej filozofii poszukuje i czym będzie przyszła metafizyka: „[...] mam jednak nadzieję, że uda mi się wyznaczyć nowy, daleko bardziej korzystny dla religii i moralności, kierunek rozwoju filozofii [...]. Będę bardzo szczęśliwy, gdy ukończę moją filozofię transcendentálną, która właściwie jest krytyką rozumu, następnie przejdę do opracowywania metafizyki. Będzie się ona składać tylko z dwu części: metafizyki natury oraz metafizyki moralności, z których tę drugą wydam jako pierwszą. Na myśl o tym już teraz odczuwam radość”. I. Kant, *List do M. Herza*, w: tenże, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem...*, dz. cyt., s. 151–152.

Nie ma dziś żadnej obowiązującej i powszechnie przyjętej wykładni filozofii Kanta. Nie znaczy to jednak, iż można o niej pisać, co się żywnie podoba. Naczelną regułą metodologiczną jest dla mnie nakaz brania tego, co był on napisał, takim, jakim to jest. To znaczy, bez opierania się na nieco protekcyjnym założeniu, że dziś lepiej od niego wiemy, co chciał, a czego nie chciał naprawdę napisać, jak również, czego napisać był nie powinien, przez co zdarzało mu się rzekomo napisać coś wbrew temu, o co mu naprawdę szło. Tak tedy podstawowym założeniem metodologicznym jest tu zupełnie zdroworozsądkowe i być może w swej naiwności odświeżające przeświadczenie, iż nie ma żadnego powodu, dla którego należałoby uznać, że Kant napisał nie to, co zamierzał, i że w związku z tym tekst jego traktatów każdorazowo należy poddawać jakiejś szczególnej procedurze (dez)interpretacyjnej, która nie ma obowiązku liczyć się z literą filozofii krytycznej, a już najmniej z jej duchem. Mówiąc krótko, nie widzę żadnej racji, dla której należałoby uznać, że samowiedza filozoficzna Kanta była niepełna lub nieadekwatna. Zakładam, że świetnie wiedział, co chciał napisać i co napisał; tej samowiedzy dał wyraz m.in. w wykładach z metafizyki, gdzie prezentuje studentom założenia, cele i wyniki krytyki rozumu. Interesuje mnie tutaj przede wszystkim to, co Kant rzeczywiście mówi, a nie to, co rzekomo robi niezależnie od tego lub wbrew temu, co sam twierdzi. Przy tej okazji może również uda się odsłonić pewne fundamentalne nastawienia i presupozycje najzupełniej osobiste, dochodzące do głosu pod postacią teorii, ale bez popadania w miałki psychologizowanie.

Tym, co mnie tu interesuje najbardziej, jest sam problem metafizyki, sposób jego postawienia oraz rozwiązania, a więc w konsekwencji także jednego i drugiego warunki, nade wszystko jednak warunki immanentne samej filozofii Kanta, a nie wobec niej transcendentne i leżące w innych systemach filozoficznych, których wpływ na jego myśl można by ewentualnie wykazać. W pracy tej próbuję pokazać, na czym, moim zdaniem, polega rzeczywisty sens Kantowskiej krytyki metafizyki, a także, że sama ta krytyka nie jest ostatnim słowem jego filozofii, istnieje bowiem jej część pozytywna, którą krytyka rozumu miała dopiero umożliwić i przygotować (projekt metafizyki natury, metafizyka moralności, ontologia jako teoria konstytucji świata doświadczenia, koncepcja wiary rozumowej i przejścia praktyczno-dogmatycznego). Moim celem nie jest tu uprawianie historycznej komparatystyki, ponieważ uważam, iż odnoszenie badanej koncepcji do innych w celu zidentyfikowania i podania ewentualnych wpływów oraz zależności między nimi posiada znikomą moc eksplanacyjną, a przez to nie służy dobrze zrozumieniu wewnętrznej logiki filozofii stanowiącej przedmiot naszego zainteresowania. Nie daję tu też przeglądu stanowisk, jakie zajmowano w już ponad dwustuletniej historii recepcji Kantowskiej krytyki metafizyki. Zamiarem moim jest przedstawić własne stanowisko, wypracowane przede wszystkim w toku samodzielnych studiów nad pismami Kanta. Dokonać się to ma poprzez precyzyjne określenie problemu, w tym wyznaczenie ram, w obrębie których w filozofii krytycznej moż-

na szukać jego rozwiązania, a także przez zidentyfikowanie warunków brzegowych perspektywy filozoficznej autora *Krytyki czystego rozumu*, możliwie najbardziej zrozumiałe przedstawienie podanego przezeń rozwiązania oraz wskazanie jego konsekwencji. Nawiązuję tu wprost do stosowanej przez Étienne'a Gilsona metody historycznej w filozofii, którą on sam opisuje w ten sposób: „Polega ona na wyodrębnianiu w historii minionych systemów filozoficznych danych istotnych, które wiążą się z poprawnym sformułowaniem filozoficznego problemu i na ustaleniu poprawnego rozwiązania w świetle tych właśnie danych”¹². Dlatego też moje badania koncentrują się na źródłach (teksty Kanta), przez co praca ta ma charakter raczej immanentny. Skupiam się tu na samym zagadnieniu metafizyki u Kanta, a nie na historii recepcji i interpretacji jego rozwiązania, w związku z czym odniesienia do tzw. literatury przedmiotu są incydentalne i pojawiają się tam, gdzie uważałem to za rzeczywiście niezbędne. Moja podejście, czego nawet nie usiłuję ukrywać, nie jest zewnętrzne, nie chcę tu analizować filozofii krytycznej niby jakiegoś eksponatu z gabinetu historycznych osobliwości intelektualnych; próbuję wniknąć w jej wewnętrzną dynamikę i logikę, zrozumieć ją nie w relacji do innych filozofii albo utrwalonych schematów interpretacyjnych, lecz na jej własnym gruncie, poszukując tego, co w niej żywe, oraz właściwego sensu wypowiedzi Kanta (na ile to w ogóle możliwe). Krótko mówiąc, jest to analiza i interpretacja tekstów Kanta, a nie tekstów o tych tekstach, wypływająca z być może naiwnego, ale jednak płodnego przekonania, że są one samodzielnie znaczącymi i poddającymi się autonomicznej wykładni nośnikami sensu. W zupełności zgadzam się z Gilsonem, że pisanie historii filozofii podług tego, jaka ona być powinna, a dokładniej: podług naszego wyobrażenia o tym, jaka ona być powinna, zamiast tego, jaką ona była, to nie tylko bardzo zły sposób pisania historii filozofii, lecz także „pewna droga wiodąca do zagubienia jej najgłębszego filozoficznego znaczenia”¹³. Dla Kanta metafizyka była jeszcze polem bitwy, dziś – wzięta w takim znaczeniu, jakie dla niego było oczywiste – jest już raczej tylko cichym i pośępnym pobojowiskiem, którego terytorium dla wielu leży poza granicami filozofii. Pobojowisko to odwiedzają niekiedy tak zwani badacze lub historycy filozofii, katalogują znaleziska, liczą straty i poległych, oceniają zaciekłość toczących się tu niegdyś walk. Sami jednak walki podjąć nie chcą lub nie potrafią. Również ta książka w znacznym stopniu nie jest niczym innym jak właśnie takim raportem z wycieczki na to pobojowisko. Nie jest wszakże zupełnie pozbawiona ambicji bycia czymś więcej, nawet jeśli owo „coś więcej” ma jakąś wagę wyłącznie dla jej autora i nie zostało tu *explicite* wysłowione.

Zamiarem moim było tu także wskazanie podstawowych czynników wyznaczających horyzont teoretyczny, w ramach którego Kant stawia pytania o metafizykę oraz udziela na nie odpowiedzi. Wszelako nie miała to być rekonstrukcja świa-

¹² É. Gilson, dz. cyt., s. 5.

¹³ Tamże, s. 15.

topoglądu Kanta, nie chciałem tu bowiem zmieniać jego zasadniczych tez filozoficznych w historycznie uwarunkowane „poglądy”, które są prawdziwe w obrębie jego filozofii, ale już oglądane z innej perspektywy filozoficznej przez posiadacza innych „poglądów” muszą zdać się fałszywe. Unikam tu, na ile to tylko możliwe, historyczno-kontekstowego relatywizowania oraz psychologizowania. Chodzi mi o Kanta historycznego, ale nade wszystko o to, co w historycznym Kancie ahistoryczne, to znaczy żywe i zachowujące ważność oraz istotne znaczenie także dziś, i to nie tylko dla naszej refleksji nad metafizyką, ale przede wszystkim dla naszego własnego myślenia metafizycznego, od którego – jako istoty rozumne – uchylić się wszak nie możemy. Dlatego też praca ta jest przede wszystkim komentarzem do podstawowych pojęć i teorematów Kantowskiej filozofii metafizyki. Jest dla mnie zupełnie jasne, iż historia filozofii nie jest filozofią, nie może też jej zastąpić pod jej nieobecność, może co najwyżej odwrócić od niej naszą uwagę. Wszystko, na co stać historię filozofii, to, w moim głębokim przekonaniu, sprecyzowanie problemu oraz przedłożenie go w taki sposób, by stał się on w możliwie największym stopniu zrozumiały. W ten sposób przyczynia się ona przede wszystkim do określenia warunków jego poprawnego sformułowania i rozwiązania u badanego myśliciela, bez jakiegokolwiek gwarancji, ani tym bardziej uprzedniej presupozycji, że podane przezeń rozwiązanie jest tym jedynym właściwym, że jest prawdą; ale dzięki temu można przynajmniej przygotować przestrzeń dla możliwych poszukiwań jego rozwiązania, które są już – o ile do nich dochodzi – filozofią, a nie tylko jej historią. W postępowaniu tym za równie szkodliwe uważam zarówno przekonanie o istnieniu jakiegoś *neutrum*, absolutnie bezstronnego punktu widzenia, jak i jego przeciwieństwo, czyli dogmatyczne osądzanie wszelkich systemów filozoficznych z perspektywy jednego arbitralnie uznanego za prawdziwy.

Praca ta jest wyrazem pewnego fundamentalnego przekonania, iż zrozumienie horyzontu myślowego takich filozofów, jak Platon, Arystoteles czy Kant (przez co właśnie rozumiem rekonstrukcję warunków wyznaczających sposób postawienia oraz rozwiązania danego problemu filozoficznego, a także uchwycenie w akcie rozumiejącej analizy możliwych tegoż konsekwencji), każdorazowo pomaga w zrozumieniu naszej własnej perspektywy filozoficznej, w określeniu własnego horyzontu myślowego, a więc także w rozwiązywaniu tu i teraz problemów, z którymi przyszło nam się mierzyć. Tylko w ten sposób historia filozofii może służyć filozofii (jeśli w ogóle jest do tego zdolna), a mianowicie przygotowując grunt pod takie rozwiązanie problemu, które, po uwzględnieniu wszystkich jego istotnych uwarunkowań zaprezentowanych przez historię filozofii, będzie rozwiązaniem filozoficznym *par excellence* i przynajmniej w naszych oczach uzasadnionym, a nie arbitralnie wybrany czy narzucony. Ponieważ jednak każda epoka nawet jeśli nie staje przed nowymi problemami (tych naprawdę godnych uwagi prawdziwych problemów filozoficznych jest zaledwie kilka i wszystkie znali już Grecy), to przynajmniej ujmuje je na gruncie innych warunków przygodnych, to historię filozofii trzeba pisać

ciągle na nowo. Nie znaczy to wszakże, iż nie niesie ona ze sobą niczego trwałego. Za Étienne'em Gilsonem uznaję, iż tym czymś są właśnie owe rekonstruowane przez nią istotne warunki postawienia oraz rozwiązania danego problemu filozoficznego. Dla nikogo nie jest tajemnicą, że do najistotniejszych współczesnych warunków określających postać problemu metafizyki bez wątpienia należy stanowisko Kanta, przy czym nigdy nie należy zapominać, iż „słowa żadnego filozofa nie mogą być prawdziwe jako słowa tego oto filozofa”¹⁴. Nie trzeba, rzecz jasna, akceptować Kantowskiego rozwiązania problemu metafizyki, co więcej, nie trzeba nawet akceptować sposobu, w jaki był on go postawił. Trudno jednak nie zgodzić się z tym, że zapoznanie się z zaproponowanym przez niego sposobem postawienia oraz rozwikłania zagadnienia poznania metafizycznego może znacząco przyczynić się do jego adekwatnego sformułowania oraz rozwiązania.

Pisząc *Krytykę czystego rozumu* Kant czuł się postawiony przed rozłączną, dwuelementową alternatywą: albo metafizyka jako nauka, albo metafizyka jako pole bitwy, czyli *de facto* brak jakiegokolwiek metafizyki. Dziś mamy raczej do czynienia z alternatywą mniej ambitną w swych intencjach: albo metafizyka jako pole bitwy (naturalna metafizyka problemowa), albo martwe pobojuwisko, zbiór mniej lub bardziej kuriozalnych eksponatów gromadzonych przez historię filozofii. Wszelako bez względu na to, jak będziemy oceniać samą Kantowską krytykę rozumu, jej wyniki, następstwa i trudności, jakie ze sobą niesie, niewątpliwie trudno w warstwie normatywnej oraz metafizycznej odmówić trafności mimochodem rzuconej w *Krytyce* uwadze, iż „[...] istocie zastanawiającej się i dociekającej przystoi poświęcić pewien czas wyłącznie na krytyczne zbadanie własnego rozumu [...]”¹⁵. Być może nie przyznamy już tak ochoczo i optymistycznie jak on, iż przyszło nam żyć w epoce prawdziwie oświeconej, to znaczy takiej, w której ludzie rzeczywiście dojrzeliby do samodzielnego posługiwania się własnym rozumem bez obcego kierownictwa. Co więcej, dziś nader chętnie mówi się o fiasku projektu Oświecenia. Nasuwają się tu dwa pytania: czy kiedykolwiek w ogóle został on urzeczywistniony i czy w ogóle jest on realizowalny, by tak rzec, *en masse*? A drugie: jaką przestrzeń otwiera przed nami odrzucenie tego projektu i czy ten gest nie jest czasem równoważny z odrzuceniem rozumności w jej klasycznej, tj. uniwersalistycznej, postaci? Co można zaproponować i co się proponuje w miejsce rzekomo wyczerpanego mitu światła naturalnego i Oświecenia? Odpowiedź, niejako *a contrario*, nasuwa się sama i wypada ją przemilczeć, by nie popaść w zbędny patos, który nie licuje z problemami naprawdę ważnymi.

Kant należy do tych, coraz to bardziej nielicznych, myślicieli „zawodowych” czy też akademickich, dla których problemy metafizyczne nie są tylko zagadnieniami filozoficznymi, którymi można się „zajmować” w celu pisania uczonych rozpraw, dających jeśli nie ich rozwiązanie, skutkujące posiadaniem tak zwanych „pogląd-

¹⁴ Tamże, s. 7.

¹⁵ KCR, B 503.

dów”, to przynajmniej szansę na awans w uniwersyteckiej hierarchii. Problemy metafizyczne, co znakomicie widać w wykładach i notatkach, są jego własnymi problemami, prywatnymi czy też, szerzej, człowieczymi, a od ich rozwiązania zależy nie to, czy będzie się zwolennikiem (*resp.* wyznawcą) takiego czy innego „poglądu”, lecz to, czy będzie się takim, a nie innym człowiekiem. Kształt całej egzystencji. Filozofia jako krytyka rozumu, powiada Kant, stanowi *kathartikon* tegoż rozumu, wszelako w istocie jest ona czymś więcej: jest to prawdziwa *medicina mentis*. „U schyłku XVIII wieku Kant przedstawił – w sposób kompleksowy i doskonały – nadzieje oraz predyspozycje człowieka. Gdy dziś usiłujemy sporządzić intelektualny bilans owych dwóch stuleci, które dzielą nas od niego, spotykamy się z jego genialnością, «doskonałą miarą odkrytą na nowo, rozumem cudownym i nieprzewidzianym». Ale Kant przypomina anioła z poezji Rilkego, jest «straszny». W jego rozumieniu bowiem – i w rozumieniu poety – nasze przeznaczenie sprowadza się do tego tylko: stawić czoło, po prostu stawić czoło”¹⁶.

*
* *

Niech mi wolno będzie w tym miejscu serdecznie podziękować tym wszystkim, którzy zechcieli poświęcić mi swój czas oraz uwagę i podczas licznych rozmów dzielili się ze mną swoją wiedzą, nie szczędząc przy tym krytycznych, ale i inspirowanych uwag. Bez stawianych przez nich dociekliwych pytań niejedno zagadnienie z pewnością umknęłoby mojej uwadze, innym zaś poświęciłbym zapewne niedostateczną ilość miejsca w tej pracy. W szczególności dziękuję Pani prof. dr hab. Elżbiecie Jung za krytyczną i uważną lekturę maszynopisu oraz za wszystkie uwagi, które skłoniły mnie do, mam nadzieję udanego, ulepszenia tej pracy. Specjalne podziękowania kieruję w stronę Pani dr Iwony Krupeckiej za skrupulatną korektę całości oraz trafne sugestie, dzięki którym mogłem uniknąć wielu potknięć i uchybień.

Łódź 2013

¹⁶ B. Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, przeł. M. L. Kalinowski, B. Banasiak, Gdańsk 2001, s. 56.

WPROWADZENIE

Metafizyka jako dyspozycja naturalna rozumu ludzkiego oraz jako pole bitwy – pojęcie i problem metafizyki u Kanta. Zarys problematyki

Ohne Metaphysic kann kein Mensch seyn¹.

Pojęcie oraz problem metafizyki w filozofii Kanta bez wątpienia stanowią zagadnienia tego rodzaju, że ich pełna eksplikacja z powodzeniem mogłaby wypełnić oddzielną rozprawę równie uczoną, co długą. Pomieszczenie kwestii tej rangi jedynie w krótkim rozdziale wstępnym może wydać się czymś osobliwym, a być może nawet niestosownym. Zwłaszcza, że inni autorzy uznali za wskazane problemowi temu poświęcić całe rozprawy². Tutaj jednak zmuszony jestem poprzestać na takiej charakterystyce problemu, która, mam nadzieję, choć nie wyczerpując zagadnienia, nie będzie powtarzała utrwalonych schematów interpretacyjnych, jak również uniknie popadania w banał i powierzchowność, a dzięki temu, mimo swej skrótowości, stanowić będzie wystarczającą podstawę dla rozważań składających się na następne rozdziały tej pracy. We wprowadzeniu tym pragnę jedynie zakreślić horyzont, w obrębie którego, moim zdaniem, porusza się myśl Kanta, gdy

¹ *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XXIX/1.2, s. 948 (*Akademie-Ausgabe*, dalej cytowane jako AA).

² Zob. np. W. Bröcker, *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt am Main 1970; G. Biedermann, *Die Metaphysik Immanuel Kants: eine Revolution im theoretischen Denken oder Kant über die Natur, Gott und den Menschen*, Neustadt am Rübenberge 2000; J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991; ks. R. Rożdżeński, *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*, Kraków 2006; M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1989; F. Paulsen, *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, Stuttgart 1904; K. Oesterreich, *Kant und die Metaphysik*, Berlin 1906.

podejmuje on problem metafizyki, a tym samym także kontur moich własnych dociekań, zmierzających do możliwie najbardziej adekwatnego zrozumienia istoty filozoficznego przedsięwzięcia autora *Krytyki czystego rozumu*.

W miarę pełną eksplikację zarówno pojęcia metafizyki (ze skromnym uwzględnieniem kontekstu historycznego), jak i samego rozwiązania problemu metafizyki, staram się przedstawić w części pierwszej i drugiej tej pracy. Tutaj natomiast skoncentruję się przede wszystkim na trzech zagadnieniach, wyznaczających, w moim przekonaniu, oś krystalizacji Kantowskiego myślenia o metafizyce. Są to: ogólne pojęcie metafizyki (ze szczególnym uwzględnieniem metafizyki jako dyspozycji naturalnej rozumu ludzkiego), diagnoza jej kondycji oraz powody, dla których metafizyka w ogóle stanowiła dla Kanta zagadnienie pilnie domagające się rozwiązania. Pojęcia i problemu metafizyki prawie w ogóle nie rozpatruję tu jednak w ujęciu diachronicznym i transcendentnym, lecz niemal wyłącznie synchronicznym i immanentnym³. Nie badam tu pojęcia metafizyki czy samego podejścia Kanta do zagadnienia metafizyki ani w aspekcie historycznego rozwoju jego własnej myśli, ani też w aspekcie miejsca i roli tej myśli w ówczesnej filozofii niemieckiej oraz możliwych wpływów i zależności Kanta od współczesnych mu filozofów. Nie badam tych zagadnień również w kontekście podziału rozwoju myśli Kanta na okres przedkrytyczny, krytyczny i pokrytyczny⁴. A to nie tylko dlatego, że nie podzielam przekonania o istnieniu w filozofii Kanta jakichś wyraźnych i jednoznacznych linii demarkacyjnych wyznaczających wymienione fazy (więcej piszę o tym w części pierwszej tej pracy), ale nade wszystko z tej prostej racji, iż koncentruję się tu na *Krytyce czystego rozumu*, a więc – jeśli chcielibyśmy użyć owego trychotomicznego podziału – wyłącznie na tak zwanym okresie krytycznym filozofii Kanta. Nie rozpatruję tu również szczegółowo (co rzecz jasna nie znaczy, że zupełnie tego unikam w innych częściach tej pracy) stosunku Kanta do zastanej przezeń tradycji metafizycznej oraz dyskusji toczących się podówczas wśród filozofów niemieckich wokół zagadnienia naukowości metafizyki – z tym aspektem historii rozwoju jego myśli można się zapoznać, sięgając do odpowiedniej literatury przedmiotu⁵.

³ Na temat miejsca myśli Kanta w historii metafizyki zob. np. J. Jusiak, *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998, zwłaszcza s. 197–204; É. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.

⁴ Na ten temat zob.: E. Förster, *Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch*, w: *Metaphysik nach Kant?*, hrsg. von D. Heinrich, R.-P. Horstmann, Stuttgart 1988, s. 123–136. O metafizyce u Kanta w tzw. okresie przedkrytycznym ciekawie i wyczerpująco pisze: K. Śnieżyński, *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*, Poznań 2002; A. J. Noras, *Przewrót kopernikański Kanta. Ewolucja czy rewolucja?*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazia, Wrocław 2006, s. 185–200. Niekiedy wyróżniano nawet cztery okresy rozwoju myśli Kanta, zob. np. Eduard von Hartmann, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung*, Leipzig 1894.

⁵ W literaturze przedmiotu sporo pisze się o relacjach łączących Kanta ze szkołą Wolffa (M. Knutzen, A. G. Baumgarten) oraz z takimi autorami, jak Ch. A. Crusius, J. N. Tetens czy J. H. Lambert. Zależności te są z powodów historycznych oczywiste, choć niejednoznaczne i nieliniowe. Na ten temat zobacz ks. R. Rożdżeński, *Problem metafizyki...*, dz. cyt., s. 22–35; tenże, *Kant a filozofia racjonalistyczna*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, dz. cyt., s. 43–57; R. Kuliniak, *Johann Heinrich Lambert a kantowska reforma metafizyki*, Wrocław 2010; tenże, *Spór o oczywistość nauk metafizycznych: konkurs Królewskiej*

Koncentruję się tu i w następnych częściach pracy przede wszystkim na samym problemie filozoficznym, sposobie jego postawienia i rozwiązania oraz na możliwych tegoż konsekwencjach, wyznaczających kierunek ewentualnych późniejszych badań nad tak zwaną pokrytyczną filozofią Kanta, a nie na ich historycznych antecedenjach, źródłach i uwarunkowaniach. Dlatego także w tych uwagach wstępnych skupiam się na, moim zdaniem, najważniejszych aspektach pojęcia metafizyki eksplicytnie lub implicytnie obecnych w dwu głównych dziełach teoretycznych z okresu krytycznego, tj. w *Krytyce czystego rozumu* oraz *Prolegomenach do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Natomiast wspomniana synchroniczność mojego podejścia do pojęcia i problemu metafizyki polega na ukazaniu współwystępowania w krytycznej myśli Kanta nie tyle różnych pojęć metafizyki, co raczej różnych warstw tego pojęcia, oraz na wskazananiu immanentnych dla jego myśli powodów, dla których metafizyka stanowiła w jego oczach problem pilnie domagający się ostatecznego rozstrzygnięcia.

1. Pojęcie metafizyki

Termin „metafizyka”, wzięty w kontekście jego historycznego rozumienia oraz wykładania, jest niejednoznaczny, a pojęcie tej fundamentalnej nauki filozoficznej niesie osad semantyczny, sięgający Arystotelesa⁶. Sam Kant opowiada się wyraźnie i jednoznacznie za takim jego rozumieniem, które w metafizyce nakazuje widzieć przede wszystkim poznanie trans-fizyczne. W *Krytyce czystego rozumu* zostaje ona scharakteryzowana jako zupełnie odizolowane (od wpływu doświadczenia zmysłowego) spekulatywne (teoretyczne *a priori*) poznanie rozumowe zajmujące się przedmiotami (a nie tylko formalnymi zasadami ich poznania), „które się całkowicie wznosi ponad pouczenie przez doświadczenie, i to przy pomocy samych tylko pojęć (nie zaś tak jak matematyka przez zastosowanie [pojęć] do naoczności [*die Anschauung*]) [...]”⁷. Dwa elementy tej charakterystyki wydają mi się ważniejsze od pozostałych, a mianowicie to, iż metafizyka ma być poznanem *a priori* przedmiotowym, a więc, w terminologii Kanta, syntetycznym *a priori*, oraz to, że nie ma w niej miejsca na żadną naoczność, co oznacza nieobecność jakiegokolwiek postaci sposobu dania przedmiotu. Już tylko to wystarczy, by podać w wątpliwość jej aspiracje. W innym miejscu *Przedmowy* do drugiego wydania *Krytyki* metafizyka zostaje dookreślona przez wskazanie sprawy dla niej najistotniejszej, którą jest wyjście poza

Akademii Berlińskiej z 1763 roku, Wrocław 2003; K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Berlin 1987, s. 30–91; B. Paź, *Racjonalistyczne źródła transcendentalizmu I. Kanta*, w: *Analogia w filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, K. Stępnia, P. Skrzydlewskiego, Lublin 2005, s. 111–134.

⁶ Na ten temat zob. np. E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. D. Facca, Warszawa 2002.

⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, z oryg. niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1986, B XIV (przekład zmieniony), zob. też B XXIV. (W kolejnych cytatach oznaczam skrótem KCR oraz podaję numer strony według paginacji wydania A lub B).

granice możliwego doświadczenia w celu poznania tego, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*)⁸. Charakterystyka ta pojawia się także w *Prolegomenach*, gdzie poznanie metafizyczne, jako sytuujące się poza doświadczeniem i traktujące o przedmiotach nadzmysłowych, w zupełnej zgodzie z klasyczną tradycją ustanowioną już przez Arystotelesa, zostaje przeciwstawione poznaniu fizycznemu, traktującemu o świecie zmysłów. Z racji takiego określenia natury metafizyki w aspekcie przedmiotowym, zdaniem Kanta, należy uznać, iż w żaden sposób nie może się ona opierać na principach zaczerpniętych z doświadczenia zewnętrznego lub wewnętrznego. Metafizyka musi być poznaniem apriorycznym, wypływającym z czystego rozumu i czystego intelektu⁹. Także tutaj zostaje ona jednoznacznie przedstawiona jako nauka o tym, co nadzmysłowe, czyli, przynajmniej co do intencji zawartej w pojęciu, jej celem najszlachetniejszym, co nie znaczy, że jedynym, ma być poznanie istoty najwyższej oraz przyszłego świata¹⁰. Cel ten jest zarazem ostatecznym celem samego rozumu i to właśnie za jego pomocą zostanie ona zdefiniowana w późnej, niedokończonej, nieopublikowanej za życia i nieprzedstawionej do oceny Akademii, rozprawie konkursowej: *Jakie rzeczywiste postępy poczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibniza i Wolffa?*. Wedle pomieszczonej tam definicji, metafizyka jest „nauką wznoszącą się za pomocą rozumu od poznania tego, co zmysłowe, do poznania tego, co nadzmysłowe (*das Übersinnliche*)”¹¹. Jest to, by tak rzec, metafizyka w sensie wąskim i właściwym, a jedną z jej postaci jest zastana przez Kanta Wolffiańska *metaphysica specialis*. Tak rozumiana metafizyka nie obejmuje ontologii, która dla autora *Krytyki czystego rozumu* będzie zawsze tylko immanentną teorią konstytucji świata możliwego doświadczenia i jako taka może zostać zaliczona do metafizyki w sensie szerokim i niewłaściwym (poznanie rozumowe *a priori*). Metafizyka dla Kanta to przede wszystkim *scientia transcendens*.

Przytoczone przykłady jednoznacznego rozumienia terminu „metafizyka” świadczą nie tyle o niewystępowaniu w myśli Kanta jakichś innych sensów kontekstualnych, co raczej o konsekwentnym (przynajmniej w tak zwanym okresie krytycznym) obstawaniu przez niego przy jednym, zasadniczym pojęciu, co, rzecz jasna, nie wyklucza współwystępowania z nim znaczeń innych, które choć nie są ekwiwalentne, to z pewnością komplementarne. Jak już pisałem, nie zamierzam poszukiwać tu wszelkich możliwych sensów użycia tego terminu (jest to zadanie na odrębne studium), pozwolę sobie jednak na sformułowanie pewnej tezy, wyznaczającej perspektywę heurystyczną, w której umieszczam i rozpatruję w tej pracy pojęcie oraz problem metafizyki u Kanta. Otóż można, jak sądzę, wyróżnić

⁸ KCR, B XIX i XX.

⁹ Tenże, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł., oprac. i posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Kraków 2005, s. 19–20.

¹⁰ Tamże, s. 25.

¹¹ Tenże, *O postępkach metafizyki*, przeł. i oprac. A. Banaszkiewicz, posłowiem opatrzył K. Stachowiak, Gdańsk 2007, s. 17.

przynajmniej cztery warstwy pojęcia metafizyki, czy też płaszczyzny, na których operuje on tym terminem:

1. Metafizyka jako dyspozycja naturalna rozumu ludzkiego (*die Metaphysik als Naturanlage*), *metaphysica naturalis*¹².
2. Metafizyka w sensie szerokim, tj. wszelkie poznanie filozoficzne wpływające z czystego rozumu, filozofia czysta włącznie z krytyką rozumu, filozofia czystego rozumu, wszelkie pojęciowe poznanie *a priori*, jako przeciwieństwo poznania rozumowego wpływającego z zasad empirycznych oraz poznania matematycznego wpływającego z konstrukcji pojęć w czystej naoczności¹³. Warto może w tym miejscu zaznaczyć, iż nie każde poznanie metafizyczne (czyste poznanie rozumowe) jest od razu metafizyką w sensie właściwym, choć każda konkretna metafizyka musi, zdaniem Kanta, być poznaniem dyskursywnym *a priori*.
3. Metafizyka w sensie wąskim i właściwym, a więc trans-fizyka (bez ontologii), to znaczy wszelkie dokonujące się w obrębie rozumu, a więc dyskursywne, przekroczenie granicy możliwego doświadczenia (świata zmysłów) ku temu, co nadzmysłowe i nieuwarunkowane. Poszukiwanie przejścia od poznania tego, co zmysłowo dane, do poznania tego, co nadzmysłowe, może być albo teoretyczne i dogmatyczne (nieaprobowane przez Kanta), albo krytyczne i praktyczne (aprobowane). Metafizyką w sensie właściwym jest więc teologia i psychologia¹⁴. Mieści się tu zarazem całe dotychczasowe, pozorne, spekulatywne (teoretyczne *a priori*) poznanie metafizyczne, tj. metafizyka dogmatyczna, będąca obiektem Kantowskiej krytyki (punkt 4), jak i rzeczywista, krytyczna metafizyka, której przygotowaniem ma być *Krytyka czystego rozumu*, to znaczy metafizyka natury i moralności, przejście praktyczno-dogmatyczne oraz wiara rozumowa.
4. Metafizyka jako system spekulatywnego poznania rozumowego, metafizyka dogmatyczna, metafizyka jako obiekt krytyki, w tym w szczególności metafizyka postwolffiańska (tak pozwałam sobie określić systemy i koncepcje filozoficzne powstałe w Niemczech za sprawą mniej lub bardziej wiernych uczniów Christiana Wolffa), metafizyka jako nauka szkolna, to znaczy: to, co Kant za-

¹² W swoim przekładzie *Prolegomenów*, gwoli uniknięcia posługiwania się terminami pochodzenia obcego, użyłem terminu „uzdolnienie naturalne”, dziś skłaniam się raczej ku terminowi „dyspozycja”, ponieważ, z racji swoich łacińskich korzeni, lepiej wskazuje on na obecną u Kanta więź z tradycją rozumienia nauki, w tym także metafizyki, jako pewnej sprawności intelektualnej („*Scientia est habitus demonstrandi*”. Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, § 594). Za zupełnie nietrafny uważam przekład R. Ingardena, który posługuje się terminem „skłonność naturalna”, a to dlatego, iż może on zasugerować fałszywe rozumienie tego pojęcia u Kanta jako jakiegoś przygodnego, np. psychologicznie uwarunkowanego, zamiłowania czy też upodobania do czegoś, upodobania, które można mieć, ale które równie dobrze może w pewnych warunkach nie występować lub zaniknąć.

¹³ KCR, B 868–869.

¹⁴ „Theologie und Psychologie sind also die eigentliche Theile der Metaphysic”. AA, Bd. XXIX/1.2, s. 775.

stał jako metafizykę wykładaną w ówczesnych niemieckich uniwersytetach – „system czystej filozofii teoretycznej”, oraz cała dotychczasowa metafizyka ufundowana nie w krytyce rozumu, lecz spontanicznym zaufaniu do jego nieograniczonych kompetencji poznawczych. Możliwe są tu dwie komplementarne wykładnie: a) metafizyka to ontologia, tj. nauka o bycie w ogóle (*scientia entis in genere*), oraz *metaphysica specialis*, tj. dyskursywne, teoretyczne, a więc spekulatywne poznanie *a priori* przedmiotów nadzmysłowych (ówczesna Wolffiańska, ale także wszelka inna filozoficzna teologia, psychologia oraz kosmologia); b) przejęte od Alexandra Gottlieba Baumgartena, ale skorygowane, rozumienie metafizyki jako systemu wszystkich principiów czystego teoretycznego pojęciowego poznania rozumowego¹⁵. Nie dyskutuje się tu teologii objawionej oraz mistyki: pierwsza ma podstawy nadprzyrodzone, druga zaś, jak wszystkie wglądy pozarozumowe, z natury leży poza filozofią, jeśli ta nie ma opuszczać granic rozumu i przemawiać z głębi subiektywnych oraz prywatnych wglądów w dziedzinę tego, co nadzmysłowe¹⁶.

Wspólnym mianownikiem wszystkich tych znaczeń terminu „metafizyka” jest czystość (aprioryczność) poznania oraz poznawcze odniesienie (pozorne lub rzeczywiste) do tego, co nadzmysłowe, przez co ontologia (zarówno dogmatyczna, jak i krytyczna) może zostać zaliczona do metafizyki jedynie w sensie szerokim. Poznanie metafizyczne musi być poznaniem apriorycznym, to znaczy genetycznie niezależnym od doświadczenia, tylko w ten sposób bowiem można zabezpieczyć te jego cechy, które, zdaniem Kanta, stanowią o naukowości poznania w ogóle, a więc konieczność, ścisłą ogólność oraz powszechną ważność sądów. (Jest to, zauważmy na marginesie, jeden z powodów, dla których status metafizyki wydaje się problematyczny). Natomiast tym, co określa tożsamość metafizyki w aspekcie przedmiotowym, jest rzeczywiste bądź pozorne transcendowanie świata doświadczenia. Tak tedy metafizyka jako nauka jest dla Kanta w swej idei przede wszystkim trans-fizyką, apriorycznym poznaniem rozumowym przekraczającym uwarunkowany i przygodny świat zmysłów ku temu, co bezwarunkowe i konieczne. To platonizujące pojęcie metafizyki mieści w sobie zarówno wszelkie dotychczasowe dogmatyczne, czyli niepoprzedzone krytyką rozumu, próby odnalezienia przejścia od immanencji świata możliwego doświadczenia do transcendencji w obrębie czystego poznania teoretycznego, jak i specyficznie Kantowski projekt okrojenia kompetencji poznawczych rozumu spekulatywnego oraz związania wszelkich pozostałych nadziei z praktycznym poznaniem rozumowym. To, co stanowi problemem metafizyki (poznanie tego, co nadzmysłowe), sprawia, że sama metafizyka u Kanta staje się problemem, który w rezultacie wysuwa się na plan pierwszy, a jego rozwiązanie poprzedza rozwikłanie wszelkich właściwych zagadnień metafizycznych.

¹⁵ Tenże, *O postępkach...*, dz. cyt., s. 19. Więcej na ten temat piszę w części pierwszej tej pracy.

¹⁶ Stosunek Kanta do mistyki jest tematem, którego rozważenie wymaga oddzielnego studium.

Kwintesencją i zwieńczeniem metafizyki jako trans-fizyki jest poznanie teologiczne. Dlatego też poszukiwanie przez Kanta nowego sposobu ufundowania metafizyki jest w istocie poszukiwaniem ugruntowania teologii w obrębie rozumu (w abstrakcji od objawienia i opartej na nim teologii), przez co samą krytykę rozumu można by interpretować jako przedsiónek teologii w obrębie rozumu. Jedną z możliwych perspektyw, co staram się pokazać w odpowiednim miejscu mojej pracy, jest *theologia moralis* oraz naszkicowany w *Krytyce* projekt fizjologii transcendentnej. Najogólniej można by scharakteryzować wysiłek Kanta jako poszukiwanie nowego przejścia od świata zmysłów do transcendencji w obliczu skonstatowanej i aprobowanej pozorności przejścia spekulatywno-dogmatycznego. Sięgając po pewną analogię z dziedziny odkryć geograficznych, co samemu Kantowi jako fundatorowi geografii fizycznej i wielbicielowi porównań marynistycznych¹⁷ zapewne nie byłoby niemiłe, można by powiedzieć, iż w *Krytyce* sam rozum poszukuje przejścia północno-zachodniego, a jej autor ze wszystkiego najbardziej pragnie być właśnie Amundsenem metafizyki i czystego rozumu. Najdłuższą podróżą Kanta nie była anegdotyczna i na poły mityczna wyprawa do Góldapi zimą 1775/1776 roku, lecz wyprawa do granic rozumu.

Ponieważ metafizyka w znaczeniach wyszczególnionych w punkcie drugim, trzecim i czwartym zostanie dokładniej omówiona w dalszych częściach tej pracy, w rozważaniach wstępnych skupię się wyłącznie na pojęciu metafizyki jako dyspozycji naturalnej. Jest to uzasadnione również tym, iż, w moim przekonaniu, ze względów zarówno systematycznych (architektonika filozofii krytycznej), jak i hermeneutycznych, jest to najważniejsze znaczenie pojęcia metafizyki u Kanta. Wszystkie pozostałe są w nim ufundowane, wskutek czego posiada ono największą moc eksplanacyjną.

Samo pojęcie metafizyki jako dyspozycji naturalnej wprawdzie nie pojawia się w pismach Kanta zbyt często, a termin ów z pewnością nie należy do pierwszoplanowych terminów operacyjnych jego filozofii, w najmniejszym nawet stopniu nie świadczy to jednak o jego rzeczywistej roli. Pytanie o metafizykę naturalną wyznacza bowiem jedną z płaszczyzn, na której Kant stawia problem metafizyki, a pojęcie metafizyki jako habitualnego uzdolnienia rozumu ludzkiego stanowi klucz do zrozumienia nie tylko powodów, dla których metafizyka jako nauka filozoficzna stanowi dla Kanta problem, ale także sposobu, w jaki stawia on to zagadnienie oraz w jaki stara się je rozwiązać. Nade wszystko jednak odsłania ono, z jednej strony, zakorzenienie myśli Kanta w średniowiecznej tradycji sięgającej swymi korzeniami samego Arystotelesa, wedle której metafizyka jako *scientia* należy do dziedziny habitualnych dyspozycji intelektu, a przez to stanowi ona najszlachetniejsze ćwiczenie duchowe¹⁸. Z drugiej zaś, ukazuje jedną z najistotniejszych pre-

¹⁷ Zob. np. KCR, B 295.

¹⁸ Zob. S. Blandzi, *Arystotelesowska 'filozofia pierwsza' a metafizyka*, w: „Nauka a metafizyka”, pod red. A. Motyckiej, Warszawa 2009, s. 16.

supozycji filozoficznych, determinujących podejście do kwestii metafizyki – jest nią zespół przekonań dotyczących samej natury rozumu.

Pojęcie metafizyki jako dyspozycji naturalnej występuje w *Krytyce* tylko dwa razy. Po raz pierwszy we *Wstępie*, gdzie zostaje postawiony problem metafizyki (B 21), po raz drugi w ostatnim rozdziale „Dialektyki transcendentnej” (B 697). W *Prolegomenach* niewiele więcej razy, bo trzy. Czego możemy się dowiedzieć dzięki kontekstualnej analizie sposobu użycia tego terminu we wspomnianych fragmentach? Otóż nawet jeśli nie istnieje jeszcze metafizyka jako przedmiotowo ważna nauka o tym, co nadzmysłowe, to – powiada Kant – istnieje rzeczywiście metafizyka jako dyspozycja naturalna (*metaphysica naturalis*), albowiem rzeczywiście istnieje rozum. On zaś z samej swej natury i „powodowany własną potrzebą, a nie tylko samą próżnością posiadania wielu wiadomości”¹⁹ stawia pewne pytania, na które nie sposób odpowiedzieć, pozostając w obrębie możliwego doświadczenia lub opierając się na zaczerpniętych z niego zasadach. Ponieważ pytania te, jak na przykład pytanie o początek istnienia w czasie, o pierwszą przyczynę czy cel ostateczny, wypływają z samej natury rozumu jako zdolności ustanawiania i poznawania pryncypiów (*das Vermögen der Prinzipien*), to u każdej istoty rozumnej, która w myśleniu swym zdolna jest wznieść się ponad doświadczenie, zawsze istniała i istnieć będzie jakaś metafizyka. Metafizyka jako habitualne uzdolnienie rozumu ludzkiego to w zasadzie nic innego, jak sama czysta zdolność rozumu (*das reine Vernunftvermögen*)²⁰. Sam rozum, jak się dowiadujemy, nie tylko posiada naturalną potrzebę stawiania pytań, które tematyzując przedmioty nadzmysłowe, w swej intencji radykalnie transcendują horyzont świata zmysłów, lecz także wzięty sam w sobie wraz ze swoimi najważniejszymi wytworami, jakimi są czyste pojęcia, nazywane przez Kanta ideami, nie może być skażony jakąś wewnętrzną dialektyką. Jeśli popada on w sprzeczności (antynomie), to jedynie z powodu wadliwego posługiwania się swoimi pojęciami, wynikłego z nieadekwatnego samopoznania. Idee i pojęcia metafizyczne wypływają z samej natury rozumu, przez co stanowią jej najczystsza manifestację; „[...] jest niemożliwe – pisze Kant – by ten najwyższy trybunał wszelkich praw i uroszczeń naszej spekulacji zawierał sam pierwotne złudzenia i mamidła. Przypuszczalnie więc będą one miały swe dobre i celowe przeznaczenie w naturalnej dyspozycji naszego rozumu [*in der Naturanlage unserer Vernunft*]”²¹. *Krytyka* nie jest tedy niczym innym, jak właśnie poszukiwaniem dobrego i celowego użycia idei oraz prawomocnego ukontentowania rozumu poprzez zaspokojenie tej jego naturalnej metafizycznej potrzeby zadawania pytania o to, co nieuwarunkowane. Z pytania tego początek swój bierze każda metafizyka jako nauka o pierwszych przyczynach i zasadach, ono samo zaś, skoro wpływa

¹⁹ KCR, B 21.

²⁰ KCR, B 21–22.

²¹ Tamże, B 697 (przekład zmieniony).

z samej natury rozumu, nie może być uchylone inaczej niż przez odrzucenie lub zanegowanie samego rozumu.

Tak oto metafizykę jako dyspozycję naturalną, a więc i sam czysty rozum, można by zdefiniować jako habitualną dyspozycję człowieka do stawiania pytań o to, co bezwarunkowe, oraz do poszukiwania w porządku racji (teoretycznych lub praktycznych) odpowiedzi na te pytania; w konsekwencji będzie ona również zdolnością do przechodzenia od tego, co zmysłowo dane, przygodne i uwarunkowane, do tego, co w tym życiu dla nas inteligibilne, konieczne i nieuwarunkowane. Metafizyka naturalna nie jest więc niczym nabytym, nie jest li tylko przygodnym wytworem ludzkiego rozumu uwarunkowanego historycznie, społecznie czy kulturowo, lecz manifestacją samej natury tegoż rozumu, która jest jedna i niezmienna. Dlatego też metafizyka jest nieunikniona i przynajmniej dotychczas tylko „podmiotowo (i to w sposób konieczny) rzeczywista”²², tzn. nieuniknione są pytania, które zadaje nam rozum, a przeto także liczne próby udzielenia na nie odpowiedzi – ludzie, o ile w ogóle myślą, zawsze mają jakąś metafizykę (nawet jeśli ma ona jedynie podmiotową ważność), choć nie zawsze o tym wiedzą.

Metaphysica naturalis jako naturalna dyspozycja, sprawność rozumu ludzkiego, zawsze prowadzi do jakiejś metafizyki, która usiłuje wystąpić jako nauka o tym, co nadzmysłowe (*Metaphysica artificialis*). Odpowiedzi na pytania metafizyczne, w postaci konkretnych znanych z historii filozofii systemów lub projektów metafizycznych, stanowią uwarunkowane historycznie konkretyzacje lub obiektywizacje tej naturalnej dyspozycji, przez co materialnie (treściowo) zawsze są zeterminowane kontekstem historycznym²³. Metafizyka jako dyspozycja naturalna daje okazję do uprawiania metafizyki jako nauki, która jest, jak to Kant ujmuje, jej dzieckiem umiłowanym²⁴. Wpływa ona z naturalnego dążenia rozumu do zupełności w kroczeniu od tego, co uwarunkowane, do warunków – nie możemy przestać pytać o rzeczy same, o *mundus intelligibilis*, gdyż doświadczenie nigdy w pełni nie zadowala rozumu²⁵. Metafizyka wpływa z niedającego się uniknąć ani uciszyć nieukontentowania przygodnym światem doświadczenia – to, co czasowe, nigdy nie może zaspokoić człowieka jako istoty rozumnej²⁶. Rozum domaga się racji dostatecznej, która zawsze jest racją ostateczną – poszukując bezwarunkowego warunku wszystkich warunków, a nie odnajdując go w obrębie doświadczenia, czuje się zmuszony do wykroczenia poza nie. Z samej swej istoty dąży on do

²² Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 82–83.

²³ Nie znaczy to jednak, iż same w sobie są czymś całkowicie przygodnym, a historia filozofii jest li tylko niekoniecznym nagromadzeniem takich lub innych „filozofii”. Możliwa jest bowiem „filozoficzna historia filozofii”, a warunkiem jej możliwości jest właśnie idea metafizyki zrodzona z naturalnej (tj. nie nadprzyrodzonej ani nie „przyrodniczej”) predyspozycji rozumu. Zob. I. Kant, *O postępach...*, dz. cyt., s. 121–122.

²⁴ Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 33 i 108.

²⁵ Tamże, s. 106.

²⁶ KCR, B XXXII.

przekroczenia sfery przyrody, a odniesienie do transcendencji jest dlań tyleż naturalne, co konieczne. Rozum jest na wskroś metafizyczny, przez co człowiek jako istota rozumna jest również, ale nie tylko, istotą meta-fizyczną, tj. transcendującą świat doświadczenia zmysłowego, jeśli nie na płaszczyźnie wiedzy spekulatywnej, to przynajmniej w dziedzinie praktycznego używania rozumu (wiera rozumowa). Człowiek jako podmiot poznania to przede wszystkim *homo metaphysicus*.

Tak tedy każda metafizyka jako nauka (*metaphysica artificialis*) początek swój bierze z natury rozumu i dążenia do udzielenia odpowiedzi na pytania, które domagają się przekroczenia granicy doświadczenia, to znaczy z metafizyki jako dyspozycji naturalnej. Jako nauka zawsze jest ona dla Kanta w swym postępowaniu dogmatyczna, również ta, która ma nadejść po *Krytyce*, choć każda wcześniejsza, z tej racji, iż nie poprzedzała jej krytyka rozumu, popadała także w dogmatyzm²⁷. Nie jest więc ona dzieckiem zabobonu, nieuctwa czy nieporozumienia, nie jest arbitralnym wytworem swawolnego rozumu, niebaczącego na właściwe mu ograniczenia. Jest koniecznym efektem usiłowań zmierzających do udzielenia wiążących odpowiedzi na pytania, wypływające z samej natury rozumu²⁸. Są to przede wszystkim pytania o Boga, duszę i świat jako całość (lub w innym sformułowaniu: o Boga, nieśmiertelność i wolność). Owa naturalna dążność rozumu do ogarnięcia swym poznaniem tych „obiektów” konkretyzuje się w trzech podstawowych ideach. To z nimi właśnie, zdaniem Kanta, metafizyka ma przede wszystkim do czynienia²⁹.

Można by w tym miejscu zapytać za Kantem: „skąd przychodzą wam [na myśl] idee [...]?”³⁰. Dlaczego w ogóle one powstają? A skoro „powstają”, to czy mają historię? Czy rzeczywiście są one „naturalnym” wytworem rozumu, to znaczy nieuchronnym wyrazem, manifestacją jego natury, która właśnie w pytaniu o bezwarunkowe w pełni dochodzi do głosu? Czy może stanowią tylko zmitologizowane i zabsolutyzowane w świadomości Kanta postaci myślenia metafizycznego, na dodatek zdeterminowanego przez kontekst kulturowy i historyczny. Idąc za pewnymi sugestiami Kanta, dotyczącymi genezy przedstawień apriorycznych w ogóle³¹,

²⁷ Na temat różnicy między dogmatyzmem a dogmatycznością zob. KCR, B XXXV-XXXVI.

²⁸ „Metafizyka, być może bardziej niż jakakolwiek inna nauka, w swych podstawowych zarysach umieszczona jest w nas przez samą naturę i w żadnym wypadku nie można uważać jej za wytwór dowolnego wyboru lub przygodne rozszerzenie [powstałe] w toku doświadczeń (od których ona całkowicie się odgradza)”. I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 108.

²⁹ Tamże, s. 82.

³⁰ KCR, B 510.

³¹ „*Krytyka* nie dopuszcza absolutnie żadnych przyrodzonych lub wrodzonych przedstawień, wszystkie bez wyjątku, niezależnie od tego, czy należą do naoczności, czy do pojęć intelektu, uznaje za nabyte. Istnieje atoli także nabywanie pierwotne (jak wyrażają się nauczyciele prawa naturalnego), wobec tego [istnieje] także [nabycie] tego, co wcześniej wcale jeszcze nie istniało, a więc [nabywanie czegoś, co] przed tym działaniem do niczego nie należało. Czymś tego rodzaju, twierdzi *Krytyka*, jest, po pierwsze, forma rzeczy w przestrzeni i czasie, po drugie, syntetyczna jedność tego, co różnorodne w pojęciach, ponieważ ani jednego, ani drugiego nasza zdolność poznawcza nie bierze z przedmiotów jako danego w nich samych w sobie, lecz sama z siebie wydaje *a priori*.” I. Kant, *O pewnym odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu winna stać się zbieżna za sprawą*

można powiedzieć – i tego tu bronię – że idee jako formalne przedstawienia rozumu są nabywane pierwotnie *a priori* z samej natury rozumu i jako takie są konieczne oraz niezależne od jakichkolwiek przygodnych kontekstów kulturowych czy historycznych. Natomiast ich konkretyzacje, materialno-treściowe wypełnienia, mogą być już przygodne i zdeterminowane przez historię oraz kulturę. Sam rozum, jego natura jako zdolności poznawania principiów (określona przez dążenie do tego, co bezwarunkowe i inteligibilne) oraz nabywane z niej pierwotnie *a priori* czyste pojęcia, nie mają historii, choć z pewnością mają ją wszelkie jego manifestacje pod postacią rozmaitych filozoficznych stanowisk, poglądów, paradygmatów uprawiania metafizyki oraz samych systemów metafizycznych. Każda konkretna metafizyka stanowi odpowiedź na naturalną potrzebę rozumu zapytywania o to, co bezwarunkowe. Jako taka jest ona realizacją oraz konkretyzacją dyspozycji naturalnej. Wszystkie te realizacje, same będąc historycznie określone, składają się na historię metafizyki. Jako nauka metafizyka ma zatem historię i jest tak stara jak używanie rozumu, lecz jako *dispositio naturalis*, podobnie jak sama natura rozumu, historii nie posiada. Innymi słowy, formalno-aprioryczna struktura umysłu (czysta zmysłowość, czysty intelekt i rozum) jest czasowa i ahistoryczna. Inaczej być nie może, ponieważ przyjęcie stanowiska przeciwnego oznaczałoby, iż na przykład czas, będący stałą i niezmienną formą naoczności zmysłowej, sam znowu podlega jakimś uwarunkowaniom czasowym, a więc trzeba by przyjąć jakiś meta-czas, w którym dałoby się pojąć przemiany tej formy, co jest zupełnie niedorzeczne. W konsekwencji, ujmowana z tej perspektywy historia metafizyki jako, wedle określenia Kanta, pola bitwy między różnymi systemami jest historią wielopostaciowego i zawsze kontekstualnie zdeterminowanego urzeczywistniania się naturalnego, a więc koniecznego uzdolnienia i zainteresowania rozumu. „W rzeczywistości rozum posiada tylko jedno jedyne zainteresowanie, a spór między jego maksymami jest tylko odmiennością i wzajemnym ograniczaniem się metod zmierzających do zaspokojenia tego samego zainteresowania”³². Owo „jedno jedyne zainteresowanie” to, rzecz jasna, zainteresowanie tym, co bezwarunkowe i nadzmysłowe, a więc zainteresowanie metafizyczne; jest ono niezmienne i ahistoryczne, zmienne i historyczne są wyłącznie metody jego zaspokajania. To właśnie ono, a nie rzekomy wgląd, upoważnia nas, zdaniem Kanta, do takiego rozpatrywania/rozważania przedmiotów doświadczenia, w ramach którego myślimy je sobie jako elementy pewnej syntetycznej całości wywodzącej się z jednego, nieuwarunkowanego źródła³³. To wszakże, jak w konkretnym miejscu i czasie, w określonym

starej, przeł. A. Banaszekiewicz, w: *Spór z Eberhardem*, przeł. A. Banaszekiewicz i S. Stasikowski, oprac. A. Banaszekiewicz, posłowiem opatrzył K. Stachowiak, Gdańsk 2010, s. 160 i n. Na ten temat zob. też P. Łaciak, *Aprioryczność przedstawień a dylemat „wrodzone” – „nabyte” w ‘De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiiis*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, dz. cyt., s. 110–121.

³² KCR, B 694.

³³ Tamże, B 704.

kontekście historyczno-kulturowym, myślenie to przebiega, jaką ma postać i jak jest treściowo określone (jak na przykład pojmuje się Boga oraz jego relację do świata), w przeciwieństwie do owego źródłowego i naturalnego zainteresowania metafizycznego, każdorazowo ma jakąś historię oraz jakieś kontekstualne determinanty.

Nawet na podstawie tak skromnego omówienia widać bardzo wyraźnie, że pojęcie metafizyki jako naturalnej predyspozycji habitualnej ludzkiego umysłu jest dla Kanta jej pojęciem najbardziej podstawowym. Jest to metafizyka w sensie źródłowym, a zarazem najważniejszym. Wskazuje ono na silne zakorzenienie w tradycji sięgającej jeszcze starożytności (Arystotelesowskie rozumienie wiedzy jako pewnej sprawności, jako *habitus*) i zarazem odgrywa pierwszorzędną rolę w Kantowskim projekcie nowego ufundowania metafizyki. Mamy tu do czynienia z dwoma różnymi zagadnieniami. Po pierwsze, ugruntowanie metafizyki jako pewnego przedsięwzięcia filozoficznego w samej naturze ludzkiego rozumu (*metaphysica naturalis*). Po drugie, ugruntowanie metafizyki jako nauki (*metaphysica artificialis*), to znaczy jakiejś historycznie określonej postaci realizacji tej habitualnej dyspozycji. Pierwsze z nich posiada wartość uniwersalną, drugie jedynie względną, albowiem ograniczoną do ówczesnego paradygmatu naukowości poznania (pewność, konieczność, powszechna ważność, ścisła ogólność). Nie znaczy to jednak, że jest pozbawione jakiegoś szerszego znaczenia dla wszelkich innych systematycznych prób opracowania tego zagadnienia.

Zanim jednak przejdę do rozpatrzenia sposobu, w jaki Kant postawił i rozwiązał problem metafizyki, zatrzymam się jeszcze przy następujących zagadnieniach: diagnozie jej kondycji, sposobie, w jaki był on go postawił, oraz powodach, dla których w ogóle stanowiła ona dla niego problem.

Diagnoza Kanta jest tyleż prosta, co bezlitosna i druzgocąca. Metafizyka jako nauka filozoficzna jest polem bitwy (*der Kampfplatz*), na którym dogmatycy ścierają się między sobą oraz ze sceptykami³⁴. Metafizyka jest łańcuchem następujących po sobie wznoszonych i obalanych systemów, jak dotąd nie ma w niej nic trwałego³⁵. Dla Kanta znaczy to dokładnie tyle, że nie jest i nigdy (jeszcze) nie była ona nauką³⁶. To zaś implikuje tezę, iż „nigdzie jeszcze nie ma metafizyki”³⁷. Metafizyka jest rzeczywista jedynie subiektywnie (podmiotowo) jako naturalna dyspozycja rozumu ludzkiego. Gdyby metafizyka istniała obiektywnie (przedmiotowo), byłaby w stanie utrzymać się jako nauka. Metafizyka – powiada Kant – jest

³⁴ KCR, A VIII, B XV. “[...] zawsze jedna metafizyka stała w sprzeczności z inną albo ze względu na same twierdzenia, albo ich dowody, i w ten oto sposób sama niweczyła swoje roszczenie do trwałego uznania”. Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 25.

³⁵ AA, Bd. XXIX/1.2, s. 779.

³⁶ KCR, B VII. “[...] nie możemy uznać metafizyki za rzeczywiście istniejącą naukę [...]”. Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 29. „Można przeto i trzeba za nieistniejące uważać wszystkie dotychczasowe próby stworzenia metafizyki w sposób dogmatyczny”. KCR, B 23.

³⁷ Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 10. Zob. też KCR, B 23.

rzeczywista, ale tylko w idei, którą znaleźć można u wszystkich ludzi, a prowadzą do niej pytania, wypływające z samej natury rozumu. Natura ta wszakże, co warte podkreślenia, nie jest uwarunkowana psychologicznie, kulturowo czy biologicznie, przez co pytań tych nie można tak po prostu odprawić lub uznać za niebyłe. W rezultacie metafizyka jest konieczna, a zarazem jeszcze jej nie ma.

Tym, co od razu rzuca się tu w oczy, jest uzależnienie uznania rzeczywistego istnienia metafizyki od tego, czy jest ona nauką (wszelako nie w sensie habitualnej dyspozycji rozumu, lecz prawdziwej, systematycznej, a więc dobrze uzasadnionej wiedzy o jakimś obszarze przedmiotowym, w tym wypadku o świecie nadzmysłowym). Ponieważ metafizyka nie jest nauką, to w ogóle jej nie ma. Kant nie zamierza się zadowolić metafizyką naturalną³⁸ – ma być ona właśnie nauką. Samo pojęcie nauki u Kanta bez wątpienia może stanowić przedmiot odrębnego studium³⁹. Tutaj poprzestaną na wskazaniu kilku cech, które, oprócz systematycznej jedności, Kant stale kojarzy z poznaniem naukowym⁴⁰. Do swojej tezy o nienaukowości, a więc również o nieistnieniu metafizyki, dochodzi on, rozpatrując ją na tle innych wytworów czystego rozumu: logiki, matematyki i czystego przyrodoznawstwa. To właśnie one są dla niego przykładem poznania naukowego. Można wymienić następujące wyznaczniki naukowości poznania: powszechne i trwałe uznanie, czyli powszechna ważność sądów, czynione stale postępy (Kant zdaje się silnie wierzyć w istnienie liniowego postępu w nauce), gruntowność, czyli ufundowanie sformułowanych twierdzeń w niewzruszonych racjach, wewnętrzna niesprzeczność⁴¹. Wszystkie dotychczasowe próby urzeczywistnienia metafizyki jako nauki doprowadziły do tego, iż jest ona tylko polem bitwy. Z drugiej strony jednak nie sposób poniechać wszelkich usiłowań, zmierzających do udzielenia odpowiedzi na pytania wypływające z samej natury rozumu. Rezygnacja z wszelkiej metafizyki byłaby rezygnacją z samego rozumu.

W konsekwencji autor *Krytyki czystego rozumu* staje przed taką oto alternatywą: albo uda się wreszcie urzeczywistnić metafizykę jako naukę, albo jej nigdy realnie nie będzie, to znaczy już zawsze będzie ona tylko polem bitwy wszystkich przeciw wszystkim, dziedziną kolejnych nieudanych, bo nienaukowych, prób realizacji naturalnej dyspozycji rozumu. Odpowiedź Kanta jest dość dobrze znana

³⁸ „[...] nie można zadowolić się tym, że istnieje naturalne uzdolnienie do metafizyki [*Naturanlage zur Metaphysik*], tzn. sama czysta zdolność rozumu [*das reine Vernunftvermögen*], z której, co prawda, powstaje zawsze jakaś metafizyka (mniejsza o to, jaka) [...]”. KCR, B 22 (przekład zmieniony).

³⁹ Studium takie mogłoby stanowić również znakomitą okazję do rozważenia, czy sformułowany przez Kanta zarzut nienaukowości całej dotychczasowej metafizyki nie jest wobec niej zewnętrzny i czy z racji zakorzenienia w ówczesnych wyobrażeniach o standardach naukowości nie zachowuje ważności jedynie relatywnej.

⁴⁰ Nauką nazywa Kant każdą teorię (*die Lehre*) będącą systemem, to znaczy całością poznania uporządkowaną według principów („Eine jede Lehre, wenn sie ein System, d.i. ein nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntniß, sein soll, heißt Wissenschaft [...]”). I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA, Bd. IV, s. 467.

⁴¹ Zob. np. KCR, B VII-XV.

i nie ma potrzeby jej tu dokładnie analizować. Wystarczy powiedzieć, że nie tylko nie zamierza on ukontentować się metafizyką naturalną ani pogodzić się z tym, że nigdy nie było i nie będzie już metafizyki jako nauki, lecz także – po to właśnie pisze swoje najśłynniejsze dzieło – usiłuje raz na zawsze wprowadzić ją na pewną drogę badania naukowego. To znaczy, poszukuje on adekwatnej i ostatecznej metody urzeczywistnienia idei metafizyki w formie nauki, choć już nie na tej drodze, którą kroczone wcześniej. Jeśli metafizyka ma być nauką, to, zdaniem Kanta, może istnieć tylko jedna metafizyka, tak jak jest jedna logika i jedna matematyka. Co więcej, oczekuje się od niej od razu zupełności – obowiązuje w niej zasada „wszystko albo nic”⁴². Dla Kanta jest „oczywiste”, że jeśli metafizyka ma istnieć, to musi być jedną, zupełną, systematyczną nauką. Natomiast krytyka rozumu ma być przygotowaniem do budowania metafizyki jako nauki⁴³. Dlatego sama *Krytyka* jest traktatem o metodzie (*ein Tractat von der Methode*), o postępowaniu właściwą drogą, a nie systemem tej nauki, jaką ma być metafizyka⁴⁴. Znaczy to dokładnie tyle, iż w ocenie Kanta dotychczas mylono się nie co do charakteru, intencji i celu ostatecznego tej nauki filozoficznej, lecz co do drogi, jaką usiłowano do niej dojść⁴⁵. Zasadniczym jego przekonaniem było, iż metafizyka może być nauką, choć już nie na takich podstawach, na jakich usiłowano ją oprzeć dotychczas⁴⁶. Tak oto dzięki *Krytyce* mamy wreszcie uzyskać metafizykę stanowiącą adekwatne urzeczywistnienie jej idei, dzięki czemu ustanie również odwieczna walka w tej dziedzinie ludzkiego poznania; metafizyka przestanie być polem bitwy.

Krytyka rozumu – co warto podkreślić – przeciwstawia się nie dogmatycznemu postępowaniu rozumu w nauce, lecz dogmatyzmowi, to znaczy dogmatycznemu postępowaniu w czystym poznaniu filozoficznym bez przeprowadzenia uprzedniej krytyki samej władzy rozumu, a zwłaszcza bez sprawdzenia prawomocności zasad, którymi zamierzamy się posługiwać. Metafizyka jako nauka ma unikać dogmatyzmu, ale musi pozostać dogmatyczna, „[...] nauka musi bowiem być zawsze dogmatyczna, tzn. musi wyprowadzać ściśle dowody z niewątpliwych zasad naczelných *a priori* [...]”⁴⁷. Dogmatyczność postępowania Kant charakteryzuje, odwołując się do metody „słynnego Wolffa, największego z wszystkich dogmatycznych filozofów”, i wskazuje przy tym trzy podstawowe cechy: prawidłowe formułowanie zasad, wyraźne określanie pojęć oraz ścisłość dowodzenia⁴⁸.

⁴² Tenże, *O postępkach metafizyki*, dz. cyt., s. 16. Zob. też. KCR, A XX i B XXIII.

⁴³ „[...] krytyka jest niezbędnym przygotowaniem do krzewienia gruntownej metafizyki jako nauki, która winna być z koniecznością opracowana dogmatycznie i systematycznie wedle najściślejszych wymogów, a więc w sposób szkolny (a nie popularny)”. KCR, B XXXVI. Zob. też KCR, B XLIII.

⁴⁴ Tamże, B XXII.

⁴⁵ Tamże, B XV.

⁴⁶ Tamże, B XXIII, B XXX.

⁴⁷ Tamże, B XXXV.

⁴⁸ Więcej na temat metody dogmatycznej, zwanej przez Wolffa matematyczną, zob. A. Banaszkiewicz, *Rozum i doświadczenie. Wprowadzenie do dogmatyzmu w teorii poznania*, Nowa Wieś 2005, s. 186–192.

Ci, którzy chcą odrzucić ten sposób postępowania w nauce, a wraz z nim także i krytykę rozumu, powiada Kant, w istocie „nie mogą mieć nic innego na myśli, jak w ogóle odrzucenie więzów nauki i zamienienie pracy w zabawę, pewności w mniemanie, a filozofii w filodoksję”⁴⁹.

Warto, jak sądzę, zatrzymać się na chwilę przy tej deklaracji, w której niedwuznacznie sugeruje się, iż problem metafizyki jest nie tyle problemem metody jej budowania, co podstaw, na których chce się ją oprzeć. Pomijając to, iż u samego Wolffa owa tak zwana matematyczna metoda myślenia była metodą wykładania wiedzy, a nie jej uzyskiwania (tą miała być nie mniej wówczas słynna, choć nigdy nie sformułowana *ars inveniendi*), przytoczone przed momentem opinie Kanta na temat dogmatyczności postępowania przyszłej metafizyki stają w jawnym konflikcie z przeprowadzoną przez niego w innej części *Krytyki czystego rozumu* principialną krytyką tej metody budowania metafizyki jako naukowego systemu poznania filozoficznego. Otóż w jednym z rozdziałów *Metodologii transcendentalnej* (z niezrozumiałych dla mnie względów najrzadziej komentowanej lub zgoła zbywanej milczeniem części *Krytyki*) Kant wykazuje niemożliwość zastosowania tej metody w filozofii, ta bowiem, jako poznanie na wskroś dyskursywne, nie jest w stanie formułować definicji, aksjomatów oraz dowodów unaoczniających w sensie ścisłym, a jedyną metodą, jaka jej pozostaje, jest ta, którą w nawiązaniu do metodologicznych rozważań Kanta można by nazwać akroamatyczną⁵⁰. Ponieważ jednak istnienie metafizyki zostaje jednoznacznie i bezpośrednio uzależnione od jej naukowego statusu, ten zaś uwarunkowany jest wspomnianą dogmatycznością postępowania, która jest niemożliwa bez definicji, aksjomatów oraz ścisłych dowodów, to stwierdzenie, iż „naturze filozofii wcale nie przystoi, zwłaszcza na polu czystego rozumu, chełpić się postępowaniem dogmatycznym”⁵¹, stawia pod znakiem zapytania nie tylko naukowość metafizyki, lecz przede wszystkim samo jej istnienie także po krytyce rozumu. Skoro metafizyka pokrytyczna ma być nauką, a nie może być budowana na drodze postępowania dogmatycznego, to jak należy rozumieć jej naukowy status i w jaki sposób zostanie on zapewniony?

Tym samym powstaje problem, którego nie chcę tu szczegółowo rozważać⁵², lecz poprzestanę jedynie na kilku uwagach. Otóż jeżeli zgodzimy się na to, że ustalenia z *Metodologii* uchylają deklarację z *Przedmowy do drugiego wydania*, to okaże się, że problem metafizyki u Kanta jest nie tylko problemem jej podstaw, ale także i jej metody (w miejsce metody dogmatycznej proponuje on metodę akroa-

⁴⁹ KCR, B XXXVII.

⁵⁰ Tamże, B 755–766. Co ciekawe, nie przeszkodziło mu to w posłużeniu się tą metodą w późniejszym traktacie *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.

⁵¹ KCR, B 763.

⁵² Więcej na ten temat pisałem w *Pojęcie versus konstrukcja. Niektóre aspekty Kantowskiej filozofii matematyki*, w: *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Kanta*, pod red. A. J. Norasa, Katowice 2006, s. 63–82.

matyczną, która przenosi całą filozofię w dziedzinę języka i poznania dyskursywnego). Ponadto negacja matematycznej metody myślenia, a więc dogmatyczności czystej filozofii, nasuwa myśl, iż rzeczywiste wyniki dociekań Kanta (zwłaszcza dociekań metodologicznych) są, by ująć to delikatnie, rozbieżne z deklarowanymi intencjami. W efekcie nasuwa się podejrzenie, którego sprawdzenie odłożyć wypada na inną okazję, iż niezamierzonym wynikiem krytyki rozumu jest raczej usankcjonowanie statusu metafizyki jako pola walki niż zaprowadzenie wiecznego w niej pokoju przez ostateczne załagodzenie i rozwiązanie wszystkich spornych kwestii (choć sam Kant, co należy zaznaczyć, wierzył, iż *Krytyka* położy wreszcie kres wszelkim waśniom)⁵³. Być może, by się tak wyrazić, akroamatyczna polimorficzność zawsze historycznie uwarunkowanych realizacji naturalnej predyspozycji rozumu do metafizyki jest jedyną realnością w tej dziedzinie i wypada pogodzić się z tym, że zawsze będziemy mieli tu do czynienia wyłącznie ze zrelatywizowanymi do języka aproksymacjami idei poznania metafizycznego. Systematyczna jedność jednej jedynej metafizyki jako nauki, będącej adekwatną i zupełną realizacją jej idei, pozostanie wówczas wyłącznie niespełnionym ideałem Kanta, a skonfliktowana wewnętrznie, polimorficzna metafizyka naturalna będąca wiecznym polem bitwy okaże się wszystkim, na co stać skończone istoty rozumne. Wówczas staniemy przed alternatywą inną niż Kantowska. W miejsce: albo metafizyka jako nauka (system), albo metafizyka jako pole bitwy (co w istocie oznacza dla Kanta jej nieistnienie), pojawi się: albo metafizyka jako pole bitwy, albo żadna inna postać jej istnienia. Wtedy jednak dla każdej istoty rozumnej, a więc z natury dążącej do poznania metafizycznego, metafizyka może być wyłącznie polem bitwy (metafizyką problemową wypływającą z naturalnego uzdolnienia rozumu, by użyć określenia Nicolaia Hartmanna⁵⁴). Wszelako dla Kanta urzeczywistnienie metafizyki jako systematycznej i dogmatycznej (w znaczeniu nie-problemowej) nauki stanowi w istocie urzeczywistnienie samej natury rozumu, który jest jeden oraz stanowi całość zarazem organiczną i systematyczną. Rozum jest dla niego istnością bez reszty metafizyczną, po pierwsze, jako zdolność dyskursywnego poznania *a priori*, po drugie, jako zdolność transcendowania świata doświadczenia, już to w aspekcie teoretycznym (wyznaczenie jego granicy w idei transcendentalnej), już to w aspekcie praktycznym (przekroczenie jej w akcie wiary rozumowej). Jak widać, roszczenie do naukowości w połączeniu ze skonstatowanym pożałowania godnym jej położeniem (pole bitwy) jest jednym z powodów, dla których metafizyka nie może nie być dla Kanta problemem.

⁵³ Jednym z aspektów zaradzenia żalosnemu stanowi rzeczy w metafizyce – o czym warto pamiętać oceniając jego filozofię – jest w intencji Kanta także neutralizacja takich szkodliwych stanowisk jak: ateizm, materializm, fatalizm, wolnomyślicielska niewiara, zabobon, idealizm i sceptycyzm. Zob. KCR, B XXXIV.

⁵⁴ Zob. N. Harmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*, w: tenże, *Kleinere Schriften*, Bd. 2, Berlin 1957, s. 283–284, przytaczam za S. Blandzi, *Arystotelesowska 'filozofia pierwsza'...*, dz. cyt., s. 18.

2. Problem metafizyki

Przejdźmy teraz do samego sformułowania pytania o metafizykę oraz krótkiej charakterystyki powodów, dla których w ogóle stanowiła ona dla Kanta problem pilnie domagający się rozwiązania (po części jest to już jasne na podstawie dotychczasowych rozważań). Co do tego, iż to właśnie metafizyka, a nie matematyka czy fizyka, była dla niego zagadnieniem głównym, nie ma, jak sądzę, najmniejszych wątpliwości⁵⁵. Już pierwsze zdanie *Krytyki* nie tylko niedwuznacznie obwieszcza, co stanowi jej problemat centralny, którego rozwiązaniu podporządkowany jest cały traktat, lecz także zapowiada jego najważniejszy wynik:

Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznać ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego zdolność [*das Vermögen*]⁵⁶.

Rzecz jasna ów „pewien rodzaj poznać” to nic innego, jak właśnie metafizyka, natomiast dręczące go pytania, których nie sposób ani uchylić, ani (postępując drogą spekulatywnego poznania rozumowego) rozwiązać, to zagadnienia metafizyczne składające się na metafizykę naturalną. Tak oto zagadnienie centralne *Krytyki*, a zarazem główny problem Kanta oraz każdego myślącego człowieka (a być może nawet każdej skończonej istoty rozumnej), zostaje wypowiedziany już w pierwszym zdaniu tej książki. Rozum zostaje tu nierozzerwalnie powiązany z metafizyką, ta zaś jest przedstawiona jako pewne zadanie, przybierające postać pytań wpływających z natury tegoż rozumu. Sam traktat można z tej perspektywy uznać za bardzo rozbudowane, szczegółowe, a miejscami nawet pedantyczne rozwiązanie problemu metafizyki jako poznania trans-fizycznego. Służą temu nawet z pozoru najbardziej z nim niezwiązane dociekania Kanta. Zwykło się uważać, że w *Krytyce*, interpretowanej wówczas jako traktat epistemologiczny, zamierzał Kant wyznaczyć granice możliwego teoretycznego poznania przedmiotowego, określić dziedzinę prawomocnej wiedzy, odpowiedzieć na pytanie o podstawę możliwości syntezy *a priori*, a w wersji skrajnej takiego podejścia: uzasadnić matematykę oraz

⁵⁵ Matematyka i fizyka nie potrzebują transcendentalnego uzasadnienia, co więcej, wszelkie badania nad ich podstawami, powiada Kant, prowadzi się nie ze względu na nie, lecz właśnie ze względu na metafizykę. „Czysta matematyka oraz czyste przyrodoznawstwo gwoili swego własnego bezpieczeństwa i pewności nie potrzebowały tego rodzaju dedukcji, jaką co do obu dotychczas przeprowadziliśmy; albowiem pierwsza z tych nauk wspiera się na swej własnej oczywistości, druga zaś, choć wypłynęła z czystych źródeł intelektu, opiera się przecież na doświadczeniu oraz powszechnym potwierdzeniu przez nie [...]. Tak więc obie te nauki wymagały wspomnianego badania nie dla samych siebie, lecz dla innej nauki, a mianowicie metafizyki”. I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 82. Zob. też KCR, B 738–739.

⁵⁶ KCR, A VII (przekład zmieniony).

przyrodoznawstwo. Oczywiście wszystko to można w książce tej bez większego trudu znaleźć, ale, moim zdaniem, jest to prawda niekompletna, swoiste filozoficzne *pars pro toto*. Można bowiem, jak sądzę, istotę przeprowadzonego w *Krytyce* projektu filozoficznego opisać również jako poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy istnieje taka ścieżka, którą postępując w obrębie rozumu, możemy wyjść ze świata zmysłów ku temu, co nadzmysłowe? Jak się później okaże, będzie nią tak zwane praktyczne użycie rozumu. Rozwiązanie tego zagadnienia nie jest możliwe bez wytyczenia granicy poznania teoretycznego. Dlatego obie te charakterystyki Kantowskiego przedsięwzięcia wypadają uznać za komplementarne, a nie rozłączne i wykluczające się wzajemnie. Filozofia krytyczna jest, moim zdaniem, w równej mierze wytyczaniem granicy poznania teoretycznego, co poszukiwaniem prąmocnego jej przekroczenia w obrębie rozumu. Granica rozumu teoretycznego nie jest bowiem granicą rozumu w ogóle, ta zaś z pewnością nie stanowi *terminus ad quem* wszelkiego możliwego poznania metafizycznego, a teologicznego w szczególności (*theologia revelata*), choć bez wątpienia jest ona dla Kanta tożsama z granicą filozofii. Tak tedy główny problem Kanta to metafizyka, która dla niego zawsze będzie stanowić trans-fizykę, wobec czego podstawowym zagadnieniem stanie się możliwość wyjścia poza przyrodę, teoretycznego lub praktycznego, ale zawsze w obrębie rozumu. Transgresja świata możliwego doświadczenia, opuszczenie horyzontu uwarunkowanego i przygodnego świata zmysłów, nie oznacza dla Kanta wyjścia poza rozum.

Problem metafizyki jest problemem przejścia od poznania tego, co dane zmysłowo, do poznania tego, co nadzmysłowe. Zostaje on sformułowany przez Kanta na trzech komplementarnych płaszczyznach, wyznaczonych przez trzy podstawowe pytania o możliwość metafizyki. Pytania te obejmują nie tylko jakąś konkretną, historycznie uwarunkowaną jej postać, nie tylko metafizykę dogmatyczno-systemową w każdej możliwej realizacji, lecz także metafizykę jako habitualne, naturalne uzdolnienie rozumu ludzkiego. Brzmią one następująco:

1. jak jest możliwa metafizyka jako dyspozycja naturalna? (w sformułowaniu z *Prolegomenów*: jak w ogóle możliwa jest metafizyka?)
2. czy możliwa jest metafizyka jako nauka?
3. jak możliwa jest metafizyka jako nauka?⁵⁷

Pytania te odnoszą się do trzech różnych obszarów problemowych, mają też swoje oczywiste presupozycje. Pierwsze z nich dotyczy w istocie pewnej podmiotowej dyspozycji, naturalnego uzdolnienia do poznawania *a priori*, a w konsekwencji także do przekraczania przygodnego porządku *physis* ku temu, co nie-uwarunkowane. Dwa następne dotyczą możliwości metafizyki jako nauki o tym, co nadzmysłowe.

⁵⁷ KCR, B 21–22; tenże, *Prolegomena...*, s. 33.

Pierwsze z trzech wymienionych zagadnień jest w istocie pytaniem o to, „[...] jak z natury powszechnego rozumu ludzkiego powstają pytania, które stawia sobie czysty rozum i do których rozwiązania w sposób, w jaki tylko potrafi, skłania go jego własna potrzeba?”⁵⁸. Ponieważ metafizyka naturalna, o którą tu pytamy, zostaje przez Kanta utożsamiona z samą czystą zdolnością rozumu, to pytanie to jest także pytaniem o możliwość rozumu jako nie-zmysłowej zdolności poznawczej, będącej pewną realnością *sui generis* w dziedzinie ludzkiej duchowości. Stoi za nim niepodlegające dyskusji rozpoznanie faktu rozumu – metafizyka jako naturalna zdolność ludzkiego rozumu jest tak samo faktyczna i rzeczywista jak ów rozum, a skoro tak, to można postawić pytanie jedynie o warunki jej możliwości. Pytanie o to, czy jest możliwa, w obliczu jej faktyczności nie ma najmniejszego sensu. Jej istnienie jest w równej mierze niewątpliwe, jak istnienie rozumu – fakt rozumu jest dla Kanta bezsporny, istnieje bowiem czyste poznanie rozumowe oraz czyste prawodawstwo moralne. Tak jak nie ma sensu pytać, czy jest możliwa matematyka lub czysta fizyka, tak też nie ma sensu pytać, czy możliwa jest metafizyka w ogóle. Jest ona bowiem rzeczywista, jeśli nie jako nauka w sensie systematycznej, spekulatywnej wiedzy o tym, co nadzmysłowe, to przynajmniej jako *habitus rationis humanae*. Będąc istotą rozumną, nie sposób nie zadawać pewnych pytań i nie poszukiwać na nie odpowiedzi.

W samej *Krytyce* próżno szukać odpowiedzi na pytanie o warunki możliwości metafizyki naturalnej (*resp.* samego czystego rozumu). Po pierwsze, w obliczu niewystarczalności metafizyki naturalnej, która zawsze grzęźnie w jakichś aporiach i antynomiach, zostaje ono natychmiast zastąpione pytaniem o metafizykę jako naukę. Po drugie, zgodnie ze wspomnianym przesunięciem akcentu, zagadnieniem głównym będzie dla Kanta „[...] co i jak wiele może poznać intelekt i rozum niezależnie od wszelkiego doświadczenia, nie zaś: jak jest możliwa sama władza myślenia?”⁵⁹. O wiele bardziej interesują go zagadnienia przedmiotowe (co i jak można poznać?) niż genetyczno-podmiotowe (jak w ogóle możliwe jest czyste poznanie rozumowe lub jak możliwy jest rozum?). Można jednak, jak sądzę, wskazać kierunek, w którym należy podążyć, poszukując odpowiedzi na to pytanie. Otóż rozum jako nie-zmysłowa, samorzutna zdolność poznawcza z samej swej natury posiada uzdolnienie do transcendowania świata zmysłów; konkretyzuje się ono w spontanicznie wytwarzanych czystych pojęciach, zwanych przez Kanta ideami, a realizowane może być na dwa sposoby: już to w aspekcie teoretycznym, już to praktycznym. Naturalna metafizyka problemowa wypływa z samej natury rozumu – tym należy się zadowolić, o ile rzecz jasna nie pragniemy spekulować na temat możliwości i genezy tegoż rozumu.

Drugie z wymienionych pytań odnosi się już do głównego problemu *Krytyki*. Postawienie pod znakiem zapytania samej możliwości metafizyki jako nauki jest

⁵⁸ KCR, B 22.

⁵⁹ Tamże, A XVII.

prostą konsekwencją sformułowanej przez Kanta diagnozy jej kondycji, o której pisałem wcześniej, a która stanowi oczywistą presupozycję tego pytania. Metafizyka nie jest jeszcze rzeczywista jako nauka, co jest równoważne z jej nieistnieniem. Wszelako również to pytanie nie jest dokładnie rozpatrywane, ponieważ, jak już pisałem, dla Kanta jest „oczywiste”, że metafizyka rzeczywiście może, a więc powinna stać się nauką. Dlatego jego pytaniem głównym będzie ostatecznie nie tyle „czy?”, co „jak?” metafizyka może urzeczywistnić się w obrębie rozumu jako nauka, tj. jako system twierdzeń ściśle ogólnych, powszechnie ważnych i koniecznych, choć niekoniecznie oparty na racjach natury teoretycznej. Jest to więc w oczywisty sposób pytanie o metodę postępowania w dziedzinie syntetycznego *a priori* poznawania przedmiotów nadzmysłowych, to znaczy o podstawę obowiązywania i przedmiotową ważność takich sądów syntetycznych, jak na przykład „Bóg istnieje”. Problem metafizyki jest tedy specyficznym przypadkiem ogólnego zagadnienia syntezy *a priori*, a *Krytyka* stanowi odpowiedź na pytanie o możliwość metafizyki w całej jego ogólności (zarówno o jej „czy?”, jak i „jak?”). Szeroko znane pytania o warunki możliwości pozostałych postaci syntetycznego poznania *a priori* (matematyka i czyste przyrodoznawstwo) to tylko etapy na drodze wiodącej do odpowiedzi na zagadnienie główne (sama możliwość matematyki i czystej fizyki jest dostatecznie zagwarantowana ich rzeczywistością).

Ponieważ Kant pyta nie tylko o to, jak jest możliwe, lecz także, czy jest możliwe poznanie metafizyczne w formie nauki, to można, jak sądzę, zaryzykować tezę, iż przed jego wystąpieniem, przed postawieniem problemu metafizyki na płaszczyźnie poznania transcendentalnego, w istocie nie było problemu metafizyki (czy w ogóle jest ona możliwa jako nauka?), lecz wyłącznie problem z metafizyką (jaką metodą należy się posłużyć, by zabezpieczyć jej naukowy charakter?). Przez problem metafizyki rozumiem tu wyraźnie postawione pytanie o samą jej możliwość jako nauki o tym, co nadzmysłowe i bezwarunkowe, a nie prostą konstatację jej niemożliwości na gruncie przyjętych założeń (z czym mamy do czynienia np. w empiryzmie Hume’a). W filozofii Wolffiańskiej, jak w każdej filozofii przedkrytycznej, istnieje tylko problem z metafizyką, zagadnienie jej emendacji, a więc i skutecznej metody jej przeprowadzenia. Natomiast sama metafizyka w sensie właściwym (rozumiana jako rozumowa nauka o Bogu, duszy i świecie) zdaje się czymś zasadniczo dobrze ugruntowanym (w ontologii, która jako prawdziwa filozofia pierwsza nie wymaga już ugruntowania), a także możliwym i osiągalnym dla rozumu ludzkiego. Jedynym, co budzi wątpliwości, jest zagadnienie metody, jaką należy obrać, by zadany cel – poznanie bytu w ogóle oraz we wszelkich jego możliwych rodzajach (substancja duchowa i materialna) – z powodzeniem osiągnąć. Charakterystyczne dla dogmatyzmu jest właśnie to bezkrytyczne podejście, wiara w powodzenie rozumu w obszarze poznania jestestw nadzmysłowych, by tak rzec, naiwny optymizm epistemologiczny ugruntowany w przekonaniu o ekwiwalencji zasad logicznych i ontologicznych – w związku z czym nie czujemy się zmuszeni

pytać, „czy” jest możliwa, ale, „jak” postępować w jej budowaniu i wykładaniu. Najważniejszą, jak się zdaje, presupozycją tego, co Kant nazywa dogmatyzmem, a co stanowiło główny paradygmat uprawiania filozofii od czasów starożytnych, jest właśnie to przekonanie o pełnej ekwiwalencji principiów logicznych i ontycznych (z zasadą sprzeczności i racji dostatecznej na czele). Dlatego też przekonanie o pełnej inteligibilności bytu w sobie oraz fundowanie poznania w pierwszych zasadach ontycznych było tyleż naturalne, co nieuchronne⁶⁰. W rezultacie nie było problemu metafizyki, to znaczy zasadniczych wątpliwości co do samej jej możliwości, był jedynie problem z metafizyką – problem jej metody. Zakwestionowanie tego fundamentalnego przekonania oraz konsekwentne osadzenie poznania ludzkiego na principiach wyłącznie podmiotowych, ale apriorycznych oraz uniwersalnie ważnych, stanowi, jak sądzę, istotę dokonania Kanta, które on sam nazwał przewrotem kopernikańskim w filozofii. Mamy tu bowiem do czynienia z zupełnie jawnym proklamowaniem krytyki rozumu i wypływającej z niej filozofii transcendentalnej jako rzeczywistej filozofii pierwszej – nauki o pierwszych zasadach dostępnego dla człowieka bytu i poznania. Patrząc z perspektywy *Krytyki*, można powiedzieć, iż filozof-dogmatyk nie pyta, „czy?”, lecz tylko „jak?” jest możliwa metafizyka jako nauka, ponieważ równie zasadniczo, co bezkrytycznie przyjmuje jej możliwość, tymczasem filozof-sceptyk w ogóle nie zna problemu warunków możliwości metafizyki, albowiem równie zasadniczo, co hiperkrytycznie neguje samą jej możliwość. Krytyka rozumu z premedytacją sytuuje się między dogmatyzmem a sceptycyzmem, poruszając się między principialną afirmacją a równie principialną negacją metafizyki, i poszukuje prawomocnych warunków jej urzeczywistnienia w obrębie rozumu.

Jak widać, Kanta pytania o metafizykę obejmują obie możliwe jej postaci: zarówno naturalną metafizykę problemową, jak i systematyczną metafizykę doktrynalną (dogmatyczną), przy czym tylko ta druga jest przedmiotem jego bezpośredniej krytyki w „Dialektyce transcendentalnej”. Metafizyka jako dyspozycja habitualna rozumu ludzkiego nie jest problemem *Krytyki*, ponieważ pytanie o jej możliwość jest w zasadzie równoważne pytaniu o możliwość samego rozumu, a to, zgodnie z deklaracją Kanta, nie stanowi tu przedmiotu namysłu. Podkreślmy to z całym naciskiem raz jeszcze: problem metafizyki u Kanta jest przede wszystkim problemem metafizyki („czy?” i „jak?”) jako nauki o tym, co nieuwarunkowane i nadzmysłowe. Ma on dwa aspekty. Z jednej strony bowiem ma on postać destrukcyjnej oceny dokonań dotychczasowej metafizyki dogmatycznej, usiłującej na drodze teoretycznego poznania *a priori* uporać się z pytaniami wypływającymi z samej natury rozumu, z drugiej zaś mamy tu do czynienia z mozolnym poszukiwaniem fundamentu dla takiej postaci poznania metafizycznego, które w jakimś rozsądnym sensie nadal będzie mogło nazywać się nauką (ściśła ogólność,

⁶⁰ Więcej na ten temat zob. np. *Filozofia. Podstawowe pytania*, pod red. E. Martensa, H. Schnädelbacha, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 66 i nn.

konieczność i powszechna ważność sądów), a więc zdolne będzie zająć miejsce skompromitowanej metafizyki dogmatycznej, choć osadzone zostanie na innych niż dotychczas podstawach. W jednym i drugim wypadku, co szczególnie ważne, metafizyka mierzy się z tymi samymi zagadnieniami. Są nimi: Bóg, wolność oraz nieśmiertelność⁶¹.

Przejdźmy teraz do ostatniego zagadnienia poruszanego w ramach tych rozważań wstępnych, mianowicie do powodów, dla których metafizyka w ogóle stanowiła dla Kanta problem, oraz warunków, które zdeterminowały sposób, w jaki został on przez niego postawiony i rozwiązany. Podejmując tę kwestię, należałoby wziąć pod uwagę dwa oczywiste aspekty: zewnętrzne uwarunkowania historyczne oraz wewnętrzne determinanty jego filozofii (jej podstawowe „założenia”). Jeśli chodzi o pierwsze zagadnienie, to z całą pewnością można poświęcić mu oddzielną rozprawę⁶². Poprzestanę tu jednak na krótkim ustosunkowaniu się do dwu szeroko rozpowszechnionych i często przywoływanych w polskiej literaturze przedmiotu opinii. Pierwsza z nich początek swój bierze od Jana Łukasiewicza, którego zdaniem „walka Hume’a i Kanta z metafizyką nie jest walką z metafizyką. Ani Kant, ani Hume nie wiedzieli, co to jest metafizyka; dzieła ich nie wskazują na to, że zaglądali kiedykolwiek do Arystotelesa”⁶³. Zgodnie z drugą natomiast podstawowym punktem odniesienia dla Kanta, a zarazem czynnikiem determinującym jego tożsamość intelektualną, była filozofia Christiana Wolffa⁶⁴. Oba te zagadnienia są ze sobą ściśle związane, bo komplementarne: skoro rzekomo nie znał Arystotelesa, to wyobrażenie o tym, czym jest metafizyka, czerpał z ówczesnej filozofii akademickiej, która zdominowana była przez wolffistów, a krytykując w swoim mniemaniu metafizykę, w rzeczywistości krytykował tylko jakąś jej, wcale nie najlepszą, postać.

Jeśli chodzi o pierwszą z wymienionych opinii, to mamy tu do czynienia z dwoma odrębnymi zagadnieniami. Po pierwsze, czy Kant rzeczywiście nie znał filozofii Arystotelesa? Po drugie, czy i na ile jego krytyka metafizyki dotyczy oraz dotyczyć miała i mogła filozofii pierwszej Stagiryty? Szczegółowe i wyczerpujące

⁶¹ „Tymi nie dającymi się uniknąć zagadnieniami samego czystego rozumu są: Bóg, wolność i nieśmiertelność. Nauka zaś, której ostatecznym zadaniem [...] jest właściwie tylko rozwiązanie tych zagadnień, nazywa się metafizyką [...]”. KCR, B 7.

⁶² Na ten temat zob. np. N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970.

⁶³ J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, w: tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961, s. 53 (tekst ten ukazał się po raz pierwszy w „Przeglądzie filozoficznym”, t. IX, 1906, s. 105–179). W podobnym tonie wypowiada się również É. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 161–162.

⁶⁴ Zob. np. ks. R. Rożdżeński, *Problem metafizyki...*, dz. cyt., s. 22 i nn. Zdaniem É. Gilsona, który zdaje się źródłem tych opinii, „[...] w oczach Kanta [Wolff] uosabiał metafizykę, to znaczy tę dyscyplinę, którą Kant przedsięwziął zreformować, czy raczej – przez dokonanie w niej rewolucji sprawić, by była nauką. Jego krytyka metafizyki opiera się więc na założeniu, że dzieło Wolffa to sama istota metafizyki, lub – inaczej mówiąc – że metafizyka sama w sobie jest tym samym, co metafizyka słynnego Wolffa”. Tenże, dz. cyt., s. 161. Żaden znany mi fragment pism Kanta nie potwierdza tej tezy, a określenie Wolffa największym z dogmatycznych filozofów z całą pewnością nie oznacza uznania jego filozofii za metafizykę *par excellence*.

rozpatrzenie tych problematów odkładam na inną okazję, tutaj zadowolę się jedynie wskazaniem kierunku, w którym można by podążyć. Otóż nawet jeśli zgodzimy się, że warunek *sine qua non* rozeznania w tym, czym rzeczywiście metafizyka jest, a czym z pewnością nie jest, stanowi zaznajomienie się z filozofią Arystotelesa, to w świetle najnowszych badań teza Łukasiewicza, zgodnie z którą Kant miał się z nią nigdy nie zetknąć, okazuje się nie do utrzymania (choć nie oznacza to, iż znał ją, by tak rzec, z pierwszej ręki, tj. ze studiów nad greckimi oryginałami).

W kontekście ustaleń takich autorów jak Max Wundt, Marco Sgarbi i Giorgio Tonelli, należy z dużą rezerwą podchodzić do tezy sformułowanej przez Łukasiewicza, zgodnie z którą Kant w ogóle nie znał Arystotelesa, a więc w najmniejszym stopniu nie wiedział, czym jest prawdziwa metafizyka, w związku z czym nie mógł też poddać jej rzeczywistej krytyce. Istnieją racje natury czysto historycznej, które temu przeczą oraz dodatkowo wzmacniają tęzę przeciwną. Kant nie mógł się nie zetknąć i nie zapoznać, jeśli nie z samym Arystotelesem, to przynajmniej z jakąś postacią arystotelizmu, który, jak podaje M. Wundt, utrzymał się w Królewcu dłużej i mocniej niż w jakimkolwiek innym niemieckim uniwersytecie, a jego oddziaływanie (dzięki takim autorom, jak Johann Jakob Rhode i Paul Rabe) sięgało głęboko w wiek XVIII, nadając tamtejszemu uniwersytetowi specyficzny charakter, zdecydowanie różniący go od wszystkich pozostałych niemieckich szkół wyższych. Tak na przykład najważniejszy i najbardziej reprezentatywny wykład filozofii tamtego czasu, *Cursus philosophicus, seu Compendium praecipuarum scientiarum philosophicarum* (1704), którego autorem był bardzo wpływowy podówczas w Królewcu P. Rabe, stanowił jawną obronę arystotelizmu⁶⁵. Formułowane w nim definicje są wprost oparte na piątej księdze *Metafizyki* Arystotelesa, w części drugiej traktuje się o *ens qua ens*, wypracowując za pomocą analizy (*reductio* lub *resolutio*) takie podstawowe pojęcia ontologiczne, jak: akt, potencja, forma, substancja, jedność i wielość; *ens primum* stanowi tu substancja, a zwieńczeniem metafizyki jest, będąca właściwym jej celem, teologia – Bóg jest pierwszym principium wszystkiego i dlatego metafizyka to przede wszystkim *scientia Dei*⁶⁶. Jak twierdzi M. Sgarbi, profesorowie uniwersytetu w Królewcu byli dość konserwatywni⁶⁷, a bezpośrednio wpływy arystotelizmu w nauczaniu metafizyki sięgają, jego zdaniem, jeszcze lat dwudziestych XVIII wieku⁶⁸.

⁶⁵ Na temat dziejów filozofii w Królewcu przed Kantem zob. K. Śnieżyński, dz. cyt., s. 80–120

⁶⁶ M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie in Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945 (Nachdruck G. Olms, Hildesheim 1992), s. 117–119. Zob. również tamże, s. 208.

⁶⁷ “[...] the full professors of the philosophical faculty were impervious to the new trend”. G. Tonelli, *Conditions in Königsberg and the Making of Kant’s Philosophy*, w: *Bewusst-sein*, hrsg. von A. J. Bucher, H. Drühe, T. M. Seeborn, Bonn 1975, s. 132.

⁶⁸ „Looking at the professors, it is possible to say that until the second decade of the 18th century they were Aristotelians. [...] In addition two of the four professors who were very close to Kant, Kypke and Teske, defined themselves as Aristotelians, while, the other two professors, Marquardt and Knutzen,

Ponadto już samo pojęcie metafizyki naturalnej jako habitualnej dyspozycji rozumu ludzkiego wystarczy, by zdać sobie sprawę z tego, iż związki Kanta z tradycją sięgają głębiej, niż być może on sam to sobie uświadamiał, a krytyka *à la* Łukasiewicz nie trafia w swój cel. Otóż właśnie obecność w filozofii Kanta pojęcia metafizyki naturalnej paradoksalnie potwierdza tę część tezy Łukasiewicza, w której powiada on, iż Kant z metafizyką Arystotelesa nie walczył. Jak słusznie bowiem zauważa Seweryn Blandzi, Kanta krytyka metafizyki nie dotyczy metafizyki Stagiryty, ta bowiem jest naturalną metafizyką problemową, a nie doktrynalno-systemową nauką, ale – sprostujmy – nie dlatego, że jej nie znał, lecz z tej prostej przyczyny, o czym już pisałem wcześniej, iż właśnie metafizyka jako naturalne uzdolnienie, *habitus*, w ogóle nie jest przedmiotem jego krytyki⁶⁹. Wysłunięcie na plan pierwszy pojęcia metafizyki jako naturalnej dyspozycji rozumu w oczywisty sposób świadczy o jakiejś formie zakorzenienia myśli Kanta w tradycji arystotelesowsko-scholastycznej.

Podsumujmy: przedmiotem krytyki Kanta nie jest metafizyka naturalna, lecz metafizyka jako nauka, metafizyka systemowo-dogmatyczna. Dlatego też jeśli prawdą jest, że dla Arystotelesa i Platona metafizyka w swym źródłowym znaczeniu jest przede wszystkim pewną sprawnością ludzkiego rozumu, to jego krytyka metafizyki rzeczywiście nie godzi w Arystotelesa, a to z tej prostej przyczyny, iż *metaphysica naturalis* jako naturalna dyspozycja rozumu w ogóle przedmiotem tej krytyki nie jest i to nie przez przeoczenie, lecz intencjonalnie. Krytycznemu sprawdzeniu w „Dialektyce transcendentnej” poddana zostaje pewna próba urzeczywistnienia metafizyki jako nauki, postać, którą Kant z oczywistych powodów historycznych uznał za formę najdojrzalszą. Można, rzecz jasna, uznać to za istotne ograniczenie jego filozofii, ale któż wolny jest od takich ograniczeń wynikających z tego, że przyszło mu żyć i myśleć w określonym miejscu i czasie?

Druga z dyskutowanych tu opinii to dość bezkrytycznie powtarzana teza o silnej, bezpośredniej zależności Kanta od Wolffa lub, w wersji słabszej: od filozofii Wolffańskiej. Również ona okazuje się pewnym uproszczeniem. Wolffizm, o czym nie należy zapominać, do roku 1740, kiedy to na tron wstąpił Fryderyk II nazwany później Wielkim i przywrócił Wolffa do łask, był w Prusach filozofią wyklętą, a od roku 1726 nawet zwalczaną z pozycji pietystycznych⁷⁰. Nigdy też nie stanowił dominującego kierunku w nauczaniu filozofii w Królewcu. Sam Kant znał filozofię Wolffa raczej z pism jego uczniów, z których bodaj najsłynniejszy, Alexander Baumgarten, przez

were very well educated in Aristotelian philosophy [...]”. M. Sgarbi, *Metaphysics in Königsberg prior to Kant*, „Trans/Form/Ação” [online] 2010, vol. 33, n.1, <http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n1/a04v33n1.pdf>, s. 61–62 [dostęp: maj 2011].

⁶⁹ Zob. S. Blandzi, *Arystotelesowska 'filozofia pierwsza'*..., dz. cyt., s. 17–18.

⁷⁰ Głównymi przeciwnikami wolffizmu w Królewcu byli Gottfried Friedrich Rogall oraz Heinrich Lysius. Zob. M. Sgarbi, dz. cyt., s. 61.

niektórych badaczy w ogóle nie jest uważany za wolffistę, a najważniejszy dla Kanta tożsamości intelektualnej nauczyciel, Martin Knutzen, określanym jest w literaturze przedmiotu mianem samodzielnego wolffisty, co dość jednoznacznie wskazuje na jego luźne powiązanie z Wolffem⁷¹. W rzeczywistości, w czasach studiów Kant poddany był różnorodnym eklektycznym wpływom z arystotelizmem i pietyzmem na czele (przy czym pietyzm wydaje się znacznie ważniejszy)⁷².

W kontekście tych kilku podstawowych faktów, trudno doprawdy utrzymać tezę, iż Kant nie miał pojęcia o metafizyce arystotelesowskiej, a jego krytyka metafizyki zachowuje ważność wyłącznie dla jakiejś jednej jej postaci, w tym wypadku dla wolffizmu w wersji nadanej mu przez Baumgartena. Ogólny model metafizyki, jakim operuje Kant (aprioryczne poznanie pojęciowe tego, co w bycie pierwsze, bezwarunkowe i tylko inteligibilne, a w szczególności tego, co nadzmysłowe) charakteryzuje, jak sądzę, równie dobrze metafizykę Wolffiańską, jak każdą inną metafizykę dogmatyczno-systemową. Główne pytanie krytyki: „jak jest możliwa metafizyka jako nauka?”, dotyczy wszelkiej dogmatycznej metafizyki systemowej, wszelkich prób przekroczenia tego, co zmysłowo dane i przygodne (uwarunkowane), ku temu, co inteligibilne i konieczne (bezwarunkowe), podejmowanych w ramach apriorycznego, teoretycznego poznania rozumowego. Kant krytykuje nie metafizykę postwolffiańską, lecz na jej przykładzie wszelkie nieopowiedziane krytyką, systemowe realizacje naturalnego uzdolnienia rozumu do metafizyki, czyli wszelkie spekulatywne (teoretyczne *a priori*) poznanie tego, co nadzmysłowe. Podstawą pozostaje tu zawsze jednak metafizyka naturalna, podczas gdy dogmatyzm jest tylko jednym ze sposobów urzeczywistniania się tej habitualnej dyspozycji rozumu, a wolffizm tylko jedną z możliwych postaci dogmatyzmu. Problem Kanta z metafizyką nie jest problemem z metafizyką Wolffa czy jakkolwiek inną konkretną jej dogmatyczną postacią, lecz z metafizyką jako nauką w ogóle, a jeszcze dokładniej: z naturą samego rozumu. Pytanie nie brzmi, czy metafizyka Wolffiańska jest lub może stać się nauką, lecz: czy i jak jest możliwa metafizyka jako nauka w ogóle? Czy i w jaki sposób rozum może prawomocnie transcendować porządek *physis*? (Tym samym obejmuje ono także wolffizm). Krytyka czystego rozumu nie jest krytyką wolffizmu, lecz rozumu. Znaczy to dokładnie tyle, iż

⁷¹ Tak na przykład M. Casula twierdzi, że Baumgarten w ogóle nie był wolffistą: M. Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Mursia 1973, s. 7, podaje za: M. Sgarbi, dz. cyt., s. 59. To wszakże stanowi kwestię do oddzielnego rozpatrzenia, które, jak sądzę, powinno zacząć się od ustalenia, co to w zasadzie znaczy być wolffistą, jakie warunki brzegowe musi spełniać dana koncepcja, by można ją zaliczyć do grona metafizycznego potomstwa filozofa z Halle. Natomiast M. Knutzen to zdaniem M. Wundta „[...] ein freilich recht selbständiger Wolffianer [...]”. Tenże, dz. cyt., s. 209. Na temat charakteru metafizyki Baumgartena zob. K. Śnieżyński, dz. cyt., s. 184–195. Na temat poglądów filozoficznych M. Knutzena zob. K. Śnieżyński, dz. cyt., s. 120–143.

⁷² „Wolffianism was never a dominant metaphysical movement in Königsberg’s university, in fact, no professor could declare himself truly a Wolffian scholar and no Wolffians became full professor in the chair of logic and metaphysics. [...] during his university years Kant received an eclectic education and broad knowledge of different metaphysical positions”. M. Sgarbi, dz. cyt., s. 61–62.

podstawowym punktem odniesienia jest tu nie ten czy ów system filozoficzny, nie ta czy inna szkoła lub tradycja filozoficzna, lecz sam rozum ludzki i jego metafizyczna natura⁷³.

Problem metafizyki u Kanta polega w swej istocie na tym, iż z jednej strony mamy pytania, które wypływają z samej ahistorycznej natury rozumu, w związku z czym nie sposób się ich wyrzec lub pozostawić je zupełnie nierozwiązanymi, z drugiej zaś nie potrafimy na nie odpowiedzieć w dziedzinie filozoficznego poznania teoretycznego, a raczej: dotychczasowe odpowiedzi nie tworzą wiedzy. W jednym wszakże punkcie Kant pozostaje pod przemożnym wpływem racjonalistycznej filozofii Wolffiańskiej. Jest on silnie przekonany, że natura rozumu urzeczywistnić się może wyłącznie jako systematycznie uprawiana nauka. Metafizyka ma być nauką, systematycznie uprawianą i wykładaną wiedzą, systemem twierdzeń ściśle ogólnych, powszechnie ważnych i koniecznych. Dlatego pytanie o metafizykę jest dla niego przede wszystkim pytaniem o jej podstawy, a nie o jej postać. Metafizyka naturalna jest polem bitwy, jednak ten stan rzeczy nie zadowala Kanta. Pragnie on metafizyki naukowej. Chodzi o to, by *metaphysica artificialis*, a zwłaszcza teologia, wreszcie się urzeczywistniła jako niewzruszony system prawdziwych twierdzeń.

Na zakończenie tych rozważań wstępujących przejdźmy do zagadnienia immanentnych uwarunkowań, które sprawiły, że status metafizyki w oczach Kanta był problematyczny, to znaczy do jego najważniejszych „założeń”, przez które rozumem najbardziej podstawowe przekonania, określające całość jego sposobu myślenia. Zatrzymam się tu wyłącznie przy najważniejszych.

Pierwszym i najważniejszym czynnikiem jest tu, moim zdaniem, odrzucenie innych źródeł poznania niż zmysły i intelekt. W konsekwencji filozoficzne poszukiwania poznania tego, co nadzmysłowe, przebiegać mogą wyłącznie w dziedzinie intelektu. Nie wyklucza to, rzecz jasna, istnienia innych, nadprzyrodzonych form poznania tego, co nadzmysłowe, wszelako w filozofii nie ma dla nich miejsca. W *Reflexion 5087* Kant stwierdza:

Istnieją tylko cztery źródła poznania: 1. zmysły, 2. intelekt, 3. boskie objawienie, 4. mistyczne olśnienie i takąż naoczność. Nic nas nie upoważnia do przyjęciach [dwu] ostatnich, ponieważ byłoby to zuchwałością. Nie są one również podatne na perswazję. Zmysły oraz funkcja intelektu tworzą całe [nasze] poznanie. Nie zostało to napisane dla tych, którzy partycypują w tym wewnętrznym świetle⁷⁴.

⁷³ „Rozumiem zaś przez to [krytykę czystego rozumu – A. B.] nie krytykę książek i systemów, lecz krytykę samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia, a więc rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle [...]”. KCR, A XII.

⁷⁴ „Es giebt nur vier Quellen der Erkenntnis: 1. Sinne, 2. Verstand, 3. Gottliche Nachricht, 4. mystische Erleuchtung und anschauung. Die letztere sind wir nicht befugt anzunehmen, weil es Vermessenheit ist. Sie sind auch nicht zu überzeugen. Sinne und function des Verstandes machen alle Erkenntnis aus. Vor die, so des inneren Lichts theilhaftig sind, ist dieses nicht geschrieben“. AA, Bd. XVIII, s. 83.

Drugą równie ważną determinantą jest przeświadczenie o nieanalityczności wszelkiej wiedzy przedmiotowej. Wprawdzie analiza prowadzi do sądów zawsze koniecznych, ściśle ogólnych i uniwersalnie ważnych, lecz z samej analizy pojęć, zdaniem Kanta, nigdy nie wypływa poznanie przedmiotowe, to bowiem zawsze jest syntetyczne (*a posteriori* lub *a priori*)⁷⁵. Niesprzeczność nie gwarantuje przedmiotowej ważności; żadne, choćby nie wiadomo jak jasne i wyraźne pojęcie nie legitymuje się przedmiotową ważnością tylko dlatego, że jest jasne i wyraźne. Stwierdzenie przedmiotowej ważności wymaga, zdaniem Kanta, odniesienia pojęcia do naoczności, w której dany jest jego przedmiot. Właściwe sądy metafizyczne są zawsze syntetyczne *a priori*, stanowią one, obok sądów matematyki oraz tzw. czystego przyrodoznawstwa, zagadnienie główne *Krytyki czystego rozumu*. Podjmując próbę jego rozwiązania, Kant przeprowadza eksperyment czystego rozumu i przyjmuje, początkowo na próbę, a następnie po, jego zdaniem, udanym rozwiązaniu tego zagadnienia, jako pewnik, tezę o odwróconej relacji przedmiot-przedstawienie. Implikuje to wyjście poza panujący podówczas paradygmat myślenia ontologicznego i logicznego, mianowicie odrzucenie ekwiwalencji logicznych principiów poznania i ontologicznych principiów bytu samego, a raczej uznanie, iż principia logiczne (zasada sprzeczności i racji dostatecznej) są tylko formalnymi i podmiotowymi zasadami poznania i jako takie nie mówią nic o bycie samym. Zasada sprzeczności jest dla Kanta tylko i wyłącznie principium logicznej możliwości pojęć, a nie realnej możliwości ich korelatów (jak np. u Wolffa i jego uczniów); natomiast słynna zasada racji dostatecznej tylko podmiotowo-logicznym principium asercji. Wypływa stąd konieczność stworzenia logiki materialnej, wyjaśniającej, jak możliwa jest zgodność apriorycznego przedstawienia oraz apriorycznej syntezy pojęć w sądzie z ich przedmiotem, a więc przeprowadzenie transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu (*quid iuris?*). W rezultacie, dochodzi do odwrócenia tradycyjnej relacji *modi essendi – modi praedicandi*, znanego szerzej, choć nie zawsze poprawnie rozumianego, jako przewrót kopernikański (nie rzeczy/byty determinują nasze o nich pojęcia, lecz nasze aprioryczne przedstawienia determinują rzeczy, choć już nie same w sobie, lecz wyłącznie „dla nas”, tj. ich zjawiska/przejawy). Odwrócenie wektora w relacji *modi praedicandi – modi essendi* pociąga za sobą redefinicję pojęcia przedmiotu poznania: nie jest nim już realny, pierwotnie inteligibilny byt „w sobie”, lecz transcendentalnie idealny i tylko empirycznie (a więc relatywnie) realny byt „dla mnie” jako przedmiot ludzkiego doświadczenia, który jest inteligibilny jedynie dlatego, że podlega apriorycznemu prawodawstwu rozumu, ten zaś zostaje weń wprowadzony jako wewnętrzna, formalna zasada jego konstytucji, a nie jest w nim pierwotnie obecny jako jego najgłębsza obiektywna struktura (podobnie w dziedzinie moralności i polityki – tu rozum także jest *a priori* prawodawczy, jest tym, co w działanie ludzkie musi zostać wprowadzo-

⁷⁵ KCR, B 18, 23.

ne, a więc nie jest w nim pierwotnie i nieusuwalnie obecne). Najważniejszy może wynik przewrotu kopernikańskiego polega właśnie na wyraźnym uświadomieniu sobie, iż rozum, *logos*, nie jest czymś pierwotnie i nieusuwalnie obecnym w bycie samym, lecz czymś, co człowiek wprowadza zarówno w naturę jako przedmiot doświadczenia w procesie jego konstytucji, jak i – co znacznie ważniejsze – w swoje własne działanie w wymiarze prywatnym i publicznym.

Każda synteza wymaga podstawy, a w przypadku sądów syntetycznych *a priori* nie może to być znowu żadne pojęcie. Podstawę tę znajduje Kant w naoczności. Docieramy tu do trzeciego fundamentalnego założenia. Naoczność ludzka zawsze może być tylko zmysłowa, to znaczy w tym życiu nie dysponujemy innym sposobem dania przedmiotu niż zmysłowość. O ile syntezę matematyczną usiłuje Kant ugruntować w tak zwanej czystej zmysłowości (czas i przestrzeń), a czyste przyrodoznawstwo przynajmniej częściowo w apriorycznych warunkach podmiotowych (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*), to sądy metafizyki z samej swej natury nie mogą znaleźć oparcia w naoczności/intuicji zmysłowej, ponieważ w swej intencji odnoszą się właśnie do obiektów nadzmysłowych. Pozostaje więc albo uznać je za zupełnie bezpodstawne, albo odnaleźć jakąś inną podstawę ich obowiązywania, nawet jeśli trzeba by w tym celu wyjść poza obszar poznania teoretycznego i poszukiwać dla nich racji natury praktycznej. Pytanie o podstawę syntezy w sądach metafizyki prowadzi Kanta do odkrycia ostatniej możliwej drogi, na której będzie on usiłował na nowo ufundować metafizykę. Nieobecność naoczności nie-zmysłowej, *resp.* intelektualnej, uniemożliwia oparcie jej sądów na racjach natury przedmiotowo-teoretycznej, dlatego też trzeba sięgnąć po podstawy natury podmiotowo-praktycznej. Na tym właśnie, w największym skrócie, polega to, co nazywam tu subiektywizacją metafizyki (jej de-obiektywizacją) – jej sądy nie mówią już o noumenach w sobie, lecz o pewnych racjonalnych sposobach zaspokojenia naturalnej metafizycznej potrzeby rozumu. Metafizyka służy uspokojeniu rozumu.

Tak oto dotarliśmy do czwartego „założenia”. Człowiek, powiada Kant, jest istotą skończoną. Skończoność ta ma dwa podstawowe aspekty, oba pozostają w ścisłym związku z metafizycznym zainteresowaniem rozumu. Pierwszy, najbardziej banalny, ale wcale przez to niedający się łatwiej zbyć, to czasowa skończoność własnego istnienia i związane z nim pytanie o nieśmiertelność; łatwiej bowiem pogodzić się ze skończonością swojego rozumu niż ze skończonością własnej egzystencji. Drugi to wspomniana nieobecność naoczności intelektualnej, która jako *intuitus originarius* może zostać przypisana jedynie Bogu. Człowiek, i jest to być może najważniejsze, antropologiczne „założenie” filozofii Kanta, jest istotą skończoną, czyli zarówno w swym bycie, jak i oglądaniu zależną⁷⁶. To, że człowiek zawsze zdany jest na naoczność zmysłową, tj. pochodną (*intuitus derivativus*), sprawia, że mamy u Kanta do czynienia z rzeczywistą skończonością poznania ludzkie-

⁷⁶ Tamże, B 72.

go, a w konsekwencji z jego rzeczywistą granicą, która – w przeciwieństwie do zwykłej bariery epistemologicznej – implikuje zawsze jakieś *Jenseits* (choćby nawet aktualnie niedające się poznać).

Wnioski. W oczach Kanta metafizyka stanowi problem przede wszystkim z następujących powodów:

1. odrzucenie innych źródeł poznania niż zmysły i intelekt,
2. przekonanie o nie-analitycznym, syntetycznym charakterze każdego poznania przedmiotowego, zwłaszcza metafizycznego,
3. wymóg unaocznienia przedmiotu poznania, naoczność stanowi podstawę syntezy pojęć w sądzie przedmiotowo ważnym,
4. odwrócenie wektora w relacji *modi essendi – modi praedicandi*,
5. nieobecność naoczności intelektualnej (skończoność ludzkiego bytu i rozumu),
6. metafizyka ma być nauką, naturalna metafizyka problemowa jest niewystarczająca,
7. metafizyka jest nieuchronna, wypływa bowiem z natury rozumu, tej samej natury, która sprawia, iż z zagadnieniami metafizycznymi nie potrafi się on uporać w dziedzinie poznania teoretycznego.

Ponieważ metafizyka wypływa z naturalnej dyspozycji rozumu ludzkiego, to pytanie o metafizykę zawsze jest pytaniem o ów rozum, a ostatecznie o samego człowieka. W konsekwencji można zaryzykować tezę, iż to, co Kant ma do powiedzenia o człowieku, jest bodaj najważniejszą determinantą wyników jego namysłu nad problemem metafizyki. Człowiek jest dla niego istotą zarazem rozumną (nie może nie stawiać pytań o to, co nieuwarunkowane) i skończoną (w swym bycie i poznaniu zależną, zdaną na to, co dane i zawsze tylko uwarunkowane). Problem metafizyki u Kanta jest w istocie problemem człowieka – bytu, który zdeterminowany przez swoją skończoność (intelektualną i biologiczną), usiłuje w jakiś godny istoty rozumnej sposób skończoności tej i jej następstwom sprostać. Sama metafizyka zaś jawi się tu jako dziedzina teoretycznego krzątania się człowieka około swojej skończoności, a wspomniana wcześniej subiektywizacja metafizyki (oparcie jej na principach wyłącznie podmiotowych i uprawianie gwoli zaspokojenia naturalnej potrzeby rozumu, a tym samym w celu jego uspokojenia) wydaje się nieuchronna. Zobaczmy teraz, na czym ów proces deobiektywizacji poznania metafizycznego polegał, jak przebiegał oraz do czego doprowadził.

CZĘŚĆ 1

Metafizyka jako przedmiot refleksji i nauczania. Przygotowania

Metafizyka nie jest dla dzieci i młodzieńców, lecz dla mężczyzn. Jest ona pewnego rodzaju rewizją rozumu. Trzeba ją znać, by móc ocenić jej prawomocność. [...] Sądu tego nie weźmie się za złe mężczyźnie, który – pobierając wynagrodzenie za publiczne nauczanie metafizyki – pragnie przekonać samego siebie, że się jednak do czegoś nadaje¹.

O ile we „Wprowadzeniu” rozważania skoncentrowane były wokół ogólnego pojęcia metafizyki wyznaczającego najdalszy horyzont Kantowskiej krytyki rozumu, o tyle w tym rozdziale przedmiotem dociekań będzie bardzo konkretny obraz metafizyki, wyłaniający się z zachowanych notatek i odpisów wykładów Kanta. Głównym celem jest tutaj rekonstrukcja zrębów tego, co i jak było przez niego pojmowane i wykładane jako metafizyka, a zarazem wskazanie możliwej podstawy interpretacji niektórych najważniejszych tez *Krytyki czystego rozumu*. Albowiem, w moim głębokim przekonaniu, przynajmniej część problemów z adekwatnym rozumieniem filozofii transcendentalnej wynika nie tylko z tego, że nie umieszcza się jej w kontekście, w którym tworzył i rozumiał ją jej autor (to bowiem jest wykonalne w znikomym stopniu), ale z tego, iż nierzadko arbitralnie umieszcza się ją w kontekstach najzupełniej jej obcych. Dopiero takie rozumienie, wychodzące od historyczno-systematycznych uwarunkowań tej myśli, a zarazem nieredukujące do nich jej relewancji, jak sądzę, pozwoliłoby pójść dalej, to znaczy odpowiedzieć sobie na pytanie, czy filozofia ta w ogóle zachowała jeszcze jakieś pokłady sensu, czy też może zupełnie już rozpuścił się on w historii. Z tego względu nie tyle przypomnienie, co w ogóle szkicowe choćby zaprezentowanie, najważniejszego punktu odniesienia Kantowskiego myślenia, a była nim właśnie metafizyka, wydaje się niezbędne dla usytuowania samej krytyki rozumu w adekwatnym horyzoncie hermeneutycznym². Zachowane notatki i odpi-

¹ I. Kant, *Reflexion 4912*, w: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XVIII, s. 26–27 (*Akademie-Ausgabe*, dalej cytowane jako AA).

² Pełna rekonstrukcja metafizycznego kontekstu Kantowskiej filozofii krytycznej wymagałaby uwzględnienia myśli Baumgartena, Crusiusa, Tetensa, Lamberta, Swedenborga i wielu innych autorów,

sy wykładów Kanta stanowią tu materiał podstawowy, nie można jednak nie wspomnieć o *Metaphysicae* Alexandra Gottlieba Baumgartena. Dlatego też rozpoczynam ten rozdział od pojęcia metafizyki zawartego w tej właśnie rozprawie, by przejść do rozważań nad obrazem metafizyki wyłaniającym się z *Reflexionen zur Metaphysik* oraz wykładów. Omawiając je, skoncentruję się przede wszystkim na wykładzie znanym dziś jako *Metaphysik L₁* – jest to najpełniejszy z zachowanych odpisów, a zarazem, co ważne, datowany jest na lata bezpośrednio poprzedzające opublikowanie *Krytyki czystego rozumu*.

Przemyślenia i uwagi Kanta, zawarte w jego notatkach i glossach powstałych na marginesie lektury traktatu A. G. Baumgartena oraz przedstawiane podczas wykładów opartych na tym podręczniku, traktuję tutaj jako przygotowania do właściwego uporania się z problemem metafizyki. Jest to, jeśli wolno tak to ująć, długi, mozolne i cierpliwe wprawianie się w fechtunek, długi rozbieg przed skokiem. Przygotowania te same w sobie nie są bez znaczenia i nie tylko stanowić mogą samoistny obiekt badań i namysłu, lecz także zdolne są rzucić światło na właściwe dokonania Kanta w tej dziedzinie, pomieszczone w *Krytyce czystego rozumu*.

W *Reflexionen* i w wykładach Kant nie tylko eksponuje, by tak rzec, zsubiektywizowane pojęcie metafizyki jako nauki o apriorycznych principiach ludzkiego poznania, lecz także ciągle na nowo powraca w tym kontekście do źródłowego pojęcia metafizyki, a przynajmniej do tego, które za takowe uważał, mianowicie do metafizyki rozumianej jako poznanie wykraczające poza horyzont skończoności i przygodności ku temu, co nadzmysłowe i nieuwarunkowane. Ciągle na nowo do tego pojęcia wraca, podejmuje je, z różnych stron ogląda, ale zawsze ze świadomością człowieka, któremu pozwolono ująć w dłonie jakiś drogocenny przedmiot, z tym że nigdy nie będzie mógł go pracomocnie posiadać. W notatkach i wykładach Kanta daje się zauważyć pewna ambiwalencja w stosunku do tak rozumianej metafizyki; ambiwalencja, której nie ma już w *Krytyce*. Dlatego uznałem *Reflexionen* oraz wykłady na swoisty transcendentálny plac ćwiczeń, gdzie rozum musztrowany jest przed właściwą bitwą.

Dysponujemy trzema źródłami informacji, na podstawie których można zrekonstruować pojęcie metafizyki, wyznaczające perspektywę, w jakiej Kant rozpatrywał filozofię pierwszą, a tym samym także bezpośrednio determinujące realizację programu krytycznego ufundowania metafizyki jako nauki. Są to: 1) kompendium Baumgartena, 2) wspomniane notatki powstałe na marginesie jego lektury (*Reflexionen zur Metaphysik*, tom XVII i XVIII *Kant's gesammelte Schriften*) oraz 3) zachowane notatki słuchaczy jego wykładów oraz ich odpisy (tom XXVIII i XXIX *Kant's gesammelte Schriften*, a także *Vorlesungen über Metaphysik*, wyd. K. H. L. Pölitz, 1821). W trzech kolejnych podrozdziałach prezentuję pojęcie metafizyki, znajdujące się w tych trzech ściśle powiązanych ze sobą źródłach. Skupiam się przy tym, zgodnie z ogólnym zamysłem tej pracy, na samym pojęciu

do których odwołuje się on wprost lub tylko implicytnie. Jest to, jak łatwo zauważyć, materiał na zupełnie inne, być może w ogóle nierealizowalne, studium.

metafizyki, w znacznym stopniu pomijam zaś to, co składa się na treść twierdzeń metafizycznych, przedstawianych przez Kanta podczas wykładów, i uwzględniam je tylko w takiej mierze, w jakiej służą one eksplikacji wspomnianego pojęcia.

Należy wszakże wspomnieć w tym miejscu o pewnej trudności metodologicznej. Otóż, jak słusznie zauważa Gerhard Lehmann, obraz Kanta wyłaniający się z *Reflexionen* oraz zachowanych wykładów z konieczności różni się od tego, który powstaje na podstawie lektury jego traktatów opublikowanych za życia. Najwięcej wątpliwości wzbudzać może wykorzystanie notatek jako źródła wiedzy, albowiem w przeciwieństwie do wykładów, Kant nigdy nie zamierzał ich opublikować, co pozwalało snuć domysły na temat ich rzekomej prywatności. Niektórzy badacze (Erich Adickes, Eugen Karl Dühring) posunęli się nawet do tezy, iż powstawały one na użytek prywatny i mamy w nich do czynienia z Kantem jako człowiekiem prywatnym (*der Privatmann*), uprawiającym swoją domową, prywatną metafizykę (*die Privatmetaphysik*)³. Teza ta, moim zdaniem, jest absolutnie nie do utrzymania. Szereg notatek z *Reflexionen* stało się integralną częścią pism opublikowanych przez filozofa, a poza tym wprowadzanie takiego podziału na Kanta publicznego i prywatnego sugeruje, iż prawdziwa filozofia Kantowska jest wyłożona poza dziełami opublikowanymi lub gdzieś między ich wierszami (być może nawet jest jakąś ezoteryczną, niespisaną nauką), a Kant-nauczyciel i Kant-autor traktatów jest kimś innym niż Kant-myśliciel prywatny. W każdym z tych przypadków mamy raczej do czynienia z nieco innym, ale ciągle komplementarnym obrazem tego samego myśliciela, dla którego, o czym świadczą jego wykłady, czymś nie do przyjęcia było wykładanie, a co dopiero publikowanie, czegoś, z czym sam prywatnie się nie zgadzał.

Kant był filozofem myślącym przy biurku podczas pisania i, co widoczne jest dla każdego uważnego czytelnika *Reflexionen*, ostateczne sformułowanie myśli było zazwyczaj efektem końcowym żmudnego i nierzadko długotrwałego procesu, polegającego na poszukiwaniu najbardziej adekwatnego ujęcia danego problemu lub jego rozwiązania. Częstokroć notatki te są tylko utrwaleniem w piśmie pewnych możliwych rozwiązań lub pomysłów, aporii i modeli pojęciowych, by posłużyć się określeniem Lehmann⁴. Dlatego też *Reflexionen* stanowią bezcenne źródło wiedzy o wewnętrznych przemianach myśli Kantowskiej. Nie są one intymnym dziennikiem filozoficznym autora *Krytyki czystego rozumu*, w którym uprawia on jakąś ezoteryczną, prywatną metafizykę, lecz raczej szczeliną, przez którą można zerknąć do wnętrza warsztatu jego myśli. Poszukiwanie, w miarę możliwości, kompletnej rekonstrukcji oraz interpretacji poglądów Kanta na metafizykę powinno uwzględnić nie tylko pisma wydane, lecz także notatki oraz wykłady, a ponieważ powstawały one w ciągłym prywatnym i publicznym dialogu z metafizyką

³ G. Lehmann, *Einführung in Kants Vorlesungen*, w: tenże, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, s. 81.

⁴ Tamże.

Baumgartena, nie sposób choćby tylko nie wspomnieć o podanym przez tego myśliciela pojęciu metafizyki.

1.1. Pojęcie metafizyki w *Metaphysicae* Alexandra Gottlieba Baumgartena

Już w 1756, jeszcze jako *Privatdozent*, Kant zdecydował i zapowiadał, że metafizykę wykladał będzie na podstawie traktatu Alexandra Gottlieba Baumgartena, *Metaphysica* (pierwsze wydanie ukazało się w 1739 roku, ostatnie, siódme, w roku 1779)⁵. W tym samym czasie okazjonalnie posługiwał się także kompendium ortodoksyjnego wolffisty Friedricha Christiana Baumeistera, *Institutiones Metaphysicae*⁶. Postanowienia swojego nie zmienił nawet wtedy, gdy w roku 1770 otrzymał nominację na profesora zwyczajnego, a wraz z nią upragnioną katedrę logiki i metafizyki w Królewcu⁷. Także wówczas aż do emerytury, przez następne dwadzieścia sześć lat, wykladał studentom metafizykę, opierając się na rozprawie filozofa z Halle. Traktat ten był nie tylko podręcznikiem, z którego obowiązani byli korzystać studenci, lecz także stanowił podstawę wykładów, w dużej mierze polegających na swobodnym objaśnianiu tekstu Baumgartena⁸. Nie znaczy to

⁵ „Ich werde die Metaphysik über das Handbuch des Herrn Prof. Baumgarten vortragen. Die Schwierigkeiten der Dunkelheit, die dieses nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art zu umgeben scheinen, werden, wo ich mich nicht zu sehr schmeichle, durch die Sorgfalt des Vortrags und ausführliche schriftliche Erläuterungen gehoben werden. Mich dünkt, es sei mehr als allzu gewiß, daß nicht die Leichtigkeit, sondern die Nützlichkeit den Werth einer Sache bestimmen müsse, und daß, wie ein sinnreicher Schriftsteller sich ausdrückt, die Stoppeln ohne Mühe oben fließend gefunden werden, wer aber Perlen suchen will, in die Tiefe herabsteigen müsse“. I. Kant, *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde*, AA, Bd. I, s. 503. Później jeszcze dwukrotnie (w 1757 i 1758 roku) informuje studentów, że metafizykę będzie wykladał z Baumeistera, mimo że w 1757 roku zapowiada, iż na prośbę „pewnych Panów” postanowił kompendium to zastąpić „bardziej gruntownym, ale i trudniejszym Baumgartenem”. I. Kant, *Entwurf und Ankiündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen*, AA, Bd. II, s. 10. Zob. również tenże, *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft*, AA, Bd. II, s. 25.

⁶ F. Ch. Baumeister, *Institutiones Metaphysicae, Ontologiam, Cosmologiam, Psychologiam, Theologiam denique natvralem complexae methodo Wolfii adornatae*, Wittenberg 1749.

⁷ O okolicznościach i warunkach tej nominacji oraz o warunkach ówczesnego nauczania filozofii na uniwersytecie w Królewcu pisałem dokładniej w *Professor ordinarius philosophiae extraordinariae*, w: I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, przeł., opracował i posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Kraków 2004, s. 91–106. Na ten temat zobacz też G. Lehmann, dz. cyt., s. 67 i nn.

⁸ Prowadząc wykład, Kant nigdy nie trzymał się niewolniczo tekstu wybranego kompendium, stanowiło ono raczej pretekst do dygresji oraz przedmiot komentarzy sformułowanych w duchu jego własnych przekonań filozoficznych. Zob. K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Man und das Werk*, Wiesbaden 2004, s. 83. „In vielen Stunden bediente er sich nicht einmal eines Heftes, sondern er hatte sich auf dem Rande seiner Lehrbücher Einiges notiert, das ihm zum Leitfaden diene. Oft brauchte er nur ein ganz kleines Blättchen in die Stunde mit, worauf er seine Gedanken in kleiner abgekürzter Schrift verzeichnet hatte. Die Logik las er über Meier, die Metaphysik über Baumgarten; aber er benutzte diese Bücher zu nichts

wszakże, że Kant jako nauczyciel i filozof bezkrytycznie aprobował jego nauki. Widać to szczególnie dobrze na przykładzie samego pojęcia metafizyki, którego definicję poddaje podczas wykładów krytycznemu rozbirowi, i jakkolwiek bez wątpienia pozostaje Kant pod wpływem rozprawy Baumgartena, nie sposób jednak powiedzieć, iż coś po prostu od niego bezkrytycznie przejmuje. Wpływ ten był raczej tego rodzaju, z jakim mamy zawsze do czynienia, gdy ze zrozumieniem i namysłem czytamy jakąś rozprawę filozoficzną. Podręcznik Baumgartena był nie tyle źródłem inspiracji, pojęć lub twierdzeń, co raczej dostarczał okazji oraz pretekstu do wieloletniego systematycznego oraz krytycznego namysłu nad metafizyką, jej statusem, podstawowymi problemami, pojęciami oraz twierdzeniami. Refleksje te Kant zapisywał na kartkach wsuwanych w tę książkę oraz na jej marginesach, okładkach, a nawet między wierszami, zapewne po to, by następnie posłużyć się nimi podczas wykładów lub komponując swoje własne pisma.

Rozprawa Baumgartena w oczywisty sposób bezpośrednio determinowała horyzont, w obrębie którego poruszał się Kant, podejmując próbę krytycznego ufundowania metafizyki. Zdaniem Maxa Wundta, *Metaphysica*, zwłaszcza w warstwie ontologicznej, jest mostem łączącym Kanta ze Scholastyką⁹. Niewątpliwie sugestionował się on postacią tej nauki filozoficznej, nadaną jej w szkole Wolffa. W zupełnie naturalny sposób prowokuje to do postawienia już wcześniej podejmowanego pytania, mianowicie, czy Kant skrytykował metafizykę Wolffiańską, bezzasadnie uznając ją za metafizykę *par excellence*, czy też może pod tą postacią poddał krytyce metafizykę w ogóle? Osobiście skłaniam się ku tej drugiej możliwości. Wskazana przed momentem okoliczność w żaden sposób bowiem nie zmusza do uznania, iż przeprowadzona przez niego krytyka metafizyki ograniczona jest do jednej, historycznie uwarunkowanej postaci tej nauki. Krytyka rozumu, w samej swej istocie, nie jest wszak krytyką systemów czy książek, lecz stanowi ocenę samej tej władzy poznawczej w aspekcie jej zdolności wykraczania poza granice możliwego doświadczenia w poznaniu teoretycznym¹⁰. Wolffizm w postaci nadanej mu przez Baumgartena, moim zdaniem, stanowił dla Kanta jedynie asumpt do podjęcia krytyki rozumu. Był, słusznie bądź nie, przykładem najdoskonalszej, bo ściśle metodycznej i, według ówczesnych standardów, naukowej realizacji projektu metafizyki, rozumianej przede wszystkim jako spekulatywne,

weiterm, als daß er ihrer Haupteinteilung folgte, und daß er bisweilen Gelegenheit nahm, das Unstatthafte ihrer Behauptungen zu beweisen. [...] Sein Vortrag war immer dem Gegenstande vollkommen angemessen, aber er war nicht ein memorirter, sondern ein stets neu gedachter Erguß des Geistes“. R. B. Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, Königsberg 1804, s. 27–28.

⁹ M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie in Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945 (Nachdruck G. Olms, Hildesheim 1992), s. 222. Na temat metafizyki w czasach Kanta zob. K. Śnieżyński, dz. cyt., s. 161–229.

¹⁰ Jak wiadomo, Kant usiłował ustanowić trybunał rozumu, czyli znaleźć taki punkt widzenia, który nie jest stroną w żadnym z dotychczasowych wielkich sporów filozoficznych (dogmatyzm – sceptycyzm, racjonalizm – empiryzm, realizm – idealizm), a zarazem pozwoli je wszystkie rozstrząść.

dyskursywne poznanie bytów nadzmysłowych. Nie znaczy to jednak, że *Krytyka czystego rozumu* nie zawiera szerszej diagnozy występującej z roszczeniem do uniwersalnej ważności w stosunku do wszelkich możliwych form budowania metafizyki w sposób dyskursywny, a więc analitycznie z samych tylko pojęć. Można, rzecz jasna, obstawać przy tezie, iż Kantowska krytyka metafizyki ma charakter zewnętrzny w stosunku do konkretnych postaci poznania metafizycznego, znanych z historii filozofii (na przykład tomizm czy szkoła Leibniza-Wolffa), a to dlatego, że w punkcie wyjścia opiera się ona na innych założeniach dotyczących natury poznania naukowego i samych zdolności poznawczych człowieka oraz, nade wszystko, na odrzuceniu „dogmatycznego” przekonania o transcendentnej logiko-ontycznej ekwiwalencji zasady sprzeczności i racji dostatecznej. Jednakże zarzut ten, jak sądzę, można postawić każdej filozofii w takiej mierze, w jakiej – z racji swoich odmiennych założeń wyjściowych – różna jest ona od tej akurat „przypadkowo” preferowanej przez autora z obiekcją tą występującego. Rozpatrywany z tej perspektywy, zarzut ów nie mówi nic ponad to, iż nie uznaje się Kantowskiej krytyki, ponieważ za prawdziwą przyjmuje się jakąś inną postać metafizyki (równie historycznie uwarunkowaną, co filozofia Kanta). W ogóle powoływanie się na historyczne uwarunkowania jakiejś koncepcji gwoździ wykazania jej ograniczonej ważności jest raczej banalnym narzędziem hermeneutycznym, albowiem każda koncepcja daje się w ten sposób zrelatywizować, a tym samym w łatwy sposób można zneutralizować jej roszczenie do uniwersalnej ważności. Tymczasem rzeczywistym problemem nie jest to, czy Kanta krytyka czystego rozumu jest zewnętrzna wobec swojego obiektu (abstrahując od tego, że każda krytyka, przynajmniej w pewnym stopniu, ze swej natury taką być musi) oraz w jaki sposób jest ona historycznie uwarunkowana, lecz to, czy metafizyka rozumiana jako poznanie trans-fizyczne jest w ogóle możliwa oraz jaką relewancję poznawczą posiada odpowiedź Kanta na to pytanie. Kontekst historyczny wielce może się przyczynić do zrozumienia zanurzonej w nim koncepcji, dlatego też zanim przejdę do rozważań nad Kantowskimi *Reflexionen zur Metaphysik* oraz jego wykładami z metafizyki, pozwolę sobie pokrótce naszkicować warunki, w jakich zetknął się on z pojęciem metafizyki.

Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) był bodaj najwybitniejszym, a przy tym najbardziej wpływowym oraz względnie samodzielny filozofem spośród nader licznych uczniów Christiana Wolffa¹¹. Jeśli w ogóle jest dziś znany

¹¹ Prezentowane tu podstawowe informacje o filozofii Baumgartena podają za: J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1870, Bd. II, s. 195–198. E. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie*, München 1875, s. 233–237, oraz M. Kohlhauff, *Baumgarten*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XV (1999), Spalten 94–100 [http://www.bautz.de/bbkl/b/baumgarten_a_g.shtml, dostęp kwiecień 2011]. Zdaniem E. Zellera, w aspekcie treściowym jego filozofia w żadnym ważnym punkcie nie popada w konflikt z doktryną Wolffa, a on sam usiłował tu i ówdzie ją doprecyzować oraz uzupełnić. Jedynym oryginalnym osiągnięciem Baumgartena jest

i czytany, to z pewnością nie jako metafizyk czy logik – w dziedzinach tych bowiem (jak twierdzi się zazwyczaj w literaturze przedmiotu), tak jak i w pozostałych naukach filozoficznych, szedł śladem Wolffa, a tam gdzie oddalał się od jego stanowiska, zbliżał się do Leibniza. Miejsce w historii filozofii zapewnił sobie dwutomową rozprawą *Aesthetica* (Frankfurt a.d. Oder 1750/1758, reprint Hildesheim 1961), która stanowiła śmiałe uzupełnienie systemu Wolffa poprzez wprowadzenie doń estetyki filozoficznej, pojętej jako nauka o poznaniu zmysłowym (*scientia sensitive cognoscendi et proponendi*)¹². Stanowi ona nie tylko nobilitację zmysłowości, która jako „niższa” władza poznawcza (*facultas inferior*), w przeciwieństwie do intelektu, nie doczekała się u Wolffa systematycznego opracowania, lecz także sztuki poetyckiej (definiowanej jako *oratio sensitiva perfecta*), albowiem przypisany zostaje jej charakter poznawczy oraz roszczenie do prawdziwości. Tworzoną przez siebie teorię sztuk wyzwolonych (*theoria liberalium artium*) pojmował Baumgarten jako sztukę prezentowania zmysłowego poznania piękna w analogii do poznania racjonalnego (*ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis*). Jego program stworzenia naukowej estetyki (rozumianej jako nauka o sztukach pięknych) wpisuje się w charakterystyczną dla wieku XVIII rehabilitację zmysłowości i poznania zmysłowego¹³. W dziedzinie estetyki (a także etyki) pozostaje on jednym z głównych adwersarzy Kanta, co pozwala wysunąć tezę, iż jest on najważniejszym filozofem ze szkoły Wolffa – zarówno jeśli chodzi o kształtowanie się koncepcji autora *Krytyki czystego rozumu*, jak i o jej rozumienie¹⁴. Wszelako badanie relacji Baumgarten

opracowanie estetyki, która również stanowi uzupełnienie systemu jego mistrza. Dobrym przykładem takiego uzupełnienia może być sformułowane przez niego *principium rationati*, powiadające, iż wszystko ma swoje następstwo (*rationatum*). Principium to pomyślane było jako *corollarium* do słynnej zasady racji dostatecznej i zostało z nią zjednoczone w proklamowanym przez Baumgartena *principium utrinque connexorum*. Odtąd jedną z pierwszych zasad miało być twierdzenie, iż nie tylko wszystko posiada jakąś rację, ale także wszystko jest racją, tzn. nie ma niczego, co nie miałoby jakichś następstw. Jego sens, rzecz jasna, był zarówno logiczny, jak i ontologiczny. Współcześnie, o czym pisałem wcześniej, nie wszyscy badacze podzielają pogląd Zellera, a przynależność Baumgartena do szkoły Wolffa bywa, jak sądzię, zasadnie kwestionowana.

¹² W niemieckojęzycznym wykładzie metafizyki Baumgartena czytamy: „Die Wissenschaft der Regeln der Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntniß und der Bezeichnung derselben ist die Wissenschaft des Schönen (*logica facultatis cognoscitivae inferioris, philosophia gratiarum et musarum, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis*) und sie handelt von der Verbesserung aller untern Erkenntnißkräfte“. A. G. Baumgarten, *Metaphysik*, § 395, Halle 1783, s. 181–182. Estetyka ta miała posiadać dwie części: teoretyczną, składającą się z heurystyki (wyszukiwanie „pięknych myśli”), metodologii (ich porządkowanie) i semiotyki (ich oznaczanie), oraz praktyczną. Sam Baumgarten zdołał opracować tylko pierwszą część części teoretycznej. Podaję za: J. E. Erdmann, dz. cyt., s. 196.

¹³ Zob. np. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, wstęp A. Bobko, Warszawa 2005, s. 33–38.

¹⁴ Zdaniem K. Leidera wielkie znaczenie Baumgartena polega na tym, iż wskazał on Kantowi na powiązanie między metafizyką rozumianą jako nauka o poznaniu i estetyką jako nauką o sztuce. K. Leider, *Kritische Anklänge an Kants „Kritik der reinen Vernunft“ in der Philosophie der Menschheit*, Lübeck 1981, s. 196.

– Kant w obrębie estetyki i etyki w żaden sposób nie mieści się zakresie tematycznym tej pracy.

Jeśli chodzi o bezpośrednie znaczenie autora *Aesthetica* dla kształtowania się filozofii teoretycznej Kanta, to należy wskazać dwie podstawowe sprawy. Po pierwsze, przez lata wykładając na podstawie kompendiów Baumgartena, Kant przejmując i przekazując dalej wiele zmodyfikowanych w szkole Wolffa terminów scholastycznych, a wraz z nimi także ich przekształcone znaczenia (np. „*a priori*” nie oznacza już wyprowadzenia wiedzy z przyczyny, lecz z rozumu niezależnie od doświadczenia). Adoptuje także na potrzeby swojej filozofii, spisywanej już wyłącznie w języku niemieckim (nie licząc rozpraw pisanych „na stopień”), liczne wprowadzone i usankcjonowane przez Baumgartena terminy niemieckie, stanowiące ekwiwalenty wyrażen łaćńskich (w swojej *Metaphysica* co rusz podaje on w przypisach niemieckie odpowiedniki łaćńskich terminów).

Po drugie, i to jest tu najważniejsze, idąc za Wolffem, Baumgarten z jednej strony odróżnia wyraźnie filozofię od teologii pozytywnej, tj. opartej na Biblii (teologia naturalna, czyli nauka o Bogu w obrębie rozumu, pozostaje wszak częścią metafizyki), z drugiej zaś od matematyki, która jest dla niego nauką kwantytatywną, i definiuje filozofię jako *scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum*¹⁵. Jeden i drugi wątek z łatwością można odnaleźć u Kanta, choć sposób ujęcia i kryteria podziału mogą być i są inne (np. matematykę i filozofię różni to, iż jedna zbudowana jest z konstrukcji pojęć, druga zaś z pojęć). Nie czas i miejsce jednak, by rozważać to tutaj dokładniej.

Najważniejszy jest jednak fakt, iż Baumgarten zdecydował się zarówno swoją filozofię teoretyczną, jak i praktyczną, poprzedzić specjalną filozoficzną nauką o poznaniu (choć jej autonomiczność względem psychologii pozostawała dyskusyjna dla samego jej twórcy). W praktyce oznaczało to uzupełnienie stworzonej przez Wolffa logiki (teorii tzw. wyższej władzy poznawczej, *facultas superior*) estetyką właśnie, którą określał on mianem logiki niższej władzy poznawczej (*logica facultatis cognoscitivae inferioris*). Zmysłowość i poznanie zmysłowe rozpatruje się tutaj jako *analogon rationis*, tj. jako niższe władze poznawcze dostarczające wglądu w relacje między pojęciami (*resp.* przedstawieniami), bez świadomości terminu średniego. Zarazem stanowiła ona również naukę o pięknie (*ars pulcre cogitandi*), które było dla Baumgartena doskonałością poznania zmysłowego (niewyraźnego) i stanowić miało prawdę estetyczną, a więc prawdę poznawalną zmysłowo. Zmysłowe spostrzeżenie piękna, rozumiane jako zmysłowe poznanie tego, co przejawia się jako doskonałe (*perfectio phaenomenon*), usiłuje się tutaj rozpatrywać w analogii do prawdy stanowiącej obiektywną, logiczną wartość poznania rozumowego. Tę specyficzną naukę o poznaniu zmysłowym nazywał on także *gnoseologia inferior*¹⁶.

¹⁵ A. G. Baumgarten, *Initia Philosophiae Practicae Primae*, §1, cyt. za: AA, Bd. XIX, s. 9.

¹⁶ Tenże, *Metaphysica*, § 533, Halle 1779, s. 187.

Tak tedy ogólna teoria poznania jako gnoseologia (logika w sensie szerokim) składałaby się z dwu równoprawnych części: pierwszej, traktującej o „niższym” poznaniu zmysłowym, oraz drugiej (*gnoseologia superior*), tematyzującej „wyższe” poznanie intelektualne (i rozumowe). Nie jest to jeszcze nawet cień idei krytyki rozumu, ale strukturalne podobieństwo gnoseologii Baumgartena (filozoficzna nauka o zmysłowości i intelekcie oraz rozumie), a także analogiczność jej systematycznej funkcji („przedsionek” właściwej filozofii teoretycznej i praktycznej) pozwalają upatrywać w niej jedną z historycznych antecedenencji filozofii transcendentnej Kanta.

Wszelako sprawą zasadniczą dla naszych rozważań jest tutaj metafizyka i jej pojęcie. W dziedzinie tej Baumgarten nie wykazał się jakąś szczególną samodzielnością – w warstwie merytorycznej, metodologicznej i systematycznej jest to wollfizm uzupełniony niektórymi pojęciami Leibniza (tak na przykład substancje proste znowu nazywają się tu monadami i przypisana im zostaje *vis repraesentativa*)¹⁷.

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę samo pojęcie metafizyki, to okaże się, że (w obrębie relacji przedmiot poznania – poznanie) w definicji metafizyki mamy do czynienia ze znaczącym przesunięciem akcentu w stosunku do tego, jak naukę tę rozumiał Wolff, dla którego:

Metaphysica est scientia entis, mundi in genere atque spirituum¹⁸.

[Metafizyka jest nauką o bycie, świecie w ogóle i duchach].

Tak pojęta metafizyka jest spekulatywną nauką przedmiotową dzielącą się na ontologię, kosmologię transcendentálną oraz pneumatykę (psychologię i teologię filozoficzną). O tyle zawiera ona *principia cognoscendi*, o ile zawiera ontologię, ta zaś, jako *philosophia prima*, traktuje także o zasadach poznania, lecz tylko i wyłącznie w takiej mierze, w jakiej są one przede wszystkim zasadami samego bytu¹⁹. Wprawdzie już u samego Wolffa można doszukiwać się zaczątków tego specyficznego przesunięcia punktu ciężkości z przedmiotu na przedstawienie i zasady jego ekspozycji (wszak centralny rozdział jego *Ontologii* nosi tytuł „De notione entis”, a nie po prostu „De entis”), niemniej jednak sama ontologia zostaje jednoznacznie zdefiniowana jako nauka o bycie w ogóle, czyli o bycie w takiej mierze, w jakiej jest on bytem²⁰.

¹⁷ „Omnis substantia monas est”, tamże, § 404, s. 129.

¹⁸ Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata*, Frankfurt–Leipzig 1740, § 79, s. 36.

¹⁹ Więcej na ten temat pisałem w A. Banaszekiewicz, *Byt i pojęcie. Prolegomena do metafizyki, która usiłowała wystąpić jako nauka*, Nowa Wieś 2005, s. 23 i nn.

²⁰ „Ontologia seu Philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est”. Ch. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Frankfurt–Leipzig 1736, § 1, s. 1.

Natomiast zgodnie z definicją Baumgartena, który tylko pozornie był ortodoksyjnym wolffistą²¹:

Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum²².
[Metafizyka jest nauką o pierwszych zasadach ludzkiego poznania].

Co ciekawe, w trzech pierwszych wydaniach swojego kompendium Baumgarten podaje nieco inną definicję:

Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens²³.
[Metafizyka jest nauką zawierającą pierwsze zasady ludzkiego poznania].

Zrazu mogłoby się wydawać, że definicje te są semantycznie ekwiwalentne. Tak jednak nie jest. Tym, co wspólne dla nich obu, jest to, iż w żadnej z nich bezpośrednio nie mówi się już nic o przedmioty w zakresie metafizyki. Na plan pierwszy wysunięte zostają zasady poznania, o których w wersji z lat 1739–1750 twierdzi się tylko, że metafizyka je „zawiera”, by w wydaniach późniejszych, z których – co szczególnie ważne – korzystał Kant, wskazać je jako właściwy „przedmiot” badań metafizycznych²⁴.

²¹ Jak już wspomniałem wcześniej zdaniem niektórych badaczy A. G. Baumgarten w ogóle nie był wolffistą.

²² A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1757, § 1., s. 1.

²³ Tenże, *Metaphysica*, Halle 1739, § 1, s. 1. (Drugie wydanie – 1743, trzecie – 1750). We wszystkich wydaniach późniejszych, których używał bądź mógł używać Kant (aż po wydanie siódme z roku 1779), występuje definicja zaprezentowana tu jako pierwsza. Z niewiadomych powodów M. Heidegger w swojej pracy *Kant und das Problem der Metaphysik* (wyd. polskie *Kant a problem metafizyki*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1989), charakteryzując horyzont, w którym Kant widział metafizykę, cytuje definicję z pierwszego wydania, a nie z wydania czwartego (1757), z którego to właśnie Kant korzystał i które również przedrukowuje Akademia w *Kant's gesammelte Schriften* (AA, Bd. XVII, s. 5–226). Wszakże błędnie podaje przy tym datę tej edycji traktatu Baumgartena oraz formułuje dwie, co najmniej dyskusyjne, propozycje przekładu tej definicji na język niemiecki. Pierwsza to: „Metaphysik ist die Wissenschaft, die die ersten Gründe dessen enthält, was menschliche Erkennen erfaßt“ [„Metafizyka jest tą nauką, która zawiera pierwsze zasady tego, co ludzkie poznanie jest zdolne uchwycić“], druga: „Metaphysik ist die erste Wissenschaft, insofern sie die maßgebenden Gründe dessen enthält, was menschlichen Erkennen vorstellt“ [„Metafizyka jest pierwszą nauką w takiej mierze, w jakiej zawiera ona miarodajne zasady tego, co przedstawia ludzkie poznanie“]. Pierwsza wydaje się nietrafna, bo mówi więcej niż oryginał, a z racji jej dwuznaczności nie wiadomo, czy chodzi o pierwsze zasady poznania, czy tego, co stanowi jego przedmiot. Druga zaś jest swobodną parafrazą, na tyle oddaloną od oryginału, że wszelki komentarz w zasadzie można sobie tutaj darować. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, w: tenże, *Gesamtausgabe*, hrsg. von V. Klostermann, Frankfurt am Main 1991, Bd. 3, s. 5. Postępowanie Heideggera jest o tyle dziwne, że od roku 1776 istnieje tak zwany przekład G. F. Meiera, w którym definicja ta została przetłumaczona na język niemiecki w następujący, zupełnie poprawny sposób: „Die Metaphysik ist die Wissenschaft der ersten Erkenntnisgründe in der menschlichen Erkenntnis“ [„Metafizyka jest nauką traktującą o pierwszych zasadach poznania [występujących] w poznaniu ludzkim“]. A. G. Baumgarten, *Metaphysik*, dz. cyt., § 1, s. 1.

²⁴ Gwoli porównania, w kompendium Baumeistera, z którego Kant także okazjonalnie korzystał w latach pięćdziesiątych (wykład w semestrze zimowym 1756/1757), metafizyka została zdefiniowana

Definicja z wydań I-III powiada, że metafizyka „zawiera” zasady ludzkiego poznania, nie mówiąc przy tym nic o jej właściwym zakresie przedmiotowym – to zostaje uzupełnione w paragrafach następnych. Począwszy od wydania czwartego metafizyka jest już wprost definiowana przez Baumgartena jako nauka o pierwszych zasadach poznania ludzkiego. Zmiana ta wydaje się ze wszech miar uzasadniona, lepiej bowiem pasuje do rzeczywistej zawartości tego traktatu. Mogłoby się wydawać, że metafizyka zawiera także zasady ludzkiego poznania, niejako „przy okazji”, a właściwym przedmiotem jej zainteresowania jest ciągle jeszcze byt i jego zasady, choć *explicite* nie zostaje to powiedziane. Wszak składają się na nią: ontologia, kosmologia, psychologia i teologia naturalna²⁵, lecz i one (prócz teologii) zdefiniowane są w taki sposób, że od razu staje się jasne, dlaczego metafizyka „zawiera” pierwsze principia ludzkiego poznania. Otóż ontologia, według Baumgartena, jest nauką o bardziej ogólnych predykatkach bytu²⁶. Zostaje ona zaliczona do metafizyki z tej racji, iż predykaty te są pierwszymi zasadami ludzkiego poznania²⁷. Wbrew temu, co mogłoby się wydawać, nie dlatego metafizyka „zawiera” pierwsze zasady poznania ludzkiego (lub jest nauką o nich), że jej częścią pierwszą, a zarazem podstawową (*die Grund-Wissenschaft*) jest ontologia, lecz odwrotnie. Ontologia zosta-

jako: „scientia autem universalium, sive disciplina illa, in qua notiones, a rebus individuis abstractae, et iisdem communes, distincte explicantur, generali nomine dicitur Metaphysica”. [„Natomiast mianem metafizyki ogólnie określa się naukę o tym, co powszechne, czyli tę dyscyplinę, w której pojęcia, wyabstrahowane z rzeczy jednostkowych i tymże rzeczom wspólne, są wyraźnie wykładane”]. F. Ch. Baumeister, *Institvtiones Metaphysicae*, dz. cyt., § 4, s. 3. Metafizyka zostaje zwyczajowo podzielona na ontologię, kosmologię, psychologię i teologię naturalną. Ontologia, czyli filozofia pierwsza, jest tą częścią metafizyki „in qua prima et comunissima omnis cognitionis humanae principia explicantur, item notiones generalissimae et universales enodantur distincte et positiones, ob universalitatem suam, ad nullas disciplinas singulares referendae, accurate demonstrantur” [„w której wykładane są pierwsze i w najwyższym stopniu wspólne principia wszelkiego ludzkiego poznania, a także wyraźnie wyjaśniane najogólniejsze i bardziej powszechne pojęcia oraz starannie dowodzone twierdzenia, których, z uwagi na ich uniwersalność, nie zalicza się do żadnej dyscypliny jednostkowej”]. Tamże § 4, s. 5. Nie od rzeczy będzie tu również przytoczenie definicji Crusiusa, dla którego metafizyka to „[...] die Wissenschaft von denenjenigen theoretischen Vernunftwahrheiten, welche nothwendig sind, das ist, welche nicht zu der zufälligen Einrichtung dieser Welt gehören, und welche in etwas Anders, als in der Betrachtung der Gattungen, Verhältnisse und Ausmessung der ausgedehnten Grössen bestehen: Oder kürzer: Die Metaphysik ist die Wissenschaft dererjenigen nothwendigen Vernunftwahrheiten, welche etwas anderes sind, als Bestimmungen der ausgedehnten Grossen” [„nauka o tych teoretycznych prawdach rozumowych, które są konieczne, to znaczy takich, które nie należą do przygodnego urządzenia tego świata i które polegają na czymś innym niż rozpatrywanie rodzajów, relacji i pomiarów wielkości rozciągłych. Lub krócej: metafizyka jest nauką o tych koniecznych prawdach rozumowych, które są czymś innym niż określeniami wielkości rozciągłych”]. Ch. A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig 1766, s. 6–7.

²⁵ „Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia, et theologia naturalis”. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, dz. cyt., § 2.

²⁶ „Ontologia (ontosophia, metaphysica, metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima) est scientia praedicatorum entis generaliorum”. Tamże, § 4.

²⁷ „Entis praedicata generaliora sunt prima cognitionis humanae principia, ergo ontologia refertur cum ratione ad metaphysicam”. Tamże, § 3.

je włączona do metafizyki dlatego, że ta ostatnia jest lub ma być nauką zawierającą owe principia (lub o nich traktującą)²⁸.

Takie określenie pojęcia ontologii pociąga za sobą dwie konsekwencje, na które wskazuje Georg Friedrich Meier w swoim „przekładzie” *Metafizyki* Baumgartena. Po pierwsze, ontologia mieści w sobie same tylko pojęcia nadzmysłowe²⁹. A to dlatego, że „pierwsze zasady poznania zawierają najogólniejsze i najbardziej abstrakcyjne pojęcia, a więc nie zawierają żadnych pojęć [należących do] zmysłu zewnętrznego”³⁰. Po drugie, ontologia mogła wcześniej (Arystoteles, scholastyka, Wolff) nazywać się nauką o bycie w ogóle (*die Wissenschaft des Dinges überhaupt*) właśnie dlatego, że predykaty, o których traktuje, przysługują bytowi nie z uwagi na jego rodzajową czy gatunkową przynależność, lecz w takiej mierze, w jakiej jest on bytem³¹. Nie zmienia to jednak faktu, że zarówno w pojęciu metafizyki, jak i w samym pojęciu ontologii na plan pierwszy wysunięte zostaje zagadnienie zasad poznania oraz najogólniejszych orzeczników i to ono stanowi tu właściwą podstawę określenia tak przedmiotowego charakteru, jak i zakresu tych nauk filozoficznych.

Tak więc właściwy sens definicji Baumgartena – metafizyka jest nauką o pierwszych zasadach poznania ludzkiego – sprowadza się do tego, iż jest ona nauką o ogólniejszych ponad-rodzajowych (ontologia) i rodzajowych (psychologia, kosmologia) orzecznikach bytu. Gdy mówi się, że metafizyka jest nauką o zasadach poznania, wskazuje się jej *explicite* pewien „przedmiot” – ta definicja, co było lub nie intencją Baumgartena, zmienia przedmiot metafizyki i tylko implicytnie zawiera stary sens nauki o bycie i jego zasadach (ontologia jest tu nauką o bycie w ogóle dla tego, że jest nauką o jego ogólniejszych orzecznikach). Filozofia pierwsza wprawdzie pozostaje właściwą nauką o zasadach poznania, traktuje ona bowiem o orzecznikach wszelkiego bytu, jaki może być przedmiotem poznania ludzkiego. (Dokładnie w tym samym systematycznym miejscu znajduje się krytyka rozumu Kanta, która prowadzi do specyficznie pojętej ontologii, choć samo poznanie i jego przedmiot są tam rozumiane zupełnie inaczej). Wszelako punkt ciężkości zostaje

²⁸ Podobnie sprawy się mają z kosmologią ogólną i psychologią. Pierwsza zostaje zdefiniowana jako „scientia praedicatorum mundi generalium” [„nauka o bardziej ogólnych orzecznikach świata”], druga, jak nietrudno się domyślić, jako „scientia praedicatorum animae generalium” [„nauka o najogólniejszych orzecznikach duszy”]. Tamże, § 351 i 501. Jedyne teologia naturalna zostaje określona wprost jako nauka o Bogu, w takiej mierze, w jakiej może on być poznawany niezależnie od wiary. „Theologia naturalis est scientia de deo, quatenus sine fide cognosci potest”. Tamże, § 800.

²⁹ A. G. Baumgarten, *Metaphysik*, Halle 1783, § 4, s. 2. Z tego względu bywała również nazywana ogólną filozofią transcendentną (*die allgemeine transzendente Philosophie*), J. N. Tetens, *Über allgemeine speculativische Philosophie*, w: *Neudrucke seltener philosophischer Werke*, hrsg. von der Kantgesellschaft, Berlin 1913, s. 17.

³⁰ Z tego względu wszystkie pojęcia metafizyki są nie-zmysłowe (*unsinnlich*), spośród nich natomiast niektóre są pojęciami substancji prostych, niektóre zaś przysługują temu, co proste, oraz temu, co złożone: pierwsze są poza-zmysłowe (*außersinnlich*), drugie nad-zmysłowe (*übersinnlich*). Tamże, § 1, s. 1.

³¹ Tamże, § 4, s. 2–3.

tu bezpowrotnie przesunięty z bytu i jego własności na predykcję oraz porządek poznania. Oczywiście przy charakterystycznym dla „dogmatycznej” metafizyki założeniu pełnej logiko-ontycznej ekwiwalencji zasad bytu i poznania nie stanowi to żadnego zagrożenia dla obiektywności i uniwersalnej prawdziwości poznania metafizycznego, albowiem *modi essendi* zawsze systematycznie i genetycznie poprzedzają tu *modi praedicandi*³². Wystarczy jednak podważyć to założenie, czemu owo przesunięcie akcentu zdaje się bardzo sprzyjać, i odwrócić tradycyjną relację *modi essendi* – *modi praedicandi*, by cała dogmatyczna konstrukcja legła w gruzach i niezbędne okazało się nowe ufundowanie metafizyki. Stanie się to najważniejszym zadaniem filozofii krytycznej Kanta, dla którego Baumgarten, mimo bystrości, jaką wykazał się w analizie drobiazgow, pozostawał zawsze metafizycznym cyklopem – filozofem, któremu brakuje jednego oka: krytyki rozumu³³.

1.2. Pojęcie metafizyki w *Reflexionen zur Metaphysik*

Reflexionen zur Metaphysik, zawarte w tomie XVII i XVIII *Kant's gesammelte Schriften*, to jedyne w swoim rodzaju *glossarium*, zawierające notatki Kanta z lat 1753–1804. Wszystkie one stanowią *disiecta membra* pewnej większej całości, jaką jest namysł Kanta nad problemem metafizyki. Składając się na swoisty dziennik filozoficzny, dokumentują różne fazy rozwoju i ewolucji metafizycznych poglądów autora *Krytyki czystego rozumu*. W ścisłym związku z traktatem Baumgartena pozostają przede wszystkim glossy z lat 1762–1778 (fazy δ – χ w chronologii E. Adickesa) i one właśnie stanowią tu podstawowy materiał moich rozważań³⁴. Niezwykle trudno o koherencję w zachowanych notatkach, tym trudniej osiągnąć ją w ich interpretacji. W rozważaniach składających się na ten podrozdział staram się przedstawić główne punkty, wokół których krąży myśl Kanta, gdy podejmuje on problem metafizyki, oraz główne kierunki, w których podąża, poszukując jego rozwiązania. Mimo gołym okiem widocznych rozbieżności i różnic pomiędzy poszczególnymi notatkami, można, jak sądzę, wskazać kilka momentów wspólnych, stanowiących ośrodkę krystalizacji Kantowskiej refleksji nad metafizyką.

W notatce datowanej na lata 1776–1778 Kant stawia jednoznaczną diagnozę, nie pozostawiającą cienia wątpliwości nie tylko co do jego stosunku do metafizyki Baumgartena, ale także kierunku, w którym zmierza jego własna myśl. Otóż stwierdza tam, że autor używanego przez niego kompendium wprawdzie jest znakomitym analitykiem, czemu daje wyraz w formułowanych wyjaśnieniach i defini-

³² Więcej na ten temat pisałem w A. Banaszkiewicz, *Rozum i doświadczenie. Wprowadzenie do dogmatyzmu w teorii poznania*, Nowa Wieś 2005, s. 142 i nn.

³³ I. Kant, *Reflexion 508I*, AA, Bd. XVIII, s. 82.

³⁴ Więcej na temat trudności i wątpliwości związanych z datowaniem notatek Kanta zob. AA, Bd. XIV, s. XVII–XLVII i nn.

cjach (*die Erläuterungsurtheilen*), lecz gdy przechodzi do sądów rozszerzających poznanie (*die Erweiterungsurtheilen*), o które przede wszystkim chodzi w metafizyce, to okazuje się, że nie dysponuje żadnym fundamentem, na którym mógłby je oprzeć³⁵. Dochodzą tu do głosu dwa podstawowe przekonania Kanta, które determinują przeprowadzoną przez niego krytykę dotychczasowej metafizyki oraz próbę nowego jej ufundowania. Po pierwsze: sądy analityczne nie stanowią właściwego poznania – wbrew przekonaniu Wolffa i jego szkoły z samych pojęć nie powstaje nigdy żadne poznanie przedmiotowe; definicje i oparte na nich sądy oraz wnioski stanowią tylko wyjaśnienie pojęć, a sama ich niesprzeczność nie stanowi jeszcze dostatecznego warunku przedmiotowej ważności. Po drugie, (co wynika z pierwszego): właściwe poznanie przedmiotowe w metafizyce musi być syntetyczne, a jeśli tak, to do utworzenia sądu rozszerzającego nasze poznanie, będącego dla Kanta koniecznym nie-analitycznym połączeniem przedstawień w jednej świadomości, potrzeba właśnie jakiejś podstawy syntezy przedstawień składających się na ów sąd. Podstawa ta, stanowiąca fundament tego sądu, sama nie może znowu być pojęciem – musi być naocznością, w której jest nam dany przedmiot tego sądu, ta zaś u ludzi, zdaniem Kanta, zawsze jest tylko zmysłowa. Sama zmysłowość okazuje się zdolnością poznawczą *sui generis*, a nie tylko pewnym momentem w kontinuum percypowania, wyznaczonym ze względu na jego niewyraźność³⁶.

Zarzut Kanta jest o tyle nietrafny, że Baumgarten nie posiada żadnej podstawy dla swoich sądów rozszerzających, bo jej posiadać nie musi, a to z tej prostej racji, że w szkole, której jest znakomitym reprezentantem, wszystkie sądy prawdziwe są analityczne, nawet jeśli nie są one nimi dla nas. Wszelkie sądy „rozszerzające”, to znaczy takie, w których o podmiocie orzeka się jakiś predykat, pozornie niezawierający się w pojęciu tegoż podmiotu, w zasadzie są analityczne i tylko nam zdają się takimi nie być z powodu naturalnego ograniczenia naszej zdolności przeprowadzania analizy pojęć. Jeśli wszelkie poznanie ostatecznie ma charakter analityczny, to sama tylko niesprzeczność pojęć i sądów jest wystarczającym kryterium ich prawdziwości oraz przedmiotowej ważności i nie trzeba już poszukiwać żadnego innego nie-intelektualnego warunku ich możliwości. Naoczność zmysłowa nie może stanowić tu podstawy dla sądów nie-analitycznych także z tej prostej racji, iż nie jest ona w tej szkole sposobem przedstawiania radykalnie różnym od intelektu. Percepcje są uznawane za zmysłowe ze względu na ich niewyraźność, a nie ze względu na swoją genezę i treść radykalnie różną od genezy i treści percepcji intelektualnych. Dlatego też zarzut sformułowany w *Reflexion 5125* wypada uznać

³⁵ I. Kant, *Reflexion 5125*, AA, Bd. XVIII, s. 99.

³⁶ Więcej o tym pisałem w A. Banaszkiewicz, *Rozum i doświadczenie*, dz. cyt., s. 37–62. Różnicę między zmysłowością a intelektem uznawał Kant nie za logiczną, lecz transcendentálną. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, z oryg. niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, B 61 i n (w kolejnych odsyłaczach podaję skrót KRC oraz paginację wydania A lub B).

nie tyle za trafną krytykę Baumgartena i jego poczyniń w obrębie metafizyki, co raczej za manifestację własnych, dobrze już ukształtowanych, poglądów jej autora. Diagnoza i zadanie zostają sformułowane jednoznacznie: Baumgarten w swojej metafizyce nie opuszcza dziedziny analizy pojęć, a gdy to robi, wydaje sądy pozbawione podstawy, której odnalezienie jest niezbędnie konieczne, jeśli poznanie metafizyczne ma posiadać rzeczywistą przedmiotową ważność. Już w tym miejscu widać wyraźnie, że przynajmniej w tych dwu podstawowych punktach Kant rozstaje się bezpowrotnie z tradycyjną Leibnizowsko-Wolffowską filozofią szkolną swojego czasu. Rozbrat ten jeszcze wyraźniej dochodzi do głosu w samym rozumieniu pojęcia metafizyki.

O ile u Wolffa metafizyka była jeszcze nauką przedmiotową *par excellence*, a u Baumgartena traktowała o pierwszych zasadach poznania ludzkiego, nadal pozostając przy tym poznaniem pierwszych predykatów bytu, o tyle dla Kanta jest ona już wiedzą li tylko podmiotową, a jej obiektem są principia ludzkiego poznania, pozbawione jakiegokolwiek ontologicznego ufundowania w bycie samym. Przesunięcie akcentu z bytu na porządek predykcji i jej formalne oraz podmiotowe warunki możliwości wraz z odwróceniem tradycyjnej relacji *modi praedicandi* – *modi essendi* i zerwaniem z charakterystycznym dla wszelkiej dogmatycznej metafizyki przeświadczeniem o pełnej logiko-ontycznej ekwiwalencji zasad poznania i bytu samego, konstytuują tożsamość filozofii krytycznej Kanta oraz określają, czym jest w swej istocie słynny przeprowadzony przezeń przewrót kopernikański w myśleniu. Pierwsze kroki w tym kierunku znajdujemy właśnie w *Reflexionen zur Metaphysik*, gdzie w wieloletniej konfrontacji z pojęciami i twierdzeniami metafizyki Baumgartena Kant wypracowuje swoje własne pojęcie metafizyki oraz zręby przyszłej filozofii krytycznej.

Już w *Reflexion 3716* (rok 1762) zauważa:

Metafizyka jest filozofią traktującą nie o przedmiotach, te bowiem mogą być [nam] dane wyłącznie przez zmysły, lecz o podmiocie, mianowicie o prawach rządzących jego rozumem³⁷.

³⁷ „Die metaphysic ist nicht eine philosophie über die objecten, denn diese können nur durch die Sinnen gegeben werden, sondern über das subject, nemlich dessen Vernunftgesetze“ I. Kant, *Reflexion 3716*, AA, Bd. XVII, s. 259. [Cytując zachowuję ortografię i interpunkcję oryginału]. Także w głównych publikacjach z okresu przedkrytycznego metafizyka definiowana jest jako nauka o zasadach poznania ludzkiego. Tak na przykład w rozprawie konkursowej z 1764 roku metafizyka zostaje określona jako „filozofia dotycząca pierwszych podstaw naszego poznania” („Die Metaphysik ist nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses”). Tenże, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej*, przeł. K. Rak, w: tenże, *Pisma przedkrytyczne*, pod red. A. Grzebińskiego, Toruń 1999, s. 63. Podobnie w rozprawie profesorskiej: „Metafizyka jest filozofią zawierającą pierwsze zasady używania czystego intelektu” („Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est metaphysica”). Tenże, *O formie i zasadach świata...*, dz. cyt., s. 23.

Podstawową racją, dla której metafizyka nie może być nauką przedmiotową, jest to, iż wszelkie obiekty poznawać możemy wyłącznie „za pośrednictwem naszego podmiotu, zwłaszcza te, które nas nie pobudzają”³⁸. Nie bez znaczenia jest także i to, że wszelkie poznanie przedmiotowe wymaga, zdaniem Kanta, naoczności, w której przedmiot jest nam dany, ta zaś u człowieka, jak już pisałem, zawsze jest tylko zmysłowa. Jeśli więc metafizyka, w ogóle ma mieć jakiś obiekt, to można go poszukiwać jedynie w dziedzinie formy poznania, ta bowiem, by stać się przedmiotem wiedzy, nie musi być dana w żadnej naoczności. „Metafizyka nie dysponuje żadnymi przedmiotami, które są dane *a priori*”³⁹. W konsekwencji „metafizyka traktuje nie o przedmiotach, lecz o poznaniach”⁴⁰. To wszakże zbliża metafizykę do logiki, która jest również nauką formalną, tzn. tematyzuje formę wszelkiego myślenia w ogóle, a więc także wspomniane w tej definicji prawa rozumu. W *Reflexionen zur Metaphysik* logika stanowi swoisty kontrapunkt w formułowaniu i eksplikacji pojęcia metafizyki jako wiedzy nie-przedmiotowej⁴¹.

Już dwadzieścia lat przed wydaniem *Krytyki czystego rozumu* Kant formułuje podstawowy podział poznań na te, które odnoszą się do danych nam przedmiotów, oraz te, które dotyczą pojęć formy (*die Begriffe der Form*), w jakiej rozum rozpatruje każdy przedmiot. Te drugie poznania są podmiotowe i mogą odznaczać się wyłącznie „ogólnością rozumową” (*die Allgemeinheit der Vernunft*), to znaczy, ogólnością analityczną, która – w przeciwieństwie do syntetycznej – nie odnosi się do przedmiotów doświadczenia, lecz tylko do pojęć⁴². Chodzi tu zapewne o to, że owa ogólność syntetyczna charakteryzuje poznania przedmiotowe, w których formułuje się sądy syntetyczne (*a priori* lub *a posteriori*), zachowujące ważność dla przedmiotów możliwego doświadczenia. Natomiast poznania formalno-podmiotowe, jako nie-naoczne, mogą mieć jedynie charakter analityczny, a ogólność formułowanych w nich sądów dotyczy relacji między pojęciami i twierdzeniami. Do dziedziny tych poznań należą logika i metafizyka.

Jeśli więc logika i metafizyka mają być formalnymi naukami o zasadach i prawach ludzkiego poznania, to obok jego formy logicznej musi istnieć jakaś jego forma metafizyczna. Pierwsza, powiada Kant, jest analizą, druga – syntezą⁴³,

³⁸ Tenże, *Reflexion 4369*, AA, Bd. XVII, s. 522.

³⁹ Tenże, *Reflexion 4984*, AA, Bd. XVIII, s. 51.

⁴⁰ Tenże, *Reflexion 4853*, AA, Bd. XVIII, s. 10.

⁴¹ Drugim znaczącym punktem odniesienia określającym tożsamość metafizyki jako czystego poznania rozumowego jest matematyka. Ta jednak z racji swej specyfiki (zdaniem Kanta jest ona nauką zbudowaną z konstrukcji pojęć, a nie z pojęć, i odnosi się tylko do przedmiotów zmysłów) łatwo daje się odróżnić od filozofii, a od metafizyki w szczególności. Wyraźna linia demarkacyjna między matematyką i filozofią oraz rozbrat z tak zwaną matematyczną metodą myślenia stanowią cechy charakterystyczne Kantowskiego namysłu nad naturą i statusem metafizyki już w okresie przedkrytycznym. Zob. np. I. Kant, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych...*, dz. cyt., s. 56–66.

⁴² Tenże, *Reflexion 3716*, AA, Bd. XVII, s. 259.

⁴³ „Die logische Form unserer Erkenntnisse ist von der metaphysischen zu unterscheiden; die erste ist *analysis*, die zweyte *synthesis*“. Tenże, *Reflexion 3944*, AA, Bd. XVII, s. 358.

ale wydaje się, że jest to tylko skrót i określenia te należy rozumieć w ten sposób, iż prawa rozumu tematyzowane w logice stanowią formalny warunek wszelkiej analizy pojęć, podczas gdy prawa stanowiące obiekt poznania metafizycznego – wszelkiej przedmiotowo ważnej ich syntezy. Zarówno w logice, jak i w metafizyce przedmiotem jest rozum oraz jego prawa, wszelako pierwsza z tych nauk traktuje o obiektywnych prawach rozumu i mówi, jak powinien on postępować, natomiast metafizyka zajmuje się jego prawami podmiotowymi i mówi, jak on rzeczywiście postępuje⁴⁴.

W *Reflexionen* metafizyka bywa również określana jako „filozofia traktująca o pojęciach *intellectus puri*”⁴⁵, a to w ten sposób, iż ma ona wydobyć na jaw zasady (*die Gründe*) poznać *a priori*, których przedmioty dane są *a posteriori*⁴⁶. Owe pojęcia czystego intelektu swoje źródło, twierdzi Kant, mają w samym intelekcie, nie są wyabstrahowane z wrażeń, lecz z samych praw rządzących porównaniem, łączeniem lub rozdzielaniem pojęć wyabstrahowanych z empirii. Są one czynnościami intelektu, które co prawda zaczynają działać wyłącznie przy okazji wrażeń zmysłowych oraz mogą zostać pomyślane wyłącznie w relacji do przedstawień wyabstrahowanych ze spostrzeżeń, ale nie są w nich zawarte ani z nich wyabstrahowane. Tymi pojęciami są: istnienie (realność), możliwość, konieczność, racja, jedność i wielość, część i całość, to, co złożone, i to, co proste, przestrzeń, czas, zmiana, substancja i akcydens, siła i działanie oraz „wszystko, co należy do właściwej ontologii”⁴⁷. Wprawdzie ten wykaz czystych pojęć intelektu zawarty w notatce z roku 1769 jest nie tylko niekompletny, ale także – patrząc z perspektywy *Krytyki czystego rozumu* – niekoherentny (zaliczone do nich zostają przedstawienia zmysłowe oraz pojęcia pochodne), ale już wtedy dla Kanta było jasne, że metafizyka właściwa czy też czy sta filozofia nie jest wiedzą przedmiotową i choć składa się z ontologii⁴⁸, a pojęcia oraz zasady, którymi się zajmuje, to pojęcia i zasady dotychczasowej ontologii, to jednak są to tylko czyste pojęcia intelektu, a nie predykaty bytu jako takiego, i to one właśnie są jej właściwym obiektem, a zatem jest ona poznaniem podmiotowym i dzięki swej analitycznej ogólności ma się do reszty filozofii tak jak *mathesis pura* do *mathesis applicata*. Na tak pojętą metafizykę może składać się właściwie tylko ontologia, którą, powiada Kant, dotychczas fałszywie pojmowano jako naukę o bycie w ogóle, rozważającą jego *praedicata universalialia et disiunctiva* – fałszywie, bo poznanie metafizyczne nie ma tu do czynienia z żadną materią, z żadnym „Czymś w ogóle” (*Etwas überhaupt*)⁴⁹, lecz tylko z podmiotowymi, formalnymi warunkami poznania przedmiotów zmysłu wewnętrznego i zewnętrznego. „On-

44 Tenże, *Reflexion* 3939, AA, Bd. XVII, s. 356.

45 Tenże, *Reflexion* 3930, AA, Bd. XVII, s. 352.

46 Tenże, *Reflexion* 3717, AA, Bd. XVII, s. 262.

47 Tenże, *Reflexion* 3930, AA, Bd. XVII, s. 352.

48 Tenże, *Reflexion* 3931, AA, Bd. XVII, s. 353.

49 Tenże, *Reflexion* 3959, AA, Bd. XVII, s. 367.

tologia nie jest niczym innym niż logiką transcendentalną⁵⁰. Nie jest już nauką o „bytach w ogóle”, lecz „o pierwszych zasadach naszego czystego poznania rozumowego wszelkich rzeczy”⁵¹.

Logika i metafizyka składają się na filozofię czystą (*resp.* filozofię czystego rozumu – *die Weltweisheit der reinen Vernunft*). Logika, powiada Kant, zajmuje się jedynie rachunkiem pojęć, ich subsumcją już to bezpośrednią (w sądach), już to pośrednią (we wnioskowaniach), zupełnie jednak nie interesuje się ona samymi pojęciami i nie rozstrzyga, „które predykaty przysługują rzeczom [*resp.* bytom] podług praw czystego rozumu”⁵². Ostatnie sformułowanie doskonale charakteryzuje stanowisko Kanta: to, jakie predykaty orzekane są o rzeczach (bytach), zależy wyłącznie od praw czystego rozumu. Okazuje się, że poznawanie pierwszych predykatów bytów za pomocą czystego rozumu wprawdzie nadal jest zadaniem metafizyki, ale oznacza to już tylko tyle, że ma ona odnaleźć pierwsze podstawowe pojęcia i zasady umożliwiające sądy czystego rozumu⁵³. Pierwsze predykaty bytów zostają tu zrównane z pierwszymi pojęciami podstawowymi rozumu, dzięki którym w ogóle możliwe jest wydawanie sądów. W konsekwencji:

Metafizyka jest nauką o podstawowych pojęciach i zasadach ludzkiego rozumu⁵⁴.

Oznacza to, że nie zajmuje się ona zasadami wszelkiego w ogóle ludzkiego poznania, lecz tylko rozumowego (nie ma do czynienia z poznaniem zmysłowym i empirycznym), przy czym należy pamiętać, że definicja ta pochodzi z okresu, w którym Kant zaliczał jeszcze czas i przestrzeń do pojęć metafizycznych, a więc podstawowych pojęć rozumowych (*resp.* intelektualnych)⁵⁵. Logika natomiast ma być nauką o relacjach między pojęciami i sądami w ogóle. Wynika stąd wprost, że ta ostatnia nie interesuje się szczególną naturą rozumu ludzkiego i zachowuje ważność dla każdego rozumu w ogóle, natomiast metafizyka „ukazuje pojęcia ogólne, które wypływają z natury rozumu ludzkiego, oraz jego szczególne prawa”⁵⁶.

Zatem metafizyka ma różnić się od logiki tym, iż odnosi się li tylko do poznań rozumowych, podczas gdy logika ustala reguły dla wszelkiego poznania w ogóle, także tego, którego źródło jest empiryczne. Logika nie interesuje się przy tym pochodzeniem pojęć, lecz tylko relacjami między nimi (prawdła sądenia i wnioskowania), metafizyka zaś ma badać właśnie źródło tych „pojęć ogólnych, do

⁵⁰ Tenże, *Reflexion 4152*, AA, Bd. XVII, s. 436.

⁵¹ Tenże, *Reflexion 4166*, AA, Bd. XVII, s. 441.

⁵² Tenże, *Reflexion 3946*, AA, Bd. XVII, s. 359.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Zob. tenże, *O pierwszej podstawie różnicy w przestrzeni*, w: tenże, *O formie i zasadach świata...*, dz. cyt., s. 69–70.

⁵⁶ Tenże, *Reflexion 3946*, AA, Bd. XVII, s. 360.

których musi zostać sprowadzone wszelkie poznanie, jeśli zjawiska mają stać się pojęciami⁵⁷. Chodzi tu zapewne o te same pojęcia, które wcześniej w *Reflexion* 3930 zostały określone mianem czystych pojęć intelektu, a ich zastosowanie do przedstawięń wyabstrahowanych z wrażeń sprawia, że to, co było tylko przedmiotem oglądania (zjawisko), staje się także przedmiotem myślenia (sądzenia).

Oczywistym fundamentem metafizyki jako nauki o podstawowych pojęciach ludzkiego rozumu jest przekonanie o istnieniu pewnych pojęć, które „są dane przez naturę rozumu” i podług których wszystkie inne są przez nas myślane, a przez to stanowią one aprioryczne prawidła wszelkiego sądu występującego z roszczeniem do przedmiotowej ważności. Takim metafizycznym pojęciem, powiada Kant, jest na przykład pojęcie podmiotu i predykatu, które w takiej wykładni nie jest już niczym innym, jak tylko w podmiocie ludzkim ulokowaną, logiczną funkcją wszelkich możliwych, sensownych, tj. posiadających odniesienie przedmiotowe, sądów kategorycznych⁵⁸. Wszakże już w *Reflexion* 3970 (datowanej na rok 1769) Kant wymienia trzy podstawowe klasy apriorycznych przedstawięń: „naoczne pojęcia zmysłów, intelektualne pojęcia abstrakcji, rozumowe pojęcia relacji, w jakiej znajdują się poznania ogólne”⁵⁹. Mimo odmiennego nazewnictwa oraz nieco innych znaczeń związanych z tymi terminami, nietrudno dostrzec w nich trzy podstawowe klasy apriorycznych przedstawięń z *Krytyki czystego rozumu*: czyste naoczności, kategorie oraz idee.

Tak pojętą metafizykę różni od logiki także i to, że prawidłom logicznym podlega każde poznanie rozumowe (nie tylko ludzkie), natomiast tym ustalonym przez metafizykę „czyste poznanie tego, co wpada w zmysły wewnętrzne i zewnętrzne, a w konsekwencji pierwsze zasady rozumowe zjawisk wewnętrznych i zewnętrznych”⁶⁰. Dlatego też metafizyka zawiera prawidła, bez których niemożliwe jest dla nas jakiegokolwiek poznanie przedmiotowe, logika zaś tylko takie prawidła, bez których niemożliwe jest wyraźne poznanie rzeczy, nie mówi ona nic o pojęciach podstawowych rozumu. Ponieważ prawidła te nie mogą mieć pochodzenia empirycznego i wypływać muszą z samej natury ludzkiego rozumu, to:

Metafizyka jest nauką o prawach czystego rozumu ludzkiego, a więc [nauką] podmiotową⁶¹.

Metafizyka jest logiką czystego intelektu⁶².

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 368.

⁵⁹ „Anschauende Begriffe der Sinne, Verstandesbegriffe der abstraction, Vernunftbegriffe des Verhältnisses, welches allgemeine Erkenntnisse haben”. Tenże, *Reflexion* 3970, AA, Bd. XVII, s. 370.

⁶⁰ Tenże, *Reflexion* 3949, AA, Bd. XVII, s. 361.

⁶¹ „Die Metaphysik ist eine Wissenschaft von den Gesetzen der reinen Menschlichen Vernunft und also subiectiv”. Tenże, *Reflexion* 3952, AA, Bd. XVII, s. 362.

⁶² „Metaphysica est logica intellectus puri”. Tenże, *Reflexion* 4360, AA, Bd. XVII, s. 519.

Proces deobiektywizacji i równoczesnej subiektywizacji metafizyki, zainicjowany, być może nawet niezamierzenie, przez Baumgartena, dobiega tu końca i zostaje ostatecznie przypieczętowany. Metafizyka przestaje być rozumiana jako nauka przedmiotowa, nie przestaje jednak być filozofią pierwszą, to bowiem byłoby jawnie sprzeczne z jej naturą. Fundamentalna nauka metafizyczna – ontologia – nie jest już pojmowana jako nauka o bycie i jego atrybutach istotnych ani, wskutek tego, jako nauka zawierająca pierwsze principia ludzkiego poznania, lecz jako nauka o *notiones purae*, które „wyrażają” formę samego rozumu⁶³. Wyeksponowany w definicji Baumgartena porządek predykcji i poznania, staje się tu jedynym właściwym obiektem badań metafizycznych, które, wbrew tradycji, nieuchronnie zmierzać muszą do wykazania, iż to właśnie *modi praedicandi* determinują *modi essendi*, a wszystkie możliwe predykaty bytu są o nim orzekane tylko i wyłącznie jako o przedmiocie ludzkiego poznania, nigdy zaś *in se*. To nie predykaty bytu determinują poznanie, stanowiąc jego pierwsze zasady, jak chciał tego jeszcze Baumgarten, lecz czysto formalne principia ludzkiego poznania określają predykaty orzekane w sądach o bycie jako przedmiocie poznania, co u Kanta zawsze oznaczać będzie tylko przedmiot naoczności zmysłowej.

W notatce z roku 1769, który – zgodnie z osobistym świadectwem Kanta – przyniósł mu wielkie światło⁶⁴, pada dobitne stwierdzenie, niepozostawiające żadnych wątpliwości co do natury i statusu metafizyki:

Metafizyka jest krytyką czystego rozumu i nie jest żadną doktryną⁶⁵.

Krytyka, której wyraźne pojęcie pojawia się tu w notatkach Kanta po raz pierwszy, zostaje zdefiniowana jako „nauka o poznaniu rozpatrywanym podmiotowo [*resp.* subiektywnie]”, doktryną zaś, jak się łatwo domyślić, będzie nauka o poznaniu rozpatrywanym przedmiotowo (*resp.* obiektywnie)⁶⁶. Ogólną doktryną rozumu jest logika, która, w przeciwieństwie do subiektywnej i problematycznej metafizyki jako krytyki rozumu, jest obiektywna i dogmatyczna⁶⁷. W terminologii Kanta oznacza to, że twierdzenia logiki 1) zachowują ważność dla każdej istoty rozumnej, albowiem abstrahuje ona od szczególnych uwarunkowań ludzkiego myślenia wyznaczonych przez naturę człowieczego rozumu, oraz 2) opierają się na samych tylko pojęciach, a więc poznanie logiczne ma charakter na wskroś analityczny, a przez to i aprioryczny⁶⁸. Rzecz jasna, dogmatyczne w sensie właściwym może być tylko poznanie formalne. Powszechnie ważne poznanie dyskursywne,

⁶³ Tenże, *Reflexion* 3963, AA, Bd. XVII, s. 368.

⁶⁴ Tenże, *Reflexion* 5037, AA, Bd. XVIII, s. 69.

⁶⁵ Tenże, *Reflexion* 3964, AA, Bd. XVII, s. 368.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tenże, *Reflexion* 3970, AA, Bd. XVII, s. 370.

⁶⁸ Tenże, *Reflexion* 3947, AA, Bd. XVII, s. 360.

które byłyby zarazem przedmiotowo ważne (byłyby poznaniem materialnym), jest niemożliwe. Natomiast subiektywność i problematyczność metafizyki jako krytyki rozumu ludzkiego oznacza, iż zagadnienie principiów poznania tematyzuje ona w obrębie podmiotowości ludzkiej, a więc uwzględniając naturę rozumu skończonego, a przez to jej ustalenia nie zachowują bezwzględnej ważności dla wszelkich istot rozumnych, a nawet nie dla wszelkich skończonych istot rozumnych, lecz tylko dla podmiotu ludzkiego⁶⁹. Krytyka jest drugą obok logiki „nauką czystego rozumu” (*die Wissenschaft der reinen Vernunft*), lecz w przeciwieństwie do niej jest podmiotowa, badawcza (*zetetisch*), sceptyczna i problematyczna⁷⁰. Problematyczność jej twierdzeń oznacza niemożliwość wykluczenia ich przeciwieństwa i konieczność wzięcia ich pod rozwagę, nie oznacza to wszakże, że nie są one pewne w obrębie granic i na podstawie warunków wyznaczonych przez naturę skończonego rozumu ludzkiego. W praktyce oznaczałoby to, że wszelkie limitacje, nakładane na poznanie ludzkie przez krytykę rozumu, nie mają ważności absolutnej i możliwe jest, a przynajmniej nie daje się wykluczyć, także ich przeciwieństwo (tak na przykład o naoczności intelektualnej nie twierdzi się, że jest ona niemożliwa, lecz tylko, że nie przysługuje człowiekowi).

Ponieważ krytyka jako taka nie jest nauką, która by cokolwiek wytwarzała, lecz zajmuje się wyłącznie oceną, to „metafizyka jest nauką oceniającą poznania wypływające z czystego rozumu”⁷¹. Filozofia, w swej części propedeutycznej, gdzie centralna rola przypada logice jako nauce będącej propedeutyką wszelkiej uczoneści, zostaje uzupełniona krytyką doświadczenia i rozumu. Obok nauk propedeutycznych i krytycznych wymienia Kant nauki dogmatyczne: matematykę i naukę o moralności w dziedzinie czystego rozumu oraz fizykę i psychologię jako empiryczne nauki rozumowe⁷². Rejestr ten w zasadzie wyczerpuje zakres tego, co Kant rozumiał przez naukę, a zarazem jednoznacznie określa i wypełnia horyzont, w jakim rozpatrywał on metafizykę oraz jej relację do pozostałych nauk. Najważniejsze, jak sądzę, jest to, że już w latach 1769–1770 było dla niego ponad wszelką wątpliwość jasne, że metafizyka jako krytyka rozumu nie jest nauką przedmiotową, że z racji zainteresowania formalnymi principiami poznania bliżej jej do logiki niż do jakiegokolwiek innej nauki, a ponieważ zasady logiczne nie są jedynymi formalnymi principiami ludzkiego poznania, to jednoznacznie uzasadnione zostaje istnienie metafizyki jako nauki o tychże wymykających się kompetencji logiki zasadach. Jej specyfika wszakże nie jest jeszcze do końca jasna – tożsamość metafizyki jako krytyki rozumu zostanie ostatecznie określona wraz z odkryciem syntezy *a priori*.

Zarówno logika, jak i metafizyka są naukami rozumowymi (*die Vernunftwissenschaften*), obie traktują o principiach i prawidłach poznania. Wszelkie princi-

⁶⁹ Zob. np. KCR, B 72.

⁷⁰ Tenże, *Reflexion* 3957, AA, Bd. XVII, s. 366.

⁷¹ Tenże, *Reflexion* 4148, AA, Bd. XVII, s. 434.

⁷² Tamże.

pia ludzkiego poznania już w latach 1764–1766 są dzielone przez Kanta na dwie klasy: formalne i materialne. *Principia formalia* zawierać mają wyłącznie „relację pojęć w sądzie” – ta zaś jest albo logiczna, albo metafizyczna. *Principia materialia* zawierają relację między rzeczami i są syntetyczne⁷³. Wprawdzie w notatce poprzedzającej twierdzi się jeszcze, że „*principia formalia* są tylko pierwszymi zasadami sądów analitycznych, czyli rozumowych”⁷⁴, a sam podział na sądy analityczne i syntetyczne jest przez Kanta w tym czasie utożsamiany z podziałem na sądy rozumowe i empiryczne⁷⁵, lecz w tej samej notatce 3747 podział principiów formalnych na logiczne i metafizyczne zostaje później wykreślony oraz zastąpiony podziałem na formalne principia poznania analitycznego oraz formalne principia poznania syntetycznego. Pierwsze są natury logicznej i zachowują ważność dla każdego rozumu – są obiektywne, drugie zostają określone mianem realnych i są „albo zasadami formy intelektu, albo zmysłowości” – są one wyłącznie subiektywne (podmiotowe) i stają się obiektywne (przedmiotowo ważne) jedynie w odniesieniu do zmysłowości, w której dany jest przedmiot owego poznania syntetycznego⁷⁶. Nietrudno dostrzec w tym zapowiedź dojrzałej, krytycznej koncepcji czasu i przestrzeni jako formalnych naoczności *a priori* oraz czystych pojęć intelektu jako funkcji logicznych. Choć jeszcze nie mówi się tu wprost o syntezie *a priori*, to ów podział formalnych principiów poznania na logiczne i metafizyczne można uznać za antecedencję późniejszego podziału stosunku podmiotu do predykatu w sądzie na analityczny i syntetyczny *a priori* (sądy syntetyczne *a posteriori* są określone przez realne relacje między przedmiotami doświadczenia i dlatego ich principia mają charakter materialny). Z tego wynikałoby wprost, że metafizyka jako nauka o zasadach poznania ludzkiego i krytyka rozumu miałaby zajmować się principiami sądów syntetycznych (*a priori*), logice zaś przypadłyby formalne zasady poznania analitycznego. Wprost zostaje to powiedziane w roku 1769 w *Reflexion* 3974:

Nauką rozumową traktującą o prawidłach obiektywnego sądzenia, tj. o wszelkich sądach i wnioskowaniach, o ile wypływają one *per analysin*, jest logika. Nauką rozumową traktującą o poznaniach i sądach syntetycznych jest metafizyka⁷⁷.

Metafizyka jako nauka o formalnych principiach poznania syntetycznego jest „filozofią traktującą o formie” (*die Philosophie über die Form*)⁷⁸. Tylko pozornie określe-

⁷³ Tenże, *Reflexion* 3747, AA, Bd. XVII, s. 281.

⁷⁴ Tenże, *Reflexion* 3746, AA, Bd. XVII, s. 280.

⁷⁵ Tenże, *Reflexion* 3738, AA, Bd. XVII, s. 278.

⁷⁶ Tenże, *Reflexion* 3747, AA, Bd. XVII, s. 281.

⁷⁷ „Die Vernunftwissenschaft der Regeln, obiectiv zu urtheilen, d.i. aller [Begriffe] Urtheile und schlüsse, in so fern sie *per analysin* entspringen, ist Logic. Die Vernunft Wissenschaft [analytischer] synthetischer Erkenntnisse und Urtheile ist metaphysic“. Tenże, *Reflexion* 3974, AA, Bd. XVII, s. 371.

⁷⁸ Tenże, *Reflexion* 4366, AA, Bd. XVII, s. 521.

nie to nawiązuje do Arystotelesa i tradycyjnej metafizyki substancji. Owa stanowiąca przedmiot metafizyki forma nie jest tu bowiem niczym bezwzględnie obiektywnym, przedmiotowym, nie jest już inteligibilną, fundamentalną strukturą bytu samego, lecz zespołem apriorycznych, treściowo nieokreślonych, a więc właśnie dlatego formalnych własności umysłu. Okazuje się, że na pytanie: „czy w metafizyce można dokonać jakichś odkryć?”, wypada odpowiedzieć „tak, ale tylko w odniesieniu do podmiotu, a nie do przedmiotu”⁷⁹. Doskonałym podsumowaniem przedstawionych dotychczas definicji i określeń metafizyki jest *Reflexion 4146*:

[Metafizyka jest] (systemem czystego rozumu. Nie jest matematyką).

Metafizyka jest filozofią czystego rozumu.

Metafizyka jest filozofią formy.

Metafizyka jest filozofią podmiotu, a nie przedmiotu. (krytyką czystego rozumu)

Metafizyka jest filozofią warunków, pod którymi jedynie ludzki czysty rozum może wydawać sądy⁸⁰.

Podstawowe pytanie, jakie nasuwa się w kontekście tak zdefiniowanej metafizyki, brzmi: czy może ona jeszcze w uzasadniony sposób pretendować do miana nauki przedmiotowej? Wydaje się, że stwierdzenie, iż jest ona filozofią podmiotu i pierwszych principów poznania jednoznacznie przesądza o negatywnej odpowiedzi na to pytanie⁸¹. Jeśli w ogóle może się tu pojawić jakiekolwiek odniesienie przedmiotowe, to jedynie takie, jakie posiada poznanie transcendentalne w ogóle. Metafizyka jako krytyka rozumu jest „badaniem podmiotu, a przez to [zarazem] możliwości pomyślenia sobie jakiegoś przedmiotu”⁸². Wszystkie tematyzowane przez nią podmiotowe warunki poznania posiadają *a priori* odniesienie przedmiotowe – stanowią warunki przynajmniej pomyślenia sobie przedmiotów i w tym sensie ich znaczenie i sens nie wyczerpują się w obrębie samej tylko subiektywności podmiotu poznania. Jak się później okaże w *Krytyce czystego rozumu*, przynajmniej niektóre z nich są konstytutywne dla doświadczenia i wiedzy o jego przedmiotach, a wszelkie odniesienie przedmiotowe przedstawię *a priori* może być sensownie rozpatrywane tylko w obrębie relacji: podmiotowe warunki możliwości poznania – poznanie – przedmiot poznania. Metafizyka jako czysto podmiotowa nauka o warunkach

⁷⁹ „kann wohl durch die metaphysik was erfunden werden? Ja, in Ansehung des subjects, aber nicht des objects“. Tenże, *Reflexion 4457*, AA, Bd. XVII, s. 558.

⁸⁰ Tenże, *Reflexion 4146*, AA, Bd. XVII, s. 433.

⁸¹ Sam Kant takiej właśnie odpowiedzi udziela. „Es ist die frage, ob metaphysik von den objecten handelt, die durch die reine Vernunft erkant werden können, oder von dem subject, nemlich den principien und Gesetzen im Gebrauch der reinen Vernunft. Weil wir alle objecte nur durch unser subject erkennen können, vornemlich, die uns nicht afficiren, so ist sie subjectiv“. Tenże, *Reflexion 4369*, AA, Bd. XVII, s. 521–522.

⁸² Tenże, *Reflexion 4465*, AA, Bd. XVII, s. 562.

możliwości wszelkiego sądzenia i poznania rozumowego nie może zatem mieć innego odniesienia przedmiotowego niż to, o którym mówi Kant w *Reflexion* 3988:

Metafizyka jest nauką wnikającą w relację rozumu ludzkiego do pierwszych własności bytów⁸³.

Jak widać, metafizyka jako formalna nauka podmiotowa zdolna jest postawić zagadnienie pierwszych predykatów bytu tylko w obrębie relacji do rozumu ludzkiego, która staje się tu właściwym „obiektem” badania. Jest to o tyle znamienne, że wprost skłania do przypuszczenia, że własności przypisywane rzeczom w sądach przysługują im jedynie jako przedmiotom poznania, a więc wyłącznie w obrębie wspomnianej relacji. Pociąga to za sobą w sposób zupełnie naturalny dwa wnioski. Pierwszy: własności te muszą w jakiś sposób być determinowane przez formalno-podmiotowe warunki możliwości sądzenia oraz relacji: sąd – przedmiot sądu. Drugi: jeśli tak, to żadne z tych własności nie są pierwotne w sensie bezwzględnym, a poznanie metafizyczne nie jest zdolne uczynić wprost przedmiotem poznania rzeczy samych i ich pierwszych predykatów. Oba te wnioski będą integralną częścią filozofii krytycznej Kanta w jej dojrzałej postaci.

Niemniej jednak zachowały się również takie notatki Kanta, które świadczą o tym, że nie potrafił on do końca porzucić idei metafizyki jako poznania przedmiotowego, a w szczególności (teologia naturalna) jako trans-fizyki – poznania przekraczającego granicę świata dostępnego zmysłom w kierunku inteligibiliów – oraz jej szkolnego podziału na *generalis* i *specialis*. Nasuwa się całkiem proste i naturalne pytanie: czy w jakiś sensowny i koherentny sposób można je uzgodnić z tymi wypowiedziami, w których metafizyka jest prezentowana jako wiedza formalno-podmiotowa i utożsamiana z krytyką? Oraz: jaki charakter może mieć owo postulowane w metafizyce szczegółowej poznanie trans-fizyczne? Albowiem nie tylko metafizyka jest tu prezentowana jako poznanie *quasi*-przedmiotowe, ale i sama krytyka rozumu scharakteryzowana zostaje jako ćwiczenie wstępne do metafizyki uprawianej w filozofii teoretycznej⁸⁴. Tak na przykład w *Reflexion* 4168 czytamy:

Przedmiotami metafizyki są albo same tylko obiekty czystego rozumu, albo przedmioty zmysłów, których racje [*resp.* zasady] i ich naturę poznaje ona nie za pomocą zmysłów, lecz poprzez czysty rozum; tamta jest [jej] częścią ogólną, ta szczegółową (*Metaphysica applicata*) i składa się z *pneumatologia* oraz *somatologia pura*. Obie musi poprzedzać *physiologia* zmysłu wewnętrznego lub zewnętrznego, lecz nie dotyczy to *metaphysica universalis*, mianowicie ontologii oraz *theologia generalis*, z których pierwsza rozważa naj-

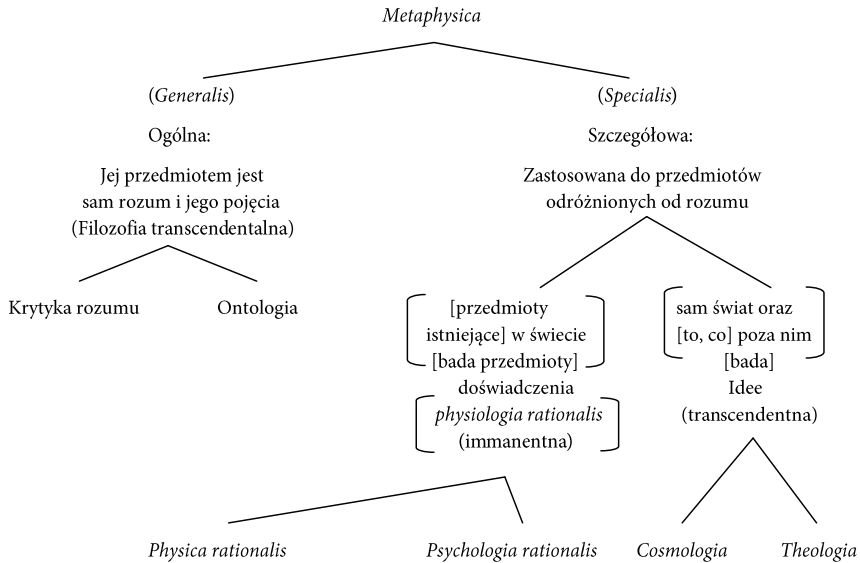
⁸³ „Die Metaphysic ist eine Wissenschaft, das Verhältnis der Menschlichen Vernunft zu den ersten Eigenschaften der Dinge einzusehen“. Tenże, *Reflexion* 3988, AA, Bd. XVII, s. 378.

⁸⁴ „Die Kritik der reinen Vernunft eine Vorübung zur Metaphysik in der theoretischen Weltweisheit“. Tenże, *Reflexion* 4466, AA, Bd. XVII, s. 562.

wyższe *principium* wszelkich poznań czystego rozumu, druga najwyższe poznawalne dla czystego rozumu *principium* wszystkich rzeczy⁸⁵.

Tak pojmowaną metafizykę doskonale ilustruje diagram z *Reflexion 4851* (lata 1776–1778), który po kilku kosmetycznych zmianach stanie się później integralną częścią *Krytyki czystego rozumu* (*Metodologia transcendentálna*, B 869–870), gdzie stanowić będzie ilustrację pojęcia filozofii uprawianej w aspekcie szkolnym. Od lat przysparza to kłopotów interpretatorom Kanta, nie wiadomo bowiem, w jaki sposób można by sensownie pogodzić ten projekt metafizyki natury z wcześniejszą principialną krytyką metafizyki dogmatycznej. Zagadnieniem tym zajmę się nieco bliżej w zakończeniu pracy, tutaj zaś poprzestanę na kilku uwagach.

Wspomniany diagram przedstawia się następująco:



⁸⁵ Tenże, *Reflexion 4168*, AA, Bd. XVII, s. 441–442. „Wszelka filozofia jest albo empiryczna, albo *pura* (*intellectualis*). Pierwszą jest ta, której principia zapożyczone są z doświadczenia, a więc *psychologia et physica*. *Philosophia pura* jest albo *theoretica*, albo *practica*. [*Philosophia*] *theoretica* albo nie zajmuje się w ogóle przedmiotami zmysłów: [*philosophia*] *transcendentálna*, albo zajmuje się tym, co wspólne wszystkim przedmiotom zmysłów: *metaphysica propria*. Na tę ostatnią składają się: *physiologia, mechanica, pneumatologia, theologia naturalis*”. Tenże, *Reflexion 4150*, AA, Bd. XVII, s. 435. „Filozofia jest empiryczna albo rozumowa. Pierwsza to fizyka, druga *metaphysica*. Ta ostatnia to albo *metaphysica generalis* (filozofia transcendentálna), albo *specialis*”. Tenże, *Reflexion 4852*, AA, Bd. XVIII, s. 10.

Wynikałoby z tego, że w tym czasie dla Kanta z krytyką rozumu tożsama jest, i to tylko częściowo, jedynie *metaphysica generalis*, i w tym właśnie sensie poprzedza ona oraz “przygotowuje” metafizykę w znaczeniu właściwym. Jej metoda natomiast, jak wynika z dopisków Kanta, może być albo dogmatyczna, albo krytyczna. Nasuwają się tu dwa podstawowe pytania. Pierwsze, ciągle na nowo podejmowane w notatkach oraz stanowiące zagadnienie główne *Krytyki czystego rozumu*: „co może poznać rozum niezależnie od wszelkiego doświadczenia?”⁸⁶ Oraz drugie: czym jest *metaphysica specialis* uprawiana według metody krytycznej?⁸⁷

Oczywiście we wszystkich tych notatkach i wypowiedziach Kanta, w których metafizyka prezentowana jest jako czyste rozumowe poznanie przedmiotowe, można by widzieć jedynie jakieś echo lektury Baumgartena – notatki powstałe na potrzeby wykładu, w ramach którego przedstawiał on studentom tradycyjne, niekrytyczne pojęcie metafizyki. Możliwa jest także inna strategia hermeneutyczna. Wystarczy wskazać, że nastrożająca owe problemy wypowiedź (*Reflexion 4168*) pochodzi z okresu, w którym Kant pracował nad swoją rozprawą profesorską *De mundi sensibilis...*, w której *explicite* twierdzi, że poznanie zmysłowe przedstawiają nam rzeczy takimi, jakimi się one przejawiają, intelektualne – jakimi są same w sobie⁸⁸. Następnie dość byłoby powołać się na list Kanta do Lamberta, napisany krótko po publicznej *Disputatio*, w którym tę część rozprawy, która zawiera owe twierdzenia, uznaje on wprost za nieistotną⁸⁹. Niestety, ta najłatwiejsza i w zasadzie usuwająca sam problem interpretacja jest niemożliwa. Albowiem z podobną dwiistością podejścia mamy do czynienia nie tylko w późniejszych notatkach filozofa (*Reflexion 4851, 5644*), ale nawet w *Krytyce czystego rozumu*, gdzie z jednej strony znajdujemy rozbudowaną krytykę metafizyki jako spekulatywnego, czysto dyskursywnego poznania przedmiotowego, z drugiej zaś projekt systemu metafizyki natury, który, na pierwszy rzut oka i tylko pozornie, zdaje się nie do pogodzenia z wcześniejszymi ustaleniami tego traktatu.

Reflexion 4880 zawiera sugestię, wskazującą kierunek, w którym podążać będzie myśl Kanta w latach następnych. Wprawdzie intelekt (*der Verstand*) okazuje się całkowicie niekompetentny w dziedzinie poznania przedmiotów nadzmysłowych, to jednak rozum (*die Vernunft*), jako władza przekraczająca sam intelekt, pozwala żywić nadzieję na urzeczywistnienie metafizyki jako poznania przedmio-

⁸⁶ Tenże, *Reflexion 4360*, AA, Bd. XVII, s. 519.

⁸⁷ Powikłane relacje między pojęciami poznania transcendentального, krytyki rozumu, filozofii transcendentальной, ontologii i metafizyki wymagają dokładniejszego oraz oddzielnego rozpatrzenia.

⁸⁸ „[...] poznania zmysłowe (*sensitive cogitata*) przedstawiają rzeczy takimi, jakimi one się jawią, natomiast poznania intelektualne (*intellectualia*) przedstawiają rzeczy takimi, jakimi one są”. I. Kant, *O formie i zasadach świata...*, dz. cyt., s. 19.

⁸⁹ Tenże, *Encyklopedia filozoficzna*, w: tenże, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł., opracował i wstępem poprzedził A. Banaszekwicz, Kraków 2003, s. 138.

towego lub przynajmniej na odnalezienie poszukiwanego przejścia do dziedziny *mundus intelligibilis*. Filozofia czystego rozumu zostaje tam podzielona na część podmiotową i przedmiotową – pierwsza z nich to filozofia transcendentna, będąca rozważaniem samego tylko rozumu, druga stanowić ma poznanie przedmiotów: ma być metafizyką natury i moralności⁹⁰. O ile metafizyka moralności nie nastęrcza większych trudności, jeśli chodzi o jej uzasadnienie i przeprowadzenie, o tyle metafizyka natury, przynajmniej tam, gdzie przekracza ona immanencję świata możliwego doświadczenia (kosmologia i teologia), zdaje się nie do pogodzenia z wynikami *Krytyki*. Jak się wydaje, w tym właśnie punkcie – możliwości pokrytycznej metafizyki jako transcendentnego poznania przedmiotowego – myśl Kanta doświadcza bolesnego rozdarcia między chęcią ugruntowania *metaphysica specialis* a świadomością niemożliwości utrzymania jej statusu poznania przedmiotowego oraz konieczności redukcji jej statusu do specyficznego pojętego *organonu* czystego rozumu. W *Reflexion 4897* Kant stwierdza dobitnie i jednoznacznie: „nie ma żadnej transcendentnej doktryny, a więc *organon* czystego rozumu to nauka wskazująca, na czym polega używanie czystego rozumu w odniesieniu do tego, co empiryczne w ogóle. Zatem wszelka filozofia czystego rozumu jest albo jego krytyką, albo jego *organonem*. Pierwsza to filozofia transcendentna, druga to metafizyka”⁹¹. Innym możliwym wyjściem, które w tym czasie Kant bierze pod uwagę i którego do końca nie porzuci także w dojrzałym okresie krytycznym, jest analogiczność wszelkiego poznania transcendentnego. „Przyczyną, dla której spośród trzech części metafizyki: *Physica Rationalis*, *Psychologia Rationalis*, *Theologia Naturalis*, ta ostatnia ma w swojej nazwie słowo „natura”, jest to, że w wypadku dwu pierwszych przedmiot dany jest przez zmysły i poznawany jest przez rozum, w wypadku zaś ostatniej z nich przedmiot dany jest przez rozum i poznawany w analogii do zmysłów (*nach der analogie der Sinne*)”⁹². Notatka ta zawiera co najmniej jedną niedającą się utrzymać myśl, tę mianowicie, że poprzez rozum dany jest jakiś przedmiot – w języku Kanta oznaczałoby to, że jest on lub dysponuje jakąś formą nie-zmysłowej naocności (chyba że owo bycie danym przez rozum oznacza tu coś innego, niż bycie oglądanym w naocności niezmysłowej). Zarazem jednak jest ona wyrazem głębokiego przeświadczenia, że rozum jako władza zasad (*das Vermögen der Prinzipien*) zdolny jest transcendować świat możliwego doświadczenia i jakoś umożliwić przejście, a w aspekcie teoretycznym przynajmniej wychylenie się, poza jego granice. Okazuje się, że owo odnoszenie się poznania metafizycznego do rzeczy nadzmysłowych nie musi od razu mieć charakteru poznania przedmiotowego, które *via* naocność intelektualna przekracza

⁹⁰ „Philosophie der reinen Vernunft. 1. subiectiver, 2. objectiver Theil; jener: transscendentalphilosophie, Betrachtung der reinen Vernunft selbst; dieser: Erkenntnis der Gegenstände. Der letzte: Metaphysic der Natur und der Sitten“. Tenże, *Reflexion 4880*, AA, Bd. XVIII, s. 18.

⁹¹ Tenże, *Reflexion 4897*, AA, Bd. XVIII, s. 22.

⁹² Tenże, *Reflexion 5014*, AA, Bd. XVIII, s. 59–60.

granicę możliwego doświadczenia i chwyta czystą naturę inteligibiliów. Bliższemu rozpatrzeniu zostanie to jednak poddane w innym miejscu tej pracy. Tutaj należy ograniczyć się do kilku uwag, których zakres wyznaczony jest treścią Kantowskich *Reflexionen*.

Myśl o metafizyce jako systemie czystej filozofii spekulatywnej i praktycznej (metafizyka natury i metafizyka moralności) nie opuszcza Kanta nie tylko w czasie pracy nad *Krytyką czystego rozumu*, lecz także po jej opublikowaniu. W zachowanych notatkach próbuje znaleźć jakieś satysfakcjonujące wyjście z sytuacji, w jakiej wyniki krytyki rozumu postawiły metafizykę. W *Reflexion 5644* (datowanej na lata 1780–1789) po raz kolejny wskazuje na subiektywną rację konieczności metafizyki: „natura nie zadowala nas ani w aspekcie przyczyn sprawczych, ani w aspekcie celów”⁹³. Sama metafizyka znowu podzielona zostaje na *universalis* i *specialis* (lub *applicata*). Metafizykę czystą, ontologię, definiuje jako „system czystych principiów *a priori*” lub „ogół wszystkich pojęć i zasad czystego myślenia”⁹⁴; jako taka jest ona poznaniem immanentnym i nie następuje żadnym trudności interpretacyjnych. Przy tej okazji Kant zauważa krytycznie, że definiowanie metafizyki, jak to czyni Baumgarten, jako nauki zawierającej pierwsze principia ludzkiego poznania, jest niewystarczające i należy dodać, że są to principia poznania szczególnie rodzaju, mianowicie poznania *a priori*. Czyste poznanie rozumowe jest właśnie, twierdzi Kant, poznaniem wypływającym z principiów *a priori* (naocznych lub dyskursywnych) i ma postać matematyki lub czystej filozofii. W konsekwencji:

Metafizyka jest systemem czystej filozofii (spekulatywnej lub praktycznej filozofii (natury lub moralności)⁹⁵.

Sama filozofia, jako poznanie rozumowe [zbudowane] z pojęć, w przeciwieństwie do matematyki zbudowanej z konstrukcji pojęć w naoczności zmysłowej, „odnosi się t a k ż e do bytów, które [nie mogą] być przedmiotami zmysłów”⁹⁶. Nie każde poznanie filozoficzne jest poznaniem metafizycznym. Poznanie metafizyczne stanowi szczególnie przypadek poznania filozoficznego – jest czystym poznaniem rozumowym [zbudowanym] z pojęć. Jego charakter wymaga spełnienia podstawowego warunku: pojęcia nie mogą mieć genezy empirycznej (to, że dochodzimy do nich przy okazji doświadczenia, nie ma żadnego znaczenia, twierdzi Kant). Ponieważ rzeczy nie mogą być nam dane inaczej niż zmysłowo, to abstrakcja od zmysłowości daje w efekcie *metaphysica pura*, czyli ontologię jako naukę o „wszystkich elemen-

⁹³ Tenże, *Reflexion 5644*, AA, Bd. XVIII, s. 284.

⁹⁴ Tamże, s. 285 i 286.

⁹⁵ Tamże, s. 285.

⁹⁶ Tamże.

tach i zasadach czystego myślenia przy abstrakcji od wszelkich przedmiotów”⁹⁷. Tak pojęta metafizyka nie nastrocza żadnych większych trudności interpretacyjnych. Problem w tym, że dla Kanta nie jest ona metafizyką właściwą, tą bowiem jest *metaphysica applicata* (*resp. specialis*). Składać ma się ona z dwu podstawowych części: pierwsza „odnosi się do bytów [rozpatrywanych] jako przedmioty doświadczenia”, dlatego też składa się na nią psychologia oraz ogólne przyrodoznawstwo (*die allgemeine Naturwissenschaft*)⁹⁸. Druga, najbardziej problematyczna jej część, obiektem swych badań ma czynić „przedmioty jako idee: Boga i świat, które wszak koniecznie przynależą do rozumu”⁹⁹.

W metafizyce mamy do czynienia, zdaniem Kanta, z „systemem wszystkich czystych pojęć *a priori*, które odnosimy do przedmiotów”. Wszelako pojęcia *a priori* mogą być wzięte „wyłącznie z samego intelektu w relacji do przedmiotów w ogóle”¹⁰⁰. Nie są to zatem żadne pojęcia wrodzone ani wyabstrahowane z doświadczenia. W konsekwencji ontologia byłaby systemem wszystkich pojęć i zasad *a priori* odnoszących się do rzeczy w ogóle. Co ważne: „odnoszących się”, a nie po prostu pojęć i zasad rzeczy (*resp.* bytów) w ogóle. Analogicznie, kosmologia byłaby systemem wszystkich tych pojęć i zasad *a priori*, które odnoszą się do powiązania w obrębie pewnej całości, jaką jest świat, teologia natomiast wszystkich tych pojęć i zasad *a priori*, które odnoszą się do zależności tejże całości od jakiejś racji¹⁰¹. Przy czym fizyka racjonalna i psychologia racjonalna (*Physica rationalis*, *Psychologia rationalis*) miałyby tę przewagę nad pozostałymi częściami metafizyki, że byłyby owocem zastosowania principów ontologicznych (pojęć i zasad czystego myślenia) „do przedmiotów zewnętrznego i wewnętrznego doświadczenia w ogóle”¹⁰². Przy czym Kant, wbrew tradycji Wolffiańskiej, zdecydowanie wyklucza z metafizyki tak zwaną psychologię empiryczną. W efekcie otrzymalibyśmy metafizykę jako system pojęć i zasad mówiących o tym, jak myślimy sobie przedmiot w ogóle (ontologia), powiązania części w obrębie całości, która nie jest już częścią żadnej całości (wewnętrzne – psychologia, zewnętrzne – fizyka czysta), a także tę całość (kosmologia) oraz jej relację do jej racji (teologia).

Przy przychyłnej interpretacji, taka koncepcja *metaphysica specialis* dość łatwo daje się obronić przed zarzutem łamania krytycznego zakazu wykraczania poza

⁹⁷ Tamże. Sam Kant podaje w tym miejscu także definicję *quasi*-przedmiotową: „Rzeczy [*resp.* byty], które nie są dane zmysłom, gdy mają one być poznawane *a priori*, stanowią *metaphysicam puram*”. Jednak z dalszych wywodów wynika jednoznacznie, że ontologia nie jest apriorycznym poznaniem bytów inteligibilnych, lecz systemem *apriorycznych* pojęć i zasad wszelkiego myślenia o jakichkolwiek rzeczach (bytach lub przedmiotach) w ogóle. Tamże, s. 285.

⁹⁸ W tym sensie „metafizyka jest apriorycznym poznaniem natury, którego przedmiot przynajmniej dany jest poprzez zmysły”, a czystym poznaniem *a priori* jest filozofia transcendentálna. („Metaphysik ist die Naturerkenntnis *a priori*, deren object wenigstens durch die Sinne gegeben ist; transcendentalphilosophie ist die reine Erkenntnis *a priori*”). Tenże, *Reflexion* 4889, AA, Bd. XVIII, s. 20.

⁹⁹ Tenże, *Reflexion* 5644, AA, Bd. XVIII, s. 285.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże, s. 286.

¹⁰² Tamże.

granicę doświadczenia w celu uzyskiwania spekulatywnego poznania przedmiotów, które z racji swej natury nie mogą stanowić obiektów naoczności zmysłowej. W pierwszym przypadku obiektami poznania metafizycznego są nadal przedmioty doświadczenia, a raczej: dusza i natura jako przedmioty doświadczenia, rozpatrywane w relacji do apriorycznych zasad poznania. W drugim zaś, najbardziej enigmatycznym, Bóg i świat jako idee, a więc w zasadzie obiektem poznania są tu idee, a nie ich transcendentne przedmioty. W konsekwencji nie opuszczamy kręgu apriorycznych przedstawień podmiotu. W tym kontekście zupełnie jasny staje się sens uwagi Kanta zawartej w *Reflexion 5645*, gdzie stwierdza on, że w filozofii teoretycznej rozum ma do czynienia wyłącznie z samym sobą, w praktycznej zaś z prawami woli. Pierwsza z nich, w takiej mierze, w jakiej zawiera poznania apodyktyczne, tj. czyste poznania rozumowe, nazywa się metafizyką, druga, zawierająca apodyktyczne prawa praktyczne, jest czystą nauką o moralności¹⁰³. Wynikałoby z tego, że nawet w tak zwanej metafizyce natury rozum ma do czynienia z samym sobą – ze swoimi apriorycznymi przedstawieniami (idee) oraz problematycznym pojęciem ich stosunku do przedmiotu. „Metafizyka traktuje albo o przedmiotach czystego rozumu, albo o przedmiotach doświadczenia za pośrednictwem rozumu nie podług principów empirycznych, lecz rozumowych”¹⁰⁴.

Metafizyka *specialis*, nazywana przez Kanta także *applicata*, ma być, tak jak w szkolnej filozofii Wolffiańskiej, owocem zastosowania do przedmiotów zmysłów oraz przedmiotów rozumu (w tym wypadku do idei) specyficznie rozumianych pojęć i zasad ontologicznych. Wszelako nie sposób oprzeć się wrażeniu, że owa metafizyka stosowana tylko w części drugiej jest czysta w sensie genezy pojęć i twierdzeń oraz sposobu dania przedmiotów, albowiem obiekt psychologii i ogólnego przyrodoznawstwa dany jest w doświadczeniu. Metafizykę tę poprzedzać ma filozofia transcendentna, która traktuje nie o przedmiotach (i to upodabnia ją do logiki), lecz o „możliwości, istocie i granicach wszelkiego czystego poznania rozumowego (w tym także matematyki)”; z uwagi na podobieństwo do logiki (nauka formalna) zostaje ona tu nazwana logiką czystego poznania rozumowego i jest dla czystego poznania rozumowego tym, czym dla wszelkiego poznania w ogóle jest logika¹⁰⁵. Na tym jednak nie koniec, albowiem samą filozofię transcendentną poprzedzać ma krytyka rozumu. Kolejność systematyczna byłaby zatem następująca: krytyka rozumu, filozofia transcendentna, metafizyka, czyli: ontologia (przy czym zarówno krytyka, jak i ontologia stanowią części czy też szczególne przypadki tego, co Kant nazywa filozofią transcendentną), *metaphysica specialis*.

¹⁰³ „Die Philosophie aber ist entweder theoretisch, da die Vernunft es blos mit ihr selbst, oder practisch: da sie es mit den Gesetzen des Willens zu thun hat. Der erstere Theil, so fern er apodictische, d.i. reine Vernunfterkennnisse enthält, heißt Metaphysik, der zweyte, der eben dergleichen practische Gesetze enthält, reine Moral“. Tenże, *Reflexion 5645*, AA, Bd. XVIII, s. 293.

¹⁰⁴ Tenże, *Reflexion 5679*, AA, Bd. XVIII, s. 325.

¹⁰⁵ Tenże, *Reflexion 5644*, AA, Bd. XVIII, s. 286.

Krytyka rozumu staje się filozofią pierwszą, przynajmniej w porządku diachronicznym, a ponieważ jest ona, najogólniej mówiąc, sprawdzeniem możliwości metafizyki, to w pierwszej kolejności obiektem badań staje się tu sama metafizyka¹⁰⁶. A skoro, jak niejednokrotnie powtarza Kant, „wszelkie poznanie filozoficzne ma swoją metafizykę, która określa [jego] principia *a priori*”¹⁰⁷, to krytyka rozumu rzeczywiście jest „metafizyką metafizyki”¹⁰⁸.

Niemniej jednak sam problem przejścia od *mundus sensibilis* do *mundus intelligibilis* oraz poznawalność tego ostatniego pozostanie najważniejszym zagadnieniem filozofii krytycznej Kanta. We właściwym miejscu zostanie to dokładniej omówione, tutaj należy wskazać dwa kluczowe momenty. Po pierwsze, w dziedzinie poznania teoretycznego metafizyka może jedynie umożliwić pomyślenie sobie relacji *sensibile* do *intelligibile*, a nie samo przejście do tego ostatniego oraz jego poznanie; w aspekcie teoretycznym byłaby ona li tylko wytyczeniem granicy między *mundus sensibilis* a *mundus intelligibilis* oraz doprowadzeniem do niej rozumu, lecz nie jej przekroczeniem. Po drugie, samo poszukiwane przez wieki w metafizyce przejście do dziedziny bytów nadmysłowych może w filozofii Kanta mieć charakter wyłącznie praktyczno-dogmatyczny, a nie teoretyczno-dogmatyczny.

Także w dojrzałym okresie krytycznym dominuje w notatkach Kanta rozumienie metafizyki jako nauki formalno-podmiotowej, traktującej o principiach poznania. Metafizyka definiowana jest jako „nauka o poznaniach *a priori*”¹⁰⁹, a dokładniej:

Metafizyka jest nauką o principiach wszelkiego poznania *a priori* oraz o wszelkim poznaniu z principiów tych wypływającym¹¹⁰.

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że w takich notatkach (także wcześniej) pisząc „metafizyka”, Kant ma na myśli wyłącznie jej część ogólną, a więc filozofię transcendentálną, metafizykę, by tak rzec, niewłaściwą. Wobec tego wypada uznać, że w *Reflexionen* mamy do czynienia z dwoma sposobami posługiwania się tym terminem, które nie tylko nie wykluczają się, ale nawet uzupełniają. W pierwszym wypadku metafizyka to filozofia transcendentálna, tj. nauka o principiach czystego rozumu, w drugim zaś jest ona, przynajmy, nieco enigmatyczną postacią *metaphysica specialis*, która dla Kanta stanowi metafizykę właściwą i polega na za-

¹⁰⁶ „Also ist erstlich Metaphysic selbst das object, und da ist das, was ihre Moglichkeit untersucht, Critik“. I. Kant, *Reflexion 5644*, AA, Bd. XVIII, s. 286.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ List do M. Herza z 11 maja 1781. Zob. I. Kant, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 157.

¹⁰⁹ Tenże, *Reflexion 5672*, AA, Bd. XVIII, s. 324.

¹¹⁰ Tenże, *Reflexion 5674*, AA, Bd. XVIII, s. 325.

stosowaniu tychże pryncypiów do natury i wolności¹¹¹. W notatce 6414, datowanej na lata 1790–1804, a więc pochodzącej z okresu uważanego przez niektórych za pokrytyczny, Kant zapisał:

Właściwa metafizyka: zastosowanie filozofii transcendentalnej do bytów [*resp.* rzeczy – *Dinge*], które nie mogą być przedmiotami doświadczenia – albo do całości przedmiotów zmysłów, albo do bytów nadzmysłowych¹¹².

W praktyce owo zastosowanie filozofii transcendentalnej do bytów nadzmysłowych polega na zastosowaniu ich do „pojęć danych w rozumie (które są w nim w sposób konieczny obecne)”, a więc do tego, co nieuwarunkowane, to bowiem jest jedyną teoretyczną ideą rozumu. Otrzymujemy wówczas kosmologię, psychologię racjonalną i teologię¹¹³. Niestety, na gruncie *Reflexionen* nie do końca jest jasne, na czym zastosowanie to miałyby polegać i co w efekcie miałyby ono dać w aspekcie teoretycznym, poza czysto negatywną korzyścią dla religii i moralności w postaci wykazania dialektyczności dotychczasowej metafizyki oraz niemożliwości racjonalnego obstawania przy twierdzeniach będących przeciwieństwem głoszonych przez nie prawd. Z całą pewnością nie sprowadza się ono do zastosowania „Analityki transcendentalnej”, a raczej jej wyników, do dotychczasowej metafizyki dogmatycznej (z czym mamy do czynienia w „Dialektyce transcendentalnej”). Kant bowiem niedwuznacznie i wielokrotnie twierdzi, że chodzi mu o zastosowanie filozofii transcendentalnej do rzeczy [*resp.* bytów], a w rezultacie o stworzenie pozytywnej doktryny w postaci metafizyki natury i moralności. Największą zagadką jest tu oczywiście pierwsza z nich – nigdy nienapisana, a zawsze zapowiadana metafizyka natury. Na czym jednak miałyby ona polegać? Bliższe umówienie tego zagadnienia wymaga sięgnięcia do innych prac filozofa i zostanie naszkicowane we właściwej części tej pracy.

W *Reflexionen* logika nie stanowi jedynego punktu odniesienia w rozważaniach Kanta nad tożsamością metafizyki. Obok binarnej pary podmiotowy/krytyczny – przedmiotowy/dogmatyczny, naturę metafizyki jako krytyki rozumu określa opozycja dyscyplina – doktryna. Jej zadaniem jest wytyczanie granic oraz utrzymanie człowieka na pozycji zgodnej z jego przeznaczeniem. Oznacza to *implicite*, iż jest ona zdolna do poznania i wyraźnego określenia także tego przeznaczenia oraz właściwego celu używania rozumu. Rozpatrywana z tej perspektywy jest jednak nie tyle formą antropologicznego samopoznania człowieka, ile raczej postacią samopoznania rozumu, które staje się tu esencją wszelkiego filozofowania. Jako dyscyplina rozumu ma charakter jednoznacznie podmiotowy z oczywistymi im-

¹¹¹ Tenże, *Reflexion 5680*, AA, Bd. XVIII, s. 326.

¹¹² Tenże, *Reflexion 6415*, AA, Bd. XVIII, s. 710.

¹¹³ Tenże, *Reflexion 6414*, AA, Bd. XVIII, s. 709.

plikacjami natury praktycznej. Tym samym krytyka rozumu jako specyficzna dietetyka mentalna wpisuje się w bogatą i długą, bo sięgającą starożytności, tradycję rozumienia filozofii jako *medicina mentis*.

Metafizyka nie jest nauką, nie jest też uczonością, lecz wyłącznie znającym samego siebie intelektem, a więc jest to jedynie skorygowanie zdrowego intelektu i rozumu¹¹⁴.

Niewątpliwie także i tutaj pisząc „metafizyka”, ma Kant na myśli tylko krytykę rozumu, a więc owo przedsięwzięcie przygotowawcze, otwierające, w jego mniemaniu, drogę do metafizyki właściwej. Stwierdzenie, iż nie jest ona nauką, nie oznacza tu zapewne niczego innego niż to, że nie jest ona żadną doktryną, żadną wiedzą przedmiotową, lecz li tylko poznaniem formalno-podmiotowym. W żadnym razie jednak nie chodzi tu o to, że jest ona jakąś postacią nienaukowej beletrystyki transcendentalnej. Roszczenie do naukowości rozumianej jako powszechna ważność, konieczność i ścisła ogólność sądów jest nieodłącznym elementem Kantowskiego projektu filozofii krytycznej. Zamierzona korekta zdrowego rozumu polegać ma na wytyczeniu jednoznacznych granic prawomocnego jego używania, a co za tym idzie, na poskromieniu jego niepohamowanych ambicji w dziedzinie właściwego poznania metafizycznego (trans-fizycznego), gdzie dotychczas (wykluczony sceptycyzm) rozum, przekonany o swojej kompetencji i utwierdzony w tym przekonaniu za sprawą sukcesów w innych dziedzinach, przystępował od razu do pracy systemotwórczej.

Kant jest przekonany, że największym beneficjentem tak rozumianej metafizyki jest religia, a konkretnie: „wszystko, co stanowi w religii jej treść moralną”¹¹⁵. Z jednej strony ma ona osłaniać ją przed marzycielstwem i niewiarą, z drugiej zaś uniezależnić od szkolnej subtelnosci. Ostatecznie metafizyka jako kuracja mentalna sprawić ma, że „nasze działania wypływać będą ze źródeł zdrowego rozumu”¹¹⁶. Rozum zdrowy to, jak się można domyślać, rozum znający swoje granice, niepopadający ani w mistyczne marzycielstwo, ani w ateizm, a przede wszystkim znający cel i przeznaczenie człowieka. Tak rozumiana metafizyka jest *organonem* mądrości¹¹⁷ i „nie jest matką religii, lecz jej przedmurzem ([chroniącym] przed fałszywym mędrkowaniem). Istnienia Boga dowodzi ona nie *apodictice*, lecz *suppletorie*, uzupełniając za pomocą rozumu niedostatek moralności towarzyszący niewierze”¹¹⁸. Spełnienia swoich ambicji („celem metafizyki jest Bóg i przyszły świat”¹¹⁹) oczekiwać może ona tylko od praktycznego użycia czy-

¹¹⁴ Tenże, *Reflexion 4284*, AA, Bd. XVIII, s. 495.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tenże, *Reflexion 4445*, AA, Bd. XVII, s. 552.

¹¹⁸ Tenże, *Reflexion 4291*, AA, Bd. XVII, s. 498.

¹¹⁹ Tenże, *Reflexion 4859*, AA, Bd. XVIII, s. 12.

stego rozumu. W następstwie czego u Kanta mamy do czynienia z podwójnym przesunięciem akcentu w pojmowaniu metafizyki: z nauki materialno-przedmiotowej staje się ona poznaniem formalno-przedmiotowym, a jej właściwy cel okazuje się nieosiągalny w dziedzinie filozofii teoretycznej i zostaje przekazany kompetencjom rozumu praktycznego. „Czysty rozum jest dogmatyczny wyłącznie w odniesieniu do przedmiotów woli, natomiast w odniesieniu do spekulacji (jedynie nadzorczy) kataraktyczny”¹²⁰. Metafizyka, zgodnie z porównaniem Kanta, które później pojawi się także w *Krytyce czystego rozumu*, ma do odegrania rolę policji naszego rozumu ze względu na publiczne bezpieczeństwo moralności i religii¹²¹.

W rozważaniach Kanta poświęconych dyscyplinowaniu rozumu status metafizyki ulega dalszej redukcji – nie tylko nie jest już ona nauką przedmiotową, ale nawet – wbrew wypowiedziom z innych notatek (na przykład *Reflexion 4897*) – nie stanowi specyficznego rozumianego *organonu* czystego rozumu (pouczenia, jak należy używać czystego rozumu w stosunku do empirii), lecz staje się tylko jego kanonem. W praktyce oznacza to, iż metafizyka „jest podstawą nie doktryny, lecz dyscypliny, nie dogmatycznego, lecz krytycznego poznania, [służy] nie pomnżaniu poznań, lecz powstrzymaniu błędów, [traktuje] nie o przedmiotach, lecz o podmiotowych prawidłach, nie jest matką religii, lecz jej przedmurzem, nie jest [dziedziną] przedmiotowego, lecz podmiotowego używania [rozumu]”¹²².

W dziedzinie poznania teoretycznego uwaga metafizyki zostaje ostatecznie odwrócona od poznania przedmiotowego i skierowana ku podmiotowi poznającemu¹²³. Najszlachetniejszym badaniem nie jest już psychologia czy teologia racjonalna, lecz poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: „w jaki sposób w ogóle dochodzimy do poznania, a zwłaszcza do poznania *a priori*, co jest podstawą jego prawdziwości i pewności?”¹²⁴. Tak rozumiana metafizyka w odniesieniu do przedmiotowego poznania teoretycznego ma zastosowanie wyłącznie negatywne. Udzielając odpowiedzi na fundamentalne pytanie: „co można poznać za pomocą samego tylko rozumu bez pomocy jakiegokolwiek doświadczenia?”, jedynie zapobiega ona fałszywemu używaniu rozumu, który powodowany swoją naturą opuszcza okalające go szranki i rozważa *intellectualia* tak jak przedmioty poznania¹²⁵. Najsilniejszym medykamentem przeciwko tej chorobie rozumu

¹²⁰ Tenże, *Reflexion 4445*, AA, Bd. XVII, s. 553. Kant w swoich notatkach posuwa się nie tylko do określenia metafizyki mianem *ataracticon* transcendentnego rozumu, lecz także mówi o robakach drążących mózg oraz gruntownej kuracji za pomocą zapodania rozumowi czegoś na przeczyszczenie (*gründliche Cur durch abführung*). Tenże, *Reflexion 5027*, AA, Bd. XVIII, s. 65.

¹²¹ Tenże, *Reflexion 5112*, AA XVIII 93.

¹²² Tenże, *Reflexion 4865*, AA, Bd. XVIII, s. 14.

¹²³ „Filozofia transcendentna jest krytyką czystego rozumu, *studium* podmiotu”. Tenże, *Reflexion 4455*, AA, Bd. XVII, s. 558.

¹²⁴ Tenże, *Reflexion 5046*, AA, Bd. XVIII, s. 72.

¹²⁵ Tenże, *Reflexion 4445*, AA, Bd. XVII, s. 552.

jest zapobieżenie plątanii tego, co podmiotowe, z tym, co przedmiotowe, które prowadzi do uznawania podmiotowych warunków możliwości poznania zmysłowego za obiektywne warunki możliwości rzeczy samych¹²⁶. Metafizyka jest „demarkacją czystego rozumu i strażą graniczną, ma ona nie dopuścić do tego, by rozum, swawolnie wypuszczając się poza swoje granice, wprawiał w zamęt samego siebie oraz swoimi chimerymi niepokoił religię i moralność”¹²⁷. Gdy okazuje się, powiada Kant w notatce 4910, że nasze przekonania (*die Lehren*) dotyczące istnienia Boga oraz innego świata wspierają się na „niezawodnych principiach praktycznego użycia naszego rozumu”, to metafizyka, rozumiana jako dogmatyczna zasada tychże przekonań, może być zupełnie zbędna. Wówczas jednak nadal pozostaje jej jedno ważne zadanie do spełnienia, otóż ma ona powstrzymać pseudometafizykę, tzn. taką, która nie potrafi utrzymać zmysłowości z dala od czystych pojęć intelektu oraz nie umie posługiwać się czystymi zasadami intelektu bez popadania w dialektykę¹²⁸. Metafizyka jako przedmurze religii, twierdzi Kant, jest nie tylko możliwa, ale także niezbędna, albowiem musi ona przeciwstawić się metafizyce dialektycznej, w którą uzbrojony jest przeciwnik wyjątkowo trudny, bo tkwiący w każdym naturalnym rozumie ludzkim¹²⁹.

W konsekwencji to, co przez wieki uchodziło za „doktrynę czystego rozumu”, jest teraz tylko jego dyscypliną – wychowaniem i karceniem (*Zucht und animadversion*), a sama metafizyka dogmatyczna to *Magia iudiciaria* lub *visionaria*¹³⁰. Dyscyplinowanie rozumu nie jest dziełem jakiejś instancji wobec niego zewnętrznej – polegać może wyłącznie na jego samopoznaniu, które doprowadza do tego, że władze umysłu zostają ujęte w stosowne dla nich ryzy¹³¹. Dlaczego rozum w ogóle potrzebuje dyscypliny? Z tej prostej racji, iż dysponując apriorycznymi przedstawieniami tego, co nieuwarunkowane w nas, poza nami i ponad nami, spontanicznie transcenduje świat możliwego doświadczenia, a przychodzi mu to tym łatwiej, że z samej swej natury jest władzą niezmysłową i samorzutną. Rozpatrywana z tej perspektywy, metafizyka dogmatyczna z jej pretensją do spekulatywnego poznawania bytów inteligibilnych, okazuje się pewnego rodzaju chorobą mentalną, a krytyka rozumu jedynym przed nią zabezpieczeniem¹³².

¹²⁶ Tenże, *Reflexion 4454 i 4455*, AA, Bd. XVII, s. 557–558.

¹²⁷ Tenże, *Reflexion 4464*, AA, Bd. XVII, s. 562.

¹²⁸ Tenże, *Reflexion 4910*, AA, Bd. XVIII, s. 26.

¹²⁹ Tenże, *Reflexion 5675*, AA, Bd. XVIII, s. 325.

¹³⁰ „Die dogmatische metaphysic ist eine *Magia iudiciaria**, *visionaria*. Sie ist nicht das *organon*, sondern das *catarcticon* der transcendenten Vernunft. Würmer des Gehirns. palliativmittel. recidiv. Gründliche Cur durch abführung. *(*g Contemplativa*; Unterschied von *magia empirica*)“.
Tenże, *Reflexion 5027*, AA, Bd. XVIII, s. 65.

¹³¹ Tenże, *Reflexion 5044*, AA, Bd. XVIII, s. 71.

¹³² „Die Critik der reinen Vernunft ist ein Präservativ vor eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat“.
Tenże, *Reflexion 5073*, AA, Bd. XVIII, s. 79.

[...] Rozum – powiada Kant – wymaga wychowania i zdyscyplinowania, [...] jeśli się go nie uprawia, lecz pozwala, by jego gałęzie dziko się rozrastały, to kwitnie on, nie dostarczając żadnych owoców. [...] Potrzebny jest mistrz wychowania i dyscyplinowania (a nie surowy wychowawca), który będzie jego guwernerem. [...] Bez tego wychowania i zdyscyplinowania nie harmonizuje on z religią i moralnością, chełpi się i nie znając siebie samego, wprowadza zamęt w zdrowy i na doświadczeniu wyćwiczony rozsądek¹³³.

Rzecz jasna, tym mistrzem wychowania i dyscyplinowania rozumu nie jest Immanuel Kant, lecz sam rozum – metafizyka staje się samopoznaniem rozumu, nie jest ono jednak autoteliczne.

W naturalny sposób nasuwa się pytanie o cel takiej zsubiektywizowanej i skupionej na zagadnieniach podmiotowo-formalnych metafizyki. Kant w *Reflexion 4889* (datowanej na lata 1776–1778) wymienia ich pięć. Pierwszym jest odsłonięcie źródła syntetycznego poznania *a priori*, drugim – ustalenie restryktywnych warunków empirycznego używania naszego rozumu. Trzecim, w sensie właściwym metafizycznym celem, ma być „wykazanie niezależności naszego rozumu od tychże warunków, a więc wykazanie możliwości jego absolutnego użycia”. W ten sposób zaś osiągnięty zostałby czwarty cel, postawiony przed metafizyką, mianowicie: tylko negatywne rozciągnięcie naszego używania rozumu poza granice zmysłowości, tzn. usunięcie przeszkody, jaką rozum sam stawia przed sobą w postaci principiów jego empirycznego używania. Piątym celem miałyby być „wskazanie warunku absolutnej jedności rozumu, a to w tym celu, by mógł on stanowić zupełne *principium* jedności praktycznej, tj. zestrojenia z sumą wszystkich celów”¹³⁴. Ostateczny cel metafizyki jest zatem natury praktycznej, a owo rozszerzanie użycia rozumu poza granice doświadczenia ma charakter negatywny (natura, rozumiana jako świat możliwego doświadczenia, nie jest wszystkim, co jest), a zarazem apodyktyczny i dogmatyczny, tzn. mamy tu do czynienia ze zdaniem niewątpliwie pewnym, ale tylko w aspekcie praktycznym. Praktyczno-dogmatyczne użycie rozumu poza granicami możliwego doświadczenia nie ma charakteru, jak to Kant nazywa, przedmiotowo-determinującego, lecz, jak się można domyślać, podmiotowo-determinujący i polegać ma na zestrojeniu jedności teoretycznej z praktyczną¹³⁵.

Wszelako szóstym, najważniejszym, bo wpływającym z samej jej natury, celem metafizyki pozostanie u Kanta Bóg i życie przyszłe (*resp.* drugi świat)¹³⁶. Niemożliwość osiągnięcia tego celu w obszarze poznania teoretycznego nie jest

¹³³ Tenże, *Reflexion 4468*, AA, Bd. XVII, s. 562–563.

¹³⁴ Tenże, *Reflexion 4849*, AA, Bd. XVIII, s. 6.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ „Der Zweck der Metaphysik ist Gott und eine künftige Welt“. Tenże, *Reflexion 4859*, AA, Bd. XVIII, s. 12.

równoważna z jego zupełną nieosiągalnością. Poszukiwane przejście może bowiem mieć charakter praktyczno-dogmatyczny, a samo poznanie metafizyczne o wiele ważniejsze zadanie do spełnienia niż próżne zaspokajanie teoretycznej ciekawości.

1.3. Pojęcie metafizyki w wykładach Kanta

Kant był nie tylko samodzielnie myślącym filozofem i autorem traktatów filozoficznych, ale także, o czym dziś raczej rzadko się wspomina, nauczycielem. Najpierw nauczał jako guwerner w domach prywatnych w okolicy Królewca, później (od 1755 do 1796) jako *Privatdozent* oraz profesor metafizyki i logiki w uniwersytecie królewieckim. Do jego profesorskich obowiązków należało między innymi wykładanie metafizyki, co, jak już pisałem, czynił nieprzerwanie co drugi semestr (z jednym wyjątkiem w latach 1770–1771) aż do odejścia na emeryturę w roku 1796¹³⁷. Podstawę wykładów niemal zawsze stanowił traktat Baumgartena¹³⁸. Wszelako, na co już wskazywałem, sam wykład nigdy nie polegał na odczytywaniu studentom podręcznika, lecz – o czym zaświadcza jego uczestnicy – był raczej swobodnym, nierzadko krytycznym komentarzem do niego, często przeplatany dygresjami daleko odbiegającymi od właściwego przedmiotu wywodu.

Jak słusznie zauważa Gerhard Lehmann, gdy weźmiemy pod uwagę same tylko zachowane notatki z wykładów Kanta oraz ich odpisy, to w efekcie otrzymamy specyficzny obraz ich autora: Kanta-wykładowcę (*der Vorlesungskant*), który z jednej strony różni się od Kanta-autora pism, z drugiej zaś od jego obrazu wyłaniającego się z *Reflexionen zur Metaphysik* oraz innych zachowanych dokumentów składających się na Kantowski *Nachlaß*¹³⁹. Podstawowy problem, przed jakim staje tu badacz myśli autora *Krytyki czystego rozumu*, polega na tym w sumie dość banalnym fakcie, iż nie sposób konkluzywnie udowodnić, że w zachowanych wykładach zawsze mamy do czynienia z poprawnie zrozumianymi i adekwatnie zanotowanymi słowami Kanta-profesora metafizyki i Kanta-filozofa. Z drugiej strony jednak nie ulega wątpliwości, że za tymi słowami stoi właśnie on – przemawiający do studentów, nauczający, często być może niepoprawnie

¹³⁷ Oprócz metafizyki i logiki Kant wykladał w różnych okresach czasu i z różną intensywnością: etykę, geografię fizyczną, antropologię, encyklopedię filozoficzną, prawo naturalne, pedagogię, teologię naturalną, fizykę, matematykę, mechanikę, hydrostatykę, mineralogię, a także (w okresie rosyjskiej okupacji Królewca latach 1758–1762), w ramach *collegia privata*, pirotechnikę i sztukę fortyfikacji.

¹³⁸ Na temat nauczania metafizyki na uniwersytecie w Królewcu przed Kantem zob. M. Sgarbi, *Metaphysics in Königsberg prior to Kant*, dz. cyt.

¹³⁹ G. Lehmann, dz. cyt., s. 68.

rozumiany, ale sportretowany dość dokładnie, bo aż po szczegóły charakterystycznego dla niego sposobu wysławiania się¹⁴⁰.

Kant jako wykładowca nigdy nie był, by tak rzec, tubą autora, którego rozprawa stanowiła podstawę wykładów, nie skrywał obojętności do wykładanego przedmiotu pod maską rzekomej naukowej obiektywności. Kant-wykładowca zawsze pozostawał Kantem-filozofem. Jego wykłady nigdy nie miały charakteru sprawozdawczego, nie tylko nie stronił od krytycznych uwag pod adresem swoich autorów, ale także częstokroć wykorzystywał okazję do zaprezentowania własnego stanowiska lub zgoła elementów swojej filozofii krytycznej (przy czym należy zaznaczyć, że zwłaszcza w obszarze metafizyki jego własna filozofia nominalnie nigdy nie była przedmiotem wykładu). Nie znaczy to wszakże, że mamy tu do czynienia z jednoznaczną charakterystyką metafizyki i jej stosunku do krytyki rozumu – nie dyskredytuje to wykładów jako źródła wiedzy o poglądach ich autora, ponieważ z podobną sytuacją mamy do czynienia zarówno w *Reflexionen*, jak i w pismach opublikowanych. Nie oznacza to również, że niemożliwe jest odnalezienie wspólnej płaszczyzny interpretacyjnej dla tych rozmaitych ujęć, często tylko nieznacznie różniących się od siebie detalami w sposobie ujęcia lub przesunięciem akcentu semantycznego w rozumieniu poszczególnych terminów.

Niemniej jednak notatki z wykładów Kanta i ich odpisy z oczywistych względów są najbardziej niepewnym ze źródeł, jakim dysponujemy, podejmując badania nad jego myślą. Rzecz jasna, nie można bezkrytycznie uznawać wszystkich zawartych w nich wypowiedzi i poglądów za w sensie właściwym Kantowskie. Adekwatnym kryterium oceny autentyczności zawartych w nich wypowiedzi mogą być jedynie same pisma filozofa lub, w mniejszym stopniu, jego własne notatki. Z tym jednak zastrzeżeniem, że również i to kryterium jest chybotliwe, bo efekty jego zastosowania bezpośrednio zależą od tego, co uznaje się za typowo Kantowskie. Dlatego też wykładami należy posługiwać się z najwyższą ostrożnością, co zalecał już Hans Vaihinger, który był bodaj pierwszym komentatorem uznającym ich przydatność w egzegezie *Krytyki czystego rozumu*¹⁴¹. Niektórzy badacze w ogóle odrzucają je jako niewiarygodne źródło informacji (Klaus Reich) lub akceptują ich ograniczoną wartość informacyjną (Rainer Stuhlmann-Laeisz)¹⁴². Wydaje się

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart–Berlin–Leipzig 1922, Bd. I, s. 22.

¹⁴² Jäscheho edycję wykładów Kanta z logiki K. Reich zalicza do literatury kantowskiej, a nie do dzieł Kanta, zob. tenże, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlin 1932, s. 21. R. Stuhlmann-Laeisz, uznaje je w zasadzie za interpretacje słów Kanta i uważa, iż z tego względu nie mogą one stanowić jedynego źródła dla studium poświęconego logice Kanta. Zob. tenże, *Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*, Berlin–New York 1976, s. 1. Więcej na temat kontrowersji powstałych wokół tego wydania logiki Kanta pisałem w A. Banaszkievicz, *Kanon czy organon. Miejsce i pojęcie logiki w filozofii Kanta*, w: I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł., oprac. oraz posłowiem opatrzył A. Banaszkievicz, Gdańsk 2005, s. 243 i nn.

jednak, że takie podejście jest nazbyt jednostronne i nieuzasadnione. Zdecydowanie więcej racji mają ci autorzy, którzy już pod koniec XIX wieku zdecydowali się coraz szerzej uwzględniać wykłady w swoich badaniach nad filozofią Kanta (Benno Erdmann, Erich Adickes, Eduard von Hartmann)¹⁴³. Z całą pewnością wykłady nie mogą stanowić jedynego i zupełnie bezdyskusyjnego źródła wiedzy o poglądach Kanta na metafizykę czy logikę, wszelako dostarczają one bezcennych informacji na temat jego rozwoju filozoficznego, a przede wszystkim tego, co wykladał on swoim studentom jako metafizykę, czyli tego, co za metafizykę uważał. Wydaje się jednak, iż mogą również odegrać znacznie ważniejszą rolę, albowiem w sali wykładowej Kant przedstawiał studentom nie tylko elementy swojej własnej filozofii krytycznej, ale także – co dla nas znacznie istotniejsze – jej wykładnię, przez co wykłady, obok listów, są bodaj najlepszym wyrazem jego filozoficznej samowiedzy.

Sam Kant przywiązywał niemałą wagę do swoich wykładów. Dobitnie świadczy o tym powzięty przez niego pod koniec życia zamiysł ich opublikowania, częściowo tylko zrealizowany przez niego osobiście – w roku 1798 ukazała się zredagowana przez Kanta *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*¹⁴⁴. Wydaniem pozostałych wykładów mieli, na zlecenie ich autora, zająć się inni. *Physische Geographie* oraz *Pädagogik* miał wydać Friedrich Theodor Rink (profesor języków orientalnych w Królewcu), do czego doszło odpowiednio w roku 1802 i 1803¹⁴⁵. Natomiast Gottlob Benjamin Jäsche (profesor filozofii w Dorpacie)

¹⁴³ W swoich badaniach nad Kantem uwzględniali je B. Erdmann (*Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants*, „Philosophische Monatshefte“ 1883, Bd. XIX, s. 129–144, oraz *Mittheilungen über Kant's metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774*, „Philosophische Monatshefte“ 1884, Bd. XX, s. 65–97), E. Adickes (*Kants Systematik als systembildender Factor bei der Entstehung seines Systems*, Berlin 1887) oraz E. von Hartmann (*Kants Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung*, Leipzig 1894). Erdmann na przykład, w artykule *Eine unbeachtete...*, w którym poszukuje adekwatnego sposobu datowania trzech manuskryptów leżących u podstawy wydania Pölitza, jako pierwszy określa mianem pisma źródłowego (*Quellenschrift*) dla badań nad rozwojem filozoficznym Kanta nie tylko wydanie Pölitza, ale także edycję J. A. Bergka (pod pseudonimem Fr. Chr. Stark), *Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie nach handschriftlichen Aufzeichnungen*, Leipzig 1831 (są to zapewne notatki z pierwszego wykładu Kanta poświęconego antropologii, który odbył się zimą 1773). Drugi z artykułów Erdmanna jest szczegółowym omówieniem zawartości manuskryptu wykładów Kanta (*Königsberger Manuskript*, datowany przez autora na okolice roku 1774) oraz porównaniem jego treści z wydaniem Pölitza. Adickes w swojej pracy poświęconej kantowskiej tablicy kategorii nie tylko wykorzystuje *Nachlaß (Reflexionen zur Logik)*, ale także postuluje uwzględnienie wyciągu z podręcznika G. F. Meiera, *Auszug aus der Vernunftlehre*, który przez lata stanowił podstawę wykładów Kanta z logiki (B. Erdmann, *Mittheilungen...*, dz. cyt., s. 18). Także E. von Hartmann (*Kants Erkenntnisstheorie...*, dz. cyt., s. 15) używa wydania Pölitza jako źródła wiedzy o metafizycznym stanowisku Kanta w drugim z czterech wydzielonych przez siebie okresów jego rozwoju (1769–1776).

¹⁴⁴ Polskie wydanie: *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, wstęp A. Bobko, Warszawa 2005.

¹⁴⁵ Polskie wydanie *Pädagogik: O pedagogice*, przeł. S. Sztobryn, Łódź 1999.

miał wydać *Logik*¹⁴⁶ oraz *Metaphysik*. Pierwsza, po dziś dzień wzbudzająca kontrowersje, ukazała się w roku 1800, drugiej nie wydał nigdy. W latach 1817 oraz 1821 ukazały się, wydane anonimowo, *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* oraz *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*. Przy okazji ich powtórnej edycji w roku 1830 okazało się, że ich wydawcą był lipski profesor Karl Heinrich Ludwig Pölitz. Zamiar ogłoszenia drukiem własnych wykładów z metafizyki zdaje się niedwuznacznie wskazywać na to, iż Kant przywiązywał do nich wagę co najmniej taką, jak do pozostałych. Wydając te wykłady pod swoim nazwiskiem, dawał do zrozumienia, iż w jakimś sensie metafizyka tam przedkładana jest jego metafizyką. Dlatego nie należy ich lekceważyć jako rzekomego świadectwa „dogmatycznej” przeszłości ich autora oraz – co już jest zupełnie niezgodne ze stanem faktycznym – intelektualnie niesamodzielnej relacji z filozofią Wolffiańską albo jako portretu Kanta-nauczyciela, który miałby się znacząco różnić od Kanta-filozofa. Wydaje się nawet, że można w nich upatrywać próbę wypełnienia luki w programie filozofii krytycznej, jaka powstała na skutek opracowania metafizyki moralności przy jednoczesnym braku realizacji projektu metafizyki natury, i być może właśnie taka intencja przyświecała Kantowi, gdy postanowił je opublikować. Niewątpliwie są one jedynym kandydatem na namiastkę realizacji tego projektu, a czytane przez pryzmat *Krytyki* pozwalają wyrobić sobie pojęcie o tym, czym miała lub raczej mogłaby być planowana przez Kanta metafizyka natury. Niestety, wykłady z metafizyki nie miały tak szczęśliwej historii edycji jak pozostałe, co niekorzystnie zaważyło na ich recepcji.

Pierwszym punktem zwrotnym w historii edycji i recepcji wykładów Kanta był rok 1838, w którym rozpoczęły się dwa duże wydania dzieł wszystkich Kanta: Gustava Hartensteina i Karla Rosenkranza. Obaj wydawcy uznali za zbędne włączenie do nich zachowanych i już częściowo wydanych wykładów królewieckiego filozofa i nie zgodzili się na uwzględnienie ich w swojej edycji dzieł wszystkich. Wprawdzie uznawano, że oddają one Kantowski sposób wykładania, ale odrzucono je jako mało wartościowe i, w stosunku do pism opublikowanych, niewnoszące niczego nowego lub zawierające treści rzekomo obce (K. Rosenkranz) lub zgoła nieautentyczne (G. Hartenstein). Usiłowano wówczas, jak twierdzi G. Lehmann, wypracować wierny obraz filozofii Kanta w oparciu o pisma, by tak rzec, kanoniczne, tj. wydane za życia filozofa, nie wychodząc przy tym ani od spekulatywnego idealizmu, ani też nie uwzględniając jej powiązań z niemiecką filozofią szkolną XVIII wieku, na które szczególnie wyraźnie wskazują właśnie wykłady¹⁴⁷. W konsekwencji, również później nie

¹⁴⁶ Polskie wydanie: *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł., oprac. oraz posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005.

¹⁴⁷ Więcej na ten temat zob. G. Lehmann, *Einführung...*, dz. cyt., s. 71–72.

były one uwzględniane przez autorów największych prac poświęconych myśli Kanta¹⁴⁸.

Drugim i najważniejszym punktem zwrotnym było wystąpienie Emila Arnoldta w roku 1893¹⁴⁹ oraz Maxa Heinze w roku 1894¹⁵⁰. Pierwszy z tych autorów w swoich badaniach nad zachowanymi wykładami Kanta doszedł był do wielu negatywnych wyników. Jego zdaniem, notujący studenci zapisywali półprawdy, tj. poglądy, które Kant tylko częściowo aprobował. Autor ten wysunął również twierdzenie, że gdyby Kant stworzył zapowiadany system metafizyki, byłby on zarówno pod względem formy, jak i materii, znacząco różny od tego, co wyłącza się z zachowanych wykładów. Ostatecznie Arnoldt zaleca daleko posuniętą ostrożność w obchodzeniu się z tymi notatkami¹⁵¹. Wszelako szczególnie ważna dla badań nad Kantem jest druga z tych prac – zawiera ona szczegółową analizę edycji Pölitza oraz ważne ze względów historycznych ustalenia, dotyczące datowania i podobieństw trzech odpisów wykładów Kanta (znanych dzisiaj jako *Metaphysik L₁*, *H* oraz *K₁*). Jej konkluzja zaś jest bardzo pozytywna: zdaniem autora, trudno znaleźć w wykładach coś nie-kantowskiego, tj. coś, czego Kant z pewnością nie mógł być powiedzieć podczas wykładu, choć nie należy również zakładać, iż studenci wiernie zapisywali wszystko, co zostało powiedziane w sali wykładowej¹⁵². Najistotniejszym skutkiem tej pracy było wszakże to, że ośmielony jej wynikami Wilhelm Dilthey – inicjator wydania przez Pruską Królewską Akademię Nauk dzieł wszystkich królewskiego filozofa – zaproponował włączenie do niego także wykładów jako czwartej części tej edycji, co, jak wiadomo, stało się faktem. Dilthey był także pierwszym filozofem i uczonym, który uznał je za relewantne źródło wiedzy w studiach nad Kantem i, jak się później okazało daremnie, spodziewał się, że dzięki ich zawartości uda mu się zrekonstruować wielokrotnie przez Kanta zapowiadany, ale nigdy nie zrealizowany, system krytycznej metafizyki natury¹⁵³. Zastrzeżenia Rosenkranza i Hartensteina zostały uchylone raz na zawsze, a wykłady stały się integralną częścią spuścizny filozofa z Królewca. Ich nie najmniejsza wartość polega wreszcie również i na tym, że, wbrew szeroko aprobowanej opinii, rozpowszechnianej przez samego Kanta oraz pokolenia zwolenników oraz bada-

¹⁴⁸ Tak postępuje na przykład K. Fischer w swojej pracy *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg 1909.

¹⁴⁹ E. Arnoldt, *Charakteristik von Kants Vorlesungen über Metaphysik und möglichst vollständiges Verzeichnis aller von ihm gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen*, początkowo praca ta została wydana jako dodatek do *Zur Beurteilung von Kants Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena*, [w:] „Altpreußischen Monatschrift“ 1892/1893; obecnie znaleźć ją można w E. Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1909, Bd. V, s. 2. Niestety nie udało mi się dotrzeć do tej pracy i informacje te podaję za: G. Lehmann, *Einführung...*, dz. cyt., s. 72.

¹⁵⁰ M. Heinze, *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, Leipzig 1894.

¹⁵¹ Podaję za: G. Lehmann, *Einführung...*, dz. cyt., s. 79–80.

¹⁵² M. Heinze, dz. cyt., s. 563.

¹⁵³ G. Lehmann, *Einführung...*, dz. cyt., 72–73. Zainteresowanych dalszymi losami edycji wykładów Kanta wypada odesłać do tej publikacji.

czy jego filozofii, zgodnie z którą stanowi ona radykalnie nowy początek i jest bezkompromisowym zerwaniem z „dogmatyzmem” filozofii wcześniejszej, wykazują one, jak w rzeczywistości głębokie jest zakorzenienie tej myśli w tradycji. Wykłady, obok *Reflexionen*, pokazują, jak Kant czytał i przedstawiał filozofię, z której wyrósł, aby wreszcie ją przerosnąć i przewyciężyć, a tym samym, jak głęboka jest więź jego krytyki czystego rozumu z ówczesną filozofią szkolną. Dzięki temu stanowią one bezcenny materiał źródłowy dla studiów nad rozwojem filozoficznym autora *Krytyki czystego rozumu*¹⁵⁴.

W rozważaniach składających się na ten rozdział opieram się na: notatkach z wykładów Kanta i ich odpisach zawartych w tomach XXVIII i XXIX *Kant's gesammelte Schriften*; pomijam przy tym wydanie K. H. L. Pölitza, *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, ponieważ opierało się ono na manuskryptach później w tych właśnie tomach wydanych. Podstawowym opracowaniem, na które nie raz przyjdzie się tu powołać, pozostaje w tej dziedzinie wspomniana już praca M. Heinzego, *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semester*. Omawiając zachowane wykłady Kanta, w pierwszej części rozważań (traktującej o wykładach do roku 1781) zachowuję porządek chronologiczny zgodnie z datowaniem proponowanym w literaturze przedmiotu, by w części drugiej w porządku synchronicznym wskazać jedynie te punkty, w których wykład pokrytyczny odbiega od tego, z czym mamy do czynienia w okresie „dogmatycznym”¹⁵⁵. Skupiam się przy tym przede wszystkim na uwagach wstępnych (*Prolegomena Metaphysicorum*), na pojęciu ontologii, która ze względów systematycznych także u Kanta stanowi fundamentalną dziedzinę poznania metafizycznego (wszakże to właśnie tu dochodzi do najważniejszych rozstrzygnięć, determinujących postać pozostałych części metafizyki). Pojęcie psychologii i kosmologii racjonalnej, jak również teologii naturalnej omawiam w takim zakresie, jaki jest niezbędny dla osiągnięcia celu tego rozdziału (eksplikacja pojęcia metafizyki w wykładach Kanta). Dokładniejszy rozbiór merytorycznej zawartości wykładanych przez Kanta nauk metafizycznych oraz ich egzegeza, z koniecznym w tym przypadku kontrapunktem w postaci *Reflexionen zur Metaphysik*, które pozostają z wykładami w związku nie tylko chronologicznym, ale i systematycznym, może z powodzeniem stanowić zadanie dla odrębnego opracowania historyczno-filozoficznego.

¹⁵⁴ Współcześnie w studiach nad rozwojem myśli Kanta uznaje się wykłady za teksty źródłowe. Tak na przykład postępuje G. Lehmann, który dzięki opracowaniu tychże teksów spodziewa się znaczącego wzbogacenia badań nad Kantem oraz pogłębienia pojmowania jego filozofii i wysuwa twierdzenie, że dopiero dzięki wykładom otrzymujemy prawdziwy obraz tego, czym był rozwój filozoficzny autora *Krytyki czystego rozumu*; w szczególności dotyczy to właśnie wykładów z metafizyki. Zob. tenże, *Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen*, w: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, hrsg. von H. Heimsoeth, D. Heinrich und G. Tonelli, Hildesheim 1967, s. 147 oraz 157.

¹⁵⁵ Na ten temat zob. G. Lehman, *Kants Entwicklung...*, dz. cyt., s. 152–157.

1.3.1. Metafizyka w wykładach do roku 1781

Najstarszym zachowanym manuskrytem wykładów Kanta są notatki Johanna Gottfrieda Herdera. Są one świadectwem tym cenniejszym, że w przeciwieństwie do wielu innych rękopisów nie są sporządzonym później odpisem, lecz rzeczywistym zapisem wykładu (podobnie *Metaphysik Volckmann*). Kolejną ich zaletą jest kompletność oraz łatwość bezspornego ustalenia daty powstania, Herder bowiem studiował w Królewcu w latach 1762–1764 i był w tym czasie słuchaczem Kanta¹⁵⁶.

W wykładach tych nie znajdziemy żadnych śladów namysłu nad statusem metafizyki, nic jeszcze nie zapowiada późniejszego kryzysu zaufania do tej nauki oraz wypływającego zeń krytycznego zakwestionowania jej dotychczasowego statusu wraz z następującą po nim próbą jej nowego ufundowania. Jedyny problem, jaki Kant zdaje się tu dostrzegać, a przynajmniej jedyny, o jakim mówi podczas wykładu, to – tak jak u jego poprzedników – czysto techniczne zagadnienie właściwej metody uprawiania i wykładania metafizyki. Sama metafizyka jako taka nie stanowi tu jeszcze żadnego problemu. Nastawienie Kanta-wykładowcy i Kanta-filozofa z tego okresu znakomicie ilustrują jego własne słowa z *Reflexion 5116* (datowanej na lata 1776–1778):

Nie zawsze byłem takiego zdania o tej nauce. Na początku wyuczyłem się w tej dziedzinie tego, co przedstawiało mi się w najkorzystniejszym świetle. W kilku momentach sądziłem, że będę w stanie wnieść coś własnego do wspólnego skarbcza, w innych znajdowałem coś, co należało ulepszyć, jednakże zawsze z zamiarem uzyskania dogmatycznych wglądów. Albowiem te tak zuchwałe i bez zastanowienia wypowiedziane wątpliwości do tego stopnia wydawały mi się nieznaną głośno głosu rozumu, że nie dawałem im żadnego posłuchu. Jeśli rozmyśla się z całą powagą, pragnąc odnaleźć prawdę, to zwłaszcza nie upiększa się już swoich wytworów, choćby wydawało się, że są one zwiastunem naszej zasługi dla nauki. Poddajemy wówczas krytyce wszystko, czego się nauczyliśmy lub sami wymyśliliśmy. Trzeba było dużo czasu, żebym postępując w ten sposób, stwierdził, że cała teoria dogmatyczna ma charakter dialektyczny. Szukałem jednak czegoś pewnego, jeśli nie w odniesieniu do przedmiotów, to w odniesieniu do natury i granic tego rodzaju poznania. Stopniowo dochodziłem do przekonania, że wiele z tych twierdzeń, które uznajemy za przedmiotowo ważne, w rzeczywistości posiada ważność podmiotową, tj. zawierają one *conditiones*, na podstawie których jedynie uzyskujemy wgląd w przedmiot i go pojmujemy. Wprawdzie stałem się przez to ostrożny, ale nie zostałem pouczony. Albowiem [sądziłem, że] skoro naprawdę istnieją poznania *a priori*, które nie są wyłącznie analityczne, lecz rozszerzają nasze poznanie, to brakowało mi przeprowadzonej podług prawideł krytyki czystego rozumu, przede wszystkim zaś jego kanonu, gdyż ciągle jesz-

¹⁵⁶ Tamże, s. 150–151.

cze wierzyłem, że znajdę metodę rozszerzania poznania dogmatycznego za pomocą czystego rozumu. To wszakże wymagało zrozumienia, w jaki sposób w ogóle możliwe jest poznanie *a priori*¹⁵⁷.

Tak więc wyuczywszy się z metafizyki dogmatycznej wszystkiego, co w niej wydawało mu się najlepsze, w tym także Baumgartena, nauczał tego Kant swoich studentów, może bez przesadnego zaangażowania, ale też nie stroniąc przy tym od częstych uwag krytycznych i wskazywania błędów, jakich, jego zdaniem, dopuszczał się autor kompendium. Okazjonalnie obiektem krytyki stają się też inni filozofowie, z Wolffem i Leibnizem na czele. W tym czasie Kant nie tylko nauczał (według) metafizyki dogmatycznej, ale także, zgodnie ze swoimi własnymi słowami, usiłował poszerzyć obszar dogmatycznych wglądów metafizycznych. Wszak z tego okresu pochodzi bodaj najważniejsza przedkrytyczna rozprawa metafizyczna *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*¹⁵⁸. Jednakże eksploracja pism opublikowanych w okresie przedkrytycznym nie mieści się w granicach tej pracy, w związku z czym nader chętnie skorzystam z okazji odesłania czytelnika do opracowania Krzysztofa Śnieżyńskiego, *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*¹⁵⁹.

W wykładach Herdera nigdzie nie pada definicja metafizyki, wszakże wywody Kanta jednoznacznie świadczą o tym, że określenie podane przez „Autora” aprobuje on jako *fundamentum inconcussum* swojego wykładu. Przyjmując za Baumgartenem, że metafizyka traktuje o pierwszych principiach ludzkiego poznania, Kant zdaje się zupełnie nie zważać na to, iż u tego autora ciągle jeszcze były nimi pierwsze predykaty bytu. Interesuje go już tylko relacja między pojęciami (pierwotne pojęcia proste – złożone pojęcia pochodne) oraz między sędziami (aksjomaty – twierdzenia pochodne), a nade wszystko, co bardzo znamienne, relacja między podmiotem a predykatem w sądzie. Principia, o których mówi w wykładzie, mają charakter na wskroś podmiotowy. W ten sposób wykład Kanta staje się wykładem pojęć i twierdzeń, których odniesienie przedmiotowe jest co najmniej enigmatyczne. Mimo że (dla porządku wykładu?) przytacza Baumgartena definicję ontologii, w myśl której jest ona nauką o ogólnych predykatkach bytu, nic nie wskazuje na to, by w jakikolwiek sposób brał pod uwagę możliwość zakorzenienia omawianych przez siebie zasad poznania w bycie. Idąc tropem „Autora”, zalicza ontologię do metafizyki, nie dlatego jednak, że traktuje ona, w taki lub inny sposób, o bycie i jego atrybutach, lecz z tego tylko względu, iż zawiera „pierwsze pojęcia podstawowe”.

¹⁵⁷ I. Kant, *Reflexion 5116*, AA, Bd. XVIII, s. 95–96; tenże, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 132–133 (przekład zmieniony).

¹⁵⁸ Wydanie polskie: *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK pod kierunkiem M. Żelaznego w składzie M. Abraham et al., wstęp i red. nauk. T. Kupś, Kęty 2004.

¹⁵⁹ Poznań 2002.

we”. Co więcej, tak zdefiniowaną ontologię określa mianem właściwej filozofii pierwszej i stwierdza, że jest ona dla metafizyki tym, czym metafizyka dla filozofii¹⁶⁰. Pośrednio wypowiedź ta wskazuje nie tylko na kiepską znajomość klasycznej ontologii, ale także na rolę, jaką Kant wyznacza metafizyce. Jako nauka o zasadach poznania ma ona dostarczać podstaw dla filozofii, zwłaszcza w dziedzinie poznania teoretycznego. Trudno oprzeć się wrażeniu, że metafizyka zostaje tu zredukowana do teorii poznania. Niewątpliwie tak jest, lecz stanowi to tylko część prawdy – w myśli Kanta stale obecna jest idea metafizyki jako poznania (tak czy inaczej) wykraczającego poza horyzont empirycznie danych przygodnych zdarzeń świata możliwego doświadczenia. Jak zobaczymy później, u dojrzałego, krytycznego Kanta metafizyka jako nauka o zasadach poznania spełnia się w krytyce czystego rozumu i filozofii transcendentalnej, natomiast metafizyka właściwa, tj. poznanie trans-fizyczne, przekraczać ma porządek możliwego poznania teoretycznego.

Inną charakterystyczną cechą podejścia Kanta do metafizyki jest rozpatrywanie jej pod kątem przynoszonych przez nią korzyści. Jest to jeszcze jeden punkt, w którym łatwo wykazać zerwanie ciągłości tradycji sięgającej Arystotelesa i przekonanej, że filozofia pierwsza jest poznaniem autotelicznym, a jej wartość jest niezależna od wszelkich celów i pożytków zewnętrznych. W swoim wykładzie Kant uwzględnia dwa rodzaje korzyści płynących z uprawiania metafizyki: obiektywne i subiektywne. Do pierwszych zalicza to, że zawiera ona:

1. pierwsze niewzruszone podstawy (*die ersten Grundfesten*) ludzkiego poznania, a także
2. negatywną ocenę wyłącznie metody [poznania] przeprowadzoną przez samą metafizykę (chodzi tu zapewne o głoszoną w tym czasie przez Kanta tezę, że właściwa metoda metafizyki jest analityczna, a nie syntetyczna, jak to ma miejsce w matematyce, to znaczy: nie porusza się ona od warunków do tego, co uwarunkowane, tj. od definicji i aksjomatów ku najdalszym nawet teorematom, lecz od tego, co dane i uwarunkowane, do warunków)¹⁶¹.

Subiektywne korzyści płynące z trudnienia się metafizyką wylicza Kant w czterech punktach zbudowanych wedle klasycznego schematu zarzut-odpowieź, co chyba należy rozumieć w ten sposób, iż adept metafizyki będzie na zarzuty te nie tylko uodporniony, ale także będzie potrafił je skutecznie odeprzeć. Ponadto, można na ich podstawie łatwo zrekonstruować kontekst potocznych wyobrażeń o metafizyce, którym filozof czuł się obowiązany stawić czoła i które pośrednio determinowały atmosferę intelektualną, w jakiej podejmował on namysł nad statusem filozofii pierwszej. Zastrzeżenia te są następujące:

1. metafizyce zarzuca się, że jest czymś w najwyższym stopniu niepewnym; remedium widzi Kant w metodzie, co potwierdza wcześniejszą diagnozę,

¹⁶⁰ AA, Bd. XXVIII/1, s. 7.

¹⁶¹ Tamże, s. 155–157.

- zgodnie z którą w tym okresie mamy do czynienia nie tyle z problematyzacją samej metafizyki i jej statusu jako spekulatywnego poznania *a priori*, lecz z czysto technicznym, powszechnie wówczas podejmowanym zagadnieniem właściwej metody uprawiania i wykładania metafizyki;
2. zarzuca się metafizyce, że jest oschła, na co właściwą odpowiedzią jest stwierdzenie, iż to prawda, ponieważ jest bardzo abstrakcyjna. Mimo to jednak dostarcza ona, po pierwsze, rozumnego ukontentowania, po drugie, zawiera urzekające zagadnienia (*reizende Materien*) odznaczające się nieskończonym pięknem;
 3. trzeci z wymienionych przez Kanta zarzutów jest bodaj najpoważniejszy. otóż powiada się, że metafizyka jest zarazą duchową (*eine Pest der Seele*); na co odpowiada on: tak, ale tylko źle wykładana. Ponownie okazuje się, że źródłem problemów nękających metafizykę, jest wyłącznie niewłaściwa metoda;
 4. ostatni zarzut brzmi: metafizyka jest trudna; także on, tak jak dwa poprzednie, jest próbą uczynienia zarzutu z natury obiektu krytyki, i także nań wypada odpowiedzieć twierdząco, dodając nawet, iż jest ona trudniejsza od algebry, ale dzięki właściwej metodzie można sprawić, że stanie się łatwiejsza oraz przyjemniejsza w przyswajaniu¹⁶².

W przedstawionych zarzutach zwraca uwagę przede wszystkim zupełny brak krytycznych uwag pod adresem samego statusu metafizyki jako nauki – jej możliwości jako spekulatywnego poznania inteligibiliów. Niemal wszystkie obiekcje koncentrują się wokół czysto technicznego zagadnienia metody wykładu, co jest zupełnie jawnym dziedzictwem szkoły wolffiańskiej¹⁶³. Takie podejście implikuje, po pierwsze, przekonanie, iż metoda opracowywania/tworzenia nauki jest ustalona i, choć być może zapoznana, nie budzi większych zastrzeżeń – faktycznie w tym czasie Kant obcuje przy metodzie analitycznej jako jedynej właściwej dla metafizyki. Po drugie, w obliczu takiej diagnozy jedynym stosownym remedium na wyliczone bolączki metafizyki może być stworzenie właściwej metody jej wykładania. W wykładach Herdera rzeczywiście pojawia się wątek nowego planu prezentowania metafizyki w sali wykładowej i pozostaje on w bezpośrednim związku z nieco późniejszą zachowaną informacją o profilu wykładów w semestrze zimowym 1765/1766 (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765–1766*).

W tym adresowanym do studentów piśmie Kant przedstawia dość osobliwy, a zarazem charakterystyczny dla siebie program wykładania metafizyki. Zaczyna od stwierdzenia, że metafizyka jest nauką niedoskonałą i niepewną, ponieważ jej właściwe postępowanie zostało zapoznane, a jest ono nie syntetyczne, jak w matematyce, lecz analityczne. W konsekwencji to, co proste i najbardziej ogólne, jest

¹⁶² Tamże, s. 157.

¹⁶³ Zob. A. Banaszkiewicz, *Rozum i doświadczenie*, dz. cyt., s. 186 i nn.

w geometrii zarazem najłatwiejsze, w metafizyce (*die Hauptwissenschaft*) natomiast najtrudniejsze – w pierwszej występuje to na samym początku, w drugiej pojawia się na końcu jako efekt, a nie podstawa dociekań. Chodzi rzecz jasna o definicje i formułowane na ich podstawie aksjomaty, dlatego też w geometrii podaje się je na początku, w metafizyce zaś są one zwieńczeniem i efektem końcowym wykonanej pracy analitycznej¹⁶⁴. Mamy tu do czynienia z charakterystycznym także dla Kanta krytycznego przeciwstawieniem matematyki i metafizyki (oraz filozofii w ogólności). Jedną z jego konsekwencji jest odrzucenie, charakterystycznej dla Wolffa i jego szkoły, syntetycznej metody wykładu, która bywała również określana mianem metody matematycznej. Znamioną jej cechą jest to, iż w obrębie poszczególnych dyscyplin filozoficznych wymaga ona wychodzenia od najprostszycch oraz najbardziej ogólnych warunków i stopniowego przechodzenia do możliwie najdalszych ich następstw w łańcuchu następujących po sobie sylogizmów, w których przesłanki jednych są wnioskami z innych. W obszarze dydaktycznym, tj. w porządku wykładu filozofii, metoda ta wymagała, by w pierwszej kolejności przedstawiana była ontologia, zawierająca pierwsze zasady poznania ludzkiego, następnie należało przejść do kosmologii, po niej do psychologii, aby zakończyć teologią naturalną¹⁶⁵. Wbrew tej tradycji Kant uznaje, że właściwe postępowanie metafizyki jest analityczne, to znaczy jest ruchem od tego, co dane i uwarunkowane, do warunków. Pojęcia metafizyczne, w przeciwieństwie do matematycznych, nie są arbitralnie konstruowane, lecz dane (wypływają spontanicznie z samej natury intelektu), a właściwym zadaniem dociekań metafizycznych jest ich rozbiór, którego efektem końcowym może być sformułowanie definicji. W konsekwencji w dziedzinie dydaktyki filozofii w miejsce dotychczasowego szkolnego schematu Kant proponuje nowy, dość osobliwy program wykładania metafizyki. Postanawia rozpocząć nie od definicji (a więc nie od ontologii), lecz od „psychologii empirycznej, która właściwie stanowi opartą na doświadczeniu metafizyczną naukę o człowieku (*die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen*)”, przy czym niczego nie mówi się tu jeszcze o duszy, nie wolno bowiem w tym dziale twierdzić, że człowiek ją w ogóle posiada¹⁶⁶. Kant sam uzna później za niedorzeczność zaliczanie tej tak zwanej psychologii empirycznej do metafizyki i zdegraduje ją do rangi historii naturalnej zmysłu wewnętrznego, która ostatecznie zyska miano antropologii i od semestru zimowego 1772/1773 będzie przez niego wykładana jako samodzielna dyscyplina akademicka. Wobec tego można postawić tezę, iż już w roku 1765 antropologia, przynajmniej w dydaktycznym porządku wykładu, staje się fundamentem (wykładu) metafizyki. Jest to, jak się wydaje, jeszcze jeden dowód na to, iż u Kanta mamy zawsze do czynienia z prymatem filozofii uprawianej,

¹⁶⁴ AA, Bd. II, s. 308.

¹⁶⁵ Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, hrsg. von G. Gawlick und L. Kreimendahl, Stuttgart 1996, § 99.

¹⁶⁶ AA, Bd. II, s. 309.

jak on to nazywał, w aspekcie światowym nad jej pojęciem szkolnym. Kreśląc dalej projekt nowego planu wykładania metafizyki, na drugim miejscu Kant umieszcza kosmologię, czyli naukę o naturze cielesnej w ogóle. Dopiero po niej następować ma ontologia, czyli „nauka o ogólniejszych własnościach wszystkich bytów”, której zwieńczeniem ma być psychologia racjonalna, zawierająca odróżnienie istoty duchowej od materialnej oraz ich powiązanie i rozdzielenie. Na koniec wreszcie zamierza Kant przejść do rozważań nad przyczyną wszystkich bytów, to znaczy do nauki o Bogu i świecie¹⁶⁷. W samych wykładach Herdera zachował się następujący „nowy plan” wykładu:

1. Metafizyczne zasady naczelne nauki o naturze.
2. Metafizyczne zasady naczelne nauki o duszy.
3. Metafizyczne zasady naczelne wszelkich bytów w ogóle: tu traktuje się o źródle bytów.
4. Metafizyka w ogóle.

Pomijając rozbieżności w nazewnictwie oraz kolejność następowania po sobie poszczególnych części metafizyki, jedyną różnicą w stosunku do *Nachricht von der Einrichtung...* jest brak antropologicznych prolegomenów. Oczywiście nie stanowi to bezpośredniego dowodu na to, że w latach 1762–1764 Kant nie wykladał już metafizyki podług planu przedłożonego w piśmie uwiadamiającym studentów o profilu jego wykładu w semestrze zimowym roku 1765.

Jedną z ciekawszych osobliwości ugruntowania (wykładu) metafizyki w antropologii jest nie tylko oczekiwanie od metafizyki użyteczności (przynajmniej w dziedzinie mentalnej higieny), ale nade wszystko nieco zaskakujące roszczenie, by prócz gruntowności cechowało ją także piękno. „Metafizyka – mówi Kant do studentów – powinna być [nie tylko] 1) gruntowna, lecz także 2) piękna”¹⁶⁸. Poznanie, uzasadnia następnie, które odznacza się samą tylko doskonałością logiczną, nie przypada nam za bardzo do gustu, ponieważ duch ludzki posiada nie tylko intelekt, ale także zmysłowość, ta zaś jest szczególnie podatna na powaby estetyczne. Prócz tego, przez estetyczną doskonałość poznania intelekt bywa zwabiony ku głębszym i trudniejszym prawdom. Mimo że metafizyka traktuje o pojęciach abstrakcyjnych i przez to jest jedną z trudniejszych nauk, nie powinna uchodzić za niezdolną do osiągnięcia jakiegoś stopnia doskonałości estetycznej. Kant jest przekonany, że poszczególne pojęcia, jak na przykład nieskończoność czasu i przestrzeni, w aspekcie odczucia zmysłowego zdolne są nawet człowieka pospolitego zwabić ku poznaniu¹⁶⁹. Nie zmienia to jednak faktu, że dokonania pisarskie większości filozofów plasują się daleko poza granicą dobrej literatury, a lansowaną dziś w niektórych kręgach tezę, jakoby filozofia stanowiła tylko rodzaj literatury, wypada chyba uznać za próbę wskazania powodu, dla którego nie warto po nią

¹⁶⁷ Tamże, s. 309.

¹⁶⁸ AA, Bd. XXVIII/1, s. 6.

¹⁶⁹ Tamże.

sięgać, albowiem literatura właściwa jest wystarczająco bogata w arcydzieła stylu oraz myśli, by nie potrzebować tak wątpliwego pomnożenia swojego stanu posiadania.

W tym momencie wypada poświęcić nieco miejsca wykładowi Kanta, który wprawdzie nie należy bezpośrednio do korpusu zachowanych notatek z jego wykładów dotyczących metafizyki, niemniej jednak z racji swej zawartości merytorycznej nie może tutaj zostać pominięty. Chodzi o sporadycznie wykładaną w latach 1768–1782 *Encyklopedię filozoficzną*. Tak jak w wypadku pozostałych dyscyplin, także i tutaj Kant zobowiązany był do wskazania kompendium stanowiącego podstawę wykładu. Każdorazowo była to praca Johanna Geорга Heinricha Federa *Grudriß der Philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte zum Gebrauche seiner Zuhörer* (Coburg 1767). Również ten wykład nie polegał na banalnym przedstawieniu treści rozprawy. Jak zwykle, wywody Kanta w wielu miejscach odbiegają od zawartości kompendium, a miejscami, jak omawiana tutaj ich część poświęcona metafizyce, są prezentacją wyników własnych badań. Praca Federa była jedynie pretekstem do przedstawienia własnych, coraz bardziej „krytycznych” przemyśleń na temat zasadniczych problemów filozoficznych niż podręcznikiem, z którego Kant nauczałby studentów cudzej filozofii. To zresztą byłoby niezgodne z jego własnymi poglądami, prezentowanymi także w ramach tego wykładu – jak wiadomo, uważał on, że nauczanie filozofii jest zasadniczo niemożliwe.¹⁷⁰ Zachowała się tylko jedna wersja zapisków z tego wykładu, którą, na podstawie pojawiających się w nich wzmiankach o Friedrichu Heinrichu Jacobim i Jamesie Oswaldzie, datuje się na semestr letni roku 1775.

W *Encyklopedii filozoficznej* Kant podaje definicję metafizyki w sensie szerokim, której pozostanie wierny także w tak zwanym okresie krytycznym. Powiada tam, iż

jeśli zebrać wszystko, co rozumowe w filozofii, wszystko, co albo dane jest przez sam tylko czysty rozum, albo, choć dane przez zmysły, to jednak jest rozważane racjonalnie, czyli przez rozum, to powstanie z tego metafizyka¹⁷¹.

Okazuje się tedy, że metafizycznym w sensie szerokim jest wszelkie dyskursywne, czyste (a więc wsparte na principiach *a priori*) poznanie rozumowe, niezależnie od sposobu dania jego przedmiotu. Metafizyka zostaje podzielona na dwie podstawowe części: filozofię transcendentálną oraz tak zwaną fizjologię – rozumową naukę o przedmiotach zmysłu wewnętrznego oraz zewnętrznego, tj. psychologię i fizykę racjonalną. Druga część stanowi metafizykę właściwą, w której przedmiot wprawdzie dany jest w doświadczeniu, ale rozpatrzony zostaje przez sam tylko rozum. Chwilę później do metafizyki właściwej zaliczona zostaje także teologia

¹⁷⁰ Zob. KCR, B 866.

¹⁷¹ I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 36 (przekład zmieniony).

racjonalna, która nastęrczać będzie najwięcej problemów, jako że o jej przedmiocie w żaden sposób nie można sensownie twierdzić, że jest jakoś dany w doświadczeniu. Podział ten w tym tylko różni się od ukształtowanego w szkole Wolffa na *metaphysica generalis et specialis*, że tak zwana psychologia empiryczna nie zostaje już zaliczona do metafizyki, lecz staje się samodzielną dyscypliną filozoficzną – antropologią¹⁷².

Jeśli weźmiemy pod uwagę występujący w definicji kluczowy moment sposobu dania przedmiotu poznania metafizycznego, to okaże się, że dwie dyscypliny metafizyczne nastęrczają trudności interpretacyjnych: ontologia i teologia. Pierwsza z nich w wykładzie tym (tak jak i później) utożsamiana jest już to z filozofią transcendentalną, już to z krytyką rozumu. Nie do końca jasne relacje zachodzące między tymi trzema pojęciami wymagają oddzielnego rozpatrzenia w stosownym miejscu. Druga z nich, jako teologia naturalna, przypisana zostaje metafizyce, a jako enigmatyczna *theologia transcendentalis* do filozofii transcendentalnej. Niestety, Kant nie podaje tu żadnego wyjaśnienia ani co do różnicy zachodzącej między tymi dwoma rodzajami poznania teologicznego, ani czym w zasadzie miała by być owa teologia transcendentalna. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę wspomnianą kwestię sposobu dania przedmiotu poznania ontologicznego i teologicznego, to z oczywistych względów należy odrzucić doświadczenie zmysłowe. Pozostaje sam rozum, on wszakże, co stanowi jeden z dogmatów kandyzmu, nie dysponuje żadną nie-zmysłową, intelektualną naocznością rozumianą jako sposób dania obiektu. Kant doskonale zdaje sobie sprawę z trudności, jakie to implikuje. Zatrzymując się przez chwilę przy pojęciu ontologii, powiada, iż należą do niej „przedmioty, które dane są przez sam tylko czysty rozum”¹⁷³. Natychmiast jednak zapytuje, czy są to przedmioty rzeczywiste. Rzecz jasna, odpowiedź może być tylko negatywna. W konsekwencji okazuje się, że ontologia ma do czynienia z „samym tylko myśleniem” (*ein bloßes Denken*), wszak nic innego nie może być nam dane przez sam tylko czysty rozum. Jako taka „nie zawiera żadnych obiektów, lecz tylko pojęcia, prawa i zasady czystego myślenia”¹⁷⁴. Od razu jednak pojawia się problem po wielokroć roztrząsany przez Kanta w *Reflexionen*, mianowicie stosunek tak zdefiniowanej ontologii do logiki. Odpowiedź, jakiej tu udziela, nie różni się od tej sformułowanej w notatkach: logika traktuje o prawidłach wszelkiego myślenia, ontologia (jako filozofia transcendentalna i krytyka rozumu) wyłącznie o principiach ludzkiego czystego myślenia.

Niestety, z treści wkładu niewiele dowiadujemy się na temat teologii naturalnej, która wszak ma być rdzeniem metafizyki w sensie właściwym, tj. poznaniem, w którym „rozum przekracza determinantę rodzaju ludzkiego – przekracza gra-

¹⁷² Tamże, s. 35.

¹⁷³ Tamże, s. 36.

¹⁷⁴ Tamże.

nice świata i doświadczenia”¹⁷⁵. Na podstawie wypowiedzi zawartych w innych fragmentach wykładu można jednak zrekonstruować główne elementy tego, co Kant rozumiał przez poznanie teologiczne w obrębie metafizyki (dokładniejsza rekonstrukcja merytorycznej zawartości poszczególnych działów metafizyki możliwa będzie później na podstawie zachowanych notatek z wykładów Kanta). Właściwymi przedmiotami poznania metafizycznego są tu przedmioty czystego rozumu, a mianowicie: „1) przyczyna świata, 2) to, co po nim następuje”¹⁷⁶. Mówiąc wprost: Bóg i tamten świat, jako dwie granice tego świata, stanowią jedyny cel metafizyki w sensie właściwym. Ponieważ jednak przez sam czysty rozum nic nie jest dane, także owe przedmioty czystego rozumu muszą w jakiś sposób zostać powiązane z tym, co jest nam dane w jedyny możliwy dla nas sposób, czyli zmysłowo, to znaczy z naturą rozumianą jako świat możliwego doświadczenia. W konsekwencji okazuje się, że „rozważania metafizyczne traktują wyłącznie o przedmiotach spoza świata o tyle tylko, o ile w jakiś sposób odnoszą się one do tego świata”¹⁷⁷. Jedyny sposób, w jaki można powiązać w myśli Boga i inny świat z naturą, jest analogia, ta zaś zachodzi, zdaniem Kanta, wtedy i tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z podobieństwem nie rzeczy, lecz relacji między nimi zachodzącej. Zatem teologia naturalna nigdy nie będzie źródłem, jak je Kant nazywa, absolutnego pojęcia Boga, lecz zawsze tylko względnego jego pojęcia – to znaczy takiego, do jakiego dochodzimy, rozpatrując go w relacji do świata natury, a samą tę relację myślimy podług analogi do relacji znanych ze świata natury. Wypada uznać, że jedynym „obiektem” poznania teologicznego może być tutaj idea Boga oraz pomyślana *per analogiam* relacja jej obiektu do świata doświadczenia. Ostatecznie metafizyka właściwa, tj. jako poznanie trans-fizyczne, nie dostarcza żadnej innej korzyści niż ułatwienie wznoszenia się ponad naturę ku Bogu i innemu światu, a samo istnienie Boga jest tylko konieczną hipotezą praktyczną i teoretyczną. „Pożytek, jaki z niej mamy, posiada charakter negatywny – służy ona do chronienia nas przed szkodliwością i namolnością mędrkowania. Płynący z niej pożytek jest natury praktycznej”¹⁷⁸. Wątek ten zostanie należycie rozwinięty w innym miejscu tej pracy.

W wykładzie *Encyklopedii filozoficznej* szczególne miejsce wyznacza Kant idei metafizyki. Cała jego część zatytułowana *Metafizyka* jest w zasadzie skrótową prezentacją podstawowych założeń i wyników opublikowanej sześć lat później *Krytyki czystego rozumu*. Jest to z dwu powodów godne uwagi. Po pierwsze, zadaje kłam szeroko rozpowszechnionej opinii, jakoby Kant nigdy nie wykladał własnej filozofii. Po drugie, pozwala rozeznaczyć się w zaawansowaniu prac nad krytyką rozumu w okolicach roku 1775. Dlaczego Kant mówi tu o idei metafizyki, a nie o samej

¹⁷⁵ Tamże, s. 58.

¹⁷⁶ Tamże, s. 77 (przekład zmieniony).

¹⁷⁷ Tamże, s. 78.

¹⁷⁸ Tamże.

metafizyce? Najprostsza odpowiedź brzmi: ponieważ w ogóle jeszcze nie ma żadnej metafizyki, a wszystko, czym dysponujemy w tej dziedzinie, to tylko właśnie jej idea oraz historycznie uwarunkowane próby jej realizacji. Sama idea metafizyki posiada dwojakie znaczenie. Po pierwsze, metafizyka ma być nauką, a to oznacza dla Kanta, że ma być systemem, to jest: nie może być agregatem przygodnie nagromadzonych pojęć i sądów, a „z systemem mamy do czynienia tam, gdzie idea poprzedza naukę”¹⁷⁹. Tak więc sama idea metafizyki musi poprzedzać każdorazową próbę urzeczywistnienia metafizyki jako systemu. Po drugie, idea ta pozwala poznać, czy jej obiekt w ogóle jest możliwy, a tego rodzaju poznanie jest zadaniem tego, co Kant nazywał krytyką rozumu.

Ideę poznania metafizycznego prezentuje Kant w swoim wykładzie, co później powtórzy także w *Krytyce czystego rozumu*, jako konieczny, a przez to nieuchronny rezultat namysłu nad sukcesami w dziedzinie poznania *a priori*. Główną winowajczynią okazuje się tu matematyka, albowiem stanowi ona, mówiąc językiem Kanta, obszar apriorycznego używania intelektu w stosunku do apriorycznej formy naszej zmysłowości, gdy przedmioty nie są nam jeszcze dane poprzez wrażenia¹⁸⁰. (Nowożytnie przyrodoznawstwo, będące matematyką zastosowaną do świata doświadczenia, dodatkowo pokazuje, że z powodzeniem udaje się formułować sądy *a priori* o przedmiotach doświadczenia). Wszystko to dostarcza zupełnie naturalnej pożywki dla snucia domysłów na temat możliwości apriorycznego poznawania przedmiotów bez jakiegokolwiek odniesienia do zmysłowości. „Było rzeczą naturalną myśleć, że skoro rozum dokonał tak wiele [w poznawaniu rzeczy] ze względu na wielkość, to należy także sprawdzić, jak daleko może on nas zaprowadzić bez pomocy jakiegokolwiek doświadczenia [w poznawaniu rzeczy] ze względu na ich właściwości i istotę”¹⁸¹. Tak narodziła się idea metafizyki jako spekulatywnego, teoretycznego poznania przedmiotów nadzmysłowych.

Diagnoza, którą Kant stawia podczas wykładu, jest na wskroś „krytyczna”. Tak pojęta metafizyka z góry skazana była, jego zdaniem, na niepowodzenie z tego prostego powodu, iż poznanie abstrahujące od naoczności zmysłowej traci jedyną gwarancję swojego przedmiotowego odniesienia. W konsekwencji sama idea metafizyki zawiera zaródź jej przyszłych niepowodzeń, których przyczynę fałszywie upatrywano już to w jakichś ograniczeniach natury podmiotowej, już to w nie dość doskonałej metodzie postępowania badawczego. Tymczasem rzeczywistym powodem jej fiaska było wpisane w jej naturę odcięcie się od jedyne-go możliwego, zdaniem Kanta, sposobu, w jaki człowiek może obcować z bytem – od zmysłowości.

Dla metafizyki jako systemu teoretycznego poznania inteligibiliów oznacza to kres jej wysiłków, a w miejsce pytań o naturę i własności bytów nadzmysłowych

¹⁷⁹ Tamże, s. 64.

¹⁸⁰ Tamże.

¹⁸¹ Tamże, s. 65.

pojawia się zupełnie przyziemne, „krytyczne” pytanie o przedmiotowe odniesienie naszych przedstawień *a priori*, a zwłaszcza o podstawę tego odniesienia. Sama metafizyka, co jest moim zdaniem bardzo charakterystyczne dla postępowania Kanta, nie zostaje po prostu zdezwauowana i jako bezwartościowa odesłana do archiwum poczynań ludzkiego ducha. Okazuje się bowiem, że ów brak przedmiotowego odniesienia, będący skutkiem zerwania z naocznością zmysłową, obnaża nie tylko fundamentalną słabość zawartą w idei metafizyki, lecz przede wszystkim mówi o naszym sposobie myślenia. Samo myślenie bez naoczności, co stanowi jeden z nienaruszalnych dogmatów kantyzmu, nigdy nie dostarcza poznania przedmiotowego, ale też nie jest niemożliwe. Wszelako wzięte w abstrakcji od naoczności może odsłonić najskrytsze formalne, a więc aprioryczne, a zarazem podmiotowe uwarunkowania wszelkiego myślenia, to znaczy wszelkiego sądzenia. „Samo myślenie nie dostarcza mi poznania przedmiotu, lecz jest ono sposobem, w jaki sobie go przedstawiam”¹⁸². Ów sposób, a raczej sposoby, można zrekonstruować na podstawie znajomości możliwych funkcji logicznych, to jest możliwych relacji między podmiotem a predykatem w sądzie. Sposoby te zostają nazwane w *Encyklopedii* tytułami myślenia, a w *Krytyce* kategoriami i są one apriorycznymi pojęciami, pod które muszą być subsumowane zjawiska, jeśli mają być przedmiotami doświadczenia. Zostają tu prawie kompletnie wyliczone; wszelako w tablicy sądów brakuje sądów nieskończonych, a w tablicy tytułów myślenia/kategorii – kategorii ograniczenia. Uwaga metafizyki, przez którą zapewne Kant rozumie tu jej część ogólniejszą, tj. ontologię, zostaje bezpowrotnie odwrócona od bytu samego w sobie (wziętego w abstrakcji od sposobu jego dania/unaoczniania) czy też bytu w ogóle i skierowana ku podmiotowym warunkom możliwości sądzenia o przedmiotach. Wskutek tego:

Metafizyka rozważa owe tytuły myślenia, pod które podciągać mogą obiekty. [...] Zatem metafizyka zawiera tytuły myślenia i uczy używania intelektu ze względu na wszystkie rzekome rzeczy. Rozważa ona tytuły myślenia w relacji do obiektów. Tak więc jeśli rozważam tytuły myślenia same w sobie i dla nich samych, to wyłania się z tego metafizyka: mogę przeto mówić o tytułach myślenia *in abstracto* i wypływa z tego metafizyka transcendentalna¹⁸³.

Tak tedy nie stanowi ona li tylko prostego leksykonu przedstawień *a priori*, choć i tego Kant od niej wymaga, lecz nade wszystko tematyzuje ich relację do przedmiotów. Jako taka może być wyłącznie poznaniem immanentnym, to znaczy nie przekracza „szranek zmysłowości” i granic możliwego doświadczenia. W konsekwencji metafizyka jako ontologia staje się „krytyką rozumu”, a ową „metafizykę transcendentalną” można utożsamić z późniejszą analityką transcendentalną,

¹⁸² Tamże, s. 66.

¹⁸³ Tamże.

aby wreszcie w dialektyce transcendentальной przeistoczyć się w ocenę idei, zakresu, źródła i natury poznania metafizycznego w jego sensie właściwym, to znaczy poznania transcendentnego względem świata możliwego doświadczenia. Dlatego też Kant będzie twierdził, że

Metafizyka zajmuje się dociekaniami źródła działań rozumu, [...] nie mówi o tym, jak się nam coś przejawia, lecz o tym, jak powinniśmy myśleć o rzeczach, [...] nie będzie dostarczała *a priori* żadnych dogmatycznych twierdzeń, żadnych aksjomatów¹⁸⁴.

Cały czas jednak Kant jest świadom, iż właściwą treścią idei metafizyki jest myślenie „*a priori* całkowicie poza granicami doświadczenia”, „intelekt powinien bez pouczenia płynącego z doświadczenia i zmysłów ustalać coś o rzeczach, które nie są mu wcale dane”, a sama metafizyka „zawiera sądy intelektu, pozostające w całkowitej abstrakcji od doświadczenia, od wszelkich relacji zmysłowych”¹⁸⁵. Jeśli jednak wszelkie działania ludzkiego rozumu zachowują ważność przedmiotową tylko przy zachowaniu warunku, jakim jest odniesienie ich do naoczności zmysłowej, to powstaje zupełnie proste i naturalne pytanie: o czym mówi intelekt wydający sądy transcendujące granicę wszelkiego możliwego doświadczenia? Otóż okazuje się, że orzekając na przykład o konieczności i przygodności bytów, mówi on nie o rzeczach, lecz wysławia tylko pewne aprioryczne podmiotowe warunki myślenia/sądzenia o rzeczach, które fałszywie brane są za warunki rzeczy samych czy też za warunki przedmiotowo ważnego poznania tychże rzeczy. „W przypadku wszystkich czystych pojęć intelektu nie mamy jeszcze do czynienia z pojęciami rzeczy, lecz jedynie z tytułami, pod którymi możemy myśleć o rzeczy”¹⁸⁶.

W porównaniu z Baumgartenem Kant idzie o krok dalej w subiektywizacji principiów poznania i stwierdza, że skoro wyliczone przez niego tytuły myślenia (czyste pojęcia intelektu) nie są wynikiem abstrakcji, nie są zapożyczone z doświadczenia, ponieważ mają je dopiero umożliwić, i są spontanicznym działaniem intelektu, to nie mówią one niczego o przedmiotach. Wprawdzie nadal można nazywać je zasadami poznania, bez nich bowiem doświadczenie jako konieczna syntetyczna jedność spostrzeżeń w ogóle jest niemożliwe, ale w żadnym wypadku nie stanowią już one orzeczników bytów (*praedicata der Dinge*)¹⁸⁷. Tym samym principia poznania pozbawione zostają wszelkiego umocowania w bycie samym i jednocześnie stają się warunkami możliwości sądzenia/myślenia o tym, co jest nam dane jako przedmiot, tj. o zjawiskach, które stają się jedynym źródłem naszych pojęć rzeczy/bytów.

¹⁸⁴ Tamże, s. 68.

¹⁸⁵ Tamże.

¹⁸⁶ Tamże, s. 72.

¹⁸⁷ Tamże, s. 72.

Tym, co zdaje się Kanta najbardziej niepokoić w kontekście tych wywodów, tak jak i wcześniej w *Reflexionen* oraz później w *Krytyce czystego rozumu* i w dziełach po niej następujących, jest enigmatyczny status tego, co nazywa on tutaj transcendentnym zastosowaniem intelektu. To, że jego zastosowanie immanentne, to znaczy w stosunku do przedmiotów zmysłów, jest jego stosowaniem poprawnym, na gruncie przyjętych założeń jest oczywistym wnioskiem normatywnym. Wszelako właściwe rozumowi ludzkiemu dążenie do przekraczania granic doświadczenia z jednej strony nie daje się wypłenić z racji swego umocowania w samej naturze rozumu, z drugiej zaś nie sposób ot tak po prostu unieważnić tych przez wieki podejmowanych wysiłków poznania transcendentnego świata inteligibilnego. Dla Kanta bowiem, nawet w tak zwanym okresie krytycznym, nie jest kwestią, czy świat taki w ogóle egzystuje, lecz raczej, jak on istnieje i jak można uzyskać doń dostęp¹⁸⁸. Już w tym wykładzie jasne jest dla niego, że transcendowanie świata możliwego doświadczenia w dziedzinie spekulatywnego poznania teoretycznego prowadzi tylko do błędów i antynomii, a „transcendentne używanie intelektu nie odnosi się do żadnego obiektu”¹⁸⁹. Dlatego metafizyka zawsze zagrożona jest mędrkowaniem, tj. rozważaniami nie posiadającymi żadnego przedmiotu. To mędrkowanie polegać ma na tym, że z tego, co stanowi li tylko podmiotowy warunek przedstawienia i pojęcia przedmiotu, często czyni się warunek samego przedmiotu¹⁹⁰. Jeśli jednak ktoś mówi o tym, iż metafizyce to „zagroza” i że zdarza się nader „często”, to zdaje się sugerować, iż istnieje jakiś rzadko stosowany sposób na takie zaspokojenie metafizycznych ambicji rozumu, który nie będzie z góry skazany na pogrążenie się w „mędrkowaniu”. I rzeczywiście, pośród wielu twierdzeń tego wykładu pada jedno, na pozór niewiele mówiące: „za pomocą rozumu niczego nie możemy poznać inaczej, jak tylko postępując za nią przewodnią doświadczenia i moralności”¹⁹¹. Co i jak można „poznać”, postępując za nią przewodnią moralności, zostanie omówione w innym miejscu, tutaj wypada tylko stwierdzić, że Kant nie przekreśla wszystkich dróg możliwej transcendencji świata doświadczenia, a rozum skończony nie musi być skazany na zamknięcie w horyzoncie radykalnej i nieprzekraczalnej immanencji.

Dla naszych rozważań szczególnie interesująca i ważna jest *Metaphysik L₁*, wraz z *H* i *K_p*, datowana na lata 1775–1779¹⁹². Kant w ramach wprowadzenia do swojego wykładu (*Prolegomena metaphysicorum*), które – co znamienne – jest znacznie

¹⁸⁸ „In der Verstandeswelt ist das *substratum*: intelligentz, die Handlung und Ursache: Freyheit, die Gemeinschaft: Glückseligkeit aus Freyheit, das Urwesen: eine Intelligenz durch idee, die form: moralität, der *nexus*: ein *nexus* der Zweke. Diese Verstandeswelt liegt schon itzt der Sinnenwelt zum Grunde und ist das wahre selbstständige“. *Reflexion 5086*, AA, Bd. XVIII, s. 83.

¹⁸⁹ I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 72 (przekład zmieniony).

¹⁹⁰ Tamże, s. 67 i 73.

¹⁹¹ Tamże, s. 75.

¹⁹² Określenia ta pochodzą od M. Heinze. Zob. tenże, dz. cyt., s. 486.

obszerniejsze niż u „Autora”, wprost podejmuje zagadnienie definicji metafizyki. Rozpatruje je w szerszym kontekście rozważań nad poznaniem w ogóle, mianowicie w obrębie układu pojęć, wyznaczonego przez dwa możliwe stosunki, zachodzące między ludzkimi poznaniami. Zaczyna od uwagi, że wszelkie ludzkie poznanie (poszczególne pojęcia, sądy lub nawet całe nauki) można rozpatrywać albo same w sobie, albo w relacji do innych. W tym drugim wypadku mamy do czynienia z dwoma możliwymi stosunkami: koordynacji i subordynacji. Pierwszy z nich jest zupełnie prosty i mało interesujący filozoficznie – oznacza jedynie takie powiązanie poznań między sobą, w którym mają się one do siebie jak części pewnej większej całości. Koordynacja jest takim powiązaniem poznań, które determinuje zakres czy też zasięg nauki lub, szerzej: wiedzy, na którą się te poznanie składają¹⁹³. Z subordynacją poznań mamy do czynienia wówczas, gdy tworzą one taki szereg, w którym jedne z nich są racją, inne zaś następstwem. Relacja ta determinuje to, co nazywamy głębią lub gruntownością poznania¹⁹⁴. W naturalny sposób nasuwa się pytanie o kres koordynacji i subordynacji poznań. W tym kontekście Kant wprowadza bardzo ważne dla swojej filozofii krytycznej pojęcie szranków ludzkich poznań (*die Schranken der menschlichen Erkenntnisse*), które wraz z pokrewnym, ale zasadniczo różnym pojęciem granicy poznania, określa skończoność ludzkiego rozumu. Otóż szranki są czymś najskrajniejszym i ostatecznym w szeregu poznań, czymś, poza co intelekt ludzki nie jest w stanie się posunąć¹⁹⁵. Wprawdzie, zdaniem Kanta, szranki szeregu koordynacji mają rzeczywiście występować, ale pozostają całkowicie nieokreślone. Z przypadkiem takim mamy do czynienia w takich dziedzinach, jak dzieje powszechne oraz, dziś już niemal zapomniana, historia naturalna, gdzie doprawdy nie sposób określić, co jest ostatnim członem w szeregu współrzędnie uporządkowanych elementów. Znacznie jaśniejsze i ciekawsze jest zagadnienie kresu szeregu subordynacji poznań, ten bowiem każdorazowo jest skończony – to znaczy, zawsze istnieje jakaś pierwsza racja, która nie ma nad sobą już żadnej innej, oraz jakieś ostatnie następstwo, po którym już nic innego nie następuje. Ponieważ po szeregu podrzędnie uporządkowanych poznań można poruszać się w dwu kierunkach (od poznań nadrzędnych do podrzędnych lub odwrotnie), to zarówno najwyższe, jak i najniższe z nich będzie już to *terminus a posteriori*, już to *terminus a priori*. Z tej jednak racji, powiada Kant, że poznań najniższych bezustannie dostarcza nam doświadczenie, a racja poznawcza pochodząca z doświadczenia (*der Erfahrungsgrund*) nazywa się *conceptus a posteriori*, to poznanie najniższe nazywa się również *terminus a posteriori*, a najwyższe *terminus a priori*¹⁹⁶.

193 AA, Bd. XXVIII/1, s. 171.

194 Tamże.

195 „Die Schranken der menschlichen Erkenntnisse sind das Aeusserste, worüber der menschliche Verstand nicht schreiten kann“, tamże.

196 Tamże.

Jak się wydaje, modelowym przykładem szeregu subordynacji poznań byłby tu aksjomatyczno-dedukcyjny system geometrii Euklidesa. Jednakże, nawet jeśli by przystać na słuszność tej diagnozy, to, po pierwsze, zawsze otwarta pozostaje kwestia ostatniego następstwa, bo skąd wziąć autentyczną, obiektywną pewność, że jest nim ono rzeczywiście, a nie tylko się takim wydaje z powodu przyrodzonych limitacji naszej pojętności. Po drugie zaś jest sprawą wątpliwą, czy faktycznie w filozofii w ogóle możemy mieć do czynienia z taką hierarchiczną koordynacją poznań, skoro zarówno definiowanie, jak i tworzenie aksjomatów w sensie właściwym jest w niej, zdaniem Kanta, niemożliwe. Można tu co najwyżej mówić o pewnej aproksymacji, usiłowaniu ułożenia pojęć i twierdzeń w pewien dedukcyjny szereg wedle relacji *ratio-rationatum*. Taki obustronnie domknięty szereg pozostawałby wszakże w filozofii ciągle tylko pewnym wyznaczającym kierunek ideałem i nie inaczej byłoby także w wypadku koordynacji poznań, trudno bowiem w sensowny sposób określić i przedstawić sobie rzeczywisty *terminus a priori* i *a posteriori* poznania historycznego¹⁹⁷. Wiele wskazuje na to, że Kantowi chodzi tu jednak o mniej ściśle zależności niż te, z którymi mamy do czynienia w systemach aksjomatyczno-dedukcyjnych. Najprawdopodobniej idzie mu o to, że pewne pojęcia, twierdzenia i dziedziny poznania stanowią *conditio sine qua non* zrozumienia lub rozbudowy innych. Byłyby one więc czymś w rodzaju koniecznych warunków możliwości sensownego hermeneutycznego i epistemicznego ruchu *in ascendendo* oraz *in descendendo* po ludzkim poznaniu. Można uznać, że przez to podejście prześwieca silnie zakorzenione w tradycji przeświadczenie, że wiedza ludzka nie jest agregatem przygodnych wiadomości ułożonych obok siebie i na sobie niczym stos kamieni, lecz, choć być może w nieostrym sensie, jest ona systemem lub, lepiej powiedziawszy, pewną całością systematyczną, tj. budowaną podług ściśle określonych zasad z elementów sprawdzonych. Zupełność takiej systematycznej całości pozostaje sprawą otwartą, tak jak zupełność szeregu poznań współrzędnie uporządkowanych.

Niezależnie od tych nasuwających się wątpliwości, warto przyjrzeć się temu, jakie konsekwencje ma ten punkt wyjścia dla Kantowskiego namysłu nad metafizyką. Otóż każda poszczególna nauka jest dla niego tylko elementem ludzkiego poznania, to wszakże zawsze okolone jest szrankami. Wynika stąd niezbicie, że:

- „[każda] nauka ma [również] swoje szranki”, tj. jakiś *terminus a priori* oraz *terminus a posteriori*,
- [każda] nauka okolona jest zawsze węższymi szrankami niż całe ludzkie poznanie,
- istnieje nauka, której *terminus a priori* zgodny jest z *terminus a posteriori* całego ludzkiego poznania¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Sam Kant w *Krytyce czystego rozumu* mówi w tym kontekście o ideach regulatywnych.

¹⁹⁸ AA, Bd. XXVIII/1, s. 172.

Wyliczywszy te dość oczywiste konsekwencje Kant stwierdza, że nauką pierwszego rodzaju jest metafizyka, ostatniego zaś – geografia. Znani mi komentatorzy tego fragmentu (M. Heinze i B. Erdmann)¹⁹⁹ z niezrozumiałych dla mnie powodów odnoszą to stwierdzenie odpowiednio do punktów a) i c) w ten sposób, że za pierwszy uznają ostatni z nich. W rezultacie otrzymują dość dziwaczną tezę, iż metafizyka jest nauką, której *terminus a priori* jest zgodny (jednakowy) z *terminus a posteriori* całego ludzkiego poznania, z czego wynika wprost, że najwyższą racją poznawczą metafizyki są najniższe z ludzkich poznań, tj. pojęcia *a posteriori* lub nawet same spostrzeżenia. Wydaje mi to zupełnie nie do utrzymania. Uważam, że charakterystyka ta pasuje jedynie do wspomnianej geografii, co jednoznacznie potwierdza wstęp do Kantowskich wykładów z tej dyscypliny²⁰⁰. Metafizyka, jako nauka rozumowa pod względem formy i obiektu, w żaden sposób nie może zacząć od spostrzeżeń, natomiast geografia fizyczna bez wątpienia tak.

Sens omawianego tu stwierdzenia Kanta wydaje mi się bardzo prosty. Chodzi mianowicie o to, że metafizyka, jak każda inna nauka, ma swoje *termini*, które powinny być określone w jej definicji. Jednoznacznie potwierdzają to dalsze wywody. Ponieważ od poprawnej definicji jakiejś nauki wymaga on, by określała ona jej szranki (*termini*) zarówno *a priori*, jak i *a posteriori*, to za fałszywą uznaje każdą, która postulatu tego nie spełnia – w tym także definicję Baumgartena, określa ona bowiem jedynie *terminus a priori*, upatrując go w zasadach ludzkiego poznania. Również definicja Baumeistera zostaje uznana za fałszywą, jeśli bowiem powiada się, że metafizyka traktuje o pierwszych pojęciach podstawowych, to w konsekwencji definicja ta jest albo za wąska, albo za szeroka. Otóż, coś jest pierwsze, wykląda Kant, albo absolutnie, albo względnie. Dlatego też nasze pojęcia są pierwsze albo w sensie absolutnym, albo w sensie względnym. Wszelako istnieje tylko jedno jedyne pojęcie, które jest pierwsze w sensie bezwzględnym, czyli jest najwyższym pojęciem podstawowym – jest nim pojęcie bytu w ogóle (*der Begriff von einem Dinge überhaupt*); podobnie jest tylko jeden sąd podstawowy, mianowicie zasada sprzeczności. Jeśli więc metafizyka miała być nauką o pierwszych pojęciach, to składałaby się z „kilku linijek”. W drugim wypadku, ponieważ jakieś pojęcie lub twierdzenie może być relatywnie pierwsze w sensie logicznym w stosunku do innych, obejmowałaby ona także pojęcia doświadczeniowe (*die Erfahrungsbegriffe*). Jedno i drugie jest nie do przyjęcia²⁰¹.

W tym momencie Kant wysuwa dość śmiałą tezę, iż *terminus a posteriori* należy zawsze wyznaczać „za pomocą jakości obiektu” (*durch Qualität des Objekts*), co chyba należy rozumieć w ten sposób, iż bezpośrednio zależy on od jakościowych

¹⁹⁹ M. Heinze, dz. cyt., s. 519. B. Erdmann, *Mittheilungen...*, dz. cyt., s. 70. Przy czym żaden z tych autorów nie zadał sobie najmniejszego nawet trudu, żeby jakoś uzasadnić swoją lekcję odczytania oraz sensownie wyjaśnić powstałe w ten sposób zaskakujące twierdzenie dotyczące metafizyki.

²⁰⁰ AA, Bd. IX, s. 157–159.

²⁰¹ AA, Bd. XXVIII/1, s. 172.

własności przedmiotu danej nauki. Otóż okazuje się, że „przedmiotem” metafizyki są „czyste pojęcia intelektu”²⁰². Niestety, nie dowiadujemy się, w jaki sposób ich „jakość” miałyby determinować *terminus a posteriori* tak rozumianej metafizyki. Co gorsza, chwilę później Kant sam zdaje się wikłać w sytuację bez wyjścia, przy czym nie jest jasne, czy należy to przypisać nieuwadze notującego studenta, czy mamy tu do czynienia z jakimś wielce niejasnym rozumowaniem entymematycznym. Kant stwierdza bowiem, że w konsekwencji (sic!) widzimy, „że metafizyka zaczyna od czegoś, czyli od jakiegoś bytu (*Ding*) i schodzi coraz to niżej, tego wszakże, na czym ona kończy, nie umiemy określić lub nie wiemy jak to zrobić”²⁰³.

Pojawiają się tutaj dwie trudności: po pierwsze, jak pogodzić to, że obiektem metafizyki mają być czyste pojęcia intelektu, ze stwierdzeniem, iż zaczyna ona od Czegoś, czyli od bytu? Po drugie, konsekwencją ostatniego twierdzenia Kanta jest to, iż jednak nie potrafimy sformułować poprawnej definicji metafizyki, która określałaby zarówno jej *terminus a priori*, jak i *a posteriori*. Pewnym rozwiązaniem zagadnienia punktu wyjścia metafizyki może być uznanie, że owe czyste pojęcia intelektu są właśnie tym „bytem”, od którego zaczynać ma metafizyka, co w spójnie rozwijanej filozofii wychodzącej od *cogito* nie byłoby niczym zaskakującym. Druga trudność daje się rozwikłać już tylko poza obrębem wykładów Kanta i wymaga sięgnięcia po *Krytykę czystego rozumu*. Gdy zapytamy o ostatnie następstwa namysłu nad naturą czystych pojęć intelektu, to, ujmując sprawę w maksymalnym skrócie, okaże się, że spełniają się one w konstytucji doświadczenia oraz jego przedmiotów z jednej i, jako syntaktyczne reguły wszelkiego myślenia/sądzenia, w konstytucji syntetycznych *a priori* sądów o tychże przedmiotach z drugiej strony. Nieuchronnym ich następstwem są również idee rozumu, które wszak nie są niczym innym, jak tylko rozszerzonymi kategoriami²⁰⁴. Wypadałoby uznać, że tylko w momencie wygłaszania tego wykładu Kant nie był (jeszcze) pewien, jak określić *terminus a posteriori* metafizyki. Nie przeszkadza mu to jednak we wskazywaniu wyznaczonej przez „naturę i sam rozum” dziedziny metafizyki oraz różnicy, jaka zachodzi między nią a pozostałymi naukami.

Omówienie tego jest o tyle pożyteczne, iż odsłania najbardziej podstawowe zalety Kantowskiego namysłu nad poznaniem w ogóle i metafizyką w szczególności. Wszelkie nauki, ze względu na swoją formę i przedmiot, zostają podzielone na rozumowe (*rational*) i empiryczne²⁰⁵. Oznacza to, że: 1) ich *principia cognoscendi* są już to samodzielnym wytworem naszego intelektu, już to zostały zapożyczone z doświadczenia; 2) ich przedmiotem zaś są albo czyste pojęcia (*resp.* przedstawienia, *die Begriffe*), albo pojęcia empiryczne. Metafizyka zarówno pod względem formy, jak i przedmiotu jest dla Kanta filozofią rozumową (*eine rationale Philosophie*).

202 Tamże.

203 Tamże.

204 KCR, B 377.

205 AA, Bd. XXVIII/1, s. 173.

Znaczy to, że zarówno jej principia, jak i przedmiot nie posiadają genezy empirycznej, choć oczywiście nie wyklucza to ich odniesienia do dziedziny naoczności zmysłowej. Znamienną cechą podejścia Kanta jest to, że gdy ma wskazać kryterium przedmiotowe, odróżniające obiektowo, a nie tylko formalnie metafizykę od pozostałych nauk, czyni nim pewną specyficzną klasę przedstawięń. Wskutek tego dochodzi do znanej nam już z *Reflexionen* definicji:

metafizyka jest logiką używania czystego intelektu i czystego rozumu²⁰⁶.

Jej zgodność z definicją, znaną nam z prywatnych notatek, dowodzi niezbicie, że nie można sensownie utrzymywać, jakoby Kant-wykładowca oraz Kant-myśliciel byli dwiema różnymi osobami. Nie ulega jednak wątpliwości, że mówiąc coś takiego, ma on na myśli przede wszystkim ontologię, która w zasadzie zostaje przez to utożsamiona z krytyką rozumu, a dokładniej: z analityką transcendentalną. Po raz kolejny okazuje się, że status metafizyki jako spekulatywnego poznania przedmiotowego jest dla Kanta dwuznaczny. Z jednej strony, co widzieliśmy już w *Encyklopedii filozoficznej*, nie potrafi on zapomnieć o „właściwej metafizyce”, której celem jest „Bóg i inny świat”, z drugiej zaś doskonale zdaje sobie sprawę, że instrumentarium jego filozofii krytycznej w żaden sposób nie pozwala na jakiegokolwiek teoretyczne ugruntowanie przejścia od świata zmysłów do świata inteligibilnego. Jednoznacznie potwierdzają to dalsze wywody przedstawiane podczas wykładu.

Zdaniem Kanta, muszą istnieć nauki rozumowe, które traktują wyłącznie o czystych pojęciach/przedstawieniach, a są nimi: filozofia i metafizyka oraz matematyka. Te zaś zawsze są 1) albo czyste, 2) albo stosowane. W tym drugim wypadku dochodzi do głosu specyficzne dla Kanta podejście do zagadnienia przedmiotowego odniesienia poznania. Otóż powiada on, że gdy zastanowimy się nad tym, w jakim sensie filozofia/metafizyka może być nauką stosowaną, to dojdziemy do przekonania, że w dwojakim. Po pierwsze, może to oznaczać charakterystyczne dla dogmatycznej tradycji metafizycznej zastosowanie intelektu do „innych obiektów”, po drugie, namysł intelektu nad własną naturą²⁰⁷, co w wypadku Kanta może stanowić tylko krytykę rozumu. Otóż istnieją, jego zdaniem, tylko dwie czyste nauki filozoficzne: metafizyka i nauka o moralności (*die Moral*). Tylko status pierwszej z nich wydaje się podejrzany: „nie pozostaje więc nic innego, jak zbadać, czy metafizyka rzeczywiście jest nauką dogmatyczną, czy tylko pewnym przyuczeniem [intelektu] (*die Anweisung*) i *organonem*”²⁰⁸. Rzecz jasna, owa dogmatyczność metafizyki, jako czystej nauki filozoficznej, polega tu nie na prostym braku krytyki poznania, jak można by sądzić, kierując się wypowiedziami z *Krytyki czystego ro-*

²⁰⁶ Tamże.

²⁰⁷ Tamże.

²⁰⁸ Tamże.

zumu²⁰⁹, lecz na tym, iż ma ona być niewątpliwym poznaniem przedmiotowym. Dogmatyczność jest tu tylko klasycznym przeciwieństwem sceptyczności.

Wątpliwość dotycząca metafizyki wypływa u Kanta ze świadomości konieczności rozstrzygnięcia dylematu: czy metafizyka jest poznaniem przedmiotowym, czy podmiotowym? Jest ona w oczywisty sposób uwarunkowana przez punkt wyjścia jego wykładów, będący zarazem podstawowym punktem odniesienia jego namysłu nad statusem poznania metafizycznego. Zaródź jej bowiem tkwi w obecnym u Baumgartena, i po wielokroć już tu wspomnianym, przesunięciu akcentu w pojęciu metafizyki ze sfery przedmiotowej na podmiotową. I o ile dla autora *Metaphysica* nie ulegało wątpliwości, że pierwsze principia ludzkiego poznania są ostatecznie zarazem pierwszymi predykatami bytu, o tyle sprawa ta nie jest już tak jednoznaczna dla Kanta, obudzonego z dogmatycznej drzemki przez Hume'a, który uprzytomnił mu aż nazbyt dobitnie, że dla człowieka nie ma innego sposobu dania bytu niż zmysłowy oraz, co znacznie ważniejsze, iż podmiotowa konieczność powiązania przedstawień w świadomości nie musi od razu oznaczać jej koniecznej przedmiotowej ważności. Sprawa wszakże, na co wskazywałem wcześniej, zostaje przesądzona już w punkcie wyjścia. Kant bowiem z miejsca odwołuje się do podstawowego dogmatu swojego krytycyzmu i powiada do studentów:

Do poznania nie dochodzimy inaczej, jak tylko w takiej mierze, w jakiej jesteśmy przez nie pobudzani, a mianowicie przez nas samych, (co należy rozumieć: przez rzeczy empiryczne), jeśli jednak istnieją czyste pojęcia intelektu, to również w ich posiadanie wchodzimy nie inaczej, niż dzięki intelektowi, w konsekwencji w metafizyce zmuszeni jesteśmy studiować podmiot, a więc jest ona przyuczeniem do obchodzenia się z czystymi pojęciami rozumowymi oraz logiką używania czystego intelektu oraz czystego rozumu. Ponieważ czyste pojęcia rozumowe mają do siebie, że nie możemy dojść do nich ani przez wewnętrzne, ani przez zewnętrzne doświadczenie, to w metafizyce musimy poszukiwać praw, podług których intelekt może dojść do takich pojęć²¹⁰.

Jest to, jak ją Kant nazywa, metafizyka transcendentalna²¹¹. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z typowym dla Kanta, choć jeszcze nie w pełni krytycznym, rozumieniem metafizyki, albowiem w zasadzie jest ono tożsame z tym obecnym w *De mundi sensibilis...*, (gdzie metafizyka nazwana zostaje *intellectualium omnium organum*, a o filozofii pierwszej mówi się, iż *continens principia usus intellectus puri*). Wszakże nie tylko nie wyczerpuje ono sensu terminu „metafizyka”, lecz także, zarówno w wykładach, jak i wcześniej w *Reflexionen*, a później, co szczególnie ważne, także w *Krytyce czystego rozumu*, współlistnieje z jego znaczeniem znacznie szerszym, bo nie tylko uwzględniającym tradycyjne dziedziny *metaphysica spe-*

²⁰⁹ KCR, B XXXV-XXXVI.

²¹⁰ AA, Bd. XXVIII/1, s. 173–174.

²¹¹ Tamże, s. 177.

cialis, lecz wprowadzającym również w jej obrębie dyscypliny nowe, nieobecne u Baumgartena. Albowiem, ku zaskoczeniu czytelnika i zapewne słuchaczy, zredukowawszy najpierw metafizykę do przyuczenia w posługiwania się czystymi pojęciami intelektu, Kant wprowadza taki jej podział, który jednoznacznie sugeruje, iż w jakimś sensie jest ona jednak (lub raczej mogłaby być) czymś więcej niż tylko studium podmiotu. W zachowanym manuskrypcie *Metaphysik L₁* przedstawia się on następująco:

Metaphysica

1. *Metaphysica pura*

a) *Ontologia*

b) *Cosmologia*

c) *Theologia naturalis*²¹²

2. *Metaphysica applicata*

a) *Somatologia rationalis*

b) *Psychologia rationalis*

Poszczególne dyscypliny zostają zdefiniowane w następujący, godny uwagi, sposób. Ontologia, powiada Kant, „traktuje o najogólniejszych własnościach bytów” – jest to całkowicie szkolna definicja, zaraz jednak zostaje ona zrelatywizowana do przedłożonego wcześniej rozumienia metafizyki. Otóż w ontologii, wyjaśnia Kant, intelekt bada, „w jaki sposób doszedł był do takich czystych pojęć intelektu”²¹³. Przedmiotem badania jest więc sam intelekt i jego pojęcia najogólniejszych własności/predykatów, a nie byt i jego najogólniejsze własności/predykaty. Mimo to jednak chwilę później pada zaskakujące stwierdzenie, iż „w ontologii byty są brane niejako *distributive*, a następnie bada się, co w szczególności przysługuje każdemu z nich”²¹⁴. W świetle wcześniejszych wypowiedzi trzeba to rozumieć chyba w ten sposób, iż sprawdza się i orzeka, czy dany byt jest konieczny, czy przygodny, czy jest substancją, czy akcydenssem, przyczyną czy skutkiem itd. W kosmologii natomiast „rzeczy są rozważane zbiorowo jako części w relacji [do] pewnej zbior-

²¹² Tamże, s. 175. W tym miejscu wypada zaznaczyć, że z nieznanych powodów w manuskrypcie *L1* chwilę później podany zostaje inny podział metafizyki. Choć jest on także dwuczłonowy (metafizyka czysta i stosowana), to do pierwszego jej działu zaliczona zostaje ontologia (zawierająca ogólne predykaty bytu), kosmologia (bada powiązanie rzeczy podług relacji koordynacji) i teologia (wiąże rzeczy z ich jedyną przyczyną podług relacji subordynacji). Natomiast na *metaphysica applicata* składać się mają: nauka, która traktuje o „pożyteczności tego, co zmysłowe, oraz o prawach, podług których pobudzeni jesteśmy przez zmysły, czyli o estetyce (*die Geschmackslehre*)”, miałyby ona być główną częścią metafizyki stosowanej; obok niej wyliczone zostają: *Psychologia naturalis*, która powstaje, „gdy rozważamy siebie za pośrednictwem zmysłów”, oraz (po raz drugi) *Theologia naturalis*, w której z rzeczy tego świata wziętych jako skutek wnioskujemy przez analogię o ich przyczynach. Tamże, s. 177. Nie wiadomo, czemu należy przypisać te rozbieżności w obrębie jednego wykładu. Zarówno M. Heinze (dz. cyt., s. 519), jak i B. Erdmann (*Mittheilungen...*, dz. cyt., s. 71) nie potrafili podać żadnego rozsądnego rozwiązania.

²¹³ Tamże, s. 174.

²¹⁴ Tamże.

czej całości, która to całość nazywana jest światem”²¹⁵. W teologii „wszystkie byty razem wzięte podporządkowują się najwyższej przyczynie, która nazywana jest Bogiem”²¹⁶.

Drugą grupę nauk metafizycznych tworzą te, „które wprawdzie nie są wyprowadzone z doświadczenia, ale mimo to zdolne są podawać racje służące wyjaśnianiu tego, co zachodzi w doświadczeniu”²¹⁷. Są to wspomniane wcześniej: czysta somatologia oraz racjonalna psychologia. Pierwszą można uznać za rację wyjaśniającą (*der Erklärungsgrund*) tego, czego doświadczamy za pomocą naszych zmysłów [zewewnętrznych]. Druga zawierać ma racje wyjaśniające tego, czego doświadczamy za pośrednictwem zmysłu wewnętrznego. Tak zwana psychologia empiryczna zostaje przez Kanta zdecydowanie wyłączona z zakresu metafizyki²¹⁸.

Nieuchronnie nasuwa się tu pytanie o status tak pojętej metafizyki i jej stosunek do metafizyki/ontologii jako „studium podmiotu”. Otóż możliwe są tu przynajmniej dwie strategie interpretacyjne. Rzez jasna, najłatwiej byłoby uznać to za wyraz nierównomiernego rozwoju filozoficznego Kanta i za pozostałości „dogmatycznego” dziedzictwa w dziedzinie metafizyki. Takie stanowisko reprezentuje G. Lehmann, który uważa, iż obecność „przedkrytycznych” tez w wykładach Kanta może dziwić tylko wówczas, gdy posiada się fałszywe pojęcie rozwoju filozofii Kanta. Jego specyfika polegać ma, zdaniem tego autora, właśnie na tym, iż nie jest on ani organiczny, ani całkowicie wypływający „od wewnątrz”, ani też zupełnie zdeterminowany zewnątrz, ani harmonijny, ani dysharmonijny. Należy raczej, twierdzi, uznać, iż rozwój ten nie dokonywał się jednocześnie we wszystkich ważnych punktach myślenia Kanta, a był raczej współistnieniem kilku wątków²¹⁹. Wykłady Kanta byłyby wówczas świadectwem takiego nierównomiernego rozwoju, a obecność heterogenicznych elementów jego wyrazem. Niewątpliwie tezy tej można bronić, ale tylko w odniesieniu do wykładów z okresu przedkrytycznego, i to też nie bez pewnych zastrzeżeń.

Jest to jeden z możliwych sposobów, w jaki można próbować wyjaśnić obecne w *Reflexionen* i wykładach wypowiedzi na temat teologii i psychologii racjonalnej lub kosmologii, sugerujące ich *a priori* przedmiotowy charakter. Nie jest to wszakże jedyne możliwe wyjaśnienie ani tym bardziej wystarczający punkt wyjścia do sensownego zinterpretowania obecnego również w *Krytyce czystego rozumu* projektu *transcendentnej* fizjologii. O ile bowiem łatwo zrozumieć i usprawiedliwić obecność elementów „dogmatycznych” w Kantowskim wykładzie metafizyki w okresie przedkrytycznym, o tyle znacznie trudniej poradzić sobie z nimi później. Wiele wskazuje na to, że ta uporczywie powracająca myśl o metafizyce jako

²¹⁵ Tamże.

²¹⁶ Tamże.

²¹⁷ Tamże, 175.

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ G. Lehmann, *Kants Entwicklung...*, dz. cyt., s. 156–157.

poznaniu przedmiotowym lub *quasi* przedmiotowym jest czymś więcej niż pozostałością po dogmatycznym dziedzictwie szkoły Wolffa (wystarczy na przykład wspomnieć *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*). Wypada więc uznać, że także w okresie „krytycznym” Kant poszukiwał jakiegoś dającego się uzgodnić z wynikami *Krytyki* sposobu uprawiania swoiście pojętej *metaphysica generalis*. Zagadnienie to zostanie nieco dokładniej omówione w zakończeniu pracy. Tutaj wszakże w samych wykładach Kanta spróbuję znaleźć podstawę do udzielenia możliwie najbardziej sensownej odpowiedzi na pytanie, czym są poszczególne dyscypliny metafizyczne i jak się one mają do metafizyki jako „studium podmiotu”. Sądzę bowiem, że już w wykładach Kant proponuje rozwiązania, które są albo wprost zgodne z wynikami *Krytyki czystego rozumu*, albo stanowią ich bezpośrednie antecedencje. Przed tym jednak glossa terminologiczna o niebagatelnym znaczeniu filozoficznym.

Omawiając pojęcie metafizyki, niejako na marginesie głównego nurtu swoich rozważań, Kant poczynił pewną uwagę, której przyswojenie i rozważenie polecić należy wszystkim, którzy, mimo badań skutecznie ją podważających²²⁰, ciągle jeszcze wierzą w legendę o bibliotekarskim pochodzeniu nazwy „metafizyka”. W szczególności jednak dotyczy to tych jej wyznawców, którzy z niejasnych powodów przekonani są, iż autor *Krytyki czystego rozumu* jest ich bratem w wierze. Otóż, wykazując się godną podziwu intuicją lingwistyczną i semantyczną, Kant zauważa, że

co się tyczy nazwy „metafizyka”, to nie sposób uwierzyć, iż powstała ona przez przypadek, ponieważ zbyt dokładnie pasuje ona do tej nauki; albowiem φύσις jest nazwą natury, my zaś do pojęć natury nie możemy dojść inaczej niż za pomocą doświadczenia, dlatego też ta nauka, która następuje po nich, nazywa się metafizyką (od μετά, *trans*, i *physica*). Jest to nauka, która leży niejako poza dziedziną fizyki, na zewnątrz niej. A ponieważ po tym niejednorodnym zjawisku fizyki (*die vermischte Erscheinung der Physik*) następują czyste pojęcia intelektu, które przekraczają doświadczenie, to nauka ta słusznie nazywa się metafizyką; gdyby, dajmy na to, nosiła ona nazwę super-fizyki (*super Physik*), to można by przez nią rozumieć teologiczną naukę o naturze (*die theologische Naturlehre*)²²¹.

²²⁰ Pisałem już o tym wcześniej i nie ma potrzeby tego tu znowu powtarzać. Zob. A. Banaszekiewicz, *Byt i pojęcie*, dz. cyt., s. 25–31, oraz H. Reiner, *Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik. Geschichte einer Wissenschaftslegende*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1954, n. 8, s. 77–99; tenże, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1955, n. 9, s. 210–237.

²²¹ AA, Bd. XXVIII/1, s. 174. Podobnie w *Metaphysik Volckmann*: „Słowo «metafizyka» pochodzi od μετά τὰ φυσικά i oznacza nie: *post-physica*, lecz *trans-physica*, po tamtej stronie przyrodoznawstwa (*jen-seits der Naturwissenschaft*). Niektórzy wierzyli, iż nazwa ta jest niestosowana i że był to tytuł jednego z tomu dzieł Arystotelesa, który następował po fizyce, i takie właśnie miałoby być znaczenie μετά τὰ φυσικά. To wszakże znaczy tyle, co *transphysica*, i nazwa ta zdaje się z wielką starannością wymyślona przez Arystotelesa. Jest to nauka o tym, co znajduje się poza nauką o przyrodzie i poza jej granicami.

Jak widać, metafizyka w takim sensie jest meta-fizyką, w jakim czyste pojęcia intelektu przekraczają *physis* rozumianą jako przyroda, czyli natura cielesna. Ich transcendencja względem świata możliwego doświadczenia nie musi oznaczać transcendencji ich obiektów, choć z pewnością ostatecznie ją implikuje w ten sposób, iż nieuchronnie intendują one takie przedmioty, które w żadnej adekwatnej naoczności zmysłowej dane nam być nie mogą. Transcendencja czystych pojęć intelektu z pewnością może mieć tu dwojakie znaczenie. Po pierwsze, może wskazywać na ich aprioryczne pochodzenie z natury samego intelektu; po drugie – na to, iż stanowią one, jak się wkrótce okaże, konieczny, nieempiryczny warunek wszelkiego doświadczenia. Z tych dwu powodów ich następowanie po „pojęciach natury” nie oznacza tu żadnej formy genetycznej zależności – wskazuje ono tylko na pewną prawidłowość w dochodzeniu do świadomości tychże przedstawień w diachronicznym porządku ludzkiego doświadczenia.

Jak już zauważyłem wcześniej, pełna eksplikacja nie zawsze bezpośrednio zrozumiałych definicji i podziałów metafizyki u Kanta wymaga bliższego przyjrzenia się samej treści tego, co wykladał on swoim studentom w ramach poszczególnych dyscyplin metafizycznych. Dokładne rozpatrzenie tego zagadnienia wraz z nieodzowną w tym przypadku konfrontacją wykładów z *Reflexionen zur Metaphysik* daleko przekracza ramy wyznaczone tej pracy i z powodzeniem mogłoby stanowić temat oddzielnego studium. Dlatego też tutaj (opierając się przede wszystkim na *Metaphysik L₁*) wydobywam z przedkrytycznych wykładów Kanta tylko to, co, w moim mniemaniu, niezbędne dla zrozumienia jego ówczesnego podejścia do problemu metafizyki; omawiając i analizując później wykłady z lat 1780–1793, uwzględniać będę tylko to, co znacząco różni się od treści *Metaphysik L₁*.

Szczególnie interesujące w *Metaphysik L₁* jest wprowadzenie do ontologii. Nietety, ani nie zostało ono wykorzystane przez Pölitza, ani też nie przedrukował go w swojej książce, jako jednego z obecnych w niej dodatków, M. Heinze, który dysponował jeszcze tym manuskrytem podczas pracy nad swoją rozprawą, poświęconą trzem manuskrytom wykładów Kanta (*Metaphysik L₁, K₁, H*). Rękopis ten nie zachował się i jedynym źródłem wiadomości jest tu omówienie tych notatek oraz wyciągi z nich sporządzone przez M. Heinzego. W wydaniu Akademii dzieł wszystkich Kanta zostały one wydrukowane w tomie XXVIII/1 jako *Metaphysik L₁, Ontologie, Auszüge Heinze*. Na tym tekście się tutaj opieram.

Po raz kolejny można się przekonać, ile prawdy jest w uporczywie powtarzanej za Heideggerem opinii, iż Kant nie wykladał „swojej” filozofii. W zachowanym w *Metaphysik L₁* wprowadzeniu do ontologii znajdują się niemal wszystkie najważniejsze elementy *Krytyki czystego rozumu*, co jednoznacznie wskazuje na to, iż krytyka rozumu w filozofii Kanta znajduje się dokładnie w tym miejscu i pełni

Poza granicami przyrody nie mogę pomyśleć sobie niczego innego, jak tylko Boga i inny świat – istotę dalece różną od wszelkiej przyrody oraz życie następujące po życiu obecnym”. Tamże, s. 382. Zob. także AA, Bd. XXIX/1.2., s. 773.

dokładnie tę samą funkcję systematyczną, co ontologia w „klasycznym” wykładzie metafizyki. Tak więc znajdujemy tu fundamentalne dla filozofii krytycznej rozróżnienie naoczności i pojęć wraz ze wskazaniem ich genezy – źródłem pierwszych jest zmysłowość, drugich zaś intelekt. Jedne i drugie zostają podzielone na czyste i empiryczne. Czystą naocznością jest ta, „u podstawy której leży nie wrażenie materii, lecz tylko forma”, natomiast czystym pojęciem jest to, które jest oddzielone (*abgesondert*) od wszelkiego doświadczenia²²². Następnie filozofia transcendentalna, której zadaniem ma być zbadanie zasad owych czystych naoczności i czystych pojęć, podzielona zostaje na: naukę o intelekcie (*die Verstandeslehre*), czyli analitykę transcendentalną, oraz naukę o zmysłowości (*die Sinnlichkeitslehre*), czyli estetykę transcendentalną. W przeciwieństwie do przedstawień empirycznych, które są niepoliczalne, liczba czystych przedstawień zmysłowych i intelektualnych daje się ściśle określić. Także logika transcendentalna zostaje podzielona na analitykę i dialektykę, przy czym pierwsza z nich ma stanowić analizę już to pojęć podstawowych (*die Grundbegriffe*), już to podstawowych twierdzeń (*die Grundsätze*)²²³.

Ontologia zostaje zdefiniowana jako logika transcendentalna, co jest już najzupełniej „krytycznym” stanowiskiem, i jako taka ma traktować o prawidłach używania czystego intelektu i czystego rozumu (w tym czasie obie te władze nie są jeszcze tak wyraźnie od siebie odróżnione jak w *Krytyce czystego rozumu*). Dla Kanta nie ulega najmniejszej wątpliwości, że coś takiego, jak czysty rozum, niezależny od wszelkiego doświadczenia, rzeczywiście istnieje oraz posiada swoje własne principia *a priori*. Pojęcia i zasady czystego intelektu mają być badane w ontologii niezależnie od wszelkiego doświadczenia, wskutek czego składają się na nią:

- „analityka pojęć, w której bada się pojęcia czystego intelektu, na przykład pojęcia tego, co skończone, nieskończone, przyczyny i skutku,
- synteza rozważania zasad (*die Synthesis der Betrachtung der Grundsätze*), co stanowi jej część syntetyczną. Z pojęć intelektu wpływają zasady intelektu, na przykład «wszystko, co przygodne, ma przyczynę» jest zasadą *a priori*”²²⁴.

Już w tym wykładzie Kant formułuje jedną z najważniejszych implikacji swojej filozofii krytycznej: wszystkie zasady czystego intelektu ostatecznie nie powinny mieć innego zastosowania niż empiryczne oraz innego odniesienia niż do przedmiotów zmysłów. Rzecz jasna, doskonale zdawał sobie sprawę z trudności, jakie owa wytyczna pociąga za sobą dla metafizyki. Wprawdzie obok tego immanentnego zastosowania pojęć i zasad intelektu wymienia się również ich zastosowanie transcendentne (tj. wykraczające poza wszelkie możliwe doświadczenie), ale natychmiast powtórzono zostaje, że wszystkie one są w istocie wyłącznie immanentne i tylko w obrębie doświadczenia zachowują ważność [przedmiotową], mimo

²²² M. Heinze, dz. cyt., s. 520.

²²³ Tamże, s. 521.

²²⁴ Tamże, s. 521–522.

iż ich źródło jest nieempiryczne. Toteż poznanie Boga zostaje określone mianem czystego pojęcia rozumowego, lecz odmawia się mu (*Metaphysik H i K₁*) logicznej pewności, przez co nie służy ono do spekulacji, lecz przynosi nam korzyści w dziedzinie praktycznego używania [rozumu]²²⁵. Doskonale widoczne jest przy tym typowe dla Kanta podejście do pojęć i zasad *a priori*: albo mają one prawomocne, immanentne zastosowanie teoretyczne, albo transcendentne, ale tylko w aspekcie praktycznym, natomiast transcendentne zastosowanie kategorii i zasad intelektu w aspekcie teoretycznym prowadzi do marzycielstwa i rodzi chimery (*die Hirnge-spinste*). Powstają wówczas takie pozorne problemy, jak na przykład: czy świat nie mógł zostać stworzony 1000 lat wcześniej²²⁶.

Jak słusznie zauważa Heinze, wszystko, co Kant wykląda w ramach wprowadzenia do ontologii oraz samej filozofii pierwszej, wprawdzie przedstawione jest fragmentarycznie i popularnie oraz nie podług porządku *Krytyki czystego rozumu*, lecz niewątpliwie prześwieca przez to plan tego dzieła oraz zrąb jego podstawowych pojęć i twierdzeń. Mimo że wygłaszane podczas wykładu twierdzenia nie są jeszcze tak precyzyjne jak w późniejszej *Krytyce*, to jednak – jak się zaraz okaże – myli się Heinze, twierdząc, że stanowisko zajmowane w okresie pisania *De mundi sensibilis...* zostało tu już definitywnie przewyżnione²²⁷. Nie przeszkodziło to wszakże Kantowi w zaprezentowaniu w ramach wykładu tak ważnych elementów swojej dojrzałej filozofii krytycznej, jak niemal kompletna tablica kategorii oraz podział na sądy analityczne i syntetyczne, a także koncepcja czasu i przestrzeni jako czystych naoczności. Wszelako rozważanie szczegółowych kwestii merytorycznych przedstawianych przez Kanta podczas wykładów wykracza poza ramy tego rozdziału.

Dla dalszych rozważań najważniejsze są dwa zagadnienia: utożsamienie ontologii z analityką pojęć i zasad intelektu oraz jego konsekwencja w postaci wyników tejże. Otóż już w tym czasie dla Kanta jasne jest, iż „wszystkie przedmioty poznania są przedmiotami doświadczenia, a to, co nie jest przedmiotem doświadczenia, co nie jest nam dane przez zmysły, to także nie jest dla nas przedmiotem”. Natomiast „wszystkie syntetyczne *principia* nie są niczym innym, jak principiami ekspozycji doświadczenia, ponieważ są również principiami jego kompozycji i bez nich żadne doświadczenie nie jest możliwe. Wszelkie syntetyczne *principia* powinny być sądami nie o bytach w ogóle, lecz o przedmiotach zmysłów, albowiem w przeciwnym wypadku są one transcendentne i dialektyczne”²²⁸. W naturalny sposób nasuwa się pytanie, jak wygląda relacja ontologii jako logiki transcendentalnej, a więc „studium podmiotu”, do pozostałych części metafizyki. Aby udzielić na nie

225 Tamże, s. 522.

226 Tamże.

227 Tamże, s. 522.

228 Tamże, s. 524–525.

odpowiedzi lub przynajmniej określić obszar, w którym można jej sensownie poszukiwać, trzeba nieco bliżej przyjrzeć się reszcie dyscyplin metafizycznych.

Rzeczywisty wykład metafizyki przebiega wszakże nieco inaczej, niż można by się spodziewać na podstawie przedstawionego wcześniej dychotomicznego jej podziału. Podział metafizyki, z jakim mamy do czynienia w wykładzie *Metaphysik L₁*, jest tradycyjnym, szkolnym, trychotomicznym ustrukturuowaniem materii *metaphysica applicata*. Wszelako podstawa podziału nie jest tu przedmiotowa (dwa rodzaje substancji: duchowa i cielesna, oraz podpodział w ramach pierwszej na skończoną i nieskończoną), lecz, co dla Kanta bardzo typowe, najzupełniej podmiotowa. Jego podstawą jest, mówiąc językiem *Krytyki czystego rozumu*, trychotomiczny podział kategorii stosunku. Otóż w ramach wykładu ontologii Kant formułuje i przedstawia koncepcję pojęć granicznych, znanych szerzej pod późniejszą nazwą nadaną im w *Krytyce czystego rozumu* jako idee transcendentalne. Pojęcia te wyznaczać mają granice w szeregach naszych poznań. Pod względem relacji są możliwe tylko trzy takie pojęcia: granica relacji substancji do akcydensu, przyczyny do skutku oraz całości do części. Granice te, co ważne, są określone wyłącznie w obrębie poznania, a status przedmiotowy wyznaczających je pojęć jest co najmniej problematyczny. Sprowadza się to do tego, że w każdym szeregu poznań możemy sobie pomyśleć to, co pierwsze, oraz to, co ostatnie, według jednego z tych trzech pojęć. Dzięki temu powstawać ma w naszym poznaniu zupełność, czyli totalność (*Completudo oder Totalität*)²²⁹. I tak odpowiednio: „w relacji substancji do akcydensu to, co substancjalne (*das Substantiale*), jest tym, co nie jest już akcydenssem niczego innego. W relacji przyczyny do skutku pierwsza przyczyna jest granicznym pojęciem [jestestwa], które nie jest *causatum alterius*. W trzeciej relacji całości do części pojęciem granicznym jest taka całość, która nie jest już częścią żadnej innej całości – i to właśnie jest pojęcie świata”²³⁰.

Kosmologia jako część metafizyki, powiada Kant, może też nosić miano kosmologii rozumowej z tej prostej racji, iż swoje principia czerpie nie z doświadczenia, lecz z czystego rozumu. Z tym że także jej obiekt jest przedmiotem czystego rozumu, a nie doświadczenia – z tego względu nazywana jest także *Cosmologia transcendentalis*²³¹. Przedmiotem kosmologii transcendentalnej ma być świat jako całość złożona z substancji, pomyślana w swej zupełnej totalności. Coś takiego wszakże nigdy nie jest nam dane w naoczności zmysłowej, a przecież to, co nie jest jej przedmiotem, w ogóle nie jest dla nas żadnym przedmiotem (poznania). Nie ma najmniejszej wątpliwości, że z tego właśnie powodu kosmologia transcendentalna, a wraz z nią dwie pozostałe dyscypliny metafizyczne, zostają z miejsca usytuowane poza nawiasem prawomocnego poznania przedmiotowego. To wszakże zdaje się Kanta nie zrażać, albowiem rzeczywiście wyklada on te dyscypliny.

²²⁹ AA, Bd. XXVIII/1, s. 195.

²³⁰ Tamże.

²³¹ Tamże.

Powstaje całkiem proste i nieodparte pytanie: co jest przedmiotem tego wykładu? (W dalszej perspektywie jest to pytanie o „przedmiot” projektowanej metafizyki natury, która wszak miała nadejść po *Krytyce czystego rozumu*). Otóż na podstawie wywodów Kanta narzuca się odpowiedź, która z pewnością nie zadowoli tych, którzy w metafizyce poszukują wiedzy przedmiotowej. Okazuje się bowiem, że ostatecznie mówi ona o człowieku, a konkretnie – o apriorycznej strukturze jego umysłu i w tym sensie, także w dziedzinie *metaphysica specialis*, jest „studium podmiotu”. Otóż wprowadziwszy przedłożone wcześniej pojęcia graniczne, Kant powiada, iż pojęcie świata, a wraz z nim każde inne pojęcie graniczne, nie jest pojęciem arbitralnie wytworzonym, lecz jako czyste pojęcie rozumu jest dla rozumu tego konieczne. Konieczność ta ma swoje źródło w pewnej specyficznej potrzebie, która nie ma charakteru psychologicznego, lecz na wskroś rozumowy – jest ona, bez względu na to, jak paradoksalnie to brzmi, potrzebą samego rozumu (tajemnicą pozostaje, w jaki sposób rozum może odczuwać cokolwiek, będąc wszak czystą samorzutnością)²³². Polegać ma ona na tym, iż dopóty nie zazna on ukontentowania, dopóki „w szeregu rzeczy” nie dojdzie on do zupełności, co w języku Kanta może oznaczać tylko: dopóki nie będzie mógł sobie pomyśleć zupełnej totalności w tym po my ś l a n y m szeregu rzeczy/bytów²³³. Można by więc rzec, iż metafizyka jest najbardziej wyrafinowanym, bo w pełni racjonalnym, sposobem zaspokojenia źródłowej potrzeby samego rozumu, ale tylko w obrębie czystego my ś l e n i a, to jest w obrębie tegoż rozumu czy też podmiotu. Mówiąc wprost: metafizyka byłaby wykładem tych apriorycznych pojęć i twierdzeń, które, będąc samorzutnym i koniecznym wytworem tegoż rozumu, czynią zadość owej „odczuwanej” przezeń potrzebie. Jako taka, także w perspektywie *Krytyki czystego rozumu* pozostawałaby „studium podmiotu”, mimo swych transcendujących doświadczenie intencji i pojęć.

Przedmiotem kosmologii transcendentальной ma być świat jako *totum substantiale*, wobec czego świat jako całość (*das Weltganze*) nie jest ani całością akcydensów, ani całością stanów rzeczy, lecz całością wszystkich substancji. Substancje te muszą być proste, a więc nie-czasowe i nie-przestrzenne, czas bowiem i przestrzeń oraz wszystko, co w nich dane (materia, fenomeny), to wielkości ciągle niedopuszczające tego, co proste w sensie bezwzględnym. „*Partes constitutivae* uniwersum – powiada Kant – jako części absolutnie pierwsze, są częściami prostymi, czyli substancjami. Nie możemy przyjąć żadnych absolutnie pierwszych części zarówno w materii, jak i w świecie materialnym”²³⁴. Świat stanowić ma *totum substantiale*,

²³² Kant był świadom tego problemu i usiłował go jakoś sensownie rozwiązać także w okresie krytycznym, zob. np. *Co to znaczy orientować się w myśleniu*, w: tenże, *Logika*, dz. cyt., s. 205 i nn.

²³³ „Unsere Vernunft hat das Bedürfnis, daß sie nicht eher befriedigt ist, bis sie in der Reihe der Dinge eine completudinem antrifft, oder bis sie sich eine völlige Totalität denken kann”. AA, Bd. XXVIII/1, s. 195.

²³⁴ Tamże, s. 209.

quod non est pars alterius i jako taki jest całością absolutną (*ein absolutes Ganzes*). Jako przedmiot kosmologii jest pomyślaną totalnością (*Allheit, omnitudo*) substancji prostych pozostających w relacji wzajemnego oddziaływania na siebie, tj. wzajemnego determinowania (*die Gemeinschaft, commercium*), co odróżnia go ma od każdego innego złożenia i zwykłego agregatu²³⁵. Świat kosmologii transcendentnej to w rzeczywistości tylko świat pomyślany, *ens rationis* – uniwersum wzajemnie determinujących się substancji prostych, powołane do istnienia przez rozum w mentalnej przestrzeni ludzkiego umysłu gwoli jego samozadowolenia.

W dziale *Von commercio der Substanzen* Kant usiłuje rozwikłać kwestię, na czym jednak polegać ma realne powiązanie takich „metafizycznych elementów” w ramach relacji wzajemnego oddziaływania poza czasem i przestrzenią? Otóż, nie wdając się w szczegóły, *commercium* substancji prostych ma zasadzać się na tym, że wszystkie one istnieją za sprawą jednej i od niej zależą, dzięki czemu ich układ stanowi jedność i tworzą one całość, a przestrzeń jest tylko „fenomenem powszechnego powiązania występującego w świecie”²³⁶. Wskutek tego, powiada Kant studentom, każdy świat zakłada jakąś praistotę (*Urwesen*), ponieważ *commercium* substancji przygodnych nie jest możliwe inaczej, jak tylko w ten sposób, że wszystkie one istnieją za sprawą Jednego (*durch Einen*). Wygłasza przy tym bardzo „niekrytyczny” pogląd, iż za pomocą intelektu wnikamy (*einsehen*) w powiązanie substancji tylko w takiej mierze, „w jakiej wszystkie one leżą w Bogu (*die Gottheit*). Stanowi to jedyną rację wniknięcia za pomocą intelektu w to powiązanie substancji, [to znaczy jest to o tyle możliwe], o ile substancje rozpatrujemy (*anschauen*) tak, jakby tkwiły one wszystkie w Bogu”²³⁷. Znamienne, że nie twierdzi się tu, iż one rzeczywiście w Bogu „leżą”, lecz tylko, iż tak musimy je rozpatrywać, by możliwe było zrozumienie związku wzajemnego determinowania się substancji prostych, a więc znowu moc eksplanacyjna tej tezy zrelatywizowana jest do podmiotu i wymogów jego rozumu; ponadto wypowiedziana zostaje w trybie przypuszczającym. Gdy powiązanie substancji przedstawiamy sobie zmysłowo, to robimy to za pomocą przestrzeni, „jeśli więc powiązanie substancji, które polega na tym, że Bóg współistnieje wraz z wszystkimi bytami, przedstawiamy sobie zmysłowo, to możemy powiedzieć: przestrzeń jest fenomenem boskiej wszechobecności”²³⁸. Niczym to w zasadzie nie różni się od stanowiska z *De mundi sensibilis...*²³⁹ i znacząco wzmacnia tezę G. Lehmana o nierównomiernym

²³⁵ Tamże, s. 195–196.

²³⁶ Tamże, s. 213–214.

²³⁷ Ze względu na idiomatyczność tego fragmentu przytaczam go w oryginale: „Durch den Verstand sehen wir nur ihre Verknüpfung ein, so fern sie alle in der Gottheit liegen. Dieses ist der einzige Grund, die Verknüpfung der Substanzen durch den Verstand einzusehen, sofern wir die Substanzen anschauen, als lägen sie allgemein in der Gottheit“. Tamże, s. 214.

²³⁸ Tamże, s. 214.

²³⁹ Zob. tenże, *O formie i zasadach świata...*, dz. cyt., s. 41–46.

i wielowątkowym rozwoju filozoficznym Kanta²⁴⁰. Jedynie *coniunctivus* sygnalizuje (być może) rodzące się wątpliwości i rychłą redukcję podstawowych pojęć i twierdzeń metafizycznych do „als ob” ludzkiego poznania.

Kosmologia w wykładzie Kanta zawiera szereg innych twierdzeń o świecie, których nie będę tu szczegółowo omawiał (podjęte zostają takie zagadnienia, jak los i przeznaczenie, problem ciągłości, geneza ciała, doskonałość świata, obecność zdarzeń cudownych w świecie). Wszystkie one, jak sądzę, wraz z samym pojęciem świata mówią nie tyle o swoim przedmiocie, co raczej o swoim podmiocie – to znaczy o tym, jak musimy pojmować świat i o nim sądzić, by zaspokoić specyficzną „metafizyczną” potrzebę rozumu poszukującego totalności w szeregu substancji. Jeśli zechcemy, moim zdaniem niesłusznie, uznać je za pojęcia i twierdzenia występujące z roszczeniem do bezwarunkowej przedmiotowej ważności, to nie pozostanie nic innego, jak upatrywać w nich wspomniane wcześniej „dogmatyczne pozostałości”. Wszelako przedstawiane przez Kanta twierdzenia są tak jawnie zrelatywizowane do rozumu ludzkiego, że ewentualność tę można bez obaw wykluczyć²⁴¹. Poszczególne pojęcia i twierdzenia kosmologiczne byłyby więc odpowiedzią na pytanie: w jaki sposób rozum musi przedstawiać sobie świat, aby był on dlań zrozumiały, to znaczy, aby immanentna dla rozumu potrzeba totalności czy też zupełności, zaspokojona została przynajmniej w porządku pojęć. Później zobaczymy, ile z tego uda się utrzymać w granicach wyznaczonych przez *Krytykę czystego rozumu*, teraz wszakże przyjrzymy się jeszcze psychologii racjonalnej i teologii naturalnej.

Przechodząc do wykładu psychologii, Kant wprowadza pojęcie fizjologii, którym posługuje się także później w *Krytyce*. Fizjologią w najogólniejszym znaczeniu ma być poznanie natury. Termin „natura” obciążony jest wszakże pewną wieloznacznością. Otóż oznacza on już to „pierwszą wewnętrzną rację tego, co składa się na rzeczywistość [scil. aktualne istnienie] jakiejś rzeczy”²⁴², już to ogół takich natur, już to „ogół wszystkich przedmiotów zmysłów”²⁴³. Mamy więc do czynie-

²⁴⁰ Co ciekawe, w całym wykładzie nie ma najmniejszej wzmianki o antynomiach, co zdaniem M. Heinze go świadczy o tym, iż ta część filozofii krytycznej w momencie wygłaszania wykładu nie była jeszcze gotowa. M. Heinze, dz. cyt., s. 535.

²⁴¹ Tak na przykład w dziale *De progressu et regressu in infinitum* Kant powiada: „Rozum nasz nie potrafi utworzyć sobie przedstawienia możliwości bytów, o ile nie zostanie przyjęta jakaś pierwsza przyczyna, która nie jest już *causatum alterius*. Przyczyna ta musi być zupełna i dająca się określić. Jeśli jednak jest ona *causa subalterna*, to nie jest zupełna. Możemy mieć *causa primam* i *subalternam*. Bez *causa prima* szereg *causarum subalternarum* nie jest dla rozumu wystarczająco dokładnie określony, aby wyprowadzić *causatum*. Zatem jest to niepojęte dla rozumu, to znaczy: nie może on wyczerpująco zrozumieć, jak jest możliwe istnienie jakiegoś bytu, o ile jest on ugruntowany wyłącznie w *causis subalternis*. Wszelako mimo że nie jesteśmy w stanie pojąć *regressus in infinitum*, nie przyjmując *causa primam*, to przecież nie możemy również powiedzieć, że taki regres [bez pierwszej przyczyny] jest apodyktycznie niemożliwy, lecz tylko [możemy twierdzić], iż my nie możemy takiego regresu zrozumieć, nie przyjmując *causa primam*”. AA, Bd. XXVIII/1, s. 197.

²⁴² AA, Bd. XXVIII/1, s. 215.

²⁴³ Tamże, s. 221.

nia z trzema znaczeniami terminu „natura”: 1) wewnętrzne principium aktualności oraz wszystkich własności danego bytu, 2) ogół wszystkich natur (których jest tyle, ile jest rzeczy), 3) ogół wszystkich przedmiotów zmysłów. W pierwszym wypadku chodzi o wewnętrzne principium aktualności rzeczy, podczas gdy istota ma być pierwszą podstawą jej możliwości. „Natura jest tym w istnieniu, czym istota w pojęciu”²⁴⁴. To ze szczególnej natury danego bytu (*Ding*) wypływa to, co mu przysługuje, i to od niej należy wychodzić w naturalnym poznaniu rzeczy²⁴⁵. W drugim wypadku ujmuje się naturę jako całość i ogół wszystkich natur – jedność świata. „Ta całkowita natura jest naturą świata, którą można też nazwać naturą w ogóle”²⁴⁶. W trzecim możliwym wypadku rozpatruje się naturę jako przyrodę – ogół przedmiotów zmysłów. Tak więc mówiąc o „naturze w ogóle”, raz ma się na myśli świat jako ogół natur prostych (przedmiot kosmologii transcendentalnej), innym razem świat jako ogół przedmiotów zmysłów (przedmiot fizjologii). W pierwszym wypadku mamy do czynienia z naturą jako „ogółem wszystkich wewnętrznych principów oraz tego wszystkiego, co należy do istnienia rzeczy. [...] W kosmologii była mowa o naturze każdej rzeczy w ogóle, o naturze świata, czyli o naturze w rozumieniu ogólnym, gdzie oznacza ona ogół wszystkich natur”²⁴⁷. W drugim, wbrew niefortunnej wypowiedzi Kanta sugerującej, iż przedmiot kosmologii transcendentalnej jest tożsamy z naturą jako ogółem przedmiotów zmysłów, mamy do czynienia z innym rozumieniem natury. Najlepiej będzie się tu posłużyć polskim słowem „przyroda”. Otóż natura jako przyroda to ogół wszystkich przedmiotów zmysłów. W konsekwencji: świat jako ogół wszystkich natur, jako *totum substantiale*, jest przedmiotem kosmologii transcendentalnej, która jest czysto rozumową teorią *entis rationis*, natomiast natura jako przyroda, jako ogół wszystkich przedmiotów zmysłów, jest przedmiotem fizjologii.

Fizjologia jest poznaniem przedmiotów zmysłów, a dokładniej, natury jako ogółu wszystkich przedmiotów zmysłów. Może ona być, powiada Kant, ze względu na swoją formę dwojaka: empiryczna bądź racjonalna. „Fizjologia empiryczna jest poznaniem przedmiotów zmysłów, o ile dochodzi się do niego na podstawie principów [zaczerpniętych z] doświadczenia. Fizjologia racjonalna jest poznaniem tych przedmiotów, o ile zaczerpnięto je [*scil.* poznanie] nie z doświadczenia, lecz z pojęcia rozumowego. Przedmiotem jest zawsze przedmiot zmysłów i doświadczenia, tylko do jego poznania dojść można za pomocą czystych pojęć rozumu”²⁴⁸. To właśnie ma różnić fizjologię racjonalną od filozofii transcendentalnej, w której nie tylko poznanie, lecz także przedmiot ma być wzięty z czystego rozumu. Niestety nie wiadomo, jak rozumieć ów „przedmiot”

²⁴⁴ Tamże.

²⁴⁵ Tamże, s. 215.

²⁴⁶ Tamże, s. 216.

²⁴⁷ Tamże, s. 221.

²⁴⁸ Tamże.

zapożyczony (*entlehnt*) z czystego rozumu. Jeśli by na podstawie wcześniejszych ustaleń ontologicznych wykluczyć takie rozumienie tego zwrotu, zgodnie z którym przez rozum lub w rozumie miałby być dany jakiś przedmiot (rozum nie jest naoczny), to nie pozostaje nic innego, jak uznać, iż ów przedmiot filozofii transcendentalnej to nic innego, jak tylko aprioryczne principia poznawania przedmiotów. Wówczas mielibyśmy tu do czynienia z takim pojęciem filozofii transcendentalnej, jakie można bez trudu odnaleźć w *Krytyce czystego rozumu*. Podobna różnica zachodziłaby między fizjologią a kosmologią transcendentalną, w której wszak, zgodnie z zapewnieniami Kanta, nie tylko jej principia wzięte są z czystego rozumu, ale także jej przedmiot ma być przedmiotem czystego rozumu (*totum substantiale*). W fizjologii racjonalnej przedmiot wszak zawsze będzie przedmiotem doświadczenia. W jej skład wchodzić mają takie twierdzenia, jak „każde ciało jest w nieskończoność podzielne”, oraz samo pojęcie ciała jako rzeczy rozciąglej, nieprzenikliwej i obdarzonej bezwładnością (*die Leblsigkeit, vis inertiae*). Przy tej okazji Kant formułuje pewną uwagę, która stanowi zapowiedź jego późniejszych, pokrytycznych usiłowań. Otóż twierdzi, że całą naukę o ruchu (*die Bewegungslehre*) można pojąć (*einsehen*), wychodząc z pojęcia ciała²⁴⁹. To natomiast, że ciała są ciężkie lub że przyciągają się wzajemnie oraz wszystkie inne twierdzenia o świecie cielesnym sformułowane w oparciu o doświadczenie, należą do *physiologiae empiricae*²⁵⁰.

Fizjologię można też dzielić ze względu na przedmiot, czyli ze względu na materię. Skoro ma ona być poznaniem przedmiotów zmysłów, a zmysły mamy dwa: zewnętrzny i wewnętrzny, to w efekcie otrzymamy fizjologię zmysłu zewnętrznego, którą jest fizyka, oraz fizjologię zmysłu wewnętrznego, którą jest psychologia²⁵¹. Podział ten można połączyć z wcześniejszym, dzięki czemu otrzymamy fizykę empiryczną i racjonalną oraz psychologię empiryczną i racjonalną – poznanie przedmiotów zmysłu zewnętrznego, zaczerpnięte z doświadczenia lub czystego rozumu, oraz poznanie przedmiotów zmysłu wewnętrznego, zaczerpnięte z doświadczenia lub czystego rozumu. „Psychologia jest więc fizjologią zmysłu wewnętrznego, czyli istot myślących, tak jak fizyka fizjologią zmysłu zewnętrznego, czyli istot cielesnych”²⁵². Fizykę i psychologię racjonalną dzieli Kant dalej, wychodząc od twierdzenia, iż „ogólnym określeniem działania lub ogólnym charakterem przedmiotu zmysłu wewnętrznego jest myślenie, natomiast przedmiotu zmysłu zewnętrznego ruch”²⁵³. W ten sposób w ramach psychologii (racjonalnej) może wydzielić psychologię ogólną (*psychologia generalis*), w której traktuje się „o istocie myślącej w ogóle”, oraz *psychologia specialis*,

²⁴⁹ Tamże, s. 222.

²⁵⁰ Tamże.

²⁵¹ Tamże.

²⁵² Tamże, s. 224.

²⁵³ Tamże, s. 222.

zajmującą się „tym myślącym podmiotem, który my znamy, a jest nim nasza dusza”²⁵⁴. Podobnie podzielona zostaje fizyka: na teorię ciał w ogóle i ciał, które my znamy. W psychologii i fizyce ogólnej chodzi zapewne o formułowanie takich apriorycznych pojęć i twierdzeń, które zachowują ważność dla ciał i istot myślących w ogóle.

Fizjologia

Fizjologia zmysłu zewnętrznego

Fizyka

a) racjonalna

- generalis

- specialis

b) empiryczna (fizyka właściwa)

Fizjologia zmysłu wewnętrznego

Psychologia

a) racjonalna

- generalis

- specialis

b) empiryczna (antropologia)

Psychologia empiryczna, tak jak i fizyka empiryczna, nie może stanowić części metafizyki, ta bowiem ma być nauką czystego rozumu (*eine Wissenschaft der reinen Vernunft*), one zaś są naukami doświadczeniowymi (*die Erfahrungslehren*) i jako takie są tylko poznaniem zjawisk zmysłu wewnętrznego i zewnętrznego. „Zatem *psychologia empirica* robi dokładnie to samo, co fizyka empiryczna, z tą różnicą, że psychologii empirycznej materiału dostarcza zmysł wewnętrzny, a fizyce empirycznej – zmysł zewnętrzny”²⁵⁵. Wydaje się jednak, że Kant nie uchwytuje tu sedna sprawy. Skoro bowiem fizyka racjonalna i psychologia racjonalna są elementami fizjologii, ta zaś jest nauką o przedmiotach zmysłów (zjawiskach), to także ich przedmioty są „tylko” zjawiskami. Właściwa różnica między naukami metafizycznymi a nie-metafizycznymi, w tym przypadku, nie będzie różnicą materialną, lecz tylko formalną – metafizycznym jest to poznanie, którego principia wypływają z czystego rozumu, a przedmiot może być dany w naoczności zmysłowej. I rzeczywiście nieco dalej czytamy, że „*psychologia rationalis* i *physica rationalis* słusznie zaliczane są do metafizyki, ponieważ ich principia zaczerpnięte zostały z czystego rozumu”²⁵⁶.

Przy tej okazji Kant wysuwa dwie interesujące tezy. Pierwsza dotyczy natury metafizyki, druga istoty i przyszłości psychologii empirycznej. Otóż wskazując powód, dla którego tę ostatnią zaliczano (na przykład w szkole Wolffa) do metafizyki, stwierdza, po raz kolejny krytykując przy tej okazji swojego „Autora”, iż brało się to stąd, że „nigdy nie zdawano sobie w pełni sprawy z tego, czym jest metafizyka, mimo że od tak dawna o niej traktowano. Nie potrafiono określić jej granic,

²⁵⁴ Tamże.

²⁵⁵ Tamże, s. 223.

²⁵⁶ Tamże.

przez co często zaliczano do niej coś, co do niej nie należy, a źródło tego tkwiło w definicji, ponieważ definiowano ją za pomocą «pierwszych principów ludzkiego poznania»²⁵⁷. Drugą przyczyną tego stanu rzeczy miał być, zdaniem Kanta, stan, w jakim znajdowała się psychologia empiryczna (antropologia), która zarówno pod względem formy, jak i zakresu nigdy wcześniej nie osiągnęła pułapu porównywalnego z fizyką empiryczną. Przez co, z racji jej niewielkich rozmiarów, nie sposób było wyklądać ją oddzielnie i trzeba było włączyć ją do metafizyki. Teraz jednak, powiada Kant, mając na myśli zapewne także własne dokonania w tej dziedzinie (od 1772 wykląda antropologię jako samodzielną dyscyplinę), rozrosła się ona do rozmiarów porównywalnych z fizyką, dzięki czemu zasługuje na oddzielne potraktowanie i wyklądanie. Przy tej okazji zauważa proroczo: „z biegiem czasu organizowane będą dokładnie takie same podróże w celu poznawania ludzi, jakie przedsiębrano wcześniej gwoli zaznajomienia się z roślinami i zwierzętami”²⁵⁸. Wszystko to jednak nie przeszkadza mu wyklądać psychologii empirycznej przed psychologią racjonalną w sposób zgoła odmienny od antropologii.

Przedmiotem psychologii mają być „istoty myślące” (*die denkenden Wesen*), które rozważa się „albo [wychodząc] z pojęć, i to jest *psychologia rationalis*, albo za pośrednictwem doświadczenia [...], i to jest *psychologia empirica*. Substratem, który leży u podstawy [psychologii empirycznej] i który wyraża świadomość zmysłu wewnętrznego (*das Bewußtsein des inneren Sinnes*), jest pojęcie Ja, które jest wyłącznie pojęciem psychologii empirycznej”²⁵⁹. Twierdzenie „Ja jestem” uznaje Kant za oczywiste twierdzenie empiryczne (oznacza to, że nie może ono być podstawą psychologii racjonalnej). Godna uwagi jest tutaj przemawiająca za tym argumentacja. Otóż przedstawienia ciał, powiada Kant, mógłbym posiadać nawet wówczas, gdyby nie było żadnych ciał, „natomiast siebie samego oglądam, samego siebie jestem bez pośrednio świadom. Wszelako istnienia wszystkich rzeczy poza mną nie jestem świadom, lecz świadom jestem tylko [ich] przedstawień”²⁶⁰. W swoich wywodach dotyczących zmysłu wewnętrznego i zewnętrznego oraz ich przedmiotu, Kant, po pierwsze, sugeruje, iż zmysł wewnętrzny jest poznawczo uprzywilejowany, a jego przedmiot jest dany jakoś inaczej niż przedmiot zmysłu zewnętrznego, co wydaje się nie do utrzymania przy założeniu zmysłowego charakteru obu naoczności. Po drugie, w celu przeprowadzenia tej sugerowanej specyfiki sposobu dania przedmiotu w zmyśle wewnętrznym, co rusz zaciera różnicę między prostą samoświadomością (apercepcją, świadomością własnego istnienia), a aktem zmysłowej naoczności siebie samego w zmyśle wewnętrznym²⁶¹. W kon-

²⁵⁷ Tamże.

²⁵⁸ Tamże, s. 224.

²⁵⁹ Tamże.

²⁶⁰ Tamże.

²⁶¹ Jednoznacznie potwierdzają to słowa z następującego później wykładu psychologii racjonalnej: „Gdy mówię o duszy, to mówię o Ja *sensu stricto*. Pojęcie duszy uzyskujemy tylko dzięki Ja, a więc dzięki wewnętrznej naoczności zmysłu wewnętrznego, kiedy to świadom jestem wszystkich moich myśli

sekwencji, ponieważ intelekt jest dyskursywny i niczego nie ogląda, a naoczność może być tylko zmysłowa, to świadomość podmiotowa, jak ją nazywa, czyli samoświadomość, ma mieć charakter intuicyjny (naoczny), a nie dyskursywny²⁶². Przez co może ona być tylko zmysłowa. Mimo to w tym czasie, a przynajmniej na potrzeby wykładu, Kant usiłuje przeprowadzić tezę o zasadniczej jakościowej odmienności naoczności zewnętrznej i wewnętrznej. „Niezawodność zmysłu wewnętrznego jest pewna. Ja jestem, czuję to i oglądam siebie bezpośrednio”²⁶³. Na czym niezawodność ta ma polegać? Otóż to, że ja istnieję, jest pierwszym pewnikiem, lecz niestety pewność tego rodzaju nie dotyczy istnienia innych istot poza mną. Wprawdzie to, że istnieją zjawiska (przez które Kant zdaje się tutaj rozumieć jedynie przedstawienia zmysłu zewnętrznego), jest pewne, lecz „nie możemy wiedzieć, co leży u podstawy tych zjawisk, [...] ponieważ nasze dane naoczne nie są intelektualne, lecz zmysłowe”²⁶⁴, z czego można wnioskować *a contrario*, że znajomość substratu zjawisk wymaga intelektualnych danych naocznych. Przy tej okazji Kant formułuje tezę, której całego znaczenia albo sobie w tym czasie jeszcze nie uświadamiał, albo z jakichś sobie tylko znanych powodów nie chciał jej konsekwencji przedstawiać podczas wykładu. Twierdzi mianowicie, że jeśli chodzi o rzeczy/byty, to „nie wiemy o nich nic ponad to, w jaki sposób jesteśmy przez nie pobudzani, nie wiemy wszelako nic o tym, co jest w nich samych”²⁶⁵. Jest to już w zasadzie gotowe krytyczne rozróżnienie zjawiska i rzeczy samej, które nie zostaje zastosowane do zmysłu wewnętrznego, mimo że jawnie odnosi się także do niego. Skoro bowiem w zmyśle wewnętrznym oglądam siebie w naoczności zmysłowej, to nie oglądam siebie bezpośrednio, lecz jestem sobie samemu dany poprzez przedstawienia – są mi w nim dane, tak samo jak w zmyśle zewnętrznym, jedynie zjawiska/przejawy, których substrat (domniemana substancja myśląca) pozostaje tak samo nieznaną, jak substrat przedstawięń zmysłu zewnętrznego. To jednak będzie dopiero jedną z głównych tez *Krytyki czystego rozumu*. W ramach wykładu, między innymi dzie-

[w taki sposób], że w konsekwencji mogę mówić o sobie jako stanie zmysłu wewnętrznego. Ten przedmiot zmysłu wewnętrznego, ten podmiot, ta świadomość *sensu stricto* jest duszą. [...] Dusza jest przedmiotem zmysłu wewnętrznego. W takiej mierze więc, w jakiej odczuwam siebie jako pewien przedmiot [tego zmysłu] i jestem go świadom, mam do czynienia z Ja *sensu stricto* lub samą tylko jaźnią (*die Selbstheit*) – z duszą. Nie mielibyśmy tego pojęcia duszy, gdybyśmy nie potrafili odłączyć w myśli od przedmiotu zmysłu wewnętrznego wszystkiego, co zewnętrzne: zatem Ja *sensu stricto* wyraża nie całego człowieka, lecz tylko duszę”. Tamże, s. 265.

²⁶² „Świadomość przedmiotowa (*das objektive Bewußtsein*), czyli poznanie przedmiotów ze świadomością, jest koniecznym warunkiem posiadania poznania wszelkich przedmiotów. Natomiast świadomość podmiotowa (*das subjektive Bewußtsein*) jest stanem wymuszonym – jest na siebie zwróconym obserwowaniem, jest nie dyskursywna, lecz intuicyjna”. Tamże, s. 227.

²⁶³ Tamże, s. 206.

²⁶⁴ Tamże, s. 206.

²⁶⁵ Tamże, s. 206. Przy tej okazji definiuje idealistę jako tego, który „przedstawia sobie, że ciała nie mają żadnej realności, lecz są tylko zjawiskami, że nie istnieją żadne prawdziwe przedmioty zmysłów, u podstawy których leżą jakieś rzeczywiste istoty, a więc przyjmuje tylko duchy i nie przyjmuje żadnych substancji leżących u podstawy ciał”.

ki zatarciu różnicy między aktem oglądania w zmyśle wewnętrznym a samoświadomością, Kant może twierdzić, iż „już sama świadomość dostarcza mi różnicy między duszą a ciałem, albowiem to, co zewnętrzne, co widzę przy sobie (*an mir*) [*scil.* moje ciało], jest w jawny sposób różne od myślącego principium we mnie, a ono znowu różni się od tego wszystkiego, co może być wyłącznie przedmiotem zmysłu zewnętrznego”²⁶⁶. Co więcej, w dalszej części wykładu twierdzi się nawet, że zmysł wewnętrzny jest niezależny od cielesności podmiotu i przysługuje duszy nawet po śmierci ciała²⁶⁷.

Ja, będące substratem psychologii empirycznej, można, powiada Kant, rozumieć dwojako: „Ja jako człowiek oraz Ja jako inteligencja”²⁶⁸. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z przedmiotem zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego, w drugim tylko zmysłu wewnętrznego. Zatem w zmyśle wewnętrznym oglądam siebie jako inteligencję, a ponieważ „ta inteligencja, która powiązana z ciałem stanowi człowieka, nazywa się duszą”²⁶⁹, to w zmyśle wewnętrznym oglądam duszę. Przedmiotem zmysłu wewnętrznego jest dusza. Jednakże nie byłaby ona po prostu substancją myślącą, lecz substancją myślącą powiązaną z ciałem i tworzącą z nim jedność. Dzięki wcześniejszemu zatarciu różnicy między samoświadomością a oglądaniem w zmyśle wewnętrznym można twierdzić, iż w świadomości dana mi jest dusza jako powiązana z ciałem, ale od niego zasadniczo różna. Jak to pogodzić ze zmysłowym charakterem wszelkiej naoczności, a w konsekwencji z tym, iż w zmyśle dane są tylko przedstawienia, będące przejawami jakiejś bliżej nieznannej realności, a nie rzeczy/byty w swej nagiej prezencji? Jedyna możliwa odpowiedź prowadzi do kierunku rozwiązań *Krytyki*. Oglądam siebie, tj. substancję myślącą, inteligencję, tylko jako duszę powiązaną z ciałem oraz przez nie determinowaną i daną w zmyśle wewnętrznym poprzez zjawiska. Myśl Kanta podczas wykładu podąża jednak w innym kierunku, mimo że na potrzeby psychologii empirycznej, czyli antropologii, takie pośrednie zmysłowe samooglądanie podmiotu jest w zupełności wystarczające, nie jest ona bowiem niczym innym, niż historią naturalną zmysłu wewnętrznego. Wszystko wskazuje na to, że w obrębie wykładu psychologii mamy do czynienia z jawnym splątaniem wątków krytycznych i dogmatycznych.

Otóż samo pojęcie Ja, które jest niezmiennie, wyrażać ma obiekt zmysłu wewnętrznego oraz odróżniać go [od obiektów zmysłu zewnętrznego], ma być także fundamentem wielu innych pojęć²⁷⁰. Niestety Kant nie wyjaśnia, w jaki sposób te nieempiryczne pojęcia wypływają z, jego zdaniem, empirycznego twierdzenia

²⁶⁶ Tamże, s. 225. W *Krytyce* ciało zostanie określone mianem zjawiska podstawowego (*die Fundamentalscheinung*), „do którego jako do warunku odnosi się w obecnym [naszym] stanie (w życiu) cała władza zmysłowości, a tym samym i wszelkie myślenie”. KCR, B 806.

²⁶⁷ AA, Bd. XXVIII/1, s. 296.

²⁶⁸ Tamże, s. 224.

²⁶⁹ Tamże.

²⁷⁰ Tamże, s. 225.

„Ja jestem”, stanowiącego wszak substrat psychologii empirycznej, oraz na czym polega owo „wyrażanie” przez Ja przedmiotu zmysłu wewnętrznego. Wszystkie te pojęcia staną się później obiektem systematycznej krytyki w „Dialektyce transcendentnej”, której tutaj nic jeszcze nie zapowiada. Pojęcie Ja, naucza Kant swoich studentów, wyraża:

1. substancjalność – jest to, twierdzi „jedyny przypadek, w którym możemy bezpośrednio oglądać substancję. Nie możemy oglądać *substratum* oraz pierwszego podmiotu żadnej rzeczy, ale w sobie oglądam substancję bezpośrednio. Zatem Ja wyraża nie tylko substancję, lecz także samo to, co substancjalne [w substancji]. Co więcej, nasze pojęcie substancji w ogóle zapożyczone jest od tego Ja. Jest to źródłowe pojęcie substancji”²⁷¹. Trudno o bardziej dobitny dowód potwierdzający sformułowaną wcześniej tezę o uprzywilejowanej roli zmysłu wewnętrznego;
2. prostotę – „dusza, która we mnie myśli, stanowi jedność absolutną, *singulare in sensu absoluto*, a więc jest prosta, ponieważ wiele substancji nie może wspólnie stanowić jednej duszy”²⁷²;
3. niematerialność – niematerialne jest to, co nie stanowi przedmiotu zmysłu zewnętrznego. Coś jest niematerialne, jeśli jest to obecne aktualnie w przestrzeni, nie zajmując w niej miejsca oraz nie będąc nieprzenikliwym, czyli nie będąc ciałem²⁷³.

Wszystko to stanowi nie tylko doskonały, szkolny wręcz przykład obecności w nauczaniu Kanta elementów *stricte* dogmatycznych obok założeń i twierdzeń najzupełniej krytycznych, lecz przede wszystkim pozwala sobie wyrobić pojęcie o pracy, jaka pozostała do wykonania na drodze do stanowiska znanego z *Krytyki czystego rozumu*. Co w tym najdziwniejsze, Kant, mimo wcześniejszej deklaracji defini tywnego wykluczenia psychologii empirycznej z metafizyki, wykląda jej elementy przed właściwą prezentacją psychologii racjonalnej. Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, iż podstawowe twierdzenia tej „empirycznej” nauki o duszy są jawnie nie-empiryczne i, mimo deklaracji mających zapewnić im zmysłowe ugruntowanie, domagają się uznania jakiejś formy intelektualnego samooglądania podmiotu, bo tylko w ten sposób dałoby się uprawomocnić tezę o (samo)oglądaniu substancjalnego substratu zmysłu wewnętrznego (co zostanie zupełnie jawnie zadeklarowane w ramach psychologii racjonalnej). Oczywiście, można by się łatwo uporać z trudnością, jaką stwarza faktyczna obecność tych pojęć i twierdzeń w obrębie metafizyki. Otóż najprostszym możliwym rozwiązaniem jest zastosowanie zalecenia Kanta, do którego on sam się tu nie zastosował, i wyrzucenie ich wraz z całą psychologią empiryczną poza obręb metafizyki. Nie zmienia to wszakże faktu, że

²⁷¹ Tamże, s. 226.

²⁷² Tamże.

²⁷³ Tamże.

nadal będą one występowały z pretensją do bezpośredniego wglądu w naturę duszy, a także tego, iż niektóre z owych „dogmatycznych” twierdzeń i założeń pozostaną integralnymi elementami filozofii Kanta także w okresie „krytycznym”. Jako przykłady wskazać tu można takie części wykładu psychologii empirycznej, jak trychotomiczny podział ludzkich zdolności duchowych oraz odróżnienie w jego ramach wyższych i niższych zdolności poznawczych. Podział ten stanowił będzie źródło konieczności przeprowadzenia krytyki na trzech różnych płaszczyznach, co w efekcie dało trzy *Krytyki*. Przedstawię go tutaj pokrótce, aby następnie przejść do sprawy zasadniczej, tj. do psychologii racjonalnej.

Podjmując zagadnienie ogólnego podziału zdolności duchowych (*die geistigen Vermögen*), Kant wychodzi od bezpośrednich danych świadomości. „Samego siebie czuję albo jako doznającego, albo jako samorzutnego (*selbstthätig*)”²⁷⁴. Ta prosta prawda stanowi kryterium Kantowskiego podziału na wyższe i niższe zdolności, który przeciwstawiał on Wolffiańskiej dystynkcji ufundowanej w pojęciu wyraźności percepcji (przedstawień). Otóż z niższymi zdolnościami naszej duszy mamy do czynienia wówczas, gdy podmiot jest pasywny, z wyższymi – gdy jest on aktywny (samorzutny). Istnieją, zdaniem Kanta, trzy podstawowe zdolności:

1. zdolność przedstawiania, czyli zdolność poznawania (*das Vermögen der Vorstellungen oder Erkenntnißvermögen*),
2. zdolność chcenia (*das Begehrungsvermögen*),
3. zdolność [odczuwania] przyjemności i przykrości (*das Vermögen der Lust und Unlust*).

Każda z tych zdolności może być już to wyższą, już to niższą zdolnością. Z niższą zdolnością poznawczą mamy do czynienia wówczas, gdy wchodzimy w posiadanie przedstawień, gdy jesteśmy pobudzani przez przedmioty, z wyższą natomiast, gdy dobowamy przedstawienia z samych siebie. Identycznie ma się sprawa ze zdolnością chcenia, która jest niższa, gdy jesteśmy pobudzani przez przedmioty, wyższa zaś, gdy chcemy czegoś sami z siebie niezależnie od tych przedmiotów. Nietrudno się domyślić, że zdolność odczuwania przyjemności i przykrości będzie niższa, gdy jest władzą odczuwania upodobania lub odrazy do przedmiotów, które nas pobudzają, wyższa zaś, gdy odczuwamy przyjemność lub przykrość w nas samych niezależnie od tych przedmiotów. Wszystkie niższe zdolności stanowią zmysłowość, wyższe zaś składają się na to, co w nas intelektualne (*die Intellektualität*). Przy tej okazji Kant formułuje zarzut wymierzony w filozofię Wolffiańską, który później powtórzy w *Krytyce czystego rozumu*.²⁷⁵ „Poznania zmysłowe – powiada – nie dlatego są zmysłowe, że są mętne, lecz dlatego, iż pojawiają się w umyśle, o ile ten jest pobudzany przez przedmioty. Natomiast poznania intelektualne nie dlatego są intelektualne, że są wyraźne, lecz z tego powodu, iż wypływają z nas

²⁷⁴ Tamże, s. 228.

²⁷⁵ Zob. KCR, B 60.

samych. Dlatego też przedstawienia intelektualne mogą być mętne, a zmysłowe wyraźne”²⁷⁶. Mamy tu do czynienia z fundamentalnym dla *Krytyki* pojęciem zmysłowości jako odbiorczości umysłu oraz intelektu jako jego samorzutności.

W toku wykładu Kant formułuje szereg szczegółowych twierdzeń dotyczących każdej z trzech wymienionych przed momentem zdolności, z których wiele nie ostanie się później w obliczu krytyki rozumu (na przykład podział zmysłów i przedstawień zmysłowych na obiektywne i subiektywne), inne zaś będą integralnym elementem krytycznej teorii poznania (między innymi podział na dwa źródła poznania, z których jedno dostarczać ma materii, drugie zaś formy poznania). Nie będę ich tu omawiał i analizował, jako że zdecydowanie wykraczałoby to poza ramy tematyczne tej pracy. Wspomnę jedynie o tych teorematach, które mają znaczenie dla samego rozumienia oraz uprawiania metafizyki. Jednym z najważniejszych jest fundamentalne dla Kanta przekonanie, iż „zmysły są koniecznym principium poznania”²⁷⁷. Wprawdzie nie wyciąga się tu jeszcze wszystkich konsekwencji z tego twierdzenia, ale ponad wszelką wątpliwość jest dla Kanta jasne, że z tego powodu bynajmniej nie można twierdzić, iż są one jedynym źródłem wszelkiego poznania, istnieją bowiem pojęcia, które nie zostały wyabstrahowane z doświadczenia, jakkolwiek wpływają one samorzutnie z intelektu, jak to Kant ujmuje, przy okazji doświadczenia (*bei Gelegenheit der Erfahrung*). Choć nie pada tu nazwa kategorii, nietrudno się domyślić, że to o nie chodzi. W tym kontekście poruszone zostaje również zagadnienie po dziś dzień stanowiące stały powód nieporozumień. Otóż aprioryczność niektórych przedstawień nigdy nie oznacza u Kanta ich wrodzoności. Transcendentalizm nie jest natywizmem. Pojęcia te są nabywane „przez intelekt, zgodnie z jego naturą, przy okazji doświadczenia, albowiem intelekt, przy okazji doświadczenia i zmysłów, formuje pojęcia, które wyabstrahowane są nie ze zmysłów, lecz z refleksji nad nimi”²⁷⁸. Idea pierwotnego apriorycznego nabywania pewnych przedstawień przez intelekt jest obecna w myśli Kanta przynajmniej od momentu napisania *De mundi sensibilis...*, gdzie wprowadzone zostało, poniechane później, rozróżnienie jego realnego i logicznego użycia²⁷⁹, w pełni zaś zostanie ona rozwinięta w *Krytyce* jako teoria kategorii. Śmiało uznać ją można za jeden z elementów prehistorii filozofii transcendentnej. Kolejnym jest swoista apologia zmysłowości (*sensus not fallunt*), powtórzona później także w *Krytyce* – zmysły nie błędzą ani w błąd nie wprawiają, ponieważ w ogóle nie sądzą, a błąd lub prawda są wartością logiczną sądu, podobnie jak pozór i iluzja przynależą do dziedziny sądzenia jako sąd tymczasowy (*vorläufig*) i pochopny (*voreilig*)²⁸⁰.

²⁷⁶ AA, Bd. XXVIII/1, s. 229.

²⁷⁷ Tamże, s. 233.

²⁷⁸ Tamże, s. 233.

²⁷⁹ Zob. I. Kant, *O formie i zasadach świata...*, dz. cyt., § 6 i 8, s. 21 i 23.

²⁸⁰ AA, Bd. XXVIII/1, s. 224.

Omawiając tak zwaną wyższą zdolność poznawczą, czyli intelekt w sensie szerokim (*der Verstand*), Kant definiuje ją jako zdolność prawideł (*das Vermögen der Regeln*), a dokładniej: jako zdolność formułowania pojęć i sądów, a przez to zdolność refleksji²⁸¹. Oznacza to dwie sprawy naraz: po pierwsze, że jest on źródłem pewnych apriorycznych pojęć i zasad (na przykład pojęcia substancji oraz zasady trwałości substancji), po drugie, jest zdolnością ich stosowania do przedmiotów. Traktując o ich zastosowaniu, Kant formułuje tezę, która później, po drobnej, acz znaczącej modyfikacji, pojawi się w *Krytyce czystego rozumu* jako wynik transcendentnej dedukcji czystych pojęć intelektu oraz tak zwany przewrót kopernikański: „to, co sprawia, że poznanie jest możliwe, co jest jego warunkiem, stanowi także warunek rzeczy. [...] Przedmioty muszą zgadzać się z warunkami, pod którymi można je poznawać – to jest naturą ludzkiego intelektu”²⁸². Mimo pewnych pozorów jej znaczenie nie jest w pełni „krytyczne”, nie przypadkiem bowiem powiada się tu, że warunki poznania rzeczy/bytów są warunkami tychże rzeczy, a nie ich zjawisk/przejawów. Intelekt, w opozycji do zmysłowości prezentującej rzeczy takimi, jakimi one się przejawiają, ma być nadal, jak wcześniej w rozprawie profesorskiej, zdolny do poznawania rzeczy takimi, jakimi one są²⁸³. Nie znaczy to wszakże, iż jest on zdolny do wykraczania poza doświadczenie, choć – co szczególnie ważne dla dalszych rozważań – dociera on do jego granicy, którą jest „Bóg i przysły świat”. Intelekt ma być „zdolnością poznawania rzeczy niezależnie od sposobu, w jaki nam się one przejawiają”, a więc „zdolnością poznawania rzeczy takimi, jakimi one są”, czyli niezależnie od zmysłowości²⁸⁴. Wprawdzie podczas wykładu pada ogólne pytanie o sposób, w jaki można poznawać rzeczy takimi, jakimi one są, ale jest ono jedynie pretekstem do bliższego, pozytywnego dookreślenia wcześniejszej ogólnej, negatywnej definicji, w której intelekt brany jest w opozycji do zmysłowości, a także sposobnością do odróżnienia intelektu ludzkiego od nie-ludzkiego. Otóż rzeczy takimi, jakimi one są, można poznawać, powiada Kant, tylko na dwa sposoby: za pomocą naoczności lub pojęć. Intelekt ludzki jest wszakże dyskursywny, wszelka naoczność zostaje mu principialnie odmówiona. Z tego względu jest on „tylko zdolnością poznawania rzeczy takimi, jakimi one są, za pomocą pojęć i refleksji”²⁸⁵. Nie przeszkadza to wszakże w pomyśleniu sobie takiego intelektu, który poznaje rzeczy za pomocą naoczności, a więc intelektu intuitywnego. Intelekt taki, powiada Kant do studentów, może istnieć, jedynie człowiekowi on nie przysługuje – człowiek skazany jest na poznawanie za pomocą pojęć, co tutaj jeszcze nie wyklucza poznawania rzeczy samych. Niestety to, w jaki sposób intelekt poznaje rzeczy takimi, jakimi one są, nie zostaje tu bliżej wyjaś-

281 Tamże, s. 240.

282 Tamże, s. 239.

283 Tamże, s. 241.

284 Tamże, s. 240.

285 Tamże, s. 241.

nione. Można jedynie domniemywać, iż przykładem takiego „poznania” może być treść Kantowskiego wykładu metafizyki, od niej bowiem oczekiwał on wychodzącego z czystych pojęć poznania „przedmiotów rozumu”.

Intelekt jako wyższa władza poznawcza jest intelektem w sensie szerokim i obejmuje swoim zakresem: intelekt w sensie wąskim, władzę sądenia (*die Urtheilskraft*) oraz rozum (*die Vernunft*). Podstawą odróżnienia intelektu od rozumu jest dwojaki użycie intelektu w sensie szerokim. Empiryczne użycie wyższej władzy poznawczej jest intelektem w sensie wąskim, czyste jej zastosowanie – rozumem. Przykładem jej apriorycznego użycia jest sąd „Wszystko, co przygodne, ma swoją przyczynę”. Władza sądenia ma być władzą pośredniczącą (*ein Zwischenvermögen*), odpowiedzialną za subsumcję pod ogólne sądy i prawa – dzięki niej wiemy, czy dany szczególnie przypadek podpada pod prawo²⁸⁶. Zatem rozróżnienie intelektu i rozumu, co dla Kanta bardzo typowe, ma tutaj charakter czysto funkcjonalistyczny – oznacza jedynie dwojaki zastosowanie tej samej zdolności. Co ciekawe, sam rozum, a więc aprioryczny użytek intelektu, również może być dwojaki: czysty lub empiryczny. Pierwszy z nich, co już widzieliśmy w *Reflexionen*, pozwala jeszcze żywić złudzenia co do możliwości metafizyki rozumianej jako poznanie rzeczy takich, jakimi one są w sobie, a nawet na przekroczenie granic doświadczenia. Czyste używanie rozumu zostaje bowiem zdefiniowane jako odnoszące się „do przedmiotów, które w ogóle nie mogą być przedmiotami zmysłów”; w definicji tej kryje się pewna dwuznaczność, ponieważ nie wiadomo, na czym polegać ma to „odnoszenie się” rozumu do tych przedmiotów – czy ma ono postać ich poznania, czy samego tylko pomyślenia. Natomiast z empirycznym użyciem rozumu mamy do czynienia wówczas, gdy poznajemy coś *a priori* i później zostaje to potwierdzone *a posteriori*²⁸⁷. Nie pojawia się tu jeszcze krytyczne pytanie o to, czy, a jeśli tak, to jak, możliwe jest odnoszenie się rozumu do przedmiotów nie- lub nad-zmysłowych. Sama możliwość metafizyki zostaje tedy „ufundowana” w (rzekomym) czystym użyciu rozumu, którego realność głosi się wbrew wcześniejszej jednoznacznej deklaracji, iż co nie jest przedmiotem zmysłów, w ogóle nie jest dla nas żadnym przedmiotem.

Rozważania Kanta dotyczące dwu pozostałych zdolności ludzkiej duszy mają niewielkie znaczenie systematyczne dla naszych dalszych dociekań wokół pojęcia metafizyki. Dlatego też wskażę tu tylko kilka charakterystycznych momentów, które jednoznacznie wskazują na to, iż wykłady składają się na prehistorię także dwu pozostałych Kantowskich *Krytyk*, a dokładniejsze zaznajomienie się z nimi może wydatnie przyczynić się do pełniejszego zrozumienia dzieł „krytycznych”.

Drugą po intelekcie zdolnością ludzkiej duszy jest zdolność [odczuwania] przyjemności i przykrości. Wszystkie trudności, charakterystyczne dla tego elementu nauczania Kanta, wypływają stąd, iż nie jest ona zdolnością poznawczą.

²⁸⁶ Tamże, s. 242–243.

²⁸⁷ Tamże, s. 243.

„Określenia rzeczy, w odniesieniu do których okazujemy przyjemność lub przykrość, nie są określeniami przysługującymi jedynie tym obiektom, lecz odnoszą się one do właściwości podmiotu”²⁸⁸. W wypadku przyjemności i przykrości mamy do czynienia nie z poznaniem, lecz z uczuciem oraz smakiem, i chodzi tu nie o własności przedmiotu, lecz o reakcję podmiotu na pobudzający go przedmiot. „Wszelkie predykaty – powiada Kant – przypisywane rzeczom, które wyrażają przyjemność i przykrość, nie są predykatami przysługującymi przedmiotom samym w sobie i dla siebie, czyli predykatami pozostającymi w relacji do naszej władzy poznania, lecz są to predykaty pewnej zdolności w nas samych – zdolności do bycia pobudzonym przez rzeczy”²⁸⁹. Pomijam w tym miejscu jako irrelevantne szczegółowe rozważania Kanta na temat natury przeżyć estetycznych, sądów smaku oraz ich umocowania w przeżyciach i zdolnościach duchowych człowieka.

Jako ostatnią Kant omawia w swoim wykładzie zdolność chcenia (*das Begehrungsvermögen*), wszelako przedstawiane tu twierdzenia i definicje są zupełnie niekrytyczne (wolna wola, *arbitrium liberum*, na przykład zostaje zdefiniowana jako zdolność działania i powstrzymywania się od działania podług upodobania lub odrazy do przedmiotu, który je wywołuje)²⁹⁰, a przez to pozbawione znaczenia dla naszych rozważań. Z tego względu zupełnie je pomijam, choć niewątpliwie zawarty tu materiał mógłby stanowić interesujący przedmiot studiów dla badacza zajmującego się ewolucją poglądów moralnych Kanta oraz ich związkami z tradycją (na przykład pojawiający się tu wątek twierdzy wewnętrznej, *imperium in semetipsum*). Trwałym elementem, który znajdzie swoje miejsce także w krytycznej filozofii moralnej, jest nienaruszalne przekonanie, iż człowiek, jako istota rozumna, jest wolny, to znaczy racją determinującą jego działania, obok pobudek i motywów zmysłowych, mogą być również przedstawienia intelektualne. Pojawia się tu także pojęcie wolności transcendentnej, zgodnie z którym jest ona zupełną niezależnością w działaniu od pobudek zmysłowych, pojęcie imperatywu oraz twierdzenie o zdecydowanie największym znaczeniu dla późniejszej filozofii Kanta: „wszystko, co zachodzi w całej naturze, zachodzi albo podług praw fizyczno-mechanicznych, albo podług praw wolnej woli”²⁹¹. Wykład psychologii empirycznej zamykają uwagi dotyczące problemu, który, obok sporu idealizm – realizm (zarówno na płaszczyźnie teoriopoznawczej, jak i metafizycznej), trapił większość filozofów nowożytnych. Chodzi, rzecz jasna, o postawione w całej swej wyraźności przez Kartezjusza zagadnienie związku duszy z ciałem. Pomijam je tutaj, jako że one także nie wnoszą niczego do dalszych rozważań nad metafizyką, choć bez wątplenia dokładniejsze z nimi zaznajomienie mogłoby, przynajmniej pośrednio,

²⁸⁸ Tamże, s. 245.

²⁸⁹ Tamże, s. 246.

²⁹⁰ Tamże, s. 254.

²⁹¹ Tamże, s. 257.

przyczynić się do zrozumienia zagmatwanej i trudnej relacji ciało – umysł także w późniejszej filozofii krytycznej Kanta.

Mimo że psychologia empiryczna, wbrew oczekiwaniom, dostarcza pewnych wglądów w naturę duszy, to jednak właściwą metafizyczną nauką o substancji myślącej jest psychologia racjonalna. „W psychologii racjonalnej poznaje się duszę ludzką nie na podstawie doświadczenia, jak ma to miejsce w psychologii empirycznej, lecz *a priori* na podstawie pojęć”²⁹². W ujęciu Kanta metafizyczna nauka o substancji myślącej nie jest poznaniem autotelicznym. Po pierwsze, ma ona być odpowiedzią na „największą tęsknotę człowieka”, jaką jest wiedza nie o władzach i działaniach duszy (tego bowiem każdy może się dowiedzieć z doświadczenia wewnętrznego), lecz o jej *status post mortem*. W związku z tym, po drugie, ma ona – jak później krytyka rozumu – zbadać, „ile możemy się dowiedzieć o ludzkiej duszy za pomocą rozumu”²⁹³. Oczywiście nie chodzi tu o poszczególne pojęcia i twierdzenia psychologii racjonalnej, lecz o oznaczenie granic, w obrębie których można podjąć „ogólne rozważanie duszy dotyczące jej pochodzenia, jej stanu przyszłego i trwania [po śmierci]”²⁹⁴. Mówiąc wprost: psychologia racjonalna ma w racjonalny sposób zaspokoić naturalne i nieusuwalne zainteresowanie człowieka własną śmiercią, a tym samym ma ona jednoznacznie określić, co i ile da się na ten temat powiedzieć, pozostając w obrębie rozumu, to znaczy nie uciekając się do pomocy religii, mistyki i wszelkiego możliwego „marzycielstwa”.

Aprioryczność postępowania psychologii racjonalnej polegać ma na tym, iż rozważa ona duszę w obrębie czystego rozumu, wszelako samo pojęcie duszy, samo przedstawienie, mówiące, iż w ogóle mam jakąś duszę, jest, zdaniem Kanta, pojęciem empirycznym. Jest ono jedynym, co psychologia zapożycza z doświadczenia. To wszakże stawia pod znakiem zapytania jej aprioryczność, która z pewnością nie może tutaj być brana w sensie bezwzględny i oznaczać może jedynie względną niezależność jej twierdzeń od doświadczenia. Owa względna niezależność polega na tym, iż wszystkie twierdzenia psychologii racjonalnej uzyskiwane są wyłącznie z pojęcia Ja dzięki zastosowaniu do niego „pojęć transcendentálnych”, czyli kategorii, bez oglądania się na doświadczenie wewnętrzne (w *Krytyce* zostanie to uznane za jeden z powodów niepowodzenia metafizycznej nauki o duszy).

W psychologii racjonalnej rozważa się duszę z trzech punktów widzenia:

1. Absolutnego, gdzie bada się ją samą w sobie i dla siebie, wychodząc wyłącznie z czystych pojęć rozumu (nie należy zapominać, iż w czasie wygłaszania tego wykładu różnica między intelektem a rozumem nie była określona w sposób znany z *Krytyki czystego rozumu*, a zastosowanie kategorii do rzeczy samych ciągle jeszcze wydawało się poznawczo owocne). Jest to, powiada Kant, transcendentálna część psychologii racjonalnej; można ją

²⁹² Tamże, s. 262–263.

²⁹³ Tamże, s. 263.

²⁹⁴ Tamże.

tak nazwać, gdyż jest ona efektem zastosowania czystych pojęć intelektu (kategorii) do rzeczy samej, a nie do jej zjawiska w zmyśle wewnętrznym, a zastosowanie takie (nawet w *Krytyce*) nazywa się, w przeciwieństwie do ich użycia empirycznego, właśnie zastosowaniem transcendentalnym. Wychodząc od „transcendentalnych pojęć ontologii” i stosując je do duszy, sprawdza się tutaj: czy jest ona substancją, czy akcydensem, czy jest prosta, czy też może złożona, czy w człowieku jest jedna dusza, czy też wiele, czy jest ona substancją samorzutną, czy przymuszaną do działania z zewnątrz. Tu właśnie jest miejsce na rozważanie wspomnianej wcześniej wolności transcendentalnej, rozumianej jako zupełna samorzutność i niezależność od wszelkich determinant zewnętrznych²⁹⁵.

2. „W porównaniu z innymi rzeczami w ogóle”, to znaczy w porównaniu z ciałami oraz innymi naturami myślącymi poza nią. Tutaj bada się, w jakiej mierze różni się ona od ciała – czy jest materialna, czy też niematerialna, oraz w jakiej mierze podobna jest do innych istot myślących, to znaczy do dusz zwierzęcych lub „duchów wyższych”²⁹⁶. Wszystkie te dociekania dotyczące stosunku duszy ludzkiej do zwierzęcej i duchów wyższych mają, zdaniem Kanta, status jedynie hipotetyczny – pokazuje się tutaj tylko to, co daje się sensownie pomyśleć i poznać na ten temat za pomocą rozumu²⁹⁷.
3. „W aspekcie powiązania duszy z innymi rzeczami”, a ponieważ do samego pojęcia duszy należy, iż jest ona inteligencją powiązaną z ciałem, to bada się tu sprawy następujące: możliwość tego powiązania, jego początek (nasze narodziny i ewentualny stan duszy przed nimi) oraz jego koniec (nasza śmierć), gdzie psychologia musi uporać się ze swoim zadaniem głównym, to znaczy winna udzielić odpowiedzi na pytanie o stan duszy po śmierci – czy trwa ona po ustaniu powiązania z ciałem²⁹⁸. Przy tej okazji Kant formułuje tezę z systematycznego punktu widzenia najważniejszą, choć nie wyciąga z niej tutaj wszystkich konsekwencji. Otóż, gdy podejmujemy się rozwikłania takiego zagadnienia, jak ewentualne istnienie duszy przed jej zespoleniem z ciałem, to dochodzimy do przekonania, „że nasze transcendentalne pojęcia nie sięgają dalej, niż prowadzi nas doświadczenie, i że tylko zawiadują one poznaniem *a posteriori*. Wprawdzie możemy dojść do granicy doświadczenia, zarówno *a parte ante*, jak i *post*, ale nie jesteśmy w stanie jej przekroczyć”²⁹⁹. Okazuje się, że o stanie duszy przed narodzinami i po śmierci nie sposób traktować dogmatycznie. Użytek tych spe-

²⁹⁵ Tamże, s. 264.

²⁹⁶ Tamże, s. 263.

²⁹⁷ Tamże, s. 264.

²⁹⁸ Tamże, s. 263–264.

²⁹⁹ Tamże, s. 264.

kulacji psychologicznych okazuje się po raz kolejny negatywny – mają one chronić nas i powstrzymać przed fałszywym mędrkowaniem, które mogłoby podkopywać nasze principia moralne³⁰⁰. Wskazywałoby to jednoznacznie na to, iż znane z *Krytyki* ograniczenie przedmiotowej ważności czystych pojęć intelektu ma, przynajmniej po części, swój początek w praktycznych niepowodzeniach ich transcendentnego zastosowania, a nie w teoretycznym namyśle nad granicami ich stosowalności. Dla tych samych powodów, co wcześniej, nie będę tu jednak szczegółowo omawiał wywodów Kanta poświęconych tym trzem punktom, podług których kolejno, wychodząc z przedstawienia Ja, „dowodzi się” podczas wykładu substancjalności duszy, jej niezłożoności, jedyności, niematerialności oraz zdolności do samorzutnego działania absolutnie niezależnego od determinacji zewnętrznych (dusza ludzka jest wolna w sensie transcendentnym, a nie tylko w sensie psychologicznym i praktycznym). Co ciekawe, wszystkie te twierdzenia wraz ze swoimi „dowodami” zostaną w *Krytyce* zdemaskowane jako paralogizmy, a dokładniej: wszystkie prócz ostatniego – ono bowiem stanie się kamieniem węgielnym krytyki rozumu, która zostanie podjęta właśnie w imię zawarowania w dziedzinie rozumu spekulatywnego choćby możliwości wolności transcendentnej, będącej wszak ostatecznym gwarantem możliwości moralności oraz sensowności wszelkich wypowiedzi preskryptywnych. Tam jednak mówić się będzie o samorzutności rozumu (*resp.* intelektu), a sam termin „dusza” w zasadzie przestanie być terminem operacyjnym (godne uwagi jest to, że w swym egzemplarzu podręcznym Kant powykreślał sporadycznie używany termin „dusza” i zastąpił go neutralnym „umysł”). Jest to jednak o tyle ważne, iż wskazuje jednoznacznie na to, że – co już widzieliśmy przy okazji psychologii empirycznej – Kantowska krytyka rozumu nie tylko nie jest jednoznacznie destrukcyjnym zamachem na wcześniejszą metafizykę, lecz znajduje w niej, a przynajmniej w niektórych jej twierdzeniach, ugruntowanie lub uzasadnienie dla niektórych ze swoich podstawowych pojęć i twierdzeń.

W następnym dziale psychologii racjonalnej, wychodząc od wcześniej wykazanej niepodzielności, Kant „dowodzi” nieśmiertelności duszy oraz podejmuje zagadnienie jej stosunku do „dusz zwierzęcych oraz innych duchów”. Duch (*der Geist*) zostaje zdefiniowany jako „istota niematerialna, lecz rozważana w oddzieleniu od materii, która może myśleć sama dla siebie”, tj. bez pozostawiania w związku z ciałem³⁰¹. Poszukuje się tu odpowiedzi na pytania, czy dusza także jest duchem, to znaczy, czy posiada ona zdolność myślenia także bez związku z ciałem, czy zdolna jest „trwać i żyć jako duch”³⁰². W tym celu duszę ludzką porównuje się

³⁰⁰ Tamże, s. 265.

³⁰¹ Tamże, s. 273.

³⁰² Tamże, s. 274.

z duszą zwierzęcą (pozostającą w związku z ciałem tak samo jak dusza ludzka, lecz posiadającą tylko zmysłowość oraz zdolność przedstawiania sobie) oraz z istotami myślącymi pozostającymi poza wszelkim związkiem z ciałem.

Ku zaskoczeniu czytelnika, a i zapewne słuchaczy, Kant przy tej okazji formułuje tezę, która bardziej odnosi się do ludzkich zdolności poznawczych i ich przyrodzonych ograniczeń niż do samego obiektu badania. Przy czym nie tylko sygnalizuje ona narastające wątpliwości co do metafizyki w zastanej przez Kanta postaci, ale niedwuznacznie wskazuje kierunek, w którym jego myśl podążać będzie w najbliższym czasie. Otóż podejmując zagadnienie stosunku duszy ludzkiej do innych istot niematerialnych, Kant stwierdza, iż nie należy spodziewać się tu wielu tajemnic i odkryć, których nikt by nie znał i które filozof miałby prezentować, czerpiąc z jakiś tajemnych źródeł (krótko mówiąc, w angelologii nie mamy raczej nic do powiedzenia). Najważniejszym odkryciem ma być za to „poznanie i zrozumienie granic (*die Schranken*) rozumu i filozofii, [...] będziemy więc tutaj poznawać swą niewiedzę oraz jej powód”³⁰³. W tych rozważaniach Kanta zwraca uwagę przede wszystkim wielka troska o to, by nie wykroczyć poza granice rozumu, których tutaj jeszcze nie określa jego krytyka, lecz sama tylko możliwość powiedzenia czegoś sensownego na podstawie kilku prostych, znanych każdemu pojęć³⁰⁴. W praktyce granica ta przebiega między tym, co można problematycznie pomyśleć, a tym, co daje się apodyktycznie udowodnić (rozdzielenie to pozostanie w mocy także w *Krytyce* i stanowi jedno z najważniejszych jej narzędzi). „Duchy – powiada Kant – możemy sobie tylko problematycznie pomyśleć, to znaczy nie sposób podać żadnej racji, by je odrzucić”³⁰⁵. Niczego więcej niż to, że nie są one przedmiotami zmysłu zewnętrznego, powiedzieć o nich nie możemy. Jest to czysto negatywna charakterystyka, która w żadnym sensie nie jest wiedzą przedmiotową. Oczywiście niejedno można by zarzucić takiemu dywagowaniu o duszach zwie-

³⁰³ Tamże.

³⁰⁴ Tak na przykład w oparciu o pojęcie Ja, życia, jako zdolności do wprawiania się w ruch podług upodobania, oraz materii jako *externum impenetrabile iners* dochodzi się do twierdzenia, iż zwierzęta nie są maszynami, są ożywione, a więc posiadają duszę jako principium spontanicznego ruchu, lecz w odróżnieniu od człowieka posiadają tylko przedstawienia zmysłu zewnętrznego i pozbawione są „tych przedstawień, które polegają na zmyśle wewnętrznym, na świadomości siebie samego, krótko mówiąc na pojęciu Ja”. W konsekwencji należy odmówić im posiadania intelektu i rozumu, jako że ich warunkiem jest właśnie samoświadomość, oraz przypisać jedynie *analogon rationis*, tj. zdolność wiązania przedstawień podług praw zmysłowości. Kolejną konsekwencją jest to, iż nie są osobą w sensie psychologicznym (nie mogą pomyśleć i powiedzieć „Ja jestem”), wskutek czego nie są również osobą w sensie praktycznym (moralnym). Tak jak zwierzęta myślimy sobie jako istoty pozbawione zmysłu wewnętrznego, tak duchy możemy sobie przedstawiać jako jestestwa bez zmysłu zewnętrznego, a więc jako istoty niematerialne i świadome. W analogii do tego formułuje się pojęcie istoty duchowej (*ein geistiges Wesen*) jako istoty, która wprawdzie powiązana jest z ciałem, lecz może zachować swoje przedstawienia, myśli i wolę po oddzieleniu od ciała, a także wysuwa się pytanie, czy dusza ludzka jest takową istotą. Pytanie to wskazuje na granicę między tym, co daje się tylko pomyśleć, a tym, co może być przedmiotem wiedzy. Tamże, s. 276–277.

³⁰⁵ Tamże, s. 278.

rząt oraz czystych duchach (ostatecznie nie mówią one niczego o swoim obiekcie, a tylko o tym, jak sobie je myślimy, co jest dla Kanta zupełnie jasne: „pojęcie dusz zwierzęcych oraz wyższych duchów jest tylko grą naszych pojęć”³⁰⁶). Także program wytyczania granic rozumu metodą prób i błędów w transcendentálním używaniu czystych pojęć intelektu, który z pewnością niewiele ma jeszcze wspólnego z przyszlą krytyką rozumu, można by z łatwością refutować, lecz, jak się okazuje nawet przy takim pobieżnym przeglądzie, dla studiów nad rozwojem filozofii Kanta wykłady mają znaczenie niebagatelne.

Cały trzeci dział wykładu psychologii racjonalnej traktuje o „powiązaniu/wspólnocie duszy z ciałem”, które ma mieć postać wzajemnego determinowania (*commercio*). Powiązanie/wspólnota (*die Vernknüpfung*) tym różni się od połączenia (*die Verbindung*), uczy Kant, że w drugim wypadku mamy do czynienia wyłącznie z jednostronną zależnością determinowanego od determinującego (jak na przykład w relacji świata do Boga), w pierwszym zaś z obustronną. Dyskutuje się tutaj problem samej możliwości powiązania duszy, a mówiąc dokładniej: istoty myślącej, z ciałem, zagadnienie lokalizacji duszy w ciele (*sedes animae*) oraz początek i koniec tego powiązania (narodziny i śmierć). Samą trudność zrozumienia relacji dusza-ciało Kant, co dla niego znamienne, sytuuje nie – jak w tradycji kartezjańskiej – na płaszczyźnie rodzajowej różnicy substancji, lecz w obszarze sposobu dania tych obiektów: „Dusza jest przedmiotem zmysłu wewnętrznego, a ciało jest przedmiotem zmysłu zewnętrznego. [...] Wszelako żaden rozum nie jest w stanie pojąć, w jaki sposób to, co jest przedmiotem zmysłu wewnętrznego, ma być racją tego, co stanowi przedmiot zmysłu zewnętrznego”³⁰⁷. Wzajemne determinowanie w relacji dusza-ciało zostaje tu postawione na płaszczyźnie relacji *ratio – rati-onatum*, gdzie w obszarze zmysłu wewnętrznego mamy do czynienia z myśleniem i wolą, a w dziedzinie zewnętrzności z ruchem. Nie sposób, powiada Kant, pojąć, jak możliwe jest determinowanie przez ruch określeń zmysłu wewnętrznego oraz ruchów cielesnych przez myślenie i wolę. W tym miejscu Kant wykorzystuje jeden ze swoich ulubionych argumentów, którym posłużył się był już wcześniej, omawiając pojęcie wolności transcendentальной. Otóż niemożliwość zrozumienia/pojęcia nie jest równoważna z niemożliwością przedmiotu – „niemożliwość zrozumienia czegoś takiego za pomocą rozumu wszakże w najmniejszym nawet stopniu nie dowodzi wewnętrznej niemożliwości rzeczy samej”³⁰⁸. Niemożliwość ta jest barierą epistemologiczną wynikającą z natury ludzkiego rozumu, który z racji swojej dyskursywności, twierdzi Kant, nie jest w stanie pojąć, jak jest możliwa nie tylko wspólnota duszy i ciała, ale także ciało między sobą – to wymagałoby intelektu intuitywnego. Poprzestać musimy na potwierdzonej przez doświadczenie możliwości tego powiązania, spełniającego się we wzajemnym determinowaniu – wiemy,

306 Tamże.

307 Tamże, s. 279.

308 Tamże.

że wspólnota ta jest możliwa, nie wiemy tylko, jak jest możliwa. Na równi odrzucone zostają i harmonia przedustawna Leibniza, i okazjonalistycznie rozumiana koncepcja Kartezjusza. Kant naucza, że „*commercium* zarówno między ciałami, jak i między duszą i ciałem, możemy pojąć nie inaczej, jak tylko w ten sposób, że jest ono możliwe, o ile wszystkie substancje istnieją dzięki Jednemu i dlatego tworzą wspólnotę”³⁰⁹.

Kolejnym zagadnieniem, omawianym podczas wykładu, jest problem siedziby duszy w ciele. W toku wywodu okazuje się, że samo pytanie o miejsce duszy jest źle postawione. O ile bowiem można powiedzieć, że miejsce duszy w świecie jest określone przez lokalizację jej ciała, o tyle nie sposób wskazać „gdzie” substancji myślącej, jako że w ogóle nie jest ona przedmiotem zmysłu zewnętrznego, a przez to nie dotyczą jej żadne określenia przestrzenne. Przy tej okazji omawia się także relację umysł/dusza – mózg i układ nerwowy; mózg, którego zmiany harmonizują ze zmianami w duszy, określony zostaje mianem warunku i siedziby wszelkich spostrzeżeń (*die Empfindungen*), lecz nie zostaje z tego powodu uznany za siedzibę duszy. Rezultatem dociekań, których detale tutaj pomijam, jest twierdzenie: „dusza nie ma w ciele żadnego szczególnego miejsca, jej miejsce w świecie jest jednak determinowane przez ciało i jest z nim ona bezpośrednio powiązana. [...] wskazywanie jej miejsca w ciele jest przedsięwzięciem bezsensownym i materialistycznym”³¹⁰.

Po rozważaniach dotyczących relacji dusza/umysł – mózg Kant przechodzi do zagadnienia najistotniejszego z punktów widzenia każdej skończonej istoty rozumnej, a w konsekwencji także dla samej psychologii racjonalnej. Chodzi, rzecz jasna, o zagadnienie temporalnie określonej wspólnoty duszy i ciała, którą można rozważać podług trzech zasadniczych momentów: stan duszy na początku tego powiązania (narodziny), w trakcie jego trwania (życie) oraz na jego końcu (śmierć). To, że najwyższe zainteresowanie wzbudza ostatni z nich, nie wymaga, jak sądzę, dodatkowych wyjaśnień. Narodziny, życie i śmierć zostają określone mianem stanów duszy, a to dlatego, że tak jak narodziny nie są początkiem życia duszy, lecz tylko człowieka, tak śmierć nie jest kresem jej życia, lecz także tylko człowieka. Dusza jako substancja prosta i principium życia nie może powstawać i ginąć wraz z ciałem, które zostaje nazwane formą duszy, ponieważ substancje proste nie powstają i nie giną w sposób naturalny³¹¹. Narodziny i śmierć są „tylko” początkiem i końcem powiązania duszy i ciała i jako takie są „tylko” zmianami jej stanu. Po tych kilku wstępnych definicjach i twierdzeniach następują rozważania o stanie duszy po śmierci. Zagadnienie to, zgodnie z wcześniejszymi deklaracjami Kanta, stanowi cel właściwy psychologii racjonalnej, którą – patrząc z tej perspektywy – uprawia się właściwie tylko gwoli zaspokojenia tej głęboko egzystencjalnie

³⁰⁹ Tamże, s. 280.

³¹⁰ Tamże, s. 282.

³¹¹ Tamże, s. 283.

ugruntowanej w naturze ludzkiej tęsknoty za „wiedzą” o tym, co leży poza horyzontem skończoności. Jest jeszcze jeden powód, dla którego te dywagacje na temat *status post mortem* są tak ważne – ze stanu duszy po śmierci wnioskować możemy o jej stanie przed narodzinami, „albowiem z dowodu trwania duszy po śmierci, jaki zaraz przedłożymy, zdaje się wynikać, że przed narodzinami przebywaliśmy w dziedzinie czystego życia duchowego i że za sprawą narodzin dusza, by tak rzec, dostała się do więzienia, do jakiejś jaskini, która zakłóca jej duchowe życie”³¹². Dwie rzeczy natychmiast zwracają uwagę w tej wypowiedzi. Pierwsza to celowo wyróżniony tryb przypuszczający, który zdaje się sygnalizować narastające u Kanta wątpliwości co do poznawczej wartości tego typu dociekań. Druga to o wiele ważniejsze dla naszych rozważań zupełnie jawne nawiązanie do Platońskiego mitu jaskini. Tutaj, gwoli jasności, należy wyraźnie podkreślić, że Kant natychmiast odżegnuje się od koncepcji *anamnesis* i stwierdza wyraźnie, iż nie ma żadnych podstaw do tego, by sądzić, iż dusza przebywając „w życiu czysto duchowym” przed swoimi narodzinami, robiła dokładnie taki sam użytek ze swoich władz poznawczych i znała siebie oraz świat tak samo, jak zna go po zjednoczeniu z ciałem. Powiada się, że wprawdzie posiadała „duchową siłę życia” (*eine geistige Kraft des Lebens*) oraz wszystkie swoje władze i zdolności, lecz urzeczywistniają się one dopiero dzięki cielesnemu bytowaniu w świecie, które, jak nietrudno się domyślić, zostaje określone mianem przygotowania duszy do dalszego trwania po śmierci człowieka. „Stan duszy przed narodzinami był zatem pozbawiony świadomości świata i jej samej”³¹³.

Rozważania dotyczące stanu duszy po śmierci w wykładzie Kanta zajmują niemal tyle samo miejsca co wszystkie wcześniejsze rozważania, składające się na wykład psychologii racjonalnej. Już to wystarcza, by uświadomić sobie, jak wielką wagę do nich przykładął zarówno jako filozof, jak i jako człowiek. Dokładny rozbiór zawartości wykładów nie jest celem tej pracy, ale ponieważ rozwiązanie tego zagadnienia stanowi dla Kanta cel główny psychologii racjonalnej, w którym spełnia się ona jako spekulacja zaspokajająca i uspokajająca rozum ludzki, to zatrzymam się przy najważniejszych elementach tego segmentu Kantowskiego nauczania, albowiem nawet pobieżne zapoznanie się z nim może wydatnie przyczynić się do zrozumienia późniejszych, „krytycznych” rozwiązań i poszukiwań Kanta. Na tę część wykładu psychologii racjonalnej składają się dowody na nieśmiertelność duszy. Omówię je tutaj pokrótce, choćby dlatego, że, tak jak wcześniej, mamy tu do czynienia z elementami, które zostaną radykalnie zdezawuowane w filozofii krytycznej, jak również z takimi, które staną się jej integralnym składnikiem.

Zasadniczy problem, przed którym stajemy w tej części psychologii racjonalnej, zostaje wysłowiony w pytaniu o nieśmiertelność duszy, a więc nie o to tylko, czy dusza po śmierci będzie żyć i trwać (to bowiem wypływa z tego, iż jest substancją),

³¹² Tamże, s. 284.

³¹³ AA, Bd. XXVIII/1, s. 284.

lecz o to, czy zgodnie ze swoją naturą żyć i trwać ona musi, gdy jej związek z ciałem dobiegnie końca. Nieśmiertelność definiuje się tu jako „naturalną konieczność życia”, a jej dowód wypływający z natury i pojęcia duszy zostaje uznany za jedyny możliwy oraz nazwany transcendentalnym. Rzecz jasna, transcendentalność tego dowodu, tak jak we wszystkich wcześniejszych wypadkach, niewiele ma do czynienia z sensem wiązany z tym terminem w *Krytyce czystego rozumu* i oznacza, jak wcześniej, zastosowanie czystych pojęć intelektu do czegoś, co nie jest i z racji swej natury nie może być przedmiotem doświadczenia, względnie: do rzeczy będącej przedmiotem doświadczenia, ale rozpatrywanej w abstrakcji od tego, jaką się ona nam w nim jawi. Wszystkie inne dowody nieśmiertelności duszy Kant uznaje jedynie za dowody na rzecz nadziei na życie przyszłe, natomiast właściwy, ontologiczny dowód jej nieśmiertelności ma wyglądać następująco. Punktem wyjścia tego zadłużonego u Platona, podobnie jak wcześniejsze rozważania dotyczące preegzystencji duszy, wywodu jest definicja życia, która w połączeniu z pojęciem duszy w zasadzie przesądza o wszystkim. Otóż „życie nie jest niczym więcej, jak zdolnością działania [wypływającego] z wewnętrznego principium – z samorzutności”³¹⁴. Natomiast już w ogólnym pojęciu duszy ma leżeć to, iż jest ona substancją samorzutną, to znaczy: determinującą samą siebie na podstawie swojego wewnętrznego principium. Zdaniem Kanta, świadomość samego tylko Ja dowodzi, „że życie leży nie w ciele, lecz w pewnym szczególnym principium różnym od ciała”³¹⁵. Tak rozumiana dusza nie może już być niczym innym, jak tylko czynnikiem ożywiającym ciało, które, jako substancja materialna, jest z natury swej nieożywione i nie tylko nie może stanowić przyczyny życia, lecz nawet jest dla niego przeszkodą, stawiającą w nas opór principium życia³¹⁶. Na tej podstawie łatwo już wywieść wniosek, że ani początek życia duszy, ani jej dalsze trwanie po śmierci nie jest uzależnione od ciała, jako że „akty samorzutności nie mogą wywodzić się z principiów zewnętrznych”, i choć ciało kończy swe istnienie, to jednak owo wewnętrzne principium życia pozostaje oraz jako substancja samorzutna musi trwać po oddzieleniu od ciała³¹⁷. Śmierć nie może zatem uchodzić za „absolutne zniesienie życia”, lecz raczej za uwolnienie od przeszkody stojącej na drodze do życia doskonałego, przez co nie tylko nie jest ona uszczupleniem życia, lecz raczej jego pomnożeniem³¹⁸. Jest to, powiada Kant, jedyny aprioryczny dowód nieśmiertelności duszy, ufundowany w znajomości jej natury, tę bowiem, w przeciwieństwie do jej istnienia, poznajemy *a priori*. Jak widać, opiera się on

³¹⁴ Tamże, s. 285.

³¹⁵ Tamże, s. 287.

³¹⁶ Jedną z konsekwencji takiego podejścia jest twierdzenie, którego tu bliżej nie omawiam, choć niewątpliwie posiada ono konsekwencje dla powstania i rozumienia niektórych elementów późniejszej filozofii moralnej Kanta, mianowicie: „życie u człowieka jest dwojakie: zwierzęce i duchowe”. Tamże, s. 286.

³¹⁷ Tamże, s. 285–286.

³¹⁸ Tamże, s. 287.

na świadomości/przedstawieniu Ja, co da później asumpt do jego zdezawuowania w *Krytyce czystego rozumu*. Znaczące jednak jest to, że samorzutność, nierozdzielnie związana z naturą duszy, w *Krytyce* nadal stanowić będzie podstawowe określenie wyższej części ludzkiego umysłu, a przez to także rzeczywiste zaplecze i źródło głównego jej problemu: wolności transcendentальной i jej stosunku do konieczności naturalnej. Jest to kolejny przykład systematycznej zależności filozofii krytycznej od „dogmatycznej” metafizyki.

Obok tego ściśle apriorycznego i teoretycznego dowodu nieśmiertelności duszy możliwy jest, uczy Kant, dowód równie aprioryczny, ale praktyczny. Jego podstawą jest wolność, a integralnym elementem poznanie teologiczne, jako że wnioskuje się w nim o koniecznym dalszym trwaniu duszy po śmierci z poznania boskiej woli. Dla tych dwu powodów nazywa go Kant dowodem teologiczno-moralnym. Jego właściwą podstawą jest w sumie dość proste spostrzeżenie, iż wszystkie nasze działania podlegają prawidłom praktycznym, które są „świętym prawem moralnym” poznawanym przez nas całkowicie *a priori*³¹⁹. Prawidła te składają się na moralność (*die Sittlichkeit*), gdy działając podług nich stajemy się godni szczęścia, a nie wówczas, gdy mówią, co należy uczynić, by być szczęśliwym. Moralność „uczy tylko i wyłączenie warunków, pod którymi szczęśliwość jest możliwa do osiągnięcia”³²⁰. Kolejnym krokiem dowodu jest stwierdzenie, iż na tym świecie nie ma żadnej drogi, która niezawodnie prowadziłaby do szczęśliwości poprzez działania zgodne z prawem moralnym („Szczerością nie zajdzie się daleko u dworu”). Najbardziej nawet pospolite doświadczenie życiowe poucza, iż postępowanie zgodne z prawidłami moralnymi, sprawiające, że stajemy się godni szczęśliwości, nie przyczynia się bezpośrednio do jej osiągnięcia, bywa nawet przyczyną cierpień fizycznych lub moralnych, a najszczęśliwszymi ludźmi są niekiedy najwięksi łajdacy. W tym miejscu przychodzi w sukurs teologia z pojęciem Boga jako istoty koniecznej, zdolnej obdarzyć człowieka szczęśliwością, której uczynił się on godzien dzięki postępowaniu zgodnemu z prawem moralnym. W konsekwencji dochodzimy do przekonania, że „musi istnieć jakiś inny świat czy też stan, w którym dobrostan (*das Wohlbefinden*) stworzenia będzie adekwatny do jego postępowania zgodnego z obowiązkiem (*das Wohlverhalten*)”³²¹. Dowód ten, powiada Kant, jest pod względem praktycznym „wystarczająco dobry”, by wierzyć w, jak to ujmuje, „przyszły stan”, czyli trwanie duszy po śmierci, lecz nie dostarcza o nim żadnej spekulatywnej wiedzy. Rzecz by można, iż jest on jedynie jasną i wyraźną eksplikacją psychologicznych i moralnych motywów wiary w jakąś formę trwania duszy po śmierci. Kant zauważa przy tym trzeźwo, że w aspekcie teoretyczno-logicznym i spekulatywnym dowód ten jest niewystarczający, albowiem z tego, że w tym świecie grzech nie jest karany, a cnota nagradzana, nie wynika, iż istnieje

319 Tamże, s. 288.

320 Tamże.

321 Tamże, s. 289.

jakiś inny świat, w którym się to dokonywa. Swą moc wiążącą okazuje on wyłącznie w wypadku osób, u których już wcześniej występuje usposobienie moralne – ludzie tacy nie tylko nie potrzebują innych dowodów, lecz także odporni są na wszelkie zarzuty wymierzone w przedmiot ich moralnej wiary. Dowód ten w oparciu o racje psychologiczno-moralne „wykazuje”, że istnieją powody, by spodziewać się, iż dusza po śmierci trwa gwoli zaspokojenia potrzeby kary i nagrody, lecz nie wykazuje bezpośrednio, że to z konieczności dzieć się musi całą wieczność na mocy samej duchowej natury duszy, a tego właśnie Kant od poprawnego dowodu oczekuje i tego, jego zdaniem, dowodzi pierwszy z dowodów. Ten zaś, jako dowód moralny, stanowi „rację dostateczną wiary”, która prowadzi do poznania istoty za wszelkie działania nagradzającej i karzącej podług „tego czystego i świętego prawa moralnego”³²². Jak widać, to, co Kant nazywa „wiarą”, jest równie racjonalne (oparte na racjach) jak wiedza, różnica polega tu jednak na jakości owych racji stojących za uznawaniem-za-prawdę pewnych twierdzeń – w wypadku wiary mają one charakter praktyczno-moralny i są wyłącznie podmiotowo wystarczające oraz wiążące.

Trzecim przedstawianym podczas wykładu dowodem jest dowód empiryczny zaczerpnięty z psychologii – jego podstawą ma być również natura duszy, ale w takiej mierze, w jakiej jej poznanie zaczerpnięte jest z doświadczenia, i jako taki w zasadzie w ogóle nie należy do psychologii racjonalnej. W rzeczywistości nie jest on żadnym dowodem nieśmiertelności duszy, lecz tylko wykazaniem, że doświadczenie nie może być podstawą dla twierdzeń nieśmiertelność tę negujących. Stanowi on jedynie swego rodzaju uzupełnienie wcześniejszych wywodów i samą swą obecnością pokazuje, jak bardzo zależało Kantowi na możliwie wszechstronnym zabezpieczeniu i ugruntowaniu nieśmiertelności duszy. Na podstawie doświadczenia, powiada, wiemy, że istnieje pewna paralela między siłami duszy a siłami ciała: mianowicie przybywa ich i ubywa proporcjonalnie do sił ciała. Z tego wszakże, że wraz z zanikiem ciała i jego władz zanikają także władze duszy, nie wynika, iż kończy ona swoje trwanie po jego śmierci. Ciało wprawdzie stanowi podstawę „życia zwierzęcego”, ale nie całego życia. Na tym właściwie polega cała korzyść z tego „dowodu”. Oczywiście mamy tutaj do czynienia z *petitio principii*, najpierw bowiem zakłada się, że życie nie jest tylko życiem ciała, aby później „wykazać”, że jego śmierć nie musi oznaczać końca wszelkiego życia. Doświadczenie nie może wszak dostarczyć żadnego bezpośredniego dowodu nieśmiertelności duszy, albowiem jego warunkiem *sine qua non* jest właśnie ciało, a przez to w żaden sposób nie może ono być źródłem wiedzy o tym, „czym moglibyśmy być bez ciała”. Cała negatywna korzyść tego „dowodu” polega na tym, że „wychodząc z doświadczenia nie sposób przeprowadzić żadnego pewnego wniosku przeciwko życiu duszy”³²³. W konsekwencji sprowadza się ona do wykazania niemożliwości

³²² Tamże, s. 290.

³²³ Tamże, s. 291.

sformułowania prawomocnych (opartych na doświadczeniu), teoretycznych zarzutów wymierzonych w nieśmiertelność duszy.

Kolejny „dowód” ma także charakter empiryczno-psychologiczny, ale wychodzi z przesłanek kosmologicznych i jest oparty na analogii. W rzeczywistości jest to nie tyle dowód, co raczej eksplikacja pewnego sposobu myślenia, będącego racjonalną odpowiedzią na potrzebę sensu i ukojenia tam, gdzie świadomość własnej skończoności zmusza do poszukiwania odpowiedzi, mieszczącej się jeszcze w granicach rozumu. Albowiem ostatnią rubieżą racjonalności w tej dziedzinie jest właśnie analogia – narzędzie myślowe pozwalające pomyśleć sobie to, co leży poza horyzontem poznania, a raczej jego stosunek do tego, co jeszcze mieści się w jego obrębie. Analogię definiuje Kant tutaj jako „proporcję między pojęciami, w której z relacji między dwoma znanymi mi członami wydobywam stosunek trzeciego znanego mi członu do czwartego, którego nie znam”³²⁴. Właściwą podstawą dowodu jest twierdzenie o celowym urządzeniu wszystkiego w naturze – nic w naturze, żadna siła, zdolność czy narzędzie, nie jest bezcelowe. Z drugiej zaś strony, powiada Kant, dostrzegamy w sobie coś, co można by nazwać luksusem rozumu (*der Luxus des Verstandes*), a co wyraża się przede wszystkim w tym, iż poszukujemy poznań, które w tym życiu nie posiadają żadnego bezpośrednio użytecznego celu. W wymiarze praktycznym natomiast stwierdzamy w nas obecność pobudek i motywów moralnych, które nigdy nie osiągną swego celu w tym życiu (co od razu przywodzi na myśl postulat nieśmiertelności duszy z *Krytyki praktycznego rozumu*).

Człowiek bada i docieka: czym byłem przed narodzinami? Czym będę po śmierci? Idzie nawet dalej i pyta: skąd się wziął świat? Czy jest nieskończony, czy przygodny, czy istnieje odwiecznie, czy posiada jakąś przyczynę? Jakiej natury jest ta przyczyna? Wszystkie te poznania nie wzbudzają we mnie najmniejszego zainteresowania w tym życiu. Jeśli istniałbym tylko i wyłącznie dla tego świata, jeśli istnieję tylko tu i tylko tu mogę żyć, czy potrzebowałbym wiedzieć, skąd się tu wziąłem lub skąd wziął się świat i kto jest przyczyną tego świata, i jaka jest jego natura³²⁵.

Jeśli więc są w duszy jakieś władze i zdolności, które nie posiadają w tym życiu żadnego teleologicznego uzasadnienia, to *per analogiam* muszą one mieć jakiś cel wyższy w życiu przyszłym, ponieważ władza poznawcza i wolitywna naszej duszy sięga o wiele dalej, niż wymagają tego potrzeby życia na tym świecie, a w naturze nic nie jest bezcelowe. Świadkiem koronnym jest tu matematyka oraz nauki spekulatywne, a żądza wiedzy dla wiedzy staje się znakiem przynależności człowieka

³²⁴ Tamże, s. 292.

³²⁵ Tamże, s. 293.

do innego świata. „Nauki są luksusem intelektualnym, który daje nam przedsmak tego, czym będziemy w życiu przyszłym”³²⁶.

Wykazawszy na cztery sposoby, iż trwanie duszy po śmierci przynajmniej nie jest wykluczone, Kant przechodzi do zagadnienia właściwości tego stanu, w jakim się ona wówczas znajduje. Tutaj jednak, stwierdza, nie można powiedzieć nic pewnego, albowiem granice naszego rozumu są granicami możliwego doświadczenia, a te są wyznaczone granicą życia – rozum wprawdzie może do niej dojść, ale nie jest w stanie jej przekroczyć w aspekcie teoretyczno-spekulatywnym. Jedyne, co pozostaje, to sięgnięcie w tej dziedzinie po takie pojęcia i twierdzenia, które zaradzić mają możliwym zarzutom, lecz nie mówią niczego pozytywnego o *status animae post mortem*. Wbrew tym zapowiedziom, w tej części wykładu dyskutuje się jednak następujące zagadnienia: samoświadomość duszy w jej przyszłym stanie, jej tożsamość osobową, jej ewentualne powiązanie z ciałem lub istnienie osobne, pojęcie piekła i nieba jako duchowego świata będącego wspólnotą istot duchowych złośliwych lub świętych. Pomijam je tutaj, ponieważ nie mają one większego znaczenia dla naszych rozważań poświęconych pojęciu metafizyki w Kantowskim nauczaniu. Wszelako nie wszystko, co Kant przy tej okazji mówi, pozbawione jest większego filozoficznego znaczenia. Rozważania dotyczące stanu duszy po śmierci wprost bowiem odnoszą się do fundamentalnego dla filozofii Kanta rozróżnienia *mundus sensibilis* – *mundus intelligibilis*, to zaś przyjął on do swojej filozofii zapewne pod wpływem Swedenborga, którego pisma pilnie studiował w latach sześćdziesiątych i do którego nauki będzie później aludował w *Krytyce czystego rozumu*³²⁷. Warto się przy tym na chwilę zatrzymać, albowiem po raz kolejny mamy tu do czynienia z takim elementem „dogmatycznej” metafizyki, który nie tylko stanie się później integralną, a przy tym fundamentalną prawdą filozofii krytycznej, lecz także prawdopodobnie zakorzeniony jest w tradycji, do zadłużenia u której żaden myśliciel Oświecenia chętnie się nie przyznawał. Poza tym pozwala to sobie wyrobić pojęcie o szer-

³²⁶ Tamże, s. 294.

³²⁷ Wydaje się, że nawet najbardziej podstawowa dla filozofii Kanta teza o konieczności połączenia danych naocznych z pojęciami gwoli wytworzenia powszechnie ważnego poznania przedmiotowego zadłużona jest u Swedenborga. „Otóż, gdy starożytni uczeni kierowali się apriorycznym światłem we wszelki możliwy sposób, nowocześni uczeni nie są skłonni przyjmować niczego za świadectwo, o ile nie jest to potwierdzone doświadczeniem. Dlatego to wielu uczonych współczesnych odsyła czystą myśl na czasowy spoczynek, oddając się wyłącznie eksperymentowaniu, które apeluje wprost do zmysłów; czynią to oni jednak w nadziei, że nadejdzie czas, kiedy eksperyment i teoria podadzą sobie ręce; bowiem doświadczenie pozbawione ujęcia natury rzeczy jest wiedzą bez nauki, jest fundamentem bez gmachu na nim zbudowanego. Obserwacje zmysłów zewnętrznych dostarczają tylko danych i informują o rzeczach, które rozum ma badać i o których ma wydać sąd [...]. Dla osiągnięcia tego wzniesłego celu uczeni naszych czasów zebrali i zgromadzili taką ilość faktów i doświadczeń, że my będziemy mogli wkrótce posunąć się o krok naprzód i wysledzić sekretne właściwości natury *a posteriori*, czyli metodą analityczną, i tym sposobem połączyć się w jeden orszak z naszymi poprzednikami, którzy osiągnęli tę samą metę *a priori*”. E. Swedenborg, *O stosunkach między duszą a ciałem*, tłum. A. S. Sawicki, Kraków 2005, s. 121–122.

szym kontekście, w którym Kant rozważał te dwa światy oraz odpowiadające im formy naoczności.

Naoczność jako sposób dania przedmiotu jest warunkiem *sine qua non* ludzkiego poznania – było to dla Kanta zupełnie jasne, jak już widzieliśmy, także w tak zwanym okresie przedkrytycznym. „Posiadamy poznanie świata cielesnego dzięki naoczności zmysłowej w takiej mierze, w jakiej nam się on przejawia, nasza świadomość jest ściśle powiązana z tą animalną naocznością – aktualnie istniejący świat stanowi *commercium* wszystkich przedmiotów, o ile są one oglądane przez aktualną naoczność zmysłową”³²⁸. W tym kontekście oddzielenie duszy od ciała, będącego koniecznym medium naoczności zmysłowej, można rozpatrywać jako uzyskanie innej naoczności, w której dusza nie będzie już oglądała świata takim, jakim się on jawi, ale takim, jakim on jest. „Dlatego też – naucza Kant swoich studentów – oddzielenie duszy od ciała polega na zmianie naoczności zmysłowej w duchową i to właśnie jest innym światem. Ten inny świat nie jest zatem innym miejscem, lecz tylko inną naocznością”³²⁹. Różnica między światem cielesnym a duchowym nie jest więc realną różnicą lokalną (pojęcie miejsca, z oczywistych względów, w ogóle nie znajduje tu zastosowania) między dwoma *totum substantiale*, lecz różnicą sposobu oglądania tego samego świata, który co do przedmiotu (co do substancji nań się składających) pozostaje ten sam, lecz oglądany jest poprzez „naoczność duchową”, a przez to nie jest już taki sam. Ów inny świat, rozważany w aspekcie praktycznym, jest dla mnie niebem, jeśli moje postępowanie w tym życiu było prawe – jest wspólnotą świętych duchów, którym przysługuje taka sama duchowa naoczność; jeśli zaś postępowanie było niemoralne, widzę siebie we wspólnocie złych duchów. Wprawdzie, powiada Kant, nie sposób tego wszystkiego porządnie udowodnić, lecz stanowi to konieczną „hipotezę rozumu”, której można użyć w polemice.

Wszystko, co Kant ma do powiedzenia w wykładach na temat dwu światów, trwania duszy po śmierci, nieba i piekła jako wspólnoty duchów prawych i złośliwych powiązanych odpowiadającą ich kondycji moralnej naocznością (idea ta jest także później obecna w *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, a przynajmniej tak jest wyjaśniane zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa)³³⁰, przywodzi na myśl pomysły Swedenborga, które przy tej okazji sam bardzo chwali, nazywając je wzniosłymi, oraz pokrótce, lecz nie bezkrytycznie, referuje. W myśl tych ezoterycznych nauk, naoczność zmysłowa okazuje się tedy jedynie przeszkodą w dostrzeżeniu prawdziwej i realnej wspólnoty duchowej, w której nasze dusze mają pozostawać już teraz z innymi duchami niezależnie od aktualnych powiązań cielesnych i którą już teraz możemy oglądać. Śmierć ciała

³²⁸ AA, Bd. XXVIII\1, s. 297.

³²⁹ Tamże, s. 298.

³³⁰ Tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Bobko, Kraków 1993, s. 160.

miałyby być tylko usunięciem tej przeszkody, a przejście do innego świata oznaczałoby pozyskanie innej naoczności, dzięki której dostrzegać mamy tę wcześniej niewidoczną dla nas wspólnotę duchów. W naturalny sposób nasuwa się pytanie: na ile Kant w to wszystko wierzył i czy rzeczywiście rację miał Carl Ludwig August Friedrich Maximilian Alfred du Prel, który we wprowadzeniu do zredagowanego przez siebie wydania wykładów Kanta z psychologii, pod znamienym tytułem *Kants mystische Weltanschauung*, stwierdza, że wprawdzie zdecydowanie odrzucał on ingerencję duchów w świat doświadczenia zmysłowego, ale już przechodzenie ludzi do świata duchowego nie ulegało dlań najmniejszej wątpliwości, a przedstawiane podczas wykładów poglądy doskonale zgadzały się z wypowiedziami Swedenborga³³¹. Problem poznania mistycznego w filozofii Kanta oraz jego stosunek do Swedenborga, który z pewnością nie był ani tak bezkrytyczny, jak sugeruje du Prel, ani tak jednoznacznie negatywny, jak można by sądzić, kierując się obiegowym wyobrażeniem o racjonalizmie Oświecenia (wystarczy wskazać na *Träume eines Geistersehers*), niestety daleko wykracza poza granice tej pracy. Dlatego też zmuszony jestem tu poprzestać jedynie na zasygnalizowaniu tego problemu, które niewątpliwie wymaga oddzielnego potraktowania³³².

³³¹ C. du Prel, *Kants mystische Weltanschauung*, w: *Kants Vorlesungen über Psychologie mit einer Einleitung „Kants mystische Weltanschauung“*, hrsg. von C. du Prel, Leipzig 1889, s. VIII. Przytaczam za: G. Lehmann, *Einführung...*, dz. cyt., s. 69.

³³² Istnieją opracowania, w których podejmowane są te nietrawne zagadnienia. Na ten temat zob. H.-O. Kvist, *Immanuel Kant über die Mystik und die Deutung ihm als Mystiker*, w: *Mystik – Metapher – Bild*, hrsg. von M. Tamcke, Göttingen 2007, s. 107–126; F. Stengel, *Kant – „Zwillingsbruder“ Swedenborgs?*, w: *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, hrsg. von F. Stengel, Tübingen 2008, s. 35–98. Ze starszych opracowań wymienić należy: broszurkę R. A. Hoffmanna, *Kant und Swedenborg*, Wiesbaden 1909, której tytuł jest wielce mylący, ponieważ jej autor koncentruje się w zasadzie prawie wyłącznie na Swedenborgu i kwestii wiarygodności jego rewelacji. Z kolei M. Heinze słusznie zauważa, iż powoływanie się zwolenników spirytyzmu na Kanta jest całkowicie nieuprawnione i chybione, choć już próby zawłaszczenia jego myśli przez mistyków nie wydają mu się tak całkiem pozbawione podstaw (wskazuje przy tym na dychotomię zjawisko – rzecz sama oraz idee państwa celów). Zastrzega przy tym, że wszystko zależy od tego, co rozumie się przez mistykę, i stwierdza, że samo pojęcie wolności u Kanta (jako absolutnej samorzutności) jest w szerokim sensie mistyczne, co w istocie jest prawdą, ponieważ sam autor *Krytyki czystego rozumu* powielekroć powtarza, iż jest ona czymś dla nas niepojmowalnym, ale w aspekcie teoretycznym możliwym, a w aspekcie praktycznym koniecznym do przyjęcia. W Kantowskim systemie pojęć mistycznym w sensie ścisłym jest rzekome naoczne poznanie czystych jestestw inteligibilnych w tym życiu, ponieważ takie poznanie świata noumenalnego wymagałoby już teraz pozostawania z Bogiem w takiej wspólnocie, która umożliwiałaby nam bezpośrednią partycypację w Jego ideach. Zob. M. Heinze, dz. cyt., s. 559–560. Pewnych znamion mistycyzmu w sensie szerokim, a przez to, przyznajmy, nieostrym można, jak sądzę, upatrywać w pojęciu czynu transcendentального, które w późnej twórczości Kanta odgrywa coraz to ważniejszą rolę, oraz w szczególnie przez Kanta akcentowanej tezie, iż w perspektywie teoretyczno-poznawczej realność ostateczna, rzecz sama, *noumenon* jest dla nas Niczym, co nie oznacza od razu, iż jest to samo w sobie niemożliwe (*Nichts, ens rationis*, KCR, B 348). Nie bez znaczenia jest też, że jednym z najważniejszych terminów operacyjnych filozofii Kanta, który pojawia się w jego pismach po roku 1786 i służy między innymi do zdefiniowania metafizyki, jest silnie związany z tradycją mistyczną i teozoficzną (J. Böhme, *De vita mentali oder vom übersinnlichen Leben*, 1622) termin „to, co nadzmysłowe” (*das Übersinnliche*). Wskazuje on na tę dziedzinę, którą wcześ-

Wdając się w polemikę ze Swedenborgiem, Kant podaje bodaj jedyne uzasadnienie jednej z głównych tez późniejszej *Krytyki czystego rozumu*, zgodnie z którą człowiekowi (w tym życiu) nie przysługuje żadna postać naoczności duchowej (*resp.* intelektualnej). Wraz z domniemanym przejawianiem się czystych duchów w świecie cielesnym (duch nie może być przedmiotem zmysłu zewnętrznego), zostaje ona zdecydowanie odrzucona jako niemożliwa w tym życiu, ponieważ niemożliwe jest równoczesne posiadanie przez ten sam podmiot tych dwu różnych form naoczności, albowiem oznaczałoby to jego równoczesne przebywanie w dwu różnych światach. Naoczność zmysłowa, której koniecznym medium jest ciało, wyklucza naoczność duchową, ta zaś ewentualnie może stać się udziałem ludzkiej duszy jako czystego ducha dopiero po ustaniu tej pierwszej, tj. po śmierci ciała. Jak widać, nie twierdzi się tu, że naoczność duchowa jest w ogóle niemożliwa, lecz tylko, że w tym życiu nie jest ona współmożliwa z naocznością zmysłową. „Ponieważ – powiada Kant – w tym świecie ciągle jeszcze posiadamy naoczność zmysłową, to nie możemy zarazem mieć naoczności duchowej. Nie możemy jednocześnie znajdować się w tym i w tamtym świecie, gdyż, jeśli moim udziałem jest naoczność zmysłowa, to jestem w tym świecie, a gdy posiadamy naoczność duchową, jestem w innym świecie, to wszakże nie może zachodzić równocześnie”³³³. Jest to o tyle ważne i w najwyższym stopniu intrygujące, iż stanowi właściwie jedyne uzasadnienie jednej z fundamentalnych tez *Krytyki*, w której, co ważne, także nie wyklucza się możliwości naoczności intelektualnej w ogóle, lecz tylko twierdzi się, iż aktualnie ona człowiekowi nie przysługuje. Rozpatrywana z tej perspektywy *Krytyka czystego rozumu* jest teorią formalnych warunków tego, co „widać” w obrębie naoczności zmysłowej – to znaczy świata jako przedmiotu tejże naoczności, oraz jednocześnie uzasadnieniem niemożliwości teorii świata jako przedmiotu naoczności nie-zmysłowej (duchowej lub intelektualnej). Za każdym razem jest to jednak ten sam świat, ponieważ świat jako *totum substantiale* może być tylko jeden, a do mówienia o dwu światach uprawnia nas tylko, z perspektywy *Krytyki*, zaledwie hipotetycznie możliwość, inna postać naoczności niż ta, która obecnie jest naszym udziałem, a której medium jest nasza zmysłowość. W każdym z tych dwu przypadków mamy do czynienia z tym samym obiektem, który jest lub może być przedmiotem innego rodzaju naoczności. Przywodzi to na myśl kolejną fundamentalną myśl filozofii krytycznej, mianowicie słynne rozróżnienie zjawiska i rzeczy samej, które także jest dychotomią wyrażającą się w dwu sposobach rozważania lub oglądania tego samego obiektu³³⁴.

niej oznaczały terminy „rzecz sama w sobie”, „noumen”, „to, co inteligibilne”. Na ten temat zob. A. Model, *Zu Bedeutung und Ursprung von „Übersinnlich“ bei Immanuel Kant*, „Archiv für Begriffsgeschichte“, Bd. XXX, 1986/1987, s. 183–191.

³³³ AA, Bd. XXVIII/1, s. 300.

³³⁴ KCR, B 55, A 393–39, B 807–808.

Jak widać, *Krytyka czystego rozumu* w wielu punktach i na różne sposoby zakorzeniona jest nie tylko w metafizyce dogmatycznej, która wszak, wedle obiegowych wyobrażeń, stanowi w niej jedynie obiekt bezlitosnej krytyki („Dialektyka transcendentálna”), lecz także w naukach Swedenborga, pod wpływem którego Kant przyjmuje podział na *mundus sensibilis* oraz *intelligibilis* wraz z odpowiadającymi im rodzajami naoczności (w tym drugim wypadku przynajmniej hipotetycznie możliwej), osobowe trwanie duszy po śmierci i jej nieskończone doskonalenie się w lepszym świecie (będące w filozofii krytycznej „postulatem” rozumu praktycznego) oraz ideę własnowolnego skazywania się na piekło lub niebo rozumiane jako wspólnota duchów posiadających naoczność adekwatną do swojej pośmiertnej kondycji (państwo celów jako przynajmniej możliwy świat, składający się z samych tylko istot rozumnych). Wszystko to zmusza do zrewidowania podręcznikowych opinii o relacji krytyki rozumu z jednej strony do metafizyki dogmatycznej, z drugiej zaś do nauk Swedenborga i pietyzmu, do którego przeniknęły one za sprawą Friedricha Christopha Oetingera. Studia nad tym drugim zagadnieniem, jak słusznie zauważa Friedemann Stengel, mogłyby przyczynić się do zmiany nie tylko obiegowych wyobrażeń na temat filozofii Kanta, lecz także do ponownego, bardziej adekwatnego wytyczenia linii granicznej oddzielającej Oświecenie od ezoteryki. To wszakże ciągle jeszcze jest zagadnieniem bardzo słabo przebadanym³³⁵.

Jednakże, mimo pewnego nieskrywanego przed studentami uznania dla Swedenborga, Kant nie pozostawia złudzeń co do swojej opinii na temat przedstawianych przez niego rewelacji. Wszystkim spekulacjom dotyczącym domniemanego działania czystych duchów w świecie doświadczenia zmysłowego oraz realnej aktualnej wspólnoty duchów, dzięki której człowiek miałby równocześnie przebywać w świecie naoczności zmysłowej oraz duchowej, jak również wszelkim późniejszym dociekaniami usiłującym obnażyć inne, rzekomo prywatne i skrywane, mistyczne oblicze Immanuela Kanta, kładzie kres jego własna deklaracja. Ma ona postać maksymy zdrowego rozumu. Powiada ona, iż wszelkie tego typu doświadczenia i zjawiska paranormalne należy zdecydowanie odrzucić z powodów najzupełniej pragmatycznych, ponieważ jeśli zostaną dopuszczone, sprawią, że użycie rozumu stanie się zupełnie niemożliwe, jako że warunki, pod którymi jest ono możliwe, zostaną zniesione, a to z tej prostej racji, iż wówczas wiele zdarzeń i działań można by przypisywać właśnie aktywności duchów (zwłaszcza w dziedzinie moralnej miałoby to zgubne konsekwencje)³³⁶. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że, nawet jeśli Kant poszukiwał przejścia od *mundus sensibilis* do *mundus intelligibilis*, to nigdy przy tym nie opuścił ani też opuszczać nie zmierzał granic rozumu, by poszukiwać go w mistyce lub jakiegokolwiek innej mizolo-

³³⁵ Na ten temat zob. F. Stengel, *Emanuel Swedenborg. Die Geister (in) der Aufklärung*, Auszug aus *Sprache in der Geschichte*, hrsg. von Ch. Ammer, Hannover 2008, s. 100 i nn.

³³⁶ AA, Bd. XXVIII/1, s. 300.

gii. To, co w świetle *Krytyki czystego rozumu* okazuje się niemożliwe dla rozumu w aspekcie teoretycznym, zostaje zabezpieczone w dziedzinie jego praktycznego użycia. W jednym i drugim wypadku mamy wszakże do czynienia z tym samym rozumem ludzkim, który nigdy nie zostaje przez Kanta porzucony na rzecz jakichś innych, ekskluzywnych i ezoterycznych wglądów niepodlegających już jego kompetencji.

Jak widzieliśmy, Kantowski wykład psychologii jest nie tylko niekoherentny (wbrew zapowiedzianemu wyłączeniu psychologii empirycznej z metafizyki, wykląda się ją przed psychologią racjonalną), ale także stanowi osobliwy konglomerat twierdzeń, które staną się później integralnym elementem *Krytyki czystego rozumu*, oraz „prawd” tak jawnie dogmatycznych i niezgodnych z przyjmowanymi wcześniej założeniami, iż momentami trudno uwierzyć, że to wszystko rzeczywiście w takiej postaci wyszło z ust Kanta. Jak słusznie zauważa M. Heinze, właśnie w wykładzie psychologii można w tym czasie zaobserwować najsilniejszą obecność dogmatyzmu w jego nauczaniu³³⁷. Nie zmienia to jednak faktu, iż zawarte są w nim wypowiedzi sugerujące możliwość takiej interpretacji psychologii racjonalnej, w ramach której jej status niczym nie różni się od statusu kosmologii. Stanowiłaby ona wówczas tylko podmiotowo ważną odpowiedź na ludzkie zainteresowanie własną skończonością i śmiertelnością. Byłaby odpowiedzią na pytanie, jak mamy o sobie myśleć, by nie utracić kruchego poczucia sensu nieustannie zagrożonego przez niedającą się odsunąć myśl o własnej nieuchronnej śmierci. Przy bliższym rozpatrzeniu okazuje się wówczas, że psychologia racjonalna ma w zasadzie dwa cele do spełnienia: uchronić praktyczne użycie rozumu przed „mędrkowaniem” materialistów oraz zaspokoić tęsknotę/pragnienie poznania *status post mortem* poprzez zabezpieczenie moralnej wiary rozumowej przed możliwymi zarzutami. Oba mieszczą się całkowicie w obrębie ludzkiej podmiotowości i z powodzeniem mogą zostać osiągnięte bez występowania z roszczeniem do przedmiotowej ważności wysuwanych twierdzeń. Psychologia jest w wydaniu Kanta swego rodzaju spekulatywną tanatologią, uzasadniającą wiarę jako jeden z rodzajów uznawania-za-prawdę.

Wykład psychologii racjonalnej kończy konkluzja jednoznacznie zdradzająca kierunek, w którym myśl Kanta podąża w tamtym czasie (zapowiedź przyszłego praktycznego prymatu rozumu praktycznego), a jednocześnie, moim zdaniem, odsłaniająca prawdziwe intencje, które przyświecać będą *Krytyce czystego rozumu*. Naucza on swoich studentów, iż zasadniczo nie jest naszym przeznaczeniem nadmierne troskanie się o poznanie świata przyszłego lub nadzmysłowego. Zamiast tego, powinniśmy raczej zadbać o moralny kształt naszej aktualnej egzystencji, dzięki czemu ewentualnie uczynimy siebie godnymi przyszłej szczęśliwości, na którą zawsze wolno nam mieć nadzieję.

³³⁷ M. Heinze, dz. cyt., s. 543.

Sprawą najważniejszą pozostaje zawsze moralność – ona jest tym, co święte i nienaruszalne, czego musimy strzec; ona również jest podstawą i celem wszelkich naszych spekulacji i badań. Wszystkie spekulacje metafizyczne zmierzają do tego. Bóg oraz inny świat są jedynym celem wszelkich naszych filozoficznych badań i jeśli pojęcia Boga oraz innego świata nie zgadzałyby się z moralnością, to byłyby zupełnie bezużyteczne³³⁸.

Tak oto doszliśmy do ostatniej, a zarazem najważniejszej części metafizyki. Jest nią teologia racjonalna. Stanowi ona, powiada Kant, cel ostateczny, a zarazem uzasadnienie uprawiania metafizyki. Status teologii, której przedmiot jest, przynajmniej w swym pojęciu, jawnie transcendentny w stosunku do wszelkiego możliwego doświadczenia, nastręcza najwięcej trudności w kontekście przyjętej już wcześniej i podtrzymywanej także teraz zasady, zawierającej w sobie zapowiedź możliwego rozwiązania. Głosi ona, iż „nasze poznania nie rozciągają się dalej, niż prowadzi nas doświadczenie, wszelako w poznaniach tych możemy dojść aż do samej granicy tego doświadczenia”³³⁹, a więc do granicy poznania. Dokonywa się to w pojęciach, które później w *Krytyce* zyskają miano idei transcendentalnych. Jak już widzieliśmy wcześniej, możliwe do pomyślenia są tylko dwie granice tego świata, każda z nich określona zostaje w odpowiadającym jej pojęciu.

Granice tego świata *a parte ante* oraz *a parte post* są Bóg i inny świat. Bóg jest granicą *a priori*, inny świat zaś granicą *a posteriori*. Gdyby tych granic nie było, wszystkie metafizyczne spekulacje byłyby daremne i nie przynosiłyby najmniejszej nawet korzyści. Wszelkie spekulacje filozoficzne odnoszą się do tych dwu pojęć granicznych, które nie byłyby konieczne, gdybyśmy nie mogli na ich podstawie poznawać tego, co świat poprzedza, oraz tego, co po nim następuje. Wszystko, co jest poza światem, jest albo przyczyną, albo następstwem (*die Folge*) świata, jedno i drugie jest ze sobą w najwyższym stopniu powiązane³⁴⁰.

Nasuują się tu trzy pytania: 1) jakie korzyści przynoszą nam spekulacje filozoficzne? 2) na czym polega ich stosunek do tych pojęć? 3) jaki charakter ma metafizyczne „poznanie” z nich wypływające, skoro granicami wszelkiego poznania przedmiotowego mają być granice doświadczenia? Każde z nich można i należy rozważać zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej, a odpowiedzi na nie dostarcza sam Kantowski wykład teologii racjonalnej, którego treść pokrótce teraz rozpatrzmy.

Poznanie Boga ma być ostatecznym celem metafizyki, okazuje się jednak, że w kontekście wcześniejszego określenia granic poznania przedmiotowego staje się ono wątpliwe. W samym wykładzie daje się zauważyć pewna ambiwalencja w po-

338 AA, Bd. XXVIII/1, s. 301.

339 Tamże.

340 Tamże.

stawie Kanta, który raz mówi, iż Bóg w teologii jest poznawany, by za chwilę użyć terminu pociągającego za sobą mniej trudności i powiedzieć, że jest on w niej tylko rozważany. Koniec końców, wątpliwości zdają się przeważać i teologia, tak jak wcześniej psychologia, zostaje zredukowana do studium podmiotu, a konkretnie, staje się raczej dziedziną eksploracji ludzkich możliwości poznawczych niż obszarem wglądów w naturę i działania Boga³⁴¹.

Można by rzec, iż metafizyka jest nauką czystego rozumu (*eine Wissenschaft der reinen Vernunft*), w której badamy, czy jesteśmy w stanie poznać przyczynę świata³⁴².

Występujący w tej definicji *genetivus* jest jawnie dwuznaczny, co wszakże nie sprawia, iż musimy tu wybierać między dwoma wykluczającymi się interpretacjami, albowiem metafizyka jest nauką czystego rozumu w tym sensie, iż jest przezeń tworzona, ale także i w tym, że jest jego samopoznaniem, a to oznacza, że stanowi on tu zarazem podmiot i przedmiot badania. Takie rozumienie metafizyki zbliża ją do krytyki rozumu, której zadaniem będzie między innymi właśnie określenie granic poznania *a priori*. Tutaj ma ona odpowiedzieć na pytanie: Czy teologia jest czymś więcej niż nauką o pojęciu, czy sięga ona swego przedmiotu? Kant, zarówno w wykładach, jak i później w *Krytyce*, jest doskonale świadom, iż metafizyka, a teologia w szczególności, stanowi realizację naturalnej predyspozycji ludzkiego rozumu i jako taka jest konieczna. Wszelako przyjmuje on za równie jasne i to, że żadna, choćby nie wiadomo jak dobrze ugruntowana konieczność podmiotowa nie gwarantuje bezwzględnej przedmiotowej ważności tego, co się nią odznacza. Wykroczenie poza granice świata, czyli wszelkiego możliwego doświadczenia, ku temu, co go poprzedza i po nim następuje, z jednej strony jest subiektywnie konieczne, z drugiej zaś obiektywnie w aspekcie teoretycznym wydaje się wątpliwe (wykłady) lub zgoła niemożliwe (*Krytyka*).

Jednym z zagadnień, z jakimi trzeba się w tym miejscu uporać, jest status spekulacji metafizycznych, które są tyleż nieuchronne, co poznawczo daremne. W wykładach Kant niedwuznacznie sugeruje, iż spełniają się one w zaspokojeniu naturalnej potrzeby ludzkiego rozumu – racje za przyjęciem istoty koniecznej, będącej rozumną i wolną przyczyną świata, są po większej części, jeśli nie zupełnie, podmiotowe. Wszelkie poznanie ludzkie, powiada Kant, podzielić można na dwie klasy. Na pierwszą z nich składają się, jak to ujmuje, arbitralne zadania intelektu i rozumu, na drugą – konieczne. Pierwsze z nich początek swój mają w zwykłej żądzy wiedzy, rzec by można, że stanowią zaspokojenie próżnej ciekawości. Drugie natomiast, do których niewątpliwie zalicza się metafizyka, a zwłaszcza teologia,

³⁴¹ Więcej na ten temat zob. R. Theis: *Neuer Wein in alten Schläuchen. Kants Behandlung der rationalen Theologie in seinen Vorlesungen über Metaphysik aus den 60er und 70er Jahren*, Frankfurt am Main 1994.

³⁴² AA, Bd. XXVIII/1, s. 302.

wypływają z samej natury intelektu i rozumu. „Człowiek z natury skłonny jest do pomyślenia sobie czegoś, co różni się od przyrody, czyli czegoś, co powinno być jej przyczyną”³⁴³. Zdaniem Kanta, skłonność ta, co warto podkreślić, jako ugruntowana w samej naturze człowieka jako takiego, jest najzupełniej ahistoryczna i niezależna od kontekstu kulturowego i społecznego. Przez jego słowa skierowane do studentów prześwieca świadomość historyczności wszelkich urzeczywistnień idei boskości przy samej ahistoryczności tej idei jako koniecznego wytworu rozumu. Pomyślenie sobie pierwszej przyczyny wszystkiego, co przygodne, jest naturalnym zadaniem i, co warte uwydatnienia, pragnieniem (*das Bedürfnis*) nie tylko rozumu spekulatywnego, ale także pospolitego zdrowego rozsądku oraz rozumu praktycznego. Jego realizacje u różnych „ludów” są każdorazowo uwarunkowane historycznie, co przynajmniej częściowo wyjaśnia ich różnorodność. Wszelako, uczy Kant, łączy je jedna wspólna cecha: niezależnie od czasu i miejsca oraz kontekstu kulturowego, pierwsza przyczyna lub pierwsze przyczyny przedstawiano sobie jako działające nie podług konieczności naturalnej, lecz w sposób wolny (co, rzecz jasna, jest opinią wielce dyskusyjną). Wynikać ma to stąd, iż jedynie przedstawienie rozumnej i wolnej istoty będącej twórcą lub przyczyną świata może zaspokoić naturalne pragnienie rozumu pomyślenia sobie pierwszego początku wszystkiego, a to dlatego, iż „wszystko, co wypływa z konieczności naturalnej, a nie z wolności, nie stanowi żadnego początku. Jeśli początek ma zostać wyjaśniony, to musi się to dokonać za sprawą wolności”³⁴⁴.

Pierwsza przyczyna, aby zaspokoić wspomnianą potrzebę rozumu spekulatywnego i praktycznego, musi zostać pomyślana jako różna od świata, wolna i rozumna (*intelligentia supramundana*). Także jej jedyność jest odpowiedzią na dążenie rozumu poszukującego możliwej największej jedności systematycznej. Jak widać, chodzi tu nie tyle o realne poznanie transcendentnego obiektu, co raczej o jego pomyślenie sobie, to znaczy o sformułowanie takiego jego pojęcia, którego zawartość satysfakcjonuje rozum. W tym kontekście nie powinna budzić zdziwienia jednoznaczna deklaracja, iż „poznanie Boga nigdy nie było niczym więcej niż konieczną hipotezą rozumu teoretycznego i praktycznego”³⁴⁵. Niemożność osiągnięcia w tej dziedzinie pewności teoretycznej za pomocą niezawodnego dowodu jest niewielką stratą w obliczu pewności praktycznej. Podmiotowe racje przemawiające za koniecznością przyjęcia założenia „Bóg istnieje” są, powiada Kant, tak samo ważne, jak ewentualne racje przedmiotowe stojące za pewnością teoretyczną. Samo istnienie Boga, nawet jeśli nie może być przedmiotem wiedzy, jest przedmiotem wiary, która w żadnym wypadku nie jest czymś irracjonalnym, a od wiedzy różni się tylko jakością racji – są one natury praktycznej i podmiotowej. Atoli sama teologia racjonalna nie stanowi wykładu wiary, lecz ma być próbą

³⁴³ Tamże, s. 302.

³⁴⁴ Tamże, s. 303.

³⁴⁵ Tamże, s. 304.

sprawdzenia, „jak daleko jesteśmy w stanie zająć w dziedzinie przedmiotowych racji tego poznania bez przyjmowania racji podmiotowych oraz naturalnej potrzeby poczynienia tego założenia”³⁴⁶. Wydaje się to jawnie sprzeczne z wypowiedzianą przed momentem tezą, zgodnie z którą poznanie Boga nigdy nie miało wyjść poza status koniecznego założenia teoretycznego i praktycznego. Pewnym rozwiązaniem tej kłopotliwej sytuacji może być zwrócenie uwagi na to, iż teologia ma tylko sprawdzić, jak daleko można się posunąć w poszukiwaniu tych ewentualnych racji przedmiotowych, a przeto nie jest wykładem obiektywnego poznania Boga. Sam Kant zdaje się dostrzegać pojawiającą się tu trudność i stwierdza, że nawet jeśli w tym poszukiwaniu poznania teologicznego opartego na racjach przedmiotowych nie zajdziemy daleko, to zawsze pozostają nam wspomniane racje natury podmiotowej.

Przystępując do wykładu tak rozumianej teologii, Kant zaczyna od podziałów tej dziedziny. Pierwszym jest szkolne rozróżnienie ze względu na źródło poznania Boga, w czego efekcie teologia oparta na objawieniu (*theologia revelata*) zostaje odróżniona od teologii racjonalnej (*theologia rationalis*). Drugim jest trychotomiczny podział ze względu na trojaką potrzebę rozumu. Pierwszą z nich jest potrzeba czystego rozumu, „zgodnie z którą zmuszony jestem założyć praistotę (*das Urwesen*), jeśli chcę używać mojego czystego rozumu”³⁴⁷. Odpowiada jej *theologia transcendentalis*, będąca, lub raczej mająca być, poznaniem Boga za pomocą czystego rozumu. Drugą potrzebą rozumu jest potrzeba rozumu empirycznego, której, jak nietrudno się domyślić, odpowiada *theologia naturalis*. Obie składają się na teologię racjonalną, pierwsza opiera się ma na czystych pojęciach rozumu, druga na jego pojęciach empirycznych. Trzecią potrzebą rozumu jest potrzeba praktyczna lub moralna – w tym wypadku zmuszeni jesteśmy przyjąć istotę najwyższą na podstawie racji praktycznych i moralnych. Odpowiada jej *theologia moralis*, którą Kant uznaje za najważniejszą spośród wszystkich postaci teologii, ponieważ nasze moralnie słuszne postępowanie jest sprawą największej wagi (stanowisko to podtrzyma także w *Krytyce*). Wszelako jej formą najszlachetniejszą stanowi teologia transcendentalna, ponieważ jest ona poznaniem Boga za pomocą czystych pojęć rozumu i jako taka dostarcza podstaw wszelkiej innej teologii. W momencie wygłaszania tego wykładu Kant zdaje się ciągle jeszcze wierzyć w możliwość poznawania obiektów niemogących być przedmiotami doświadczenia za pomocą czystych pojęć rozumu, które z racji swojej aprioryczności wydają się nie mieć granic prawomocnego stosowania. Należy założyć je w punkcie wyjścia jako konieczne presupozycje poznania teologicznego, jako że o istocie transcendentnej i całkowicie od świata różnej nie sposób mówić inaczej niż poprzez pojęcia genetycznie zupełnie od doświadczenia niezależne, które „zachowują ważność w ogóle”, a więc dla wszelkich obiektów. Niestety, próżno szukać w wykładach dowodu

³⁴⁶ Tamże, s. 305.

³⁴⁷ Tamże.

tej powszechnej przedmiotowej ważności tychże pojęć. Co godne uwagi, teologia transcendentálna nie jest w dosłownym znaczeniu teologią, ponieważ nie traktuje ona jeszcze o Bogu w sensie właściwym (istota najwyższa posiadająca intelekt i wolę), lecz tylko o praistocie. Teologią w sensie właściwym jest teologia naturalna, która traktuje o teźże istocie jako wolnej i rozumnej przyczynie świata. „Teologia transcendentálna w najmniejszym stopniu nie dostarcza nam poznania Boga, lecz tylko poznania praistoty”³⁴⁸. Czym wszakże jest to „poznanie” praistoty?

W rzeczywistości nie mamy tu do czynienia ani z dowodem istnienia tej istoty w sensie właściwym, ani teź z jej realnym poznaniem. Teologia transcendentálna nie opuszcza granic podmiotu. Z jednej strony bowiem jest narzędziem oczyszczania naszych pojęć i twierdzeń teologicznych z wszystkiego, co jest niezgodne z pojęciem praistoty, z drugiej zaś, i w tym spełnia się jej funkcja „poznawcza”, stanowi ona w pełni racjonalne zaspokojenie naturalnej potrzeby rozumu, by u podstawy wszystkiego, co dane i przygodne, leęł jakiś ostateczny substrat. Pojęcie tego substratu (określonego później w *Krytyce* mianem ideału transcendentálnego) wyznacza granicę *a priori* tego świata i z tego względu nazwane zostaje pojęciem granicznym (*conceptus terminatus*). Sprowadza się to do tego, iż rozum zmuszony jest założyć taką istotę, która stanowi konieczny, ale ciągle jeszcze podmiotowy warunek pomyślenia sobie wszystkich innych przedmiotów. Istotę tę, a raczej jej pojęcie, określają cztery podstawowe pojęcia teologii transcendentálnej:

1. praistota – niezaleźna od czegokolwiek i leźąca u podstawy wszystkiego (*ens originarium*),
2. pierwsza istota – wszystkie inne istoty (byty) od niej zaleźą,
3. najwyższa istota – jest racją/podstawą wszystkich innych i jest od nich „większa”,
4. konieczna istota wszystkich istot – obejmuje wszystkie pozostałe jestestwa, będąc racją wszystkiego³⁴⁹.

Nasuwa się tu pytanie: czy podmiotowa konieczność założenia takiej praistoty może być czymś więcej, czy można w ogóle jakoś ufundować w niej jakiegokolwiek przedmiotowe poznanie? Czy można wykazać istnienie istoty odpowiadającej tym pojęciom, istoty będącej koniecznym substratem wszystkiego, co jest? Otóż jedynym źródłem poznania w teologii transcendentálnej jest rozum, przez co, stwierdza Kant, nie jestem w stanie powiedzieć nic więcej ponad to, że stanowi to konieczne założenie mojego rozumu oraz wszelkiego myślenia. Jest to jedyny możliwy „dowód” jestestwa, którego pojęcie powiada, iż zawiera ono w sobie wszelką realność. „Rozum powiada tedy: stanowi to konieczne założenie takiej istoty, która jest koniecznym warunkiem możliwości wszelkiego myślenia, czego przeciwieństwo jest zarazem całkowitym zniesieniem wszelkiego myślenia. Nie można przyjąć przeciwieństwa, ponieważ wówczas ustaje wszelkie myślenie.

³⁴⁸ Tamże, s. 307.

³⁴⁹ Tamże, s. 308.

Pokazujemy tutaj, że tkwi to rzeczywiście w rozumie, a więc nie przeprowadzamy tu żadnego dowodu [istnienia tej istoty], lecz tylko rozwijamy to, co leży u podstawy [używania] rozumu”³⁵⁰. Teologia transcendentálna jest tedy jedynie eksplikacją podmiotowo koniecznego założenia, mającego być niezbywalnym warunkiem pomyślenia sobie jakiegokolwiek realności. Konieczność ta ma mieć charakter wyłącznie podmiotowy, stanowić ma bowiem jedynie hipotezę – konieczne założenie leżące u podstawy wszelkiego myślenia i, ściśle rzecz ujmując, nie jest poznaniem konieczności tej istoty, lecz tylko konieczności przyjęcia jej pojęcia jako pewnego niezbywalnego warunku możliwości wszelkiego myślenia. (Myślenie jest dla Kanta refleksją tego, co dane w zmysłach, tym zaś może być tylko pewna realność, a raczej rzeczy stanowiące jedynie ograniczenia i determinacje tej jednej jedynej realności będącej substratem wszystkiego)³⁵¹. Tym samym oddalone zostaje tradycyjne roszczenie teologii racjonalnej do poznawania konieczności istnienia samej tej istoty, a więc do uzyskania na drodze czystej spekulacji rozumowej poznania odznaczającego się koniecznością przedmiotową, tj. dostarczającego jakiegoś wglądu w konieczność istnienia samego obiektu, będącego korelatem wspomnianej hipotezy. Pomijam tutaj detale tej eksplikacji, składającej się na Kantowski wykład teologii, zatrzymam się tylko przy tych jego elementach, które pozostają w bezpośrednim związku z tematem tej pracy.

Kant, rzecz jasna, jest świadom, iż jego propozycja (konieczna hipoteza rozumu teoretycznego i praktycznego w miejsce poznania konieczności istnienia jej obiektu) nie może być satysfakcjonująca z dogmatycznego punktu widzenia. Zna on i omawia tradycyjne dowody na istnienie istoty najwyższej, na czele z dowodem ontologicznym. Przytacza przy tym argumentację Wolffa, którą określa mianem dowodu kartezjańskiego, by wykazać, zupełnie jak później w *Krytyce*, iż tkwi w niej drobny, acz fundamentalny błąd. Istnienie bowiem, a było dla Kanta jasne co najmniej od czasu napisania *Der einzig mögliche Beweisgrund...*, nie jest żadną realnością, żadnym realnym predykatem, lecz ustanowieniem (*eine Position*) rzeczy w r a z z wszystkimi jej predykatami³⁵². Argumentacja ta znana jest każdemu czytelnikowi *Krytyki* i z tego względu nie ma potrzeby jej tutaj przedstawiać. W konkluzji stwierdza Kant, iż za pomocą rozumu (a innym „narzędziem” tu nie dysponujemy) nie jesteśmy w stanie wnikać obiektywnie w absolutną konieczność istnienia i możemy ją, a nawet musimy, zakładać jako konieczną hipotezę leżącą u podstawy używania naszego rozumu. Wobec tego, subiektywnie rzecz

³⁵⁰ Tamże, s. 309.

³⁵¹ „[...] alles, was wir durch die Sinne empfinden, Realität sein müsse, und alsdann kann man darüber reflectieren; denn das Denken ist ja nur eine Reflexion dessen, was gegeben ist. Also muß der Inbegriff aller Realität erst gegeben seyn, damit man etwas denken kann”. Tamże, s. 311. Więcej na ten temat piszę w rozdziale *Teologia, czyli „prototypy transcendentalne”*.

³⁵² Tamże, s. 313.

biorąc, nie ma różnicy między konieczną hipotezą a rzeczywistym wykazaniem przedmiotowej konieczności istnienia istoty najwyższej³⁵³.

Następnie Kant omawia pozostałe dowody, czyli kosmologiczny, fizyko-teologiczny oraz moralny. Dwa pierwsze (z istnienia przygodnego świata oraz z pewnych własności tego świata) są znane każdemu, kto miał choćby przelotny kontakt z metafizyką. Przy okazji prezentacji tych dowodów Kant ponownie wdaje się w polemikę z Wolffem i jego szkołą. Zarzuca im, iż utożsamili absolutną konieczność rzeczy z wewnętrzną koniecznością pojęcia, i wysławia przy tym jedną z podstawowych myśli swojej późniejszej filozofii krytycznej, twierdząc, że logiczna konieczność pojęcia nie jest tożsama ani nie implikuje realnej konieczności rzeczy. Teza ta będzie jednym z fundamentów nadchodzącej krytyki rozumu, gdzie niemało trudu Kant włożył w wykazanie, iż bez pośrednictwa naoczności, w której dany jest nam przedmiot, przejście od pojęć do rzeczy jest zupełnie niemożliwe.

Podsumowując rozważania dotyczące trzech możliwych dowodów teoretycznych (transcendentalny, kosmologiczny, fizyko-teologiczny), Kant stwierdza, w bardzo charakterystyczny dla ducha swoich wykładów sposób, iż są one „dowodami teoretycznych principów rozumu, w których istnienie Boga przyjmowane jest jako konieczne założenie naszego teoretycznego używania rozumu”³⁵⁴. W sensie właściwym nie są to więc żadne dowody istnienia Boga, lecz jedynie wykazanie subiektywnej, teoretycznej konieczności przyjęcia takiego założenia. Prócz konieczności teoretycznej mamy jeszcze konieczność praktyczną, która spełnia się w dowodach moralnych. Także one, jak nietrudno się domyślić, nie wykazują niczego więcej, jak tylko podmiotową konieczność przyjęcia istnienia Boga jako założenia niezbędnego dla praktycznego używania rozumu. „Posiadamy – uczy Kant – potrzebę, ze względu na praktyczne użycie rozumu, koniecznego założenia istnienia Boga”³⁵⁵. Podstawową przesłanką tego „dowodu”, natychmiast przywodzącego na myśl późniejszy postulat praktycznego rozumu, jest istnienie prawa moralnego, które poznajemy *a priori* niezależnie od wszelkiego doświadczenia oraz wszelkich korzyści czy szkód praktycznych. Prawidła moralne, co szczególnie ważne, nie są wyprowadzane z woli istoty najwyższej – istnieją same dla siebie i w sobie, są apodyktyczne, pewne oraz konieczne tak jak inne aprioryczne poznania rozumu. Przez to jednak, powiada Kant, że nie są konieczne powiązane ze szczęśliwością człowieka podług nich działającego, brak im pobudki skłaniającej do podążania za głosem prawa moralnego. Żadna istota dobrowolnie nie rezygnuje ze szczęśliwości, której uczyniła się godną poprzez swoje postępowanie zgodne z prawem moralnym. Natomiast poszukiwanie jej niezależnie od prawa moralnego lub wbrew niemu stanowi dla Kanta moralny absurd, nie sposób

353 Tamże.

354 Tamże, s. 317.

355 Tamże.

bowiem uczynić się godnym szczęśliwości lub jej oczekiwać, nie postępując zgodnie z prawami moralnymi. Tak więc z jednej strony spełnianie prawa moralnego ma nas czynić godnymi szczęśliwości, z której nikt dobrowolnie rezygnować nie chce, z drugiej zaś normalny bieg natury w żaden sposób jej nie gwarantuje, przez co brak czynnika motywującego do niezłomnego spełniania nakazów i zakazów moralnych. Teologia moralna wykazuje, iż zgodnie z principiami moralności trzeba przyjąć istnienie Boga, gdyż w przeciwnym wypadku albo jest się moralnym fantastą, żyjącym podług wskazań moralności, nie oczekując przy tym udziału w szczęśliwości, której uczynił się przez to godnym, albo szubrawcem poszukującym jej wbrew moralności w zaspokajaniu swoich potrzeb oraz rozkoszowaniu się przyjemnościami życia. W konsekwencji, „[...] trzeba przyjąć pewnego powszechnego władcę świata natury, którego wola jest wolą moralną i który jedynie pod warunkiem praw moralnych obdarzyć może szczęśliwością oraz jest w stanie zestroić moralnie słuszne postępowanie z dobrostanem”³⁵⁶.

Ostatecznie więc okazuje się, że w żaden sposób niemożliwe jest wykazanie istnienia Boga wprost. Możliwe są jedynie dowody nie wprost, a właściwie apagogiczne wykazanie oponentowi niesłuszności jego stanowiska poprzez *reductio ad absurdum* i to zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktyczno-moralnym. Jest to relatywnie proste, jeśli rzeczywiście istnienie Boga jest koniecznym teoretycznym i praktycznym warunkiem używania rozumu. Z drugiej jednak strony okazuje się to mało satysfakcjonujące z punktu widzenia dogmatycznych roszczeń do wiedzy w tej dziedzinie. Wszelako w obrębie horyzontu, w jakim Kant zamyka metafizykę, stanowi to jedyne możliwe rozwiązanie. Niemożliwość bowiem dowodu spekulatywnego ma również swoje pozytywne konsekwencje. Z całą pewnością można wiedzieć, że dowód tezy przeciwnej, głoszącej nieistnienie żadnego Boga, jest równie niemożliwy, jak dowód teistyczny. Dzięki temu otwarta zostaje przed rozumem dziedzina wiary. „Bóg staje się tu przedmiotem wiary i nikt nie może mnie jej pozbawić”³⁵⁷.

Pomijam tu szczegółowe rozważania Kanta na temat własności istoty najwyższej (teologia transcendentálna), Boga jako inteligentnej przyczyny świata (teologia naturalna) oraz dobra najwyższego (teologia moralna), wszystkie one bowiem mówią raczej o tym, jak nie należy myśleć o Bogu, *resp.* praistocie, a w swej warstwie pozytywnej stanowią jedynie eksplikację pojęcia, którego konieczność teoretyczną i praktyczną wykazano już wcześniej. Są to takie własności, jak: absolutna konieczność oraz jej konsekwencje (pierwszy substrat wszystkiego, niezmienność, niezależność bytowa itd.), posiadanie pełni realności (*die Allgenugsamkeit*) i jej konsekwencje (jedyność, prostota, niematerialność, transcendencja), bycie wolną i rozumną przyczyną świata oraz istotą świętą i *summum bonum* (zjednoczenie

³⁵⁶ Tamże, s. 319. „Prawo moralne zapisane w naszym rozumie, nierozzerwalnie związane jest z wiarą w Boga i inny świat“. AA, Bd. XXIX/1.2, s. 778.

³⁵⁷ AA, Bd. XXVIII/1, s. 320.

najwyższej szczęśliwości z najwyższym stopniem zdolności do bycia jej godnym) – Bóg jako święty prawodawca, łaskawy władca i sprawiedliwy sędzia³⁵⁸.

Kantowski wykład teologii zamyka tak zwana „stosowana teologia racjonalna”. Pod tą nieco zaskakującą nazwą kryją się tradycyjne rozważania na temat relacji Boga do świata. Kant traktuje o nich na trzech znanych z tradycji płaszczyznach: stworzenie, podtrzymywanie świata w istnieniu (*die Welterhaltung*) oraz władanie nim (*die Regierung*), a także cel świata, czyli jego ostatecznie przeznaczenie. Nie będę tu wnikał głębiej w te zagadnienia, ponieważ poznanie teologiczne u Kanta przedkrytycznego i krytycznego jest zagadnieniem odrębnym i ciągle czekającym, przynajmniej w Polsce, na solidne opracowanie. Wspomnę jedynie o tych wątkach, które posiadają niejakię znaczenie dla dalszych rozważań. Na szczególną uwagę zasługują tu rozważania dotyczące ostatecznej ze wspomnianych relacji, albowiem będzie ona jednym z elementów filozofii krytycznej.

Zagadnienie stworzenia świata (jego początku i przyczyny) jest dla Kanta okazją do poruszenia problematyki znanej szerzej z trzeciej oraz czwartej *Antynomii czystego rozumu*. Podstawę metodologiczną rozważań stanowi tutaj niewzruszone przekonanie, iż „w ogóle nie jesteśmy w stanie wznieść naszych pojęć ponad przestrzeń i czas”, a więc uwolnić ich od warunków świata jako obiektu naoczności zmysłowej. Nie przeszkadza to jednak Kantowi twierdzić (w całkowitej zgodzie z tym, co był powiedział wcześniej w *De mundi sensibilis...*), iż przestrzeń jest zjawiskiem boskiej wszechobecności³⁵⁹. Ostatecznym celem świata jest dobro najwyższe, na które składają się dwa elementy: szczęśliwość oraz bycie godnym tejże. Do tego zaś zdolne są jedynie istoty rozumne, ponieważ jedynie one mogą działać w sposób wolny i moralny. Mają one być celem samym w sobie, co stanowi czytelną zapowiedź imperatywu kategorycznego w sformułowaniu materialnym. Udział w przyszłej szczęśliwości ma być proporcjonalny do stopnia, w jakim uczyniliśmy się jej godni za sprawą moralnego życia. Teraz jednak naszym udziałem jest jedynie nadzieja na partycypację w niej³⁶⁰.

Wykład teologii jest wyjątkowo mocno osadzony w perspektywie dogmatycznej, a twierdzenia nań się składające wypowiada się tak, jak gdyby stanowiły nie eksplikację pewnej podmiotowo koniecznej hipotezy rozumu, lecz rzeczywiste przedmiotowe poznanie *ens extramundanum*. Ich dogmatyczną wymowę nieco neutralizują sformułowania jednoznacznie wskazujące na to, iż cały czas mówi się tu jedynie o tym, jak musimy sobie myśleć lub przedstawiać relację Boga do świata. Wskutek tego z jednej strony wykład teologii racjonalnej stanowi wyjątkowo dobry przykład obecności w nauczaniu Kanta tak zwanych „dogmatycznych pozostałości”, wszelako przeniesionych już na płaszczyznę czysto podmiotową, z drugiej zaś zapowiedź rozwiązań znanych z „Dialektyki transcendentalnej”.

358 Tamże, s. 323–339.

359 Tamże, s. 341 i 347.

360 Tamże, s. 349–350.

1.3.2. Metafizyka w wykładach po roku 1781

Szczególną grupę manuskryptów z wykładów Kanta stanowią te, których powstanie datowane jest na okres krytyczny (po 1781). Szczególną, gdyż trudno w nich mówić o „dogmatycznych pozostałościach” i asynchronicznym oraz wielowątkowym rozwoju myśli Kanta w różnych jej warstwach. Przy założeniu, że nieprawdą jest, iż nie wykladał on „swojej” filozofii, o czym nieraz mieliśmy już okazję się tu przekonać, wykłady te mogą dostarczyć szczególnie cennych wskazówek dla zrozumienia, jaki właściwie status ma mieć metafizyka po krytyce rozumu. Z jednej strony bowiem, co jest powszechnie znanym wynikiem tejże krytyki, nie jest ona możliwa jako przedmiotowe poznanie teoretyczno-dogmatyczne, z drugiej zaś, z racji jej zakorzenienia w samej naturze rozumu, nie przestanie tak po prostu istnieć. W zupełnie naturalny sposób nasuwa się więc pytanie: w jaki sposób, respektując ustalenia *Krytyki czystego rozumu*, można racjonalnie zaspokoić metafizyczną potrzebę rozumu oraz jaki status ma owo zaspokojenie? Zanim jednak przejdziemy do odpowiedzi na to pytanie, zobaczmy, jakich podpowiedzi dostarczają zachowane notatki z wykładów Kanta z lat 1781–1793 oraz czy i w jakim stopniu potwierdzają one lub negują sformułowane do tej pory cząstkowe tezy interpretacyjne.

Zastosuję tu, gwoli skrócenia wywodów, nieco inne podejście niż w części wcześniejszej, nie diachronicznie, lecz synchronicznie. Nie będę omawiał i analizował kolejnych manuskryptów w porządku chronologicznym, byłoby to niecelowe i czasochłonne. Poza tym z zachowanych i wydanych przez Akademię manuskryptów wydobędę oraz przedstawię jedynie to, co składa się na samo rozumienie metafizyki oraz jej podstawowej dziedziny – ontologii. Ponadto, skupiam się tu głównie na ogólnym ich pojęciu, pomijam natomiast wszystko to, co należy do ich właściwej treści merytorycznej. Czynię tak z trzech podstawowych powodów. Po pierwsze, wykłady pokrytyczne w tym zakresie nie wnoszą nic nowego w porównaniu z wykładami z okresu przedkrytycznego; po drugie, zachowane notatki z wykładów są w dużej mierze niekompletne (tak na przykład *Metaphysik von Schön* zawiera tylko ontologię); po trzecie wreszcie, właściwe stanowisko krytyczne Kanta wobec metafizyki zostało wypracowane i zaprezentowane w *Krytyce czystego rozumu*. Krytyka metafizyki oraz jej następstwa stanowią będą przedmiot namysłu w rozdziale następnym, toteż podejmowanie tutaj zagadnień z zakresu *metaphysica specialis* spowodowałoby powstanie niepotrzebnych i nużących powtórzeń, których uniknięcie byłoby niemożliwe, jako że Kant, o czym nieraz już mieliśmy okazję się tu przekonać, w ramach wykładu przedstawiał wyniki przeprowadzonej przez siebie krytyki rozumu.

Dysponujemy następującymi odpisami wykładów Kanta (w nawiasach podaję datowanie przyjęte w literaturze przedmiotu): *Metaphysik von Schön* (lata osiemdziesiąte XVIII stulecia), *Mrongovius* (1783), *Volckmann* (1784/1785), *L₂* (1790 lub

później), *Dohna-Wundlacken* (1792/1793?), K_2 (1791–1792?) oraz K_3 (1794/1795), przy czym zarówno K_2 , jak i K_3 są wyciągami z rękopisów, które odpowiednio sporządzili wspominani tu już badacze spuścizny Kanta: M. Heinze i E. Arnoldt. Charakterystyczną cechą późnych wykładów Kanta jest to, iż występuje w nich coraz mniej polemiki z „Autorem” i współczesną mu literaturą filozoficzną, a coraz więcej miejsca zajmuje jego własna filozofia transcendentálna. Tak na przykład, na co zwraca uwagę G. Lehmann, z zachowanych siedmiu woluminów *Metaphysik von Schön* dopiero w czwartym pojawiają się nawiązania do Baumgartena, podczas gdy drugi i trzeci zawierają treści czysto Kantowskie³⁶¹. Wykładając wstęp do metafizyki oraz ontologię (części poprzedzające metafizykę właściwą), Kant przedstawia zręby swojej „Estetyki” i „Analityki transcendentálnej” z teorią czystych form naoczności oraz tablicą kategorii na czele. Natomiast przystępując do właściwego wykładu metafizyki w *Metaphysik Mrongovius*, stwierdza wprost: „Nie będziemy tu wznosić metafizyki jako systemu, jako pewnej doktryny, ponieważ w toku wykładu okaże się, że wszystko to jest ułudą, lecz dołączymy tu krytykę czystego rozumu, przez co wniwecz obróci się wszelka dogmatyczna wielomówność. Krytyka przeto winna wytworzyć system samopoznania naszego rozumu”³⁶². Tak więc wykład metafizyki według wskazań „dogmatycznego” podręcznika Baumgartena jest tylko narzędziem krytyki rozumu i metafizyki oraz pretekstem do zaprezentowania własnej filozofii transcendentálnej oraz jej następstw.

Zobaczmy więc, jakie rozumienie metafizyki, a filozofii pierwszej w szczególności, jej zadań i statusu, proponuje Kant w wykładach wygłaszanych po opublikowaniu *Krytyki czystego rozumu*.

Metafizyka

W wykładzie znanym dziś jako *Metaphysik Volckmann* Kant, podobnie jak wcześniej, formułując definicję metafizyki, podejmuje polemikę z Baumgartenem. Przy czym nie tylko fałszywie go interpretuje (każda nauka ma jakieś principia, na których się wspiera), lecz także mylnie przy tym twierdzi, że podane przez „Autora” określenie wzięte jest od Wolffa, co stanowi kolejną poszlakę przemawiającą za tym, iż nie znał jego pism z pierwszej ręki. W tym kontekście podaje studentom skorygowaną definicję metafizyki, w myśl której ma to być

*Scientia primorum cogitationis humanae principiorum a priori*³⁶³.

[Nauka o pierwszych principiach *a priori* ludzkiego poznania].

³⁶¹ G. Lehmann, *Kants Entwicklung...*, dz. cyt., s. 154.

³⁶² AA, Bd. XXIX/1.2, s. 783.

³⁶³ AA, Bd. XXVIII/1, s. 358. Podobnie w *Metaphysik Dohna*, AA, Bd. XXVIII/2.1, s. 615.

Zatem, wbrew „Autorowi”, metafizyka nie jest nauką o wszelkich principach ludzkiego poznawania (ta definicja jest za szeroka), lecz tylko o jego principach apriorycznych. Principia *a priori* to takie (przedstawienia i twierdzenia), które swoje źródło mają mieć w samym tylko rozumie. W konsekwencji z metafizyki należy wyłączyć wszelkie poznanie wypływające z doświadczenia – wszystko, co opiera się na principach *a posteriori* (psychologia i fizyka empiryczna). Następnie pojęcie metafizyki zostaje dookreślone za pomocą pojęcia czystego poznania rozumowego oraz, co szczególnie ważne, po raz pierwszy w wykładach, za pomocą pojęcia krytyki rozumu. Czystym poznaniem, jak nietrudno się domyślić, jest wszelkie poznanie wypływające z samego rozumu. W konsekwencji „metafizyka jest więc wyłącznie czystą filozofią, czyli filozofią czystego rozumu, dzięki czemu mamy teraz w ręku dobry kamień probierczy, za pomocą którego możemy określić, co należy do metafizyki”³⁶⁴. Sformułowanie „filozofia czystego rozumu” jest dwuznaczne, wszelako w tym kontekście dwuznaczność ta nie jest błędem, ponieważ odsłania ona samą naturę poznania metafizycznego, którego podmiotem i przedmiotem jest właśnie czysty rozum. Tematyzując principia *a priori*, rozum ma do czynienia z samym sobą – sam dla siebie stanowi obiekt poznania. Ostatecznie więc

Metafizyka jest nauką o czystym poznaniu. [...] zawiera principia *a priori* wszelkiego ludzkiego poznania³⁶⁵.

Takie rozumienie metafizyki utożsamia ją z krytyką rozumu, ale nie wyczerpuje dziedziny poznania metafizycznego. Kant bowiem nie tylko w wykładach, ale i w *Krytyce* nie potrafi lub nie chce rozstać się z takim pojęciem metafizyki, w myśl którego jest ona, lub raczej ma być, także poznaniem przedmiotowym, a sama krytyka rozumu stanowić ma jedynie konieczne do tego przygotowanie. Metafizyka w sensie najszerszym (wszelkie czyste poznanie rozumowe) składać się ma z dwu części: metafizyki czystej i stosowanej. Pierwszą z nich ma być właśnie krytyka rozumu, będąca jego samopoznaniem w aspekcie możliwości poznania *a priori*. Jest to nauka zajmująca się samym rozumem, a nie jego przedmiotami – traktuje o źródłach, zasięgu i granicach czystego rozumu. Ma ona najpierw zbadać samą możliwość poznania *a priori* oraz jego zasięg, aby następnie możliwe było przejście do części drugiej metafizyki, która traktować ma nie o rozumie, lecz o jego przedmiotach. Tę część wprowadzającą Kant nazywa również filozofią transcendentálną, która jest „znajomością naszych czystych principów rozumowych, obywatującą się bez znajomości przedmiotów czystego rozumu, [...] a więc propedeutyką do metafizyki właściwej”³⁶⁶. Zasadniczym problemem jest tu moż-

³⁶⁴ AA, Bd. XXVIII/I, s. 359.

³⁶⁵ Tamże.

³⁶⁶ Tamże, s. 359–360. Tak samo w *Metaphysik K₂*: „Właściwą filozofię podzielić można na filozofię transcendentálną oraz metafizykę właściwą. Filozofia transcendentálna zawiera elementy naszego

liwość poznawania przedmiotów niezależnie od wszelkiego doświadczenia. Właściwej filozofii transcendentalnej, naucza Kant swoich studentów, do tej pory nie było. Mianem tym określano niekiedy ontologię, tę jednak należy jego zdaniem zaliczyć do metafizyki właściwej, o ile rozumiemy przez nią naukę o najogólniejszych określeniach bytów/rzeczy. Natomiast *Metaphysica applicata* ma być zastosowaniem tychże pryncypiów *a priori* do przedmiotów, co w efekcie ma dać system czystego rozumu – metafizykę *sensu proprio*. W wykładzie tym Kant w zasadzie streszcza podstawowe tezy i wyniki *Krytyki czystego rozumu*, na czele z podstawową jej myślą: albo metafizyka bez krytyki (dogmatyczna i uwikłana w antynomie), albo metafizyka poprzedzona krytyką i zabezpieczona w ten sposób przed dotychczasowymi błędami. Wszystko, co mówi przy tym o tej mającej nadejść po krytyce rozumu metafizyce, jest pobieżnym streszczeniem projektu przedstawionego w *Metodologii transcendentalnej* – nie może więc tu być mowy o jakichś „dogmatycznych pozostałościach”. Sprawę Kantowskiego projektu krytycznej metafizyki omawiam w zakończeniu tej pracy, tutaj jedynie pragnę zasygnalizować, że kwestia metafizyki następującej po krytyce rozumu była dla Kanta zagadnieniem centralnym w dziedzinie czystego poznania rozumowego, stanowiła również ważny punkt w jego nauczaniu.

Ujmując relację krytyka (filozofia transcendentalna) – metafizyka właściwa, Kant znowu sięga do swojego ulubionego kontrapunktu. „Filozofia transcendentalna – powiada – w odniesieniu do metafizyki jest tym, czym logika dla całej filozofii. Logika zawiera ogólne prawidła naszego intelektu, nieważne przy tym, czy opiera się on na doświadczeniu, czy też nie, a przez to jest wprowadzeniem do całej filozofii. Filozofia transcendentalna jest wprowadzeniem do filozofii czystej, która stanowi część całej filozofii. [...] Tak więc filozofia transcendentalna odnosi się do podmiotu, a nie do przedmiotu”³⁶⁷. Jak widać, krytyka rozumu nie jest przedsięwzięciem autotelicznym, nie stanowi też metafizyki czy też filozofii w sensie właściwym – nie jest doktryną ani poznaniem przedmiotowym. Metafizyka właściwa ma być systemem czystego rozumu, to znaczy systemem poznań rozumowych zbudowanych z samych tylko pojęć i posiadających jakieś odniesienie przedmiotowe. Z myślą o takim systemie Kant nie rozstał się nigdy. Także w *Krytyce* i po niej, ku utrapieniu pokoleń interpretatorów, kreślił projekty metafizyki jako poznania (*quasi*) przedmiotowego. Co jednak dokonywać się ma w ramach tejże metafizyki właściwej? Otóż, warto sobie to dobrze zapamiętać, „wykładany ma być tutaj tylko czysty rozum jako pewien system, ponieważ nasz rozum tyl-

poznania *a priori*. [...] Jeśli metafizyka staje się doktryną, to znaczy zastosowana zostaje do przedmiotów, które w żaden sposób nie mogą być przedmiotami doświadczenia (są samymi tylko inteligibiliami), to jest to metafizyka właściwa. Jest ona nauką zawierającą prawidła rządzące tym, co nadzmysłowe (*die Regeln des Uebersinnlichen*). To właśnie to, co nadzmysłowe skłoniło ludzi do zajęcia się metafizyką, bez jakiegokolwiek nadziei na poznanie tego, co nadzmysłowe ludzie nie podjęliby trudu spekulacji metafizycznej”. AA, Bd. XXVIII 2/1, s. 774.

³⁶⁷ Tamże, 363 i 364.

ko do przedmiotów ma tu być zastosowany”³⁶⁸. Wypowiedź ta (abstrahując od jej gramatycznej niezgrabności, którą starałem się zachować w przekładzie) zdaje się sugerować, iż właściwym obiektem wykładu w metafizyce stosowanej ma być rozum pozostający w relacji do swoich możliwych przedmiotów. Teza ta zostanie zweryfikowana w toku dalszych dociekań. Sprawą podstawowej wagi jest tutaj zagadnienie właściwego rozumienia owego „zastosowania” rozumu do przedmiotów. Może ono mieć charakter wyłącznie nomotetyczny – czysty rozum, zgodnie z duchem filozofii krytycznej oraz w zgodzie ze swoją naturą, w stosunku do swoich przedmiotów może być jedynie prawodawcą. Możliwe są, zdaniem Kanta, tylko dwie klasy przedmiotów rozumu. „Wszystkie obiekty naszego rozumu należą albo do natury, albo do wolności, obie podporządkowane są prawom i regułom rozumu, a rozum nasz poznaje je, podporządkowując oba te pojęcia pod prawidła”³⁶⁹. Jak widać, „poznanie” przedmiotów przez czysty rozum ma postać podporządkowywania ich p o j ę ć pod konieczne prawidła rozumu. Wskazywałoby to niezbicie na to, iż nawet tutaj nie opuszczamy kręgu podmiotu oraz określających go przedstawień. W tym sensie rzeczywiście system metafizyki „stosowanej” byłby wykładem samego czystego rozumu w jego wewnętrznym systematycznym związku jako prawodawcy natury i wolności. Metafizyka może być tylko samopoznaniem rozumu. W rezultacie za pomocą czystego rozumu możemy „poznawać” rzeczy albo podług tego, co jest (natura), albo podług tego, co być powinno (wolność). Metafizyka właściwa ma się więc składać z dwu działów: metafizyki natury oraz metafizyki moralności. Druga z nich, na gruncie założeń Kantowskiej krytyki rozumu, zdaje się nie przysparzać większych trudności interpretacyjnych. Z tego względu oraz dla tej prostej racji, iż w pracy tej zajmuję się filozofią teoretyczną, można ją tutaj pominąć. Niestety nie można tego powiedzieć o metafizyce natury, która ma zawierać „principia wszystkich rzeczy (*resp.* bytów) w takiej mierze, w jakiej one są”³⁷⁰. Można ją albo zlekceważyć jako „dogmatyczną pozostałość” i wbrew faktom twierdzić, iż w istocie Kant zrobił w swej filozofii krytycznej coś innego, niż twierdził, że zrobił, albo też – co jest jednym z zadań tej pracy – poszukiwać sposobu sensownego zinterpretowania tego projektu. Kontur takiej interpretacji staram się zarysować w zakończeniu tej pracy.

Tutaj jeszcze tylko kilka słów na temat struktury tejsze metafizyki natury. Zostaje ona podzielona na cztery części, przy czym podaje się dwa kryteria tego podziału. W pierwszym wypadku w ramach filozofii natury baczny się na: 1) naturę cielesną, 2) myślącą, 3) całą naturę oraz 4) jej źródło. W drugim zaś bierze się pod uwagę, iż wszystko, co jest, podzielić można na dwie klasy: 1) to, co jest dane naszym zmysłom (zewnątrznemu i wewnętrznemu), oraz 2) to, co wprawdzie im dane nie jest,

³⁶⁸ Tamże, s. 364.

³⁶⁹ Tamże.

³⁷⁰ Tamże.

ale pozostaje w związku z tym, co jest im dane. W efekcie uzyskujemy następujący podział metafizyki natury (spekulatywnej filozofii tego, co jest):

1. fizyka racjonalna, czyli metafizyka natury cielesnej (przedmiot zmysłu zewnętrznego);
2. psychologia racjonalna, czyli metafizyka natury myślącej (przedmiot zmysłu wewnętrznego);
3. kosmologia naturalna, czyli nauka o całości natury – o świecie jako ogóle wszystkich przedmiotów naszych zmysłów;
4. teologia racjonalna, czyli nauka o pierwszej przyczynie wszystkich rzeczy.

Ostatecznie metafizyka zostaje podzielona, tak jak w *Krytyce czystego rozumu*, na dwie podstawowe części: filozofię transcendentálną, czyli ontologię, oraz metafizykę stosowaną, ta zaś na metafizykę moralności oraz metafizykę natury, zawierającą cztery wymienione przed chwilą części³⁷¹. Wszelako właściwym celem metafizyki, zgodnie z jej, zdaniem Kanta, dochodzącą już w samej jej nazwie do głosu naturą, pozostaje zawsze to, co trans-fizyczne: Bóg oraz inny świat, czyli nieśmiertelność duszy. Z tego powodu najważniejszymi dyscyplinami metafizycznymi będą dla niego teologia oraz psychologia racjonalna. Podobnie jak wcześniej, również i tu daje się dostrzec pewna ambiwalencja, która nie opuści Kanta także później. Z jednej strony bowiem metafizyka ma być poznaniem transcendującym *physis*, systemem czystego rozumu, z drugiej zaś wyniki krytyki rozumu, która ma system takiego poznania przygotować, nie pozostawiając złudzeń co do możliwości przekroczenia granicy natury w aspekcie teoretycznym, a tym samym zmuszając do poszukiwania przejścia w obszarze praktycznego używania rozumu. Metafizyka w dziedzinie poznania teoretycznego przynosić ma głównie korzyści negatywne, jej zadaniem jest zabezpieczanie przed błędami, a tym samym ochrona moralności i wiary rozumowej³⁷².

Datowana na lata osiemdziesiąte *Metaphysik von Schön* nie wnosi niczego nowego w zakresie określenia pojęcia metafizyki, która po raz kolejny w sensie szerokim zdefiniowana zostaje jako „całość naszego czystego poznania *a priori*, czyli naszego czystego poznania rozumowego, [...] lub system czystego dyskursywnego poznania rozumowego”³⁷³. Preludium do właściwego systemu czystego rozumu ma być krytyka rozumu, której zadaniem jest odpowiedź na trzy podstawowe pytania: „1) czy rzeczywiście istnieje taka czysta rozumowa zdolność poznawcza? 2) czy rzeczywiście poznaje ona cokolwiek? 3) czy jesteśmy w stanie określić zakres i granice czystego rozumu?”³⁷⁴. Także w *Metaphysik Mrongovius* (1783) znajdujemy tę samą definicję metafizyki. Jako *scientia principorum cognitionis humanae a priori* zostaje ona oddzielona od wszelkiego innego poznania apriorycznego

³⁷¹ Tamże, s. 365–366.

³⁷² Tamże, s. 384 i 389.

³⁷³ Tamże, s. 464.

³⁷⁴ Tamże, s. 465.

i przedmiotowego oraz ponownie utożsamiona z filozofią transcendentną (*resp.* krytyką rozumu) i jako *metaphysica pura* odróżniona od mającej po niej nastąpić metafizyki właściwej, czyli metafizyki natury i moralności. Co ciekawe, Kant jednoznacznie stwierdza tu, iż jego wykład metafizyki jest właśnie prezentacją tejże metafizyki natury – nauki o principiach rzeczy rozważanych w takiej mierze, w jakiej stanowią one to, co jest, a nie to, co być powinno³⁷⁵. Jak się wydaje, dość dobrze tłumaczy to, dlaczego pod koniec życia tak bardzo nastawał on na opublikowanie tych wykładów, w ten bowiem sposób można było dostarczyć przynajmniej surogat brakującej części systemu czystego rozumu.

Warto w tym miejscu wspomnieć o pewnej dystynkcji, pojawiającej się w wykładach Kanta, a wielce ułatwiającej właściwe zrozumienie statusu krytyki rozumu i poznania transcendentnego. Otóż zagadnienie apriorycznych zasad poznania osadzone zostaje w kontekście wyznaczonym trychotomicznym podziałem wszelkiego poznania filozoficznego, które jest dla Kanta albo 1) fizjologią rozumu, albo 2) krytyką czystego rozumu, albo 3) systemem rozumu. Fizjologia czystego rozumu jest „badaniem źródła pojęć”, które stanowi *questio facti* – jest odpowiedzią na pytanie o sposób, w jaki dochodzimy do pojęć: czy wpływają one z doświadczenia, czy też z rozumu. Jako taka nie należy ona do metafizyki, lecz do psychologii. Krytyka natomiast, powiada Kant, jest odpowiedzią na pytanie o to, jakim prawem używamy tych pojęć, w jakim zakresie wolno nam się nimi posługiwać, a zwłaszcza, gdzie przebiega granica prawomocnego używania czystych pojęć intelektu i rozumu. Jako taka stanowi ona *questio iuris* i jest pełnoprawną częścią metafizyki. Krytyka rozumu nie jest jego fizjologią³⁷⁶. Natomiast system rozumu ma być metafizyką w sensie właściwym – poznaniem przedmiotów nadzmysłowych, o czym była już mowa i do czego będzie okazała jeszcze wrócić.

Zagadnieniem stale obecnym w wykładach Kanta, a w okresie krytycznym wysuwającym się na plan pierwszy, jest tak zwane transcendentne zastosowanie (*resp.* użycie) rozumu. Jest ono tyleż nieuchronne, bo wynikające z samej natury rozumu i metafizyki, co kłopotliwe. Zwłaszcza po *Krytyce czystego rozumu* obarczone jest ono poważnymi trudnościami, które zdają się uniemożliwiać realizację Kantowskiego projektu mającego nastąpić po krytyce systemu czystego rozumu, a przede wszystkim postulowanej przez niego metafizyki natury. To w transcendentnym użyciu rozumu, a więc w używaniu go poza granicami możliwego doświadczenia, rozgrywa się, wedle Kanta, metafizyka, tutaj bowiem znajdują się obiekty najbardziej interesujące dla rozumu ludzkiego, tutaj poznania *a priori* mają mieć swoje przedmioty nie w obrębie doświadczenia, jak w użyciu immanentnym, lecz właśnie poza nim. „Przedmiot metafizyki nie znajduje się w naturze cielesnej i myślącej, czymże więc jest to, do czego odnosi się metafizyka? Musi to być przedmiot nadzmysłowy. Jest ona nauką o rzeczach/bytach, wykraczających poza wszelkie zjawiska – o tym, co leży poza

³⁷⁵ AA, Bd. XXIX/1.2, s. 751–754.

³⁷⁶ Tamże, s. 764, oraz AA, Bd. XXVIII/1, s. 376–376.

naturą”, przez którą rozumie się tu ogół przedmiotów zmysłów³⁷⁷. Czym jednak jest owo „poza” i jak miałyby być osiągalne, skoro granice doświadczenia mają być granicami poznawczych kompetencji rozumu? Jedyne, powiada Kant, co można sobie pomyśleć poza naturą, to Bóg i inny świat – są to jedyne we właściwym sensie metafizyczne zagadnienia. W konsekwencji metafizyka zostaje zredukowana do teologii i psychologii racjonalnej, których właściwy cel, co w kontekście wyników *Krytyki* jest jedynym dostępnym rozwiązaniem, zostaje przeniesiony z dziedziny poznania spekulatywnego w obszar praktycznego użycia rozumu. Sprowadza się to do racjonalnej odpowiedzi na pytanie o to, jak będę żył i co będę czynił, jeśli istnieje Bóg i inny świat. Wtedy bowiem, twierdzi Kant, muszę postępować zupełnie inaczej niż wówczas, gdy uważam, iż istnieje tylko to, co dane zmysłowo³⁷⁸. Okazuje się, że metafizyka, będąca spełnieniem owego transcendentnego używania rozumu w aspekcie teoretycznym, nie jest poznaniem *stricte* przedmiotowym – zajmuje się ona, stwierdza Kant, i d e a m i, a więc takimi pojęciami rozumowymi *a priori*, których przedmioty nie są dane w dostępnej człowiekowi naoczności, a właściwa realizacja jej zamiarów dokonywa się w dziedzinie praktycznego używania rozumu³⁷⁹. Na czym ma polegać owo „zajmowanie się” ideami? Przede wszystkim na usuwaniu błędów, od wieków związanych z pojęciami tych dwu najważniejszych obiektów, a przez to na ochronie moralności oraz wiary rozumowej przed atakami rozumu spekulatywnego. To ma być właściwym zadaniem krytyki rozumu. „W metafizyce – naucza Kant studentów – nie będziemy pytać o to, czy twierdzenia «Bóg istnieje» oraz «Istnieje inny świat» są prawdziwe, lecz o to, czy intelekt może tak daleko zajść za pomocą samej tylko spekulacji”³⁸⁰. Tego właśnie dokonać miała „Dialektyka transcendentna”, wszelako nie gwoli likwidacji wszelkiej metafizyki, lecz aby otworzyć i zabezpieczyć jedyną, zdaniem Kanta, dostępną jeszcze drogę przejścia ku temu, co trans-fizyczne. Rzeczywista transcendencja świata doświadczenia okazuje się możliwa jedynie w aspekcie praktycznym, nie znaczy to wszakże, iż teoretyczne użycie rozumu nie ma w tym żadnego udziału, w tym obszarze jednak dostarcza ono korzyści jedynie negatywnych.

Zachowane wykłady z lat dziewięćdziesiątych (L_2 , K_2 , K_3 oraz *Dohna*) w zasadzie nie wnoszą niczego nowego w zakresie interesujących nas tu zagadnień. W K_3 samo pojęcie metafizyki zostaje bliżej dookreślone, w zupełnej zgodności z *Krytyką czystego rozumu*, poprzez wskazanie trzech właściwych jej przedmiotów. Są to: Bóg (pierwszy początek wszystkich rzeczy), wolność (niezależna od wszelkich wpływów naturalnych zdolność do przeciwstawienia się pobudkom zmysłowym i siłom natury oraz do działania zgodnego ze wskazaniami rozumu), nieśmiertelność (przedmiot badań mających ustalić, w jakim zakresie dusza przetrwać może

377 AA, Bd. XXIX/1.2, s. 773.

378 Tamże, s. 774.

379 Tamże, s. 768.

380 Tamże, s. 779.

śmierć człowieka). Wszystkie te obiekty poznania metafizycznego są wyłącznie pojęciami rozumu, a więc ideami, i jako takie można je sobie tylko pomyśleć³⁸¹. Te trzy przedmioty intendowane w czystych pojęciach rozumu są tym, co nadzmysłowe – tym, co z racji swej natury nigdy nie może być przedmiotem ludzkiego doświadczenia. Ich poznanie wymaga transcendentnego zastosowania intelektu, które w aspekcie teoretycznym jest zwodnicze, gdyż pozbawione nieodzownego wsparcia naoczności, ponieważ w tym obszarze mieć jej nie możemy. Kant, w przeciwieństwie do Wolffa i jego uczniów, nie uważa, iżby każde pojęcie niesprzeczne było już poznaniem, tj. by posiadało jakąś realność przedmiotową. W *Metaphysik Dohna* stwierdza: „Każde pojęcie nazywa się poznaniem wtedy i tylko wtedy, gdy rzeczywiście odpowiada mu jakiś przedmiot”³⁸². W języku Kanta to „rzeczywiście” oznacza, że przedmiot ten musi być aktualnie dany naocznie, a więc zmysłowo – wtedy i tylko wtedy pojęcie cechuje realność przedmiotowa. To w oczywisty sposób stawia pod znakiem zapytania poznanie inteligibiliów oraz transcendentne używanie rozumu. Kończąc ten wątek, Kant przedstawia studentom faktyczne wyniki swojej krytyki rozumu, które później będziemy jeszcze mieli okazję dokładniej rozpatrzeć. Otóż powiada, iż jeśli stojący za metafizyką zamiar miałby tylko charakter spekulatywny, gdyby miała ona być tylko czystym, rozumowym poznaniem teoretycznym, to wówczas jej opracowanie zawsze byłoby niemożliwe. Nie dostarcza ona teoretycznego poznania przedmiotowego, lecz pozwala na coś znacznie ważniejszego: na poznanie granicy, której nie potrafimy przekroczyć w aspekcie teoretycznym. Nie znaczy to atoli, że w ogóle nie jesteśmy w stanie jej przekroczyć. Ponad przedmioty doświadczenia możemy wznieść się wyłącznie w aspekcie praktycznym³⁸³, a więc nie jako istoty poznające, lecz działające.

Ontologia

W tym miejscu wypada przedstawić tylko kilka podstawowych elementów Kantowskiego wykładu ontologii z tak zwanego okresu „krytycznego”. W swej treści zasadniczej – z samym pojęciem ontologii na czele – niewiele różni się one od tego, z czym mieliśmy do czynienia wcześniej w *Reflexionen* oraz wykładach „przedkrytycznych”, a także od tego, z czym przyjdzie nam jeszcze mieć do czynienia. Wszelako pobieżne choćby rozpatrzenie samej eksplikacji pojęcia ontologii obecnego w wykładach z lat 1784–1794 nie tylko dopełni i domknie dotychczasowe rozważania, składające się na tę część pracy, ale także może stanowić znakomite przygotowanie do właściwego omówienia zagadnienia ontologii w filozofii kry-

³⁸¹ Tamże, s. 947.

³⁸² AA XXVIII/2.1, s. 618.

³⁸³ Tamże.

tycznej, wraz ze szczególnym uwzględnieniem relacji ontologia – filozofia transcendentalsa – krytyka.

W *Metaphysik Volckmann* rozważania dotyczące ontologii rozpoczynają się od przytoczenia jej tradycyjnej definicji, w myśl której jest ona nauką o własnościach wszelkich bytów w ogóle (*die Wissenschaft von der Eigenschaften aller Dinge überhaupt*)³⁸⁴. Jednakże już w jej interpretacji dochodzi do głosu własne stanowisko Kanta oraz charakterystyczna cecha ujawniająca się zawsze, ilekroć podaje on wykładnię cudzej filozofii: zostaje ona natychmiast wtłoczona w jego własny schemat pojęciowy, przetłumaczona na język filozofii krytycznej. Reguły tej translacji wyznaczone są przez sformułowany już w *Reflexionen* aksjomat czy też wewnętrzny imperatyw funkcjonalny filozofii krytycznej: „podmiot zamiast przedmiotu”. Ontologia, poddana odpowiednim procedurom transformacji semantycznej w duchu refleksji transcendentalnej, przestaje być nauką przedmiotową w jakimkolwiek dającym się utrzymać sensie. Miast tego, naucza Kant studentów, jest ona – co ma wynikać z podanej przed chwilą definicji – nauką niezawierającą niczego, prócz pojęć i twierdzeń podstawowych naszego poznania *a priori* (*die Grund-Begriffe und Grund-sätze unserer Erkenntniß a priori überhaupt*)³⁸⁵. W jaki sposób twierdzenie to wynika z podanej definicji? Warto przyjrzeć się temu rozumowaniu, ponieważ znakomicie ilustruje ono, na czym polega myślenie krytyczne oraz jak w praktyce działają wspomniane przed chwilą zasady translacji tradycyjnych bądź klasycznych terminów na „krytyczne”. Otóż, powiada Kant, jeśli ontologia ma rozważać własności wszelkich bytów w ogóle, to jej jedynym przedmiotem jest byt (*das Ding*), to zaś oznacza, iż tak naprawdę nie ma ona żadnego szczególnego przedmiotu, albowiem „byt w ogóle” znaczy, jego zdaniem, tyle co „każdy przedmiot myślenia”. Nie jest to więc przedstawienie jakiegoś szczególnego obiektu, lecz tylko nieokreślona myśl o Czymś w ogóle, o dowolnym przedmiocie. Jak się zdaje, Kant rozumuje następująco: byt w ogóle, aby stanowić obiekt poznania, musi być przedmiotem; nic nie może być przedmiotem poznania, w przeciwieństwie do przedmiotu samego tylko pomyślenia sobie, inaczej, niż będąc przedmiotem naoczności, ta zaś zawsze jest zmysłowa i jednostkowa; a więc nie sposób, by był w niej dany taki przedmiot, jak „byt w ogóle”. Entymematyczną podstawą tego rozumowania wydaje się charakterystyczne dla krytycznej filozofii Kanta rozróżnienie na przedmiot poznania oraz przedmiot myślenia, którego jedną z konsekwencji jest właśnie to, iż „byt w ogóle” może być jedynie nieokreślonym przedmiotem myślenia, czy też lepiej powiedziawszy: nieokreśloną myślą o Czymś w ogóle. Samo pojęcie bytu w ogóle nie intenduje żadnego szczególnego rodzaju obiektu, przez co nie sposób mówić tu o poznaniu jego własności. „Jeśli więc nie mam żadnego innego przedmiotu niż przedmiot myślenia, to nie mam żadnego przedmiotu różnego od innych i nie zostaje mi tu nic więcej prócz poznania”. Poznanie ontologiczne, powia-

384 AA, Bd. XXVIII/1, s. 390.

385 Tamże.

da Kant, musi być konieczne, a więc aprioryczne, musi być dziełem czystego rozumu. W konsekwencji, w obliczu braku jakiegokolwiek szczególnego przedmiotu, którego własności mogłoby ono ustalać, ontologia może jedynie podawać principia czystego poznania rozumowego w ogóle³⁸⁶. Ostatecznie, tradycyjna definicja ontologii zostaje przełożona na język transcendentalnej krytyki rozumu i otrzymuje następującą postać. Ontologia

jest nauką o pojęciach i twierdzeniach podstawowych, na których zasadza się wszelkie czyste poznanie rozumowe³⁸⁷.

Ponieważ jednak nauka ta zostaje pozbawiona znamienia poznania przedmiotowego, to wskazane wydaje się Kantowi również odstępianie od samej nazwy „ontologia”. Sugeruje ona bowiem, jakoby był przedmiotem naszego poznania, podczas gdy mamy tu do czynienia jedynie z apriorycznymi zasadami wszelkiego poznania przedmiotowego. Jedynym „przedmiotem” ontologii, przetransponowanej na grunt krytyczny, może być i jest sam czysty rozum rozpatrywany od strony formalnych warunków możliwości wszelkiego przedmiotowego poznania *a priori*. Z tego względu, naucza Kant, lepiej posługiwać się nazwą „filozofia transcendentalna”, a przy tej okazji przytacza niemal słowo w słowo definicję poznania transcendentalnego z *Krytyki czystego rozumu* B 8o. Jej zadanie, o czym będzie jeszcze okazja powiedzieć więcej, jest dwojakie. Ma ona pokazać, jak możliwe jest poznanie *a priori*, oraz określić wszystkie jego elementy, a przez to także wykazać, „jak daleko może posunąć się ludzki intelekt, wydając sądy zupełnie *a priori*”. Co w praktyce oznacza konieczność określenia: 1) w jakie to principia *a priori* wyposażony jest ludzki rozum oraz jaka jest ich liczba, 2) jakie są warunki ich używania. Filozofia transcendentalna w żadnym sensie nie jest więc poznaniem przedmiotowym poszerzającym zakres naszej wiedzy *sensu proprio*³⁸⁸. Pierwszym krokiem na drodze ku niej jest odpowiedź na pytanie: „jak są możliwe poznania *a priori*?”. W tym miejscu Kant przechodzi do wykładu swojej teorii sądu ze szczególnym uwzględnieniem sądów syntetycznych *a priori* oraz teorii czystych pojęć intelektu i czystych form naoczności, czego nie ma potrzeby tutaj szczegółowo omawiać. Filozofia transcendentalna nie jest jednak, wbrew temu, co można by sądzić na podstawie dotychczasowych wyjaśnień, zawężona do dziedziny czystego intelektu – „określi ona wszystkie elementy naszego poznania *a priori*”³⁸⁹.

W *Metaphysik von Schön* Kant doprecyzowuje pojęcie ontologii i stwierdza, iż składa się na nią zarówno nauka o apriorycznych principiach intelektu (logika

³⁸⁶ Tamże. Tak samo w *Metaphysik Mrongovius*, AA, Bd. XXIX/1.2, s. 752 i 784–785.

³⁸⁷ AA, Bd. XXVIII/1, s. 391.

³⁸⁸ Tamże.

³⁸⁹ Tamże.

transcendentalna), jak i teoria czystych form zmysłowości (estetyka transcendentalna). W konsekwencji:

Ontologia zawiera pierwsze principia wszelkiego poznania, któremu odpowiada doświadczenie³⁹⁰.

Niemniej jednak, co należy tu odnotować, a jednocześnie pozostawić do wyjaśnienia, wypowiedzi Kanta w wykładach nie są w tym obszarze jednoznaczne. Wskazując zakres przedmiotowy ontologii, raz włącza do niego czyste formy naoczności zmysłowej, by innym razem je z niego wykluczyć. Już w cytowanej przed momentem *Metaphysik von Schön* zaliczywszy do ontologii logikę i estetykę transcendentalną³⁹¹, stwierdza, iż ontologię, czyli filozofię transcendentalną, stanowi „ogół tych czystych pojęć intelektu, którym odpowiada przedmiot w doświadczeniu”³⁹². Podobnie w *Metaphysik Dohna* uznaje, iż ontologia to „ogół wszelkich principiów czystego myślenia, a nie czystej naoczności”, a o czystych naocznościach czasu i przestrzeni mówić należy jedynie w opozycji do czystych pojęć intelektu. Jednakże chwilę później stwierdza, iż „w ontologii traktować będziemy o czystych pojęciach *a priori* oraz o czystych naocznościach *a priori*”³⁹³. Widoczna tu ambiwalencja w określeniu obiektu ontologii nie musi być wyrazem niepewności co do właściwego jej zakresu przedmiotowego, może być tylko przesunięciem akcentu lub uwypukleniem jednego z momentów merytorycznego zakresu jednej i tej samej nauki filozoficznej. W *Krytyce czystego rozumu* oraz pismach późniejszych relacja między pojęciem filozofii transcendentalnej i ontologii zostanie jasno określona, co staram się pokazać w zakończeniu tej pracy na podstawie analizy relewantnych fragmentów pism Kanta.

Podsumowując rozważania składające się na ten podrozdział, wypada jednak uznać, iż ontologia jest teorią podmiotowych, apriorycznych, zmysłowych oraz intelektualnych principiów wszelkiego syntetycznego *a priori* poznania przedmiotowego, którego korelatem mogą być tylko przedmioty doświadczenia, bo – jak się okaże w toku badań transcendentalnych – jedyny sposób, w jaki możliwa jest przedmiotowa ważność tychże principiów, polega właśnie na tym, iż stanowią one warunek możliwości zarówno poznania *a priori*, jak i doświadczenia, w którym

³⁹⁰ Tamże, s. 474. Z zastosowania tychże czystych pojęć i naoczności do przedmiotów zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego powstać ma tak zwana metafizyka stosowana, a więc metafizyczna nauka o ciałach i duszy.

³⁹¹ „[...] filozofia transcendentalna, to znaczy ta, która bada principia, a więc zasady czystej naoczności oraz [czyste] pojęcia, rozpada się na dwie części: logikę transcendentalną, czyli czystą naukę o intelekcie, oraz estetykę transcendentalną, czyli czystą naukę o naoczności”. Tamże, s. 470.

³⁹² Tamże.

³⁹³ AA, Bd. XXVIII 2/1, s. 622. Podobnie w *L₂*: „Ontologia jest nauką elementarną traktującą o wszystkich moich pojęciach, które mój intelekt może mieć tylko *a priori*”. Tamże, s. 542. Oraz w *K₃*: „ontologia [...] polega na rozbiore rozumu co do wszelkich zawartych w nim pojęć elementarnych, na przykład: wielkość, jakość, substancja, przyczyna, skutek itd.”, AA, Bd. XXIX 1/2, s. 956.

dane są jego przedmioty, a przez to także wszelkiej syntezy *a posteriori*. W konsekwencji: „Wszystkie przedmioty poznania są przedmiotami doświadczenia. To, co nie jest przedmiotem doświadczenia, czyli nie jest nam dane poprzez zmysły, nie jest również dla nas żadnym przedmiotem. Doświadczenie jest więc ogółem wszystkich naszych przedmiotów³⁹⁴”. Zamiast teorii własności wszelkich bytów w ogóle otrzymujemy teorię apriorycznych pojęć wszelkich możliwych dla nas rzeczy w ogóle oraz ich dziedziny prawomocnego poznawczego zastosowania: tj. doświadczenia i jego przedmiotów, która nie może tu być niczym innym, jak tylko teorią jego konstytucji.

*
* *

Nawet ta nieco pobieżna prezentacja i analiza treści *Reflexionen zur Metaphysik* oraz wykładów, a zwłaszcza *Metaphysik L₁*, pokazuje wyraźnie, jak bardzo krytyka rozumu jest systematycznie zależna (jej podstawowe pojęcia i teorematy oraz problematy) od metafizyki, a zwłaszcza od ontologii i psychologii. Samo pojęcie metafizyki jako krytyki rozumu (nauki o pierwszych apriorycznych zasadach ludzkiego poznania) wypracowane zostaje w konfrontacji z definicją filozofii pierwszej podaną przez autora *Metaphysica*. Wydaje się, że powszechnie używany w podręcznikach historii filozofii podział na Kanta przedkrytycznego i krytycznego jest dość sztuczny, ponieważ granica ta, jeśli w ogóle daje się wyznaczyć, jest w dużej mierze płynna zarówno chronologicznie, jak i systematycznie. Wykłady nie są aż tak jednoznacznie „dogmatyczne”, jak można by sądzić, kierując się utartą opinią, oraz jak chcą tego komentatorzy. Z drugiej strony, w dziełach krytycznych, z *Krytyką czystego rozumu* na czele, zupełnie jawnie obecne są, na co wskazywałem w odpowiednich miejscach, treści pochodzące z tzw. okresu przedkrytycznego czy też dogmatycznego. W swoich wykładach z lat bezpośrednio poprzedzających ogłoszenie *Krytyki czystego rozumu* Kant nie tyle jest „dogmatykiem”, ile raczej poszukuje satysfakcjonującego sposobu uprawiania metafizyki przy jednoczesnym zredukowaniu jej do studium podmiotu. Są one również „poligonem” i raportem z pola bitwy, natomiast sama *Krytyka* jest już próbą opuszczenia horyzontu wyznaczonego przez spór dogmatyzmu ze sceptycyzmem oraz wprowadzenia wiecznego pokoju w filozofii.

Jeśli pominiemy wykładaną przez Kanta psychologię empiryczną jako *curiosité*, do czego zgodnie z jego własnymi słowami mamy pełne prawo, i zredukujemy ją do tego, czym w istocie być ona może – to jest do rangi antropologii lub historii naturalnej zmysłu wewnętrznego – to okaże się, że cała metafizyka w wykładzie Kanta jest na różne sposoby zrelatywizowana do podmiotu. Ontologia – jako teoria pierwszych apriorycznych zasad ludzkiego poznania, kosmologia – jako teoria

³⁹⁴ AA, Bd. XXVIII/1, s. 477.

totum substantiale uprawiana gwoli zaspokojenia potrzeby rozumu, psychologia racjonalna – jako odpowiedź na nękające człowieka pytanie o *status post mortem*, i wreszcie teologia racjonalna – jako spekulatywna eksplikacja koniecznej teoretycznej oraz praktycznej hipotezy rozumu. Wykładana przez Kanta teologia racjonalna daje się bez trudu zinterpretować jako system podmiotowo koniecznych pojęć, którego zadaniem jest zaspokojenie naturalnej potrzeby rozumu pomyślenia sobie nieuwarunkowanego początku wszystkiego, co przygodne i uwarunkowane. Spełnia się tedy w obrębie podmiotu i jest wielce wątpliwe, czy w ogóle posiada ambicje do poznawczego transcendowania jego granic, to jest granic rozumu skończonego. Ma ona być także sprawdzieniem, jak daleko można zejść w poszukiwaniu przedmiotowej racji poznania Boga, a tym samym stanowi zapowiedź dokonań z „Dialektyki transcendentalnej”.

Jedno jest bez wątpienia doskonale widoczne: u podłoża metafizyki, a przynajmniej psychologii racjonalnej, leży nieusuwalne egzystencjalne napięcie, wypływające ze świadomości własnej śmiertelności oraz poznawczego nią zainteresowania. Człowiek pozostaje w dość osobliwej relacji z własną śmiercią – ży w o się nią interesuje oraz ma do niej stosunek nie tylko emocjonalny, co samo w sobie nie jest niczym nadzwyczajnym i zapewne w tym aspekcie przeżycia te nie różnią się zbyt od doświadczeń zwierząt wyższych, lecz także poznawczy. Pytanie o *status post mortem* jest jednym z tych, na które w jakiś sposób odpowiedzieć sobie musi każdy z nas (nawet jeśli ma to postać prostego wyrazu braku zainteresowania), przez co stanowi ono jedno z tych zagadnień, które składają się na filozofię w aspekcie światowym. To znaczy na filozofię jako zadanie każdej myślącej istoty rozumnej, która stawia sobie pewne pytania właśnie z racji swej skończoności i rozumności, a nie dlatego, że jest profesorem filozofii.

Jak widzieliśmy, w refleksjach i wykładach Kant dość konsekwentnie redukuje metafizykę do swoistego studium podmiotu – kosmologia i psychologia są racjonalnymi sposobami dyskursywnego zaspokojenia źródłowej potrzeby oraz tęsknoty rozumu w dziedzinie samego tylko czystego myślenia (zupełność w szeregu rzeczy oraz zainteresowanie *status post mortem*), natomiast teologia jedynie konieczną hipotezą teoretyczną i praktyczną. Zrelatywizowanie pojęć i twierdzeń metafizyki do podmiotu oraz przydanie im statusu hipotezy można uznać za wyraz narastającej u Kanta świadomości problematyczności metafizyki uprawianej z roszczeniem do bezwzględnej przedmiotowej ważności. W jej miejsce usiłuje się wprowadzić przynajmniej powszechną podmiotową ważność (dla wszystkich istot rozumnych skończonych). Wprawdzie nakłada się tu na poznanie warunków, iż jego przedmiotem może być tylko to, co dane w doświadczeniu, lecz dopuszcza się poznawanie tego obiektu na dwa sposoby: empiryczny (principia poznania z doświadczenia) i rozumowy (principia z rozumu). Krytyka wykluczy poznawanie przedmiotów za pomocą samych tylko pojęć rozumowych – Kant rozstanie się tam ostatecznie z przeświecającym przez niektóre wypowiedzi w wykładach prze-

konaniem, iż czyste poznanie rozumowe stanowi poznanie rzeczy/bytów takich, jakimi one są same w sobie. Metafizyka zostaje definitywnie zamknięta w kręgu podmiotowych zasad poznania *a priori*, które mają być jej jedynym „przedmiotem”. To szerokie pojęcie metafizyki mieści w swoim zakresie krytykę rozumu, dzięki czemu jasne staje się, dlaczego Kant był przekonany, iż właściwej odpowiedzi na pytanie „Co mogę wiedzieć?” udziela właśnie metafizyka, a nie żadna inna nauka filozoficzna. Z drugiej strony jednak widać wyraźnie, iż *Krytyka czystego rozumu* wpisuje się w zapoczątkowany przez Baumgartena nurt subiektywizacji metafizyki i bez wątpienia stanowi jego zwieńczenie. Za sprawą krytyki rozumu metafizyka staje się samopoznaniem rozumu, a w dziedzinie dotychczasowego domniemanego przedmiotowego poznania trans-fizycznego – krytyczną eksplikacją idei. Jej najważniejszymi „przedmiotami” są: Bóg, wolność i nieśmiertelność.

CZĘŚĆ 2

Metafizyka jako obiekt krytyki. Następstwa

Czyż odważymy się powiedzieć, iż tę przewagę rozumu, którą się tyle pyszimy i dla której uważamy się za panów i władców stworzenia, dano nam jeno dla naszej męki?¹

W rozważaniach składających się na ten rozdział zamierzam przyjrzeć się bliżej przede wszystkim podstawowym pojęciom i twierdzeniom przeprowadzonej przez Kanta krytyki metafizyki oraz jej rzeczywistym następstwom. Chodzi tu między innymi o odpowiedź na nieuchronnie nasuwające się pytanie: jakie znaczenie dla metafizyki ma ta krytyka, jakie płyną z niej korzyści, a jakie straty? Jaki status mają pojęcia i twierdzenia metafizyczne po *Krytyce czystego rozumu*? To znaczy: Co i o czym mówimy, wydając sądy o przedmiotach nadzmysłowych za pomocą samych tylko pojęć, tj. bez odniesienia do jakiegokolwiek naoczności? Czy rozum mówi wówczas o czymś więcej niż o sobie samym, o swoich potrzebach i tęsknotach oraz akceptowalnych dla niego, racjonalnych sposobach ukontentowania? A nade wszystko: jaki jest rzeczywisty sens słynnej tezy o niemożliwości metafizyki? Zasadność tych pytań bierze się stąd, iż – co sam Kant wielokrotnie powtarza – z jednej strony nie sposób uniknąć metafizyki (wypływa ona bowiem z samej natury rozumu), z drugiej zaś filozofia krytyczna ogłasza, iż konkluzywnie wykazała zupełną niemożliwość poznawczo relewantnej odpowiedzi na nie w obszarze teoretycznego używania rozumu.

Wszystkie te pytania dają się sprowadzić do jednego, na pozór bardzo prostego: Czym w istocie jest „Dialektyka transcendentálna”? Poszukując na nie odpowiedzi, koncentruję się na pojęciu dialektyki oraz następstwach Kantowskiej krytyki metafizyki, pomijam zaś sam sposób, w jaki została ona przeprowadzona, ponieważ niezliczoną ilość razy omawiano, analizowano i prezentowano go w najrozmaitszych historyczno-filozoficznych opracowaniach, dzięki którym można, przynajmniej w zarysie, zorientować się, na czym krytyka ta polega. Za niecelowe i zbędne uważam rekonstruowanie oraz przedstawianie w tej pracy, na takim czy

¹ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), oprac., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Gierczyński, Warszawa 1985, t. 1, s. 179.

innym poziomie ogólności, rozumowań składających się na „Paralogizmy”, naukę o antynomiach rozumu oraz krytykę teologii racjonalnej. Pytanie stanowiące nic przewodzi tego rozdziału, po niezbędnym doprecyzowaniu, można by więc sformułować następująco: Czym w istocie jest „Dialektyka transcendentálna” rozpatrywana od strony jej następstw? Pełna odpowiedź na nie, tj. uwzględniająca wszystkie, nawet te najbardziej odległe następstwa (zwłaszcza w dziedzinie psychologii i teologii), wymagałaby wyjścia poza dziedzinę *Krytyki czystego rozumu* ku dwu pozostałym *Krytykom*. Wszelako rozważania składające się na tę pracę winny pozostać w pewnych ściśle określonych granicach – mają bowiem nie wykraczać poza dziedzinę filozoficznego poznania teoretycznego oraz jego krytyki. Dlatego też nie podejmuję tu zagadnienia praktycznych oraz teleologicznych konsekwencji krytyki metafizyki i pozostaję w obrębie pierwszej z trzech Kantowskich *Krytyk*.

Na pierwszy rzut oka sprawa wydaje się jasna. Już bowiem od czasów Kanta zwykło się uważać, że krytyka rozumu jest bezlitosną destrukcją wszelkiej metafizyki, a nawet religii – ostatecznym zamknięciem skończonej inteligencji człowieka w horyzoncie doczesności, spaleniem wszelkich mostów spinających świat możliwego ludzkiego doświadczenia z nadzmysłowym światem inteligibilnym. Ta puszczona w obieg przez Moseśa Mendelssohna opinia o wszystko niszczącym Kancie (*Alles-Zermalmer*) jest żywa do dzisiaj; jest to równie zaskakujące, co pożałowania godne. Można się z nią spotkać zarówno w licznych opracowaniach popularnych, jak i w publikacjach *stricte* naukowych². Niemniej jednak każdemu uważnemu czytelnikowi pism Kanta musi ona wydać się podejrzana nie tylko w świetle składanych przez niego deklaracji, ale nade wszystko rzeczywistych skutków przeprowadzonej krytyki rozumu. Ta dość rozpowszechniona maniera wykładania Kantowskiej krytyki metafizyki ze szczególnym lub wyłącznym uwypukleniem jej następstw negatywnych została w wieku XX dość skutecznie osłabiona za sprawą takich autorów jak: Nicolaia Hartmann, Heinz Heimsoeth, Max Wundt i Martin Heidegger³. Dzięki ich pracom możliwa i względnie popularna stała się metafizyczna, a zwłaszcza ontologiczna, a nie tylko epistemologiczna, interpretacja filozofii transcendentálnej. W Polsce reprezentantami ontologicznej wykładni *Krytyki czystego rozumu* są Jarosław Rolewski i Andrzej J. Noras⁴. Nieuniknioną

² Zob. np. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, t. 1, Warszawa 1989, s. 367, T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 30.

³ Zob. np. N. Hartmann, *Kant a filozofia współczesna*, przeł. L. Kopciuch, „Studia philosophica wrocławensia” 2010, vol. V, fasc. 2, s. 177–183; H. Heimsoeth, *Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, w: Kant-Studien, 1924, nr 24, s. 121–159; M. Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1924; M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1989. Na temat różnych form recepcji myśli Kanta zob. A. Lisak, *Kant i kantyzm. O okresach i sposobach obecności Kanta w filozofii*, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*, pod red. J. Miklaszewskiej, P. Spryszaka, Kraków 2006, s. 231–246.

⁴ Zob. J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002; A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005.

słabością tego podejścia jest jednak to, iż tematyzuje ono w zasadzie tylko to, co sam Kant za ontologię uznawał, a więc „Estetykę” i „Analitykę transcendentalną”, ze szczególnie dużym naciskiem kładzionym na tę ostatnią. Pomija się przy tym zupełnie „Dialektykę” oraz „Metodologię transcendentalną”, a więc te części *Krytyki*, które dotyczą metafizyki właściwej, to jest teoretycznego poznania trans-fizycznego. *Metaphysica specialis*, tj. stworzony przez Kanta projekt metafizyki natury i moralności, w jej części pierwszej, teoretycznej, jest częstokroć lekceważona lub pomijana milczeniem, w przeciwieństwie do napisanej oraz opublikowanej metafizyki moralności. W różnorodnych komentarzach, opracowaniach, artykułach i przyczynkach zwykle najwięcej miejsca poświęca się problematyce związanej z „Estetyką” i „Analityką transcendentalną”, które w swej istocie są teorią podmiotowych, apriorycznych warunków możliwości immanencji – świata możliwego doświadczenia. Tymczasem zagadnieniem głównym filozofii krytycznej pozostaje transcendencja – określenie możliwości lub niemożliwości przejścia (już to teoretycznego, już to praktycznego) od tego, co zmysłowo dane, przygodne i uwarunkowane, do tego, co tylko inteligibilne, konieczne i nieuwarunkowane. Temu zagadnieniu, posiadającemu postać tzw. *metaphysica specialis*, poświęcona jest „Dialektyka transcendentalna”. Jednakże nawet ona nie jest przedsięwzięciem autotelicznym, ponieważ osławiona Kantowska krytyka metafizyki nie jest celem samym w sobie, ani też nie spełnia się w unieważnieniu wszelkiej metafizyki. W rzeczywistości bowiem celem głównym krytyki rozumu, na co wskazuje i co ze szczególnym naciskiem podkreśla w swoich publikacjach Roman Rożdżeński, było ufundowanie metafizyki jako nauki, a nie principialne i ostateczne jej unicestwienie⁵.

W tym rozdziale niniejszej pracy zajmuję się tym wszystkim, co dotyczy wspomnianego problemu przejścia od świata dostępnego zmysłowo do świata inteligibilnego, i pokazuję, iż krytyka rozumu jest nie tyle destrukcją metafizyki, co raczej specyficznie pojętą jej obroną. Wszelako nie zamierzam tu kroczyć ścieżką wytyczoną przez tych interpretatorów, którzy ograniczają się do wykazania, iż metafizyka stanowi konieczną bazę przyrodoznawstwa⁶. Jest to podejście niewątpliwie prawdziwe i dające się na gruncie filozofii Kanta utrzymać, lecz nie wyczerpuje ono całości zagadnienia; co więcej, nie dotyka nawet metafizyki właściwej, skupiającej się wokół trzech podstawowych idei: Boga, wolności i nieśmiertelności, które z przyrodoznawstwem mają, mówiąc oględnie, niewiele do czynienia. To, co zamierzam tu zrobić, polega w zasadzie na przeprowadzeniu, a właściwie przypomnieniu obecnej *explicite* u samego Kanta, a dziś, jak się wydaje, nieco zapomniana-

⁵ Zob. np. R. Rożdżeński, *Dlaczego Kant napisał „Krytykę czystego rozumu”?*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, pod red. K. Śnieżyńskiego, Poznań 2004, s. 81–92, tenże, *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*, Kraków 2006, s. 17–18.

⁶ Zob. np. S. Schulze, *Kants Verteidigung der Metaphysik. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte des Opus Postumum*, Marburg 1994.

nej tezy, iż krytyka metafizyki przedstawiona w „Dialektyce transcendentальной” w zamyśle jej autora jest tylko usunięciem błędów związanych z podstawowymi zagadnieniami metafizycznymi: Bogiem, wolnością i nieśmiertelnością; błędów, które zagradzały jedyną dostępną człowiekowi drogę przejścia do tego, co trans-fizyczne. Natomiast w zakończeniu pracy zarysowuję kontur tego, na czym przejście to, zdaniem Kanta, może polegać. Zaczynam tu od rozważań dotyczących pojęcia poznania transcendentального⁷ oraz podstawowych pojęć „Dialektyki transcendentальной”, aby następnie w trzech kolejnych rozdziałach rozważyć następstwa krytyki metafizyki w jej trzech podstawowych obszarach, a całość zakończyć podsumowaniem wyników dociekań składających się na tę część pracy.

⁷ Konsekwentnie przy tym unikam tam, jak i w całej pracy, terminu często używanego na określenie stanowiska Kanta, mianowicie: „transcendentalizm”. Posługiwanie się nim jako określeniem mającym uchwycić istotę filozofii krytycznej jest, moim zdaniem, niewskazane, ponieważ, po pierwsze, związany jest on także z zupełnie inną tradycją filozoficzną (amerykański transcendentalizm R. W. Emersona i H. D. Thoreau), po drugie, nie występuje on nigdzie w jego pismach, co może, choć nie musi, świadczyć o nieobecności pojęcia transcendentalizmu u Kanta, chyba że wiąże się z tym terminem pojęcie filozofii transcendentальной, po trzecie wreszcie znaczenie z nim wiązane jest niezgodne lub zgoła rozbieżne z istotą Kantowskiej krytyki rozumu. Jest to więc termin albo zupełnie zbędny (drugie określenie tego, co Kant nazywa filozofią transcendentálną), albo, w najlepszym razie, zewnętrzny, używany w historyczno-filozoficznym metajęzyku, co samo w sobie nie jest jeszcze niczym dyskwalifikującym. Wszelako, na ile mogą wnosić ze sposobu jego użycia przez różnych autorów, jest to termin nieostry i nierzadko nie wiadomo właściwie, jaki jest jego zakres semantyczny, jaką część lub części filozofii Kanta ma obejmować lub, co gorsza, definiowany jest za szeroko lub w sposób jawnie sprzeczny z sensem transcendentalności u samego Kanta. Tak np. W. Chudy definiuje transcendentalizm, identyfikując jego początki z Kantem, któremu na dodatek przypisuje autorstwo nowożytnego pojęcia transcendentalizmu, w ten oto sposób: „Transcendentalizm encyklopedycznie rzecz biorąc to filozoficzny pogląd lub metoda dochodzenia do przekonania, że istnieją rzeczy przekraczające zmysłowe doświadczenie i że jest możliwa metafizyka bytów transcendentnych”. Tenże, *Transcendentalizm jako zasada poznawcza procesualizmu*, w: *Analogia w filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, K. Stępień, P. Skrzydlewskiego, Lublin 2005, s. 171–172. Z kolei M. Szulakiewicz wprawdzie nie przypisuje Kantowi wprost „transcendentalizmu”, lecz tylko stwierdza, iż „filozofia transcendentálna Kanta stanowi otwarcie drogi ku transcendentalizmowi”, a sam transcendentalizm określa jako stanowisko filozoficzne, które rozwiązując podstawowy problem epistemologii, jakim jest „ustalenie i określenie podstaw, na których opierają się roszczenia do wiedzy [...] czyni to dokonując zwrotu ku podmiotowi i odkrywając warunki konstytucji wszelkiego bytu w podmiocie i z podmiotu. Jego podstawowym rysem jest zatem ‘porzucenie’ świata, aby wyprowadzić go na powrót z subiektywności [...] Transcendentalizm próbuje zatem zrezygnować z metafizyki, ustanawiając na jej miejsce teorię świadomości lub teorię subiektywności i powstrzymując się przed wypowiedaniem tez metafizycznych”. Tenże, *Obecność filozofii transcendentальной*, Toruń 2002, s. 34–35. Podana przez tego autora charakterystyka „transcendentalizmu” opisuje, moim zdaniem, raczej filozofię Fichtego niż krytyczną filozofię Kanta, która nie ma ambicji wyprowadzenia świata, ani tym bardziej wszelkiego bytu, z podmiotu, ani też, co usiłuję pokazać w tej pracy, nie ma najmniejszego zamiaru zrezygnować z metafizyki lub z wypowiedania tez metafizycznych. Dlatego sądzę, iż posługiwanie się tym terminem w odniesieniu do filozofii Kanta (nie przeczę, iż poza tym kontekstem może on być wielce przydatny) powoduje powstawanie problemów często zupełnie zewnętrznych lub zgoła pozornych w stosunku do filozofii, której istotę ma on rzekomo ujmować (jak np. pytanie o coś, czego nie ma, czyli „Czym jest transcendentalizm Kanta?” albo „Czy transcendentalizm Kanta jest realizmem?” itp.). Stawiam to, jak sądzę, wystarczającą rację po temu, by go poniechać w dyskusjach i badaniach poświęconych tej filozofii.

2.1. Poznanie transcendentalne jako narzędzie krytyki oraz ufundowania metafizyki⁸

Jak wiadomo, Kant jest właściwym twórcą pojęcia poznania transcendentalnego oraz idei filozofii transcendentalnej. Przed nim nikt nie posiadał pojęcia tej specyficznej nauki, a nawet jeśli tak było, nie dał jej systematycznej wykładni. Sam jej twórca również doszedł był do niej dość późno, bo gdzieś między rokiem 1770 a 1781. Niemniej jednak nawet dla samego autora idea ta w zawartości swej nie była wcale tak jednoznaczna, jasna i wyraźna, jak mogłoby się wydawać. Wskazują na to zmiany definicji i określeń, jakie znajdujemy w obu wydaniach *Krytyki czystego rozumu*, oraz ciągle na nowo podejmowane próby dookreślenia tego pojęcia w innych pismach i notatkach filozofa, z *Opus postumum* włącznie. Niezależnie od tego, kluczem do zrozumienia, czym jest lub miała być filozofia transcendentalna, jest pojęcie poznania transcendentalnego.

Standardowemu czytelnikowi tak zwanej literatury sekundarnej, czyli najliczniej dziś reprezentowanego (i jak się obawiam najczęściej czytanego) gatunku pisarstwa filozoficznego, wydaje się, że pojęcie poznania transcendentalnego jest mniej więcej jasne, a przeto nie wymaga szczególnego namysłu i dodatkowej eksplikacji. Jeśli jednak sięgamy do źródła, tj. do pism Kanta, to okazuje się nie tylko, że proponowane w tej literaturze wykładnie pojęcia filozofii transcendentalnej nierzadko, w najlepszym wypadku, odbiegają od jego pierwotnego, kantowskiego sensu⁹, lecz także, iż określenia zaproponowane przez jego twórcę nie są bynajmniej tak samooczywiste, jak mogłoby się zrazu wydawać. Dlatego też uważam, że nie od rzeczy będzie podjąć próbę rekonstrukcji sensu jednego z najczęściej używanych i nadużywanych terminów, z jakimi mamy do czynienia w dyskusjach toczonych wokół filozofii teoretycznej Kanta; terminów, których źródłowy sens, jak się zdaje, gdzieś po drodze zagubiliśmy, a być może nigdy tak naprawdę go nie posiadliśmy...¹⁰

⁸ Tekst składający się na ten rozdział został z niewielkimi zmianami opublikowany w: *Idea transcendentalizmu od Kanta do Wittgensteina*, pod red. P. Parszutowicza, M. Soina, Warszawa 2011, s. 9–30.

⁹ Najczęściej, jak się wydaje, spotkać się można z twierdzeniem, że filozofia transcendentalna jest wyłącznie jakąś formą epistemologii, rozumianej jako teoria poznania lub filozofia nauki – poszukiwaniem ostatecznego fundamentu prawomocności naszego poznania, a w wersji skrajnej (sięgającej H. Cohena) takiego podejścia stanowić ma ona uzasadnienie prawomocności nowożytnego przyrodoznawstwa. Zob. np. M. Kilijanek, *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2000, s. 20–21.

¹⁰ Najbardziej w Polsce rozpowszechnioną, choć, jak się wydaje, nie zawsze właściwie rozumianą, a zarazem dobrze ugruntowaną, bo popartą autorytetem M. J. Siemka, jest taka wykładnia filozofii Kanta, zgodnie z którą widzieć w niej należy stanowisko wyłącznie epistemologiczne, a jedynym jej przedmiotem, przedmiotem *par excellence*, ma być problem wiedzy. (Zob. np. M. J. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: *Dziedzictwo Kanta*, pod red. J. Garewicza, Warszawa 1976, s. 19). Polemika z tym skądinąd słusznym (zwłaszcza w jego warstwie krytycznej w stosunku do utartych wykładni filozofii transcendentalnej), lecz, moim zdaniem, nazbyt jednostronnym stanowiskiem nie może zostać efektywnie podjęta w ramach jakiegoś przypisu, wymaga to oddzielnego

Postaram się tu dotrzeć do pierwotnego, a więc źródłowego, sensu terminu „poznanie transcendentálne”; pierwotnego, to znaczy takiego, z jakim mamy do czynienia u Kanta. Z tego powodu podstawowym punktem odniesienia są tu dla mnie jego pisma, a dopiero w drugiej kolejności, okazjonalnie i przygodnie, literatura przedmiotu. W moim głębokim przekonaniu, spośród podanych przez niego określeń i definicji można odnaleźć, by tak rzec, wspólny dla nich wszystkich mianownik semantyczny. Kierując się tym przeświadczeniem, dokładniejszemu badaniu poddam tu te dwa główne fragmenty *Krytyki czystego rozumu*, które stanowią lub, przy odrobinie dobrej woli czytającego, stanowić mogą definicje poznania transcendentálnego. Rozważania składające się na ten rozdział pracy dzielę na dwie części. W pierwszej podaję kilka uwag wstępnych na temat stosunku Kantowskiego użycia terminu „transcendentálny” do tradycji, w drugiej zaś przedstawiam rekonstrukcję pojęcia poznania transcendentálnego.

2.1.1. Termin „transcendentálny”

Żaden chyba termin, prócz może „rzeczy samej w sobie”, nie jest tak powszechnie kojarzony z nazwiskiem Kanta, jak właśnie określenie „transcendentálny”¹¹. Jest to zupełnie słuszne, mimo że autor *Krytyki czystego rozumu* ani nie był jego autorem, ani też nie posługiwał się nim jednakowo intensywnie i konsekwentnie w całej swojej filozofii. W tak zwanym okresie przedkrytycznym pojawia się on tylko raz w piśmie *Monadologia physica* (1756), gdzie termin *philosophia transcendentális*, zgodnie z zastaną tradycją, jest używany zamiennie z *metaphysica* (przy czym zapewne ma się tu na myśli jej część generalną, czyli ontologię). Już to wystarczy, by uświadomić sobie, iż poprawna eksplikacja tego, czym dla Kanta jest poznanie transcendentálne, nie może wychodzić od zastanej przez niego, a ukształtowanej w szkole Wolffa wykładni tego pojęcia. Żadna historyczna geneza terminu „transcendentálny” nie doprowadzi nas do adekwatnego rozumienia ściśle Kantowskiego pojęcia tego, co transcendentálne, mimo że można wykazać, iż w niektórych wypadkach użycie przez Kanta wyrażenia „transcendentálny” wyraźnie związane jest z jego tradycyjnym znaczeniem, mianowicie wówczas, kiedy to określa on nie-

tekstu, a być może rozprawy, dlatego też nie znajduję tu na nią miejsca. Krytykę tego podejścia znaleźć można u A. J. Norasa, zob. tenże, dz. cyt., s. 106 i nn. Natomiast o wykładaniu Kanta filozofii krytycznej jako li tylko epistemologii, teorii poznania czy filozofii nauki pisałem już gdzie indziej, zob. A. Banaszekiewicz, *Czy filozofia transcendentálna Kanta jest epistemologią?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. XXXVII, z. 3, s. 155–164.

¹¹ Zdaniem niektórych komentatorów pojęcie tego, co transcendentálne, w ogóle stanowi centralny moment całej filozofii Kanta i determinuje jej charakter. Zob. np. H. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1907, s. 18, lub M. v. Zynda, *Kant-Reinhold-Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendental-Begriffs*, Kantstudien Ergänzungshefte, nr 20, Berlin 1910, s. V.

empiryczne własności lub poznanie jakiegoś obiektu, np. tam, gdzie mówi o rzeczywistości absolutnej i transcendentalnej¹² lub o teologii transcendentalnej¹³.

Wprawdzie w *Krytyce czystego rozumu* pojawiają się także nawiązania do „transcendentalnej filozofii starożytnych” (§ 12), ale mają one charakter krytyczny i służą raczej odcięciu się od klasycznego rozumienia poznania transcendentalnego oraz uwypukleniu własnego stanowiska Kanta niż uprawomocnieniu nowej formy filozofii transcendentalnej przez zakorzenienie jej w szacownej tradycji. Okazuje się, że „owe rzekomo transcendentalne określenia rzeczy są tylko logicznymi postulatami i kryteriami wszelkiego poznania rzeczy w ogóle”. Mamy tu do czynienia z typową dla Kanta procedurą: tradycyjne principia, prawidła i pojęcia ontologiczne nie są fałszywe czy zwodnicze, dotychczas tylko błędnie interpretowano ich status – to, co odnosi się do poznania i jego warunków, czyniono własnością lub warunkiem rzeczy samych. Odrzucając tradycyjną ontologiczną interpretację formuły *quodlibet ens est unum, verum, bonum*, Kant podaje tu własną, charakterystyczną dla jego podejścia, wykładnię, w myśl której owe tradycyjne transcendentalia przestają być określeniami bytu, a stają się ogólnymi prawidłami zgodności poznania z samym sobą oraz logicznymi kryteriami możliwości poznania w ogóle¹⁴.

Można, rzecz jasna, poszukiwać jakichś tropów łączących specyficznie Kantowskie rozumienie terminu „transcendentalny” z tradycją, zwłaszcza z ówczesną niemiecką filozofią szkolną, ale nie wydaje się to szczególnie owocne dla jego adekwatnego zrozumienia¹⁵. Jakiegoś pokrewieństwa z filozofią dogmatyczną można upatrywać właściwie tylko w tym, iż zarówno w niej, jak i u Kanta, termin „transcendentalny” wskazuje na obszar (tam w bycie, tu w obrębie podmiotowych principiów *a priori*), który, ugruntowując prawdę logiczną (pojętą jako *adaequatio rei*

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, z oryg. niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, A 36, B 53 (w kolejnych odsyłaczach podaję skrót KRC oraz paginację wydania A lub B). Na te fragmenty powołuje się G. Martin, wykazując, iż nawet w dojrzałej filozofii krytycznej Kanta obecne jest tradycyjne ontologiczne rozumienie terminu „transcendentalny”, zgodnie z którym wskazuje on na najogólniejsze określenie bytu samego. Zob. G. Martin, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin 1969, s. 43. Na temat historii terminu „transcendentalny” zob. H. Knittermeyer, *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920. Na temat historycznych przesłanek transcendentalizmu Kanta zob. N. Hinske, *Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie*, „Archiv für Begriffsgeschichte“ 1968, Bd. XII, s. 86 i nn.

¹³ KCR, B 608.

¹⁴ W konsekwencji, jeśli zgodzimy się z diagnozą G. Martina, mielibyśmy w pismach Kanta do czynienia z przynajmniej dwoma równoległymi sposobami posługiwania się terminem „transcendentalny”, co niewątpliwie nie ułatwia czytelnikowi jego poprawnego rozumienia. W pierwszym, rzadszym wypadku – z jego klasycznym znaczeniem, ukształtowanym przez tradycję, gdzie poznanie transcendentalne oznacza takie badanie filozoficzne, w którym dany obiekt rozważamy tylko co do najogólniejszych określeń wszelkiego bytu (*unum, verum, bonum vel perfectum*). W drugim – z charakterystycznym tylko dla filozofii krytycznej Kanta i nigdy wcześniej niespotykanym znaczeniem tego wyrażenia. O to znaczenie właśnie tu chodzi. KCR, B 114–116.

¹⁵ Zob. np. J. Surzyn, *Transcendentalizm Jana Dunsza Szkota i Immanuela Kanta. Próba zestawienia*, Bielsko Biała 2011.

et intellectus), umożliwia przedmiotową ważność poznania, a odsłaniane w jego obrębie principia są konstytutywne zarazem dla wszystkiego, co jest (dla nas) bytem, jak i dla wszelkiego poznania bytu. W filozofii dogmatycznej wszakże (jak np. u Christiana Wolffa) mieliśmy do czynienia z prawdą transcendentalną jako *affectio entis*, byt był bytem w sobie, a jego principia stanowiły zarazem principia wszelkiego jego prawomocnego poznania¹⁶. Natomiast w *Krytyce czystego rozumu* mamy do czynienia z ufundowaniem zupełnie nowej logiki, logiki, jak ją Kant nazywa, materialnej, która dzięki procedurze dedukcji transcendentalnej wykazuje przedmiotową ważność pewnych pojęć i zasad *a priori* w ten sposób, iż z a r a z e m są one warunkami możliwości doświadczenia, jak i warunkami możliwości myślenia (sądzenia) o przedmiotach tegoż doświadczenia. Tu wszakże principia tematyzowane w refleksji transcendentalnej nie są już zasadami bytu samego (*Ding an sich*) ani tym bardziej jego poznania. Zasady bytu i poznania wprawdzie także i tu nadal są tożsame, ale byt występuje już tylko pod jedyną znaną człowiekowi postacią, mianowicie jako dany jego zmysłowości do oglądania i intelektowi do sądzenia przedmiot doświadczenia, samo poznanie zaś ma ściśle określone granice: obszar możliwego doświadczenia. Jednakowoż w jednym i drugim wypadku mamy do czynienia z analogiczną relacją: to, co transcendentalne, *a priori* funduje i uprawomocnia logiczną prawdziwość sądów i przedmiotową ważność poznania. To roszczenie do ostatecznego i absolutnego ugruntowania wszelkiego przedmiotowego poznania w tym, co transcendentalne, jest wspólne dla tych dwu perspektyw. Poza tym w zasadzie wszystko je różni, na czele z odwróconą w ramach przewrotu kopernikańskiego relacją *modi essendi – modi praedicandi*.

Tak tedy właściwego, by tak rzec, specyficznego Kantowskiego sensu pojęcia poznania transcendentalnego poszukiwać należy w pismach powstałych dopiero w okresie krytycznym, tj. po roku 1770. Krótko po napisaniu *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* Kant był świadom nie tylko tego, że rozwikłanie trapiących go problemów wymaga ufundowania nowej nauki filozoficznej, „która określiłaby możliwość, naczelną zasadę i zakres wszelkich poznań *a priori*”¹⁷, lecz także i tego, iż dla dyscypliny tej niezbędne będzie utworzenie zupełnie nowego instrumentarium terminologicznego¹⁸. Ponieważ Kant nigdy nie był zwolennikiem wymyślenia i wprowadzania w obieg neologizmów filozoficznych¹⁹, to procedura tworzenia słownika tej nowej nauki filozoficznej polegała na nadawaniu nowych znaczeń starym, dobrze znanym terminom filozoficznym.

¹⁶ Zob. A. Banaszkiewicz, *Byt i pojęcie. Prolegomena do metafizyki, która usiłowała wystąpić jako nauka*, Nowa Wieś 2005, s. 269–289.

¹⁷ KCR, B 6 (przekład zmieniony). W polskim przekładzie R. Ingardena: „możliwość naczelną zasady i zakres wszelkich poznań *a priori*”. W oryginale: „Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse *a priori* bestimme“.

¹⁸ I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Banaszkiewicz, Kraków 2003, s. 138, 151 i 155.

¹⁹ KCR, B 369.

Znaczenia te nierzadko były bardzo odległe od klasycznych lub zgoła zupełnie z nimi niezgodne. Los ten spotkał takie terminy, jak „kategoria”, „idea”, „zjawisko”, „intuicja” („naoczność”, *intuitus, die Anschauung*), a nade wszystko – „transcendentalny”. Jego sens bowiem wyznacza linię graniczną między tradycyjnym a *stricte* Kantowskim, transcendentalnym właśnie rozumieniem z jednej strony podstawowych pojęć ontologicznych i metafizycznych, z drugiej zaś poszczególnych nauk filozoficznych (logika transcendentalna, estetyka transcendentalna, metodologia transcendentalna itd.).

Odnalezienie wspólnego semantycznego mianownika dla wszystkich obecnych u Kanta zastosowań terminu „transcendentalny” jest prawdopodobnie niemożliwe (w przeciwieństwie do terminów „poznanie transcendentalne” i „filozofia transcendentalna”). Zamiast tego, być może należałoby raczej zaproponować analizę konkretnych fragmentów, w których wyrażenie to się pojawia, i stworzenie na tej podstawie pewnej typologii czy też listy możliwych znaczeń, każdorazowo zależnych od kontekstu. Nie zamierzam jednak tutaj poszukiwać ani wspólnego znaczenia tego terminu, ani też wyszczególniać wszystkich możliwych sensów kontekstualnych (pojawiających się w obrębie takich opozycji, jak: „logiczny”/„transcendentalny”, „empiryczny („psychologiczny”)/„transcendentalny”, „transcendentny”/„transcendentalny” itd.)²⁰. Bardzo często określenie „transcendentalny” sygnalizuje jedynie przynależność do owej tworzonej przez Kanta nowej nauki filozoficznej lub wskazuje na nowy sposób stawiania i rozwiązywania tradycyjnych problemów filozoficznych, a wówczas nie jest on niczym innym, jak tylko uporczywie powtarzaniem przypomnienia o różnicy zachodzącej między filozofią dotychczasową a transcendentalną. Chodzi mi tu raczej o sformułowanie w miarę zupełnej charakterystyki poznania transcendentalnego, a nie o encyklopedyczne wyliczenie wszystkich znaczeń terminu „transcendentalny”²¹.

2.1.2. Poznanie transcendentalne

W *Krytyce czystego rozumu* znajdujemy dwa miejsca, w których Kant wprost podjął próbę zdefiniowania pojęcia poznania transcendentalnego i filozofii transcendentalnej (B 25/A 11 oraz B 80/81). Niestety, podstawowa definicja poznania transcendentalnego (B 25 i A 11/12) różni się w obu wydaniach *Krytyki* – zmiany syntaktyczne i terminologiczne wprowadzone w wydaniu B modyfikują jej sens z wydania A. Dlatego też przytaczam i omawiam tu obie wersje (we własnym przekładzie), a ze

²⁰ Na ten temat zob. np. E. Ficara, *Ontologie in Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg 2006, s. 49 i nn.; M. Gawlina, *Das Medusenhaupt der Kritik*, Berlin 1995, s. 129 i nn.

²¹ Na temat notorycznej wieloznaczności terminu „transcendentalny” zob. np. N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1970, s. 15 i nn.

względu na wątpliwości dotyczące poprawnego ich odczytania podają także ich oryginalne brzmienie.

Wydanie A	Wydanie B
<p>„Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami [w ogóle], ile w ogóle naszymi apriorycznymi pojęciami przedmiotów²². System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną”.</p>	<p>„Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami [w ogóle], ile w ogóle naszym sposobem poznawania przedmiotów, jeśli tylko sposób ten ma być <i>a priori</i> możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną”.</p>
<p>„Ich nenne alle Erkenntniß transcendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen <i>a priori</i> von Gegenständen überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen“.</p>	<p>„Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese <i>a priori</i> möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen“.</p>

Dwie rzeczy natychmiast rzucają się tu w oczy. Pierwsza to forma tej wypowiedzi: mamy tu do czynienia z definicją projektującą („nazywam”, „Ich nenne”), w której sposób wysłowienia jednoznacznie wskazuje na świadomość odmienności własnej perspektywy oraz chęć odróżnienia się od zastanej tradycji używania terminu „transcendentalny” poprzez arbitralne nadanie mu nowego znaczenia²³. Druga to fakt, iż filozofia transcendentalna definiowana jest tutaj w oparciu o definicję poznania transcendentalnego, a w dodatku jeszcze w *conditionalis*. Stanowi to także element swoisty dla podejścia Kanta, odróżniający go od tradycji, albowiem w definicji filozofii transcendentalnej wychodzi on nie od pojęcia z góry przyjętych za istniejące lub przynajmniej możliwe, poznawalnych *a priori* przez sam tylko intelekt przedmiotów lub rzeczy „w ogóle” (a więc rzeczywistych lub możliwych bytów wraz

²² W drugiej części definicji nie odnoszę „w ogóle” do „przedmiotów”, gdyż wówczas otrzymalibyśmy sens jawnie niezgodny z zawartością Krytyki, mianowicie: poznanie transcendentalne zajmuje się „naszymi apriorycznymi pojęciami przedmiotów w ogóle”. Znaczyłoby to dokładnie tyle, iż zajmuje się ono tylko i wyłącznie kategoriami, one bowiem są „jedynymi pojęciami, które odnoszą się do przedmiotów w ogóle” (B 346). Krytyka natomiast zna trzy klasy apriorycznych pojęć (resp. przedstawień) przedmiotów: zmysłowe (czas i przestrzeń), intelektualne (kategorie) i rozumowe (idee). Wszystkimi nimi „zajmuje się” odpowiednio w: „Estetyce”, „Analityce” i „Dialektyce transcendentalnej”.

²³ Nie jest to jedyny przypadek u Kanta, zob. KCR, B 34, B 434.

z ich trans-kategorialnymi własnościami), lecz od pojęcia poznania transcendentalnego²⁴. Centralnym momentem definicji B 25/A 11 jest zatem pojęcie poznania transcendentalnego. Przyjrzyjmy mu się więc teraz nieco bliżej.

Termin „transcendentalny” w obu wersjach definicji odnosi się tylko i wyłącznie do poznania oraz jego krytyki, a nie do przedmiotów poznania i ich własności²⁵. Poznanie transcendentalne, urzeczywistniające się w ramach krytyki rozumu, zajmuje się wszelkimi w ogóle apriorycznymi pojęciami/przedstawieniami²⁶ przedmiotów (wydanie A) lub wszelką w ogóle możliwością apriorycznego sposobu poznawania przedmiotów, czyli możliwością wszelkich przedmiotowo ważnych sądów syntetycznych *a priori* (wydanie B). Nie zajmuje się ono przedmiotami ani też przedmiotami „w ogóle” (zależnie od tego, jak odczytamy tę definicję). Ogólność poznania transcendentalnego nie jest ogólnością tradycyjnej ontologii. Nie jest poznaniem transcendentalnych własności czy też określeń przedmiotów lub rzeczy „w ogóle”, nie jest żadną formą lub mutacją tradycyjnie rozumianej ontologii, która poszukiwać miała ogólniejszych określeń bytu²⁷. Nie poszukuje się tu pojęć własności przekraczających wszelkie podziały gatunkowe i rodzajowe oraz wszelkie określenia kategorialne (tj. odnoszących się do wszystkich bez różnicy rzeczy/bytów w ogóle), lecz wszelkich tych pojęć, które *a priori* odnoszą się do przedmiotów. Podstawowym zagadnieniem jest tutaj relacja przedstawienie *a priori* – przedmiot, a nie własności rzeczy samych, dlatego też w definicji tej Kant posługuje się terminem „przedmioty”, a nie tradycyjnym określeniem „rzeczy” (byty). Nie chodzi tu już bowiem o najogólniejsze predykaty bytu (*das Ding*), ale o najogólniejsze, aprioryczne warunki możliwości syntetycznego *a priori* po-

²⁴ Jak słusznie zauważa T. Pinder, to nie z góry przyjęte pojęcie filozofii transcendentalnej determinuje tu, co znaczy „transcendentalny”, lecz odwrotnie – zdefiniowanie poznania transcendentalnego umożliwia dopiero sformułowanie pojęcia filozofii transcendentalnej. T. Pinder, *Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs „transzendental“ in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft*, „Kant-Studien“ 1986, Heft 1–4, s. 6.

²⁵ „[...] słowo «transcendentalny» [...] nigdy nie oznacza odnoszenia się naszego poznania do rzeczy, lecz tylko do zdolności poznawczej”. „Słowo «transcendentalny» [...] oznacza nie coś, co przekracza wszelkie doświadczenie, lecz coś, co wprawdzie je (*a priori*) poprzedza, wszelako nie jest do niczego więcej przeznaczone, jak tylko do umożliwiania poznania doświadczeniowego”. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przysłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł., opracował i posłowiem opatrzył, A. Banaszkiewicz, Kraków 2005, s. 47 i 127–128.

²⁶ W ten sposób sygnalizuję, iż używany przez Kanta termin „der Begriff”, podobnie jak łaciński „conceptus”, nie zawsze oznacza przedstawienia intelektualne, a więc pojęcia w sensie ścisłym, i bywa używany jako synonim „przedstawienie”, a więc jako określenie wszelkich przedstawień (zarówno zmysłowych, jak i intelektualnych). W moim przekonaniu z takim wypadkiem mamy tu właśnie do czynienia, jeśli bowiem chcielibyśmy obstawać przy jego *stricte* intelektualnym znaczeniu, otrzymalibyśmy w efekcie nieadekwatne w stosunku do zawartości *Krytyki* zawężenie obszaru badań transcendentalnych do czyśtych przedstawień intelektualnych (kategorie), a zatem do „Analityki”.

²⁷ „Ontologia (ontosophia, metaphysica, metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima,) est scientia praedicatorum entis generaliorum”. A. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1779, § 4, s. 2. W dyskusjach nad Kantem nigdy nie należy zapominać, że za sprawą Wolffa w terminologii ówczesnej niemieckiej filozofii szkolnej termin *Ding* był ekwiwalentem łacińskiego *ens*, a *Ding an sich* – *ens in se*.

znawania przedmiotów doświadczenia (*die Gegenstände*). Również z tego powodu przedmioty (także „przedmioty w ogóle”) pojawiają się w horyzoncie poznania transcendentálnego jedynie w obrębie wspomnianej relacji jako jej drugi konieczny argument, bez którego nie ma ona zgoła żadnego sensu, i są rozpatrywane w y-łącznie w relacji do owych apriorycznych przedstawień stanowiących właściwy „przedmiot” tego poznania, a nie jako samodzielny obiekt badań. Krótko mówiąc, transcendentálnym jest wszelkie poznanie, które zajmuje się nie bezpośrednio przedmiotami, lecz zagadnieniem możliwości apriorycznego poznawania przedmiotów. Z tego właśnie powodu zajmuje się ono „nie tyle” przedmiotami, a nie po prostu się nimi nie zajmuje.

Jeśli występujące w definicji B 25/A 11 słówko „w ogóle” odniesiemy także do pierwszego jej członu (co wydaje się ze wszech miar słuszne), to w efekcie otrzymamy twierdzenie częścikowe, które mówi, że poznanie transcendentálne nie zajmuje się (wprost) przedmiotami w ogóle. W języku Kanta oznacza to, że nie zajmuje się ono ani noumenami, ani fenomenami, bo to one właśnie wyznaczają dziedzinę „przedmiotów w ogóle”²⁸. Znaczy to dokładnie tyle, że nie zajmuje się ono ani noumenami w sensie pozytywnym (przedmioty *metaphysica specialis*), ani noumenami w sensie negatywnym (rzeczy/byty takie, jakimi są same w sobie – ontologia), ani tym bardziej przedmiotami doświadczenia. Nie znaczy to wszakże, iż z góry wykluczona zostaje tu możliwość wszelkiej ontologii, a samo poznanie transcendentálne pozbawione jest jakiegokolwiek odniesienia przedmiotowego, albowiem owo „nicht so wohl [...] sondern”, łączące obie części omawianej definicji, nie ma charakteru prostego przeciwstawienia „nicht [...] sondern”, ale o tym za chwilę. Bez względu jednak na to, jak będziemy odczytywać ten fragment Kantowskiej definicji i jak będziemy rozumieć owe przedmioty, którymi nie zajmuje się poznanie transcendentálne²⁹, jedno jest ponad wszelką wątpliwość jasne: poznanie transcen-

²⁸ KCR, B 294.

²⁹ Na temat tego, jak należy rozumieć ten termin oraz czy rzeczywiście owo „w ogóle” w wydaniu A jest zbędne (Erdmann, Kehrbach), czy należy do obu części definicji (Pinder), czy tylko do drugiej i czy jest określeniem „przedmiotów” (Cohen, Vaihinger), czy „apriorycznych pojęć przedmiotów” (Pinder), a w wydaniu B odnosi się do „sposobu poznawania”, czy też może do „zajmuje się” (jak tłumaczy to R. Ingarden), od lat toczy się w literaturze przedmiotu dyskusja. Zdania, jak zwykle są podzielone, ale wydaje się, że spór należy rozsądzić na korzyść tego sposobu odczytania, za którym i ja się tu opowiadam. Osoby zainteresowane drobiazgowym rozbiorem Kantowskiej definicji poznania transcendentálnego oraz argumentami za podanym tu odczytaniem tej definicji wypadają, choć nie bez pewnych zastrzeżeń, odesłać do wspomnianego tekstu T. Pindera, dz. cyt., s. 12 i nn, 21 oraz 27 i nn. Silnego poparcia takiej lekcji odczytania Kantowskich definicji dostarczają inne wypowiedzi Kanta, np. *Reflexionen* 4877 i 5129: „Nauka stworzona przez intelekt, dotycząca przedmiotów w ogóle, może mówić wyłącznie o prawidłach używania [pojęć] tychże, albo używania [intelektu] w ogóle, albo o prawidłach używania czystego intelektu”. „Nauka o rzeczach w ogóle rzeczywiście abstrahuje od wszystkich różnic i określa rzeczy jako przedmiotów [doświadczenia], traktuje więc o czystym rozumie – jest filozofią transcendentálną”. I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, dz. cyt., s. 118 i 133. O tym, że w przeformułowanej definicji z wydania B owo „w ogóle” dotyczy „sposobu poznawania”, świadczy m. in. definicja filozofii transcendentálnego, w myśl której jest to „nauka o możliwości wszelkiego w ogóle poznania a priori”, I. Kant, *Jakie rzeczywiste postępy poczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibiza i Wolffa?*,

dentalne nie jest poznaniem przedmiotowym (materialnym), lecz podmiotowym (formalnym) i w całości mieści się w dziedzinie krytyki poznania, tj. w obszarze pracy przygotowującej grunt pod doktrynę metafizyczną. „Przedmiot badania – powiada Kant – stanowi tu nie natura rzeczy, która nie da się wyczerpać, lecz intelekt, który wydaje sądy o naturze rzeczy – a i on znów tylko z uwagi na swe poznanie *a priori*”³⁰. Znaczenie tego twierdzenia jest, jak sądzę, dwojakie.

Po pierwsze, poznanie transcendentalne nie realizuje się w żadnej z dwu możliwych filozoficznych perspektyw teoretycznych, w ramach których dotychczas tematyzowano problem poznania, a które posiadały *quasi*-przedmiotowy charakter. Otóż nie jest ono poznaniem metafizycznym w wąskim znaczeniu, tj. nie stanowi żadnej odmiany czy mutacji tradycyjnej metafizyki duszy (Wolff), gdzie zagadnienie poznania ujmowano i badano pod szyldem *actus animae*³¹ (rzecz jasna, ma ono charakter metafizyczny w sensie szerokim, tj. stanowi rozumowe poznanie *a priori*)³². Nie jest ono również żadną ufundowaną w doświadczeniu psychologią czy, jak wówczas to nazywano, fizjologią umysłu, w której zagadnienie zakresu prawomocnego poznania oraz jego przedmiotowej ważności usiłuje się rozwiązać, badając jego empiryczne źródła oraz asocjacionistyczną mechanikę umysłu. Poznanie transcendentalne nie jest teorią ani tym bardziej opisem tego, jak doświadczamy i w jaki sposób na podstawie doświadczenia tworzymy pojęcia w oparciu o prawidła asocjacji przedstawię, nie jest teorią budowy i funkcjonowania empirycznie określonego umysłu (Locke, Hume)³³. Oba podejścia były Kantowi do-

w: tenże *O postępkach metafizyki*, przeł. i opracował A. Banaszkiewicz, posłowiem opatrzył K. Stachowiak, Gdańsk 2007, s. 33.

³⁰ KCR, B 26.

³¹ Na ten temat zob. A. Banaszkiewicz, *Rozum i doświadczenie. Wprowadzenie do dogmatyzmu w teorii poznania*, Nowa Wieś 2005, s. 38. Tego, że namysł nad poznaniem, a zwłaszcza nad poznaniem metafizycznym (metafizyka wszak stanowi główny problem *Krytyki czystego rozumu*), nie może w sensowny sposób być znowu częścią metafizyki, Kant był świadom już w okresie przedkrytycznym. Wówczas jednak, z braku adekwatnej, tj. transcendentalnej właśnie perspektywy, usiłował uporać się z problemem poznania *a priori* w inny sposób: „Jaką więc metodą naukową powinna kierować się niniejsza rozprawa, która ma wskazać metafizyce jej prawdziwy stopień pewności wraz z drogą, na której się ją osiąga? Jeżeli wykład ten też jest metafizyką, to jego sąd jest tak samo niepewny, jak niepewną była do tej pory nauka, która dzięki temu miała nadzieję otrzymać jedyny kształt i stałość; w tym wypadku zatem wszystko jest stracone. Dlatego też całą treścią mojej rozprawy uczynię zdania doświadczeniowe i wywiedzione z nich bezpośrednie wnioski. Nie zdam się ani na nauki filozofów, których niepewność jest przyczyną obecnej pracy, ani na definicje, które tak często są zwodnicze”. I. Kant, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*, przeł. K. Rak, w: tenże, *Pisma przedkrytyczne*, pod red. A. Grzebińskiego, Toruń 1999, s. 55–56.

³² Poznanie transcendentalne jest poznaniem rozumowym *a priori* i w tym sensie jest poznaniem metafizycznym. Dlatego Kant twierdzi, iż odpowiedzi na pytanie „Co mogę wiedzieć?” dostarcza metafizyka, wszelako, o czym była już mowa, nie ma przy tym na myśli tradycyjnej, dogmatycznej metafizyki duszy. I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł., oprac. oraz posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 37.

³³ „Locke – powiada Kant – był fizjologiem rozumu, [badał] pochodzenie [naszych] pojęć. Popełnił ten błąd, że okazję, przy której dochodzimy do tych pojęć, a mianowicie doświadczenie, uznał za ich źródło. [...] Wolff był sztukmistrzem rozumowym, posługiwał się pojęciami i w ogóle nie badał ich źródeł”.

skonale znane i w swojej definicji poznania transcendentalnego nieprzypadkowo zdecydowanie się od nich odcina, proponując przy tym radykalnie nową perspektywę filozoficzną, która nie jest już perspektywą ani metafizyczną, ani też psychologiczną. Nie znaczy to wszakże, iż zagadnienie źródła poznania nie jest u niego obecne i że nie jest ono ściśle powiązane z problemem granic poznania prawomocnego. Podejście transcendentalne różni się z jednej strony od dogmatycznej metafizyki duszy tym, iż podejmując problem poznania, tematyzuje sam akt i jego formalną strukturę bez wdawania się w spekulacje na temat jego niematerialnego substratu, z drugiej zaś od empirystycznej fizjologii umysłu tym, że nie popadając w natywizm, uznaje i wykazuje istnienie przedstawień *a priori*.

Drugą konsekwencją wypływającą z tego, iż poznanie transcendentalne nie jest poznaniem przedmiotowym jest to, iż nie lokuje się ono na tej płaszczyźnie, na której uprawiane są nauki szczegółowe (badanie świata fenomenalnego). To zaś znaczy tyle, że nie prowadzi ono do teorii konkurencyjnych względem tych ufundowanych w doświadczeniu i formułowanych w obrębie nauk szczegółowych. Pociąga to za sobą tę ważną i nader często przeoczaną konsekwencję, iż z tej właśnie racji filozofia transcendentalna nie może być w żaden sensowny i prawomocny sposób krytykowana czy weryfikowana z perspektywy psychologii lub fizjologii poznania, neurofizjologii czy jakiegokolwiek innej nauki doświadczeniowej. Poznanie transcendentalne, zajmując się zagadnieniem obecności oraz przedmiotowej ważności ludzkiego *a priori* (które nie jest tu żadnym kulturowym, biologicznym czy jakimkolwiek innym empirycznym *a priori*, lecz zupełnie zwyczajnym, właśnie genetycznie od doświadczenia i wszelkiej empirii niezależnym *a priori*), prowadzi do teorii konstytucji doświadczenia i jego przedmiotów, a więc teorii konstytucji świata owych nauk szczegółowych – można by rzec, dostarcza im ontologicznego ufundowania. Dlatego też twierdzenia filozofii transcendentalnej leżą całkowicie poza zasięgiem najbardziej nawet wyrafinowanej empirycznej nauki o percepcji czy poznaniu. Nie znaczy to oczywiście, że są absolutnie odporne na krytykę, niemniej jednak wypada uznać, iż atakowanie ich w oparciu o twierdzenia nauk szczegółowych dowodzi co najwyżej zupełnego braku rozeznania w przedmiocie ataku. Poznanie transcendentalne bowiem zajmuje się nie tym, co rzeczywiście dane („przedmioty” z definicji B 25/A 11), lecz podmiotowymi i apriorycznymi warunkami możliwości oglądania i pomyślenia tego, co rzeczywiście dane, oraz jego syntetycznego *a priori* poznawania (aprioryczne pojęcia/przedstawienia „przedmiotów w ogóle”, aprioryczny sposób poznawania przedmiotów). Nie jest posuwaniem się naprzód w poznawaniu świata doświadczenia, lecz ruchem wstecz ku formalnym warun-

„Nie zajmuję się, tak jak Tetens, ewolucją pojęć (wszystkimi działaniami, dzięki którym wytwarzane są pojęcia), ani też [ich] analizą, jak Lambert, lecz samą tylko ich przedmiotową ważnością”. Tenze, *Encyklopedia filozoficzna*, dz. cyt., s. 116 i 119.

kom jego konstytucji. Jego nie-przedmiotowy charakter wynika wprost z zupełnie jasnego, a zarazem godnego przemyślenia twierdzenia Kanta:

[...] tego, co muszę założyć, by w ogóle poznać jakiś przedmiot, nie mogę samego poznać jako przedmiot³⁴.

Poznanie transcendentálne jest poznaniem formalnym i podmiotowym: jego właściwym i bezpośrednim obiektem są wszelkie aprioryczne pojęcia (*resp.* przedstawienia) przedmiotów (wydanie A). Są to zmysłowe i intelektualne formy umysłu, które, jak się okaże w toku krytyki rozumu, z jednej strony stanowią warunki możliwości doświadczenia i jego przedmiotów, z drugiej zaś warunki możliwości wszelkich w ogóle syntetycznych *a priori* sądów o tychże przedmiotach (apriorycznego sposobu poznawania przedmiotów z wydania B). Jakkolwiek właśnie dlatego jego formalno-podmiotowy charakter nie przesądza o tym, że jest ono całkowicie pozbawione wszelkiego odniesienia do przedmiotów (nie jest to żaden „subiektywizm”). Wszak ma się ono zajmować „nie tyle” przedmiotami [w ogóle], „ile”/„lecz” („nicht so wohl [...] sondern”) w ogóle naszymi apriorycznymi pojęciami przedmiotów³⁵. Zatem można zupełnie sensownie utrzymywać, że poznanie transcendentálne posiada pewne szczególne odniesienie przedmiotowe, implikowane właśnie przez owo zajmowanie się „w ogóle apriorycznymi pojęciami przedmiotów” (lub „w ogóle naszym apriorycznym sposobem poznawania przedmiotów”). Wszelako tylko w takiej mierze, w jakiej wykazuje ono, iż będące jego obiektem pojęcia (*resp.* przedstawienia) *a priori* – tj. formalno-podmiotowe warunki dania (czysta zmysłowość) i pomyślenia (czyste pojęcia intelektu) Czegoś jako tego-oto-tu materialnie (treściowo) określonego przedmiotu doświadczenia – są konstytutywne dla wszelkiej możliwej dla człowieka przedmiotowości i wszelkiego materialno-przedmiotowego syntetycznego poznania *a priori*. Zarówno aprioryczne formy zmysłowości, jak i kategorie intelektu, jako aprioryczne pojęcia/przedstawienia (z tej prostej racji, że przedstawienie zawsze jest przedstawieniem Czegoś), pierwotnie posiadają zupełnie treściowo i zakresowo nieokreślone odniesienie przedmiotowe³⁶. Takie zastosowanie ich do przedmiotów w ogóle nazywa Kant transcendentálnym³⁷. Dopiero krytyka rozumu zawęży je do jedynego

³⁴ KCR, A 402.

³⁵ Dokładną egzegezę filologiczną tego zwrotu podaje T. Pinder, zob. tenże, dz. cyt., s. 8 i nn.

³⁶ „Mamy już teraz dwojakie pojęcia zupełnie odmiennego rodzaju, które jednak w tym z sobą się zgadzają, że jedno i drugie odnoszą się do przedmiotów całkowicie *a priori*, mianowicie pojęcia przestrzeni i czasu jako formy zmysłowości, i kategorie jako pojęcia intelektu”, KCR, B 118. Kategorie „odnoszą się [...] do przedmiotów w sposób ogólny [...]”; budzą przez to nie tylko podejrzenia co do swej przedmiotowej ważności i granic swego stosowania, lecz także czynią dwuznacznym pojęcie przestrzeni, a to dlatego, że skłonne są posługiwać się nim poza zasięgiem warunków zmysłowej naoczności”, KCR, B 120.

³⁷ Tu tkwi źródło tyleż naturalnego, co bezkrytycznego przeświadczenia metafizyki, że można odnosić je do wszelkich przedmiotów bez różnicy, tj. zarówno do fenomenów, jak i noumenów, w celu uzy-

obszaru, w którym odniesienie to jest prawomocne i poznawczo relewantne – do dziedziny zjawisk – i wówczas ma ono charakter empiryczny. Centralnym momentem definicji B 25/A 11 nie jest odniesienie do przedmiotów w ogóle, ale problem przedmiotowego odniesienia pojęć/przedstawięń *a priori*³⁸.

skiwania poznania tychże; okoliczność ta stanowi również o konieczności przeprowadzenia krytyki rozumu.

³⁸ KCR, B 81. Z tego powodu nie sposób bez zastrzeżeń zgodzić się z opinią T. Pindera, iż twierdzenie A 11 określa poznanie transcendentalne wyłącznie przez jego specyficzne (sic!) odniesienie (stosunek) do „przedmiotów w ogóle”, które mają rzekomo konstytuować pojęcie tego, co transcendentalne, i do których ustosunkowuje się wyłącznie filozofia transcendentalna (!). Podczas gdy „transcendentalny” zostaje zdefiniowany jako określenie poznania, to owo „specyficzne” odniesienie do „przedmiotów”, zdaniem tego autora, zawierając się ma także w pojęciu poznania transcendentalnego, jako że jest ono obecnie w pojęciu poznania w ogóle. Autor ten, jak się zdaje, pojmuje poznanie transcendentalne jako poznanie przedmiotowe, specyficzne, ale jednak ciągle jeszcze przedmiotowe. Wynikałoby z tego, że pozostaje ono w jakimś enigmatycznym, bliżej nieokreślonym stosunku epistemicznym nie tylko do fenomenów, ale także do przedmiotów, które wszak, jak głoszą jego wyniki, w ogóle nie mogą być dla człowieka obiektami jakiegokolwiek prawomocnego poznania (noumeny). Zob. T. Pinder, dz. cyt., s. 8, 19 i 34 (gdzie autor posuwa się do twierdzenia, iż poznanie transcendentalne nazywa się tak tylko i wyłącznie dlatego, że u podstawy swojego zajmowania się apriorycznymi pojęciami przedmiotów położyć musi własne pośrednie odniesienie do „przedmiotów w ogóle”). Moim zdaniem, ów „specyficzny” stosunek poznania transcendentalnego do przedmiotów nie stanowi tu bynajmniej definiensa i nie wynika wprost z tego, że jest ono „poznaniem”, lecz staje się jasny w toku krytyki rozumu, a dokładnie w obrębie drugiej definicji poznania transcendentalnego (B 80/81) oraz dzięki transcendentalnemu omówieniu czasu i przestrzeni, a przede wszystkim za sprawą transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu. Odniesienie poznania transcendentalnego do przedmiotów, jeśli już w ogóle chcemy o nim mówić, jest wyłącznie pośrednie – dokonuje się poprzez wykazanie przedmiotowej ważności przedstawięń *a priori*, które stanowią właściwy i bezpośredni jego „przedmiot”, i tylko w tym sensie można uznać je za „specyficzne”. (T. Pinder także twierdzi, że jest ono pośrednie – zajmuje się ono „nie tyle” przedmiotami tylko za sprawą swojego zajmowania się naszymi apriorycznymi pojęciami przedmiotów, a specyfika tego „zajmowania się” przedmiotami w ogóle miałoby polegać na rozróżnieniu ich na fenomeny i noumeny w stosunku do „prawdziwego używania naszych pojęć *a priori*”, tamże s. 19–20). Przedstawienia te są konstytutywne dla wszelkiego możliwego ludzkiego doświadczenia i jego przedmiotów, a więc jeśli w ogóle mamy tu do czynienia z jakimś przedmiotowym odniesieniem poznania transcendentalnego, to z pewnością nie do przedmiotów w ogóle (jego odniesienie do noumenów, zarówno w sensie negatywnym, jak i pozytywnym, ma charakter li tylko negatywny: jest orzeczeniem ich zasadniczej niepoznawalności, ale stanowi to jeden z wyników, a nie założeń poznania transcendentalnego). Autor ten zdaje się nie uwzględniać w swoich rozważaniach zupełnie podstawowego u Kanta rozróżnienia na poznanie formalne (podmiotowe) i materialne (przedmiotowe) i z tego względu błędnie twierdzi, że poznanie transcendentalne, jako poznanie właśnie, „jakoś” musi odnosić się do przedmiotów (s. 14). Z pierwszym typem poznania mamy do czynienia w logice i krytyce rozumu (filozofii transcendentalnej), z drugim we wszelkiej wiedzy o przedmiotach, które „mogą być nam dane”. Pojęcie poznania, jakim posługuje się Kant, rzeczywiście implikuje odniesienie do przedmiotu i to do przedmiotu danego w naoczności. Wszelako nie dotyczy to poznania formalnego – w nim bowiem mamy do czynienia z czysto formalnymi warunkami możliwości pomyślenia (logika formalna i materialna) oraz oglądania przedmiotów (estetyka transcendentalna). Gdyby formy te uznać za przedmioty poznania w sensie właściwym, to także poznanie formalno-podmiotowe wymagałoby jakiejś naoczności, w której byłyby one dane. Nie mogłaby ona być zmysłowa, a więc musiałaby być intelektualna, ale nie byłaby sposobem dania przedmiotów, lecz samych tylko aktów poznawczych lub ich formalnych warunków. To jednak nie jest konieczne, ponieważ, zdaniem Kanta, poznanie formalne jest na wskroś refleksyjne i właśnie jako nie-przedmiotowe nie wymaga żadnej specjalnej naoczności, w której byłyby dane jego obiekty. Dzięki temu może ono powstawać z samych tylko pojęć, co w wypadku poznania przedmiotowego jest zupełnie niemożliwe.

W toku badań transcendentálnych okazuje się, że na przykład kategorie jako logiczne funkcje wszelkiego myślenia (sądzenia) wprawdzie są formalno-podmiotowymi warunkami możliwości pomyślenia sobie czegokolwiek, ale poznanie umożliwiają wtedy i tylko wtedy, gdy zostają zastosowane do naoczności, która u człowieka zawsze jest tylko zmysłowa (empiryczna lub czysta)³⁹. Kantowski zakaz stosowania kategorii poza granicą możliwego doświadczenia lub, inaczej mówiąc, do przedmiotów, które z racji swoich własności nie mogą stanowić obiektu naoczności zmysłowej, dotyczy poznania, a nie pomyślenia sobie tychże przedmiotów. Aprioryczne pojęcia przedmiotów w ogóle nie są principiami syntetycznego poznania przedmiotów w ogóle, lecz tylko poznania przedmiotów jako zjawisk.

To specyficzne odniesienie przedmiotowe poznania transcendentálnego staje się szczególnie dobrze widoczne, gdy uświadomimy sobie, iż poznanie to realizuje się w dwu bezpośrednio po sobie następujących krokach. Kant mówi o tym we fragmencie B 80/81, będącym w zasadzie uzupełnieniem i poszerzeniem definicji poznania transcendentálnego. Dowiadujemy się tutaj, na czym polega owo „zajmowanie się” przedstawieniami *a priori* (resp. apriorycznym sposobem poznawania) z definicji B 25/A 11. Otóż

[...] nie każde poznanie *a priori* winno nazywać się transcendentálnym (tj. [dotyczącym] możliwości poznania lub jego stosowania *a priori*), lecz tylko to, przez które poznajemy, że i w jaki sposób niektóre przedstawienia (naoczności [*die Anschauungen*] lub pojęcia) są stosowane lub możliwe wyłącznie *a priori*. [...] transcendentálnym może się nazywać jedynie poznanie, że te przedstawienia nie są wcale pochodzenia empirycznego, tudzież możliwość, w jaki sposób mogą się one mimo to *a priori* odnosić do przedmiotów doświadczenia⁴⁰.

Jak widać, aprioryczność nie stanowi wyróżnika poznania transcendentálnego, choć, rzecz jasna, jest jego cechą konieczną, jako że filozofia transcendentálna oraz prowadząca do niej krytyka rozumu ma być nauką, a więc jej twierdzenia muszą, zgodnie z aprobowanymi przez Kanta wyróżnikami poznania naukowego, odznaczać się ścisłą ogólnością, koniecznością i powszechną ważnością, a to może zagwarantować jedynie aprioryczny charakter tego poznania⁴¹. Tym, co swoiste

³⁹ Kategorie są określane przez Kanta jako formalne poznanie *a priori* wszelkich przedmiotów w ogóle, w takiej mierze, w jakiej zostały one pomyślane, KCR, A 129. Z czasem i przestrzenią sprawa jest o tyle prosta, że jako formy zmysłowej naoczności, prawomocne zastosowanie znajdują z definicji wyłącznie w stosunku do przedmiotów zmysłów. Wszelako z racji swej aprioryczności zawsze stwarzają pokusę, by stosować je do wszystkiego, co da się pomyśleć jako przedmiot. Dobrym przykładem może być tu krytykowany przez Kanta „aksjomat” Crusiusa: „Wszystko jest gdzieś i kiedyś”.

⁴⁰ KCR, B 80–81 (przekład zmieniony).

⁴¹ Nie mamy tu też do czynienia z odróżnieniem poznania transcendentálnego od poznania *a priori* (jak chce to widzieć T. Pinder, dz. cyt., s. 38), lecz tylko z wydzieleniem z dziedziny poznania *a priori* jego

dla poznania transcendentального, jest jego obiekt oraz to, iż urzeczywistnia się ono w dwu krokach lub, jak kto woli, w dwu etapach. Występujące w definicji B 25/A 11 „pojęcia *a priori*” oraz „sposób poznawania przedmiotów w ogóle” zostają tu dookreślone: właściwym obiektem badań są czyste przedstawienia zmysłowe (naoczności *a priori*: czas i przestrzeń) oraz czyste przedstawienia intelektualne (pojęcia *a priori*: kategorie)⁴². Nie są więc nim bezpośrednio ani sądy matematyki, ani sądy matematycznego przyrodoznawstwa. Przed poznaniem transcendentálnym postawione zostaje dwojakie zadanie: ma ono wykazać, że niektóre przedstawienia zmysłowe i intelektualne są możliwe *a priori* (resp. rzeczywiście są obecne w umyśle) oraz w jaki sposób są one stosowane *a priori*. Oznacza to, iż ma ono wykazać, że pewne przedstawienia zmysłowe i intelektualne nie mają pochodzenia empirycznego oraz w jaki sposób mimo to mogą odnosić się *a priori* (i rzeczywiście odnoszą się) do przedmiotów doświadczenia. Poznanie transcendentálne jest poznaniem „że” i „w jaki sposób” ludzkiego *a priori*.

Stosownie do tego w „Estetyce transcendentálnej” mamy do czynienia z dwojakim omówieniem pojęcia (przedstawienia) przestrzeni i czasu: metafizycznym i transcendentálnym. Pierwsze z nich pokazuje, że pewne przedstawienia zmysłowe są nie tylko *a priori* możliwe, ale także *a priori* rzeczywiste w umyśle – prezentuje czas i przestrzeń jako nieempiryczne, niedyskursywne, formalne, pierwotne przedstawienia zmysłowe, stanowiące konieczny warunek możliwości wszelkiej empirycznej naoczności tego, co wewnętrzne i zewnętrzne (zjawisk wewnętrznych i zewnętrznych)⁴³. Dzięki temu dowiadujemy się również, iż przedstawienia te stanowią formalną własność odbiorczości ludzkiego umysłu, będącą koniecznym warunkiem możliwości tego, że coś w ogóle jest nam dane jako przedmiot naoczności wewnętrznej i zewnętrznej – dowiadujemy się, w jaki sposób mogą się one *a priori* odnosić, i rzeczywiście się odnoszą, do przedmiotów. Dodatkowo w wydaniu B, prawdopodobnie by spełnić wymóg nałożony na poznanie transcendentálne w jego zmienionej w tym wydaniu definicji (ma się ono zajmować naszym apriorycznym sposobem poznawania przedmiotów)⁴⁴, Kant dołączył omówienie transcendentálne, które stanowi rozwikłanie zagadnienia przedmiotowo ważnej apriorycznej syntezy przedstawień w obrębie geometrii (przestrzeń) i algebry (czas). Jest to drugi wariant problemu przedmiotowego odniesienia

specyficznej sub-dziedziny, jaką jest właśnie poznanie transcendentálne. Poznanie *a priori* u Kanta można podzielić na dwie klasy: formalne (logika i filozofia transcendentálna) i materialne (matematyka i czyste przyrodoznawstwo).

⁴² Nie należy ulegać złudzeniu, iż takie postawienie sprawy wyklucza z dziedziny poznania transcendentálnego „Dialektykę transcendentálną”, idee rozumu bowiem są również możliwe wyłącznie *a priori* oraz posiadają (pośrednie) zastosowanie do dziedziny możliwego doświadczenia, lecz zastosowanie to nie ma charakteru konstytutywnego, lecz tylko regulatywny. To zagadnienie jednak, gwoli skrócenia wywodu, tutaj pomijam.

⁴³ KCR, B 38–40.

⁴⁴ Chodzi tu, rzecz jasna, o sądy syntetyczne *a priori*.

zmysłowych przedstawień *a priori*, owego „w jaki sposób” są one stosowane do przedmiotów doświadczenia. Albowiem omówienie transcendentalne jest wyjaśnieniem „pewnego pojęcia jako naczelną zasady, na podstawie której można zrozumieć możliwość innych syntetycznych poznań *a priori*”⁴⁵. Owe „inne poznanie *a priori*” to, rzecz jasna, syntetyczne sądy matematyki, których przedmiotowa ważność w stosunku do przedmiotów doświadczenia, z racji ich aprioryczności i arbitralności, jest problematyczna. Otóż okazuje się, że to, co stanowi formalny warunek możliwości wszelkich przedmiotów zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego jako zjawisk (przestrzeń i czas), jest z a r a z e m warunkiem możliwości syntetycznych sądów matematyki. Wynika stąd wprost, że jest niemożliwe, by coś było nam dane jako przedmiot naoczności i nie stosowało się do twierdzeń geometrii i algebry. Stanowi to proste i niezwykle eleganckie rozwiązanie zagadnienia przedmiotowej ważności sądów syntetycznych *a priori*, których pojęcia powstają wszak dzięki determinacji arbitralnej, a zarazem jest świetnym przykładem tego, co w praktyce oznacza przewrót kopernikański w myśleniu o relacji podmiot – przedmiot, w myśl którego to właśnie przedmioty mają dostosować się do naszych apriorycznych pojęć, a nie odwrotnie. Zatem przedmiotowe odniesienie czystych form naoczności zmysłowej ma dwojaki charakter: 1) są koniecznym warunkiem możliwości oglądania czegoś jako przedmiotu, 2) są warunkiem możliwości formułowania syntetycznych *a priori* sądów matematyki, które dzięki temu *a priori* odnoszą się do wszystkiego, co może być nam dane jako przedmiot naoczności empirycznej⁴⁶.

Z analogicznym postępowaniem mamy do czynienia w „Analityce transcendentalnej”, gdzie rozumowanie również dzieli się na dwa podstawowe etapy. Pierwszym z nich jest krok, który w analogii do omówienia metafizycznego można by nazwać metafizyczną dedukcją kategorii (termin „dedukcja” ma tu tradycyjne, logiczne znaczenie, a więc zgoła odmienne od tego, z jakim mamy do czynienia w „dedukcji transcendentalnej”). Polega on na, przyznajmy, dość niejasnym wprowadzeniu (wydedukowaniu) tablicy czystych przedstawień intelektu (kategorii) z zaczerpniętej z ówczesnej logiki tablicy sądów⁴⁷. Dedukcja ta jest realizacją pierwszego etapu poznania transcendentalnego, stanowi bowiem wykazanie, że pewne pojęcia są możliwe *a priori* i rzeczywiście *a priori* w ludzkim intelekcie występują jako „czynności czystego myślenia”, będące w istocie formalnymi warunkami możliwości wszelkiego sądenia (myślenia – funkcje logiczne). Jest ona metafizyczna, bo tak samo jak metafizyczne omówienie przestrzeni i czasu prezentuje owe pojęcia jako pojęcia *a priori*⁴⁸.

⁴⁵ KCR, B 40.

⁴⁶ KCR, B 121–122.

⁴⁷ Prawomocność tej procedury oraz postulowana przez Kanta zupełność osiągniętych dzięki niej wyników to temat do oddzielnego rozważenia.

⁴⁸ KCR, B 38.

Drugim krokiem, a jednocześnie rdzeniem „Analityki transcendentальной”, jest wykazanie, w jaki sposób owe aprioryczne pojęcia intelektu odnoszą się do przedmiotów. Ma on postać dedukcji transcendentальной, dokonującej się w ramach logiki transcendentальной (materialnej), która tym właśnie różni się od logiki formalnej, iż prócz formy myślenia/sądzenia tematyzuje zarazem jego przedmiotową ważność *a priori* i dzięki temu staje się „logiką prawdziwości”⁴⁹. Jest to nauka o „czystym poznaniu intelektualnym i rozumowym, za pomocą którego myślimy sobie przedmioty całkowicie *a priori*. Tego rodzaju nauka, która określałaby źródło, zakres i przedmiotową ważność takich poznań, musiałaby nazywać się logiką transcendentальной, gdyż ma ona do czynienia wyłącznie z prawami intelektu i rozumu, ale tylko o tyle, o ile do przedmiotów odnoszą się one *a priori*”⁵⁰. W wypadku czystych pojęć intelektu ich przedmiotowe odniesienie, co stanowi wynik dedukcji transcendentальной, polega na tym i jest tym zagwarantowane, że stanowią one konieczny, podmiotowy warunek *a priori* możliwości doświadczenia i (pomyślenia) jego przedmiotów. Odkryte w dedukcji metafizycznej i uprawomocnione w dedukcji transcendentальной kategorie zostają zdefiniowane jako „pojęcia przedmiotu w ogóle, dzięki którym jego naoczność uchodzi za określoną ze względu na jedną z logicznych funkcji sądzenia”⁵¹. Okazuje się, że aprioryczne pojęcia przedmiotów w ogóle, stanowią podmiotowy warunek możliwości syntetycznego *a priori* poznawania przedmiotów doświadczenia.

Za rozwiązanie zagadnienia przedmiotowej ważności syntetycznych sądów czystego przyrodoznawstwa, a więc za odpowiednik transcendentального omówienia pojęć czasu i przestrzeni, można uznać teorię zasad intelektu, które pokazują na przykład, dlaczego każdy przedmiot naoczności ma zawsze jakieś własności kwantytatywne lub jest albo przyczyną, albo skutkiem⁵². Wszelako zarówno tu, jak

⁴⁹ KCR, B 88. Przy tej okazji warto może wspomnieć o czymś, co stanowi stałe źródło nieporozumień w dyskusjach związanych z tą częścią koncepcji Kanta, a co właściwie jest sprawą do oddzielnego rozważenia. Otóż termin „dedukcja” ma tu zupełnie inne znaczenie niż w wypadku wcześniejszej dedukcji metafizycznej, nie oznacza bowiem żadnej formy wyprowadzenia, z czym mamy do czynienia w dedukcji metafizycznej. Dedukcja transcendentальной stanowi, wzorcem teoretyków prawa, wykazanie uprawnień – w tym wypadku uprawnień do posługiwania się pojęciami *a priori* (które wszak wzięte same w sobie są pojęciami przedmiotów w ogóle i niczego zupełnie nie mówią o zakresie ich prawomocnego stosowania). Jest ona „wyjaśnieniem sposobu, w jaki pojęcia mogą *a priori* odnosić się do przedmiotów”. KCR, B 116–117.

⁵⁰ KCR, B 81 (przekład zmieniony). W oryginale: „[...] Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunftkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig *a priori* denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transcendentale Logik heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände *a priori* bezogen wird [...]“.

⁵¹ KCR, B 128 (przekład zmieniony). W oryginale: „Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird.“

⁵² KCR, B 198–274. Bardzo jasno jest to wyjaśnione w *Prolegomenach, do wszelkiej przyszej metafizyki*, dz. cyt., § 23–26.

i w wypadku omówienia transcendentalnego z „Estetyki”, mamy do czynienia z zadaniem drugorzędym, albowiem prymarnym zagadnieniem, postawionym przez Kanta przed poznaniem transcendentalnym, nie jest uzasadnienie przedmiotowej ważności matematyki i fizyki. Jest nim po pierwsze: wykazanie, że istnieją czyste, zarówno zmysłowe, jak i intelektualne przedstawienia, a więc sporządzenie ich w miarę kompletnego słownika („w miarę” kompletnego, bo w *Krytyce czystego rozumu* zestawione tylko i wyłącznie ze względu na konieczność rozwiązania zagadnienia syntezy *a priori*). Po drugie zaś: pokazanie, w jaki sposób owe aprioryczne przedstawienia mogą odnosić się i rzeczywiście odnoszą się do przedmiotów doświadczenia, mimo że powstają zupełnie niezależnie od niego⁵³. Rzecz jasna, owo „w jaki sposób” pośrednio obejmuje również sądy syntetyczne *a priori* matematyki i czystego przyrodoznawstwa, ale, by tak rzec, dopiero w drugiej intencji. Jak widać, celem pierwszorzędnym nie jest tu uzasadnienie matematyki czy matematycznego przyrodoznawstwa, choć oczywiście musi dać się to zrobić, gdyż odkryte i badane w „Estetyce” i „Analityce transcendentalnej” przedstawienia *a priori* stanowią z a r a z e m principia wydawania sądów syntetycznych *a priori* oraz konstytucji możliwego doświadczenia i jego przedmiotów, a i sam Kant aż do śmierci nie porzucił zamiaru dostarczenia ostatecznego metafizycznego uzasadnienia dla fizyki.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż w sformułowanej przez siebie definicji poznania transcendentalnego Kant z jednej strony zdecydowanie odcina się od tradycyjnego przedmiotowego rozumienia poznania transcendentalnego (którego obiektem miały być właśnie transcendentalia, czyli ponadgatunkowe i trans-kategorialne określenia przedmiotów/rzeczy/bytów w ogóle), z drugiej zaś projektuje taki sens terminu „transcendentalny”, który posiada fundamentalne znaczenie dla jego filozofii krytycznej oraz mającej po niej nastąpić i w niej ugruntowanej doktrynie czystego rozumu. Pojęcia *a priori* tematyzowane w ramach refleksji transcendentalnej nie są pojęciami matematyki lub fizyki, lecz podmiotowymi, formalnymi i apriorycznymi warunkami możliwości ich tworzenia oraz budowania z nich, w oparciu o owe formy, syntetycznych *a priori* sądów tych nauk. Tłumaczyłoby to zarówno dość skąpe wyjaśnienia Kanta na temat przedmiotowej ważności matematycznych oraz fizycznych sądów syntetycznych *a priori*, jak i całkowitą nieobecność matematyki i fizyki (już to jako zagadnienia, już to jako argumentu lub przesłanki) w głównym wywodzie *Krytyki czystego rozumu*. Ta bowiem – co teraz jest zupełnie jasne – nie jest traktatem z dziedziny filozofii nauki czy tradycyjnej przedkantowskiej teorii poznania, gdzie, zdaniem Kanta, mieliśmy do czynienia

⁵³ W tym momencie trzeba konieczne zaznaczyć, że Kantowskie *a priori* czasu i przestrzeni oraz kategorii nie stanowi żadnego rodzaju natywizmu, wszystkie te przedstawienia są wytworami i jako takie są n a b y t e. Zob. KCR, B 118, oraz tenże, *O pewnym odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu winna stać się zbędna za sprawą starej*, przeł. A. Banaszekiewicz, w: tenże, *Spór z Eberhardem*, przeł. A. Banaszekiewicz i S. Stasiowski, oprac. A. Banaszekiewicz, posłowiem opatrzył K. Stachowiak, Gdańsk 2010, s. 160–166.

wyłącznie z „wywodem fizjologicznym”⁵⁴, lecz w swoich dwu pierwszych częściach stanowi rozprawę ontologiczną, lokującą się w obrębie specyficznie pojętej, zupełnie immanentnej filozofii pierwszej (filozofii pierwszych zasad bytu i poznania). Poznanie transcendentalne jest narzędziem umożliwiającym stworzenie filozofii transcendentalnej, której najważniejszym zadaniem będzie właśnie ufundowanie metafizyki.

Filozofia transcendentalna, to znaczy nauka o możliwości wszelkiego w ogóle poznania *a priori*, a jest nią *Krytyka czystego rozumu*, [...] ma na celu ufundowanie metafizyki, jej celem zaś, będącym celem ostatecznym czystego rozumu, jest rozszerzenie go poza granicę tego, co zmysłowe, na dziedzinę tego, co nadzmysłowe, to zaś będzie przejściem na drugą stronę, które – aby nie było niebezpiecznym skokiem, choć przecież nie jest również ciągłym posuwaniem się naprzód w ramach tego samego porządku zasad – sprawia, iż niezbędne staje się hamujące postępowanie podejrzliwe powątpiewanie na granicy obu obszarów⁵⁵.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej temu, w jaki sposób poznanie transcendentalne spełnia się jako narzędzie krytyki, a zarazem ufundowania metafizyki.

2.2. Dialektyka – pozór transcendentalny – idee

Dialektyka – powiada Kant – jest logiką pozoru⁵⁶. Zrazu wydaje się, że twierdzenie to jest dostatecznie jasne. Zdanie to wszakże więcej mówi niż wyjaśnia. Zarówno bowiem „logika”, jak i „pozór” są terminami niejednoznacznymi, a ich semantyczna różnorodność jest u Kanta dobrze uzasadniona systematycznie. Nie chcąc wdawać się tutaj w szczegółowe rozważania na temat logiki u Kanta (pisałem o tym więcej gdzie indziej)⁵⁷, skoncentruję się na tych aspektach zagadnienia, które, moim zdaniem, są niezbędne dla poprawnej eksplikacji jego pojęcia dialektyki. Podobnie w odniesieniu do pozoru transcendentalnego ograniczę się tutaj do tego, co znaleźć można w *Krytyce czystego rozumu* oraz rozprawie profesorskiej *De mundi sensibilis...*, nie wdając się przy

⁵⁴ KCR, B 119.

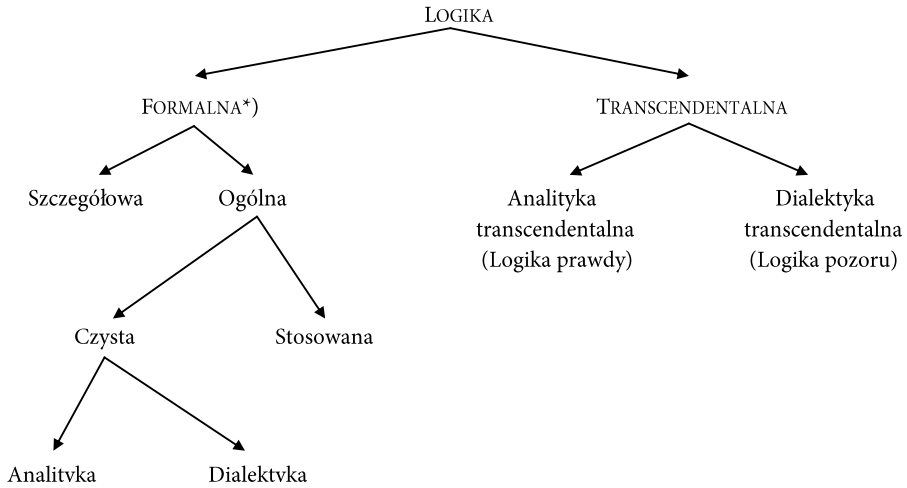
⁵⁵ Tenże, *Jakie rzeczywiste postępy...*, dz. cyt., s. 33–34.

⁵⁶ KCR, B 349.

⁵⁷ Zob. A. Banaszekiewicz, *Kanon czy organon? Miejsce i pojęcie logiki w filozofii Kanta*, w: I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł., oprac. i posłowiem opatrzył A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2005, s. 217–248, oraz *Pojęcie logiki u Kanta. Czy Kant był psychologią?*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny*, pod red. K. Śnieżyńskiego, Poznań 2004, s. 117–135. Na temat stosunku Kanta do sylogistyki zob. T. Albiński, *Recepcja sylogistyki klasycznej w pismach logicznych Kanta*, w: *Język. Rozumienie. Komunikacja*, pod red. M. Domaradzkiego, E. Kulczyckiego, M. Wendlanda, Poznań 2011, s. 325–340.

tym w dywagacje na temat możliwych historycznych antecedenencji tego pojęcia u innych myślicieli⁵⁸.

Na stronach B 76–91 *Krytyki czystego rozumu* Kant zawarł podstawowe wyjaśnienia dotyczące pojęcia logiki, w tym także logiki transcendentalnej. Dziedzina



*) Określenie to nie występuje w omawianym fragmencie, ale pojawia się dalej w tekście (KCR, B 170), dlatego wprowadzam je gwoli zachowania symetrii w nazewnictwie w obrębie podziału dziedziny logiki na dwa wskazane obszary, mając przy tym świadomość, że określenie „logika formalna” w zasadzie dotyczy logiki ogólnej, a jeszcze dokładniej: analityki.

Logika jest dla Kanta przede wszystkim „nauką o prawidłach intelektu w ogóle” i jako taka nie jest ograniczona do intelektu ludzkiego, lecz traktować ma o formalnych prawidłach *wszelkiego* myślenia. Logika ogólna „zawiera bezwzględnie konieczne prawidła myślenia, bez których nie dokonuje się żadne stosowanie intelektu, i zajmuje się nim bez względu na różnorodność przedmiotów, do których intelekt może się odnosić”. Natomiast logika szczegółowa to w zasadzie metodologia tej czy innej nauki, jej *organon*⁵⁹. Ogólna logika zostaje podzielona na

⁵⁸ Na temat pojęcia pozoru u J. H. Lamberta zob. R. Wiehl, *Ustalenie i historia pojęć. O stosunku między fenomenologią, dialektyką i hermeneutyką*, przeł. B. Andrzejewski, w: tenże, *Fenomenologia. Dialektyka. Hermeneutyka*, wyboru dokonał i wstępem poprzedził B. Andrzejewski, Poznań 1996, s. 13–63.

⁵⁹ KCR, B 76.

czystą i stosowaną. Pierwsza abstrahuje od wszelkich empirycznych uwarunkowań ludzkiego myślenia (pamięć, nawyki, gra wyobraźni, wpływ zmysłów itd.) i jako taka „zajmuje się wyłącznie naczelnymi zasadami *a priori* i stanowi kanon intelektu i rozumu, ale jedynie co do formalnych momentów jego używania, gdy treść może być całkowicie dowolna”. Nietrudno się domyślić, iż logika stosowana będzie w swych badaniach uwzględniać właśnie te odrzucone przez logikę ogólną subiektywne uwarunkowania ludzkiego myślenia – w praktyce traktuje ona o prawidłach używania intelektu przez ludzi, przy czym abstrahuje również od odniesienia do przedmiotu⁶⁰.

Właściwą logiką jest dla Kanta czysta logika ogólna tematyzująca aprioryczne, formalne warunki możliwości wszelkiego myślenia, a zatem wszelkiego sądzenia, niezależnie od jakiegokolwiek odniesienia przedmiotowego oraz bez ugruntowania w jakichkolwiek zasadach pochodzenia empirycznego. Logikę tę Kant również dzieli na analitykę i dialektykę, idąc w tym za Georgiem Friedrichem Meierem, z którego podręcznika latami wykładał studentom ów przedmiot⁶¹. Ta pierwsza jest dla niego rozbiorem intelektu i rozumu w aspekcie formalnym na jego części elementarne, a tym samym stanowi ufundowanie principiów wszelkiej logicznej oceny poznania. Ocena ta, z racji abstrakcji od odniesienia przedmiotowego, dotyczy jedynie jego poprawności formalnej i dlatego zgodność z prawidłami logicznymi stanowi jedynie *negatywne* kryterium prawdziwości. Niemniej jednak, niezgodność poznania z tymi naczelnymi zasadami używania intelektu w ogóle (chodzi tu, rzecz jasna, przede wszystkim o zasadę sprzeczności) dyskwalifikuje wszelkie poznanie występujące z roszczeniem do prawdziwości w aspekcie pozytywnym i materialnym, to znaczy do zgodności ze swoim przedmiotem. Logika ogólna dostarcza wyłącznie negatywnego kryterium prawdziwości (*der negative Probestein der Wahrheit*), a formalno-logiczna poprawność poznania stanowi warunek konieczny, acz nie wystarczający, jego prawdziwości⁶².

Czysta logika ogólna nie jest dla Kanta *organonem* poznania, lecz jedynie jego kanonem. Zgodność sądu z logicznymi principiami wszelkiego myślenia nigdy nie gwarantuje jego materialnej, tj. przedmiotowej prawdziwości. Przedmiotowa ważność poznania nie jest gwarantowana przez jego niesprzeczność, albowiem wymaga ona, by jego przedmiot był dany w odpowiadającej mu naoczności. To rozróżnienie na prawdziwość formalną (zgodność z zasadami logiki) oraz praw-

⁶⁰ KCR, B 77.

⁶¹ „Die Vernunftlehre handelt entweder von einer völlig gewissen gelehrten Erkenntniss und dem Vortrage derselben, oder von der wahrscheinlichen gelehrten Erkenntniss und dem Vortrage derselben §.1. Jene ist die Vernunftlehre der ganz gewissen gelehrten Erkenntniss (*analytica*), und diese die Vernunftlehre der wahrscheinlichen gelehrten Erkenntniss (*dialectica*, *logica probabiliū*). Wir handeln die erste Vernunftlehre ab“. G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752, s. 2.

⁶² KCR, B 84.

dziwość materialną (zgodność poznania z jego przedmiotem) jest następstwem leżącego u podstawy filozofii krytycznej przekonania, iż zasady logiczne nie są zasadami onto-logicznymi. Zasada sprzeczności oraz racji dostatecznej nie są dla Kanta principiami porządku występującego w bycie samym, nie determinują tego, co Wolff nazywał prawdą transcendentálną, która jako *affectio entis* warunkowała i umożliwiała prawdę jako zgodność poznania z jego przedmiotem. Dlatego też „nikt – twierdzi Kant – nie może się na to ważyć, żeby tylko za pomocą logiki sądzić o przedmiotach i coś o nich twierdzić, nie zasięgnąwszy uprzednio poza logiką uzasadnionych o nich wiadomości”⁶³. Możliwość logiczna nie jest równoważna z przedmiotową realnością poznania, gdyż ta każdorazowo wymaga odniesienia poznania do przedmiotu danego w naoczności. Z samego tylko rachunku pojęć, pozbawionego odniesienia do naoczności, nigdy nie powstaje poznanie przedmiotowe ważne.

Istnieje wszelako pokusa tak stara jak filozofia, by w samej czystej logice upatrywać *organon* poznania, zwłaszcza przedmiotów nadzmysłowych. To nadużywanie logiki nazywa Kant dialektyką – jest ona sztuką nadawania poznaniom pozoru przedmiotowej ważności za pomocą naśladowania logicznej formy rozumowań. Odwołując się do starożytnych nazywa ją sofistyką i logiką pozoru (*die Logik des Scheins*) – jest ona „sztuką sofistyczną nadawania swojej niewiedzy, a nawet swym wymyślnym sztuczkom [przez to] pozoru prawdy, że naśladowano metodę dokładności, którą logika w ogóle każe stosować, i używano jej topiki do upiększania wszelkiego pustego argumentowania”⁶⁴. Dialektyka ta nie jest jeszcze dialektyką transcendentálną, a pozór, którego jest ona logiką, nie jest jeszcze pozorem transcendentálnym, podobnie jak analityka, będąca częścią czystej logiki ogólnej, nie jest jeszcze analityką transcendentálną. Pozór ten jest pozorem logicznym (można by go również nazwać pozorem sofistycznym), polega on „tylko na naśladowaniu formy rozumu (pozorność zwodniczych rozumowań), powstaje jedynie z braku zwracania uwagi na prawidła logiczne”⁶⁵. Jako taki jest on cechą wszelkich sofizmatów, a przez to także naturalnym sprzymierzeńcem pozoru transcendentálnego, znakomicie z nim współgra i stanowi jego ulubioną maskę.

Czysta logika ogólna jest logiką formalną, to znaczy abstrahuje ona od wszelkiej treści poznania oraz jego przedmiotowego odniesienia bez względu na to, czy jest ono czyste, czy empiryczne. Zajmuje się ona jedynie formą relacji między pojęciami w sądzie lub między sędami w rozumowaniu (czyli w sylogizmie). Tym samym w żaden sposób nie tematyzuje ona przedmiotowej ważności poznania. Jej przedmiotem jest logiczna forma myślenia w ogóle. Nietrudno się domyślić, iż projektowana przez Kanta logika transcendentálna *a contrario* będzie logiką materialną,

⁶³ KCR, B 85.

⁶⁴ KCR, B 86.

⁶⁵ KCR, B 353.

to znaczy logiką przedmiotowego odniesienia. Z tym że nie każdego ludzkiego poznania, lecz tylko czystego. Logika transcendentálna jest tedy logiką czystego myślenia o przedmiotach i jako taka nie abstrahuje od wszelkiej treści poznania, lecz tylko od tego, co w nim empiryczne. W przeciwieństwie do logiki ogólnej traktuje ona o pochodzeniu naszego poznania, ale tylko w takim zakresie, w jakim jego źródło nie tkwi w naoczności empirycznej⁶⁶. Jej treścią są czyste pojęcia *a priori* oraz zasady intelektu, które wzięte same w sobie są również tylko aprioryczną formą ludzkiego intelektu i rozumu. Logika transcendentálna jest teorią przedmiotowego odniesienia oraz przedmiotowej ważności tych intelektualnych oraz rozumowych poznań *a priori*, ma ona określić ich pochodzenie, zakres oraz ważność – „zajmuje się wyłącznie prawami intelektu i rozumu, ale tylko o tyle, o ile dotyczą one przedmiotów *a priori*”⁶⁷. O ile więc logika ogólna jest kanonem wszelkiego myślenia w ogóle, o tyle logika transcendentálna ma być kanonem czystego myślenia o przedmiotach danych w naoczności zmysłowej, ta bowiem jest jedynym sposobem, w jaki człowiekowi byt może być dany jako przedmiot jego poznania.

Logikę transcendentálną, podobnie jak logikę ogólną, Kant podzielił na analitykę i dialektykę transcendentálną. Analityka nosi miano logiki prawdy (*die Logik der Wahrheit*) i jest nią w takiej mierze, w jakiej tematyzuje oraz wyjaśnia przedmiotową ważność czystych przedstawień intelektu, tj. kategorii. Chodzi tu o prawdziwość pojętą materialnie, czyli jako zgodność z przedmiotem danym w naoczności, a nie o samą tylko zgodność z formalną strukturą intelektu. Tym samym traktuje ona o principiach wszelkiego przedmiotowo ważnego myślenia/sądzenia. Ponieważ jednak jedyną dostępną człowiekowi w tym życiu naocznością jest naoczność zmysłowa, ta zaś jest jedynym sposobem, w jaki może być nam dany przedmiot naszego sądzenia, to analityka transcendentálna musi rozwiązać problem przedmiotowej ważności czystego poznania intelektualnego w odniesieniu do przedmiotów czystej oraz empirycznej naoczności zmysłowej. Eksplicacja tego zagadnienia zajmuje całą „Analitykę transcendentálną”, a jej momentem centralnym jest tak zwana transcendentálna dedukcja czystych pojęć intelektu oraz teoria ich schematyzmu.

Niemniej jednak przedmioty naoczności zmysłowej nie są jedynymi, jakie dają się pomyśleć. Wprawdzie, co stanowi jeden z ważniejszych wyników *Krytyki*, są one jedynymi obiektami naszego prawomocnego poznania *a priori*, lecz przecież istnieje pokusa, by aprioryczne pojęcia i zasady intelektu stosować także gwo- p o z n a w a n i a bytów nie- i nad-zmysłowych. Owo, jak to Kant nazywa, robienie „użytku materialnego z czysto formalnych naczelných zasad czystego intelektu i wydawanie bez żadnej różnicy sądów o przedmiotach, które nie są nam dane”, czyli przekształcanie kanonu czystego intelektu w orga-

⁶⁶ KCR, B 80.

⁶⁷ KCR, B 82.

non poznania trans-fizycznego, podobnie jak w wypadku kanonu logicznego nieuchronnie prowadzi do dialektyki, w której „przy pomocy samego tylko czystego intelektu odważa się sądzić, twierdzić i rozstrzygać syntetycznie o przedmiotach w ogóle”⁶⁸. Tak jak w wypadku dialektyki sofistycznej, tak i tu mamy do czynienia z pozorem – ten wszakże, dla odróżnienia od poprzedniego, określony zostaje mianem pozoru transcendentalnego. Dialektyka transcendentalna jest tedy logiką tego transcendentalnego pozoru – krytyką intelektu i rozumu w dziedzinie metafizyki rozumianej jako poznanie przekraczające granice możliwego doświadczenia i poszukujące wiedzy o przedmiotach nadzmysłowych. Jej zadaniem głównym nie będzie usunięcie tego pozoru, który – w przeciwieństwie do pozoru logicznego – raz zdemaskowany nie znika, lecz zabezpieczenie przed nim rozumu poprzez wytyczenie granicy poznania, co, jak wkrótce zobaczymy, w równej mierze stanowi zamknięcie dla rozumu jednego obszaru, jak otwarcie innego. Czymże jednak jest sam ów transcendentalny pozór, którego ma ona być logiką?

Eksplikacja pojęcia pozoru transcendentalnego (*der transzendente Schein*) zakłada jego odniesienie do pięciu innych terminów logicznie lub zgoła tylko lingwistycznie z nim spokrewnionych. Są to: pozór empiryczny (*der empirische Schein*), czyli zwykłe złudzenie optyczne, pozór logiczny, o którym była już mowa wcześniej, czyli pozór prawdy (*die Scheinbarkeit, verisimilitudo*), prawdopodobieństwo (*die Wahrscheinlichkeit, probabilitas*), zjawisko (*die Erscheinung*) i wreszcie błąd (*der Irrtum*). Nietrudno zauważyć, że niemal wszystkie te terminy związane są z niemieckim „scheinen”, przez co w języku tym mogą wydawać się powiązane ze sobą ściślej niż w mowie polskiej. Częściowo tłumaczy to nacisk, jaki Kant kładzie na wyraźne odróżnienie pozoru z jednej strony od zjawiska i pozoru empirycznego, z drugiej zaś od prawdopodobieństwa, pozoru prawdy oraz fałszu. Niewątpliwie racje natury lingwistycznej mają tu duże znaczenie, lecz o wiele ważniejsze są powody czysto filozoficzne.

Otóż wspomniane pokrewieństwo morfologiczne tych terminów w naturalny sposób może powodować zupełnie opaczne rozumienie statusu rzeczywistości świata doświadczenia, która w filozofii krytycznej ma wszak charakter na wskroś zjawiskowy. Sprowadza się to do mylenia, utożsamiania lub mieszania zjawiska (*die Erscheinung*) z pozorem (*der Schein*) i to w sensie najbardziej podstawowym, bo rozumianym empirycznie, tj. jako proste złudzenie optyczne. Wzorcowy przykład takiej błędnej wykładni Kantowskiej koncepcji zjawiska jako pozoru, opierającej się na zatarciu różnicy między zjawiskiem w sensie empirycznym (pozorem optycznym) a zjawiskiem w sensie transcendentalnym⁶⁹, znaleźć można u Artura Schopenhauera. W jego ujęciu, które, jak przypuszczam, jest źród-

⁶⁸ KCR, B 88.

⁶⁹ Zob. KCR, B 62–63. Więcej na ten temat pisałem w A. Banaszkiewicz, *Filozofia transcendentalna: idealizm czy realizm?*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2010, vol. V, fasc. 2, s. 33–47.

łem trwającej do dziś zupełnie fałszywej tradycji (dez)interpretacji Kantowskiej nauki o zjawisku, świat doświadczenia to „pozór, porównywalny ze złudzeniem optycznym i snem”, a „wyraźne poznanie i spokojne, rozważne ukazanie, że świat cały ma charakter na podobieństwo snu, jest właściwą podstawą całej filozofii Kantowskiej, jej duszą i jej największą zasługą”⁷⁰. Doprawdy trudno o bardziej jaskrawy przykład niezrozumienia, a nawet wprost przeinaczenia sensu pojęcia zjawiska u Kanta. W rzeczywistości sprawy mają się wręcz odwrotnie, a i sam twórca idealizmu transcendentального niemało wysiłku włożył w uzasadnienie tej w sumie prostej prawdy, iż świat doświadczenia nie jest tęczą. Względną popularność tej wykładni można, jak sądzę, tłumaczyć tym, iż Schopenhauer, jako autor w odbiorze łatwiejszy, nawet dziś jest znacznie częściej niż Kant czytany ze zrozumieniem; przez swój niewątpliwy talent literacki żywiej przemawia on do imaginacji czytelnika, a tym samym trwalej i szybciej trafia do przekonania. Jest to jednak tym bardziej zaskakujące, iż sam Kant niejednokrotnie powtarzał, że nie tylko zjawisko nie jest żadnym pozorem („[...] nie wolno uważać zjawiska i pozoru za jedno i to samo”)⁷¹, lecz także jego nauka o transcendentальной idealności czasu i przestrzeni jest jedynym sposobem zapobieżenia temu mylnemu przekonaniu⁷², a traktując o pozorze transcendentálním nie zamierzał zajmować się złudzeniami optycznymi⁷³.

Wspomniana idiomatyka terminów lingwistycznie spokrewnionych z terminem „pozór” zmusza Kanta do określenia granicy oddzielającej jego znaczenie nie tylko od zjawiska i pozoru empirycznego, lecz także prawdopodobieństwa, pozoru prawdy, a przez to także błędu. Na samym początku „Dialektyki transcendentальной” powiada się, ku zaskoczeniu każdego czytelnika obcującego z tekstem *Krytyki* w polskim przekładzie, iż dialektyka transcendentální, będąc logiką pozoru, nie traktuje o prawdopodobieństwie. W kontekście wcześniejszych uwag dotyczących morfologicznych zależności w języku niemieckim między terminami „pozór” i „prawdopodobieństwo” zasadność tego zastrzeżenia nie wzbudza żadnych wątpliwości. Przy tej okazji jednak samo prawdopodobieństwo zdefiniowane zostaje jako prawda poznana za pomocą racji niewystarczających, a to sprawia, iż mimo wszystko nie mamy tu do czynienia ze zwodniczym pozorem (prawdy), a samo prawdopodobieństwo może być przedmiotem badań logicznych w ramach analityki⁷⁴. Dwie rzeczy natychmiast zwracają tu uwagę. Po pierwsze, wykluczone zostaje wszelkie powiązanie między metafizyką a prawdopodobieństwem – dialektyka bowiem ma być krytyką metafizyki i jako taka jest logiką pozoru, a nie

⁷⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł., wstępem poprzedził i komentarzem opatrzył J. Garewicz, Warszawa 1994, t. 1, s. 630–631.

⁷¹ KCR, B 350.

⁷² Tenże, *Prolegomena*, dz. cyt., s. 45–47.

⁷³ KCR, B 352.

⁷⁴ KCR, B 349.

prawdopodobieństwa. Po drugie, samo prawdopodobieństwo uznane zostaje za cechę poznania prawdziwego i prawomocnego, lecz opartego na racjach niedostatecznych. Nieco dokładniejsze wyjaśnienia dotyczące prawdopodobieństwa oraz spokrewnionego z nim pozoru prawdy znaleźć można w *Logice* Kanta oraz jego *Reflexionen zur Logik*. Prawdopodobieństwo (*die Wahrscheinlichkeit, probabilitas*) zdefiniowane zostaje jako „zbliżanie się do pewności” oraz „uznawanie-za-prawdę (*das Fürwahrhalten*) na podstawie niedostatecznych racji, które wszakże do racji dostatecznych pozostają w bliższym stosunku niż racje przemawiające za przeciwieństwem”⁷⁵. Tym samym wyznaczona zostaje delikatna, acz wyraźna linia demarkacyjna oddzielająca je od pozoru prawdy czy też tego, co prawdę jedynie udaje (*die Scheinbarkeit, verisimilitudo*), a co, jak sądzę, można utożsamiać ze wspomnianym wcześniej pozorem logicznym cechującym wszelkie sofizmaty. Pozór prawdy jest bowiem „uznawaniem-za-prawdę na podstawie niedostatecznych racji, o ile są one większe niż racje przemawiające za przeciwieństwem”⁷⁶. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z racjami niewystarczającymi do wytworzenia pewności, ale ciągle jeszcze ważnymi przedmiotowo, w drugim zaś li tylko z racjami ważnymi podmiotowo, a więc przemawiającymi do przekonania. Prawdopodobieństwo, w ujęciu Kanta, jest przybliżaniem się do pewności i prawdy, którego postęp szacuje się na podstawie stosunku do dostatecznej racji pewności. W konsekwencji, z rzeczywistym szacowaniem prawdopodobieństwa mamy do czynienia jedynie w matematyce, tam bowiem racje można obliczać, a nie tylko szacować, jak w filozofii, która „musi zadowolić się pozorem prawdy – wyłącznie subiektywnie oraz praktycznie wystarczającym uznawaniem-za-prawdę”⁷⁷. Poznanie odznaczające się prawdopodobieństwem nie jest zwodnicze, w przeciwieństwie do tego, które uznajemy za prawdę na podstawie samego tylko oszacowania stosunku niedostatecznych racji stojących za tezą do równie niedostatecznych racji przemawiających za antytezą. Dialektyka sofistyczna, o której była już mowa, będzie zatem sztuką nadawania poloru prawdy (*der Anstrich der Wahrheit*) twierdzeniom, których ważność przedmiotowa jest niepewna, a więc sztuką przemawiania do przekonania, wywoływania subiektywnej pewności za pomocą pozoru prawdy⁷⁸.

Dalsze skojarzenia natury językowej (w niemieckim „prawdopodobieństwie” tkwi wszak zarówno „prawda”, jak i „pozór”) oraz ważne racje natury filozoficznej (zapobieżenie mylnemu rozumieniu fenomenalnego statusu rzeczywistości świata możliwego doświadczenia) prowadzą Kanta do rozważań na temat relacji zjawi-

⁷⁵ Tenże, *Logika*, dz. cyt., s. 104–105.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, s. 106. Zob. też tamże, s. 258–259.

⁷⁸ „Przekonanie [*die Überredung*] jest samym tylko pozorem, ponieważ racja sądu, która tkwi wyłącznie w podmiocie, uznawana jest za przedmiotową”, KCR, B 848 (przekład zmieniony). Na temat różnicy między przekonaniem (*die Überredung*) a przeświadczeniem (*die Überzeugung*), zob. też tenże, *Logika*, dz. cyt., s. 93 i nn., oraz tenże, *Jakie rzeczywiste postępy...*, dz. cyt., przypis tłum., s. 190–191.

sko – pozór – błąd/prawda. Jednym z powodów, dla których nie da się w sensowny sposób utożsamiać zjawiska z pozorem, jest to, iż pozór (zarówno logiczny, jak i empiryczny), tak jak i prawda oraz fałsz, tkwi nie w przedmiocie lub jego naoczności, lecz w sądzie o nim. Zjawisko nie może być pozorem już choćby dlatego, iż jest przedmiotem naoczności, a „zarówno prawda, jak i błąd, a więc i pozór jako zwozienie do błędu, dadzą się znaleźć tylko w sądzie, tzn. w stosunku przedmiotu do naszego intelektu”⁷⁹. Zmysły, powiada Kant, nie błędzą, ale nie dlatego, że sądzą trafnie, lecz tylko dlatego, iż jako dziedzina naoczności (intuicji) w ogóle nie sądzą. Także intelekt postępujący w całkowitej zgodzie ze swoimi prawami nigdy nie błędzi, a jego sądy są wówczas przynajmniej pod względem formalnym prawdziwe⁸⁰. W naturalny sposób nasuwa się pytanie o źródło błędu, który może mieć charakter zarówno formalny (niezgodność z prawidłami logicznymi), jak i materialny (niezgodność sądu z przedmiotem). Podana w *Krytyce* odpowiedź nie jest ani nowa, ani zaskakująca. Otóż, ponieważ zmysły nie sądzą, a intelekt, działając sam dla siebie, nigdy nie mógłby sam przez się zacząć działać niezgodnie z konstytutywnymi dla niego principiami, to do powstania błędu potrzebny jest jakiś wpływ na jego czynności (sądzenie). Nie ma jednak żadnych innych źródeł poznania ludzkiego niż zmysły i intelekt. Nie pozostaje zatem nic innego, jak tylko pójść za tradycją tak starą jak filozofia i uznać, iż „błąd powstaje tylko przez niezauważony wpływ zmysłowości na intelekt”⁸¹. Wpływ ten polegać ma na tym, iż podmiotowe (subiektywne) racje sądu zlewają się i płaczą z jego racjami przedmiotowymi (obiektywnymi). W ten sposób każdy (błędny) sąd należy, powiada dalej Kant, rozpatrywać jako wektor – wypadkową działania dwu przeciwstawnych sił. Zapobiec mieszanemu się (zmysłowym) racji podmiotowych z (intelektualnymi) racjami przedmiotowymi ma refleksja transcendentalna (*die transzendentalte Überlegung*), która to złożone działanie rozłożyć ma na proste działanie zmysłowości i intelektu. Refleksja ta określić ma stosunek danych przedstawień do źródeł naszego poznania, a przez to także ich wpływ na nasze zdolności poznawcze, co zapewne w intencji Kanta zapobiec ma owemu niezauważonemu wpływowi tego, co zmysłowe, na to, co intelektualne w naszym poznaniu (sądzie)⁸². I to właśnie dokonywa się w *Krytyce*, zwłaszcza w „Estetyce” i „Analityce transcendentalnej”.

Wszelako podane przez Kanta wyjaśnienie genezy powstawania błędów w sądzie znowu więcej mówi niż wyjaśnia. Zrazu bowiem nie wiadomo, w jaki

⁷⁹ KCR, B 350.

⁸⁰ Odrzucając jako absurdalne roszczenie do sformułowania ogólnego materialnego kryterium prawdziwości wszelkiego poznania, Kant nie odrzuca jednak klasycznej definicji prawdy jako *aedequatio rei et intellectus*, poddaje ją wszakże znamiennej dla siebie transformacji, w wyniku której przez prawdziwość rozumie ważność przedmiotową sądu, a więc jego konieczną ważność powszechną. Na temat formalnego i materialnego kryterium prawdziwości oraz samego pojęcia prawdy zob. KCR, B 82–85, B 190 i nn., B 848; tenże, *Logika*, s. 67–71; tenże, *Prolegomena*, s. 53 i nn.

⁸¹ KCR, B 350.

⁸² KCR, B 351 i 316.

sposób ma zachodzić ów wpływ zmysłowości na intelekt, skoro, jako odbiorczość umysłu (*die Receptivität des Gemüts*), jest ona najzupełniej pasywna i trudno pojąć, na czym miałyby polegać jej „działanie”. Intelekt zaś jako samorzutność (*die Spontaneität*) tegoż umysłu nie jest zdolny do odbierania czegokolwiek, a już najmniej wpływu pasywnej zmysłowości. Nieco światła na tę dość zagmatwaną sprawę zdaje się rzucać wyłożona w *De mundi sensibilis...*, a tu wyraźnie pobrzmiewająca, koncepcja błędu subrepcji (*vitium subreptionis*)⁸³. Jest ona również poprzedniczką i, jak mniemam, źródłem pojęcia pozoru transcendentального⁸⁴. Otóż w swojej rozprawie profesorskiej Kant usiłował między innymi wskazać ogólny powód dotychczasowych niepowodzeń metafizyki oraz sformułować skuteczne na ten stan rzeczy remedium. Podejście do zagadnienia ufundowania metafizyki jako nauki jest tu typowe dla tzw. okresu przedkrytycznego. Głównym problemem jest to, jak uprawiać metafizykę, a nie, czy w ogóle jest ona możliwa jako nauka. Dlatego też zagadnienie pierwszoplanowe stanowi metoda i to nie tyle samego jej budowania, co raczej unikania błędów dezawuuujących wszelkie dotychczasowe usiłowania osiągnięcia poznania trans-fizycznego. W konsekwencji, cała uwaga skoncentrowana zostaje na zagadnieniu „wpływu poznania zmysłowego na poznanie intelektualne”, przy czym, zastrzega od razu Kant, nie idzie tu o banalny problem mieszania tego, co zmysłowe (*sensitiva*), z tym, co intelektualne (*intellectualia*), z powodu braku należytej uwagi, lecz o, by tak rzec, genetyczne splątanie zmysłowości i intelektu skutkujące formułowaniem pozornie prawdziwych aksjomatów⁸⁵.

„Cała metoda metafizyki – powiada Kant w roku 1770 – w odniesieniu do poznaj zmysłowych i intelektualnych odwołuje się do takiego oto pouczenia: należy pilnie się strzec, aby zasady właściwe poznaniu zmysłowemu nie przekraczały swoich granic i nie wpływały na poznania intelektualne”⁸⁶. W obrębie ludzkiego poznania, którego postacią elementarną jest sąd, splątanie tego, co zmysłowe, z tym, co intelektualne, można tematyzować jedynie jako relację predykatu do podmiotu w sądzie kategorycznym. Zarówno podmiot, jak i predykat może mieć charakter już to intelektualny, już to zmysłowy. Daje to w sumie cztery możliwe rodzaje powiązań predykatu z podmiotem w sądzie. Jeśli predykat jest intelektualny, to ma on ważność bezwzględną i obiektywną, przynajmniej jako konieczny warunek możliwości pomyślenia sobie podmiotu sądu (niezależnie od tego, czy jest on przedstawieniem intelektualnym, czy zmy-

⁸³ Na temat relacji między pojęciem błędu subrepcji i pozoru transcendentального zob. A. Janaszczyk, *Geneza pojęcia pozoru transcendentального na podstawie rozprawy 'O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego' Immanuela Kanta*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazia, Wrocław 2006, s. 125–144.

⁸⁴ Na temat historii pojęcia błędu subrepcji zob. H. Birken-Bertsch, *Subreption und Dialektik bei Kant. Der Fehler der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Bad Cannstatt 2006.

⁸⁵ I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, przeł., opracował oraz posłowiem opatrzył A. Banaszekiewicz, Kraków 2004, s. 48.

⁸⁶ Tamże.

słowym). Jeżeli jednak jest on przedstawieniem zmysłowym, to zachowuje ważność jedynie względną i subiektywną (stanowi warunek, bez którego nie sposób osiągnąć zmysłowego poznania danego pojęcia). Jeśli zarówno podmiot, jak i predykat, mają ten sam genetycznie uwarunkowany charakter (są intelektualne lub zmysłowe), to sądy z nich utworzone nie wymagają oceny prawomocności, co więcej: w przypadku intelektualnego pojęcia podmiotu i predykatu można postulować bezwzględną przedmiotową ważność sądu dla rzeczy samych, co też Kant w rozprawie tej czyni⁸⁷. (Choć w rzeczywistości predykaty intelektualne nie są niczym innym jak tylko warunkami możliwości pomyślenia sobie podmiotu sądu, to zaś, czy sąd taki jest poznaniem, z racji braku odniesienia do odpowiadającej mu naoczności, która w przypadku intelektualnego pojęcia podmiotu musiałaby być również intelektualna, pozostaje co najmniej wątpliwe).

Niezależnie od nasuwających się tu wątpliwości, które z czasem doprowadzą Kanta do zupełnego zanegowania możliwości przedmiotowo ważnego poznania intelektualnego pozbawionego odniesienia do naoczności przedmiotu, z całą pewnością z błędem subrepcji mamy do czynienia tam, gdzie w sądzie miesza się to, co zmysłowe, z tym, co intelektualne. Sądami, w których mamy do czynienia z tym jakże problematycznym „wpływem” zmysłowości na intelekt, są te, w których predykat zmysłowy orzekany jest o intelektualnym pojęciu podmiotu (jak na przykład w zdaniu „Wszystko jest gdzieś i kiedyś”). W sądzie takim w rzeczywistości dochodzi jedynie do wypowiedzenia warunku, bez którego nie jest możliwe zmysłowe poznanie jego podmiotu i nie będzie on zachowywał ważności „dla rozumowo pomyślanego podmiotu sądu, w następstwie czego nie będzie on mógł być obiektywnie o nim orzekany, jako że prawa poznania zmysłowego nie są warunkami możliwości rzeczy samych w sobie”⁸⁸. Jeśli jednak mimo to predykat zmysłowy orzekany jest tak, jak gdyby był przedstawieniem intelektualnym (z roszczeniem do absolutnej przedmiotowej ważności dla rzeczy samych), to wówczas mamy do czynienia z rzeczywistym błędem subrepcji (*vitium subreptionis*)⁸⁹. Istnieje wszak jeszcze jedna możliwość, o której Kant wspomina przy tej okazji, mianowicie orzekanie predykatu intelektualnego o zmysłowym pojęciu podmiotu – taką zamianę tego, co zmysłowe, z tym, co intelektualne (*permutatio intellectualium et sensitivorum*), nazywa on metafizycznym błędem subrepcji (*vitium subreptionis metaphysicum*)⁹⁰. O ile w tym

⁸⁷ „[...] poznania zmysłowe przedstawiają rzeczy takimi, jakimi one się jawią, natomiast poznania intelektualne przedstawiają rzeczy takimi, jakimi one są”. Tamże, s. 19.

⁸⁸ Tamże, s. 49.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ W znanej mi literaturze przedmiotu zazwyczaj utożsamia się błąd subrepcji z metafizycznym błędem subrepcji (zob. np. B. Milz, *Der gesuchte Widerstreit*, Berlin–New York 2002, s. 248), choć zachodzi między nimi różnica, którą sam Kant określa następująco w datowanej na rok 1772 *Reflexion 4644*: „Jeśli w stosunku do rzeczy w ogóle używa się *a priori* predykatów przestrzeni i czasu, to stanowi to *petitio phaenomenorum*. Jeżeli w stosunku do rzeczy, które zna się jedynie jako zjawisko w przestrzeni,

wypadku mamy do czynienia z, jak to nazywa, zintelektualizowanym fenomenem (*phaenomenon intellectuum*), o tyle w wypadku właściwego błędu subrepcji dochodzi do, by tak rzec, sensualizacji noumenu, czego efektem jest aksjomat-hybryda, „który to, co zmysłowe, prezentuje jako coś koniecznie przysługującego pojęciu intelektualnemu”⁹¹. Aksjomat taki Kant nazywa aksjomatem podstępnie wyłudzoną (*axioma subrepticum*).

Właściwym niebezpieczeństwem dla metafizyki jest, rzecz jasna, takie splątanie tego, co zmysłowe, z tym, co intelektualne, które prowadzi do orzekania predykatów zmysłowych o pojęciach intelektualnych przy jednoczesnym roszczeniu do bezwarunkowej przedmiotowej ważności sądu. W wypadku intelektualizacji fenomenu mamy do czynienia, co przyznaje sam Kant, z sędziami prawdziwymi, które wypowiadają przynajmniej konieczny warunek, bez którego nie jest możliwe pomyślenie, a więc także poznanie jakiegokolwiek przedmiotu naoczności zmysłowej. Co więcej, później w samej *Krytyce* specyficznie rozumiana intelektualizacja fenomenów okaże się warunkiem *sine qua non* konstytucji doświadczenia (subsumcja danych naocznych pod kategorie), a zarazem największym problemem (schematyzm czystych pojęć intelektu)⁹². W związku z tym w zasadzie trudno tutaj mówić o błędzie w sensie ścisłym, z subrepcją mamy tu do czynienia tylko w takim znaczeniu, iż w ogóle dochodzi do zmieszania w sądzie przedstawień intelektualnych i zmysłowych. Wszelako zmieszanie to może w efekcie dawać twierdzenia prawdziwe, jak na przykład w sądzie „wszystko, co jest gdzieś, istnieje”, w przeciwieństwie do subrepcji właściwej, która prowadzi do orzekania predykatu będącego pojęciem zmysłowym o pojęciu intelektualnym, a więc do sformułowania zdania w istocie fałszywego, jak w sądzie „wszystko, co istnieje, jest gdzieś”. Mamy tu oczywiście do czynienia ze

używa się ogólnych realnych pojęć intelektu (tego rodzaju, przez które intelektowi dane są rzeczy same oraz ich jakość, a nie tylko wielkość lub możliwość), to dopełnia się *petito noumeni*. Tamto stanowi *synthesis subreptica*, to *analysis subreptica*. Jakości nie prezentują żadnej rzeczy samej, wszelako *substantia, causa, compositum* już tak”. *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XVII, s. 623 (*Akademie-Ausgabe*, dalej cytowane jako AA).

⁹¹ I. Kant, *O formie i zasadach...*, dz. cyt., s. 49.

⁹² Mimo to jednak zarówno sensualizacja pojęć noumenów, jak i intelektualizacja fenomenów w *Krytyce czystego rozumu* (nieco inaczej rozumiane) nadal będą podstawowym błędem trapiącym metafizykę niepoprzedzoną krytyką rozumu, a więc błędem wynikłym z braku refleksji transcendentalnej oraz ugruntowanej w niej topiki transcendentalnej, tj. oceny położenia każdego przedstawienia w stosunku do zmysłowości lub intelektu. Przy czym intelektualizacja fenomenów polegać ma tam na „porównywaniu wszystkich rzeczy ze sobą tylko za pomocą pojęć”, czyli uznawaniu wszystkich ich przedstawień za przedstawienia intelektualne (czego miał się dopuścić Leibniz), natomiast sensualizacja noumenów na podawaniu pojęć intelektu wyłącznie za „pojęcia empiryczne lub wyabstrahowane pojęcia refleksyjne”, czyli na podawaniu wszystkich przedstawień za przedstawienia zmysłowe w sensie szerokim (co miało być błędem Locke’a). Krótko mówiąc, jeden i drugi błąd polega na niedostrzeganiu w zmysłowości i intelekcie dwu równorzędnych, a zarazem realnie różnych źródeł poznania, które jedynie łącznie mówią coś o rzeczach, przy jednoczesnym uznawaniu w jednym z nich władzy odnoszącej się do rzeczy samych. W konsekwencji błąd ten sprowadza się do mieszania czystych przedmiotów intelektu ze zjawiskami, czyli do amfiboli transcendentalnej. Zob. KCR, B 324 i nn.

stanowiskiem przedkrytycznym, w ramach którego nie buduje się jeszcze krytycznej teorii konstytucji doświadczenia, a określenie owej intelektualizacji fenomenów mianem błędu można uznać za miarę, pozwalającą uchwycić dystans dzielący *De mundi sensibilis...* od *Krytyki czystego rozumu*.

Wszystko wskazuje na to, iż w okresie pisania rozprawy profesorskiej Kant przykładał największą wagę do określenia podstawowych prawideł składających się na właściwą metodę metafizyki. Jej fundamentem miało być właśnie takie rozdzielenie zmysłowości i intelektu, dzięki któremu swoiste przedstawienia jednej z tych władz nie mieszałyby się z przedstawieniami drugiej (w *Krytyce* chodzić już będzie o zbudowanie topiki transcendentalnej, czyli o wyznaczenie za pomocą refleksji transcendentalnej każdemu przedstawieniu właściwego mu miejsca transcendentalnego, tj. o określenie, czy przynależy ono do zmysłowości, czy też do czystego intelektu). Z tej perspektywy tylko dwa rodzaje sądów nie budzą wątpliwości – takie, w których zarówno podmiot, jak i predykat mają charakter już to zmysłowy, już to intelektualny. W pierwszym wypadku mielibyśmy do czynienia z poznaniem mówiącym, jakimi rzeczy się jawią, w drugim – jakimi są same w sobie. Rozdzielenie zmysłowości i intelektu byłoby zatem remedium na kłopoty trapiące metafizykę. W konsekwencji za błędne należało uznać wszystkie takie sądy, w których dochodzi do zmieszania pojęć będących wynikiem, jak to Kant nazywa, realnego użycia intelektu, w ramach którego jest on autonomicznym ich źródłem, z przedstawieniami zmysłowymi. Predykaty zawierające warunki poznania zmysłowego (czas i przestrzeń) nie mogą być prawomocnie orzekane o podmiocie sądu będącym pojęciem intelektualnym, w przeciwnym razie otrzymujemy wspomniane aksjomaty podstępnie wyłudzone. Niemniej jednak, co należy podkreślić, status sądów intelektualizujących fenomeny jest w *De mundi sensibilis...* nie do końca jednoznaczny (co być może wolno uznać za zapowiedź krytycznej teorii czystych pojęć intelektu). Z jednej strony bowiem mają one być wyrazem metafizycznego błędu subrepcji, z drugiej zaś są one „całkowicie prawdziwe”, wysławiają bowiem warunek, pod którym jedynie możliwe jest dla nas pomyślenie sobie jakiegoś przedmiotu, a nawet mają niebagatelną wartość poznawczą, „albowiem jeśli predykat jest pojęciem intelektualnym, to jego stosunek do podmiotu sądu, choćby nawet był on pomyślany zmysłowo, wskazuje zawsze na pewną cechę, która przysługuje rzeczy samej w sobie”⁹³. W *Krytyce...* subsumcja zmysłowych danych naocznych pod czyste pojęcia intelektu nie tylko nie będzie już żadnym błędem, ale stanie się centralnym momentem całej transcendentalnej koncepcji zmysłowości i intelektu oraz konstytucji doświadczenia. Błędem pozostanie jedynie uznawanie podmiotowych warunków poznania rzeczy jako przedmiotów doświadczenia za przedmiotowe warunki

⁹³ I. Kant, *O formie i zasadach...*, dz. cyt., s. 49.

samych tych rzeczy, nieważne przy tym, czy warunki te będą miały charakter zmysłowy, czy intelektualny.

Konsekwencją rozważań dotyczących błędu subrepcji jest sformułowanie *principium reductionis* wszelkich takich aksjomatów:

jeśli o jakimkolwiek dowolnym pojęciu intelektualnym orzekamy powszechnie coś, co należy do stosunków przestrzennych i czasowych, to nie może to być orzekane obiektywnie i wskazuje jedynie na warunek, bez którego dane pojęcie nie jest poznawalne zmysłowo⁹⁴.

Popadanie w błąd subrepcji bierze się stąd, powiada Kant, iż z jednej strony przyjmujemy za pewnik, iż to, co nie jest poznawalne naocznie, jest zupełnie niepoznawalne, z drugiej zaś, przymuszeni naturalną potrzebą rozumu, wydajemy jednak sądy o przedmiotach nie- i nad-zmysłowych. Nie posiadamy jednak ani nawet wymyślić nie potrafimy naoczności innej niż zmysłowa. W konsekwencji wszystkiemu przypisujemy predykaty związane z formą naoczności zmysłowej, aby nadać tym sądom choć pozór odniesienia przedmiotowego, a więc pozór poznania obiektywnego. Sprowadza się to do tego, iż podmiotowe warunki zmysłowego oglądania przedmiotów czynimy warunkami samych tych przedmiotów, a przez to predykaty związane z pierwszymi orzekamy o rzeczach samych.

Okazuje się więc, iż cały ów „wpływ” zmysłowości na intelekt, mający być przyczyną błędów w sądzeniu, jej domniemane nakłanianie go do wydawania sądów, polega jedynie na niewłaściwym dobieraniu predykatu do podmiotu w zdaniu, to zaś z całą pewnością nie jest funkcją zmysłowości. Przez to, w rzeczy samej, jest to błąd władzy sądzenia, a nie intelektu⁹⁵. Ta zaś może zostać z tego błędu wyprowadzona oraz przed nim zabezpieczona. Miałoby się to dokonać za sprawą wspomnianego zakazu uznawania warunków poznania zmysłowego za warunki rzeczy samych. Tak tedy błędowi subrepcji zapobiega ostatecznie wyłożona w *Krytyce* koncepcja transcendentnej idealności czasu i przestrzeni, w myśl której określenia czasowe i przestrzenne zachowują ważność jedynie dla przedmiotów doświadczenia. Mimo pewnych istotnych różnic, koncepcja błędu subrepcji z *De mundi sensibilis...* stanowi historyczną i systematyczną antecedencję pojęcia pozoru transcendentnego oraz subrepcji transcendentnej.

Srodzce zawiedzie się każdy czytelnik *Krytyki czystego rozumu* spodziewający się, iż w rozdziale zatytułowanym „O pozorze transcendentnym” znajdzie definicję równościową tego pojęcia oraz wyjaśnienia dotyczące powiązanego z nim, a pojawiającego się o wiele dalej w tekście, pojęcia subrepcji transcendentnej. Wprawdzie dowiadujemy się tutaj, że pozór transcendentny (*resp.* dialektycz-

⁹⁴ Tamże, s. 50.

⁹⁵ „Wszystkie błędy subrepcji trzeba też zawsze przypisać tylko brakowi władzy sądzenia [*die Urtheilskraft*], nigdy zaś intelektowi ani rozumowi”. KCR, B 671 (przekład zmieniony).

ny), będący właściwym przedmiotem „Dialektyki transcendentalnej”, nie jest ani pozorem logicznym, ani pozorem empirycznym, nie ma też nic wspólnego z prawdopodobieństwem, lecz nie otrzymujemy żadnego pozytywnego określenia tego terminu. Właściwe wyjaśnienie tego kluczowego pojęcia Kant zamieścił w dodatku zamykającym rozdział poświęcony paralogizmom czystego rozumu w wydaniu A, przez co jest ono już nieobecne w wydaniu B *Krytyki*. Jest to w zasadzie jedyne miejsce w tej rozprawie, gdzie pada sformułowanie, które można by uznać za próbę zdefiniowania tego kluczowego terminu wprost, a nie tylko kontekstowo. Zgodnie z podaną definicją, pozór transcendentalny można umieścić (*resp.* upatrywać, *setzten*) w tym, „że podmiotowy warunek myślenia uważa się za poznanie przedmiotu”⁹⁶. Co ważne, przedmiotem nawet tych rozważań jest to, w czym można by ów pozór umiejscowić, na czym on polega, a więc raczej jak i dlaczego dochodzi do niego, a nie czym on jest. Trudno uznać to za definicję realną. Kanta zdaje się bardziej zainteresowany genezą pozorów transcendentalnego niż samą jego naturą. Okazuje się tedy, iż źródłem pozorów transcendentalnego, a zarazem niemożliwości jego usunięcia, są same „podstawowe prawidła i maksymy” używania rozumu, które tkwiąc w nim oraz mając wygląd zasad najzupełniej przedmiotowych, sprawiają, „że podmiotową [*subjektive*] konieczność pewnego powiązania naszych pojęć korzystną dla intelektu uważa się za przedmiotową [*objektive*] konieczność określenia rzeczy samych w sobie”⁹⁷. W konsekwencji powstały pozór bezwarunkowej przedmiotowej ważności tych prawideł skłania nas do tego, co Kant nazywa transcendentalnym (nad)używaniem kategorii, „wyprowadza nas całkowicie poza empiryczne stosowanie kategorii i zwodzi nas mamidłem rozszerzania [pola działania] czystego intelektu”⁹⁸. Uzasadniać to mają zasady transcendentne, to znaczy zasady nakazujące opuścić dziedzinę możliwego doświadczenia i poza jego granicami poszukiwać poznania przedmiotów nadzmysłowych. Krytyka rozumu ma wykryć i wykazać ich pozorność, a więc przede wszystkim wskazać źródło tej iluzji.

W toku wywodu w *Krytyce czystego rozumu* Kant posługuje się także terminem „subrepcja transcendentalna”, którego znaczenie ściśle związane jest z „pozorem transcendentalnym”, a niekiedy wydaje się z nim pokrywać. Tak jak błąd subrepcji w *De mundi sensibilis...* był źródłem hybrydycznych aksjomatów zwodzących pozorami bezwarunkowej przedmiotowej ważności, tak źródłem wspomnianych zasad transcendentnych oraz pozornych wglądów w naturę przedmiotów inteli-

⁹⁶ KCR, A 396. Tak samo w *Prolegomenach*, gdzie powiada się, iż „wszelki pozór polega na tym, że podmiotowa podstawa sądu uchodzi za podstawę przedmiotową”, a rozum „w transcendentny sposób do przedmiotu samego w sobie odnosi to, co dotyczy tylko jego własnego podmiotu oraz kierowania nim we wszelkim immanentnym użyciu” (dz. cyt., s. 83), w konsekwencji czego doszło do tego, że „zjawiska, będące przecież samymi tylko przedstawieniami, brane były za rzeczy same w sobie” (tamże, s. 47).

⁹⁷ KCR, B 353 (przekład zmieniony).

⁹⁸ KCR, B 352.

gibilnych, a przez to, jak się wydaje, pozoru transcendentálnego w ogólności, jest błąd subrepcji transcendentálnego. Nigdzie w tekście *Krytyki* termin ten nie został poddany jakiegóś dokładniejszej analizie, a podane tam jego określenia mają charakter kontekstowy. Wszelako można wskazać przynajmniej cztery cechy subrepcji transcendentálnego. O ile więc zwykły błąd subrepcji polegał na orzekaniu predykatów zmysłowych o pojęciach intelektualnych, czego źródłem była nieuprawniona uniwersalizacja formalnych warunków możliwości zmysłowego oglądania przedmiotu, o tyle subrepcja transcendentálna w ogólności polega na podstawianiu tego, co podmiotowe w naszych przedstawieniach, pod to, co przedmiotowe (KCR, B 819). Zatem nie dotyczy ona tylko przedstawień zmysłowych, lecz wszelkich apriorycznych przedstawień, choć również sprawia, że empiryczne zasady naszych pojęć możliwości rzeczy jako zjawisk uważamy za transcendentálną zasadę możliwości rzeczy samych (KCR, B 610). W szczególności jednak dotyka ona idei transcendentálnych, powodując, że te formalne zasady regulatywne bierzemy za principia konstytutywne dla przedmiotu nadzmysłowego i jego poznania (KCR, B 647), a to z kolei oznacza przypisywanie przedmiotowej realności idei, będącej jedynie prawidłem regulatywnym (KCR, B 537). Jak widać, transcendentálny błąd subrepcji w ogólności polega na tym, iż aprioryczne warunki możliwości oglądania, poznawania lub pomyślenia rzeczy jako zjawisk uznaje się za warunki rzeczy samych, a w konsekwencji za podstawę ich adekwatnego poznania.

Wprawdzie granica między pozorem transcendentálnym a subrepcją transcendentálną jest trudna do jednoznacznego określenia, albowiem niektóre charakterystyki są wspólne, wydaje się jednak, iż to właśnie subrepcja jest źródłem pozoru. W zasadzie wszystkie podane przez Kanta wyjaśnienia pozoru transcendentálnego dotyczą jego pochodzenia, *resp.* tego, na czym on polega, a nie tego, czym jest on sam⁹⁹. Wydaje się, że bez obawy narażenia się na błąd, można uznać, iż pozór transcendentálny, tak jak pozór logiczny, jest pozorem prawdy – iluzją przedmiotowej ważności ugruntowaną w racjach najzupełniej podmiotowych. Dlatego sędzę, że należy uznać go za zdiagnozowaną w *Krytyce* cechę poznania metafizycznego, mianowicie za iluzję jego bezwarunkowej (transcendentálnego właśnie) przedmiotowej ważności dla przedmiotów niemogących być obiektami ludzkiej naoczności¹⁰⁰. Natomiast sama subrepcja transcendentálna jest źródłem tej ilu-

⁹⁹ Tak na przykład na początku drugiej księgi „Dialektyki transcendentálnego” czytamy: „[...] wszelki transcendentálny pozór czystego rozumu polega na dialektycznych wnioskowaniach, których schematu dostarcza logika w trzech formalnych rodzajach wniosków rozumowych w ogóle, podobnie jak kategorie znajdują swój logiczny schemat w czterech funkcjach wszelkich sądów”. KCR, A 406.

¹⁰⁰ Od pozoru logicznego i sofistycznego różni go wszakże to, że prawidła, które wskutek subrepcji transcendentálnego zostają zastosowane do przedmiotów nie- i nadzmysłowych, stając się przez to podstawą iluzorycznego ich poznania, zachowują powszechną przedmiotową ważność w granicach możliwego doświadczenia, natomiast racje stojące za przekonaniem, będącym pozorem prawdy obiektywnej, są natury najzupełniej subiektywnej i prywatnej – jako takie nie mają żadnej ważności

zji, jak również owych transcendentnych zasad nakazujących opuszczanie granic możliwego doświadczenia gwoli poznawania przedmiotów nadmysłowych. W *Prolegomenach* Kant mówi wprost: „pozór dialektyczny wypływa [podkreślenie moje, A. B.] z tego, że podmiotowe warunki naszego myślenia uważamy za przedmiotowe warunki rzeczy samych, a hipotezę konieczną dla zaspokojenia naszego rozumu – za prawdę niewzruszoną”¹⁰¹. Można by oczywiście bronić także takiej tezy interpretacyjnej, zgodnie z którą są to terminy w zasadzie ekwiwalentne. Nie o spór czysto słowny wszakże tu chodzi, lecz o pewną, by tak rzec, naturalną przypadłość rozumu ludzkiego, która sprawia, iż sam dla siebie staje się on problemem. Dochodzi do tego za sprawą nieuchronnego popadania w pewne złudzenie polegające na tym, iż to, co w naszym poznaniu li tylko podmiotowe i zachowujące warunkową ważność dla rzeczy jako zjawisk, mylnie uważamy za bezwarunkowo przedmiotowo ważne dla rzeczy samych.

Warto jeszcze na chwilę zatrzymać się przy podanych przez Kanta trzech podstawowych cechach pozoru transcendentalnego (oraz błędu subrepcji transcendentalnej), ponieważ wskazują one wprost na samą naturę metafizyki. Otóż pozór transcendentalny, tak jak metafizyka, jest naturalny. Nie jest skutkiem nieuwagi ani też złej woli czy sofistycznej gry w stosowaniu apriorycznych zasad czystego intelektu i rozumu. Jest nieuchronnym wyrazem samej natury rozumu. To zaś ciąga za sobą jego dwie następne cechy. Jest on nieunikniony i nieusuwalny. Tym różni się od pozoru logicznego, który zdemaskowany traci swą zwodniczą siłę i znika. Pozór transcendentalny nie znika mimo wykrycia go, można go zdemaskować, wskazać, ale nie sposób sprawić, by nie powstawał, nie sposób go również usunąć. Można wszakże się przed nim zabezpieczyć. Krytyka rozumu stanowi taką właśnie transcendentalną immunizację rozumu, który dzięki adekwatnemu samopoznaniu odkrywa mechanizm błędu subrepcji transcendentalnej i uczy się trzymania wyznaczonych granic prawomocnego stosowania swoich pryncypiów. Z racji jego naturalności nie sposób go również uniknąć, tak jak nie sposób sprawić, żeby wschodzący księżyc przestał wydawać się większy niż w zenicie. Można jednak i należy zapobiec zwodzeniu przez ten nieuchronnie powstały pozór. To zaś oznacza, iż można doprowadzić do tego, że przestanie być on pozorem zwodniczym, nie znikając przy tym ani też nie przestając być sobą. Iluzja ta bowiem „sama opiera się na zasadach podmiotowych, a podaje je za przedmiotowe”¹⁰². Jest ona źródłem naturalnej dialektyki czystego rozumu, w którą popada on ciągle na nowo i z której trzeba go co rusz wydobywać, ponieważ z samej swej natury dąży on do metafizyki, do poznania tego, co bezwarunkowe. Dążenie to sprawia, iż jest on podatny na błąd subrepcji transcendentalnej, któremu ulega każde nie-

przedmiotowej ani wartości powszechnej. Nie znaczy to oczywiście, że pozór logiczny nie może współwystępować z pozorem transcendentalnym.

¹⁰¹ I. Kant, *Prolegomena*, dz. cyt., s. 103.

¹⁰² KCR, B 354.

-krytyczne myślenie. Ponieważ krytyka rozumu nie może sprawić, że pozór ten zniknie, a jest on, a raczej błąd subrepcji transcendentalnej, źródłem metafizyki jako rzekomego poznania trans-fizycznego, to nie jest ona również w stanie położyć kresu metafizyce¹⁰³.

Czysty rozum spekulatywny jest, powiada Kant, siedliskiem pozoru transcendentalnego. Jest to dokładnie w takiej mierze nieuchronne, w jakiej stanowi on autonomiczne źródło pewnych przedstawień (pojęć i zasad). Już w *De mundi sensibilis...* pojawia się rozróżnienie logicznego (formalnego) i realnego użycia intelektu¹⁰⁴. W *Krytyce* dystynkcja ta zostaje wykorzystana oraz dopracowana. Także użycie rozumu zostaje podzielone na formalne i realne (specyficzne pojęcia i zasady rozumu nie są wyabstrahowane ani ze zmysłów, ani z intelektu). Pierwsze zastosowanie tak zwanej wyższej władzy poznawczej nie stanowi żadnego problemu teoretycznego, dokonuje się ono w sądach (intelekt) i wnioskowaniach (sylogizmy – rozum jest to zdolność do wnioskowania, czyli sądzenia pośredniego)¹⁰⁵. Natomiast drugie jej użycie jest w zasadzie głównym problemem *Logiki transcendentalnej*, ponieważ wówczas zarówno intelekt, jak i rozum są samoistnymi źródłami pewnych przedstawień, których zakres przedmiotowej ważności nie jest jasny sam przez się. Ponieważ mamy tu do czynienia z dychotomicznym podziałem intelektu i rozumu, to należy wprowadzić pojęcie nadrzędne wyznaczające dziedzinę tego podziału, a zarazem będące właściwym, ogólnym pojęciem tych władz. Tym poszukiwanym pojęciem nadrzędnym jest pojęcie intelektu jako władzy prawideł (a nie, jak chce Ingarden, „tworzenia”, bo to oznacza tylko jego funkcję realną) i rozumu jako władzy principiów – pojęcia te obejmują zatem zarówno ich tworzenie, jak i stosowanie. Przez principia (*die Prinzipien*) w sensie właściwym Kant rozumie syntetyczne poznania zbudowane z samych pojęć, zasady intelektu nie są więc principiami w sensie właściwym i bezwzględnym, ponieważ do ich wytworzenia trzeba „pomocy czystej naoczności (w matematyce) lub też warunków możliwego doświadczenia w ogóle”¹⁰⁶. Rozum byłby więc zdolnością czysto spekulatywnego, apriorycznego i dyskursywnego poznania wywiedzionego z zasad i występującego z roszczeniem do bezwzględnej przedmiotowej ważności dla rzeczy samych. Wszelako właśnie samo to roszczenie należy poddać sprawdzeniu. Tym właśnie zając się ma „Dia-

¹⁰³ Wnioskowania metafizyczne to „s sofistierie (*die Sophistationen*) nie ludzi, lecz samego czystego rozumu, od których nawet najmędrzy człowiek nie może się wyzwolić. Wprawdzie po wielu staraniach może zapobiec popełnianiu błędów, ale nigdy nie może się całkowicie uwolnić od ułudnego pozoru, który go nieustannie dręczy i kpi zeń”. KCR, B 397.

¹⁰⁴ Zob. tenże, *O formie i zasadach...*, dz. cyt., s. 19–20.

¹⁰⁵ „Rozum, rozważany jako zdolność [do nadawania] pewnej logicznej formy poznania, jest zdolnością do wnioskowania, tj. do pośredniego sądzenia przez podciąganie warunku sądu możliwego pod warunek sądu, który jest dany”. KCR, B 386.

¹⁰⁶ KCR, B 357.

lektyka transcendentalna”, której zagadnieniem centralnym jest właśnie realne użycie rozumu.

Zarówno intelekt, jak i rozum, ze względu na swoje użycie formalne, są nazywane również zdolnością [wprowadzania] jedności (*das Vermögen der Einheit*): intelekt w zjawiska za pośrednictwem swoich prawideł, rozum zaś w działania intelektu dzięki podporządkowywaniu ich swoim principiom¹⁰⁷. Formalno-logiczne użycie rozumu w tak zwanych wnioskach rozumowych (w sylogizmach) naprowadza Kanta na specyficzną zasadę rozumu w ogóle (*der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt*). Rozum jako zdolność principiów zwraca się wprost do intelektu oraz jego wytworów (pojęcia i sądy) i wprowadza w nie „jedność rozumową”, która różni się od jedności intelektualnej, będącej wytworem aktywności intelektu w stosunku do tego, co dane naocznie. Dopiero dzięki temu posiada on odniesienie przedmiotowe, które właśnie dlatego nigdy nie jest bezpośrednie i (przynajmniej w swej intencji) ostatecznie transcenduje świat możliwego doświadczenia. Poznanie rozumowe zawsze jest poznaniem pośrednim i wywnioskowanym. Jego bezpośrednim „przedmiotem” są pojęcia i sądy intelektu, które z kolei za przedmiot mają obiekty dane w naoczności. Postępowanie rozumu w logicznym aspekcie jego użycia polega na wyszukiwaniu warunków dla swoich sądów, którymi są wnioski w sylogizmach. Poszukiwanie to każdorazowo ma postać sylogizmu, w którym warunek wniosku (przesłanka mniejsza) podporządkowany zostaje jakiemś ogólnemu prawidłu (przesłanka większa). Każda przesłanka większa, o ile nie jest aksjomatem, sama znowu może zostać poddana takiej procedurze. W efekcie otrzymujemy ciąg prosylogizmów tworzących dedukcyjny łańcuch następstw i warunków. To postępowanie rozumu pozwala sformułować specyficzną zasadę rozumu w ogóle w jego użyciu logicznym, „by dla uwarunkowanego poznania intelektualnego znaleźć to, co nieuwarunkowane, a czym dopełni się jego jedność”¹⁰⁸. Ta li tylko logiczna maksyma, będąca „podmiotowym prawem gospodarowania zapasami naszego intelektu”¹⁰⁹, zostaje w metafizyce przekształcona w principium czystego rozumu (*ein Principium der reinen Vernunft*), występujące z roszczeniem do bezwzględnej przedmiotowej ważności. Dochodzi do tego, gdy przyjmujemy, że

[...] jeśli dane jest to, co uwarunkowane, to dany jest też cały szereg sobie podporządkowanych warunków, który przeto sam jest nieuwarunkowany (tzn. zawarty w przedmiocie i w jego powiązaniu [z innymi przedmiotami])¹¹⁰.

¹⁰⁷ KCR, B 359 oraz B 362–364.

¹⁰⁸ KCR, B 364.

¹⁰⁹ KCR, B 362.

¹¹⁰ KCR, B 364 (przekład zmieniony). „Dzieje się to dzięki temu, iż dla pewnego faktu uwarunkowanego rozum domaga się po stronie warunków (przy których zachodzeniu intelekt podciąga wszelkie zjawiska pod jedność syntetyczną) absolutnej całości i robi przez to z kategorii ideę transcendentálną, by empirycznej syntezy nadać absolutną zupełność przez doprowadzenie jej aż do tego, co

Czysto logiczna zasada, nakazująca poszukiwać warunku dla każdego uwarunkowanego poznania intelektualnego, czyli po prostu budować uzasadnienia dla sądów intelektu poprzez wskazywanie ich coraz to wyższych racji aż po rację dostateczną, a więc ostateczną, zostaje tu przekształcona w principium przedmiotowe, albowiem pojęcie tego, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*), a co ma dopełnić szereg uwarunkowanych warunków, jednoznacznie wskazuje na pewien „przedmiot”, którego powiązanie z tym, co uwarunkowane, nadaje szeregowi przedmiotów jedność rozumową i systematyczną. Zasada czysto logiczna zostaje więc przekształcona w zasadę, jak to Kant nazywa, transcendentną, tj. principium nakazujące w poszukiwaniu zupełności poznania przekraczać granice doświadczenia ku temu, co nieuwarunkowane, a co w stosunku do tego, co dane w doświadczeniu i uwarunkowane, pozostaje w relacji *ratio – rationatum*. Przyjęcie tego transcendentnego principium czystego rozumu opiera się na najzupełniej naturalnym oczekiwaniu, iż rozum nie jest tylko specyficznie ludzką zdolnością poznawczą, że ma on charakter nie tylko podmiotowy, ale także, a właściwie przede wszystkim, przedmiotowy, iż wyznacza on pewien porządek w bycie. W istocie jest to przekonanie, że podmiotowo-logiczna zasada racji dostatecznej jest zarazem, jak np. w filozofii Wolffa, zasadą przedmiotowo-ontologiczną, determinującą porządek bytu samego (rzeczy samej), a nie tylko jego uwarunkowanego poznania doświadczeniowego. Principium to występuje więc z roszczeniem do bezwzględnej przedmiotowej ważności i jako takie jest źródłem szeregu twierdzeń metafizycznych. Sprawdzenie jego prawomocności będzie zatem sprawdzeniem prawomocności tychże twierdzeń. Pojęcie tego, co nieuwarunkowane, wzięte w sensie realnym, a nie tylko formalno-logicznym, wskazuje na coś, co „o ile rzeczywiście istnieje, może być osobno rozważane co do wszelkich własności odróżniających je od tego wszystkiego, co uwarunkowane, i musi przeto dostarczyć materiału do niejednego twierdzenia syntetycznego *a priori*”¹¹¹. Metafizyka jako dziedzina poznania trans-fizycznego jest więc, przynajmniej co do swych intencji, właśnie obszarem takiego rozważania tego, co nieuwarunkowane. „Dialektyka transcendentna” ma wszakże sprawdzić, czy źródłem tego principium czystego rozumu nie jest błąd transcendentnej subrepcji, który w zwykłym prawidle logicznym, nakazującym poszukiwać możliwie najwyższych warunków dla wszelkiego poznania uwarunkowanego, każe widzieć transcendent(al)

nieuwarunkowane (a co nigdy nie występuje w doświadczeniu, lecz tylko w idei). Rozum domaga się tego w myśl zasady: jeżeli jest dane to, co uwarunkowane, to jest dana także cała suma warunków, a więc i to, co bezwzględnie nieuwarunkowane, a dzięki czemu to, co uwarunkowane, było możliwe. [...] Absolutnej całości domaga się rozum tylko o tyle, o ile dotyczy ona wstępującego szeregu warunków przynależnych do pewnego danego nam [przedmiotu] uwarunkowanego [...]. Albowiem ze względu na dany [przedmiot] uwarunkowany warunki są już założone i należy je wraz z nim uważać również za dane [...]”. KCR, B 436–437.

¹¹¹ KCR, B 365.

na zasadę, która „nieopatrznie domaga się takiej nieograniczonej zupełności od szeregu warunków w samych przedmiotach”¹¹².

Wszelako najważniejszym bodaj pytaniem „Dialektyki transcendentalnej” jest

Czy można rozum odosobnić i czy on wtedy jeszcze jest odrębnym źródłem pojęć i sądów, które jedynie od niego pochodzą i przez które odnosi się on do przedmiotów, czy też jest on tylko pewną podrzędną zdolnością nadawania danym poznanom pewnej formy, zwanej logiczną, dzięki której poznania intelektu są sobie tylko podporządkowane [...] czy rozum sam dla siebie, tj. rozum czysty *a priori*, zawiera w sobie syntetyczne zasady i prawidła, i na czym principia te mogą polegać?”¹¹³

Jak widać, mamy do czynienia z klarownie zarysowaną alternatywą: albo rozum jest tylko drugorzędną zdolnością poznawczą, której jedynym zadaniem jest, by tak rzec, polerowanie poznań intelektualnych i nadawanie im możliwie największej systematycznej jedności, albo też stanowi on odrębną, wyższą władzę poznawczą, będącą samoistnym źródłem pewnych pojęć i zasad, poprzez które odnosi się on do przedmiotów. W tym drugim wypadku trzeba koniecznie pokazać, na czym polega owo „odnoszenie się” rozumu do tych przedmiotów i o jakie przedmioty chodzi. Używając wcześniej już wprowadzonej terminologii, można temu pytaniu nadać również taką oto postać: czy obok logicznego (formalnego) użycia rozumu istnieje jego użycie realne, a jeśli tak, to na czym ono polega oraz w czym się spełnia? Rzecz jasna, Kant nie ma najmniejszych wątpliwości co do tego, że realne używanie rozumu faktycznie zachodzi, niejasny jedynie jest status pojęć będących jego efektem. Czym zatem są pojęcia czystego rozumu?

Wspólną cechą intelektu i rozumu, odróżniającą je od tak zwanej niższej władzy poznawczej, będącej dziedziną odbiorczości, jest samorzutność, dzięki której możliwe jest rzeczywiste, aprioryczne wytwarzanie/nabywanie przedstawięń. Realne użycie intelektu i rozumu jest właściwym problemem „Analityki” i „Dialektyki transcendentalnej”. O ile jednak w przypadku intelektu jego funkcja realna spełnia się ostatecznie w konstytucji doświadczenia oraz jego przedmiotów, a pojęcia i zasady przezeń wytwarzane posiadają prawomocne odniesienie przedmiotowe, o tyle pojęcia i zasady rozumowe nie posiadają oraz posiadać nie mogą korelatów naocznościowych w postaci jakiegoś danego nam przedmiotu. Stanowi to główny powód problematyczności ich statusu, albowiem czyste, syntetyczne poznanie rozumowe zbudowane z samych tylko pojęć występuje z roszczeniem do pośredniego, spekulatywnego poznawania „przedmiotów samych w sobie” i „natury rze-

¹¹² KCR, B 366. Kant w tym miejscu pisze „transcendentalną”, ale w kontekście wcześniejszych wyjaśnień pojęcia zasady transcendentalnej i immanentnej wydaje się to prostym *lapsus calami*. Por. KCR, B 352–353.

¹¹³ KCR, B 362–363.

czy”. Jeśli więc dzięki transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu można wyjaśnić, w jaki sposób możliwe jest aprioryczne określanie rzeczy jako przedmiotów doświadczenia, to w stosunku do czystych pojęć rozumu nie sposób przeprowadzić takiej dedukcji, a w konsekwencji niedorzecznym wydaje się żądanie, by natura rzeczy samych podlegała apriorycznemu prawodawstwu czystego rozumu teoretycznego, tak jak natura jako świat możliwego doświadczenia podlega czystemu prawodawstwu intelektu¹¹⁴. W naturalny sposób nasuwa się pytanie o ich funkcję oraz odniesienie przedmiotowe. Ponieważ rozum ma zastosowanie zarówno realne (jest źródłem swoich własnych transcendentnych pojęć), jak i logiczne (jest twórcą transcendentnych i dialektycznych wnioskowań), „Dialektyka transcendentalna” podzielona zostaje na dwie podstawowe, acz bardzo asymetryczne części, tematyzujące efekty tego dwojakiego użycia najwyższej władzy poznawczej. W pierwszej Kant zajmuje się naturą pojęć czystego rozumu, w drugiej poddaje sprawdzeniu wnioskowania stojące za podstawowymi tezami *metaphysica specialis*: psychologii, kosmologii oraz teologii.

Istnieje tedy realne użycie czystego rozumu, to znaczy rzeczywiście jest on źródłem specyficznych czystych pojęć, choć nie zawsze jest do końca jasne, na czym wytwarzanie tych przedstawień polega¹¹⁵. Zgodnie ze swoim zwyczajem oraz głębokim przekonaniem o niestosowności tworzenia w filozofii neologizmów, Kant sięga, tak jak wcześniej w wypadku kategorii, po termin z dawien dawna w niej za-

¹¹⁴ KCR, B 358. Należy tu jednak zaznaczyć, że w zakończeniu „Dialektyki” Kant podejmuje próbę przeprowadzenia dedukcji transcendentalnej także dla idei, a to dlatego, iż bez takowej dedukcji nie można posługiwać się „z jaką taką pewnością” żadnym pojęciem *a priori*. Owa dedukcja transcendentalna czystych pojęć rozumu, znacznie odbiegająca od tej, z jaką mamy do czynienia w wypadku kategorii, w tym jest identyczna z dedukcją czystych pojęć intelektu, iż również stanowi odpowiedź na pytanie „jakim prawem wolno nam posługiwać się tymi pojęciami *a priori*?”, tym wszelako się od niej różni, iż nie usiłuje wykazać, że idee są dla swoich przedmiotów konstytutywne. Podstawą tej dedukcji idei jest twierdzenie wysławiające jedną z fundamentalnych myśli Kantowskiej krytyki rozumu, mianowicie: „Zachodzi wielka różnica, czy coś jest dane memu rozumowi po prostu jako przedmiot (*als ein Gegenstand schlechthin*), czy też tylko jako przedmiot [pomyślany] w idei”. Wynikiem tej transcendentalnej dedukcji pojęć czystego rozumu jest koncepcja ich regulatywności, wedle której są one pojęciami nie ostensywnymi, które wskazywałyby jakiś przedmiot i określały jego własności, lecz heurystycznymi tj. służącymi do „zachowania największej jedności systematycznej w empirycznym używaniu naszego rozumu”. KCR, B 698.

¹¹⁵ Kant nie zawsze jasno wypowiada się o pochodzeniu idei oraz o naturze owego realnego używania rozumu. Niektóre wypowiedzi zdają się sugerować lub nawet wprost wysławiać tezę, w myśl której polega ono na tym, iż rozum rzeczywiście jest autonomicznym wytwórcą tych przedstawień, których w żaden sposób nie czerpie ze zmysłowości i intelektu. W innych miejscach znowu („System idei kosmologicznych”) czytamy: „[...] tylko intelekt jest tym, z czego mogą wypływać pojęcia czyste i transcendentalne, [...] rozum nie wytwarza właściwie żadnego pojęcia, lecz tylko co najwyżej uwalnia pojęcie intelektualne od nieuniknionych ograniczeń możliwego doświadczenia i stara się przeto rozszerzyć je poza granice tego, co empiryczne, ale przecież w nawiązaniu do niego”. Oraz: „Transcendentalne idee nie będą więc [...] niczym innym, jak tylko kategoriami rozszerzonymi aż na to, co nieuwarunkowane [...]”. KCR, B 435–436. Można podać przynajmniej dwa wyjaśnienia tej pozornej rozbieżności. Pierwsze: owa realna funkcja rozumu, a w konsekwencji samo wytwarzanie idei, polega właśnie na rozszerzaniu kategorii; drugie: wytwarzanie idei przez rozszerzanie kategorii dotyczy jedynie idei kosmologicznych.

domowiony, nadając mu przy tym zupełnie nowe znaczenie. Pojęcia czystego rozumu nazywa ideami transcendentalnymi. Podając ich charakterystykę, mówi, iż są one pojęciami refleksyjnymi i wywnioskowanymi. Są „wywnioskowane”, to znaczy są wynikiem specyficznych wniosków rozumowych (sylogizmów), w których rozum poszukuje ostatecznego warunku dla szeregu warunków w ramach jednej z trzech możliwych relacji wyznaczonych w ramach kategorii stosunku. Natomiast ich refleksyjność nie jest ani refleksyjnością kategorii, ani tym bardziej nie chodzi tu o pojęcia refleksyjne w sensie wąskim z dodatku do „Analityki” traktującego o amfibolii oraz topice transcendentalnej. Te ostatnie, stanowiące „tytuły wszelkiego porównywania i rozróżniania”, tym różnią się od kategorii, „że przedstawiają nie przedmiot pod względem tego, co stanowi jego pojęcie (wielkość, realność), lecz tylko porównanie przedstawień w całej ich różnorodności, które poprzedza pojęcie rzeczy”, a więc także wydanie o niej sądu. To zaś, zdaniem Kanta, wymaga refleksji transcendentalnej, tj. „określenia miejsca, do którego należą przedstawienia rzeczy porównywanych – czy myśli o nich czysty intelekt, czy też daje je w zjawisku zmysłowość”¹¹⁶. Refleksja transcendentalna jest więc warunkiem *sine qua non* poprawnego sądzenia, ponieważ bez świadomości tego, w jakim stosunku pozostają dane nam przedstawienia do dwu podstawowych zdolności poznawczych, nie sposób trafnie określić ich wzajemnego stosunku do siebie w sądzie. Podstawę całej topiki transcendentalnej stanowi przekonanie, iż „różnica między zdolnościami poznawczymi wytwarza wielką różnicę w sposobie, w jaki należy myśleć pojęcia”¹¹⁷. Pojęcia refleksyjne w sensie wąskim i właściwym wyznaczają cztery podstawowe stosunki, w jakich mogą pozostawać do siebie przedstawienia w jednym umyśle. Są to: tożsamość i różność, zgodność i niezgodność, to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, oraz forma i materia. Samo zagadnienie topiki i amfibolii transcendentalnej oraz pojęć refleksyjnych stanowi niewątpliwie temat sam w sobie, któremu jednak nie sposób poświęcić tu więcej miejsca.

Kategorie natomiast, tak jak idee oraz wszelkie pojęcia w ogóle, są przedstawieniami refleksyjnymi w sensie szerokim (i to jest ich cecha wspólna z pojęciami refleksyjnymi w sensie właściwym czy też wąskim)¹¹⁸. Są one, powiada Kant, pojęciami *pomyślanymi* i *a priori* przed wszelkim doświadczeniem, lecz nie gwoli porównywania przedstawień między sobą pod względem ich transcendentalnej topiki (pojęcia refleksyjne), lecz „jedności refleksji nad zjawiskami, o ile mają one koniecznie należeć do możliwej świadomości empirycznej”¹¹⁹. Jako takie stanowią warunki możliwości konstytucji przedmiotu doświadczenia oraz jego poznania.

¹¹⁶ KCR, B 325.

¹¹⁷ KCR, B 317.

¹¹⁸ W swoich notatkach Kant stwierdza wprost: „Nasz intelekt jest zdolnością refleksji (*ein Vermögen zu reflectiren*), a czyste pojęcia intelektu (transcendentalne) są li tylko abstrakcyjnymi pojęciami refleksyjnymi”. AA, Bd. XV, s. 166. „Wszystkie pojęcia w ogóle, niezależnie od tego, skąd czerpią one swój materiał, są refleksyjne, tj. są przedstawieniami [...]”, AA, Bd. XVIII, s. 73.

¹¹⁹ KCR, B 367.

Od idei różni je to, iż nie są one wywnioskowane z żadnych innych pojęć *a priori* (o ile można w ogóle sensownie mówić o wnioskowaniu z pojęć), które by je poprzedzały, co więcej – same dostarczają materiału do wnioskowania, a więc materiału do utworzenia pojęć rozumu, które zapewne właśnie dlatego Kant nazywa również wywnioskowanymi. Idee, nie stanowiąc warunku możliwości przedmiotów doświadczenia oraz ich poznania, są również pomyślane *a priori* gwoli wprowadzania jedności, ale nie w zjawiska, lecz w czynności intelektu, które w zasadzie można zredukować do sądzenia. Parafrazując określenie kategorii, można by powiedzieć, iż idee zawierają jedność refleksji nad refleksją nad zjawiskami, o ile ta ostatnia stanowić ma możliwie największą systematyczną jedność. Od kategorii wszakże odróżnia je także to, iż ich realność przedmiotowa, która w wypadku tych ostatnich, jako intelektualnej formy wszelkiego doświadczenia, jest bezsporna, budzi uzasadnione wątpliwości. Natomiast od pojęć refleksyjnych w sensie wąskim różni je to, że tak jak kategorie, nie tematyzują one relacji przedstawień do władz poznawczych. Wszystkie te trzy klasy przedstawień (kategorie, pojęcia refleksyjne właściwe, idee) łączy więc tylko to, iż w sensie szerokim są one refleksyjne, tj. nie-naoczne, i jako takie spełniają się w sądzeniu, a nie w oglądaniu.

Kolejną cechą każdej idei jest to, iż zgodnie ze swoją naturą jako przedstawienia wywnioskowanego z czynności intelektu jest ona pojęciem transcendentnym i w przeciwieństwie do kategorii, spełniających się w immanencji doświadczenia, „nie pozwala się [...] zamknąć w szrankach doświadczenia, ponieważ dotyczy poznania, którego tylko częścią jest każde poznanie empiryczne”¹²⁰. Każde poznanie doświadczeniowe daje się pomyśleć jako część całości możliwego doświadczenia, żadne jednak rzeczywiste doświadczenie całości tej nie ogarnia, każdorazowo wszakże należąc do niej – „jeśli [idee] zawierają to, co nieuwarunkowane, to dotyczą czegoś, czemu podlega wszelkie doświadczenie, co jednak samo nigdy nie jest przedmiotem doświadczenia: coś, do czego rozum prowadzi w swych wnioskach z doświadczenia [...], co jednak samo nigdy nie stanowi członu syntezy empirycznej”¹²¹. W konsekwencji to, do czego idee się odnoszą, daje się tylko pomyśleć, choć nie bez pewnego koniecznego związku ze światem możliwego doświadczenia¹²². Transcendentność idei i metafizyki wypływa z właściwego rozumowi dążenia do objęcia wszystkiego (uniwersum) lub całego szeregu warunków wraz z pierwszym nieuwarunkowanym warunkiem. Dlatego też „prze-

¹²⁰ KCR, B 367.

¹²¹ Tamże.

¹²² Jak słusznie zauważa Heinz Heimsoeth, komentując ten fragment *Krytyki czystego rozumu*, „[...] alles gehört zur Einen Welt (Uniwersum), die selbst nicht als ein Gegenstand durch Synthesis umgriffen werden kann. Welt (sogar Welt!) ist ein „geschlossener Begriff“, obgleich uns Welt [...] gleichsam unmittelbar vor Augen steht. Welt ist in völlig anderem Sinne Gegenstand unseres Erkenntnisvermögens, als alles was da „in der Welt“ ist, etwa auch wir selbst”. H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erster Teil: *Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin 1966, s. 29.

kraczącą granicę wszelkiego doświadczenia, w którym przeto nie może się nigdy trafić przedmiot dorównujący idei transcendentalnej”¹²³. Stąd właśnie wypływa problematyczność ich przedmiotowego odniesienia, której Kant nadaje postać następującej alternatywy. Albo idee są pojęciami poprawnie wywnioskowanymi (*conceptus ratiocinati*) i posiadają ważność przedmiotową, albo są pojęciami podstępnie wyłudzonymi, za którymi stoi subrepcja transcendentalna oraz ufundowane w niej pozorne wnioskowania, a wówczas nie posiadają one (teoretycznej) przedmiotowej ważności i można je nazwać pojęciami mędrkującymi (*conceptus ratiocinantes*)¹²⁴. Idee mają swoje źródło w samej naturze rozumu, dlatego nie są „dowolnie wymyślone”, lecz konieczne¹²⁵. Niezależnie od tego można wszakże już w tym miejscu podać pewną ogólną charakterystykę metafizyki jako poznania rozumowego, kierując się przedstawionymi cechami idei, tak jak wcześniej cechami pozoru transcendentalnego. Otóż jest ona refleksyjna (dyskursywna, tj. zbudowana wyłącznie z pojęć), wywnioskowana (spekulatywna, tj. nie mamy w niej do czynienia z żadnym bezpośrednim poznaniem przedmiotu, z żadną naocznością jej obiektów), konieczna i, przynajmniej co do swych intencji lub we własnym przekonaniu, transcendentna. Szczególnie ważna jest ta ostatnia cecha, w niej bowiem dochodzi do głosu natura rozumu, która sprawia, iż sam dla siebie staje się on problemem.

W tekst rozdziału *O pojęciach czystego rozumu* (KCR, B 365–368) Kant wplótł zdanie pozornie niepozostające w bezpośrednim związku z resztą składających się nań rozważań, a z uwagi na swoją lapidarność skrywające pewne implicytne sensy niewidoczne dla czytelnika niezaznajomionego ze specyfiką Kantowskiej terminologii, przez co także wymagające kilku słów komentarza. Zdanie to brzmi następująco:

Pojęcia rozumowe służą do pojmowania, tak jak pojęcia intelektualne do rozumienia (sposprzeżeń)¹²⁶.

[z uwagi na idiomatyczność tego zdania przytaczam także jego brzmienie oryginalne:

„Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen)“].

¹²³ KCR, B 384.

¹²⁴ KCR, B 368. Rozsądzeniem tego dylematu zajmuje się część druga „Dialektyki transcendentalnej”, traktująca o wnioskowaniach dialektycznych; jej efektami zajmę się w następnych rozdziałach, składających się na tę część mojej pracy.

¹²⁵ B 384–385.

¹²⁶ B 367 (przekład zmieniony).

Eksplikacja pojęcia idei transcendentalnej dokonuje się tu, tak jak w całym rozdziale, w opozycji do pojęcia kategorii, które po przedstawieniu „Analityki transcendentalnej” z powodzeniem może posłużyć jako tło kontrastowe. Tu wszakże, inaczej niż wcześniej, nie chodzi o pewne, by tak rzec, wewnętrzne cechy tych dwu klas przedstawiń, lecz o różnicę ich funkcji, która w istocie jest różnicą między dwoma odmiennymi sposobami użycia tej samej wyższej władzy poznawczej, tj. intelektu w ogóle. Warto, jak sądzę, na chwilę zatrzymać się przy tym zagadnieniu, pozwoli to bowiem uzupełnić dotychczasową charakterystykę idei transcendentalnych.

Zrazu wydawać by się mogło, że nie mamy tu do czynienia z niczym innym, jak tylko ze zgrabnym kalamburem, pewną grą słowną wynikłą z upodobania Kanta do symetrii i dychotomicznych podziałów, wzmocnionego dodatkowo szczególnymi własnościami języka niemieckiego. Nie jest to wszakże czczy hołd złożony przez logikę asocjacji językowym. Pojmowanie (*das Begreifen*) i rozumienie (*das Verstehen*) są bowiem dość dobrze określonymi terminami operacyjnymi Kantowskiej teorii ludzkiego poznania. Przy czym, co może warto podkreślić gwoili zupełnej jasności, rozumienie u Kanta nie ma nic wspólnego z dzisiejszym sensem tego terminu przyjmowanym w hermeneutyce czy naukach humanistycznych.

W swoich wykładach z logiki Kant sformułował i przedstawił pewną hierarchiczną typologię ludzkiego poznania ze względu na jego zawartość przedmiotową. Tam właśnie pojmowanie i rozumienie pojawiają się obok pięciu innych stopni poznania. Są to kolejno (przytaczam w bezokolicznikach, aby podkreślić aktowy charakter tych „stopni”): przedstawiać sobie (*repraesentare, vorstellen*), spostrzegać (*percipere, wahrnehmen*), znać (*noscere, kennen*), poznać (*cognoscere, erkennen*), rozumieć (*intelligere, verstehen*), wnikać w co rozumem (*perspicere, einsehen*), pojmować (*comprehendere, begreifen*). Jak widać, wnikanie, czyli poznawanie za pomocą rozumu (*perspicentia*), stanowi stopień pośredni między rozumieniem a pojmowaniem, które, jak się zaraz okaże, jest tylko jego szczególną postacią¹²⁷. Samo rozumienie (*intellectio*) zdefiniowane zostaje jako poznawanie za pomocą intelektu dzięki pojęciom, to zaś znaczy tyle, co koncipowanie (*concipiren*). W notatce 2394 pojęcia te zostają dookreślone – koncipowanie jest poznawaniem przez pojęcia, rozumienie zaś za pomocą sądu, a to, co jest zrozumiane, może również być wykładane i (zrozumiale) komunikowane innym. Natomiast pojmować coś to wnikać w coś rozumem wystarczająco ze względu na jakiś zamiar bądź cel, w efekcie czego to, co pojmowane, może zostać przez pod-

¹²⁷ Podobna typologia znajduje się w antropologicznych notatkach Kanta. „Etwas vorstellen (*repraesentatio*); etwas wahrnehmen (*perceptio*) (mit Bewusstseyn); erkennen (*cognitio*) (von anderem unterscheiden); Wissen (*scientia*) (unterschieden von annehmen (glauben)); verstehen (*intellectio*) (durch den Verstand erkennen); *perspicentia*: Einsehen (durch Vernunft); *comprehensio*: Begreifen (der Größe (dem Grad) Nach hinreichend)“. AA, Bd. XV, s. 171.

miot pojmujący wytworzone¹²⁸. Nie wszystko, co wykoncypowane, może zostać wytworzone, to bowiem wymaga znajomości warunków. Dlatego też koncypować, powiada Kant, można wiele, nie pojmując tego zarazem, przez co „dziedzina rozumienia, czyli intelektu, jest o wiele większa niż dziedzina pojmowania, czyli rozumu”; za przykład służy tu *perpetuum mobile*¹²⁹. W konsekwencji samo pojmowanie (*comprehensio*) zostaje zdefiniowane jako poznawanie czegoś *a priori* za pomocą rozumu (a więc w oparciu o racje poprzez wnioskowania) w takim stopniu, jaki jest konieczny do naszych celów¹³⁰. Pojmowanie jest więc tylko postacią rozumowego wglądu (*perspicientia*) ograniczonego w swym zakresie do zamiaru, któremu służy. Z pojmowaniem mamy do czynienia wtedy, gdy jesteśmy w stanie określić coś w z g ł ę d n i e *a priori*, czyli poznać dzięki wnioskowaniu, nawet jeśli jest ono oparte na twierdzeniach zaczerpniętych z doświadczenia (*aus datis*), czego przykładem jest zaćmienie księżyca¹³¹. Pojmować coś bezwzględnie, mówi Kant w innej notatce, znaczy tyle, co pojmować niezależnie od wszelkich warunków empirycznych¹³². To wprawdzie samo w sobie jest możliwe, dla człowieka wszakże zupełnie niedostępne. Niczego, twierdzi Kant, nie pojmujemy bezwzględnie, „wszelkie nasze pojmowanie jest tylko względne”¹³³, czyli dostosowane do naszych celów oraz związane warunkami empirycznymi, a przynajmniej zmysłowymi. Jest tak nawet w matematyce, w której mamy do czynienia z pojmowaniem w postaci najpełniejszej. Jak już zresztą widzieliśmy wcześniej, również przedmioty idei transcendentálnych (to, co bezwarunkowe) pomyślane są w pewnej relacji do tego, co uwarunkowane (dane i oglądane empirycznie).

Nieco więcej światła na tę z dzisiejszego punktu widzenia trochę zagmatwaną problematykę rzucają rozważania Kanta zawarte w zachowanym brudnopisie listu do Alexandra księcia von Beloselsky, datowanym na lato 1792 roku. Szki-cując odpowiedź na list, który zapewne otrzymał rok wcześniej wraz z rozprawą tego rosyjskiego dyplomaty i poety (*Dianyologie ou tableau philosophique de l'entendement*, Dresden 1790), Kant wdaje się w rozważania rozjaśniające nie tylko dyskutowaną tu kwestię funkcji pojęć intelektualnych i rozumowych, lecz także wielokrotnie źle interpretowane oraz wykładane zagadnienie stosunku między zakresami podstawowych terminów jego filozofii, a mianowicie „intelektem”, „rozumem czystym”, „rozumem w ogóle” i „władzą sądzenia”. Dlatego, jak sądzę, warto przy tej okazji wdać się w krótką dygresję, której

¹²⁸ *Reflexion* 2394, AA, Bd. XVI, s. 343.

¹²⁹ Tenże, *Logika*, dz. cyt., s. 86.

¹³⁰ Tamże, s. 86–87.

¹³¹ AA, Bd. XVI, s. 343.

¹³² „Etwas *a priori* erkennen heißt: einsehen (die principien mögen auch empirisch seyn). Etwas *a priori* bestimmen (d.i. geben und construiren) heißt: begreifen. Schlechthin begreifen ist ohne alle empirische Bedingungen”. *Reflexion* 4965, AA, Bd. XVIII, s. 43.

¹³³ Tenże, *Logika*, dz. cyt., s. 86.

znaczenie wprawdzie wybiega poza główną dziedzinę dotychczasowych rozważań, nie jest wszakże pozbawione dla nich wszelkiego znaczenia, a przy tym może stanowić przyczynek do lepszego zrozumienia znaczącego fragmentu Kantowskiego myślenia o ludzkim poznaniu. Otóż z rozważań tych wynika jednoznacznie i niezbicie, że terminem rodzajowym, określającym całą tak zwaną wyższą władzę poznawczą, jest intelekt w ogóle (*die allgemeine Gattung des Verstandes, l'intelligence universelle*), a nie, jak chcą tego niektórzy komentatorzy, enigmatyczny rozum w sensie szerokim, którym na dodatek ma być właśnie „czysty rozum” z tytułu *Krytyki czystego rozumu*, przeciwstawiany rozumowi w znaczeniu wąskim, z jakim rzekomo mamy do czynienia w „Dialektyce transcendentalnej”¹³⁴.

¹³⁴ Potwierdzają to również słowa Kanta z *Krytyki*, gdzie w „Analityce zasad” używa terminu „intelekt w ogóle” na określenie podstawowych (wyższych) władz umysłu (KCR, B 169). W tym kontekście warto może poczynić kilka marginalnych uwag na temat tytułu głównego krytycznego dzieła Kanta. Tytuł *Krytyki czystego rozumu*, moim zdaniem, nie wskazuje na to, o czym w ogóle się w niej mówi, lecz na to, o czym dzieło to traktuje w szczególności, a mianowicie, iż jest ono właśnie oceną czystego rozumu, a zatem szczególnie nacisk kładzie się w nim na kompetencje poznawcze człowieka w dziedzinie metafizyki. *Krytyka* interesuje się wszelkim czystym poznaniem, a w szczególności czystym poznaniem rozumowym (spekulatywnym). Z tego właśnie powodu zajmuje się ona także zmysłowością i intelektem w aspekcie tego, co w nich aprioryczne, w takim zakresie, jaki jest konieczny do udzielenia odpowiedzi na pytanie główne, mianowicie o możliwość metafizyki. Jest to lepsze i bardziej odpowiadające prawdzie wyjaśnienie niż to, zgodnie z którym „czysty rozum” z tytułu traktatu wskazywać ma na tzw. rozum w sensie szerokim, co jest zupełnie niedorzeczne, ponieważ implikuje tezę, iż zmysłowość („Estetyka transcendentalna”) stanowi „część” szeroko pojętego czystego(!) rozumu, co – bez względu na to, jak rozum ten chcemy tu brać – jest na wskroś absurdalne. Oczywiście nie sposób zaprzeczyć temu, iż sam Kant, z właściwą sobie terminologiczną dezygnacją, używał terminu „rozum” jako ekwiwalentu „intelektu w ogóle”, czyli jako określenia całej wyższej zdolności poznawczej (KCR, B 863). Nie zmienia to jednak faktu, iż wówczas termin ten nadal wskazuje na wyższą zdolność poznawczą, a więc nie obejmuje zmysłowości, która jako autentyczna odbiorczość nie może udawać żadnej postaci samorzutności, będącej wszak wyznacznikiem tego, co do owej wyższej zdolności poznawczej należy. W żaden sposób nie usprawiedliwia to więc takiej, nie tak rzadko znowu spotykanej, interpretacji tytułowego „czystego rozumu” *Krytyki*, w myśl której jej przedmiotem ma być „ludzki rozum w sensie «całej wyższej zdolności poznawczej»”, przy czym termin ten ma obejmować „wszelkie istotne formy poznania” („alle Wesensformen der Erkenntnis”) czy też całość apriorycznej formy („das Gesamt der Form priori), do których wtedy zaliczona musi być także czysta zmysłowość. Zob. H. Heimsoeth, dz. cyt., s. 15. Jest to tak jawnie sprzeczne z Kantowską tezą o realnej, „transcendentalnej” różnicy między zmysłowością a rozumem (*resp.* intelektem), że nie wymaga dalszego komentarza. Oczywiście należy zgodzić się z tym autorem, gdy twierdzi on, że byłoby fałszem brać „rozum w ogóle” z części (A) drugiej części wprowadzenia do „Dialektyki transcendentalnej” (B 355 i nn) w takim sensie, jaki mógłby sugerować tytuł całego dzieła; rzecz w tym, iż mylnie rozumie on właśnie „czysty rozum” występujący w tytule traktatu, przez co należy wątpić w to, że rzeczywiście podał on tam, jak twierdzi, „raz na zawsze” poprawne wyjaśnienie relacji intelekt – rozum (tamże, s. 16). To, iż nie należy tak tego rozumieć, jest samo przez się jasne, ponieważ rozum czysty nie jest rozumem „w ogóle”, a *Krytyka czystego rozumu* nie jest krytyką rozumu w ogóle ani tym bardziej „rozumu w sensie szerokim” z tego prostego powodu, iż zawiera „Estetykę transcendentalną”, ta zaś jest teorią czystej zmysłowości, która mimo że czysta, nadal jest zmysłowością, a więc odbiorczością, a tym samym żadną miarą nie może być włączona w dziedzinę czystego rozumu czy czystego intelektu w jakimkolwiek dającym się sensownie pomyśleć znaczeniu. Tytułowy „czysty rozum” nie jest żadnym rozumem w sensie szerokim, nie oznacza enigmatycznej „całej wyższej zdolności poznawczej” obejmującej, nie wiadomo, dlaczego,

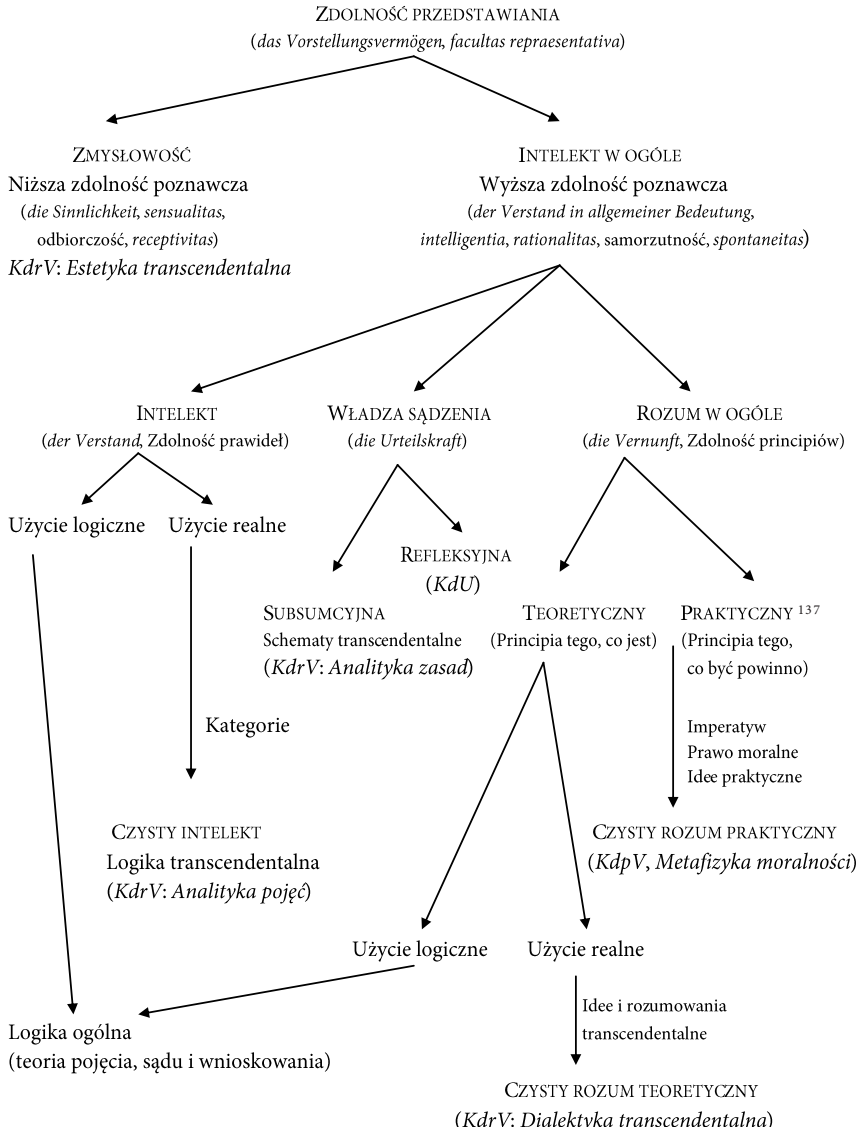
Pojęciem najwyższym w Kantowskiej hierarchii zdolności poznawczych jest, swymi korzeniami sięgające filozofii Leibniza i Wolffa, pojęcie zdolności przedstawiania sobie (*das Vorstellungsvermögen, facultas representativa*), względnie pojęcie umysłu (*das Gemüth, mens*), którego zakres zostaje następnie poddany podziałowi na pasywną, niższą zdolność poznawczą (zmysłowość) oraz spontaniczną zdolność wyższą (intelekt w ogóle). We wspomnianym liście dychotomia ta zostaje przedstawiona jako rozróżnienie na sferę samego tylko ujmowania przedstawień (*apprehensio bruta*, właściwa wyłącznie dla zwierząt) oraz sferę apercpcji (*apperceptio*), która stanowi właśnie dziedzinę intelektu w ogóle. Intelekt w ogóle zostaje określony jako zdolność do myślenia, zmysłowość zaś jako zdolność do bez-myślnego oglądania, czyli odczuwania. Następnie w obrębie dziedziny intelektu w ogóle wyróżnia Kant trzy podstawowe wyższe władze poznawcze: intelekt w znaczeniu węższym (*der Verstand in besonderer Bedeutung, l'entendement*), władzę sądzenia (*die Urtheilskraft*) oraz rozum (*die Vernunft*). Pierwszą określa również mianem zdolności rozumienia (*das Vermögen zu verstehen, intelligence*) i definiuje jako zdolność przedstawiania sobie czegoś za pomocą pojęć ogólnych *in abstracto*. Druga z nich ma być zdolnością subsumcji, tj. osądzania (*iugement*), czy dane przedstawienie tego, co jednostkowe, podpada pod ogólne prawidło, to zaś nie jest niczym innym, jak daniem dowodu własnej inteligencji *in concreto*. Trzecia jest zdolnością wglądu (*perspicacité*), to znaczy wyprowadzania tego, co jednostkowe, z tego, co ogólne¹³⁵. „Można by rzec – pisze Kant – że dzięki intelektowi jesteśmy w stanie się uczyć (tj. uchwytować prawidła), dzięki władzy sądzenia robić użytek z tego, czego się nauczyliśmy (stosować prawidła *in concreto*), dzięki rozumowi zaś wynajdywać, to znaczy wymyślać principia dla różnorodnych prawideł”¹³⁶.

Naszkicowany tu podział władz poznawczych, po niezbędnym uzupełnieniu, można by przedstawić następująco:

także zmysłowość, wskazuje jedynie na pewne specyficzne zastosowanie tej zdolności ustanawiania i stosowania principiów, jaką jest „rozum w ogóle”. Kolejne określenia rozumu pojawiające się we wspomnianym wprowadzeniu to tylko następujące po sobie dookreślenia tej samej władzy służące wyodrębnieniu z rozumu w ogóle dziedziny jego szczególnej aktywności, będącej właściwym obiektem zainteresowania *Krytyki czystego rozumu*. Rozum w ogóle to, o czym była już tu mowa, w sensie najszerszym zdolność principiów (A), zdolność ta ma zastosowanie logiczne we wnioskowaniach/sylogizmach (B) lub realne, transcendentalne, gdy jest on źródłem właściwych tylko sobie przedstawień i zasad (C). *Szczerólnie* zainteresowanie *Krytyki* koncentruje się właśnie na tym ostatnim punkcie, tu bowiem rozum sam ma być realnym źródłem czystych pojęć i sądów transcendujących wszelkie jego immanentne, doświadczeniowe użycie. To właśnie, w moim przekonaniu, sygnalizuje tytuł tej rozprawy.

¹³⁵ Tak samo w *Reflexionen zur Anthropologie*: „Verstand ist das Vermögen, zum Besonderen das Allgemeine (Regel) zu finden. Vernunft: das Besondere vom Allgemeinen abzuleiten. In einem geht das Besondere, in diesem das Allgemeine vorher“. AA, Bd. XV, s. 172.

¹³⁶ AA, Bd. XI, s. 345–346.



¹³⁷ Nie od rzeczy może będzie tu zaznaczyć, iż to zawsze ten sam rozum, a rozróżnienie na praktyczny i teoretyczny wynika jedynie z dwójakiego użycia tej samej zdolności poznawczej, która spełnia się w ustanawianiu i stosowaniu principiów. Natomiast intelekt i rozum to tylko dwie funkcje tej samej władzy.

Nieuchronnie jednak nasuwa się pytanie o to, czy te logiczno-antropologiczne dystynkcje i definicje mają jakiegokolwiek znaczenie dla interpretacji omawianego tu twierdzenia z *Krytyki*, mianowicie dla wniknięcia w sens tych terminów w obrębie transcendentnej (więc nie-logicznej i nie-antropologicznej) teorii intelektu i rozumu? Aby odpowiedzieć na to pytanie, a więc w zasadzie na pytanie o funkcje kategorii i idei, trzeba omawiane zdanie z *Krytyki* przełożyć na język polski z zachowaniem obecnej w nim gry słownej odsyłającej wszakże do głębszego sensu filozoficznego. Po tym niezbędnym przekształceniu wyglądałoby ono tak oto:

Pojęcia rozumu służą do pojmowania, pojęcia intelektu do intelektualizowania (sposprzeżeń).

Owo intelektualizowanie sposprzeżeń to nic innego jak wytwarzanie ich syntetycznej jedności w jednej świadomości za sprawą subsumcji danych naocznych, którym towarzyszy świadomość (sposprzeżenia), pod odpowiednie kategorie (pojęcia intelektu) i doprowadzanie przez te teże świadomości do postaci sądu będącego wyrazem świadomości relacji zachodzącej między określonymi przedstawieniami empirycznymi. System tych sądów stanowi właśnie doświadczenie – konieczną, syntetyczną jedność sposprzeżeń w jednej świadomości¹³⁸. Innymi słowy, konstytucja doświadczenia daje się opisać jako intelektualizacja sposprzeżeń, a dokładniej: intelektualizacja świadomości określonej empirycznie, a więc przekształcanie prostej świadomości empirycznej, która z sekwencji następujących po sobie wrażeń i sposprzeżeń nigdy sama nie jest w stanie wyłonić doświadczenia, w świadomość doświadcządzającą, czyli intelektualną (*resp.* zintelektualizowaną), to znaczy, mówiąc językiem Kanta, rozumiejącą. Czym wszakże jest świadomość pojmująca? Jest ona świadomością ogarniającą w czystych pojęciach rozumu całość szeregu tego, co uwarunkowane, aż po dający się jedynie pomyśleć ostateczny jego nieuwarunkowany warunek. Jej wytworem jest metafizyka, której krytyka stanowi treść właściwą „Dialektyki transcendentnej”. Z tego właśnie względu tę część *Krytyki* można uznać za całościowe studium świadomości pojmującej, studium odsłaniające jej podstawowe struktury oraz mechanizmy osiągnięcia (rzekomego) teoretycznego rozumowego wglądu, a przez to także pojmowania tego, co jest, a co intelekt pozwala jedynie rozumieć. Najważniejszym zaś elementem tej krytyki jest koncepcja czystych pojęć rozumu, a więc idei transcendentnych, oraz takich wnioskowań, które do pojęć tych prowadzą. Tym samym są one także kluczem do rozwiązania zagadki, czym jest owo pojmowanie, do którego rozum z samej swej natury zmierza i które na różne sposoby (nie ma wszak jednej metafizyki) usiłuje zapewnić.

¹³⁸ „Doświadczenie w takiej mierze polega na syntetycznym powiązaniu zjawisk (sposprzeżeń) w jednej świadomości, w jakiej powiązanie to jest konieczne”. I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 60.

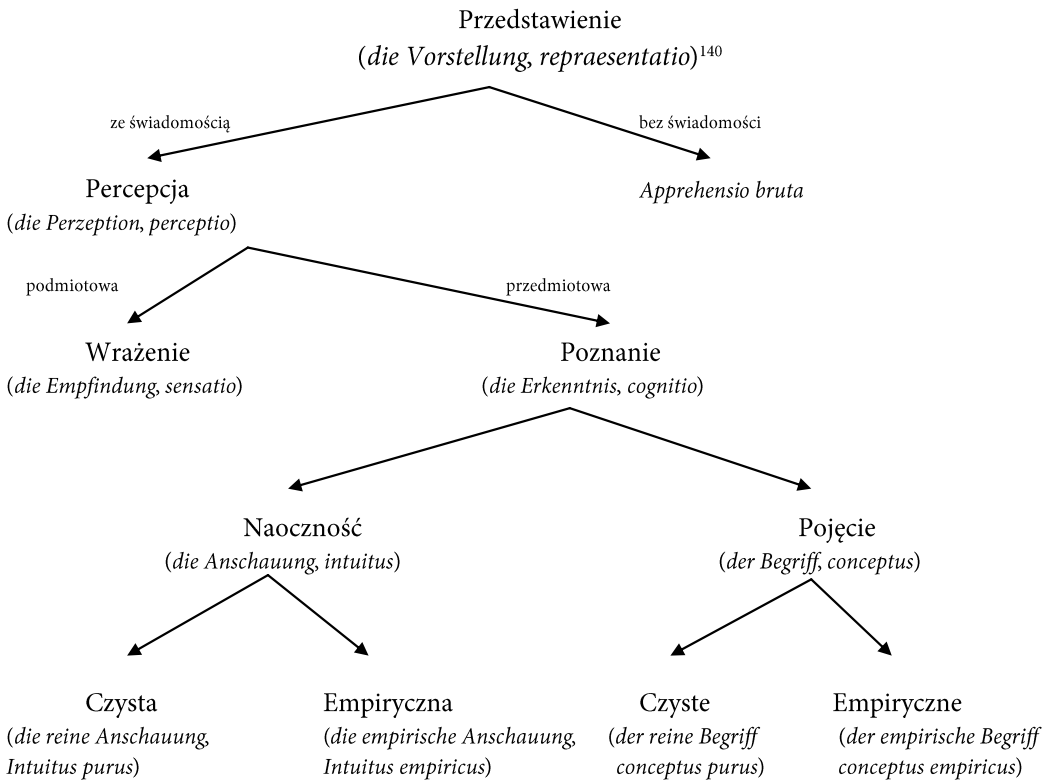
*

Czyste pojęcia rozumu Kant określa mianem idei, co nie jest zabiegiem czysto słownym. Wybierając nazwę, z którą zamierza się związać jakieś pojęcie filozoficzne, nie sposób uniknąć umiejscowienia w pewnym historycznie określonym kontekście, który przynajmniej pośrednio wyznacza zarówno zakres jej funkcjonowania w danej koncepcji filozoficznej, jak i późniejszej sensownej interpretacji. Tak jak w wypadku czystych pojęć intelektu nie było przypadkiem sięgnięcie po „kategorie”, tak też nie jest nim określenie pojęć czystego rozumu mianem idei. Posługiwanie się starymi i nieco już wytartymi terminami technicznymi wynika u Kanta nie tylko, ani nie przede wszystkim, z jego niechęci do tworzenia neologizmów, lecz, jak sądzę, z zupełnie wyraźnej świadomości, iż jego filozofia transcendentálna jest formą realizacji metafizyki jako ontologii i przynajmniej otwarciem perspektywy dla osiągnięcia celów metafizyki właściwej. Stanowi to wyraz zakorzenienia w tradycji, z której filozofia krytyczna wyrasta i którą, przynajmniej we własnym mniemaniu, przerasta. Nie zamierzam wdawać się tutaj w dywagacje na temat stosunku Kanta do klasycznego dziedzictwa metafizycznego sygnowanego imionami dwu bodaj największych jego reprezentantów – Platona i Arystotelesa. Sprawę tę należy rozpatrzyć oddzielnie i w planie szerszym niż sama tylko *Krytyka czystego rozumu*. Nie sposób jednak przynajmniej w kilku słowach nie wspomnieć tu o kontekście, w którym sam Kant umieszcza termin „idea”, decydując się określić nim swoje czyste pojęcia rozumu. Jego krańce wyznacza z jednej strony właśnie Platon, z drugiej zaś empiryzm brytyjski.

Otóż uznając za „nieco chwiejne” znaczenie terminu „idea”, Kant w typowy dla siebie sposób je „doprecyzowuje”, to znaczy, podobnie jak wcześniej inne tradycyjne terminy filozoficzne, poddaje procedurze, by tak rzec, transcendentálnej transformacji semantycznej – sięga po stary termin i nadaje mu nowe, własne, specyficzne znaczenie, twierdząc przy tym, najpewniej w najgłębszym wewnętrznym przekonaniu, iż właśnie odsłania jego znaczenie właściwe i pierwotne, i biorąc je przy tym w obronę przed profanami. Nie czas i miejsce, by tu rozsądzać, ile w tym jest racji, a ile emfazy i nadmiernej pewności siebie wypływającej z niedostatecznej, jak twierdzą niektórzy, znajomości klasyki filozofii. Zamierzam tu jedynie wskazać na pewien konstytutywny moment tkwiący w samej naturze idei zarówno w znaczeniu źródłowym, tj. platońskim, jak i specyficznie kantowskim.

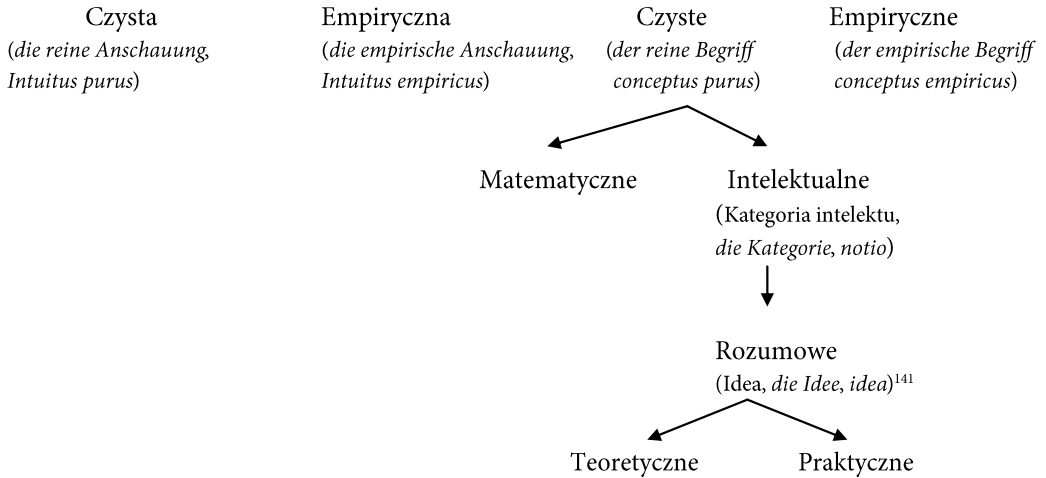
Przy terminie „idea” nie sposób nie mieć najsłabszych choćby skojarzeń z Platonem. Nie inaczej jest z Kantem. W zasadzie na treść rozdziału *O ideach w ogóle* (KCR, B 368–377) składają się rozważania, w których eksplikuje on swoje rozumienie terminu „idea” w konfrontacji z Platonem. Określając pojęcie idei, Kant z jednej strony zupełnie jawnie oraz przychylnie nawiązuje do dziedzictwa autora *Państwa* i odcina się od niego tylko tam, gdzie idee tego ostatniego mają stanowić samoistne przedmioty poznania spekulatywnego, natomiast śmiało bierze go w obronę w dziedzinie filozofii praktycznej oraz w filozofii przyrody (pojęcie organizmu). Z drugiej strony zdecydowanie i nieco wzgardliwie odżegnuje się od „dokonań” empirystów brytyjskich, których terminologiczna

dezynwoltura doprowadziła do zupełnej dewaluacji tego szacownego terminu, trafił on bowiem w towarzystwo słów, „za pomocą których zwykle oznacza się w beztróskim nieładzie wszelkiego rodzaju przedstawienia”¹³⁹. Przy tej okazji Kant podaje nader poczytające wyjaśnienia dotyczące podstawowych terminów operacyjnych swojej filozofii, które niestety znajdują się na stronie 377 oryginału, a powinny zostać umieszczone najdalej we wstępie do tego dzieła, wielce to bowiem ułatwiłoby jego rozumienie. Wyłożona tam hierarchia przedstawień, stanowiąca mapę rozważań składających się na *Krytykę czystego rozumu*, po kilku drobnych uzupełnieniach wygląda następująco:



¹³⁹ KCR, B 376.

¹⁴⁰ W polskim przekładzie *Krytyki czystego rozumu*, z niejasnych dla mnie powodów, R. Ingarden obok „przedstawienie” okazjonalnie posługuje się również terminem „wyobrażenie”, choć ten ostatni, ze względu na to, iż wskazuje raczej na przedstawienia jednostkowe, zmysłowe, konkretne i naoczne, nie nadaje się na polski odpowiednik niemieckiego *die Vorstellung* i łacińskiego *repraesentatio*. Na ten temat zob. K. Twardowski, *Wyobrażenia i pojęcia*, w: tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965.



Idee u Kanta, co zbliża go do Platona i oddala od empiryzmu, z samej swojej natury są po pierwsze transcendentne, choć oczywiście nie są żadnymi obiektami, lecz tylko przedstawieniami, a więc określeniami świadomości, których korelaty przedmiotowe są, mówiąc ogólnie, enigmatyczne (co z kolei jest jakąś formą niechcianego powinowactwa z brytyjską fizjologią umysłu). Ich intencja przedmiotowa, wpisana w naturę każdego przedstawienia (*re-praesentatio*), a w tym wypadku transcendująca świat możliwego doświadczenia, stanowi właśnie zasadniczy problem filozofii krytycznej zarówno w dziedzinie namysłu teoretycznego, jak i praktycznego. W tym obszarze, również ze względu na poglądy dotyczące genezy idei, mimo pewnych zastrzeżeń Kantowi zdecydowanie bliżej do Platona niż do empiryzmu brytyjskiego. Po drugie, co znacznie ważniejsze, ich sens właściwy realizuje się w obszarze tego, co praktyczne, i tak właśnie Kant chce interpretować również Platońską naukę o ideach¹⁴². Ostatecznie idea zostaje zdefiniowana jako

¹⁴¹ „Przedstawienie w ogóle (*repraesentatio*) stanowi rodzaj. Podpada poden przedstawienie [spełnione] ze świadomością (*perceptio*). Percepcja, która odnosi się jedynie do podmiotu jako modyfikacja jego stanu – to wrażenie (*sensatio*), percepcja przedmiotowa jest poznaniem (*cognitio*). To zaś jest albo naocznością [*die Anschauung*], albo pojęciem (*intuitus vel conceptus*). Tamta odnosi się do przedmiotu bezpośrednio i jest jednostkowa, to zaś pośrednio, za pomocą jakiejś cechy, która może być wspólna wielu rzeczom. Pojęcie jest albo pojęciem empirycznym, albo czystym, a czyste pojęcie, o ile ma swoje źródło jedynie w intelekcie (nie zaś w czystym obrazie zmysłowości), nazywa się *notio*. Pojęcie [pochodzące] z *notiones*, które przekracza możliwość doświadczenia, jest ideą, czyli pojęciem rozumowym”. KCR, B 367–377 (przekład zmieniony).

¹⁴² KCR, B 371. Na ten temat zob. K. Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935, oraz A. M. Kaniowski, *Platońska idea a czyste poznanie rozumowe (przypomnienie rozprawy K. Reicha*

konieczne pojęcie rozumowe, któremu dokładnie odpowiadający przedmiot nie może być dany w zmysłach¹⁴³.

Nie zajmuję się tutaj niełatwym zagadnieniem systematycznego ugruntowania Kantowskiej logiki transcendentalnej w logice ogólnej, a więc teorii kategorii w logicznej teorii sądów oraz idei w logicznej teorii wnioskowań, stanowi to bowiem zagadnienie odrębne i niemieszczące się w granicach tej pracy¹⁴⁴. Nie można jednak tej kwestii pozostawić bez choćby kilku słów komentarza. Odkładając do lepszej okazji dokładniejsze rozpatrzenie zasygnalizowanego tu tylko zagadnienia systematycznego ugruntowania logiki transcendentalnej w logice ogólnej (moim zdaniem, jest to istotną słabością tej pierwszej, sugeruje bowiem uzależnienie jej obowiązywania od stanu tej drugiej, co zwłaszcza w zakresie teorii wnioskowania, która dla Kanta z oczywistych powodów była po prostu tylko i wyłącznie sylogistyką, zdaje się mieć poważne konsekwencje), poprzestaję tutaj na kilku uwagach dotyczących tak zwanej podmiotowej dedukcji idei transcendentalnych zwieńczonych ogólną ich charakterystyką¹⁴⁵.

Sam Kant wypowiada się o tej logicznej genezie czystych pojęć intelektu i rozumu dość zdecydowanie, a zarazem zdawkowo i enigmatycznie. To, co na ten temat mówi, w zasadzie sprowadza się do licznych zapewnień, iż tak właśnie jest, że kategorie w jakiś sposób pochodzą od formy sądów, a idee od formy wniosków. Oczywiście można by w tym widzieć jedynie wyraz typowo teutońskiego upodobania do porządku, systematyzacji i uzasadniania, ale, jak sądzę, problem leży głębiej, niż mogłoby sugerować takie łatwe psychologizowanie odwołujące się do obiegowych wyobrażeń o pruskiej mentalności. Otóż w istocie chodzi tu o sprawę niebagatelną, bo o ugruntowanie dwu podstawowych elementów logiki transcendentalnej: nauki o czystych pojęciach intelektu i rozumu, a więc w zasadzie najważniejszej części filozofii transcendentalnej. I jeśli postęp – czy raczej

„Kant und die Ethik der Griechen„), w: *Immanuel Kant i świat współczesny*, dz. cyt., s. 171–187.

¹⁴³ KCR, B 383. Jest to definicja ogólna, dotycząca zarówno idei w sensie teoretycznym, jak i praktycznym, choć te drugie, zdaniem Kanta, mogą przynajmniej częściowo posiadać korelaty dane *in concreto* w dziedzinie moralności. Wszelako idee praktyczne nie są przedmiotem dociekań w „Dialektyce transcendentalnej”.

¹⁴⁴ To niełatwe zagadnienie systematycznej zależności logiki transcendentalnej od logiki ogólnej, a w szczególności koncepcji idei transcendentalnych od teorii wnioskowania, którą dla Kanta był prosty rachunek nazw, pomijane jest nawet przez najwybitniejszych komentatorów *Krytyki czystego rozumu*. Także H. Heimsoeth w swoim trzypięciowym komentarzu do „Dialektyki transcendentalnej” ogranicza się do prostej parafrazy odpowiedniego fragmentu *Krytyki*, zob. tenże, dz. cyt., s. 44.

¹⁴⁵ Ich dedukcja przedmiotowa jest niemożliwa, gdyż w przeciwieństwie do kategorii, nigdy nie posiadają one korelatu danego w naoczności. W przypadku kategorii możliwa była zarówno dedukcja podmiotowa (z formy sądów), jak i transcendentalna (przedmiotowa), natomiast w stosunku do idei ta druga jest niemożliwa, ponieważ oznaczałoby to dokładnie tyle, że czyste przedstawienia rozumu muszą być warunkami rzeczy samych, to wszakże na gruncie podstawowego założenia filozofii Kanta (warunki podmiotowe nigdy nie są *a priori* bezwzględnie przedmiotowo ważne dla rzeczy samych) jest niedorzeczne. KCR, B 393.

zmiany paradygmatów – w dziedzinie nauki w jakimś momencie rzeczywiście może stanowić podstawę krytyki filozofii transcendentalnej lub co najmniej źródło uzasadnionych wobec niej wątpliwości, to nie są to, jak nader chętnie i równie niesłusznie się twierdzi, geometrie nieeuklidesowe czy mechanika kwantowa lub ogólna i szczególna teoria względności, lecz właśnie zmiany, jakie od czasów Kanta zaszły w logice. On bowiem zupełnie jawnie i błędnie uważał ją za naukę skończoną, której ostatnim słowem jest klasyczna teoria sądu oparta na modelu zdania kategorycznego oraz klasyczna teoria wnioskowania dedukcyjnego, czyli rachunek nazw. Rozważenie ewentualnych konsekwencji, z jednej strony, ugruntowania logiki transcendentalnej w logice ogólnej, a raczej w pewnej jej postaci uznanej za postać skończoną i ostateczną, z drugiej zaś – zmian w teorii sądu i wnioskowania, jakie przyniósł wiek XIX i XX, wykracza daleko poza ramy tego przyczynku do Kantowskiej filozofii metafizyki. Tutaj, z racji tematycznych ograniczeń tej pracy, trzeba się zadowolić odnotowaniem, iż Kant jest silnie przekonany, że tak jak kategorie „wytwarza” logiczna forma sądów „przekształcona w pojęcie syntezy danych naocznych”, tak idee wytwarza ma forma wniosków rozumowych (sylogizmów), zastosowana do „syntetycznej jedności danych naocznych wedle wytycznych kategorii”¹⁴⁶. Wszelako, co również należy podkreślić, podobnie jak niejasne i budzące wiele wątpliwości jest przejście między tablicą sądów a tablicą czystych pojęć intelektu w „Analytice” (KCR, B 102–105), tak czysto deklaratywne jest przejście od ogólności (*die Allgemeinheit, universalitas*) zakresu orzecznika w przesłance większej sylogizmu do ogółu (*die Allheit, universitas*), który ma tej ogólności „odpowiadać” w syntezie danych naocznych¹⁴⁷. Nigdzie nie znajdujemy wyjaśnienia, w jaki sposób ogólność jako własność logiczna ma „odpowiadać” ogółowi jako pewnemu, dodajmy: dającemu się tylko pomyśleć, obiektowi w naoczności. Jest to o tyle ważne, iż ta odpowiedniość stanowić ma uzasadnienie dla fundamentalnego określenia transcendentalnego pojęcia rozumowego, czyli idei, jako pojęcia „totalności warunków [pomyślanych] gwoli czegoś danego i uwarunkowanego”¹⁴⁸. Sprowadza się to w zasadzie do wysłowienia zupełnie naturalnego i równie starego jak metafizyka przekonania, iż tak jak szereg prosylogizmów (*rationcinatio prosyllogistica*) nie może biec bez końca w górę, tj. musi istnieć kres rozumowania *a parte priori* (muszą istnieć pierwsze przesłanki/warunki w postaci aksjomatów lub definicji lub przynajmniej coś takiego trzeba założyć, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie do nich dotrzeć), tak też szereg warunków przedmiotowych nie może być nieskończony i musi istnieć jakiś pierwszy nieuwarunko-

¹⁴⁶ KCR, B 378.

¹⁴⁷ KCR, B 378–379.

¹⁴⁸ Przekład zmieniony. W oryginale: „Also ist der transscendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingen“. KCR, B 379.

wany warunek¹⁴⁹. U Kanta, rzecz jasna, gdy mówi on o ideach transcendentálnych, chodzi o pojęcie takiego „obiekta”, a nie o sam ów obiekt lub jego przedmiotowo ważne poznanie. W konsekwencji, ponieważ tylko to, co niuwarunkowane (*das Unbedingte*), umożliwia postulowaną czy poszukiwaną totalność warunków, ta zaś zawsze jest niuwarunkowana, to

czyste pojęcie rozumowe w ogóle można zdefiniować jako pojęcie tego, co niuwarunkowane, o ile zawiera ono podstawę syntezy tego, co uwarunkowane¹⁵⁰.

Postępując dalej w tym swoim nieco sztucznym uzasadnieniu nowożytnej postaci metafizyki szczegółowej (trychotomiczny podział na psychologię, kosmologię i teologię), Kant znowu sięga po tablicę kategorii, a konkretnie po kategorię stosunku. Podobnie jak wcześniej w wykładach, zapewnia na tej podstawie, iż tyle jest rodzajów czystych pojęć rozumu, „ile jest rodzajów stosunków, które intelekt przedstawia sobie za pomocą kategorii”¹⁵¹. Przypomnijmy, iż chodzi tu o następujące kategorie: przysługiwanie czemuś i bycie podmiotem (inherencja – *Inhärenz, inherentia*), przyczynowość i zależność (dependencja – *Dependenz, dependentia*) oraz wspólnota, *resp.* wzajemne oddziaływanie (konkurencja – *Concurrenz, concurrentia*). Odpowiadają one trzem rodzajom sądów („Analityka”) i wnioskowań („Dialektyka”): kategorycznych, hipotetycznych oraz dysjunktywnych. Wnioski te (sylogizmy i ich prosylogistyczne łańcuchy) prowadzą wzwyż do trzech rodzajów tego, co niuwarunkowane. W konsekwencji, tym trzem rodzajom stosunków mają odpowiadać: psychologia (poszukiwanie tego, co niuwarunkowane, w syntezie kategorycznej w jakimś podmiocie), kosmologia (poszukiwanie tego, co niuwarunkowane, w hipotetycznej syntezie członów jakiegoś szeregu) oraz teologia (poszukiwanie tego, co niuwarunkowane, w dysjunktywnej syntezie części w pewnym systemie)¹⁵².

Pomijając nieco staroświecką hieratyczność tych wywodów, w których *ex post* sztucznie usiłuje się dopasować transcendentálno-logiczne uzasadnienie do pew-

¹⁴⁹ Zob. KCR, B 386–387. „[...] idee transcendentálne służyć tylko do wstępowania w szereg warunków, aż ku temu, co niuwarunkowane, to znaczy do zasad naczelnych”. KCR, B 394.

¹⁵⁰ B 379 (przekład zmieniony). W oryginale: „Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.“

¹⁵¹ KCR, B 379. Tak samo wcześniej: KCR, B 361.

¹⁵² Tamże. „Pierwszy rodzaj [...] mędrkujących wniosków odnosił się do bezwzględnej jedności podmiotowych warunków wszelkich przedstawień w ogóle (podmiotu lub duszy), odpowiadając kategorycznym wnioskowi rozumowemu, których przesłanka większa, jako zasada, wypowiada odnośnienie się orzeczenia do podmiotu. Drugi przeto rodzaj argumentowania dialektycznego w analogii do hipotetycznych wniosków rozumowych treścią swą uczyni bezwzględną jedność przedmiotowych warunków zjawiska, tak jak trzeci rodzaj, [...], ma za swój temat bezwzględną jedność przedmiotowych warunków możliwości przedmiotów w ogóle”. KCR, B 432–433.

nej historycznie zdeterminowanej postaci metafizyki, z jaką ich autor miał do czynienia i do której był przywiązany (nowożytna, postkartezjańska metafizyka substancji myślącej i rozciągłej), warto, jak sądzę, wskazać na to, iż stanowią one próbę uzasadnienia skądinąd słusznego przekonania, iż idee transcendentalne, a wraz z nimi cała metafizyka, rzeczywiście z konieczności wypływają z samej natury rozumu jako dziedziny poznania dedukcyjnego i są „niezbędne przynajmniej jako zadania”¹⁵³. Mimo rzucającej się w oczy sztuczności uzasadnienia tego trychotomicznego podziału metafizyki, wynikającej z zupełnie podstawowego przekonania Kanta, iż rozum jako taki stanowi system organiczny, samo pojęcie idei wydaje się trafne. Dobrze charakteryzuje ono dążenie poznania metafizycznego w ogóle: uchwycić i poznać to, co bezwarunkowe, pierwsze i nadmysłowe (inteligibilne). Historyczne realizacje tego dążenia mogą być i oczywiście są różne, jednakże ono samo, wraz ze swoim *vehiculum*, jakim są idee, co do swego momentu ściśle formalnego (poznać to, co bezwarunkowe), pozostaje niezienne. Jeśli Kant popełnił jakiś błąd, to nie w charakterystyce rozumu dążącego w wytwarzanych przez siebie pojęciach do pojmowania tego, co jest, a w konsekwencji do uchwycenia w takiej lub innej postaci tego, co bezwarunkowe, ani też nie w uznaniu jakiegoś historycznie zdeterminowanego i treściowo określonego jego urzeczywistnienia za metafizykę jako taką (a że była nią dla niego filozofia Wolffiańska, zapewne w takiej postaci, jaką nadał jej Baumgarten, nie ulega wątpliwości). Nie jest wszak specyficzną przypadłością filozofii krytycznej, że jakąś konkretną, historyczną postać danej nauki uznaje za jej postać ostateczną. Rzeczywistą słabością Kantowskiej koncepcji nie jest pojęcie idei jako koniecznego wytworu rozumu czy metafizyki jako jego dyspozycji naturalnej, lecz kończąca się w zasadzie na deklaracjach próba uzasadnienia pewnej postaci metafizyki poprzez ugruntowanie owych czystych pojęć rozumu w teorii wnioskowania ograniczonej (z powodów historycznych) do sylogistyki. Podobny problem wiąże się także z teorią kategorii, która zakorzeniona została w klasycznej teorii sądu, ale to już jest sprawa do oddzielnego rozważenia przy innej okazji.

Ponieważ rozum z samej swej natury dąży do poznania tego, co bezwarunkowe, w trzech możliwych obszarach wyznaczonych przez kategorie stosunku, to:

transcendentalne pojęcie rozumu dotyczy zawsze tylko absolutnej totalności (*die absolute Totalität*) w syntezie warunków i nie zatrzymuje się nigdy wcześniej, nim nie osiągnie tego, co nieuwarunkowane bezwzględnie, tzn. pod każdym względem¹⁵⁴.

Totalność ta nie jest czymś, co może być dane naocznie, dlatego też idee, a wraz z nimi twierdzenia oraz wnioskowania metafizyki, są zawsze transcendentne i to jest ich moment zupełnie niezależny od ich historycznie zdetermi-

¹⁵³ KCR, B 380.

¹⁵⁴ KCR, B 382.

nowanej postaci oraz treści. Idee nie mają historii, tę posiada tylko metafizyka, którą można, jak sądzę, interpretować jako dzieje urzeczywistniania tej podstawowej intencji wpisanej w samą strukturę pojęć czystego rozumu. O ile konkretyzacje idei i ich materialne wypełnienia są zawsze przygodne i kontekstualne, o tyle sama natura idei, ich forma, jest, podobnie jak natura rozumu, konieczna i ahistoryczna. Transcendowanie świata możliwego doświadczenia (przyrody) ku temu, co nieuwarunkowane, jest tyleż nieuchronne, co zawsze problematyczne, niezależnie od swojej każdorazowo historycznie i kulturowo określonej postaci.

Jedną z konsekwencji pochodzenia idei z natury samego rozumu jest także to, że stanowią one system. Pośrednio jest to również, jeśli nie dowodem, to przynajmniej wskazówką, iż metafizyka nie jest jakąś *czczą igraszką*, przygodnym wytworem rozumu znużonego uwarunkowanym światem zjawisk. Wobec tego sama metafizyka również musi stanowić system, co samo w sobie znowu jest wyrazem systematyczności rozumu, którą Kant usiłuje zaprezentować w *Krytyce*, odwołując się do „naturalnego stosunku, jaki musi zachodzić, zarówno we wnioskach, jak i w sądach, między transcendentalnym użyciem naszego poznania a użyciem logicznym”¹⁵⁵. Z tego naturalnego stosunku, który musi istnieć, wynikać ma, jak widzieliśmy przed chwilą, trychotomiczny podział dziedziny metafizyki odpowiadający trzem możliwym rodzajom wnioskowań dialektycznych, w których rozum usiłuje wznieść się od tego, co uwarunkowane, do tegoż bezwarunkowego warunku. W konsekwencji istnieć mają tylko trzy wymienione wcześniej dziedziny, w których „czysty rozum spekulatywny zajmuje się całością syntezy warunków [przynależnych] do czegoś uwarunkowanego, danego [nam w doświadczeniu]”. Pierwszą z nich jest „synteza myśli w ogóle”, drugą, „synteza warunków myślenia empirycznego”, trzecią „synteza warunków myślenia czystego”¹⁵⁶. W istocie w każdym z tych obszarów sprowadza się to do poszukiwania bezwarunkowego warunku dla tego, co dane i uwarunkowane. Podział ten ma stanowić podstawę trojakiemu pozoru transcendentalnego, to znaczy trzech różnych sposobów uznawania podmiotowego warunku pomyślenia rzeczy za poznanie samego przedmiotu, co w efekcie, zdaniem Kanta, dać ma wspomniane wcześniej trzy główne działy metafizyki: psychologię (transcendentalną naukę o duszy, *psychologia rationalis*), której przedmiotem ma być podmiot myślący, kosmologię (transcendentalną naukę o świecie, *cosmologia rationalis*), tematyzującą ogół wszystkich zjawisk (świat) oraz teologię, poszukującą poznania Istoty wszystkich istot (*das Wesen aller Wesen*), czyli Boga jako warunku możliwości wszystkiego, co da się pomyśleć. Sam wewnętrzny podział tych trzech głównych nauk metafizycznych ma prze-

¹⁵⁵ KCR, B 390.

¹⁵⁶ KCR, A 396.

biegać również podług „nici przewodniej kategorii”, co zapewne dodatkowo ma zaświadczać o jego „naturalności”¹⁵⁷.

Naturalność systematycznego związku między trzema głównymi ideami polegać ma również na tym, że istnieje „naturalny postęp” w poznaniu od psychologii poprzez kosmologię ku teologii. Realizuje się w tym właściwy cel metafizyki, którym jest nie ufundowanie przyrodoznawstwa, lecz właśnie wyjście poza przyrodę i jej zawsze uwarunkowane poznanie (poza to, co przygodne w ogóle), czyli realizacja „najwyższego zadania naszego istnienia” pod postacią teologii, etyki i religii. Dlatego też ostatecznie:

Za właściwy cel swych badań ma metafizyka tylko trzy idee: Boga, wolności i nieśmiertelności. [...] Wszystko, czym się ta nauka zajmuje, służy jej tylko za środek do tego, by dotrzeć do tych idei i do ich realności. Nie potrzebuje ich dla przyrodoznawstwa, lecz dla wyjścia poza przyrodę¹⁵⁸.

Czy cel ten jest osiągalny wyłącznie w dziedzinie rozumu teoretycznego (wówczas nie tylko etyka, ale także teologia wraz z religią byłyby zależne wyłącznie od poznania spekulatywnego), sprawdzić ma „Dialektyka transcendentálna”, choć na podstawie ustaleń „Analityki” z góry wiadomo, iż wynik nie może tu być inny niż negatywny. Nie przekreśla to jednak, jak się okaże, możliwości jego realizacji w innym obszarze, choć – co szczególnie ważne – bez opuszczania granic rozumu (tym samym jasnym jest, iż wspomniane dziedziny stanowiące „najwyższe zadania naszego istnienia” nie są zawisłe wyłącznie od rozumu spekulatywnego, nie znaczy to jednak, iż przez to stają się niezależne od rozumu w ogóle i zakorzenione zostają poza nim w jakiejś dziedzinie nie-rozumu). To wszakże, jak ów cel zostanie osiągnięty, zależy bezpośrednio od wyników „Dialektyki”. „Nie możemy – powiada Kant – mieć znajomości przedmiotu, który odpowiada idei, choć możemy mieć jego problematyczne pojęcie”¹⁵⁹. To problematyczne pojęcie przedmiotu idei jest jedyną szansą na wykroczenie poza *physis*. Dlatego też szczególnie ważne są konsekwencje i następstwa „Dialektyki”. Nimi właśnie zamierzam się zająć w trzech następnych rozdziałach.

¹⁵⁷ KCR, B 391–392. Zob. też KCR, B 397–398. Trychotomia ta zostaje dodatkowo wzmocniona tym, iż samo odnoszenie się wszelkich przedstawień może być również trojaki: 1) do podmiotu, 2) do przedmiotu: a) jako zjawiska b) jako przedmiotu myślenia w ogóle. KCR, B 391.

¹⁵⁸ KCR, B 395. Mamy tu, jak sądzę, do czynienia ze zwieńczeniem procesu subiektywizacji metafizyki, którego początki mogliśmy obserwować w rozdziale poprzednim. Metafizyka, powiada Kant, zajmuje się ideami, a więc specyficznymi przedstawieniami będącymi koniecznymi wytworami ludzkiego rozumu, a nie ich przedmiotowymi korelatami. Nie jest również tak, iż badania nad ideami pozwalają na formułowanie jakichkolwiek twierdzeń o ich przedmiotach, ponieważ, o czym nieraz była już mowa, kantyzm odrzuca tradycyjną, „dogmatyczną” logiko-ontyczną ekwiwalencję, a nawet uznaje ją za błąd będący źródłem pozoru transcendentálnego.

¹⁵⁹ KCR, B 397.

2.3. Psychologia, czyli czym jest to, co we mnie myśli?

Podjmując w niniejszym rozdziale zagadnienie następstw Kantowskiej krytyki czystej psychologii, opieram się przede wszystkim na wydaniu A *Krytyki*, w którym, jak wiadomo, znajduje się szczegółowe rozpatrzenie powodów niepowodzenia psychologii w czterech wymienionych wcześniej obszarach jej rzekomego poznania przedmiotowego. Wydanie B *Krytyki* – ze swoim zupełnie zmienionym działem dotyczącym psychologii racjonalnej – nie wnosi niczego nowego jeśli chodzi o wyniki, są one bowiem dla tej „nauki” również negatywne. Wszelako sam przebieg wywodu jest inny, rozbiór zagadnienia nie tak wyczerpujący jak w wydaniu A oraz nieco odmienny rozkład akcentów w argumentacji, przy czym nie mała część rozważań zajmuje tam polemika z Mosesem Mendelssohmem, co dziś wypada uznać jedynie za miarę znaczenia, jakim podówczas cieszył się ten obecnie niemal zapomniany autor. Tutaj przechodzę od razu do omówienia wyników oraz konsekwencji przeprowadzonej przez Kanta krytycznej analizy dokonań metafizycznej nauki o duszy, uwzględniając przede wszystkim pierwsze wydanie *Krytyki czystego rozumu*, a wydanie B tylko w takiej mierze, w jakiej dodaje ono coś nowego do argumentacji przedstawionej w wydaniu A.

Już u Arystotelesa ambicją filozoficznej nauki o duszy było poznanie substratu wszystkich czynności mentalnych, czyli substancji myślącej, a mówiąc językiem Kanta – tego, co w nas myśli. Istniał oczywiście ruch paralelny, materialistyczny, starający się wykazać, iż nie ma powodu do przyjmowania jakiegoś szczególnego, różnego od ciała substratu myślenia, lecz w filozofii nowożytnej, naznaczonej postkartezjańskim dualizmem, zwłaszcza zaś w niemieckim racjonalizmie XVII i XVIII stulecia, perspektywa ta była przez filozofów zdecydowanie odrzucana w imię aksjomatu „materia nie może myśleć”¹⁶⁰. Naturalnym zapleczem rozważań Kanta jest tutaj, rzecz jasna, *Philosophia Leibnitio-Wolffiana*, a poprzez nią – metafizyka kartezjańska z systematycznym prymatem *cogito* przynajmniej w dziedzinie psychologii. Dziedzictwo Kartezjusza dochodzi do głosu zaraz na samym początku Kantowskich rozważań dotyczących filozoficznej nauki o duszy, kiedy to okazuje się, że właśnie „pojęcie lub, jeżeli kto woli, sąd: «Ja myślę»”¹⁶¹, jest nie

¹⁶⁰ „Jeżeli przez duszę rozumiem istotę myślącą samą w sobie, to niestosowne jest już samo pytanie, czy mianowicie jest ona czymś tego rodzaju, co materia [...], czy też nie”. KCR, A 360. Zob. też KCR, B 420.

¹⁶¹ Uważam, że tak właśnie należy przekładać owo „Ich denke”, a nie „myślę”, mimo że w języku polskim brzmi to nieco sztucznie i ze względów stylistycznych oczywiście lepiej jest pominąć ów zaimek, który w języku niemieckim nie może się nie pojawić. To „Ja” w „Ja myślę” jest równie ważne jak „myślę”, a to ze względu na równoważność tego „Ja myślę” z „Ja”, które ma być jedynym pojęciem psychologii (KCR, B 400). Z terminem „Ja” wiąże się jeszcze jedno zagadnienie, zapewne godne oddzielnego rozpatrzenia. Otóż Kant nie tylko nie potrafił się zdecydować, czy „Ja myślę” jest pojęciem, czy sądem, oraz czy podstawowym przedstawieniem psychologii racjonalnej jest „Ja”, czy też raczej „Ja myślę”, ale, co gorsza, niejasne jest także i to, czy samo „Ja” jest pojęciem, czy też nim nie jest (tak twierdzi

tylko brakującym pojęciem transcendentálním, niewyliczonym w sporządzonym wcześniej ich ogólnym spisie, ale przede wszystkim stanowi *vehiculum* (*das Vehikel*) wszystkich naszych pojęć. To zapożyczone z farmakologii pojęcie (występujące też pod nazwą *constituens*) nie pozostawia żadnych wątpliwości co do fundamentalnej roli *cogito* w filozofii krytycznej¹⁶².

Przedstawieniu „Ja myślę” wyznacza Kant dwie podstawowe funkcje. Z jednej strony służy ono „jedynie do tego, by wszelkie myślenie przedstawić jako należące do świadomości”¹⁶³, z drugiej zaś do odróżnienia ciała od duszy w relacji do naszej zdolności przedstawiania sobie. „Ja, jako [podmiot – A. B.] myślący, jestem przedmiotem zmysłu wewnętrznego i nazywam się duszą”¹⁶⁴. Termin „dusza” wskazuje więc na domniemany podmiot aktu *cogito*, który stanowić ma obiekt badań psychologii racjonalnej. Natomiast wszystko, co jest przedmiotem zmysłu zewnętrznego (to, co prócz określeń czasowych posiada także określenia przestrzenne), nazywamy ciałem. Jak widać, różnica między duszą a ciałem nie jest dla Kanta różnicą, by tak rzec, substancjalną, lecz różnicą w sposobie przedstawiania obiektu. To, co posiada określenia wyłącznie czasowe, stanowi przedmiot zmysłu wewnętrznego i jest tak zwaną duszą. Prócz tych dwu funkcji „Ja myślę” stanowić ma także jedyną podstawę przedmiotowego poznania substratu tego aktu. W metafizycznej nauce o duszy, zdaniem Kanta, z aktu *cogito* usiłuje się wnioskować o jego podmiocie. Psychologia rozumowa – powiada – zawiera tylko to, co można wywnioskować z pojęcia „Ja” niezależnie od wszelkiego doświadczenia (o ile w ogóle można mówić o wnioskowaniu z pojęcia). W konsekwencji jest ona rzekomo nauką „zbudowaną na jednym jedynym twierdzeniu «Ja myślę»”¹⁶⁵.

Jeżeli owo *ego cogito*, będące dla Kanta „ogólnym przedstawieniem samoświadomości” (*die allgemeine Vorstellung des Selbstbewußtsein*), jest z jednej strony „jedynym tekstem psychologii rozumowej, z którego ma ona rozwinąć całą swą wiedzę”¹⁶⁶ o podmiocie tego aktu, z drugiej zaś nie służy ono do niczego więcej niż do przedstawiania sobie wszelkiego myślenia jako przynależnego do jednej świadomości (jest wyrazem samowiedzy podmiotu jako tego samego podmiotu), to już w punkcie wyjścia, w samej charakterystyce tej nauki, implicytnie zawarta jest diagnoza jej niemożliwości jako poznania *a priori* przedmiotowego. Rzecz

we fragmencie B 404). Wydaje mi się, że jedynym rozsądnym wyjściem jest przyjęcie, iż kiedy Kant mówi o pojęciu „Ja” lub sądzie „Ja myślę”, to ma na myśli przekonanie psychologii racjonalnej, kiedy zaś powiada, iż „Ja” pojęciem nie jest, lecz jest „samą tylko świadomością towarzyszącą wszelkim pojęciom”, to wówczas wypowiada swój pogląd krytyczny.

¹⁶² Kant jest tak przywiązany do schematu Kartezjańskiego (akt – podmiot aktu), że zdecydowanie odrzuca definicję Baumgartena, w myśl której dusza jest *vis repraesentativa*, a nie posiada ją (jest jej podmiotem).

¹⁶³ KCR, B 400.

¹⁶⁴ Tamże.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ KCR, B 401.

jasna, Kant na tym nie poprzestaje. Podobnie jak wcześniej, także tutaj postępując za „nicią przewodnią [tablicy – dodatek A. B.] kategorii”, przedstawia (w wydaniu *A Krytyki*) kolejny „naturalny” podział tym razem dziedziny poznania psychologicznego na cztery obszary, tworząc tym samym topikę rozumowej nauki o duszy. Zakres każdego z nich wyznaczony zostaje przez jedno z czterech podstawowych twierdzeń metafizycznej nauki o duszy, za którym z kolei stoi jeden z czterech paralogizmów¹⁶⁷. Są to twierdzenia następujące:

Dusza jest substancją (*resp.* egzystuje jako substancja – kategorii stosunku).

Dusza co do swej jakości jest prosta (jest substancją prostą – kategorii jakości).

Dusza jest jednością (w różnych czasach jest numerycznie identyczna – kategorii ilości).

Dusza pozostaje w stosunku do możliwych przedmiotów w przestrzeni (jest zasadą życia – kategorii modalności)¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Paralogizm transcendentálny, co warto zaznaczyć, nie jest dla Kanta prostym błędem logicznym (ani tym bardziej sofistmatem), tzn. nie jest po prostu paralogizmem logicznym, który jest dla niego fałszywością sylogizmu co do formy, niezależnie od jego treści, to znaczy polega na błędzie formalnym w konstruowaniu sylogizmu (z braku uwagi lub kultury logicznej dochodzi do złamania jednej z reguł poprawności wnioskowania sylogistycznego, na przykład: *ex meris negativis nihil sequitur, ex meris particularibus nihil sequitur* lub popełnia się błąd *quaternio terminorum*). Paralogizm transcendentálny natomiast, mimo że jest również wnioskowaniem co do formy fałszywym, różni się od zwykłego błędu formalnego w rozumowaniu dwoma elementami: przede wszystkim racją złamania formalnych reguł poprawności sylogizmu jest transcendentálna (nie jest to zwykła nieuwaga, jak w paralogizmie logicznym, lub chęć wprowadzenia w błąd, jak w sofistmacie), a ponadto – jak można wnosić na podstawie skąpych wyjaśnień Kanta – niebagatelną rolę odgrywa tu sama treść tych rozumowań, albowiem dotyczą one tak nieobojętnej dla człowieka sprawy jak nieśmiertelność (KCR, B 399). Otóż jeśli chodzi o ową transcendentálną podstawę/rację formalnej błędności wnioskowania, to zapewne nie może nią być nic innego, jak tylko subrepcja transcendentálna i wypływający z niej transcendentálny pozor, a więc ta „nieuchronna iluzja” polegająca na tym, iż pewne przedstawienia, będące koniecznymi formalnymi i podmiotowymi warunkami możliwości poznania przedmiotów doświadczenia, bierzemy za materialno-przedmiotowe poznanie rzeczy samych. Dlatego też „zwykle” narzędzia logiczne nie wystarczają tu do odkrycia i zneutralizowania błędu we wnioskowaniu, z którym, z racji jego pochodzenia, rozprawić się może tylko logika transcendentálna, a dokładniej: dialektyka transcendentálna, będąca wszak pozoru tego logiką. Tak na przykład w paralogizmie substancjalności, stanowiącym podstawę pozostałych paralogizmów składających się na racjonalną naukę o duszy jako substancji myślącej, wnioskuje się z niemożliwości pomyślenia sobie istoty myślącej inaczej niż jako podmiot, o tym, iż nie istnieje ona inaczej niż jako podmiot, tzn. jest substancją, biorąc przy tym termin średni w sylogizmie („myślenie”) w dwu różnych znaczeniach, a więc popełniając błąd *quaternio terminorum*. KCR, B 410–411.

¹⁶⁸ Bliższe rozpatrzenie czwartego twierdzenia pozwala, jak sądzę, w pełni zdać sobie sprawę z „naturalności” transcendentálnej parcelacji dziedziny psychologii przeprowadzonej podług tablicy kategorii. Otóż trudno zaprzeczyć, iż w pierwszej kolejności chodzi tu o relację duszy do ciała i rzeczy zewnętrznych, którą na dodatek sam Kant ujmuje jako stosunek przyczynowo-skutkowy, w drugiej o istnienie tychże rzeczy zewnętrznych (czwarty paralogizm mówi nie tyle o istnieniu duszy, ile o jej relacji do przedmiotów zewnętrznych i ich statusie ontycznym) i tylko pośrednio o istnienie samej duszy. Uzasadnienie podciągnięcia tej tezy pod kategorie modalności ma, jak się zdaje, stanowić dodanie do niej owego predykatu „możliwych”, bez którego zdanie to także wskazywałoby na dokładnie ten sam problem, analizowany później przez Kanta pod mianem idealizmu materialnego, ale zarazem nijak nie dałoby się podporządkować kategoriom modalności. Wbrew zapowiedzi Kanta zawartej w napisie do dyskutowanego twierdzenia, z późniejszych rozważań (nie może tu chodzić o nic innego jak

Nie zamierzam tu, zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią, zajmować się samą krytyką tych fundamentalnych twierdzeń psychologii ani też szczegółowo roztrząsać zagadnienia różnic i podobieństw między wydaniem A i B *Krytyki* w dziedzinie paralogizmów czystej nauki o duszy. W dwu następnych podrozdziałach usiłuję jedynie zebrać to, co składa się na teoretyczne i praktyczne konsekwencje Kantowskiej krytyki psychologii racjonalnej. Przedtem jednak należy poczynić uwagę natury ogólnej, dotyczącą pewnego nader specyficznego rysu filozofii transcendentnej, w szczególności zaś krytyki metafizycznej nauki o duszy, lecz swą ważnością sięgającą daleko poza nią. Dotyczy ona bowiem, by tak rzec, najgłębszej mechaniki Kantowskiego myślenia w ogóle, dochodzącej do głosu właśnie w pojęciu przedmiotu i podmiotu transcendentalnego.

Otóż krytyka psychologii racjonalnej jest, obok pojęcia rzeczy samej oraz przedmiotu transcendentalnego, drugim momentem *Krytyki*, w którym tak dobrze widać zarówno to, że podstawowym modelem teoretycznym dla rozważań Kanta jest zdanie kategoryczne, którego podmiotowo-predykatywna struktura stanowi językowo-logiczną reprodukcję relacji *substratum* – akcydens w substancji (to, co substancjalne w substancji – jej określenia/predykaty), jak i konsekwencje tegoż¹⁶⁹. Oczywiście przyjęcie tego modelu nie jest niczym wyjątkowym ani specyficznym dla filozofii krytycznej, wszak ów podmiotowo-predykatywny schemat myślenia o substancji jest najbardziej klasycznym z elementów metafizyki Zachodu. Wszelako w połączeniu z opewnymi założeniami właściwymi tylko krytyce rozumu prowadzi do konsekwencji stale z nią właśnie kojarzonych, jak na przykład słynna teza o niepoznawalności rzeczy samych. Ponieważ poznawać to wydawać sądy przedmiotowo ważne, a sądzić to przede wszystkim orzekać określenia o podmiocie, to podmiot ów, przy odrzuceniu podziału własności na pierwotne i wtórne, wzięty „sam w sobie” tj. w abstrakcji od wszystkich swoich podmiotowo zdetermi-

krytyczny rozbiór paralogizmu czwartego, który w zasadzie w całości poświęcony jest zagadnieniu idealności przedmiotów zmysłu (zewnętrznego) nie dowiadujemy się, dlaczego pozostawanie w stonku przyczynowo-skutkowej zależności zaliczone zostaje do kategorii istnienia. Jest to, jak sądzę, znakomity przykład tego, w jaki sposób działa zamięrowanie do symetrii i zupełności podziałów oraz do ustalania systematycznych zależności między różnorodnymi elementami podług jednego klucza, nawet tam, gdzie przy najbardziej nawet przychylnym nastawieniu zależności tych dostrzec nie sposób.

¹⁶⁹ Piękną ilustrację tego modelu spekulatywnego poznania metafizycznego w obrębie psychologii dał sam Kant w *Prolegomenach*: „Czysty rozum nakłada na nas obowiązek wyszukiwania do każdego predykatu jakiejś rzeczy przynależącego doń podmiotu, do tego zaś podmiotu, który z koniecznością znówu jest tylko predykatem, nadto jego podmiotu i tak dalej w nieskończoność (lub tak daleko, jak potrafimy). Z tego jednak wynika, że niczego z tego, do czego możemy dotrzeć, nie powinniśmy uważać za podmiot ostateczny i że to, co substancjalne, samo nigdy nie może zostać pomyślane przez nasz, choćby i najbardziej wnikliwy, intelekt [zapewne ma tu Kant na myśli poznanie intelektualne, a nie samo tylko pomyślenie tego ostatecznego podmiotu, A. B.], nawet jeśli nic w naturze nie byłoby dla niego tajemnicą, albowiem specyficzna natura naszego intelektu polega na tym, że o wszystkim myśli on dyskursywnie, tj. za pomocą pojęć, a tym samym również za pomocą samych tylko predykatów, zawsze więc musi temu towarzyszyć brak absolutnego podmiotu”. I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 89.

nowanych określeń zmysłowych i intelektualnych, jest niepoznawalny¹⁷⁰. Ciągłe jednak jest dla nas Czymś, co można sobie pomyśleć jako = X, ale nie sposób już o tym wydać żadnego sądu określającego (tj. przypisującego temu Czemuś jakąkolwiek własność), czyli nie można tego poznać. Na tym zasadniczo polega słynna teza o niepoznawalności rzeczy samych, „samo się to bowiem przez się rozumie, że rzecz sama w sobie jest innej natury niż określenia, które stanowią jej stan”¹⁷¹.

Podobnie sprawa się ma z pojęciem przedmiotu transcendentального. Ma on być przedstawieniem obiektywego korelatu wszystkich zjawisk/przejawów, które wzięte same w sobie są tylko przedstawieniami, a więc z jednej strony określeniami świadomości, z drugiej zaś właśnie mentalnymi reprezentacjami pewnej anonimowej Cości, którą możemy sobie jedynie pomyśleć jako ich nie-przedstawieniowy substrat. Zachowuje to jednakową ważność także dla zmysłu wewnętrznego, wówczas jednak korelat ów nosi miano podmiotu transcendentального i bywa przez Kanta nazywany duszą¹⁷². Konieczność pomyślenia sobie takowej transcendentальной podmiotowości wynika ze wspomnianej wcześniej perspektywy kartezjańskiej, Kant bowiem nie tyle odrzuca, co raczej zgoda nie bierze pod uwagę takiej możliwości, iż sam podmiot byłby jedynie wiązką aktów mentalnych (samym działaniem, a nie Czymś działającym), a substancja wiązką własności bez trwałego substratu tych aktów lub własności. Dlatego też nie ulega dłań wątpliwości, że skoro dany jest akt *cogito* oraz poszczególne „myśli”, to musi istnieć podmiot tego aktu będący substratem owych „myśli”, które z kolei nie są niczym innym jak jego określeniami, nawet jeśli z perspektywy samego tego aktu i owych „myśli” jest on niepoznawalny. O takim przedmiocie i podmiocie transcendentálním, a także o rzeczach samych, często powiada Kant, iż „egzystują”. (W swoim podręcznym egzemplarzu *Krytyki* Kant wprowadził znaczącą poprawkę w pierwszym twierdzeniu rozumowej nauki o duszy, zmieniając „Dusza jest substancją” na „Dusza egzystuje jako substancja”). Nie jest to, jak sądzę, jedynie jakaś maniera językowa starzejącego się profesora filozofii. W tym słowie, jak pięknie pokazuje to Étienne Gilson¹⁷³, kryje się pewna intuicja szczególnie dla Kanta cenna. Egzystować bowiem to ukazywać

¹⁷⁰ Znakomicie wysławia to Kant w *Reflexion* 4634: „Każdy przedmiot poznajemy wyłącznie przez predykaty, które o nim orzekamy lub myślimy. Przed tym występujące w nas przedstawienia należy zaliczyć tylko do materiałów [na poznanie], ale nie do poznania. Dlatego też przedmiot jest jedynie Czymś w ogóle, co myślimy sobie poprzez pewne predykaty stanowiące jego pojęcie. Toteż w każdym sądzie występują dwa predykaty, które porównujemy ze sobą. Jeden z nich, stanowiący dane poznanie przedmiotu, nazywa się podmiotem logicznym, drugi zaś, który jest z nim porównywany, to predykat. Jeśli mówię „Ciało jest podzielne”, to znaczy to tyle co: Coś X, co znam pod tymi predykatami, które wspólnie stanowią pojęcie ciała, myślę sobie również za pomocą predykatu podzielności [...]”. AA, Bd, XVII, s. 616–617.

¹⁷¹ KCR, A 360.

¹⁷² KCR, A 361.

¹⁷³ *Existencia* „jest to rzeczownik rodzaju żeńskiego liczby pojedynczej, pochodzący od czasownika *existo*, *existere*. Czasownik ten, złożony z *ex* i z *isto*, nie oznacza «istnienia», przynajmniej w łacinie klasycznej. Znaczy on dosłownie «wychodzić z», a stąd w przenośni «ukazywać się». É. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 301.

się i wychodzić ku temu, czemu coś się ukazuje w przejawie. Słusznie zatem Kant egzystencję przypisuje temu właśnie, co ukazuje się w zjawisku/przejawie i jest w nim nam dane. O tyle więc coś dla nas egzystuje, o ile się nam przejawia. Tak właśnie jest z przedmiotem transcendentalem zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego, a więc transcendentalem przedmiotem i podmiotem¹⁷⁴. Podmiot i przedmiot transcendentálny egzystuje lub raczej: jako taki jest przez nas pomyślany, nie będąc przy tym dla nas nigdy niczym więcej, jak tylko pewnym nieznanym Czynnikiem =X, co musimy sobie pomyśleć, postępując za wewnętrzną logiką tej sytuacji teoretycznej, jaką sami wyznaczamy tutaj kilkoma wyjściowymi założeniami.

Przedmiot transcendentálny leżący u podłoża zjawisk zewnętrznych, a także to, co stanowi podstawę naoczności wewnętrznej, nie jest ani materią, ani istotą myślącą samą w sobie, lecz nieznaną nam podstawą [resp. racją – *der Grund*, A. B.] zjawisk, które dostarczają nam empirycznego pojęcia zarówno pierwszego, jak i drugiego rodzaju¹⁷⁵.

Ostatecznie więc świadomość, w tym nade wszystko świadomość przekształcona przez refleksję transcendentálną, tematyzującą między innymi właśnie stosunek wszystkich określeń zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego do ich obiektowego korelatu, rozpięta jest między tymi dwoma X-ami, wyznaczającymi granicę możliwego doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego¹⁷⁶. Nie sposób przy tym uniknąć choćby myśli o tym, że owe dwa transcendentálne obiekty, które wszak różnicujemy jedynie ze względu na ich sposób przejawiania się, nie mając do nich

¹⁷⁴ Przy tej okazji chcę wspomnieć o jeszcze o dwu sposobach rozumienia terminu „podmiot transcendentálny”, które wydają mi się dość rozpowszechnione, a zarazem błędne. Otóż „podmiot transcendentálny” to nie jakiś enigmatyczny podmiot, na który składać się ma suma wszystkich transcendentálnych, apriorycznych zmysłowych, intelektualnych i rozumowych principów identyfikowanych oraz prezentowanych w *Krytyce czystego rozumu*, ani też (równie często spotykane nieporozumienie) podmiot samej refleksji transcendentálnej, a więc ostatecznie podmiot samej krytyki, tym bowiem jest sam rozum. Krótko mówiąc, nie jest to jakiś tajemniczy podmiot istniejący w człowieku gdzieś „obok” jego podmiotowości empirycznej oraz pozostający z nią w jakimś bliżej nieokreślonym, tajemniczym stosunku pobudzania czy oddziaływania wzajemnego. Podmiot transcendentálny to transcendentálny przedmiot zmysłu wewnętrznego, to znaczy jedynie pomyślany w perspektywie refleksji transcendentálnej korelat wszystkich określeń wewnętrznych (czasowych). Wspomniane aprioryczne principa zmysłowości i rozumu wzięte same w sobie nie konstytuują żadnej podmiotowości (są transcendentálne idealne, nie przysługuje im żadna absolutna realność). Dokładnie tak samo, jak na przykład struktura formalna danego języka, będąca „przedmiotem” jego gramatyki, nie tworzy jakiegos języka od niego różnego, acz nadal w nim istniejącego, a logiczne, czysto formalne prawidła myślenia identyfikowane przez logikę nie konstytuują jakiegos innego „myślenia” niż to, którego są implicytną formą. „Nawet wewnętrzna i zmysłowa naoczność naszego umysłu (jako przedmiotu świadomości), którego własności przedstawiamy sobie przez następstwo różnych stanów w czasie, nie jest także właściwym Ja (*Selbst*), takim, jak ono istnieje samo w sobie, czyli podmiotem transcendentálnym, lecz tylko zjawiskiem, które zostało dane zmysłowości owej nieznaney nam istoty”. KCR, B 520.

¹⁷⁵ KCR, A 379–380.

¹⁷⁶ „Przedmiot transcendentálny odpowiadający czy to wewnętrznej, czy też zewnętrznej świadomości, jest w równej mierze nieznan”. KCR, A 376.

żadnego bezpośredniego przystępu, są lub mogą być, po pierwsze, tym samym, a przynajmniej takim samym X, które, po drugie, nie jest podmiotem działającym, lecz samym działaniem (po te myśli sięgnie dopiero Fichte¹⁷⁷, choć pierwsza z nich, jako pewna hipoteza, pojawia się również w *Krytyce*¹⁷⁸). Wówczas zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne doświadczenie byłoby doświadczeniem tego samego, choć nadal nie byłoby takim samym doświadczeniem. Są to jednak hipotezy i dywagacje, w które Kant wdawać się nie zamierzał, co, jak sądzę, uznać należy za wyraz, by tak rzec, transcendentalnej roztropności, której zabrakło niestety jego następcom¹⁷⁹.

Psychologia racjonalna jest dla Kanta nauką spekulatywną i czystą, to znaczy jej twierdzenia „nie zawierają empirycznych określeń duszy, lecz takie [określe-

177 „[...] idealizm wyjaśnia określenia świadomości za pomocą działania inteligencji. Tylko ona jest dla niego aktywna i absolutna, a nie bierna [...] nie przysługuje jej żaden byt, żadne trwałe istnienie [...]. Dla idealizmu inteligencja jest działaniem i absolutnie niczym więcej; nie należy nawet nazywać jej czymś aktywnym, gdyż wyraz ten wskazuje na coś, co istnieje, i czemu przysługuje aktywność”. J. G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii wiedzy*, w: tenże, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, wybrał, przeł., wstępem i przypisami opatrzył M. J. Siemek, Warszawa 1996, s. 489. Podstawową wątpliwością nasuwającą się w kontekście takich projektów filozoficznych jest proste z pozoru pytanie, czy w języku, którego formą podstawową jest podmiotowo-orzecznikowa struktura zdania kategorycznego, da się w ogóle sensownie pomyśleć, wyrazić i stematyzować jako obiekt poznania takie bezpodmiotowe, anonimowe dzianie się. Sądzę, że jest to niemożliwe, i dlatego w tego typu koncepcjach zawsze konieczne jest odwołanie się do jakiejś formy naoczności (czy też intuicji), w której takie coś, w istocie niebędące właśnie Czymś, jest dane bezpośrednio. Wówczas jednak mamy do czynienia raczej z mistyką niż filozofią, ta bowiem jest racjonalnym rachunkiem pojęć, ważeniem racji i jako taka jest dyskursywna, a nie intuitywna.

178 „[...] owo Coś, co stanowi podłoże zjawisk zewnętrznych, co pobudza nasz zmysł w ten sposób, że on uzyskuje przedstawienia przestrzeni, materii, kształtu itd., owo Coś, rozważane jako *noumenon* (lub lepiej jako przedmiot transcendentalny), mogłoby przecież być zarazem podmiotem myśli [...]. W ten oto sposób to samo, co pod jednym względem nazywa się czymś cielesnym, byłoby zarazem pod innym istotą myślącą, której myśli wprawdzie nie możemy oglądać, ale za to ich znaki w zjawiskach. [...] Porównajmy jednak Ja myślące nie z materią, lecz z tym, co da się jedynie pomyśleć, a leży u podstawy zjawisk zewnętrznych, które nazywamy materią; ponieważ o nim nic nie wiemy, nie możemy też powiedzieć, że dusza w czymkolwiek wewnętrznie różni się od niego”. KCR, A 359–360. „[...] to, co znajduje się u podłoża zjawiska materii jako rzecz sama w sobie, nie jest, być może, tak odmiennego rodzaju od przedmiotu zmysłu wewnętrznego [...]”. KCR, B 428.

179 Ostatecznie jednak Kant na taki krok w *Krytyce czystego rozumu* się nie zdecyduje. Można, jak sądzę, wskazać trzy tego powody. Po pierwsze, twierdzenie takie byłoby rodzajem poznania przedmiotowego i jako takie byłoby wyjściem poza ramy *Krytyki*, poza tym poznanie takie zawsze wymaga naoczności, a ponieważ wedle Kanta nigdy nie jest ona inna niż zmysłowa, to nie sposób występować w tym obszarze z roszczeniem do poznawania „obiekту”; rzecz jasna Fichte doskonale zdawał sobie z tej trudności sprawę i usiłował jej zaradzić, wprowadzając pojęcie naoczności intelektualnej, w której ta pierwotna, nie-przedmiotowa aktywność jest dana jako czysta inteligencja. Po drugie, Kant był zbyt silnie przywiązany do modelu predykatywno (akcydentalno) – podmiotowego, co skutkowało przekonaniem, iż poznanie zawsze ma postać orzekania o czymś i nigdy nie jest li tylko naocznym wniknięciem w swój obiekt, przedstawienie zaś sobie czegoś takiego jak akt bez podmiotu lub podmiot jako akt (nie coś działającego, lecz samo działanie) jest czystą niemożliwością. Po trzecie, inteligencja, czy też myślenie, jest tylko określeniem lub aktem owego nieznanego podmiotu =X, jest w nim ugruntowana, a przynajmniej myśli siebie samą jako ugruntowaną w jakimś nie-materialnym substracie; jako taka ona sama nie może być znowu poszukiwaną wartością owego X.

nia], które, jeżeli zachodzą, mają określać przedmiot sam w sobie niezależnie od doświadczenia”¹⁸⁰. W związku z tym jedynym jej punktem wyjścia może być zdanie „Ja myślę” (*resp.* „Ja istnieję”, które zdaniem Kanta się w nim zawiera¹⁸¹). Otóż ogólny wynik krytyki psychologii racjonalnej można w najprostszy sposób przedstawić następująco: psychologia racjonalna jako syntetyczne *a priori* poznanie substancji myślącej jest niemożliwa, a dokładniej: jest ona iluzją poznania wpływającą z błędu transcendentalnej subrepcji, który skłania nas do uznawania najogólniejszego podmiotowego warunku wszelkiego myślenia (apercepcja) za poznanie pewnego przedmiotu. Powstały w ten sposób transcendentalny pozór absolutnej przedmiotowej ważności tego, co zachowuje ważność jedynie podmiotową jako ogólny warunek wszelkiego poznania (*ego cogito*), bierzemy za rzeczywistą obiektywność każdego poznania występującego z roszczeniem do miana wiedzy naukowej.

Można wskazać dwa podstawowe powody tego stanu rzeczy. Związane są one bezpośrednio z Kantowską koncepcją tak zwanych dwu pni poznania: intelektu i naoczności. Wszelkie poznanie przedmiotowo ważne wymaga bowiem naoczności przedmiotu oraz jego pojęcia¹⁸². Tymczasem podstawowe przedstawienie psychologii racjonalnej nie spełnia żadnego z tych dwu warunków. Przedstawienie „Ja” „w równej mierze nie jest naocznością [*die Anschauung*], jak pojęciem jakiegokolwiek przedmiotu, lecz jest samą tylko formą świadomości [...]”¹⁸³, a zatem nie jest żadnym z dwu wymaganych przez Kanta „materiałów” na poznanie przedmiotowe. Dlatego też pierwszy i najbardziej podstawowy powód niepowodzenia metafizycznej nauki o duszy polega na tym, iż, zgodnie z najgłębszym przekonaniem Kanta, z samego tylko myślenia nigdy nie wynika żadne poznanie ważne przedmiotowo ani w sensie empirycznym, ani tym bardziej transcendentalnym¹⁸⁴. Poznanie przedmiotowe zawsze wymaga naoczności przedmiotu sądu. W przypadku zmysłu wewnętrznego pociąga to za sobą trudność podwójną. Otóż nie tylko „Ja” nie jest żadną naocznością, ale także nie przysługuje nam tutaj, jak i nigdzie indziej w tym życiu, żadna postać naoczności intelektualnej (lub nie-zmysłowej), w której hipotetycznie mogłaby być dana rzecz sama. Co gorsza, w przeciwieństwie do zmysłu zewnętrznego, możliwa naoczność wewnętrzna nigdy nie prezentuje żadnego obiektu, lecz zawsze tylko przepływ stanów, które w swej świadomości myślimy jako określenia pewnego (domniemanego) podmiotu niewidocznego

¹⁸⁰ KCR, A 405.

¹⁸¹ KCR, B 422.

¹⁸² „Poznaję jakiś przedmiot nie przez to, że jedynie myślę, lecz mogę go poznać tylko przez to, że pewną daną naoczność określam ze względu na jedność świadomości, na której polega wszelkie myślenie. A więc siebie samego poznaję nie przez to, że jestem świadom siebie jako myślącego, lecz jeżeli jestem świadomy naoczności siebie samego jako określonej co do funkcji myślenia”. KCR, B 406.

¹⁸³ KCR, A 382 (przekład zmieniony).

¹⁸⁴ „Podmiot kategorii nie może [...] przez to, że myśli te kategorie, zdobyć pojęcia samego siebie jako przedmiotu kategorii”. KCR, B 422.

z powierzchni owych stanów i ich świadomości. Wyklucza to możliwość zastosowania kategorii substancji, a tym samym unieważnia najważniejszy sąd psychologii rozumowej „Istota myśląca istnieje tylko jako podmiot, tj. jako substancja”¹⁸⁵. W wydaniu A *Krytyki* Kant jednoznacznie stwierdza, iż warunkiem możliwości psychologii racjonalnej jako „czystego poznania rozumowego istoty myślącej” jest to, że „Ja” jest naocznością. Wszelako nie jest ono naocznością prostego obiektu; wprawdzie jest proste, ale tylko dlatego, że nie posiada żadnej treści i jako takie nie przedstawia ani nie oznacza żadnego prostego przedmiotu, oznacza tylko prosty podmiot logiczny wszelkiego sądzienia¹⁸⁶. Tymczasem cała psychologia racjonalna wspiera się właśnie na nieporozumieniu, które polega na tym, że „jedność świadomości, leżąca u podstawy kategorii, bierze się tu za naoczność podmiotu jako przedmiotu i stosuje się do niej kategorię substancji”¹⁸⁷. Wydanie B przynosi dwa kolejne destrukcyjne dla psychologii twierdzenia dotyczące statusu przedstawienia „Ja” oraz zdania „Ja myślę”. Pierwsze z nich powiada, iż „Ja jest tylko świadomością mego istnienia”, a „przez analizę świadomości samego siebie w myśleniu w ogóle nie zyskuje się nic dla poznania samego siebie jako przedmiotu”¹⁸⁸. Drugie przekreśla aspiracje psychologii racjonalnej do bycia czystym poznaniem spekulatywnym, albowiem zdaniem Kanta twierdzenie „Ja myślę”, identyczne ze zdaniem „Ja istnieję”, *resp.* „Istnieję, myśląc”, jest zdaniem empirycznym, to znaczy „u podłoża tego zdania egzystencjalnego znajduje się już wrażenie, które przeto należy do zmysłowości [...]”¹⁸⁹.

Przedstawienie „Ja” nie jest również pojęciem, „jest samą tylko świadomością towarzyszącą wszelkim pojęciom”¹⁹⁰. Jeśli więc dusza (*resp.* rzecz stanowiąca substrat wszelkich określeń wewnętrznych/czasowych) jest przedmiotem zmysłu wewnętrznego, to w przedstawieniu „Ja” nie jest ona przez nas ani oglądana, ani pomyślana. Znamy ją tylko poprzez przejawy/zjawiska i, podobnie jak przedmiot zmysłu zewnętrznego, nie jest ona dla nas niczym innym, jak tylko nieznanym Czymś (pomyślanym korelatem wszystkich empirycznych określeń zmysłu wewnętrznego) =X.

Owo Ja lub On, lub Ono (rzecz), które myśli, nie przedstawia więc nic więcej, jak tylko transcendentálny podmiot myśli = X, który poznajemy jedynie poprzez myśli stanowią-

¹⁸⁵ KCR, B 411–413.

¹⁸⁶ KCR, A 381; B 407–408.

¹⁸⁷ KCR, B 422 (przekład zmieniony). W oryginale: „Die Einheit des Bewußtseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für Anschauung des Subjects als Objects genommen und darauf die Kategorie der Substanz angewandt“.

¹⁸⁸ KCR, B 413 i 409.

¹⁸⁹ „[...] bez jakiegoś empirycznego przedstawienia, które dostarcza materiału do myślenia, akt «Ja myślę» przecieży się nie dokonał, a to, co empiryczne, jest tylko warunkiem zastosowania lub użycia czystej zdolności intelektualnej”. KCR, B 422. Zob. też KCR, B 428 i nn.

¹⁹⁰ KCR, B 404.

ce jego predykaty, o nim samym w odosobnieniu nie możemy mieć nawet najmniejszego pojęcia. Krążymy więc stale dookoła niego, albowiem, by cokolwiek o nim sądzić, musimy już zawsze rozporządzać jego przedstawieniem [...] ¹⁹¹.

Nie bez znaczenia jest także to, iż zmysł wewnętrzny i samoświadomość (apercepcja) w *Krytyce czystego rozumu* nie są już tożsame, jak było to wcześniej w wykładach. Samoświadomość nie może być fundamentem przedmiotowego poznania substancji myślącej, ponieważ nie prezentuje ona naocznie żadnego przedmiotu ¹⁹². W samoświadomości, wyrażającej się w akcie *ego cogito*, nie jest dany żaden wyróżniony obiekt, dlatego też nie może ona być podstawą rozumowego i apriorycznego poznania substancjalnej duszy ¹⁹³. Natomiast zmysł wewnętrzny dostarcza jedynie zjawisk/przejawów swojego transcendentalnego przedmiotu i jako taki może być podstawą jedynie jego empirycznego poznania. Wprawdzie można go wówczas jeszcze poznawać, a raczej znać, ale nie takim, jakim jest on sam w sobie (czego chciała psychologia racjonalna), lecz tylko takim, jakim się on jawi (psychologia empiryczna i antropologia). Poznanie psychologiczne ma więc, używając ówczesnej terminologii, charakter historyczny, a psychologia empiryczna (jedyna możliwa) jest rodzajem historii naturalnej zmysłu wewnętrznego. W efekcie, nie jest nauką w sensie ścisłym (antropologia wraz z geografią fizyczną zostają przez Kanta zaliczone do ogólnej znajomości świata, *die allgemeine Weltkenntnis*).

Konsekwencje tej diagnozy warto może rozpatrzyć w kontekście najważniejszego pytania filozofii w pojęciu światowym, a więc filozofii w ogóle, jakim jest zagadnienie „Czym jest człowiek?” ¹⁹⁴. Z jednej strony okazuje się, że psychologia racjonalna, taka, jakiej chciała „dogmatyczna” metafizyka, a więc jako spekulatywna nauka o substancji myślącej, jest niemożliwa. Z drugiej zaś możliwe empiryczne poznanie przedmiotu zmysłu wewnętrznego w oczach Kanta nie jest i nie może być nauką w sensie ścisłym. Krótko mówiąc, najważniejszą konsekwencją Kantowskiej krytyki psychologii zdaje się to, iż naukowe poznanie psychologiczne nie jest możliwe. A to dlatego, że z jednej strony metafizyczna nauka o duszy jest li tylko iluzją poznania podmiotu myślącego, z drugiej zaś, po pierwsze, nie jest możliwe matematyczne przyrodoznawstwo zmysłu wewnętrznego, i po drugie, fizjologia zmysłu wewnętrznego ma tę wadę, iż w przeciwieństwie do fizjologii zmysłu ze-

¹⁹¹ Tamże (przekład zmieniony). W oryginale: „Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt =X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen [...]“.

¹⁹² Jedność świadomości jest „tylko jednością w myśleniu, a przez samo to [myślenie] nie jest dany żaden przedmiot”. KCR, B 422. Zob. również KCR, B 429–430.

¹⁹³ „[...] świadomość sama w sobie jest nie tyle przedstawieniem, które wyróżnia pewien specjalny przedmiot, ile formą przedstawienia w ogóle, o ile się ono ma nazywać poznaniem”. KCR, B 404.

¹⁹⁴ Tenże, *Logika*, dz. cyt., s. 36–37.

wnętrznego, gdzie, zdaniem Kanta, możliwe jest poznanie *a priori* przedmiotowe w oparciu o samo pojęcie ciała, nie sposób w niej czegokolwiek poznać na podstawie pojęcia istoty myślącej (w zmyśle wewnętrznym nie jest nam dany żaden obiekt, do którego pojęcie to można by zastosować)¹⁹⁵. Tak więc psychologia racjonalna jest niemożliwa, a możliwa psychologia empiryczna nie jest w ogóle nauką, albowiem zastosowanie matematyki do zmysłu wewnętrznego jest niemożliwe lub bardzo ograniczone (można by co najwyżej mierzyć długość trwania pewnych stanów w czasie, nie wiedząc przy tym, czego są one stanami, a więc nie poznając wcale żadnego przedmiotu, tj. podmiotu tych stanów). W konsekwencji to, co człowiek może o sobie wiedzieć, zawiera antropologia, ta jednak jest tylko postacią historii naturalnej zmysłu wewnętrznego. *Krytyka* uczy, by „dalej nie posuwać się w naszych pytaniach, niż możliwe doświadczenie dostarczyć nam może ich przedmiotu”¹⁹⁶. Natomiast obszar możliwych rozumowych, ale nie teoretycznych wglądów w inteligibilną naturę człowieka wyznacza praktyczne używanie rozumu, z tym że tutaj w jeszcze mniejszym stopniu mamy do czynienia z wiedzą *sensu proprio*. Jeśli więc zarówno rozumowa, jak i empiryczna psychologia jako nauka w sensie ścisłym (nie sama tylko historia naturalna zmysłu wewnętrznego) jest niemożliwa, to w rezultacie nie wiemy i wiedzieć nie będziemy, czym samo w sobie jest to, co w nas myśli, czym jest „nasz podmiot”. Samo pytanie o naturę ostatecznego substratu naszego myślenia (*resp.* naszej świadomości) jest bez sensu, to znaczy jest dosłownie bezprzedmiotowe i niedorzeczne – nie ma rzeczy, ku której mogłoby się ono zwrócić.

To właśnie, że nie sposób wiedzieć, czym jest „mój podmiot”, tj. czym jest „istota, która w nas myśli”, a więc ostateczny substrat procesów i czynności mentalnych, jest, moim zdaniem, najważniejszym następstwem Kantowskiej krytyki psychologii. Jej konsekwencją jest uznanie, iż samego siebie znam tylko w takiej mierze, w jakiej się sobie przejawiam w zmyśle wewnętrznym, w jakiej jestem sobie zmysłowo dany w zjawisku wewnętrznym. Nawiązując do wprowadzonej wcześniej terminologii, można powiedzieć, iż człowiek egzystuje, i może określić to lepiej nawet pasuje do niego niż do rzeczy. Człowiek egzystuje, to znaczy jego istnienie jest ukazywaniem się sobie i innym – nie tylko dla nich bowiem jestem zjawiskiem, ale także dla samego siebie. Wewnętrzne zjawiska/przejawy mojego podmiotu są tylko znakami mojego istnienia, a raczej znakami jakiegoś nieznanego substratu moich procesów mentalnych. To, co jest metafizycznym podmiotem „myślenia”, przejawia się w zmyśle wewnętrznym, a jego zjawiska w równej mierze to ukazują (lub raczej na to wskazują), co zasłaniają.

Jeśli więc w następstwie *Krytyki* „nie dopuścimy nawet do powstania w nas myśli, by podjąć dociekania nad przedmiotami naszych zmysłów, co do tego, czym mogą one być same w sobie, to znaczy bez jakiegokolwiek odniesienia do naszych

¹⁹⁵ Zob. KCR, A 381.

¹⁹⁶ KCR, A 380.

zmysłów¹⁹⁷, to upada sam teoretyczny spór spirytualizmu z materializmem – obie strony popełniają ten sam błąd: przedstawienia biorą za rzeczy same, a w konsekwencji o podmiocie myślącym wiedzą dokładnie tyle samo, to znaczy nic¹⁹⁸. Niepoznawalnym substratem myślenia/świadomości nie może wszak być ani mózg, ani dusza. Mózg, ponieważ jest tylko przedmiotem doświadczenia/naoczności, zjawiskiem, i to na domiar złego zawsze tylko zewnętrznym, a mój własny mózg dodatkowo może nim być tylko dla innych (jeśli nie uwzględnię jego możliwych reprodukcji, które tym bardziej są tu bez znaczenia). Jako taki, jak każde zjawisko, domaga się on znowu jakiegoś substratu, którego jest przejawem. Dusza, gdyż nie jest obiektem żadnej naoczności¹⁹⁹.

Nie istnieje więc psychologia racjonalna jako doktryna [*Doktrin*], która by dodawała coś do naszego poznania samego siebie, lecz tylko jako dyscyplina [*Disziplin*], wyznaczająca w tym obszarze nieprzekraczalne granice dla rozumu spekulatywnego, aby z jednej strony nie rzucić się w ramiona bezdusznego materializmu, z drugiej zaś, by błąkając się, nie zgubić się w bezpodstawnym dla nas w życiu spirytualizmie²⁰⁰.

Sam Kant przyznaje, iż psychologia racjonalna – jako „krytyczne traktowanie naszych wniosków dialektycznych, a mianowicie [wniosków] pospolitego i natu-

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ Przy tej okazji po raz kolejny widać, że *Krytyka* jest konsekwentną próbą opuszczenia tradycyjnego horyzontu filozofowania określonego przez napięcia między racjonalizmem a empiryzmem, dogmatyzmem a sceptycyzmem, realizmem a idealizmem, czy tak jak tu materializmem a spirytualizmem. Na temat realizmu i idealizmu filozofii transcendentalnej pisałem więcej gdzie indziej, zob. A. Banasz-kiewicz, *Filozofia transcendentalna: idealizm czy realizm?*, dz. cyt., s. 33–47. W kontekście tego sporu Kant pisał: „O ile więc materializm nie nadaje się do wyjaśnienia mego istnienia, to i spirytualizm jest do tego celu równie niewystarczający, a wniosek ostateczny stąd brzmi, że w żaden, jakkolwiek by on był, sposób nie możemy poznać nic z tej właściwości naszej duszy, która dotyczy możliwości jej oddzielnego istnienia w ogóle”. KCR, B 420.

¹⁹⁹ Rzecz jasna, można sobie pomyśleć (przedstawić), że to właśnie mózg lub dusza jest tym, co w nas myśli, i rzeczywiście ciągle tak się dzieje – możliwa linia podziału w tym obszarze przebiega zawsze podług alternatywy: materialny lub niematerialny substrat myślenia, bez względu na to, jak ta materialność lub niematerialność jest pojmowana. Wszelako w świetle *Krytyki* w dziedzinie teoretycznego używania rozumu i jedno, i drugie stanowisko jest jednakowo bezzasadne. To, że myślimy sobie, iż to mózg lub dusza jest substratem naszego myślenia, nie oznacza, że tak jest, lecz znaczy tyle i tylko tyle, że tak właśnie myślimy. Jest to jedynie rodzaj teoretycznego samookreślenia przez myślenie, które w ten właśnie sposób determinuje to, iż przeżywamy siebie w swojej świadomości już to jako myślące ciało, już to (coraz to rzadziej, jak się zdaje) jako nie-materialną substancję myślącą, nie wie d z a c przy tym oraz n i e m o g a c wiedzieć, czy rzeczywiście jesteśmy jednym, czy drugim. Tym, co nam pozostaje po *Krytyce* w dziedzinie teorii, a więc poznania tego, co jest, to świadomość siebie oraz swoich przedstawień wewnętrznych (określonych czasowo) i zewnętrznych (określonych czasowo i przestrzennie) bez jakiegokolwiek w i e d z y, czego są one reprezentacjami. Żyjemy na powierzchni świadomości.

²⁰⁰ KCR, B 421 (przekład zmieniony). W oryginale: „Es giebt also keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschafft, sondern nur als Disciplin, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialism in den Schooß zu werfen, andererseits sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren [...]“.

ralnego rozumu”²⁰¹ – przynosi korzyści jedynie negatywne i żadnych pozytywnych. Rozum taki hipostazując swoje przedstawienia popada w jeden z błędów, którym *Krytyka* miała zapobiec. Jest nim materializm w pojmowaniu podmiotu myślącego²⁰². Unieważniając spór materializmu ze spirytualizmem w dziedzinie teoretycznego poznania przedmiotu zmysłu wewnętrznego, Kant otwiera przestrzeń możliwego zaspokojenia najbardziej żywotnych interesów rozumu ludzkiego. Dochodzą one do głosu w dwu z czterech pytań wyznaczających dziedzinę *philosophia in sensu cosmico*: we wspomnianym wcześniej zagadnieniu „Czym jest człowiek?” oraz „Na co wolno mi mieć nadzieję?” (po śmierci). Okazuje się, iż

jest możliwe, że z czego innego niż z czysto spekulatywnych racji zaczerpnę powód do tego, by spodziewać się samodzielnego i trwałego istnienia mej myślącej natury, mimo całej możliwej zmiany mego stanu²⁰³.

Chodzi tu, rzecz jasna, o praktyczne użycie rozumu, które zdaniem Kanta ma stanowić jedyną możliwą podstawę uznania za prawdę tego, czego wykazanie w dziedzinie teorii jest zupełnie niemożliwe. Uzyskana przewaga nad materializmem polega więc tylko na tym, że jego zwolennikom wykazuje się, iż wiedzą dokładnie tak samo niewiele o podmiocie myślącym, co zwolennicy teorii spirytualistycznej, która możliwą przewagę uzyskuje dopiero w obszarze moralności, a jej teoretyczną zapowiedzią jest pojęcie transcendentальной idealności wszystkich przedmiotów zmysłów²⁰⁴. Otóż skoro materia jest tylko przedstawieniem zmysłowym, to nie może ona być substratem myślenia i znika obawa, że jej usunięcie miałoby implikować usunięcie istot myślących. Wręcz przeciwnie – zniknięcie podmiotu myślącego oznacza tu zniknięcie świata materialnego, który rozpatrywany z perspektywy refleksji transcendentальной jest tylko zmysłowym przedstawieniem nieznanego przedmiotu transcendentального²⁰⁵. Z tego wszakże nie wynika, iż mogą powiedzieć cokolwiek pozytywnego o podmiocie myślenia, ponieważ

²⁰¹ KCR, A 382.

²⁰² KCR, A 383. Materializm w pojmowaniu substratu myślenia, jak wiadomo, jest jednym z tych błędów filozoficznych, którym *Krytyka* miała zaradzić: „Tylko przy pomocy krytyki dadzą się podciąć same korzenie materializmu, fatalizmu, ateizmu, wolnomyślicielskiej niewiary, marzycielstwa i zabobonu, które mogą stać się szkodliwe dla wszystkich, a ostatecznie też idealizmu i sceptycyzmu, które są niebezpieczne raczej tylko dla szkół i jedynie z trudem przedostają się do publiczności”. KCR, B XXXV (przekład zmieniony). W oryginale: „Durch diese kann nun allein dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealism und Scepticism, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publicum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden“.

²⁰³ KCR, A 383.

²⁰⁴ Sam Kant stwierdza: „W korzystniejszym położeniu znajduje się stanowczo pneumatyzm, choć nie może on zaprzecić się dziedzicznej wady, iż przy wszelkich korzystnych dlań pozorach w ogniowej próbie krytyki zamienia się w czystą mgłę”. KCR, B 433.

²⁰⁵ KCR, A 383.

pozostaje on tak samo nieznanym jak przedmiot zmysłu zewnętrznego, którego zjawiskiem czy też manifestacją w świadomości jest tak zwany świat materialny. Jedynym, czego mogę być pewien, jest to, że o podmiocie myślącym w ogóle nie sposób zasadnie twierdzić, iż jest on substancją duchową lub materialną. Tę pustą przestrzeń, oczyszczoną ze spirytualistycznych i materialistycznych spekulacji, można zapełnić jedynie oczekiwaniami i postulatami ufundowanymi w racjach natury praktycznej. Możliwe wyjście poza teoretyczną opozycję materializm-spirytualizm ma bowiem charakter praktyczny i prowadzi ku przekroczeniu oraz odrzuceniu pierwszego z tych stanowisk. W tym sensie *Krytyka czystego rozumu* jest odparciem materializmu.

Podobnie jak w wykładach, prócz kwestii składających się na wymienione wcześniej i poddane krytyce w rozdziale *O paralogizmach* działy psychologii racjonalnej, Kant podejmuje także bezpośrednio z nimi powiązany, acz stanowiący odrębne zagadnienie problem stosunku duszy do ciała. Zostaje on dookreślony przez trzy pytania, które dotyczą nas najbardziej, albowiem jako istoty śmiertelne jesteśmy żywotnie zainteresowani odpowiedziami na nie. Dlatego też Kant uznaje je za „właściwy cel psychologii rozumowej”; rzecz jasna, rozstrzygnięcie musi wypływać z wcześniejszych rozważań²⁰⁶. Związek duszy i ciała daje się rozpatrywać w trzech planach wyznaczonych przez następujące pytania:

- o możliwość wspólnoty duszy i ciała (dusza w życiu człowieka),
- o początek tej wspólnoty oraz ewentualną preegzystencję duszy (dusza przed życiem),
- o koniec tej wspólnoty oraz jej trwanie po śmierci człowieka (dusza po życiu).

W przeciwieństwie do wykładów, w których, jak widzieliśmy, zagadnieniem głównym w tym obszarze było trwanie duszy po śmierci, w *Krytyce czystego rozumu* w obrębie dociekań psychologicznych na plan pierwszy – z oczywistych względów – wysuwa się problem tak zwanego stosunku zewnętrznego, czyli stosunku podmiotu myślącego do tego, co zewnętrzne. Poświęcony jest mu cały paralogizm czwarty w wydaniu A, w którym sformułowane zostaje niezmiernie ważne dla filozofii Kanta dwojakie pojęcie zewnętrżności (empirycznej i transcendentальной)²⁰⁷. Zdo-

²⁰⁶ KCR, A 384.

²⁰⁷ Niestety we wszystkich znanych mi wydaniach przekładu R. Ingardena, z zupełnie niezrozumiałych względów, ten kluczowy fragment zaczyna się od słów: „Że jednak wyrażenie «w nas»”, zamiast: „Że jednak wyrażenie «poza nami»”. Także akapit poprzedzający przetłumaczony został w taki sposób, iż dwa zdania oryginału połączono w jedno, z którego dowiadujemy się, iż w tym miejscu Kant twierdzi coś zupełnie przeciwnego do tego, co mówi wcześniej i później w tekście *Krytyki*. Okazuje się bowiem, jak czytamy w polskim wydaniu, że „[...] zawsze musi pozostać sprawą wątpliwą, czy przyczyną naszych zewnętrznych danych naocznych jest coś, co może być poza nami w rozumieniu transcendentálnym, ale co nie jest przedmiotem, który mamy na myśli mówiąc o materii i rzeczach cielesnych [...]”. Tymczasem w rzeczywistości powiada się tam: „Zatem wprawdzie można przystać na to, że przyczyną naszych zewnętrznych danych naocznych jest coś, co może być poza nami w rozumieniu transcendentálnym, ale nie jest to przedmiot, który mamy na myśli mówiąc o przedstawieniach materii

minował on także rozważania dotyczące pierwszego z wymienionych tu przed momentem pytań.

Problem statusu tego, co zewnętrzne (zarówno w sensie empirycznym, jak i transcendentalnym), stanowi nie tylko jedno z najważniejszych, ale także trudniejszych zagadnień filozofii teoretycznej Kanta. Wzięty w całej swej rozciągłości, jest kwestią odrębną i zasługującą na oddzielne opracowanie. Z oczywistych względów nie sposób poświęcić mu tutaj miejsca i czasu proporcjonalnie do jego wagi. Dlatego też porzestaną jedynie na kilku przyczynkarskich uwagach dotyczących specyfiki Kantowskiego podejścia do zagadnienia dualizmu psychofizycznego. Sprowadza się to do zaprezentowania diagnozy źródeł samego problemu oraz krótkiego rozpatrzenia próby jego rozwiązania.

Otóż diagnoza Kanta jest równie prosta, co radykalna. Źródłem wszelkich problemów oraz nieporozumień związanych z relacją podmiotu myślącego do zewnętrznych rzeczy cielesnych, wszelkich zagadnień odziedziczonych przez metafizykę nowożytną po Kartezjuszu, jest, zdaniem Kanta, to samo, co wcześniej stało za paralogizmami czystej nauki o duszy, mianowicie hipostazowanie przedstawień. O ile jednak tam mieliśmy do czynienia z hipostazowaniem przedstawienia „Ja”, w konsekwencji czego to proste i stałe przedstawienie brane było za przedstawienie tego, co proste, stałe oraz pozostające przy całej wymianie określeń zmysłu wewnętrznego (substancja myśląca), o tyle tu z kolei mamy do czynienia z hipostazą przedstawień zmysłu zewnętrznego, a konkretnie przedstawienia materii. Polega to na „prostej ułudzie, w myśl której hipostazuje się to, co istnieje jedynie w myśli, i przyjmuje się w tej właśnie jakości jako pewien rzeczywisty przedmiot poza podmiotem myślącym [*das denkende Subjekt*]”²⁰⁸. W następstwie tego rozciągłość uznaje się za własność rzeczy zewnętrznych przysługującą im samym w sobie, to znaczy także poza stosunkiem do naszej odbiorczości, ruch zaś za „działanie, które odbywa się rzeczywiście samo w sobie także poza naszymi zmysłami”²⁰⁹. Intelkt naturalny czy też pospolity nie może przy tym nie popaść w cały szereg trudności, które swój początek biorą z, by tak rzec, kartezjańskiego pytania o zasadę możliwości oddziaływania lub odpowiedniości między nierozciąglym podmiotem myślącym a rozciąglą rzeczą cielesną. Z perspektywy intelektu wzniesionego na poziom refleksji transcendentalnej, z perspektywy idealizmu transcendentalnego, jest to w istocie problem pozorny. Materia bowiem, jak wszystkie przedstawienia zmysłu zewnętrznego, jest tylko „pewnym sposobem przedstawiania sobie pew-

oraz rzeczy cielesnych [...]”. W oryginale: „Nun kann man zwar einräumen, daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande außer uns sein mag, die Ursache sei; aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; [...]der Ausdruck: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt [...]“. Zob. KCR, A 372 i 373.

²⁰⁸ KCR, A 384 (przekład zmieniony).

²⁰⁹ Tamże, A 385.

nego nieznanego przedmiotu za pomocą tej naoczności [*die Anschauung*], którą nazywa się zmysłem zewnętrznym²¹⁰.

Ten zupełnie naturalny i przez to trudny do uniknięcia, jak Kant go nazywa, dualizm transcendentálny, wypływający stąd, iż „zjawiska pewnej nieznaney przyczyny bierzemy za przyczynę poza nami”²¹¹, doprowadził do powstania trudności, której usiłowano zaradzić na trzy sposoby. Owe trzy znane z historii filozofii systemy wyznaczają możliwą perspektywę metafizycznego namysłu nad zagadnieniem stosunku podmiotu myślącego do tego, co zewnętrzne. Są to: teoria wpływu fizycznego, teoria harmonii przedustawnej oraz teoria nadnaturalnej obecności (okazjonalizm)²¹². Kant, co warto podkreślić, opowiada się za pierwszą z nich, ale w zmodyfikowanej formie. Na czym modyfikacja ta polega? Materia, rzecz cielesna, substancja rozciąglą, nieprzenikliwa, nie może być przyczyną przedstawień zewnętrznych, ponieważ – ujęta z perspektywy refleksji transcendentálnej (inaczej niż dla świadomości naturalnej czy potocznej) – sama jest tylko przedstawieniem/zjawiskiem. W konsekwencji

nie ciała są przedmiotami samymi w sobie, które są nam obecne, lecz [obecne nam jest] samo tylko zjawisko nie wiadomo jakiego nieznanego przedmiotu²¹³.

I to właśnie ów nieznaný przedmiot transcendentálny, będący „poza nami” w sensie transcendentálnym (a raczej jako taki pomyślany) można sobie pomyśleć jako przyczynę zjawisk (można mu je, jak się Kant wyrazi, „przypisać”), które w codziennym doświadczeniu, z perspektywy naturalnego nastawienia, zupełnie słusznie uznajemy za rzeczy same w sensie empirycznym²¹⁴. Można i należy

²¹⁰ Tamże (przekład zmieniony).

²¹¹ KCR, A 387.

²¹² Co ciekawe, traktat Swedenborga *O stosunkach między duszą a ciałem* rozpoczyna identyczny, trychotomiczny podział tej dziedziny problemowej: „Są trzy opinie czy hipotezy o związku duszy z ciałem, czy działaniu jednego na drugie i wzajemnym ich oddziaływaniu: pierwsza nazywa się wpływem fizycznym, druga duchowym i trzecia wreszcie harmonią przedustawną”. E. Swedenborg, *O stosunkach między duszą a ciałem*, tłum. A. S. Sawicki, Kraków 2005, s. 17. Przy czym sam Swedenborg zdecydowanie opowiada się za okazjonalizmem i przeciwko koncepcji wpływu naturalnego.

²¹³ KCR, A 387.

²¹⁴ „W wszystkich zadaniach, które mogą się pojawić na polu doświadczenia, traktujemy owe zjawiska jako przedmioty same w sobie, nie troszcząc się o pierwszą podstawę ich możliwości (jako zjawisk). Jeżeli jednak wychodzimy poza ich granicę, to konieczne staje się pojęcie przedmiotu transcendentálnego”. KCR, A 393. Przy tej okazji pozwolę sobie na pewną refleksję ogólną dotyczącą recepcji filozofii krytycznej Kanta. Otóż są dwa, jak sądzę, główne powody niezrozumienia tej myśli. Pierwszy to mylne pojmowanie zjawiska jako uludy i kotary, za którą rzekomo skrywa się jakiś tajemniczy świat niepoznawalnych rzeczy samych. Drugi to niedostateczne uwzględnianie dwojakiej perspektywy, dwu poziomów, między którymi ciągle myśl ta się porusza. Pierwszy to spojrzenie intelektu naturalnego, który zupełnie słusznie uważa przedmioty doświadczenia za rzeczy same. Drugi to punkt widzenia refleksji transcendentálnej, która uczy nas widzieć w nich same tylko zjawiska, a przez to także zmusza do przyjęcia pojęcia tego, czego one są przejawami i co jest „poza nami”, a nie poza nimi i, w sensie transcendentálnym. To, co zewnętrzne w sensie transcendentálnym, dane jest nam bezpośrednio

przyjmować rzeczy zewnętrzne w obu dopuszczanych przez idealizm transcendentálny znaczeniach słowa „zewnętrzny”, ale jeśli pytamy o ostateczną przyczynę przedstawień zewnętrznych (naoczności zewnętrznej), to musimy je przyjąć nie z takimi jakościami, z jakimi są one nam dane w swoim zjawisku. Docieramy tu oczywiście do zagadnienia, jakie dało asumpt do sformułowania zarzutu, po raz pierwszy podniesionego bodaj przez Salomona Maimona, a którego autorstwo zazwyczaj przypisuje się Fichtemu i który do dziś z uporem godnym lepszej sprawy jest powtarzany zawsze wtedy, gdy tylko małym kosztem usiłuje się dać dowód chwalebny krytycyzmu w stosunku do filozofii Kanta. Otóż wytyka się autorowi *Krytyki czystego rozumu*, iż podejmując zagadnienie przyczyny przedstawień (*resp.* wrażeń) zewnętrznych i wewnętrznych, narusza swój własny zakaz stosowania kategorii do rzeczy niebędących przedmiotem naoczności. Zarzut ten dotyczy sprawy tak ważnej dla filozofii transcendentalnej, a zarazem na tyle skomplikowanej, że tutaj pominąć jej nie mogę, ale także zmuszony jestem poprzestać na wskazaniu kierunku, w którym można by pójść gwoli odparcia tego zarzutu wynikłego, moim zdaniem, z nieporozumienia.

Jeśli Kant mówi o przyczynowości przedmiotu transcendentalnego czy też o nieznaney nam transcendentalnej przyczynie zjawisk zmysłu zewnętrznego (lub wewnętrznego), to – w moim głębokim przekonaniu – w żaden sposób nie występuje przeciwko wynikom „Analityki transcendentalnej”. Spróbuję pokrótce uzasadnić to przekonanie. Otóż wymóg stosowania kategorii wyłącznie do przedmiotów danych naocznie zostaje sformułowany w ramach krytyki rozumu, będącej w pewnym swym aspekcie teorią poznania przedmiotowego, a dokładniej: apriorycznych warunków możliwości poznania przedmiotowego, a jeszcze dokładniej: warunków przedmiotowej ważności i poznawczej relewancji przedstawień *a priori*, w tym także kategorii. Dlatego też odnosi się on do poznania w sensie ścisłym, a więc poznania materialno-przedmiotowego, a nie formalno-podmiotowego poznania transcendentalnego, które właśnie tematyzuje jego warunki możliwości²¹⁵. Użycie kategorii przyczyny (i każdej innej) w ramach poznania transcendentalne-

w naoczności zewnętrznej w swoim przejawie/zjawisku. W rzeczywistości jednak są to tylko dwa sposoby myślenia o tym samym, rozważania tego samego obiektu. Te dwa, komplementarne dodajmy, punkty widzenia powodują, że świat doświadczenia z perspektywy rozumu/nastawienia naturalnego to nie żadne zjawiska, tylko ogół rzeczy samych w sensie empirycznym, wszelako ten sam świat „widziany” z perspektywy refleksji transcendentalnej to tylko systematyczna jedność zjawisk/przedstawień w jednej świadomości, a więc jedność określeń tej świadomości. *Krytyka* jest tedy teorią konstytucji doświadczenia, a więc teorią konstytucji teje jedności od poziomu najniższego (zmysłowość) przez poziom pośredni (intelekt) aż do poziomu najwyższego (rozum). Sprawą otwartą pozostaje jednak kwestia, co to właściwie znaczy „poza nami” w sensie transcendentalnym, skoro nie znaczy to „w przestrzeni” – czy człowiek, dla którego zewnętrzność to tyle, co przestrzenność, może sformułować i zrozumieć jakieś inne pojęcie zewnętrzności niż to, które powiada, iż „być na zewnątrz” to tyle, co „być w przestrzeni”? Ta tak zwana zewnętrzność transcendentalna, a więc aprzestrzenna, zdaje się być pojęciem równie „mystycznym”, co czyn transcendentalny, a więc czasowy.

²¹⁵ Więcej na ten temat piszę w rozdziale „Poznanie transcendentalne jako narzędzie ufundowania metafizyki”.

go nie służy poznaniu obiektu, które zawsze wymaga jego unaocznienia, lecz jego pomyśleniu i jest dopuszczalne tylko na płaszczyźnie transcendentalnej krytyki rozumu, do tego zaś wystarcza sama tylko logiczna funkcja i niesprzeczność ufundowanego w niej pojęcia. Kategoria nie jest tu wzięta ani jako warunek możliwości przedmiotu doświadczenia i jego syntetycznego *a priori* poznania, ani też nie zostaje uczyniona warunkiem możliwości rzeczy samej i jej poznania. Co najwyżej stanowi ona aprioryczny, podmiotowy warunek możliwości pomyślenia i a sobie rzeczy przejawiającej się/danej w zjawisku jako przyczyny tego zjawiska (a dokładniej: przyczyny wrażenia, poprzez które rzecz ta jest nam dana w naoczności). Ma więc zastosowanie nie obiektywne/przedmiotowe, lecz subiektywne/podmiotowe. Tym samym służy ona jedynie do pomyślenia sobie przedmiotowego korelatu tego, co dla refleksji transcendentalnej jest tylko zjawiskiem w umyśle, a co dla świadomości naturalnej jest zawsze rzeczą samą w sensie empirycznym. Nie służy tu ona do apriorycznego wiązania spostrzeżeń i ich przedmiotów między sobą (konstytucja świata możliwego doświadczenia oraz jego przedmiotów) ani do poznawania rzeczy samych/noumenów, lecz tylko do powiązania w myśli zjawisk z ich nie-zjawiskowym i dlatego właśnie transcendentalnym korelatem²¹⁶. Ten zaś, w przeciwieństwie do zjawisk, daje się tylko pomyśleć i nigdy nie jest naocznie dany, by tak rzec, *praesenter* we własnej osobie, lecz zawsze poprzez zjawisko, a raczej: w zjawisku, będącym, ściśle biorąc, właśnie jego przejawem (*die Erscheinung*). Mówiąc dokładniej: ów przedmiot transcendentalny zmuszeni jesteśmy sobie pomyśleć właśnie dlatego, że w ogóle coś jest nam dane w naoczności (intuicji) empirycznej poprzez modyfikacje naszej zmysłowości (wrażenia), których w żaden rozsądny sposób nie jesteśmy w stanie przypisać własnej samorzutnej wytwórczości²¹⁷. To zaś z kolei nieuchronnie przywodzi nas do konstatacji, iż on sam zawsze jest tylko re-prezentowany w naszej świadomości przez swoje zjawiska, w których się przejawia i na tym właśnie dla nas polega cała jego egzystencja. Można by rzec, jak sądzę, iż zjawisko to taki stan rzeczy/przedmiotu, w którym się ona znajduje, pozostając w stosunku do zmysłowości lub, jeszcze inaczej: rzecz jest (nazywana) zjawiskiem wtedy i tylko wtedy, gdy jest

²¹⁶ „Przedmiot, do którego w ogóle odnoszę zjawisko, jest przedmiotem transcendentalnym, tzn. całkowicie nieokreśloną myślą o czymś w ogóle”. KCR, A 253.

²¹⁷ „[...] transcendentalny przedmiot nie da się wcale oddzielić od danych (*datis*) zmysłowych, gdyż nie pozostaje wtedy nic, za pomocą czego byłby pomyślany”. KCR, A 251. Wydaje mi się, że problem ze statusem korelatu pojęcia przedmiotu transcendentalnego u Kanta wynika z odrzucenia logiczno-ontycznej ekwiwalencji zasad poznania i zasad bytu. W filozofii krytycznej z podmiotowej konieczności pomyślenia sobie tegoż przedmiotu gwoi wyjaśnienia możliwości doświadczenia jako syntetycznej jedności spostrzeżeń (której najwyższym warunkiem podmiotowym jest apercpcja transcendentalna, przedmiotowym zaś właśnie przedmiot transcendentalny) nie wynika przedmiotowa konieczność jego istnienia; mówiąc językiem Szkoły: z tego, iż coś jest obiektywnie w umyśle i jest przezeń jasno i wyraźnie poznawane, nie wynika, że istnieje to formalnie poza nim. Podmiotowa konieczność pomyślenia sobie przedmiotu =X nie jest równoważna z przedmiotową koniecznością istnienia tego obiektu.

zmysłowo dana, tj. przejawia się. Zjawisko jest relacją rzeczy do podmiotu, relacją określoną przez aprioryczne, zmysłowe warunki możliwości jej dania. Przy czym, co warto podkreślić, zjawisko nie jest przez to obrazem, kopią czy podobną/odbitką rzeczy samej, lecz rzeczą przez umysł oglądaną, ujętą bezpośrednio w naoczności (intuicji). Zatem, o czym była już mowa, wprowadzona przez Kanta transcendentalna różnica między rzeczą samą a zjawiskiem nie jest różnicą między kopią a (nieznanym) oryginałem, lecz różnicą między rzeczą rozważaną jako ujętą naocznie przez umysł a tą samą rzeczą pomyślaną poza jakąkolwiek relacją do naoczności. Rzecz, będąca przedmiotem naoczności empirycznej, wzięta sama w sobie w aspekcie epistemicznym wprawdzie jest dla nas Niczym (*ens rationis*), lecz w aspekcie ontycznym, wzięta „w sobie i dla siebie” jest/musi być Czymś, choć jako taka przez nas może być tylko pomyślana, nigdy zaś poznana. Dlatego właśnie jej pojęcie jest pojęciem granicznym naszego poznania. W związku z czym uważam, iż lepiej byłoby mówić: „rzeczy takimi, jakimi są same w sobie, są dla nas niepoznawalne” zamiast „rzeczy same w sobie są niepoznawalne” (a ten drugi, dość niefortunny, bo dwuznaczny zwrot uznać za li tylko skrót pierwszego). Być może pozwoliliby to uniknąć pewnych najbardziej banalnych nieporozumień uporczywie pojawiających się wokół tej podstawowej Kantowskiej dystynkcji. Podsumować można te rozważania stwierdzeniem, iż transcendentalna idealność formy zjawisk oraz samych zjawisk jako przedstawień nie implikuje idealności ich materii, tj. tego, co w nich poprzez wrażenie jest nam naocznie dane, *resp.* przejawia się w akcie zmysłowego oglądania; co więcej, na poziomie refleksji transcendentalnej implikuje ona tego czegoś transcendentalną realność i to właśnie, jak sądzę, miał Kant na myśli, mówiąc o *realitas phaenomenon*.

Pojęcie przedmiotu transcendentalnego nie jest więc pojęciem czegoś, co krywa się za zjawiskiem, lecz tego, co jest w nim poprzez wrażenie (modyfikację stanu podmiotu w obszarze jego pasywności/odbiorczości) naocznie dane na mocy pewnych podmiotowych i apriorycznych formalnych warunków zmysłowej naoczności i właśnie dlatego nigdy nie jest to nam dane takim, jakim jest samo w sobie. Zjawisko jest w istocie przejawem, manifestacją pewnej dającej się tylko pomyśleć/inteligibilnej realności. Przedmioty doświadczenia to dla refleksji transcendentalnej (ale nie dla świadomości naturalnej!) same tylko zjawiska, te zaś są dla niej reprezentacją w świadomości pewnej pozaumysłowej realności, którą, podejmując krytykę rozumu, trzeba sobie koniecznie pomyśleć jako materialny moment konstytucji doświadczenia w ścisłej zależności od namysłu nad jej momentem formalnym. Do niej właśnie w obrębie refleksji transcendentalnej zostają odniesione wszystkie nasze empiryczne dane naoczne, na nią właśnie wskazuje pojęcie przedmiotu transcendentalnego. Wszelako, o czym nie wolno zapominać, w obrębie krytyki rozumu zostaje on tylko pomyślany w relacji do naszej zmysłowości. Pomyślenie to ma, jak sam Kant pisze, charakter przypisania zjawisk wewnętrznych i zewnętrznych jako skutków pewnemu (transcendentalnemu) przedmiotowi

zmysłów jako ich przyczynie. Jak już mówiłem, ów szeroko znany zakaz transcendentznego stosowania kategorii dotyczy tylko poznania przedmiotowego, występującego z pretensją do poznawania rzeczy samych, a nie samej filozofii transcendentalnej, ta bowiem w ogóle nie jest poznaniem przedmiotowym i nie ma do czynienia z żadnymi naocznie danymi obiektami. Prócz tego w *Krytyce* mamy do czynienia nie tyle z zakazem, co z prostą konstatacją poznawczej irrelevancji takiego użycia kategorii, które w dziedzinie poznania przedmiotowego pozbawione jest odniesienia do jakiegokolwiek naoczności, a więc do jakiegokolwiek obiektu²¹⁸. Ta osławiona limitacja kategorii do zjawisk, po pierwsze, dotyczy więc

²¹⁸ Rzecz jasna, nietrudno wskazać pewne wypowiedzi Kanta zawarte w „Analityce transcendentalnej”, które na pierwszy rzut oka zdają się przeczyć takiej interpretacji. Tak na przykład w rozdziale o schematach czystych pojęć intelektu Kant stwierdza autorytatywnie: „[...] pojęcia są całkowicie niemożliwe, ani nie mogą mieć żadnego znaczenia tam, gdzie albo im samym, albo przynajmniej ich składnikom nie jest dany przedmiot, [...] więc wcale nie mogą się odnosić do rzeczy samych w sobie [...]”. Cały problem, jak sądzę, polega tu na tym, iż teoria schematyzmu czystych pojęć jest częścią „Analityki”, ta zaś jest „logiką prawdy”, tj. teorią przedmiotowej ważności pojęć *a priori* jako warunków możliwości syntetycznego *a priori* poznania przedmiotowego, a nie teorią warunków wszelkiego w ogóle możliwego sądenia/myślenia (w tym także wszelkiego w ogóle możliwego używania i nadużywania kategorii). Poza tym pojęcie „rzeczy samej w sobie”, w przeciwieństwie do „przedmiotu transcendentalnego”, ma przede wszystkim sens epistemiczny. Dlatego uważam, że gdy tu i w wielu innych dających się z łatwością wskazać miejscach „Analityki” mówi się o odnoszeniu się czy stosowaniu kategorii do rzeczy samych, to ma się na myśli ich aprioryczne poznanie (można to rozumieć dwojako: jako poznanie rzeczy samych w sensie negatywnym lub pozytywnym). Zagadnienie przedmiotowej ważności kategorii bezpośrednio implikuje problem warunków możliwości przedmiotów tego poznania. Pod rozwagę bierze Kant dwie ewentualności, przy zachodzeniu których można zrozumieć możliwość owego *a priori* syntetycznego poznania rzeczy (co z resztą *expressis verbis* wypowiada chwilę wcześniej): albo kategorie są warunkami możliwości rzeczy jako zjawisk, albo rzeczy samych (*resp.* rzeczy w ogóle). Jak powszechnie wiadomo, Kant zdecydowanie odrzuca tę drugą ewentualność, co prowadzi go do tezy o niepoznawalności rzeczy samych. Natomiast nie dyskutuje się tu, moim zdaniem, takiej osobliwej formy „odnoszenia się” kategorii do rzeczy samych (*resp.* przedmiotu transcendentalnego), jaką jest pomyślenie sobie czegoś jako nieznannej przyczyny pewnego znanego skutku albo nieznanego podmiotu jakichś znanych własności (czegoś takiego próbuje Kant na przykład we fragmencie B 305, mówiąc o transcendentálním znaczeniu kategorii). Dlatego w cytowanym tu fragmencie powiada się, że kategorie „wcale” nie mogą odnosić się do rzeczy samych, tzn. w żadnym sensie nie mogą uchodzić za warunki możliwości rzeczy samych lub warunki ich poznania jako rzeczy samych właśnie. Natomiast są – i to właśnie usiłuje wykazać się w „Analityce” – warunkami możliwości rzeczy jako zjawisk oraz (przynajmniej deklaratywnie) ich syntetycznego *a priori* oraz *a posteriori* poznania w ramach możliwego doświadczenia. Z tego samego względu, jeśli kategorie mają być *a priori* konstytutywne dla zjawisk (przedmiotów doświadczenia), muszą „zawierać warunki zmysłowości”, a to wymaga ich schematyzacji. Obok takiego *a priori* konstytutywnego odnoszenia się kategorii do rzeczy jako zjawisk, możliwe jest także takie ich „odnoszenie się” do rzeczy samych, w których są one nie konstytutywnymi warunkami tychże rzeczy lub ich poznania, lecz tylko ich pomyślenia sobie jako na przykład przyczyny zjawisk (do czego one jako „pojęcia przedmiotów w ogóle” świetnie się nadają; co więcej, samo myślenie dla Kanta jest właśnie „czynnością odnoszenia dostarczonych nam danych naocznych do pewnego przedmiotu”, KCR, B 304, przedmiot ten, rzecz jasna, nie może już być żadną daną naoczną, żadnym zjawiskiem). Otwartą sprawą jest to, czy takie ich „odnoszenie się” także nie wymaga jakichś schematów, ale wydaje się, że nie, ponieważ takie zupełnie materialnie nieokreślone pomyślenie sobie czegoś jako podmiotu określeń lub przyczyny jakiegoś skutku nie wymaga ani nie uwzględnia sposobu dania tego czegoś, a więc nie wymaga pośrednika między kategorią a naocznością przedmiotu w postaci schematu operowania tą kategorią. Tak tedy na przykład sama kategoria substancji,

tylko poznania przedmiotowego, a nie wszelkiego myślenia (w tym przede wszystkim nie dotyczy refleksji i filozofii transcendentальной, budującej teorię apriorycznych warunków możliwości tegoż poznania przedmiotowego), po drugie zaś nie dotyczy kategorii rozszerzonych, czyli od tej limitacji uwolnionych, tj. idei. Kategorie z istoty swojej, jako funkcje logiczne, z konieczności obecne są w każdym akcie sądenia (wszelako nie każdy sąd jest poznaniem w sensie ścisłym), a jako pojęcia przedmiotów/rzeczy w ogóle w swej najbardziej pierwotnej intencji odnoszą się do przedmiotów w ogóle, bez żadnych „wbudowanych” w nie, immanentnych ograniczeń (stąd właśnie w ogóle bierze się problem ich przedmiotowej ważności), ale zastosowanie poznawczo relewantne – co stanowi jeden z wyników *Krytyki* – mają tylko do zjawisk (przedmiotów naoczności). Nie znaczy to jednak, że nie sposób myśleć o czymś innym niż zjawiska (co byłoby niezgodnym ze stanem faktycznym zawężaniem dziedziny filozofii), lecz znaczy tylko tyle, że nie sposób niczego innego w sensie ścisłym poznawać (z racji braku koniecznego, zdaniem Kanta, odniesienia do zmysłowej naoczności). Sprowadza się to w zasadzie do twierdzenia, iż to, co daje się poznać, nie jest wszystkim, co jest, a już na pewno nie wszystkim, co daje się sensownie pomyśleć. To, co stanowi przedmiot dla rozumu teoretycznego (*resp.* poznania teoretycznego), nie jest wszystkim, co jest, a zatem natura, rozumiana jako ogół przedmiotów zmysłów, nie jest wszystkim, co jest. W konsekwencji nie wszystko daje się wyjaśnić teoretycznie, to znaczy za pomocą racji natury teoretycznej. Tym samym wygoszpodarowane zostaje miejsce dla racji natury praktycznej. Ostatecznie, w moim przekonaniu, wszystkie te zawarte w „Analityce” teoriopoznawcze rozważania zmierzają do wykazania, iż przedmioty rozumu teoretycznego nie są jedynymi dającymi się sensownie pomyśleć przedmiotami, a dokładniej: człowiek nie jest tylko przedmiotem rozumu teoretycznego i poznania przyrodniczego, bo o człowieka właśnie chodzi tu przede wszystkim²¹⁹.

niedookreślona przez swój transcendentálny schemat, mówi jedynie, że coś jest podmiotem, a coś jego określeniem, nie rozstrzyga jednak, jakie są argumenty tej relacji (KCR, A 246). Dopiero schemat tego pojęcia powiada, co – w przypadku naoczności zmysłowej, czyli rzeczy jako zjawisk – należy uważać za podmiot (to, co trwa w czasie), a co za jego determinację (to, co się w czasie wymienia). Nie przesądza to, jak miemam, w żaden sposób o tym, że kategoria substancji wzięta „sama w sobie”, tj. jako sama funkcja logiczna, mówi także tylko tyle, co jej schemat. Podstawowa jej rola bowiem, jako funkcji logicznej, to czysto logiczne właśnie odróżnienie podmiotu od predykatu i jako taka umożliwia ona jedynie pomyślenie sobie czegoś już to jako podmiotu określeń, już to jako jego określeń. Mówiąc inaczej, jej „zastosowanie” do przedmiotów w ogóle polegałoby tylko na tym, że myślimy sobie coś jako podmiot (nie)znanych nam cech – tak właśnie miejscami Kant charakteryzuje relację zjawisk zewnętrznych i wewnętrznych do przedmiotu i podmiotu transcendentálnego: wszystkie one dają się pomyśleć jako określenia jednego nieznanego nam podmiotu/substratu. „O każdej rzeczy w ogóle mogę powiedzieć, że jest substancją, jeśli ją odróżnim od samych tylko orzeczeń i określeń rzeczy”. KCR, A 349.

²¹⁹ Tak właśnie zdaje się Kant ujmować zagadnienie różnych obszarów „stosowania” pojęć, mówiąc w *Krytyce władzy sądenia* o polu (*das Feld*), terenie (*der Bode, territorium*) i suwerennej dziedzinie (*das Gebiet, ditio*) każdego pojęcia odniesionego do przedmiotów. Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 2 i nn. Można by rzec, iż w „Analityce” tematyzuje się suwerenną dziedzinę czystych

Tak tedy użycie pojęcia przyczyny w kontekście zagadnienia przedmiotu zjawisk/przedstawień wewnętrznych oraz zewnętrznych nie jest żadnym nadużyciem

pojęć (poznanie syntetyczne *a priori*), obok niej mają kategorie także swój teren (wszelkie możliwe dla nas poznanie), ale także pole (wszelkie myślenie, a filozofia w szczególności, gdzie – jako funkcje logiczne – nie mogą być nieobecne). W *Krytyce czystego rozumu* problemem głównym jest nie sama możliwość pewnych apriorycznych pojęć przedmiotów, lecz ich – jak to Kant nazywa – możliwość realna, to znaczy takie ich odnoszenie się do przedmiotów, które ma postać ich poznania (KCR, B 303). Niektóre wypowiedzi Kanta jednoznacznie wskazują na to, iż dopuszczał on takie transcendentalne „stosowanie”, czy, jak sam to niekiedy nazywa, „znaczenie”, kategorii, które ma postać jedynie pomyślenia sobie pewnego przedmiotu, a więc jest poruszaniem się po ich polu i charakteryzuje się możliwością logiczną, nie posiadając przy tym wspomnianej możliwości realnej. Sam pisze o tym tak, by podać najbardziej reprezentatywne przykłady: „[...] przez czystą kategorię, w której abstrahuje się od wszelkiego uwarunkowania przez naoczność zmysłową, jedyną, jaka jest dla nas możliwa, nie zostaje określony [*bestimmt*] żaden przedmiot [a więc nic nie zostaje poznane], lecz wyrażone jest jedynie myślenie o przedmiocie na różne sposoby (*modi*). [...] Czysto transcendentalne stosowanie kategorii nie jest więc w rzeczywistości żadnym zastosowaniem [zmierzającym do tego, by coś poznać]”. KCR, B 304 (przekład zmieniony). „[...] czyste kategorie, bez formalnych warunków zmysłowości, mają tylko transcendentalne znaczenie, ale nie mają zastosowania transcendentalnego, [...] są one raczej tylko czystą formą używania intelektu w odniesieniu do przedmiotów w ogóle i formą myślenia, ale nie można przez nie same ani pomyśleć, ani określić żadnego przedmiotu”. KCR, B 305. „Czyste stosowanie kategorii jest wprawdzie możliwe, to znaczy jest wolne od sprzeczności, nie posiada jednak ważności przedmiotowej, gdyż nie odnosi się do żadnej naoczności [...] kategoria jest bowiem przecież samą tylko funkcją myślenia, przez którą nie jest dany żaden przedmiot, ale przez którą jest jedynie pomyślane to, co może być dane w naoczności”. KCR, A 253. Wszelako wiele wskazuje na to, iż zagadnienie to nie było zupełnie jasne dla samego Kanta. Trudno bowiem przeoczyć te passusy *Krytyki*, w których zdaje się on twierdzić coś wręcz przeciwnego, negując nawet samą możliwość pomyślenia sobie przedmiotów przez kategorie, lub zgoła przeczy samemu sobie. Najbardziej jaskrawym przykładem jest fragment B 344–345, gdzie z jednej strony dopuszcza się pomyślenie przedmiotu samego w sobie jako przedmiotu transcendentalnego, który „stanowi przyczynę zjawiska, a więc sam nie jest zjawiskiem”, z drugiej zaś wyklucza się możliwość zastosowania do niego pozostałych kategorii, aby po chwili zanegować w ogóle możliwość stosowania do niego którejkolwiek z pojęć intelektu. (Wiele do myślenia dają też takie fragmenty jak ten, w którym Kant w swoim egzemplarzu podręcznym zmienia „pomyślane” na „przez nas poznane”, jak w B 342). Wypracowanie jednoznacznej i spójnej interpretacji tego zagadnienia jest niewątpliwie sprawą ważną, wszelako wykracza poza granice wyznaczonej tej pracy, a już na pewno nie może być rozstrzygnięte w jednym czy dwu przypisach. Można wszakże wskazać tu kierunek, w którym należy się udać w poszukiwaniu zadowalającej wykładni tego niełatwego przecież problemu. Otóż niewątpliwie trzeba by wyzskać wspomniany wcześniej trychotomiczny podział obszaru „stosowania” pojęć (ich pole, teren, dziedzina). Ponadto wszystkie te wypowiedzi Kanta, w których mowa jest o niemożliwości „używania”, „stosowania” kategorii, a niekiedy nawet „pomyślenia” sobie czegoś przez nie poza dziedziną naoczności zmysłowej, trzeba by interpretować jako nie zawsze eksplicytny wyraz przekonania stanowiącego główny wynik „Analityki transcendentalnej”, mianowicie, iż niemożliwe jest p o z n a n i e rzeczy/przedmiotów za pomocą samych tylko pojęć *a priori*. W konsekwencji wszystkie te wypowiedzi, w których Kant neguje transcendentalne znaczenie lub zastosowanie kategorii do rzeczy samych/przedmiotów w ogóle, wypadałoby uznać za dotyczące pretensji do wykraczania poza granicę ich zmysłowej naoczności i p o z n a w a n i a noumenów za pomocą samych tylko czystych pojęć (*metaphysica specialis*). Czym innym jednak będzie obecność tych pojęć w samej Kantowskiej krytyce rozumu i krytyczne ich użycie w ramach refleksji transcendentalnej, w obrębie której dopuszczalne jest na przykład zastosowanie kategorii przyczynowości do powiązania wszystkich naszych empirycznych danych naocznych z ich nieznanym przedmiotem transcendentalnym. Przy czym celem podstawowym pozostaje tu ograniczenie intelektu (rozumu teoretycznego) przez wskazanie dziedziny, która dla niego jest zawsze czymś, co daje się tylko pomyśleć, nigdy zaś poznać – owego „wolnego miejsca, którego nie możemy wypełnić ani doświadczeniem, ani czystym intelektem” (KCR, B 345), co oczywiście nie oznacza, iż w ogóle nie możemy go zapelnąć, ponieważ, jak się później okaże, możemy i musimy zagospodarować je praktycznym użyciem rozumu. Dlatego też dziedzina ta w obszarze teoretycznym przynajmniej musi dać się pomyśleć.

lub (mimowolnym) wystąpieniem przez Kanta przeciwko swoim własnym twierdzeniom, lecz prostą koniecznością i w obrębie transcendentalnej krytyki rozumu jest uprawnione i nieuchronne z dwu powodów. Po pierwsze, nie możemy sensownie pomyśleć sobie zjawiska/przejawu bez odniesienia do tego, co się w nim przejawia, a przedstawienia bez relacji do tego, co ono reprezentuje, a co samo już żadnym zjawiskiem/przedstawieniem nie jest (lub przynajmniej musi być pomyślane jako nie-przedstawienie). Po drugie, jeśli kategorie są funkcjami logicznymi oraz apriorycznymi, podmiotowymi warunkami wszelkiego możliwego ludzkiego myślenia/sądzenia, to w obrębie refleksji transcendentalnej, będącej wszak wehikułem krytyki rozumu, również nie sposób uniknąć kategorii przyczynowości – nie ma wszak jakichś specjalnych meta-pojęć służących do uprawiania filozofii transcendentalnej, a zwłaszcza do myślenia o nie-zjawiskach i ich relacji do przedstawień w świadomości. Zarówno przyczynowość przedmiotu transcendentalnego, jak i on sam, jest tylko pewną myślą konieczną w ramach tejże refleksji transcendentalnej, sytuującej przedstawienia w określonej pozycji do nas samych, mianowicie mówiąc, iż nie my sami jesteśmy ich wytwórcami, a tym samym otwierają przestrzeń, którą Kant usiłuje zapełnić pojęciem rzeczywistości empirycznej przedmiotów oglądanych w czasie i przestrzeni, aby przez to filozoficznie podbudować naturalne przekonanie, iż w doświadczeniu obcujemy z rzeczami posiadającymi swoją rzeczywistość. Prócz tego pojęcie to zawiera pewną, moim zdaniem, obecną w filozofii Kanta, źródłowo realistyczną intuicję, iż nasze przedstawienia są reprezentacjami Czegoś, a nie Niczego. Parafrazując słynną frazę Leibniza, można by ją wyrazić w ten oto sposób: przez wrażenia, będące modyfikacjami zmysłowości mojego umysłu, oglądam w czasie i przestrzeni raczej Coś niż Nic. Wszelako – do czego Kant czuje się zmuszony przyznać – rozpatrując tę sprawę z perspektywy refleksji transcendentalnej, konsekwentnie poruszającej się w obrębie immanencji *cogito* oraz empirycznie określonej świadomości, nie jesteśmy w stanie ostatecznie rozstrzygnąć, czy owo Coś, co myślimy sobie jako przyczynę wrażenia/zjawiska, „znajduje się w nas, czy też poza nami”, a także „czy zostałyby unicestwione wraz ze zmysłowością, czy istniałoby też jeszcze po jej usunięciu”²²⁰. Tym samym pojęcie owej przyczynowości wskazuje na ograniczenie – najpewniej nieprzewyciężalne – wszelkiego konsekwentnego, krytycznego reprezentacjonizmu, stanowi bowiem jego ostatnie słowo w dziedzinie poznania teoretycznego (*conceptus terminator*).

Z perspektywy transcendentalnego namysłu nad relacją wszystkich naszych przedstawień empirycznych do reprezentowanego przez nie obiektu, materia (rzecz cielesna) nie stanowi tedy substancji radykalnie różnej od przedmiotu zmysłu wewnętrznego (substancji myślącej, której natura, jak widzieliśmy, pozostaje również nieznaną), lecz jej odmienność oznacza jedynie, że

220 KCR, B 344.

[...] zjawiska przedmiotów (samych w sobie nam nieznanym), których przedstawienia nazywamy zewnętrznymi, nie są jednakże w porównaniu ze [zjawiskami], które zaliczamy do zmysłu wewnętrznego, choć one tak samo jak wszystkie pozostałe myśli, jedynie należą do podmiotu myślącego [...]²²¹.

W konsekwencji, próbując rozwiązać problem dualizmu psycho-fizycznego, Kant w istocie zastępuje zagadnienie oddziaływania lub odpowiedniości modyfikacji dwu heterogenicznych substancji nowym zagadnieniem, które w toku wywodu rozpada się znowu na dwa różne problemy. Pierwszy z nich jest w zasadzie problemem pozornym, albowiem dotyczy pytania o możliwość wpływu nieznanego nam transcendentalnego przedmiotu naszych zjawisk na zmysłowość umysłu, a więc o to, co może, a czego nie może nikomu nieznanemu przedmiot =X. Jeśli materia nie jest niczym innym niż samym tylko przedstawieniem, to nie jej ruch jest przyczyną zjawisk zewnętrznych (modyfikacji duszy), lecz także i on sam na równi z materią jest przejawem wpływu na naszą zmysłowość pewnej nieznannej przyczyny. Problem wpływu materii na duszę zostaje zastąpiony zagadnieniem oddziaływania na odbiorczość umysłu pewnego nieznanego nam przedmiotu zjawisk, który, o czym nie należy zapominać, jest z koniecznością pomyślany tylko w obrębie refleksji transcendentalnej i jego pojęcie tylko tu zachowuje ważność²²². Kant znajduje tu wyjście identyczne z tym, jakie wskazał przy sporze o naturę substratu myślenia. Problem wpływu przedmiotu zewnętrznego na umysł (duszę) istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy przedmiot ten uznaje się za rzecz materialną (rozciągłą). Zostaje on nie tyle rozwiązany, co zawieszony w pustce niewiedzy, jeśli tylko zdamy sobie sprawę, że materia jest jedynie zewnętrznym przedstawieniem empirycznie określonej świadomości i jako taka nie może być przyczyną przedstawień zewnętrznych. Musi nią być coś innego, coś, co możemy sobie pomyśleć wyłącznie jako niebędące tym wszystkim, co znamy jako rzeczy cielesne, ich własności i działania. Całą trudność można by więc widzieć tu jedynie w tym, że „nieznany przedmiot naszej zmysłowości nie może być przyczyną przedstawień w nas [występujących]”, tego zarzutu nie sposób wszakże w uzasadniony sposób podnosić, albowiem „nikt nie może o przedmiocie nieznanym rozstrzygnąć, co może, a czego nie może on uczynić”²²³. Jest to jeszcze jeden powód, dla którego wspomniany wcześniej zarzut nie trafia w swój przedmiot.

Drugi z powstałych problemów w istocie dotyczy samej możliwości naoczności zewnętrznej. Ma on dwa aspekty. Pierwszy sprowadza się do pytania o to, dlaczego przedstawienia zewnętrzne, które, patrząc z perspektywy namysłu transcendentalnego, są „w nas”, bierzemy za realnie istniejące rzeczy poza nami, przez co „[...] odznaczają się tym ułudnym rysem, iż przedstawiając przedmioty w przestrzeni

²²¹ KCR, A 385.

²²² KCR, A 387.

²²³ KCR, A 392.

niejako odłączają się od duszy i na pozór unoszą się poza nią”²²⁴. Tak oto dochodzimy do drugiego aspektu dyskusowanego problemu. Otóż w miejsce zagadnienia wspólnoty duszy i ciała rozumianych jako dwie heterogeniczne substancje wprowadza się kwestię powiązania dwu rodzajów przedstawień (tych należących do zmysłu wewnętrznego z modyfikacjami zmysłu zewnętrznego) według pewnych stałych praw w ten sposób, iż prowadzi to do ukonstytuowania się doświadczenia²²⁵. O ile zagadnienie to samo w sobie nie stanowi większej trudności dla filozofii krytycznej Kanta, ponieważ traktuje się tu ciągle o relacji między dwoma rodzajami przedstawień, *resp.* między dwoma rodzajami zmysłów w jednym doświadczeniu, a więc w obrębie koniecznej syntezy spostrzeżeń w jednej świadomości (czym zajmuje się w zasadzie cała „Analityka transcendentálna”), o tyle o wiele ważniejsze i trudniejsze pytanie o samą możliwość naoczności zewnętrznej w gruncie rzeczy pozostaje bez odpowiedzi. Kant miał wyraźną świadomość tego, iż dokonując radykalnej fenomenalizacji całego świata możliwego doświadczenia z jednej strony sam wytworzył w miejsce problemu starego problem nowy²²⁶, z drugiej zaś, iż jest on w równej mierze nierozwiązywalny, jak stary poczciwy kartezjański dualizm, do którego sam Kant, czego nie ukrywał, był przywiązany²²⁷. Sam bowiem przyznawał, iż po usunięciu urojonych problemów, wynikłych z hipostazowania przedstawień zmysłu zewnętrznego, zagadnienie wspólnoty podmiotu myślącego z tym, co rozciągle, zredukowane zostaje do wspomnianego przed momentem pytania o to, „w jaki sposób w podmiocie myślącym w ogóle jest możliwa naoczność zewnętrzna, mianowicie naoczność przestrzeni (jej wypełnienia, kształtu i ruchu)”²²⁸. Od razu jednak Kant stwierdza, że odpowiedź na to pytanie przekracza ludzkie możliwości i tę nieusuwalną lukę w naszej wiedzy można tylko z a z n a c z y ć w ten sposób, iż „[...] zjawiska zewnętrzne przypisuje się przedmiotowi transcendentálnemu, który jest przyczyną przedstawień tego rodzaju, którego jednak wcale nie znamy ani nigdy nie uzyskamy jakiegokolwiek o nim pojęcia”²²⁹. Bez wątpienia więc właśnie pytanie o możliwość naoczności zewnętrznej stanowi rzeczywistą granicę teoretycznych możliwości filozofii transcendentálnej.

Idealizm transcendentálny Kant reklamuje jako jedyny środek zaradczy na problemy wynikłe z takiego rozumienia zagadnienia wspólnoty duszy i ciała, któ-

²²⁴ KCR, A 385.

²²⁵ KCR, A 386.

²²⁶ „[...] cała trudność, przez nas samych wytworzona, na to wychodzi, w jaki sposób i dzięki jakiej przyczynie przedstawienia naszej zmysłowości są tak ze sobą powiązane, że te z [nich], które nazywamy zewnętrznymi danymi naocznymi, dadzą się przedstawić wedle praw empirycznych jako przedmioty poza nami”. KCR, A 387.

²²⁷ „Natura jest dwojakiego rodzaju: albo natura myśląca, albo natura cielesna”. KCR, B 712 (przekład zmieniony). W oryginale: „Diese Natur ist zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur.“

²²⁸ KCR, A 393.

²²⁹ Tamże.

re wyrasta z kartezjańskiego przekonania, iż stanowią one dwie radykalnie różne substancje. Wszelako nie może to przesłonić tego dość niewygodnego faktu, iż jest to rozwiązanie poniekąd pozorne, ponieważ w miejsce jednej trudności otrzymujemy drugą wcale od niej nie mniejszą ani łatwiejszą. Zamiast problemu relacji substancji myślącej do substancji rozciągłej dostajemy w sumie dwa nowe problemy. Pierwszy to zagadnienie wpływu na zmysłowość podmiotu (pasywną „stronę” umysłu) nieznanego Czegoś, co w ramach refleksji transcendentalnej pomyślane zostaje jako przyczyna przedstawień rzeczy materialnych w zmyśle zewnętrznym. Drugi zaś to kwestia relacji zmysłu wewnętrznego i jego przedstawień do zmysłu zewnętrznego i jego przedstawień, a raczej świadomości wewnętrznej (świadomości określeń czasowych) do świadomości zewnętrznej (świadomości określeń czasowo-przestrzennych) przy równoczesnej świadomości zupełnej niewiedzy. Czym jest to, czego reprezentacjami są (lub mają być) owe wewnętrzne i zewnętrzne zjawiska/przejawy. Rzecz jasna, niewiedza ta może być bolesna jedynie w dziedzinie poznania teoretycznego, albowiem sama w sobie jest, by tak rzec, niewiedzą błogosławioną, jako że otwiera zupełnie nowe możliwości i perspektywy w dziedzinie praktycznego użycia rozumu. Na czym otwarcie to polega?

Negatywne, a mimo to korzystne, następstwa krytyki psychologii dochodzą do głosu już w potraktowaniu przez Kanta dwu następnych z wymienionych wcześniej trzech pytań dotyczących wspólnoty duszy i ciała, mianowicie pytania o status duszy przed życiem oraz po życiu człowieka. Zwłaszcza drugie z nich pozostaje w najściślejszym związku ze wspomnianym praktycznym użyciem rozumu. Podobnie jak wcześniej w wykładach, także i tu Kant znowu nawiązuje do Swedenborga, wszelako jego nazwisko nie pojawia się w tekście. Godne uwagi oraz nader charakterystyczne jest to, jak niewiele miejsca w porównaniu z wykładami Kant poświęca nieśmiertelności duszy. Jest to, jak sądzę, zapowiedzią przesunięcia tego zagadnienia z filozofii teoretycznej do praktycznej, co, jak wiadomo, dokona się w *Krytyce praktycznego rozumu* i przyjmie postać tak zwanych praktycznych postulatów czystego rozumu. Nie bez znaczenia jest także to, iż te skąpe uwagi na temat stanu duszy przed i po życiu Kant wypowiada w trybie przypuszczającym. Jeśli bowiem nie sposób nic wiedzieć „o absolutnej i wewnętrznej przyczynie zjawisk zewnętrznych i cielesnych”²³⁰ (oraz wewnętrznych i duchowych, dodajmy), to nie da się spekulatywnie udowodnić ani żadnej tezy o trwaniu duszy przed tym życiem i po nim, ani żadnej antytezy, w której trwanie zostałoby prawomocnie zanegowane. Można jedynie, powiada Kant, „założyć” (*voraussetzen*) twierdzenie, które mówi, iż trwanie podmiotu przed życiem (przed wspólnotą z ciałem) oraz po nim (po usunięciu wszelkiej wspólnoty z ciałem) polegałoby na zupełnie innym (nie-zmysłowym) oglądaniu tych samych przedmiotów transcendentalnych, które teraz, oglądane zmysłowo, przejawiają się nam jako ciała w przestrzeni. Jak

230 KCR, A 394.

widać, nawet w *Krytyce* Kant nie potrafi do końca rozstać się z zapożyczonym od Swedenborga pojęciem przebywania duszy w innym świecie jako innego rodzaju oglądania tych samych obiektów, które teraz znamy jako przedmioty należące do świata możliwego doświadczenia zmysłowego²³¹. Tak tedy „przejście” do *mundus intelligibilis*, do świata nadzmysłowego, transcendencia świata zmysłów jest dla Kanta do pomyślenia wyłącznie jako uzyskanie innej naoczności tego samego obiektu, który teraz oglądamy zmysłowo pod postacią ciał. W konsekwencji, gdy mówimy o dwu światach, mamy na myśli nie dwie różne całości złożone z dwu różnych rodzajów przedmiotów/substancji (co samo w sobie wzięte jest sprzeczne z pojęciem świata), lecz tylko dwa sposoby oglądania tego samego obiektu²³². Problem świata inteligibilnego jest więc problemem sposobu dania przedmiotu, jest problemem naoczności, co szczególnie dobrze widać właśnie w kontekście idei transcendentalnych²³³.

²³¹ „Pogląd, że podmiot myślący mógł myśleć przed wszelką wspólnotą z ciałami, wyrażałby się w ten sposób, że przed początkiem tego rodzaju zmysłowości, dzięki której coś się nam przejawia w przestrzeni, te same przedmioty transcendentalne, które w obecnym stanie przejawiają się jako ciała, mogłyby być oglądane w całkiem inny sposób. Zaś pogląd, że dusza po usunięciu wszelkiej wspólnoty ze światem cielesnym może jeszcze nadal myśleć, występowałby w tej postaci, że jeżeli ten rodzaj zmysłowości, przez którą przedmioty transcendentalne, na teraz całkiem nam nieznanne, przejawiają się jako świat materialny, miałyby przestać istnieć, to przez to nie byłaby jeszcze zniesiona wszelka ich naoczność [*die Anschauung*] i byłoby zupełnie możliwe, by te same nieznanne przedmioty były nadal poznawane przez podmiot, choć co prawda nie pod postacią (*in der Qualität*) ciał”. KCR, A 394 (podkreślenia moje – A. B., przekład zmieniony).

²³² „[...] podział przedmiotów na *phaenomena* i *noumena*, a więc świata na świat zmysłów i świat intelektu (*mundus sensibilis et intelligibilis*) [...]” nie jest różnicą „[...] jedynie logicznej formy wyraźnego czy niewyraźnego poznania tej rzeczy, lecz sposobu, w jaki mogą one być pierwotnie dane naszemu poznawaniu i co do którego one same różnią się od siebie gatunkowo”. KCR, A 249. W tym życiu poznawanie *noumenon* jest oczywiście wykluczone z racji niemożliwości naoczności intelektualnej, w której mogłyby one być nam dane.

²³³ Na marginesie tych rozważań warto zwrócić uwagę na pewną konsekwencję Kantowskiego pojęcia przedmiotu transcendentalnego, może ona bowiem z powodzeniem posłużyć jako trop interpretacyjny w odniesieniu do rzekomo niezrozumiałej eksplozji spekulacji metafizycznych u „następców” Kanta, tj. w klasycznej filozofii niemieckiej. Pojęcie przedmiotu transcendentalnego jest materialno-przedmiotowym elementem rozwijanej przez Kanta teorii konstytucji doświadczenia, natomiast *Krytyka czystego rozumu* koncentruje się na jej uwarunkowaniach formalno-podmiotowych, z tego względu pojęcie to, jak wszystko, co związane z materią zjawisk, odgrywa w niej nieporównanie mniejszą rolę niż formy zmysłowości czy intelektu. Punktem wyjścia jest tu w gruncie rzeczy zdroworozsądkowe przekonanie, iż w formach tych rzeczywiście jest nam coś dane i przez nas pomyślane, wszelako samo w sobie, tj. takim, jakie jest samo w sobie, w tym życiu przez nas oglądane być nie może. Kantowska koncepcja przedmiotu transcendentalnego, sformułowana jako odpowiedź na pytanie: do czego w zasadzie odnoszą się wszystkie zjawiska zmysłu wewnętrznego i zewnętrznego, czego są one reprezentacjami lub manifestacjami w świadomości?, implikuje tezę, a przynajmniej ją umożliwia, iż świat doświadczenia zmysłowego (dla refleksji transcendentalnej, która przedmioty doświadczenia uznaje za same tylko zjawiska) to w gruncie rzeczy przejaw lub manifestacja jakiejś jednej nieznannej rzeczywistości czy też Cości transcendentalnej, co do której można, a może nawet trzeba dopuścić, iż jest jedna dla obu zmysłów i różnicuje się na to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, tylko ze względu na sposób przejawiania się. Przekonanie to, jak zaraz zobaczymy, dodatkowo wzmocni rozwiązanie czwartej antynomii. Rzecz jasna, Kant nie tylko nie podejmuje spekulacji na temat natury tego czegoś, ale nawet każe się pogodzić z nieusuwalną niewiedzą w tym obszarze, która w jego filozofii,

Korzyść podstawowa, płynąca z krytyki psychologii, polega więc właśnie na tym, iż w obliczu zupełnej i nieprzewidywalnej niewiedzy co do tego, „na czym opiera się rzeczywistość zjawisk zewnętrznych w stanie obecnym (w życiu)” nie można w uzasadniony sposób twierdzić, iż podmiot myślący „przestanie istnieć po stanie obecnym (w chwili śmierci)”²³⁴, ale nie można również w uzasadniony sposób twierdzić, iż nie przestanie on wówczas istnieć. Można natomiast założyć hipotetyczną możliwość takiego trwania polegającego na innym rodzaju naoczności. Podstawy tego założenia wszakże będą zgoła odmienne od tych, których poszukiwało spekulatywne poznanie metafizyczne. W obrębie sporu o naturę podmiotu myślącego oraz o jego powiązanie z ciałami mamy do czynienia z, jak to Kant nazywa, urojoną nauką zarówno wtedy, gdy twierdzimy na ten temat coś pozytywnego, jak i negatywnego. W dziedzinie poznania teoretycznego wypada zatem pozostawać w granicach możliwego doświadczenia i o podmiocie oraz przedmiocie myślenia twierdzić to tylko, co znajduje swoje uzasadnienie w naoczności wewnętrznej i zewnętrznej, a odpowiedź na pytanie o *status animae post mortem* przesunąć w dziedzinę praktycznego użycia rozumu. Krótko mówiąc, i to było, jak sądzę, celem właściwym Kanta, „[...] nasze poznanie samego siebie nale-

ze względu na praktyczne używanie rozumu, okaże się czymś w rodzaju niewiedzy błogosławionej. Dla nas jako podmiotów, których byt i poznanie są na wskroś i bez reszty określone czasowo-przestrzennie, realność ta pozostaje nie tylko czymś niepoznawalnym, ale zgoła niezrozumiałym (jak *intellectus archetypus* lub czyn transcendentalny), trudno bowiem pojąć, co to właściwie znaczy, iż coś jest „poza nami”, ale nie w przestrzeni, tyle zaś znaczy pojęcie zewnętrzności transcendentalnej, które jest tyleż niezbędne, co niezrozumiałe w tej koncepcji (identycznie sprawy się mają z symetrycznym pojęciem transcendentalnej wewnętrzności podmiotu transcendentalnego, który musi dać się pomyśleć jako obiektyw korelat moich przedstawień wewnętrznych). Pojęcie takiej realności transcendentalnej jest *de facto* u Kanta pojęciem ostatecznej granicy ludzkiego poznania, co dostatecznie wyjaśnia oznaczenie jej symbolem „X”. Niemniej jednak nasuwa się tu w istocie retoryczne pytanie, czy nie jest jednak tak, że filozofia transcendentalna Kanta, nieco mimowolnie, ciąży do monizmu (jeśli nie substancji, to aktu), a chcąc wyjaśnić doświadczenie od strony jego formalno-podmiotowych apriorycznych uwarunkowań, przyczyniła się do rozkwitu spekulacji, które również początkowo stawiają sobie taki cel, ale zmierzają do jego osiągnięcia zupełnie inną drogą, bo zaczynają od filozoficznej eksploracji dziedziny owej ostatecznej realności, z której chcą wywieść nie tylko całe doświadczenie, ale nawet samą różnicę Ja – Nie-Ja (Fichte). Historia spekulatywnej filozofii niemieckiej po Kancie odpowiada na to pytanie, jak sądzę, jednoznacznie twierdząco, można bowiem ją zinterpretować jako próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest owa Kantowska realność transcendentalna =X. Aby to było możliwe, trzeba dwu warunków: desubstancjalizacji owej ostatecznej realności (z czym mamy do czynienia już u Fichtego) oraz dopuszczenia naoczności intelektualnej jako sposobu dania, ale już nie przedmiotów, jak to było Kanta, lecz owego pierwotnego aktu, co samo w sobie jest dość przewrotnym i sprytnym wykroczeniem poza wyznaczoną przez Kanta granicę poznania przy pozornym zachowaniu wyników jego krytyki rozumu. Rozwinięcie tych uwag wymagałoby oddzielnego miejsca oraz zdecydowanego wyjścia poza filozofię Kanta, dlatego wypada tu poprzestać na tym, co zostało dotychczas powiedziane. Można by zaryzykować tezę, że filozofia Fichtego i innych następców Kanta zaczyna się dokładnie tam, gdzie kończy się filozofia wyłożona w *Krytyce czystego rozumu*: na pojęciu przedmiotu transcendentalnego i spekulacjach na temat jego natury. Kant jest mimo wszystko filozofem świata ludzkiego doświadczenia, jego następcy zaś chcą być filozofami Absolutu.

²³⁴ KCR, A 395.

ży [odwieść] od bezpłodnej przesadnej spekulacji i skierować ku owocnemu zastosowaniu praktycznemu”²³⁵.

Następstwa krytyki psychologii można określić mianem negatywnego otwarcia (sam Kant lubi posługiwać się mianem „negatywne rozszerzenie”). Z jednej strony bowiem udowodniona zostaje „niemożliwość rozstrzygnięcia czegoś w sposób dogmatyczny o przedmiocie doświadczenia poza granicami tego doświadczenia”²³⁶, z drugiej zaś uzyskujemy możliwość takiego determinowania swojego postępowania, a przynajmniej pomyślenia sobie możliwości takiego determinowania, „jak gdyby przeznaczenie nasze sięgało nieskończenie dalej niż doświadczenie, a więc poza obręb naszego życia”²³⁷. Rzecz jasna, nie chodzi tu o nic innego, jak tylko o działanie determinowane przedstawieniem prawa moralnego, a tym samym o to, by, jak to Kant ujmuje, „przez swe zachowanie się na tym świecie, przy wyrzeczeniu się wielu korzyści, wyrobić się na obywatela lepszego świata”²³⁸. Krytyka metafizycznej nauki o duszy jest tylko pozornie destrukcyjna. Niewątpliwie rozczarowuje ona co do możliwości poznania spekulatywnego, jednakże to nie ono stanowi właściwy cel człowieka. Jeśli zgodzimy się z Kantem, że jedno z czterech najważniejszych pytań filozoficznych brzmi: „Na co wolno mi mieć nadzieję?”, to trudno przecenić fakt, iż dzięki krytyce psychologii w miejsce chwiejnych „dowodów” nieśmiertelności duszy uzyskujemy pewność moralną; ceną którą trzeba tu zapłacić jest jednak wsparcie jej na racjach natury praktycznej, które oceniane z perspektywy czasu wcale już nie muszą stanowić, jak chciał Kant, „potężnego, nigdy niedającego się zbić dowodu”. Upadek psychologii racjonalnej jako dziedziny poznania metafizycznego w Kantowskim systemie pojęć jest nieuchronny i ostateczny,

Mimo to nie traci się przez to nic z uprawnienia, co więcej z konieczności przyjęcia przyszłego życia, zgodnie z zasadami praktycznego używania rozumu związanego z używaniem spekulatywnym²³⁹.

W konsekwencji, dzięki *Krytyce praktycznego rozumu* i zawartej w niej teorii postulatów czystego rozumu praktycznego, w co wchodzić tu nie będziemy, okazuje się, iż istnieją mocne racje natury praktycznej do uznania/założenia istnienia duszy jako substancjalnego podmiotu myślenia, chcenia i działania oraz nadziei na jej trwanie po śmierci człowieka.

²³⁵ KCR, B 421.

²³⁶ KCR, B 424.

²³⁷ KCR, B 432.

²³⁸ KCR, B 426. Kant sięga tu po ten sam argument teleologiczny, którym gwoli wykazania nieśmiertelności duszy posługiwał się w wykładach.

²³⁹ KCR, B 424.

2.4. Kosmologia, czyli świat jako zadanie rozumu

O ile w dziedzinie psychologii racjonalnej mieliśmy do czynienia z pozorną nauką o podmiocie myślącym, a pozór ten był, po pierwsze, jednostronny (stanowisko materialistyczne nie znajduje w oczach Kanta żadnego uzasadnienia), a po drugie należało go dopiero wykazać przez rozbiór rozumowań stojących za jej tezami głównymi, o tyle w kosmologii filozoficznej stajemy od razu w obliczu rzeczywistej jej niemożliwości danej wprost w zawstydzających rozum antynomiach. Właściwe zadanie krytyki rozumu w tym obszarze polega więc nie na wykazywaniu niemożliwości transcendentalnej nauki o świecie w ogóle, ta bowiem widoczna jest gołym okiem i trudno jej zaprzeczyć w obliczu antynomiczności jej podstawowych tez, lecz na zaradzeniu konfliktowi, w jaki rozum popada z samym sobą, podejmując zagadnienia kosmologiczne. Mamy tu do czynienia z „całkiem naturalną antytetyką”, w którą rozum popada sam przez się i nieuchronnie, nie jest więc ona ani wynikiem jakichś gier filozofii spekulatywnej, ani też nie stanowi efektu nieudolności logicznej, za sprawą której nie sposób było uniknąć uwikłania się w sprzeczności. Owa antytetyka, równie stara jak sama filozofia²⁴⁰, prowadzić może do trzech możliwych stanowisk. Pierwsze polega na opowiedzeniu się po jednej ze stron sporu i obstawanie przy niej bez oglądania się na racje stojące za zdaniem przeciwnym („dogmatyczny upór”); drugie to „sceptyczna beznadzieja” wywołana niemożliwością rozsądzenia, które ze sprzecznych twierdzeń ma mocniejsze podstawy. Jedno i drugie nie stanowi żadnego rozwiązania problemu, jakim jest antynomiczność tez kosmologii, a przez to w istocie, jak powiada Kant, są one „śmiercią zdrowej filozofii”, a sam sceptycyzm to nic innego jak „eutanazja czystego rozumu”²⁴¹. Stanowisko trzecie, a chodzi tu oczywiście o samą krytykę rozumu i ufundowaną w niej filozofię transcendentalną, nie jest, co ważne, stroną tego sporu, lecz próbą jego rozsądzenia z perspektywy „trybunału rozumu” i w tym sensie stanowi rozwiązanie konfliktu rozumu z samym sobą, a w konsekwencji jest wyjściem poza alternatywę: dogmatyzm albo sceptycyzm. Dlatego właśnie ta część „Dialektyki transcendentalnej” jest miejscem, w którym Kant szczególnie dobitnie może zaprezentować siłę swojej filozofii krytycznej, czemu będziemy mieli okazję przyrzeć się bliżej, komentując i analizując rozdział „Idealizm transcendentalny jako klucz do rozwiązania dialektyki kosmologicznej”.

Dziedzina dociekań kosmologicznych jest tedy tym obszarem, w którym teoretyczna filozofia krytyczna Kanta najpełniej odsłania pozytywny wymiar swoich rzekomo tylko negatywnych rozstrzygnięć i występuje jako swoista *medicina mentis*. Mamy tu z nią do czynienia w jej postaci właściwej, a to dlatego, iż tu właśnie musi ona zmierzyć się na płaszczyźnie teoretycznej z problemem wolności,

²⁴⁰ Na temat dialektyki i odkrycia antynomii zob. G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. St. Kasprzysiak, Kraków 1991, s. 70 i n.

²⁴¹ KCR, B 434.

by otworzyć perspektywę rozumnego zagospodarowania sfery ludzkiego działania w aspekcie prywatnym i publicznym.

Zgodnie z przyjętą w tej części pracy metodą postępowania przechodzę od razu do omówienia i analizy następnst w Kantowskiej krytyki kosmologii transcendentalnej. Pomijam więc sam rozbiór jej antytetycznych twierdzeń oraz stojących za nimi dowodów (KCR, B 448-B 490), a także te wywody Kanta, w których wprowadza on tablicę idei kosmologicznych z tablicy kategorii w równie „naturalny” sposób, co wcześniej same idee transcendentalne z form wniosków rozumowych, posiłkując się przy tym – bez jakichś bliższych wyjaśnień, co do zasadności takiego postępowania – czystymi przedstawieniami zmysłowymi, tj. czasem i przestrzenią (KCR, B 438–443). To bowiem należy dziś raczej do barokowych ozdobiaków, mających nadać polor systematycznej solidności, niż do realnej i żywej treści tej filozofii. Należy wszakże wskazać na to, iż nie wszystkie kategorie zdadne są do takiego rozszerzenia, dającego w efekcie ideę transcendentalną. Ta pochodność względem kategorii, a co za tym idzie, także możliwość pytania o własności ich przedmiotu²⁴², odróżnia idee kosmologiczne od idei psychologicznych z jednej strony²⁴³ oraz od ideału czystego rozumu z drugiej²⁴⁴. Tak oto istnieją, zdaniem Kanta, „tylko cztery idee kosmologiczne, odpowiednio do czterech tytułów kategorii, jeśli specjalnie wyróżni się te, które z koniecznością prowadzą do szeregu w syntezie tego, co różnorodne”²⁴⁵. Jednakże rzeczywisty problem, przed jakim stajemy w tej części dialektyki, nie polega, moim zdaniem, na tym, czy idee kosmologiczne rzeczywiście w jakiś sposób wypływają z tablicy kategorii i są tylko

²⁴² „W filozofii transcendentalnej nie ma jednak innych pytań jak tylko kosmologiczne, co do których można się słusznie domagać zadowalającej odpowiedzi dotyczącej własności przedmiotu [podkreślenie – A. B.] [...]”. KCR, B 506.

²⁴³ W wypadku elementarnych twierdzeń i pojęć psychologicznych (topika rozumowej nauki o duszy) Kant mówi jedynie o podążaniu za nią przewodnią kategorii (KCR, B 402).

²⁴⁴ Każda idea kosmologiczna także i tym różni się od pozostałych idei transcendentalnych, iż jej przedmiot nie jest w sensie mocnym nadzmysłowy – „obiekt swój ujmuje ona zawsze tylko w obrębie świata dostępnego zmysłom, nie potrzebuje ona również żadnego innego świata niż ten, którego przedmiot jest obiektem zmysłów, a więc o tyle jest endemiczna oraz nie-transcendentna [...]. Niezależnie od tego idea kosmologiczna wszakże rozszerza tak bardzo powiązanie tego, co uwarunkowane, z jego warunkiem (może ono być matematyczne lub dynamiczne), że doświadczenie nigdy nie może jej dorównać, a zatem ze względu na ten moment zawsze jest pewną ideą, której przedmiot nigdy nie może być adekwatnie dany w jakimkolwiek doświadczeniu”. I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 93. Idee kosmologiczne, mimo że wszystkie są transcendentalne, bo w akcie syntezy regresywnej przekraczają wszelkie możliwe dla nas doświadczenie, Kant nazywa również pojęciami dotyczącymi świata (*die Weltbegriffe*), KCR, B 447. „Jedynie idee kosmologiczne odznaczają się tym rysem szczególnym, że mogą zakładać, iż przedmiot ich tudzież synteza empiryczna niezbędna dla jego pojęcia są dane”. KCR, B 507. Myśl ta, jak się zdaje, stanowi podstawę projektu metafizyki natury i jej fizjologii immanentnej oraz transcendentnej, jako teorii powiązania czy też relacji tego, co znane, uwarunkowane i dane, z tym, co nieznanne, nieuwarunkowane i tylko pomyślane.

²⁴⁵ Są to kolejno: „1. absolutna zupełność składania się danej [nam] całości wszystkich zjawisk, 2. absolutna zupełność podziału pewnej danej całości w zjawisku, 3. absolutna zupełność powstawania pewnego zjawiska, 4. absolutna zupełność zależności istnienia tego, co zmienne w zjawisku”. KCR, B 442.

„rozszerzonymi” pojęciami intelektu, czy też może powstają niezależnie od nich w procesie realnego użycia rozumu, lecz na tym, iż podejmując najbardziej podstawowe problemy kosmologiczne, z problemem możliwości wolności w świecie przyrody na czele, rozum wikła się w antynomie, te zaś muszą zostać zniesione, o ile nie ma on pozostawać w zawstydzającym stanie konfliktu z samym sobą oraz, co znacznie ważniejsze, o ile w ogóle ma się dać sensownie pomyśleć wolność człowieka oraz prawodawcza funkcja rozumu w dziedzinie moralności. O ile najważniejszym problemem Kantowskiej krytyki racjonalnej psychologii była możliwość realnego, teoretycznego samopoznania, a więc możliwość odpowiedzi na pytanie „Czym jest człowiek?” w perspektywie metafizycznej nauki o substancji myślącej, o tyle najważniejszym problemem tej części „Dialektyki transcendentalnej” jest wolność²⁴⁶. Mówiąc dokładniej, wykazanie, iż w aspekcie teoretycznym przynajmniej nie jest ona niemożliwa (do pomyślenia), co stanowi bodaj najważniejszy aspekt głównego zadania tej części *Krytyki*, jakim jest wygaszenie sporu rozumu z samym sobą, w który popada on, kierując się „ideą absolutnej całości syntezy w szeregu warunków” we wstępującym ruchu od tego, co uwarunkowane, do tego, co bezwarunkowe, w szeregu zjawisk²⁴⁷. W istocie sprowadza się to do poszukiwania odpowiedzi na cztery, zdaniem Kanta, najważniejsze dla każdego człowieka, bo skupiające w sobie najważniejsze i najwyższe cele ludzkości, pytania:

czy świat posiada początek i jakąś granicę swojego rozpościerania się w przestrzeni, czy istnieje gdziekolwiek – i być może w naszym Ja myślącym – jedność niepodzielna i niezniszczalna, czy też istnieje tylko to, co podzielne i przemijające, czy w mych działaniach jestem wolny, czy też powodują mną, jak innymi istotami, wytyczne natury i losu, czy wreszcie istnieje najwyższa przyczyna świata, lub też czy rzeczy w naturze występujące i ich porządek stanowią ostateczny przedmiot, przy którym musimy się zatrzymać we wszelkich naszych dociekaniach²⁴⁸.

Rozumowa idea absolutnej totalności (*die absolute Totalität*) warunków tego, co uwarunkowane w zjawisku, nie jest tożsama z kategorią ogółu/wszystkości (*die Allheit, totalitas*), tak jak kategorialna jedność intelektualna z jednej strony nie jest tożsama z jednością apercpcji (KCR, B 131), z drugiej zaś – o czym wspominałem już wcześniej – z jednością rozumową wprowadzaną w poznanie intelektualne za pomocą idei transcendentalnych. Dlatego też, powie Kant, „idea absolutnej całości nie dotyczy niczego innego, jak tylko ekspozycji zjawisk, a więc nie czystego intelektualnego pojęcia całości rzeczy w ogóle”²⁴⁹. Idee kosmologiczne służą tedy

²⁴⁶ Więcej na ten temat zob. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993, s. 39–60.

²⁴⁷ KCR, B 440.

²⁴⁸ KCR, B 491.

²⁴⁹ KCR, B 443.

ekspozycji (wyjaśnianiu i pojmowaniu) zjawisk, a nie do ich kompozycji (konstytucji i rozumienia)²⁵⁰.

Właściwym celem rozumu jest zawsze to, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*), a zatem „bezwzględnie do końca doprowadzona synteza”; tym zaś, co w nim tkwi pierwotnie i co stanowi zarazem najczystszy, bo bezpośredni wyraz jego natury, nie jest żadna konkretna idea transcendentalna, lecz właśnie samo przedstawienie zupełności do końca doprowadzonej syntezy regresywnej w szeregu *rationatum* – *ratio*, a więc przedstawienie powiązania (przynajmniej w czystym pojęciu rozumowym) tego, co dane w zjawisku i uwarunkowane, z tym, co tylko inteligibilne i bezwarunkowe. „Idea tej zupełności – powiada Kant – tkwi wszak w rozumie, bez względu na możliwość lub niemożliwość związania z nią w sposób adekwatny pojęć empirycznych”²⁵¹. Dlaczego jednak to wypływające z samej natury rozumu dążenie do uchwycenia tego, co bezwarunkowe, nieuchronnie prowadzi do antynomii, w obliczu których rozum sam sobie wydaje się bezradny? Sama ta przyrodzona dążność rozumu do przekroczenia horyzontu tego, co uwarunkowane, przygodne i fenomenalne, oraz powiązania go z tym, co bezwarunkowe, konieczne i inteligibilne, niewątpliwie nie jest warunkiem dostatecznym pojawienia się antynomii. Dopiero połączona z dwojaką możliwością pomyślenia sobie tego, co bezwarunkowe, osadza ona rozum na mieliźnie antytetyki.

Kant zna i podaje dwa możliwe sposoby pomyślenia sobie tego, co nieuwarunkowane. Pierwszy polega na przedstawieniu sobie całości szeregu tego, co dane i uwarunkowane; jest on wówczas nieskończony i jako taki *a parte priori* nie posiada granicy i tylko jego całość jest bezwzględnie nieuwarunkowana. W konsekwencji każdy z jego elementów z osobna jest uwarunkowany, on sam zaś nie ma żadnego (przynajmniej dającego się pomyśleć) bezwzględnie pierwszego początku/warunku, a wszelka możliwa synteza regresywna jest potencjalnie nieskończona. Drugi natomiast to, co absolutnie bezwarunkowe, chce widzieć właśnie w jakiejś części owego wstępującego szeregu, w którym każdy dający się wskazać warunek ma znowu jakiś warunek. Rzecz jasna, może to być tylko pierwszy jego człon, który sam nie jest już podporządkowany żadnemu warunkowi, w efekcie czego ma on pod sobą ów zstępujący szereg warunków, który *a parte priori* ma swoją granicę, będącą kresem i celem wszelkiej syntezy regresywnej. Ów pierwszy człon szeregu „[...] w odniesieniu do minionego czasu nazywa się początkiem świata, w odniesieniu do przestrzeni – granicą świata, w odniesieniu do części całości danej w swych granicach – tym, co proste, w odniesieniu do przyczyn – absolutną spontanicz-

²⁵⁰ Na ten temat zob. też G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1999, s. 34 i n.

²⁵¹ KCR, B 444.

nością (wolnością), w odniesieniu wreszcie do istnienia rzeczy zmieniających się – absolutną koniecznością naturalną”²⁵².

Wykorzystanie tej dwojakiej możliwości przedstawiania sobie tego, co absolutnie bezwarunkowe, wraz z właściwą rozumowi i w dosłownym sensie naturalną dążnością do jego uchwycenia, stanowi – w moim przekonaniu – właściwe *conditio sine qua non* konfliktu rozumu z samym sobą. Swój wyraz znajduje on w antytetyce metafizycznej nauki o świecie, która nie jest żadną dowolną sofistyczną, dialektyczną grą, uprawianą przez filozofów na agorze gwoli wprawienia gawiedzi w osłupienie, lecz pewnego rodzaju pułapką, która powstaje w wyniku poszukiwania odpowiedzi na pytania, „na które każdy rozum ludzki musi koniecznie się natknąć w swym posuwaniu się naprzód”²⁵³. Albowiem pierwszy z podanych możliwych sposobów tematyzowania tego, co absolutnie bezwarunkowe, wyklucza możliwość pomyślenia sobie jakiegokolwiek granicy wstępującego szeregu warunków (skończona synteza regresywna jest niemożliwa), drugi z nich natomiast zmusza do przyjęcia tego, co pierwsze i bezwarunkowe w tym szeregu (synteza regresywna musi mieć swój kres). W efekcie otrzymujemy (oczywiście podług „naturalnego” porządku wyznaczonego przez tablicę kategorii) cztery pary wykluczających się wzajemnie twierdzeń, dotyczących początku świata w czasie i jego granicy w przestrzeni, istnienia tego, co proste (antynomie matematyczne), wolności oraz istoty koniecznej (antynomie dynamiczne), z których każde poparte jest równie silnym dowodem²⁵⁴. Wyglądają one następująco:

Teza	Antyteza
„Świat posiada początek (granice) co do czasu i przestrzeni”.	„Świat co do czasu i przestrzeni jest nieskończony”.
„Wszystko w świecie składa się z tego, co proste”.	„Nie ma tego, co proste, lecz wszystko jest złożone”.
„Istnieją w świecie przyczyny dzięki wolności”.	„Nie ma wolności, lecz wszystko jest naturą”.

²⁵² KCR, B 446 (przekład zmieniony). W oryginale: „Im zweiten Falle giebt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der Weltanfang, in Ansehung des Raums die Weltgrenze, in Ansehung der Theile eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen das Einfache, in Ansehung der Ursachen die absolute Selbstthätigkeit (Freiheit), in Ansehung des Daseins veränderlicher Dinge die absolute Naturnothwendigkeit heißt“.

²⁵³ KCR, B 449.

²⁵⁴ Nie chcę tu wnikać ani w zagadnienie poprawności sformułowania tezy i antytezy w poszczególnych antynomiach, ani w kwestię różnic między sformułowaniem z *Prolegomenów* (którym się tu posługuję), a tym z *Krytyki*, ani tym bardziej w zagadnienie zasadności i konkluzywności przedłożonych przez Kanta dowodów.

„W szeregu przyczyn [należących do] świata jest jakaś istota konieczna”.

„W szeregu tym nic nie jest konieczne, lecz wszystko jest w nim przygodne”²⁵⁵.

Zadaniem transcendentalnej krytyki, a dokładniej transcendentalnej antytetyki, będzie „badanie antynomii czystego rozumu, jej przyczyn i jej wyniku”²⁵⁶. Jednakże nie w celu sprawdzenia jakości dowodów przedkładanych przez obie strony konfliktu, czego efektem mogłoby być opowiedzenie się po jednej z nich połączone z wykazaniem bezzasadności antytezy, to bowiem w obliczu równości argumentów stojących w każdej parze antynomii za tezą i antytezą jest racjonalnie niemożliwe (nie oznacza to jednak, że osobiste i, by tak rzec, prywatne sympatie Kanta nie leżały wyraźnie po jednej ze stron, mianowicie po stronie tezy²⁵⁷), lecz gwoli rozsądzenia tego odwiecznego sporu, tak aby „mogły się zacząć trwale i spokojne rządy rozumu nad intelektem i zmysłami”²⁵⁸. Celem, do którego zmierza „Dialektyka transcendentalna” jest zatem znalezienie takiego punktu widzenia, który umożliwi znieśnienie samej antynomii (przez co rozumie tu zachowanie obu jej członów w stosownych dla nich obszarach, powiązane z neutralizacją jej negatywnego oddziaływania w dziedzinie poznania spekulatywnego), a w konsekwencji wyjście poza tradycyjną alternatywę: dogmatyczne trwanie przy jednej z przeciwstawnych tez albo sceptycyzm. Punktem tym będzie oczywiście stanowisko idealizmu transcendentalnego. Sam Kant temu najważniejszemu zadaniu „Dialektyki transcendentalnej” nadaje postać pytania:

Czy i w jaki sposób przy zachowaniu sprzeczności pozostaje mimo to dla rozumu droga otwarta do uzyskania pewności?²⁵⁹

²⁵⁵ I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 94.

²⁵⁶ KCR, B 448.

²⁵⁷ Spór dochodzący do głosu w antynomiach jest dla Kanta konfliktem zasad naczelnych empiryzmu (antytezy) z zasadami racjonalizmu (tezy) w wyjaśnianiu zjawisk w świecie, ten ostatni zaś z samej swej natury dąży do uchwycenia i poznania racji dostatecznej, a więc ostatecznej, stanowiącej granicę wszelkiej syntezy regresywnej w obrębie relacji część – całość oraz przyczyna - skutek. Stanowisko znajdujące wyraz w tezach określone zostaje mianem dogmatyzmu czystego rozumu i przypisuje się mu (a tym samym *implicite* odmawia się tego stronie przeciwnej): 1) „pewnego rodzaju zainteresowanie praktyczne, w którym całym sercem uczestniczy każdy człowiek dobrze myślący”, a tezy okazują się „kamieniami węgielnymi moralności i religii”; 2) „pewne spekulatywne zainteresowanie rozumu”; oraz 3) „przewagę popularności”. Zob. KCR, B 493 i n. Ponadto „twierdzenia antytezy są tego rodzaju, że całkowicie uniemożliwiają wykończenie pewnego gmachu poznań. [...] Ponieważ antyteza nie dopuszcza nigdzie nic pierwszego ani żadnego początku, który by mógł służyć bezwzględnie za fundament budowy, więc całkiem wykończony gmach poznania jest przy takich założeniach zupełnie niemożliwy”. KCR, B 502.

²⁵⁸ KCR, B 493.

²⁵⁹ KCR, B 449.

Szczególnie ważne wydaje mi się tu owo „uzyskanie pewności” przy równoczesnym „zachowaniu sprzeczności”. Wskazuje to bowiem jasno na dążenie Kanta do takiego rozwiązania konfliktu, które oznacza nie dogmatyczne opowiedzenie się po jednej ze stron antynomii (choćby nie wiadomo jak bardzo nakłaniały nas do tego nasze upodobania i zainteresowania), lecz zmuszenie rozumu spekulatywnego do oddania pola oraz rezygnacji z nadmiernych ambicji poznawczych, a tym samym otwarciem dziedziny pewności innej niż spekulatywna, ale nie poza granicami rozumu. Jak się okaże, drogą ku niej wiodącą ma być idealizm transcendentálny, który właśnie w rozwiązaniu antynomii czystego rozumu znajduje swoje jeśli nie najlepsze, to na pewno najbardziej spektakularne potwierdzenie. Ma on stanowić remedium na patologiczny stan rozdarcia, w jaki wtrąca rozum dialektyczna antytetyka, będąca w istocie jego stanem najbardziej nienaturalnym, jako że z samej swej natury rozum jest dla Kanta jednością architektoniczną, a więc systematyczną²⁶⁰. Wszelako argumentem najmocniej za nim przemawiającym jest to, iż stanowi on warunek możliwości moralności, pozwala bowiem zachować pojęcie wolności bez jednoczesnego rozbicia jedności świata doświadczenia rządzonego żelazną ręką konieczności naturalnej. Stawką, o którą toczy się tutaj gra, a raczej przewód sądowy przed trybunałem czystego rozumu, są moralność i religia, którym tezy antynomii, w przeciwieństwie do antytez, zdają się dostarczać przynajmniej jakiegoś pozoru teoretycznego uzasadnienia.

Jeśli nie ma – powiada Kant, odsłaniając zarazem właściwe intencje stojące za jego filozofią krytyczną – różnej od świata praistoty, jeżeli świat jest bez początku, więc także bez stwórcy, jeżeli nasza wola nie jest wolna a dusza ma tę samą podzielność i zniszczalność, co materia, to także idee moralne i zasady tracą wszelką ważność i upadają wraz z ideami transcendentálnymi, które stanowią ich teoretyczną podporę²⁶¹.

Skoro więc idee transcendentálne są, a przynajmniej zdają się być, bazą teoretyczną dla pojęć i zasad moralnych, to – w obliczu niemożliwości konkluzywnego wykazania ich bezwarunkowej przedmiotowej ważności w aspekcie teoretycznym – trzeba przynajmniej uodpornić je na dogmatyczne ataki przeciwników, którzy, jak się okazuje, wcale nie są w lepszej sytuacji i swoim antytezom również nie potrafią zapewnić powszechnego uznania.

Tak tedy Kant poszukuje takiego rozwiązania problemu antynomii czystego rozumu, w świetle którego tezy będą mogły ostać się jako filary moralności oraz religii bez jednoczesnego przekreślenia tego wszystkiego, co głoszą antytezy, bo-

²⁶⁰ „Rozum ludzki jest w swej naturze architektoniczny, tzn. traktuje wszelkie poznanie jako należące do pewnego możliwego systemu i dopuszcza przeto tylko takie zasady naczelne, które nie czynią przynajmniej pewnego istniejącego poznania niezdatnym do pozostawania wraz z innymi w jakimś systemie”. KCR, B 502.

²⁶¹ KCR, B 496.

wiem i one mają fundamentalne znaczenie we właściwym dla siebie obszarze, mianowicie w dziedzinie badania świata możliwego doświadczenia, gdzie empiryzm, reprezentowany w antynomii przez zdania antytezy, wydaje się Kantowi wskazany oraz pożyteczny, dopóki nie przekracza swoich uprawnień i sam nie staje się dogmatyczny, a tym samym szkodliwy dla praktycznego użycia rozumu²⁶². W efekcie okazuje się, że „obie strony mówią więcej niż wiedzą”²⁶³. Otóż zwolennicy antytezy wprawdzie propagują twierdzenia sprzyjające rozwojowi poznania świata możliwego doświadczenia, wszelako ze szkodą dla etyki (w homogenicznym i *a parte priori* nieskończonym kontinuum przyczyn naturalnych nie ma miejsca na wolność). Natomiast dogmatyczni wyznawcy idei rozumowych wspierają moralność i religię, lecz kosztem naukowego badania przyrody (*de facto* sankcjonują wyjaśnianie zjawisk naturalnych przez odwoływanie się do nadnaturalnych przyczyn). Jak widać, po raz kolejny okazuje się, iż filozofia krytyczna jest wyjściem, a przynajmniej próbą wyjścia, poza tradycyjne binarne opozycje określające tożsamość każdej dotychczasowej filozofii – w tym wypadku poza opozycję racjonalizm – empiryzm oraz dogmatyzm – sceptycyzm/relatywizm.

Krytyka rozumu, przynajmniej deklaratywnie, rozpatruje zarówno problem metafizyki, jak i problemy metafizyki z punktu widzenia (bezstronnego) sędziego. Jest to szczególnie dobrze widoczne zwłaszcza w kontekście kosmologii transcendentalnej, gdzie antynomie czystego rozumu stwarzają zupełnie naturalną okazję do zastosowania tej ulubionej przez Kanta prawno-sądowej analogii. Ustanowiony w *Krytyce czystego rozumu* trybunał rozumu po wysłuchaniu stron ma wydać prawomocny wyrok, albowiem problem antynomii, jak każde w ogóle zagadnienie dotyczące przedmiotów czystego rozumu, jest dla Kanta z samej swej natury kwestią rozstrzygalną ostatecznie. Dotyczy to zwłaszcza problemów związanych z ideami kosmologicznymi, które znajdują się w szczególnej sytuacji, „przedmiot musi być bowiem dany empirycznie, a pytanie dotyczy tylko jego dostosowania do pewnej idei”²⁶⁴. Jak wygląda to „dostosowanie”, a więc jak brzmi odpowiedź na pytanie o syntezę regresywną, która wszak w swej intencji ma się zbliżyć do tego, co w idei pomyślane, i jakie są jej konsekwencje w dziedzinie kosmologii transcendentalnej?

Nigdy, zdaniem Kanta, nie będzie możliwe dogmatyczne rozwiązanie zagadnień stawianych w antynomiach; dogmatyczne, to znaczy mówiące coś ponad

²⁶² „Wedle empiryzmu intelekt znajduje się zawsze na właściwym terenie, mianowicie na polu samych tylko możliwych doświadczeń, których praw może dociekać i za pomocą których może rozszerzać bez granic swe pewne i zrozumiałe poznanie. [...] Gdy jednak empiryzm (jak to się często dzieje) sam staje się dogmatyczny w stosunku do idei i zuchwale przeczy temu, co leży poza dziedziną jego poznań naocznych [*die anschauende Erkenntnisse*], wówczas popada sam w błąd braku skromności, który jest tu tym bardziej godny nagany, że wyrządza się przez to praktycznemu zainteresowaniu rozumu szkodę niepowetowaną”. KCR, B 496 i 499 (przekład zmieniony).

²⁶³ KCR, B 500.

²⁶⁴ KCR, B 505–506.

wszelką wątpliwość pewnego o samym przedmiocie idei transcendentalnych. Każdorazowe opowiedzenie się po stronie tezy lub antytezy powoduje, iż idea staje się za duża lub za mała dla każdego pojęcia intelektu, przez co „musiałaby ona być całkiem pusta i bez znaczenia, ponieważ przedmiot nie dorównuje jej, bez względu na to, jak bym go do niej dostosowywał”²⁶⁵. Sceptyczne zawieszenie sądu również nie stanowi tu żadnego rozwiązania, ponieważ, po pierwsze, w istocie jest rezygnacją z jakiegokolwiek wiążącego rozstrzygnięcia, po drugie – z racji naszego, by tak rzec, egzystencjalnego zaangażowania w te zagadnienia (tak zwany interes rozum) – jest czymś, co daje się jedynie pomyśleć, a w rzeczywistości jest dla nas nieosiągalne²⁶⁶. Dlatego też jedyne możliwe, a zarazem niewątpliwe rozwiązanie może tu mieć charakter krytyczny. Polega ono na rozważeniu zagadnień kosmologicznych nie w odniesieniu do przedmiotu, lecz do, jak to Kant ujmuje, podmiotowej podstawy poznania²⁶⁷. Pierwszą, zarówno w porządku genetycznym, jak i systemowym, podstawą ludzkiego poznania jest naoczność²⁶⁸. Tym samym rudymenarnym warunkiem rozwiązania problemu antynomii stają się poczynione przez Kanta w „Estetyce transcendentalnej” ustalenia dotyczące sposobu dania przedmiotu pojęcia, on bowiem implikuje status ontyczny tego, co dane. Stanowi to moment węzłowy i decydujący dla całej Kantowskiej nauki o antynomiach i ich neutralizacji, albowiem idee, jako pojęcia należące do świata (*die Weltbegriffe*), odznaczają się tym specyficznym znamieniem, iż są pojęciami, które w procesie regresywnej syntezy od uwarunkowanego do coraz to wyższych warunków mają powiązać to, co uwarunkowane i dane zmysłowo, z tym, co nienuwarunkowane i co daje się tylko pomyśleć, a co musiałoby stanowić przedmiot hipotetycznej naoczności intelektualnej. Ta w istocie niezrozumiała dla nas postać oglądania przedmiotu powinna być możliwa, jeśli przedmioty idei, wzięte same w sobie, a nie w powiązaniu ze światem fenomenów, miałyby stanowić obiekty prawomocnego, przedmiotowego poznania (apriorycznej, spekulatywnej wiedzy metafizycznej). Tymczasem – co obok niepoznawalności rzeczy samych stanowi swoiste Kantowskie *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam* – jedyny możliwy sposób dania przedmiotu to bycie danym w naoczności: czystej lub empirycznej, ale zawsze zmysłowej²⁶⁹. Kant, o czym była już mowa wcześniej, zdecydowanie odrzuca inny niż zmysłowy sposób oglądania przez nas w tym życiu obiektu (dla racji, o których była

²⁶⁵ KCR, B 514 i nn.

²⁶⁶ KCR, B 503.

²⁶⁷ KCR, B 512.

²⁶⁸ „Bez względu na to, jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosiłoby się do przedmiotów, to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środka do celu zmierza wszelkie myślenie – to naoczność [oglądanie]”. KCR, B 33.

²⁶⁹ „Wszystko, co ma być nam dane jako przedmiot, musi być nam dane w naoczności”. Tenże, *Prolegomena*, dz. cyt., s. 42.

już mowa wcześniej)²⁷⁰. Na czym zatem polega owo krytyczne rozwiązanie antynomii, a tym samym zapowiadana i przygotowywana w wykładach, a tu potwierdzona i przeprowadzona subiektywizacja metafizyki, skoro żadna przedmiotowa ważna wiedza rozstrzygająca spór na rzecz jednej ze stron nie jest możliwa? Otóż kluczem do niego ma być idealizm transcendentálny, bezpośrednio wynikający z Kantowskiej nauki o formalnych, apriorycznych warunkach możliwości zmysłowej naoczności przedmiotu. Podstawę jego stanowi tu teza, w myśl której

[...] idee kosmologiczne, a wraz z nimi wszystkie w spór uwikłane mędrkujące twierdzenia mają [...] u swych podstaw pewne puste i tylko urojone pojęcie sposobu, w jaki jest nam dany przedmiot tych idej²⁷¹.

Pojęcie idealizmu, a zwłaszcza idealizmu transcendentálnego, należy do grupy tych zagadnień filozofii Kanta, które wzbudzają najwięcej kontrowersji i bywają zupełnie opacznie rozumiane oraz wykładane. Stanowi ono temat sam w sobie, z tego względu muszę tu zrezygnować z próby wypracowania jakiegoś wyczerpującej czy choćby szerszej jego interpretacji. Poprzestanę na tylko kilku uwagach, które przynajmniej wskażą kierunek, w jakim, moim zdaniem, należałoby podążyć, poszukując adekwatnej wykładni tego pojęcia²⁷². Przede wszystkim jednak są one nieodzowne dla zrozumienia zaproponowanego przez Kanta rozwiązania problemu antynomii kosmologicznych z problemem wolności na czele.

W pierwszej kolejności wypada zaznaczyć, iż – wbrew pewnemu utartemu i dość rozpowszechnionemu, ale mylnemu sposobowi wysławiania się – idealizm transcendentálny nie jest synonimem ani filozofii transcendentálnej, ani krytyki rozumu, ani tym bardziej filozoficznego stanowiska Kanta w ogóle²⁷³. Dlatego też niewskazane jest używanie tej nazwy jako określenia dla całej filozofii krytycznej Kanta, nawet jeśli ma się przy tym na myśli wyłącznie jej część teoretyczną. Idealizm transcendentálny jest bowiem jednym z wyników krytyki i to w ściśle określonym jej zakresie, a w konsekwencji stanowi jedynie integralny element samej filozofii transcendentálnej. Jest on, moim zdaniem, przede wszystkim stanowiskiem ontologicznym, a nie tylko teoriopoznawczym, mówi bowiem coś

²⁷⁰ Sprawą dyskusyjną pozostaje możliwość wprowadzenia do filozofii krytycznej pojęcia naoczności intelektualnej nie jako sposobu dania obiektu poznania, ale samych aktów oraz funkcji apriorycznych ludzkiego umysłu (zmysłowość, intelekt, rozum) stanowiących „przedmiot” tejże filozofii. Dokładne rozważenie tego zagadnienia bez wątpienia stanowi krok poza wyznaczone przez Kanta terytorium filozofii krytycznej, która była dla niego przedsięwzięciem na wskroś refleksyjnym (dyskursywnym) i jako taka nie wymagała posiłkowania się żadną postacią naoczności/intuicji niezmysłowej.

²⁷¹ KCR, B 518.

²⁷² Więcej na ten temat pisałem w: *Filozofia transcendentálna: idealizm czy realizm?*, dz. cyt., s. 33–47.

²⁷³ Zob. np. S. Judycki, *Metoda transcendentálna*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, pod red. J. Herbuta, Lublin 1997, s. 360.

o sposobie istnienia przedmiotów doświadczenia (zjawisk), a nie tylko o niepoznawalności rzeczy samych (ta jest tylko jego prostą konsekwencją)²⁷⁴. Kantowski idealizm epistemologiczny jest więc tylko następstwem specyficznej postaci idealizmu ontologicznego. Specyfika ta polega, najkrócej mówiąc, na tym, iż sposób istnienia zjawisk/przejawów rzeczy jest pochodną sposobu dania tychże rzeczy, a zatem statusu ontycznego formalno-podmiotowych, zmysłowych, apriorycznych warunków empirycznego oglądania rzeczy (czas i przestrzeń). Pewne presupozycje epistemologiczne oraz ich konsekwencje determinują tu, rzecz jasna, określone twierdzenia ontologiczne, ale to da się powiedzieć o każdej filozofii, która nie zmierza z góry do sceptycznego zawieszenia sądu o tym, co istnieje. Nie wystarcza to jednak, moim zdaniem, do tego, by Kantowską „Estetykę” i „Analitykę transcendentálną” zredukować do statusu samej tylko epistemologii. Co więcej, uważam, iż te dwie części *Krytyki czystego rozumu* można i należy interpretować jako wykład formalnej ontologii świata możliwego doświadczenia. Tak więc wprawdzie idealizm transcendentálny jest implikacją pewnych rozstrzygnięć fundujących samą krytykę rozumu (rozdzielenie logicznego porządku zasad poznania i ontycznego porządku principiów bytu samego oraz przewrót kopernikański, by wymienić dwa najważniejsze), lecz sam jest stanowiskiem nade wszystko ontologicznym. Dotyczy tylko pewnego fragmentu lub, lepiej powiedziawszy: jest tylko pewnym elementem filozofii krytycznej (*resp.* transcendentálnej), mianowicie stanowi przede wszystkim charakterystykę statusu ontycznego czasu i przestrzeni, a w konsekwencji także przedmiotów w nich danych (przedmiotów doświadczenia). Dlatego też Kant będzie go nazywał – gwoli wyraźnego i dobitnego odróżnienia od dotychczasowych znanych sobie postaci idealizmu, a tym samym zaradzeniu antycypowanym nieporozumieniom – idealizmem formalnym i krytycznym. Na czym on polega i dlaczego ma on stanowić skuteczne remedium na patologiczny stan konfliktu rozumu z samym sobą?

Eksplikację pojęcia idealizmu u Kanta, nawet tę najbardziej skromną, a ta właśnie taka będzie, wypada rozpocząć od tego, co on sam za idealizm uważał i na jaką jego postać się godził, a co w tej dziedzinie uznawał za zupełnie nie do przyjęcia. Najlepiej będzie się tu chyba posłużyć uwagami zawartymi w *Prolegomenach* (uzupełnionymi pewnymi wypowiedziami z *Krytyki czystego rozumu*). Rozprawa ta bowiem, jak wiadomo, w zasadzie jest pismem dydaktyczno-polemicznym, sprowokowanym oburzającymi Kanta zarzutami Christiana Garvego i Johana Georga Heinricha Federa, którzy w swej niesławnej recenzji zarzucili mu ni mniej, ni więcej, jak właśnie idealizm subiektywny, czy też, jak go Kant nazywa,

²⁷⁴ „Przedmioty doświadczenia nie są więc nigdy dane same w sobie, lecz zawsze tylko w doświadczeniu, i poza nim wcale nie istnieją”. KCR, B 521. „[...] to co w nich [*scil.* w przestrzeni i w czasie] występuje (zjawiska), nie jest samo w sobie czymś, lecz są to same tylko przedstawienia, które jeżeli nie są dane w nas (w spostrzeżeniu), to nie napotyka się ich nigdzie indziej”. KCR, B 522.

mistyczny i marzycielski *à la Berkeley*²⁷⁵. Widmo idealizmu subiektywnego, by sparafrazować rzadko dziś cytowanego klasyka, od czasu wystąpienia Kartezjusza i proklamowania przezeń *ego cogito* jako pierwszej zasady wszelkiej filozofii krążyło wówczas nad Europą. Natomiast idealizm obiektywny, powszechnie wiązany z imieniem Platona, był podówczas, tak jak i dziś się to jeszcze zdarza, ciągle atrakcyjnym stanowiskiem metafizycznym. Dla Kanta stanowił on jednak kwintesencję marzycielstwa filozoficznego i jako taki nie był dla niego w ogóle poważnym przeciwnikiem w dziedzinie poznania spekulatywnego. To wszakże nie zmienia faktu, iż w dziedzinie filozofii praktycznej sprawy miały się zgoła inaczej, albowiem nie tylko nie był on tu już wrogiem, lecz stawał się sojusznikiem, którego wypadało wziąć w obronę przed niepowołanymi krytykami, o czym już wcześniej wspominałem i do czego nie ma potrzeby tutaj wracać. Tak tedy na placu boju pozostaje tak zwany idealizm subiektywny. Zapewne to właśnie stanowisko miał na myśli Kant, twierdząc, iż

Idealizm polega na twierdzeniu, że nie istnieją żadne inne istoty prócz istot myślących. Pozostałe rzeczy, co do których sądzymy, że postrzegamy je w naoczności, byłyby tylko przedstawieniami w istotach myślących, którym faktycznie nie odpowiadałyby żaden znajdujący się poza nami przedmiot²⁷⁶.

Tak rozumiany idealizm jest Kantowi absolutnie obcy i niemało wysiłku włożył on w jego obalenie. Głównym argumentem było dla niego twierdzenie, „że nawet nasze wewnętrzne doświadczenie [...] jest możliwe jedynie przy założeniu doświadczenia zewnętrznego”²⁷⁷, a to z kolei dlatego, że „są nam dane rzeczy [*resp.* byty] jako znajdujące się poza nami przedmioty naszych zmysłów, o tym jednak, czym mogą one być same w sobie, niczego nie wiemy, lecz znamy tylko ich zjawiska [*resp.* przejawy], tj. przedstawienia, które w nas wywołują, pobudzając nasze zmysły”²⁷⁸. Była to próba pokonania przeciwnika jego własną bronią i na jego terenie, albowiem tak zwane doświadczenie wewnętrzne i samoświadomość w kartezjańskim i postkartezjańskim systemie pojęć mają posiadać tę przewagę nad zmysłem zewnętrznym, iż w przeciwieństwie do niego ich świadectwo ma być niewątpliwe i niepodważalne. Tymczasem Kant wykazuje, iż ta racjonalistyczna ostoja i gwarancja ostatecznej pewności *de facto* sama jest możliwa tylko dzięki temu, że dane jest nam w naoczności zewnętrznej coś, co wywołując modyfikacje w pasywnej dziedzinie naszego umysłu, dostarcza mu materiału, którego ujmowa-

²⁷⁵ Zob. tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 126 i nn.

²⁷⁶ Tamże, s. 43. Nieco inaczej i szerzej ujął to w *Krytyce* w dodanym w wydaniu B, zapewne pod wpływem tych samych niedorzecznych zarzutów, „Odparciu idealizmu”. „Idealizm (a mam tu na myśli idealizm materialny) jest teorią, która albo istnienie rzeczy w przestrzeni poza nami uznaje tylko za wątpliwe i nie dające się wykazać, albo też twierdzi, że jest ono fałszywe i niemożliwe”. KCR, B 274.

²⁷⁷ KCR, B 275.

²⁷⁸ Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 43.

nie staje się właściwą treścią zmysłu wewnętrznego i w konsekwencji prowadzi do rozbłysku apercpcji²⁷⁹.

Powołany do istnienia i proklamowany przez Kanta idealizm transcendentálny (bądź, jak go niekiedy nazywał, krytyczny lub formalny) jest jednym z najważniejszych wyników „Estetyki transcendentálnej”. Wykazana tam transcendentálna idealność formalnych warunków zmysłowej naoczności oraz jej przedmiotów (zjawisk) jest tylko wynikiem pewnej specyficznej operacji myślowej, która uzasadniona oraz dopuszczalna jest tylko w dziedzinie refleksji transcendentálnej i na jej użytek zostaje przeprowadzona. Polega ona na pomyśleniu ich sobie w abstrakcji od unaoczniającego je sobie podmiotu, a dokładniej: od aktu zmysłowego oglądania przez ów podmiot pewnego przedmiotu²⁸⁰. Głoszona przez Kanta transcendentálna idealność czasu i przestrzeni implikuje takąż samą idealność zjawisk/przejawów rzeczy w nich danych, ale już nie pociąga za sobą idealności samych tych rzeczy, a wręcz przeciwnie²⁸¹. Idealność ta jest idealnością formalną i implikuje formalną, ale i materialną idealność świata możliwego doświadczenia jako ogółu zjawisk (*natura formaliter et materialiter spectata*, tj. natura jako ogół prawideł i podległych im zjawisk wzięta sama w sobie jest niczym, to znaczy nie posiada żadnej realności niezależnej od podmiotu i nie istnieje sama w sobie w takiej postaci, w jakiej ją znamy). W niczym nie przeczy to jednak, z jednej strony, empirycznej realności przedmiotów zmysłów (zjawisk) oraz, z drugiej, transcendentálnej realności tego, co dane w zjawisku. Można by powiedzieć, iż ta formalno-transcendentálna idealność implikuje materialno-empiryczną realność przedmiotów świata możliwego doświadczenia²⁸². To zaś pociąga za sobą dwie konsekwencje. Po pierwsze to, co dla refleksji transcendentálnej jest tylko transcendentálnie idealnym zjawiskiem/przejawem nieznanego przedmiotu oraz

²⁷⁹ „Świadomość samego siebie (apercepcja) jest prostym przedstawieniem Ja, i jeżeli by już przez to samo wszelka różnorodność w podmiocie była samoczynnie dana, to oglądanie wewnętrzne byłoby intelektualne. U człowieka świadomość ta wymaga wewnętrznego spostrzeżenia różnorodności danej uprzednio [tj. w zmyśle zewnętrznym, A. B.] w podmiocie, a sposób, w jaki ta jest w umyśle dana bez spontaniczności, trzeba, właśnie ze względu na tę różnicę, nazywać zmysłowością”. I wcześniej: „[...] przedstawienia zmysłów zewnętrznych stanowią właściwy materiał, którym zapełniamy nasz umysł [...]”, a „[...] forma naoczności [...] może być [...] jedynie sposobem, w jaki umysł zostaje pobudzany przez swą własną czynność, mianowicie przez owo umieszczanie [w sobie] swego przedstawienia, a więc [w jaki] zostaje pobudzony przez samego siebie [...]”. KCR, B 68 i 67.

²⁸⁰ „Na tym więc polega transcendentálna idealność czasu, w myśl której czas, jeżeli abstrahuje się od podmiotowych warunków zmysłowej naoczności, jest zupełnie niczym i nie można go przypisać przedmiotom samym w sobie (poza ich stosunkiem do naoczności) ani jako czegoś, co by w nich było podmiotem własności, ani też jako czegoś, co by im przysługiwało jako cecha”. KCR, B 52.

²⁸¹ „W istocie przyznaję więc, że występują poza nami ciała, tj. rzeczy, które – choć co do tego, czym mogą one być same w sobie, są nam całkowicie nieznanne – znamy dzięki przedstawieniom dostarczającym nam przez ich wpływ na naszą zmysłowość i które określamy nazwą «ciało»; słowo to oznacza więc jedynie zjawisko [*scil.* przejaw] owego nieznanego nam, niemniej rzeczywistego przedmiotu”. Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 43.

²⁸² KCR, A 371–372.

przedstawieniem świadomości, dla świadomości naturalnej zupełnie słusznie stanowi najzupełniej realną rzecz samą w sobie w sensie empirycznym (filozofia transcendentalna nie pozbawia świata realności ani nie uczy, iż jest on snem lub czymś na podobieństwo tęczy). Po drugie, w naoczności empirycznej poprzez wrażenie jest mi rzeczywiście dane Coś, co już nie jest żadnym przedstawieniem (materia zjawiska). A to oznacza, iż zjawiska są w dosłownym sensie przejawami Czegoś, czemu trzeba przypisać jakąś postać nie-empirycznej, a więc dającej się tylko pomyśleć/inteligibilnej realności. Transcendentalny idealizm, relatywizujący realność przedmiotów doświadczenia (zjawisk) do formalnych własności aktu poznania zmysłowego, implikuje z jednej strony empiryczny realizm tychże przedmiotów („empiryczna prawdziwość zjawisk – powiada Kant w KCR, B 520 – jest dostatecznie zapewniona”), z drugiej zaś metafizyczny realizm ich nie-przedstawieniowego, transcendentalnego korelatu²⁸³.

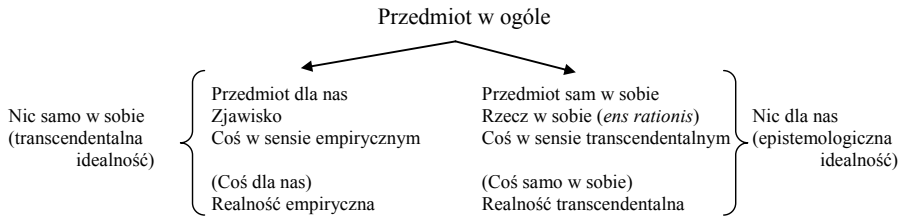
Transcendentalna idealność form naoczności oraz danych w nich zjawisk oznacza tylko, iż nie są one żadnymi istnościami samymi dla siebie (poza stosunkiem do naszej zmysłowości), a żadne z ich własności lub relacji, w jakie one wchodzi, nie istnieją absolutnie, tj. niezależnie od aktu naoczności empirycznej (Kant zdecydowanie odrzuca tradycyjny podział własności na pierwotne i wtórne)²⁸⁴. Nie oznacza to wszakże, po pierwsze, że nie istnieje/egzystuje to-co-się-przejawia; dla nas wszakże jest to w aspekcie poznawczym zawsze tylko jedną z czterech podanych przez Kanta postaci Niczego (*ens rationis*, tj. nie jest to dla mnie przedmiotem mojego poznania, to bowiem wymaga unaocznienia)²⁸⁵. Z tego jednak nie wynika, że samo w sobie jest to Niczym. Co więcej, można rzec, iż samo w sobie musi to być Czymś, to znaczy musi być realne, a przynajmniej musi dać się to w ten sposób pomyśleć, tj. takie pojęcie musi być możliwe, choć nigdy nie osiągnie ono statusu poznania. Mówiąc krótko, żeby dla nas w abstrakcji od zmysłowego oglądania było to Niczym, samo w sobie musi być Czymś – obiektem hipotetycznie możliwego poznania zakładającego niezrozumiałą i niemożliwą dla nas w tym życiu naoczność tego obiektu, który teraz znamy pod postacią ciał

²⁸³ „[...] że coś istnieje samo w sobie, bez związku z naszymi zmysłami i możliwym doświadczeniem, można by istotnie powiedzieć, gdyby się mówiło o rzeczy samej w sobie. [...] tę dającą się tylko pomyśleć [resp. wyłącznie inteligibilną, *die bloß intelligible Ursache*] przyczynę zjawisk w ogóle, możemy nazwać przedmiotem transcendentalnym [*das transcendente Objekt*], wyłącznie dlatego, byśmy posiadali coś, co odpowiada zmysłowości jako odbiorczości. Temu przedmiotowi transcendentalnemu możemy przypisać cały zakres i zespół naszych możliwych spostrzeżeń i możemy powiedzieć, iż jest on dany sam w sobie przed wszelkim doświadczeniem”. KCR, B 522–523 (przekład zmieniony).

²⁸⁴ „W estetyce transcendentalnej udowodniliśmy dostatecznie, że wszystko, co oglądamy w przestrzeni lub w czasie, a więc wszystkie przedmioty możliwego dla nas doświadczenia, to nic innego jak zjawiska, tzn. tylko przedstawienia, które jako istoty rozciągłe lub jako szeregi zmian, [wzięte tak], jak się je przedstawia, nie mają poza naszymi myślami żadnego w sobie ugruntowanego istnienia. Ten pogląd nazywam idealizmem transcendentalnym”. KCR, B 519.

²⁸⁵ „Niezmysłowa przyczyna przedstawień [zmysłowych, A. B.] jest nam całkowicie nieznaną i nie możemy jej przeto oglądać jako przedmiotu”. KCR, B 522.

(zjawisk)²⁸⁶. Relacje, o które mi tu chodzi, można – nawiązując do rozważań Kanta o najwyższym pojęciu filozofii transcendentalnej (KCR, B 346–349) – przedstawić celem uzyskania większej przejrzystości w postaci takiego oto diagramu:



Transcendentalny idealizm nie oznacza również, po drugie, że zjawiska (przedmioty doświadczenia) są jakąś iluzją empiryczną lub transcendentalną, za którą niczym za kotarą skrywa się świat prawdziwy, tj. świat rzeczy samych, do którego winniśmy wzdychać i tęsknić, a w filozofii dążyć do jego poznania²⁸⁷. Pojęcie nie-zjawiska jest tu tylko noumenem w sensie negatywnym i, o czym była już mowa, ale warto to powtarzać, by choć spróbować stworzyć przeciwwagę dla szeroko rozpowszechnionych opinii przeciwnych, oznacza tylko taki sposób rozważania/myślenia przedmiotu zmysłów i sądenia, w którym abstrahuje się od specyficznych, formalnych podmiotowych warunków jego poznawania. Dlatego właśnie pojęcie rzeczy samej jest pojęciem negatywnym i granicznym: mówi, czym przedmiot nie jest, to zaś nie jest poznaniem w sensie ścisłym i właściwym, na nie bowiem składają się wyłącznie sądy twierdzące. Czymś zupełnie innym jest noumen w sensie pozytywnym, tj. hipotetyczny przedmiot naoczności intelektualnej. W konsekwencji teza o niepoznawalności rzeczy samych będzie też miała w obu wypadkach nieco inny sens.

Rozważania te można podsumować wnioskiem następującym: transcendentalna idealność form naoczności i zjawisk/przejawów implikuje z jednej strony (dla refleksji transcendentalnej) transcendentalną realność tego-co-się-przejawia, z drugiej zaś (dla świadomości naturalnej) empiryczną realność samych przed-

²⁸⁶ KCR, A 394.

²⁸⁷ „Tak więc – powiada Kant – [...] rzeczom, które przedstawiamy sobie dzięki zmysłom pozostawiam ich rzeczywistość, a tylko naszą zmysłową naoczność tych rzeczy ograniczam w ten sposób, że pod żadnym względem, [...] nie przedstawia ona niczego więcej, jak tylko samo zjawisko owych rzeczy, nigdy zaś własności tychże rzeczy samych w sobie [...]. Ten bowiem przeze mnie tak zwany idealizm dotyczył nie egzystencji rzeczy (powątpiewanie zaś o niej stanowi właściwie idealizm w przyjętym znaczeniu), jako że nigdy nie przyszło mi na myśl powątpiewać o niej, lecz wyłącznie zmysłowego przedstawienia rzeczy, do czego w pierwszej kolejności należą przestrzeń oraz czas, i wykazałem tylko to, że one, a w konsekwencji w ogóle wszelkie zjawiska nie są rzeczami [samymi], lecz samymi tylko sposobami przedstawiania [sobie], ani też określeniami rzeczy samych”. Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 47.

miotów doświadczenia, które do tej pory bezzasadnie brała ona za rzeczy same. Owa transcendentálna realność polega na tym, iż uznaje się, że istnieje/egzystuje coś, co jest nam rzeczywiście naocznie dane przez wrażenia, to znaczy materia zjawiska, która nie jest – jak to się często mylnie uznaje – wrażeniem czy ich sumą, lecz tym, co w zjawisku wrażeniu odpowiada²⁸⁸, jest czymś realnym (wrażenia są materią spostrzeżeń, a nie zjawisk, które są przedmiotami spostrzeżenia). Jakie to ma konsekwencje dla poszukiwanego rozwiązania antynomii?

Wszystkie antynomie kosmologiczne, zdaniem Kanta, polegają na jednym argumentie dialektycznym, któremu można nadać postać następującą:

Jeżeli to, co uwarunkowane, jest dane, to dany jest także cały szereg wszystkich jego warunków.

Otóż, przedmioty zmysłów są nam dane jako uwarunkowane, a więc [...] ²⁸⁹

wraz z nimi dany jest także cały szereg wszystkich ich warunków.

W zależności do ilu i jakich dziedzin przedmiotowych rozumowanie to zastosujemy, otrzymujemy w efekcie odpowiednie idee kosmologiczne. Bliższa analiza tego rozumowania pozwala odkryć tkwiące w nim źródło wikłania się rozumu w, zdawałoby się, nieprzezwyciężalne antynomie.

Otóż rozpatrując tę dialektyczną argumentację, Kant nie ma nic przeciwko przesłance większej, która, będąc w istocie transformacją zasady racji dostatecznej, jest dla niego twierdzeniem analitycznym, a przez to „jasnym i niewątpliwie pewnym”. Zarazem jednak, co bardzo ważne, stanowi dla niego rodzaj wyłącznie logicznego postulatu rozumu, stawiającego przed nami „zadanie cofania się [od warunku do warunku]” w szeregu wszystkich warunków stojących za tym, co dane jako uwarunkowane. Ponieważ jednak jest to postulat jedynie logiczny (co jest następstwem subiektywizacji samej zasady racji dostatecznej, która w systemie Kanta nie stanowi już zasady ontologicznej i przedmiotowej), to zadanie to sprowadza się do tego, „żeby za pomocą intelektu poszukiwać [...] powiązania pewnego pojęcia z jego warunkami [...] i żeby [to badanie] prowadzić tak daleko, jak to tylko możliwe”²⁹⁰. Trudno też cokolwiek zarzucić przesłance mniejszej, twierdzenie głoszące przygodność przedmiotów doświadczenia zmysłowego jest wszak metafizycznym komunałem. Zwodniczość tego rozumowania nie polega na tym, iż zawiera ono jakiś błąd materialny. Tym, co sprawia, iż mamy tu do czynienia z *sophisma figurae dictionis*, jest ekwiwokacja, którą odkryć może tylko refleksja transcendentálna. Polega ona na tym, że w obu przesłankach co innego ma się na myśli, mówiąc o tym, co uwarunkowane, i jego warunkach. W konsekwencji,

²⁸⁸ KCR, B 34.

²⁸⁹ KCR, B 525.

²⁹⁰ KCR, B 526.

w rozumowaniu tym mamy do czynienia z pomieszaniem przesłanki, w której ma się na myśli rzecz samą w sobie i do niej odnosi się czyste pojęcie intelektu (przesłanka większa – kategoria wzięta jest tu w znaczeniu transcendentálnym), z przesłanką, w której mówi się o przedmiotach zmysłów, a więc o zjawiskach (przesłanka mniejsza – kategoria wzięta jest tu w znaczeniu empirycznym). Rzecz jasna, Kant nie twierdzi, iż jest to banalna sztuczka sofistyczna. Rozumowanie to jest „całkiem naturalnym złudzeniem pospolitego rozumu”²⁹¹. „Pospolitego”, czyli, jak można sądzić, niepoddanego krytyce, a więc nienauczonego odróżniania dwu sposobów dania i pomyślenia tego samego przedmiotu. Ów pospolity rozum nieuchronnie płącze ze sobą te dwa znaczenia czystych pojęć z tego prostego powodu, iż to, co dla filozofii krytycznej jest tylko zjawiskiem, dla świadomości naturalnej czy też pospolitej jest rzeczą samą w sobie, przez co wydaje się, iż do przedmiotów danych zmysłowo można zastosować w ten sam sposób te same pojęcia, które w przesłance większej odniesione zostają do przedmiotów pomyślnych jako rzeczy same. W obu przesłankach mamy więc do czynienia z dwoma różnymi pojęciami przedmiotu, które w istocie są implikowane przez pojęcia dwu sposobów dania przedmiotu, oraz z dwoma rodzajami syntezy regresywnej – w pierwszej z syntezy intelektualną, w drugiej z syntezą empiryczną. W przesłance większej nie uwzględnia się formy zmysłowego sposobu dania, w mniejszej musi ona już być obecna. Tym, co je różni, jest więc przede wszystkim czas, on bowiem jest najbardziej podstawową formą oglądania wszystkiego, co może być nam dane naocznie jako przedmiot²⁹².

Tak tedy w przesłance większej, jako że mamy tu do czynienia z rzeczami samymi, a czas jako forma następowania po sobie warunków jest nieobecny, cały szereg warunków tego, co uwarunkowane, jest rzeczywiście współdany z tym, co uwarunkowane, a więc dane jest także to, co nieuwarunkowane, a przynajmniej to, co uwarunkowane, pomyślane jest jako współdane z całym szeregiem warunków aż po warunek najwyższy i ostateczny²⁹³. Natomiast w przesłance mniejszej, gdzie mówi się o przedmiotach naoczności zmysłowej, czas jest koniecznie obecny jako określenie wszystkich zjawisk, w następstwie czego nie wolno nam przyjąć, iż także tutaj wszystkie warunki wraz z tym, co bezwarunkowe, są współdane z tym,

²⁹¹ KCR, B 528.

²⁹² Godne uwagi jest to, iż porządek logiczny u Kanta wyklucza jakiegokolwiek relacje i określenia czasowe. Prawidła logiczne mają charakter wyłącznie intelektualny i jako takie nie mogą zawierać żadnych określeń zmysłowych, a czas jest wszak w filozofii krytycznej przedstawieniem zmysłowym. Tym, jak sądzę, można i należy tłumaczyć fakt usunięcia przez Kanta ze sformułowania zasady sprzeczności tradycyjnie obecnego tam określenia czasowego, na które wskazywało słówko „zarazem” (*simul, zugleich*), i zastąpienia go sformułowaniem, w którym mamy do czynienia wyłącznie z logicznym porządkiem orzekania i analityczną relacją między pojęciami w sądzie. „Żadnej rzeczy nie przysługuje cecha, która by jej przeczyła”. KCR, B 190.

²⁹³ „Tutaj synteza przedmiotu uwarunkowanego z jego warunkiem jest syntezą dokonywaną przez sam tylko intelekt, który przedstawia [sobie] rzeczy tak, jak one są, nie bacząc na to, czy i w jaki sposób możemy dojść do ich znajomości (*die Kenntnisse*)”. KCR, B 526.

co uwarunkowane. Ponieważ rozum pospolity nie zwykł myśleć o przedmiotach zmysłowości inaczej niż o rzeczach samych, to nie potrafi on dostrzec zwodniczości tego dialektycznego argumentu. Jeśli jednak przyjmiemy do wiadomości, iż obcując z przedmiotami doświadczenia zmysłowego, mamy do czynienia z czasowo określonymi zjawiskami/przejawami rzeczy, to uświadomimy sobie, iż nie jest tak, że gdy one są nam dane, to współdany jest cały szereg ich warunków, a wobec tego, „że po tej stronie dane jest lub zadane cofanie się do warunków, to jest postępująca stopniowo naprzód synteza empiryczna, i że nie może zabraknąć warunków danych przez to cofanie się”²⁹⁴.

Tak oto w tym sylogizmie, będącym prefiguracją wszystkich dialektycznych rozumowań kosmologicznych, mamy do czynienia z dwójakim sposobem dania czy też, lepiej powiedziawszy, pomyślenia przedmiotów pojęć występujących w jego przesłankach: jako rzeczy samych (w abstrakcji od warunku unaocznienia, jakim jest czas) oraz jako zjawisk, a więc jako przedmiotów naszej zmysłowej naoczności (wraz z warunkiem, jakim jest czas). Dlatego właśnie pojęcie sposobu dania przedmiotu, będące integralnym i bodaj najważniejszym elementem idealizmu transcendentального, jest kluczem do rozwiązania antynomii rozumu, a Kantowska nauka o zmysłowości jako jedynej możliwej dla człowieka postaci naoczności przedmiotu stanowi skuteczne remedium na te wszystkie wyobrażenia filozoficzne, w myśl których przedmioty idei są nam dane jakoś inaczej niż zmysłowo. Jak jednak wygląda to rozwiązanie? Samo zwrócenie uwagi na zwodniczość omawianej tu argumentacji i wykazanie jej błędności (ekwiwokacja) wystarcza wprawdzie, jak pisze Kant, by „słusznie odprawić obie strony spierające się ze sobą jako takie, które swych roszczeń nie opierają na żadnym solidnym tytule”²⁹⁵, ale nie gwarantuje skutecznego zakończenia samego sporu, tj. wykazania, iż w istocie „spierają się o nic”. Odpowiadając na pytanie o rozwiązanie dialektycznego sporu rozumu z samym sobą, gwoli skrócenia wywodów, skoncentruję się na pojęciu wolności, ponieważ będąc swoistym wehikułem dwu pozostałych węzłowych pojęć metafizycznych (nieśmiertelność i Bóg), odgrywa ono najważniejszą rolę w Kantowskim systemie pojęć.

Mówiąc najogólniej, Kant usuwa antynomię w ten sposób, iż najpierw wykazuje, że nie jest ona i być nie może żadną rzeczywistą logiczną sprzecznością (*der Widerspruch*), w obrębie której mamy do czynienia z – jak ją nazywa – opozycją analityczną, i usuwając jej warunek, jakim jest przekonanie, że świat jest nam dany jako rzecz sama w sobie, redukuje ją do statusu konfliktu dialektycznego (*der Widerstreit*), w którym z kolei mamy do czynienia już tylko z opozycją dialektyczną, a w jej obrębie fałszywość tezy nie implikuje koniecznie prawdziwości antytezy lub odwrotnie, jak miałyby to miejsce w przypadku zachodzenia rzeczywistej sprzecz-

²⁹⁴ KCR, B 527.

²⁹⁵ KCR, B 529.

ności²⁹⁶. Idealizm transcendentálny, dostarczając rozwiązania problemu antynomii, zostaje tu dodatkowo poparty dowodem nie wprost²⁹⁷. Twierdzenie, w myśl którego status ontyczny przedmiotu jest pochodną jego sposobu dania, dlatego stanowi klucz do usunięcia antynomii, iż pokazuje, że podstawowe założenie, na którym się one opierają, jest zupełnie chybione. Warunkiem bowiem zachodzenia rzeczywistej sprzeczności między tezą a antytezą jest tu stanowisko określane przez Kanta mianem realizmu transcendentálnego, a wyrażające się w przekonaniu, iż świat jest nam dany jako rzecz sama w sobie (*resp.* świat jako ogół zjawisk jest całością samoistną, co miałyby uzasadniać zastosowanie do niego rozumowej idei absolutnej całości). Usunięcie tego warunku powoduje usunięcie samej antynomii. Okazuje się, że w wypadku antynomii matematycznych zarówno teza, jaki i antyteza, są fałszywe, w wypadku zaś antynomii dynamicznych – prawdziwe, a więc *de facto* nigdzie nie mamy do czynienia z prawdziwą sprzecznością, lecz tylko z dialektycznym konfliktem, opartym na pewnym złudzeniu co do ontycznego statusu świata oraz przedmiotów w nim zawartych²⁹⁸. Idealizm transcendentálny złudzenie to usuwa, wprowadzając w miejsce niekrytycznego przekonania, iż przedmiotem naszego poznania są rzeczy same, krytyczne rozróżnienie zjawiska i rzeczy samej, które wprawdzie pozwala wykazać, iż antynomie wypływają z pewnego złudzenia co do natury przedmiotów zmysłów, lecz – co warto przy każdej okazji podkreślać – w najmniejszym stopniu nie sprawia, iż one same i świat jako ich ogół stają się jakimś złudzeniem czy senną marą dręczącą podmiot, który w żaden sposób nie potrafi już odróżnić snu od rzeczywistości.

Podane przez Kanta rozwiązanie antynomii kosmologicznych (matematycznych) przez odniesienie ich nie do przedmiotu samego, lecz do podmiotowej podstawy poznawania przedmiotów, prowadzi do subiektywizacji zagadnień kosmologicznych z rozumową zasadą totalności (zasadą absolutnej całości szeregu

²⁹⁶ KCR, B 532.

²⁹⁷ „Jeżeli świat jest całością istniejącą samą w sobie, to jest albo skończony, albo nieskończony. Otóż zarówno pierwsze, jak drugie jest fałszem [...]. A więc jest również fałszem, że świat (ogół wszystkich zjawisk) jest całością istniejącą samą w sobie. Z tego zaś wynika przecież, że zjawiska w ogóle poza naszymi przedstawieniami są niczym, a to właśnie chcieliśmy powiedzieć [mówiąc] o ich idealności transcendentálne”. KCR, B 534–535 (przekład zmieniony). W oryginale: „Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich, oder unendlich. Nun ist das erstere sowohl als das zweite falsch [...]. Also ist es auch falsch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganzes sei. Woraus denn folgt, daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen wollten“.

²⁹⁸ KCR, B 534. „W pierwszej (matematycznej) klasie antynomii fałszywość założenia polegała na tym, że to, co samo sobie przeczy (mianowicie zjawisko jako rzecz sama w sobie), zostaje przedstawione jako dające się zjednoczyć w jednym pojęciu. Co zaś się tyczy drugiej, tj. dynamicznej klasy antynomii, to fałszywość założenia polega tu na tym, że to, co daje się zjednoczyć, zostaje przedstawione jako sprzeczne, w konsekwencji, gdy w pierwszym przypadku oba przeciwstawne twierdzenia były fałszywe, to znowu tutaj takie twierdzenia, które wyłącznie przez nieporozumienie są sobie przeciwstawiane, mogą być zarazem prawdziwe”. Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 97.

warunków) na czele. Nie jest ona już żadnym aksjomatem, który mówiłby coś rzeczach samych („całość w przedmiocie należy uważać za rzeczywistość”), lecz tylko pewnym „zagadnieniem dla intelektu, a więc dla podmiotu, by stosownie do zupełności [występującej] w idei zorganizować i poprowadzić dalej cofanie się w szeregu warunków przynależnych do danego [przedmiotu] uwarunkowanego”²⁹⁹. Zostaje więc ona zredukowana do statusu rozumowego pravidła organizującego intelektualne poznanie świata przedmiotów zmysłów i jako taka nigdy nie mówi, czym jest przedmiot, lecz zawsze tylko, jak należy urządzić ów empiryczny regres od uwarunkowanego do jego warunków, by w efekcie dojść do zupełnego pojęcia, a więc intelektualnego przedstawienia przedmiotu³⁰⁰. Wobec tego rozumowa „zasada absolutnej całości warunków” w żadnym możliwym sensie nie jest zasadą konstytutywną, lecz wyłącznie regulatywną. Nie jest konstytutywna z co najmniej dwu podstawowych powodów. Po pierwsze, nie jest zasadą intelektu, a to w Kantowskim systemie pojęć oznacza, iż – w przeciwieństwie do pojęć i zasad intelektu – nie stanowi ona principium możliwości doświadczenia oraz jego przedmiotów (zjawisk). Po drugie, nie do przyjęcia jest, iż pewne specyficzne przedstawienia *a priori*, będące samorzutnym wytworem ludzkiego umysłu (w tym wypadku idee i zasady rozumowe), są konstytutywne, a więc *a priori* prawodawcze dla rzeczy samych, a to stanowi drugą z dwu możliwych ewentualności, przy zachodzeniu których można by sensownie mówić o jej konstytutywnej roli. Dotyczy to, rzecz jasna, w takiej samej mierze pojęć i zasad intelektu, które również nie są konstytutywne dla rzeczy samych, ale ponieważ pojęcie rzeczy samej ma u Kanta dwa komplementarne znaczenia, to ta nie-konstytutywność zasad intelektu i rozumu także będzie mieć dwa znaczenia. W wypadku zasad intelektu oznacza to tylko tyle, iż nie są one konstytutywne dla rzeczy samych w sensie negatywnym, to jest przedmiotów naoczności zmysłowej pomyślanych w abstrakcji od owego bycia unaocznionym, co w najmniejszym stopniu nie narusza ich konstytutywności względem zjawisk/przejawów owych rzeczy (warunki możliwości przedmiotów jako zjawisk nie są warunkami przedmiotów jako rzeczy samych). Natomiast w kontekście zasad rozumu mamy do czynienia z noumenami w sensie pozytywnym (z tym, co nieuwarunkowane, a tym samym z konieczności tylko inteligibilne), a więc rzeczami pomyślany jako obiekty pewnej dla nas tylko hipotetycznej naoczności intelektualnej. Gdyby teraz zasady i pojęcia rozumowe miały być dla nich konstytutywne, to – z braku innej naoczności niż zmysłowa – doprowadziłoby to do nieuprawnionego rozszerzenia pojęcia świata zmysłów na świat inteligibilny, co

²⁹⁹ KCR, B 536.

³⁰⁰ „Idea rozumowa będzie więc dla syntezy regresywnej w szeregu warunków jedynie przepisywała pewne pravidło, w myśl którego od tego, co uwarunkowane, przechodzi [ona] za pośrednictwem wszystkich sobie podporządkowanych warunków do tego, co nieuwarunkowane, jakkolwiek go się nigdy nie osiąga. Tego bowiem, co bezwzględnie nieuwarunkowane, nie spotykamy wcale w doświadczeniu”. KCR, B 538.

de facto oznaczałoby jego destrukcję. W konsekwencji ta najwyższa zasada rozumu, zasada zupełnej totalności warunków przynależnych do tego, co uwarunkowane, może być wyłącznie regulatywna, to znaczy może być zasadą, o ile dotyczy „możności jak najdalszego prowadzenia i rozszerzania doświadczenia, wedle której żadna granica empiryczna nie może uchodzić za granicę absolutną” i jako taka mówi ona tylko o tym, czego my mamy dokonać w regresywnym ruchu poznania warunków, a nie o tym, co jest dane w samym przedmiocie przed jakimkolwiek naszym aktem syntezy regresywnej³⁰¹. Tak tedy w miejsce przedmiotowego pytania o skończoność lub nieskończoność szeregu warunków stojących za tym, co dane jako uwarunkowane, Kant wprowadza pytanie najzupełniej podmiotowe o to, „w jaki sposób mamy urządzić empiryczne cofanie się [w szeregu warunków] i jak daleko winniśmy je przeprowadzać”³⁰². Ponieważ w świecie zmysłów każdy warunek jest czasowo i przestrzennie sam znowu uwarunkowany, to nie sposób wskazać w nim kresu w postaci tego, co bezwzględnie nieuwarunkowane. Implikuje to dwa możliwe sposoby, w jakie ową empiryczną syntezę regresywną można i należy przeprowadzać. W pierwszym wypadku, gdy całość, dla której poszukujemy (wewnętrznych) warunków, jest dana, cofanie się w szeregu wewnętrznych warunków biegnie w nieskończoność (*in infinitum*), jak ma to miejsce na przykład dla podziału danego w naoczności ciała na części. Jeśli jednak dany jest nam tylko jeden człon szeregu, od którego mamy posuwać się wstecz ku absolutnej całości jego (zewnętrznych) warunków, jak na przykład wówczas, gdy pytamy o przodków jakiegoś konkretnego człowieka, to synteza regresywna biegnie nieokreślenie daleko (*in indefinitum*)³⁰³. Tak oto zasada rozumu, przez wieki nakazująca poszukiwanie metafizycznego poznania tego, co bezwarunkowe, staje się prawidłem organizującym intelektualne poznanie świata możliwego doświadczenia, nie tylko nie obiecując dotarcia do tego, co nieuwarunkowane, ale przy całej świadomości jego nieosiągalności nakazując zatrzymywanie się przy takich odpowiedziach, które są dla nas wystarczające do poznania przedmiotu pytania. Traci ona tym samym wszelkie znaczenie przedmiotowe, a pozostawia się jej sens wyłącznie podmiotowy – „określa ona jak najdalsze stosowanie intelektu w doświadczeniu zgodnie z przedmiotami doświadczenia”³⁰⁴. W ten oto sposób, ujmując sprawę najogólniej, zażegnany ma zostać spór rozumu z samym sobą w dziedzinie antynomii matematycznych.

Ponieważ jednak celem tej części pracy nie jest drobiazgowo rozpatrywanie ani sposobu postawienia przez Kanta samego pytania o kosmologię transcendentálną, ani też metody jego rozwiązania, lecz samych tylko konsekwencji, do których on dochodzi, usiłując wygasić konflikt rozumu z samym sobą, to nie zagłębiając

301 KCR, B 537.

302 KCR, B 542.

303 KCR, B 541–542.

304 KCR, B 544.

się w detale jego nauki o empirycznym stosowaniu regulatywnej zasady rozumu w zakresie przedmiotowym antynomii matematycznych, przechodzę od razu do zapowiedzianego wcześniej dokładniejszego rozpatrzenia wyników rozwikłania antynomii dynamicznych ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia wolności. Antynomie te mają swoją specyfikę. Wyznaczają ją dwa momenty: logiczny i metafizyczny. W aspekcie logicznym tym różnią się one od matematycznych, że można je, a więc także spór o wolność, rozwiązać ku zadowoleniu obu stron, ponieważ, o czym już była mowa, w przeciwieństwie do tezy i antytezy antynomii matematycznych, oba przeciwstawne twierdzenia mogą być tu zarazem prawdziwe. Jest to możliwe, ponieważ antynomie dynamiczne są, jeśli można się tak wyrazić, bardziej metafizyczne od matematycznych, ponieważ – w przeciwieństwie do tamtych – w ich tezach i antytezach mówi się o syntezie tego, co różnorodne. „[...] idee dynamiczne – pisze Kant – dopuszczają warunek zjawisk [leżący] poza ich szeregiem, tzn. warunek, który sam nie jest zjawiskiem [...]”³⁰⁵. W aspekcie metafizycznym tym różnią się od swoich matematycznych poprzedniczek, że to, co uwarunkowane i fizyczne, usiłuje się w nich powiązać z tym, co bezwarunkowe i hiperfizyczne (lub powiązaniu temu się przeciw). Warunek nie jest tu jednorodny z tym, co uwarunkowane, nie jest immanentny, a dokładniej: nie jest pomyślany jako znajdujący się wraz z tym, co uwarunkowane, w tym samym dostępnym zmysłom jednorodnym kontinuum czasowo-przestrzennym (jak miało miejsce w regresywnej syntezie jednorodnych warunków w obrębie antynomii matematycznych). Antynomie dynamiczne są z samej swej natury transcendentne, jako że biorą się z próby powiązania tego, co dane zmysłowo i uwarunkowane, z tym, co inteligibilne (dostępne dla samego tylko intelektu) i z góry pomyślane jako nadzmysłowe, a więc rodzajowo różne od tego, czego warunek ma stanowić³⁰⁶.

Problematyczność samych idei dynamicznych, z ideą wolności na czele, bierze się stąd, iż – jak twierdzi Kant – z jednej strony intelekt nie dopuszcza nigdy wśród swoich przedmiotów (zjawisk) takich warunków, które same byłyby już empirycznie nieuwarunkowane; z drugiej zaś, rozum spekulatywny domaga się właśnie przynajmniej dopuszczenia (możliwości pomyślenia) sobie tego, co nieuwarunkowane i inteligibilne. Jeśli jednocześnie dałoby się pokazać, iż można to w myśl i połączyć z tym, co w zjawisku uwarunkowane, nie rozrywając przy tym homogenicznego kontinuum szeregu przedmiotów możliwego doświadczenia, to tym samym udałoby się ukontentować obie strony sporu, z jakim mamy do czynienia w antynomiach dynamicznych. Tak więc w dziedzinie teoretycznego uży-

³⁰⁵ KCR, B 559.

³⁰⁶ „[...] w matematyczne powiązanie szeregów zjawisk nie może wejść żaden inny warunek jak tylko zmysłowy, tzn. taki, który sam jest członem szeregu. Natomiast dynamiczny szereg warunków zmysłowych dopuszcza wszak jeszcze warunek niejednorodny, który nie jest częścią szeregu, lecz jako taki, który da się jedynie pomyśleć [resp. jako warunek inteligibilny, A. B., *intelligibel*], leży poza szeregiem”. KCR, B 558 (dopisek mój A. B.).

wania rozumu oraz jego krytyki chodzi jedynie o możliwość dopuszczenia czegoś takiego, jak wolność oraz byt konieczny. Dopuszczenie to polega na możliwości pomyślenia ich sobie bez popadania w konflikt z wymogami immanentnego stosowania intelektu. Ceną, jaką należy przy tym zapłacić, stanowi to bowiem warunek konieczny tego pojednania, jest zarówno pogodzenie się z tym, iż poznajemy nie rzeczy same, lecz ich zjawiska, jak i rezygnacja z aspiracji do poznawania inteligibiliów i zatrzymanie się w dziedzinie czystego rozumu teoretycznego na samej tylko możliwości ich pomyślenia sobie.

Nietrudno zauważyć, że obie antynomie dynamiczne traktują o przyczynowości czy też szerzej: o relacji warunek – uwarunkowane między heterogenicznymi członami szeregu, przy czym teza, co również nietrudno dostrzec, posługuje się innym pojęciem przyczynowości niż antyteza, która tę właśnie supranaturalną przyczynowość neguje i każe wszystko uważać za uwarunkowane przyczynami naturalnymi oraz przygodne. Tak tedy już w samym podanym przez Kanta sformułowaniu antynomii implicytnie obecna jest jedna z najważniejszych dla jego filozofii dystynkcji pojęciowych, mianowicie rozróżnienie przyczynowości naturalnej (*die Kausalität nach der Natur*) i przyczynowości z wolności (lub z rozumu: *die Kausalität aus Freiheit, die Kausalität aus der Vernunft*). Przyczynowość naturalna zostaje zdefiniowana w ten sposób, że jest ona „powiązaniem w świecie zmysłów pewnego stanu z innym poprzedzającym, po którym następuje wedle pewnego prawidła”; natomiast wolność „w znaczeniu kosmologicznym” to „zdolność zaczynania samemu (*von selbst*) pewnego stanu”. Tym, co różni te dwa rodzaje przyczynowości, jest obecność warunków czasowych w pierwszej i ich brak w drugiej, ta bowiem nie może już podlegać zgodnie prawem natury jakiejś innej przyczynie, która by ją poprzedzała w czasie i skłaniała do działania. Tak pojęta wolność, powiada Kant, jest czystą ideą transcendentálną³⁰⁷. Ma to przynajmniej dwie konsekwencje. Po pierwsze, przedmiot tego czystego przedstawienia nigdy nie może być nam dany w żadnym doświadczeniu, „ponieważ obowiązuje ogólne prawo samej [nawet] możliwości doświadczenia, że wszystko, co się dzieje, musi mieć jakąś przyczynę, a więc i przyczynowość przyczyny, która sama stawszy się lub powstawszy, znowu musi mieć przyczynę”³⁰⁸. Wobec tego obiekt ten nie może być przedmiotem wiedzy, a zatem odwołując się do świadectwa doświadczenia lub nauk o jego przedmiotach, ani nie sposób zarzucić czegokolwiek sensownego pojęciu wolności transcendentálnej, ani go na tej drodze jakoś podbudować. Wprawdzie z jednej strony wszystko, co należy do dziedziny doświadczenia, należy do natury i (przynajmniej potencjalnie) daje się z upełnie wyjaśnić w oparciu o pojęcie przyczynowości naturalnej³⁰⁹, z drugiej strony jednak, ponieważ żadna regresywna synteza od uwarunkowanego do warunków nie jest tu nigdy zupełna,

307 KCR, B 560–561.

308 KCR, B 561.

309 KCR, B 578.

a rozum domaga się takiej absolutnej całości warunków, konieczne jest wyjście poza czasowo określone kontinuum homogenicznych zdarzeń powiązanych relacją przyczynowo-skutkową i wprowadzenie pojęcia samorzutności. W konsekwencji, po drugie, tę przyczynowość z wolności, a więc i działanie absolutnej samorzutności, przyznajmy, doprawdy trudno dobrze pojąć nie tylko z perspektywy intelektu i przyczynowości naturalnej, ale po prostu świadomości ludzkiej, zawsze związanej warunkami czasu, który wszak jest podstawowym, transcendentalnym określeniem wszelkich naszych przedstawień. Jeśli bowiem przyczynowość tej samorzutnej przyczyny ma być niezwiązana warunkiem czasu, to trzeba przyjąć, iż pewne zjawiska należy sobie pomyśleć jako czasowo uwarunkowane skutki czasowo nieuwarunkowanej przyczyny, która żadnym zjawiskiem już nie jest i być nigdy nie może³¹⁰. W przeciwnym wypadku wolność praktyczna, a więc moralność, nie będzie możliwa. Napotyka więc tutaj trudność analogiczną do tej, z jaką

³¹⁰ „Czysty rozum jako zdolność wyłącznie inteligibilna [*ein bloß intelligibeles Vermögen*] nie podlega formie czasu, a więc także warunkom następstwa czasowego. Przyczynowość rozumu [występująca] w charakterze inteligibilnym [*die Causalität der Vernunft im intelligibelen Charakter*], nie powstaje ani też nie zaczyna się w pewnym czasie, by wytworzyć pewien skutek”. KCR, B 579 (przekład zmieniony). I dalej: „[...] rozum sam nie jest zjawiskiem i nie podlega warunkom zmysłowości, więc nie zachodzi w nim żadne następstwo czasowe, nawet w odniesieniu do jego przyczynowości. Nie można przeto do niego stosować dynamicznego prawa przyrody określającego wedle prawideł następstwo czasowe”. KCR, B 581. Jak tedy można w ogóle sensownie mówić tu o jakimkolwiek d z i a ł a n i u przyczyny, które wszak jest procesem, a ten zawsze uwarunkowany jest określeniami czasowymi, i które w ogóle jest niezbędne do wytworzenia skutku? W konsekwencji dochodzimy do enigmatycznego aczasowego działania przyczyny inteligibilnej, nazywanego niekiedy przez Kanta także czynem transcendentalnym. Tak na przykład we fragmencie B 569 Kant, traktując o charakterze inteligibilnym, mówi w t y m s a m y m z d a n i u, iż nic się w nim dzieje i nie występuje w nim żadna zmiana, a zarazem określa go mianem „czynnej istoty” (*das tätige Wesen*). Wszystkie problemy związane z tym pojęciem stają się świetnie widoczne w kontekście koncepcji radykalnego zła rozwijanej przez Kanta w późniejszej *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Niestety, podana przez Kanta w *Krytyce* odpowiedź mówi więcej, niż wyjaśnia, i tylko przez grzeczność nie wypada zaklasyfikować jej jako przykładu zastosowania jednego z chwytów erystycznych, opisywanych przez Schopenhauera w jego słynnej *Erystyce*, a polegającego na zasypaniu interlokutora dużą ilością niezrozumiałych sformułowań. Pozwolę ją sobie tu zacytować i jednocześnie odłożyć na lepszą okazję dokładniejsze rozpatrzenie zagadnienia przyczynowości inteligibilnej: „[...] jeżeli – powiada Kant – rozum może posiadać przyczynowość w stosunku do zjawisk, to jest to zdolność, dzięki której dopiero zaczyna się zmysłowy warunek pewnego szeregu empirycznych skutków. Albowiem warunek leżący w rozumie nie jest zmysłowy i przeto sam się nie zaczyna”, KCR, B 580. Nie o to jednak idzie, że warunek inteligibilny jako aczasowy jest niezmienny, nie powstaje, a więc nic go też jako przyczyna nie poprzedza, to bowiem jest banalną prawdą analityczną, lecz o to, jak taki warunek w ogóle może działać, skoro jest niezmienny, oraz w jaki sposób w ogóle może on stanowić przyczynę czasowo określonych zjawisk – nawet jeśli warunek taki sam się nie zaczyna, to nadal nie jest jasne, jak w ogóle on sam może coś zaczynać w czasie. Problemem, którego Kant w ogóle nie podejmuje jest właśnie ów „sposób, w jaki ukazuje się [rozum] w swych skutkach” (KCR, B 584). Wysiłek argumentacyjny Kanta ciąży wyraźnie w kierunku wykazania, iż rozum w najmniejszym stopniu nie jest pobudzany lub określany przez zmysłowość. Nie to jednak jest problemem, lecz to, iż jeśli to determinowanie nie zachodzi w jedną stronę, tj. od zmysłowości do rozumu, to jak możliwe jest przejawianie się rozumu w zjawiskach zmysłu wewnętrznego (charakter empiryczny) i zewnętrznego (realne działania w świecie). Jedynie, co dostajemy, to zapewnienia, które, przyznajmy, nie zastąpią wyjaśnień, iż tak po prostu jest, że choć jako „nieuwarunkowany warunek każdego wpływającego z własnej woli działania nie dopuszcza on nad sobą żadnych czasowo wcześniejszych warunków”, to

mieliśmy do czynienia wcześniej w związku z pojęciem zewnętrżności transcendentalnej: z jednej strony immanentna logika wyvodu domaga się przyjęcia pewnego pojęcia, z drugiej jego funkcja wymaga takiej charakterystyki, która zdaje się wymykać wszelkim próbom pozytywnej, teoretycznej konceptualizacji, a jedyne możliwe jego określenie w aspekcie teoretycznym może mieć charakter wyłącznie negatywny i jest w zasadzie pozostawieniem miejsca dla określeń zaczerpniętych z dziedziny praktycznego używania rozumu. Tak jak pojęcie przedmiotu transcendentalnego i zewnętrżności transcendentalnej stanowiło nieprzekraczalną granicę poznania w dziedzinie zmysłu zewnętrżnego, tak pojęcie wolności i aczasowego działania przyczyny inteligibilnej jest nim w dziedzinie tego, co wewnętrzne w człowieku.

Tajemnica wolności jest więc tajemnicą moralności, a zatem tajemnicą działania aczasowej przyczyny czasowo uwarunkowanych zjawisk. Owa absolutna, czasowo niuwarunkowana spontaniczność to wolność w znaczeniu kosmologicznym i to właśnie ona stanowi sedno problemu ludzkiej wolności, który w rzeczywistości polega nie na tym, iż pojęcie to jest konieczne gwoli zaspokojenia dążenia rozumu do uzyskania „absolutnej całości warunków w stosunku przyczynowym”, ale właśnie na tym, że „na tej transcendentalnej wolności opiera się praktyczne pojęcie wolności”, a więc moralność³¹¹. Poszukiwane rozwiązanie antynomii wolności jest więc poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: jak możliwa jest (przynajmniej do sensownego pomyślenia) wolność i moralność w świecie natury, *resp.* w świecie możliwego doświadczenia, który wszak bez reszty określony jest przez konieczność naturalną? Sam Kant tak formułuje swoje zadanie: „czy w jednym i tym samym działaniu wolność nie pozostaje w konflikcie z koniecznością przyrody”³¹²?

Ponieważ ową przyczynowością praktyczną okaże się rozum³¹³, pytanie to można sformułować także w następujący sposób: jak możliwy jest rozum jako zasada

„jego skutek zaczyna się m i m o to w szeregu zjawisk” (KCR, B 582, podkreślenie moje, A. B.), że „jest czynnikiem określającym nowy stan, lecz nie dającym się samemu określić” (KCR, B 584).

³¹¹ KCR, B 561. „[...] usunięcie wolności transcendentalnej zabiłoby zarazem wszelką wolność praktyczną”, KCR, B 562. Dopiero te dwa pojęcia wolności składają się na całkowite jej pojęcie, ponieważ „wolności nie można uważać wyłącznie negatywnie za niezależność od warunków empirycznych (gdyż przez to władza rozumu przestałaby być przyczyną zjawisk), lecz trzeba ją także pozytywnie nazwać zdolnością zaczynania samemu z siebie szeregu zdarzeń”. KCR, B 581–582.

³¹² KCR, B 585.

³¹³ „Rozum jest więc trwałym warunkiem wszystkich wpływających z własnej woli czynności, przez które człowiek się przejawia”, KCR, B 581. „[...] rozum jest obecny i jeden i ten sam we wszystkich działaniach człowieka we wszelkich okolicznościach czasowych, sam jednakże nie jest w czasie i nie popada w nowy stan, w którym poprzednio się nie znajdował. On jest czynnikiem określającym nowy stan, lecz nie dającym się samemu określić. Nie można przeto pytać: dlaczego rozum nie określił się inaczej? – lecz tylko: dlaczego przez swą przyczynowość nie określił inaczej zjawisk”, KCR, B 384. Warto zwrócić uwagę na tę charakterystykę rozumu, trudno bowiem oprzeć się wrażeniu, iż mamy tu do czynienia nie z charakterystyką jakiejś ludzkiej władzy poznawczej, lecz czegoś na kształt absolutu i być może należałoby pisać „Rozum” miast „rozum” (tego wszakże z racji specyfiki niemieckiej ortografii rozstrząść ostatecznie nie sposób). Zastanawiające, że Kant w ogóle nie podejmuje zagadnienia, jak w ogóle

moralności w świecie natury oraz jak możliwe jest przejawianie się aczasowego rozumu w czasowo uwarunkowanym kontinuum świata zmysłów? Dokładniejsze jego rozpatrzenie przekracza, rzecz jasna, granice tej pracy, już choćby dlatego, że nie dotyczy ona filozofii praktycznej, ale należy w tym miejscu choćby naszkicować kontury zaproponowanego przez Kanta rozwiązania, albowiem nie tylko stanowi ono załagodzenie samej antynomii, ale poprzez wykazanie możliwości wolności w sensie praktycznym otwiera nowe perspektywy w samej metafizyce.

Wolność w znaczeniu praktycznym jest, zdaniem Kanta, możliwa (do pomyślenia) tylko dzięki owej transcendentalnej idei nieuwarunkowanej spontaniczności, a konkretniej: dzięki temu, że człowiek jest istotą rozumną. To zaś, że wolność praktyczna faktycznie jest możliwa i rzeczywista, ma dowodnie poświadczać istnienie prawa moralnego, które stanowi jej *principium cognoscendi*³¹⁴. Tutaj, tj. w obrębie krytyki rozumu teoretycznego, chodzi jedynie o jej pojęcie negatywne, o wypowiedzenie tego, czym ona nie jest, o wykazanie jej współmożliwości z przyczynowością naturalną, a więc o możliwość teoretycznego dopuszczenia przyczynowości innej niż naturalna, a w konsekwencji o wykazanie nie tyle realnej możliwości wolności, co tylko tego, iż nie jest ona niemożliwa przy założeniu konieczności naturalnej w biegu rzeczy w świecie. Zamiarem Kanta w *Krytyce czystego rozumu* było wykazać, „że natura co najmniej nie zaprzecza przyczynowości [płynącej] z wolności”. Implikuje to uznanie tezy i antytezy antynomii dynamicznej za współprawdziwe, aby zaś było to możliwe trzeba podmiot każdej z nich brać w innym znaczeniu, co z kolei umożliwi filozofia transcendentalna ze swoim fundamentalnym rozróżnieniem zjawiska i rzeczy samej. Wolność staje się możliwa, a nawet nader rzeczywista, dopiero za sprawą praktycznego użycia rozumu³¹⁵.

Owa wolność w znaczeniu praktycznym, o którą Kantowi najbardziej chodzi i ze względu na którą będzie on bronił wolności w znaczeniu kosmologicznym

jest możliwe określanie zjawisk, zawsze czasowo określonych, przez aczasową przyczynę – jak w ogóle jest możliwe określanie zjawisk przez przyczynowość rozumu, jak jest możliwe wolne, tj. niezależne od zmysłowości determinowanie zjawisk przez zmysłowo nieuwarunkowany warunek? Jest to problem analogiczny do problemu relacji czyste kategorie – dane naoczne, który usiłował Kant rozwiązać a „Analityce” za pomocą koncepcji transcendentalnych schematów, także tu mamy problem pośrednika i taką rolę schematu charakteru inteligibilnego wyznacza Kant charakterowi empirycznemu, który dopiero odzwierciedla się w działaniach, zob. KCR, B 581.

³¹⁴ Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. oraz przedmową i przypisami opatrzył J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 4–5.

³¹⁵ odsumowując rozważania, składające się na rozdział poświęcony pierwszej antynomii dynamicznej, Kant jasno stwierdza: „[...] nie chcieliśmy przez to wykazać rzeczywistego istnienia wolności jako jednej ze zdolności, które zawierają przyczynę zjawisk naszego świata zmysłów. [...] Nie chcieliśmy też wcale dowieść nawet możliwości wolności, gdyż to także nie byłoby się udało, ponieważ na podstawie samych tylko pojęć *a priori* w ogóle nie możemy poznać możliwości żadnej realnej przyczyny ani żadnej przyczynowości. Wolność traktujemy tutaj jedynie jako ideę transcendentalną, dzięki której rozum m n i e m a , że przez to, co zmysłowo nieuwarunkowane, zaczyna bezwzględnie szereg warunków występujących w zjawisku [...]”. KCR, B 586 (podkreślenie moje – A. B.).

oraz poszukiwał możliwości pojednania jej z koniecznością naturalną, „jest niezawisłością własnej woli (*die Willkür*) od przymusu [pochodzącego] z popędów zmysłowości”³¹⁶. Sądzę jednak, iż teza głosząca istnienie wolności w sensie praktycznym w rzeczywistości nie jest tu punktem dojścia, jakimś wynikiem, czy następstwem refleksji transcendentalnej, lecz z góry przyjętym punktem wyjścia, a właściwe zadanie polega wyłącznie na wykazaniu, że faktycznie możliwe jest to, co do czego z góry przyjęło się, że jest możliwe, bo we własnym najgłębszym przekonaniu uważa się to – na podstawie świadectwa swojej własnej apercpcji – za rzeczywiste³¹⁷. To fundamentalne nastawienie Kanta, nakazujące mu poszukiwanie punktu możliwego pojednania moralności z koniecznością naturalną, zawiera się – jak wszystkie przeświadczenia określające profil i tożsamość każdej filozofii – w antropologii. „Człowiek – powiada Kant, i jest to, jak sądzę, wyraz jego nader głębokiego osobistego przekonania – posiada jedn a k zdolność określania siebie samodzielnie (*von selbst*), niezależnie od przymuszania [go] przez popędy zmysłowe”³¹⁸. Jeśli tak, to jedynym, co pozostało do zrobienia w filozofii teoretycznej w tym aspekcie, jest wykazanie, j a k ta zdolność może się realizować w świecie możliwego doświadczenia, a więc w świecie bez reszty określonym przez konieczność naturalną, co *de facto* oznacza metafizyczne ugruntowanie moralności. Tego jednak Kant nie robi, poprzestając na wykazaniu, że dzięki rozróżnieniu zjawisko-rzecz sama możliwe do pomyślenia jest działanie rozumu w świecie zmysłów, a więc także moralna ewaluacja ludzkich czynów.

Antynomia wolności, co być może warto podkreślić, nie jest, jak by się mogło wydawać, konfliktem determinizmu z indeterminizmem, lecz – by tak rzec – determinizmu naturalnego z determinizmem moralnym. Jest ona konfliktem teoretycznego interesu rozumu z jego interesem praktycznym, a więc jest konfliktem rozumu z samym sobą, a nie rozumu z nie-rozumem. Zarówno w tezie, jak i w antytezie występuje pojęcie przyczynowości, a więc także pojęcie racji determinującej (*der Bestimmungsgrund, ratio determinans*), która wszak u Kanta jest tylko innym imieniem racji dostatecznej³¹⁹. W jednym i drugim wypadku mamy do

³¹⁶ KCR, B 562.

³¹⁷ „[...] człowiek, który całą pozostałą naturę zna wyłącznie przez zmysły, p o z n a j e samego siebie t a k z e przez samą tylko apercpcję, i to w działaniach (*die Handlungen*) i w wewnętrznych określeniach, których nie może wcale zaliczyć do wrażeń zmysłów”. KCR, B 574.

³¹⁸ KCR, B 562. Sprowadza się to do przekonania, „że jakkolwiek coś się nie stało, to przecież powinno by było stać się, i że przeto jego przyczyna w zjawisku nie była na tyle decydująca, iżby w naszej własnej woli nie tkwiła przyczynowość wytworzenia czegoś niezależnie od owych przyczyn naturalnych, a nawet wbrew ich mocy i wpływowi, czegoś, co jest określone w porządku czasowym wedle praw empirycznych, [tzn. przyczynowość] zaczynania szeregu zdarzeń całkiem samodzielnie (*von selbst*)”. KCR, B 562.

³¹⁹ Wszelako wspomniana nieobecność określeń czasowych w pojęciu przyczynowości z wolności dobitnie wskazuje na to, iż mamy tu do czynienia z homonimami, a przyczynowość z wolności, jeśli w ogóle da się jakoś pojąć, to chyba tylko *per analogiam* do doświadczeniowego użycia kategorii przyczynowości. Poza tym, co ważniejsze, nie wiadomo także, na czym polegać miałyby schematyzacja pojęcia przyczynowości moralnej, skoro brak tu wszelkiego transcendentalnego określenia czasowego,

czynienia z determinowaniem do działania oraz z wyjaśnianiem tego działania w oparciu o racje, wszelako różnią się one swą naturą. Wolność nie jest wyjściem poza rozum, poza porządek racji, ku nie-rozumowi, dziedziną wolności nie leży bowiem poza granicami rozumu. Przyjmując pojęcie wolności jako determinowania do działania przez inne racje niż pobudki naturalne, nadal pozostajemy w obrębie rozumu, choć jesteśmy już w jego sferze praktycznej. Rzeczywisty indeterminizm, działanie pozbawione jakichkolwiek racji determinujących, byłby faktycznym wyjściem poza rozum ku nie-rozumowi (obojętne, czym by to było). Antynomia wolności jest więc konfliktem rozumu z samym sobą, a nie rozumu z nie-rozumem. Tego rodzaju konflikt rozumu z nie-rozumem nie mógłby jednak przybrać postaci antynomii, nie-rozum bowiem nie może być źródłem żadnych pojęć i zasad. Nie znaczy to oczywiście, że żaden taki konflikt nie jest możliwy, ale to zupełnie inny temat.

Tak tedy mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami konieczności, dwoma rodzajami przyczynowości, *resp.* determinowania, dwoma prawodawstwami tego samego rozumu, które gwołi możliwości poznania natury i praktykowania cnoty należą jako ze sobą pogodzić, tak aby przyczynowość naturalna nie znosiła wolności i odwrotnie. Od strony czysto heurystycznej można tę antynomię ująć jako konflikt dwu sposobów konceptualizacji i wyjaśniania ludzkiego postępowania: takiego, które wywodząc je z przyczyn naturalnych, uniemożliwia wszelkie jego wartościowanie moralne, z takim, które stanowi warunek konieczny tej ewaluacji, ponieważ przyjmując determinowanie niezależne od pobudek naturalnych, umożliwia przypisanie odpowiedzialności za czyn. Przy czym, co ważne, chodzi tu o te same działania tego samego człowieka, a nie o wprowadzenie jakiejś szczególnej klasy działań, które stanowiłyby momenty nieciągłości w homogenicznym kontinuum zdarzeń naturalnych. Kantowskie rozwiązanie problemu wolności nie polega bowiem na tym, że oto istnieją zjawiska supranaturalne, które nie mieszczą się w szeregu zdarzeń naturalnych (nie są w nim ani skutkiem, ani przyczyną) i mają swoją jakąś szczególną, nie-fenomenalną przyczynę. Nie polega na wprowadzeniu przyczynowości z wolności z a m i a s t przyczynowości naturalnej. Polega ono na tym, że te same zjawiska (człowieka i jego działania), które dają się znakomicie powiązać przyczynowo w czasie z innymi poprzedzającymi i następującymi zjawiskami, a tym samym w zupełności opisać oraz wyjaśnić językiem na przykład fizyki lub fizjologii, można także rozpatrywać jako wynikłe z wolności bez popadania w konflikt z obrazem świata wyłaniającym się z nauk przyrodniczych i bez wprowadzania weń jakichś supranaturalnych

będącego wszak najogólniejszym warunkiem koniecznym schematyzacji czystych pojęć intelektu. Bez schematyzacji czystego praktycznego pojęcia przyczynowości niemożliwe zdaje się wszelkie wartościowanie moralne, albowiem z kolei jego warunkiem koniecznym jest właśnie jakaś subsumcja jednostkowych działań pod to prawo ogólne, dzięki czemu możliwe jest potraktowanie ich jak przyczyny określonych skutków.

momentów nieciągłości. Nie jest to „albo..., albo...”, lecz „zarówno..., jak i...”³²⁰. W rezultacie dane zdarzenie to skutek, który „może być przeto uważany za wolny ze względu na przyczynę inteligibilną, a przecież w stosunku do zjawisk zarazem za wynik wypływający z nich zgodnie z koniecznością przyrody”³²¹. Przyjęcie przyczynowości inteligibilnej i wolności w znaczeniu kosmologicznym z jednej strony nie narusza ciągłości świata możliwego doświadczenia ani podstaw nauk przyrodniczych, z drugiej zaś nawet najdokładniejsze i możliwie najbardziej zupełne przyrodnicze poznanie człowieka nie wyklucza wartościowania moralnego jego czynów oraz przypisania mu za nie odpowiedzialności. Sedno tego polubownego rozwiązania, bez wnikania w jego wewnętrzne trudności i zawiłości, można, jak sądzę, przedstawić następująco.

Jeżeli mogę brać przedmiot jako dany zmysłowo, to tym samym mogę go sobie przynajmniej pomyśleć poza tą relacją do mojej zmysłowości. Wprawdzie wówczas bez odniesienia do naoczności pojęcie przedmiotu w aspekcie teoretycznym jest puste i stanowi jedynie *ens rationis*, wystarcza to jednak do otwarcia perspektywy możliwego transcendowania porządku *physis* poza dziedziną spekulatywnego, teoretycznego użycia rozumu, a tym samym do nadania mu realności (znaczenia i przedmiotowej ważności) w dziedzinie praktycznego używania tegoż rozumu. Ponieważ w aspekcie teoretycznym własności rzeczy jako zjawiska są empirycznie realne, a transcendentalnie idealne, to nie przysługują jej one absolutnie. Skoro więc w aspekcie teoretycznym własności rzeczy samej (rzeczy wziętej jako nie-zjawisko) są nieznanne lub, lepiej to ujmując: nie można jej zasadnie przypisać żadnych pozytywnych określeń, to w aspekcie praktycznym tej samej rzeczy można przypisać własności nie tylko nieznanne, ale także niezrozumiałe dla intelektu znającego tylko przyczynowość i konieczność naturalną³²². Własnością taką jest wolność jako zdolność do działania determinowanego niezależnie od konieczności naturalnej lub, jak ją Kant również nazywa: przyczynowość inteligibilna lub intelektu- alna wraz z prawem jej działania, którym jest charakter inteligibilny. Dlatego też intelekt, którego kompetencje prawodawcze i poznawcze wyczerpują się w świecie możliwego doświadczenia, nie może jej skutecznie zanegować, odwołując się do przyczynowości naturalnej, gdyż, ustanawiając pojęcie rzeczy samej jako inny sposób rozważania tej samej rzeczy, krytyka rozumu pozbawiła go kompetencji w tym obszarze³²³. Rzeczą, o którą tu chodzi, jest człowiek, który dzięki ideali-

³²⁰ KCR, B 564.

³²¹ KCR, B 565.

³²² „Freyheit ist das Vermögen, *originarie* etwas hervor zu bringen und zu wirken. Wie aber *causalitas originaria et facultas originarie efficiendi* bey einem *ente derivativo* statt finde, ist gar nicht zu begreifen“. *Reflexion* 4221, AA, Bd. XVII, s. 463.

³²³ „Jeżeli tylko bowiem w tym, co wśród zjawisk może być przyczyną, podążamy za prawidłami natury, to możemy się nie niepokoić tym, jaka to racja tych zjawisk i ich związku jest pomyślana w podmiocie transcendentnym, który empirycznie jest nam nieznanym. Ta inteligibilna racja nic nie obchodzi pytań empirycznych, lecz dotyczy jedynie myślenia w obrębie czystego intelektu i choć się skutki tego

zmowi transcendentalnemu „jest też sam dla siebie wprawdzie z jednej strony fenomenem, z drugiej jednak, co do pewnych zdolności, przedmiotem wyłącznie inteligibilnym [*ein bloß intelligibeler Gegenstand*]”³²⁴.

Dzięki rozróżnieniu na rzecz samą i zjawisko jako dwa sposoby myślenia o tym samym obiekcie okazuje się, iż choć w świecie fenomenalnym panuje konieczność naturalna, „jest mimo to możliwe, żeby zdarzenie, które jest z jednej strony tylko skutkiem w przyrodzie, uważać przecież z drugiej za skutek [płynący] z wolności”³²⁵. Najważniejszym może wynikiem *Krytyki* jest właśnie to, że człowiek, bo o niego tu chodzi, a nie o inne tzw. zjawiska, uzyskuje możliwość racjonalnego rozważania samego siebie na dwa różne, ale jednak komplementarne sposoby (zarówno jako byt naturalny podległy konieczności przyrodniczej, jak i jako podmiot moralny, a więc wolny, w miejsce tradycyjnego, a sportretowanego przez Kanta w antynomii dynamicznej: albo konieczność, albo wolność)³²⁶.

myślenia i działania czystego intelektu spotyka w zjawiskach, to niemniej musiałyby one dać się wyjaśnić całkowicie [podkreślenie moje, A. B.] ze swojej przyczyny w zjawisku zgodnie z prawami natury, gdy się uwzględni jedynie ich charakter empiryczny jako najwyższą podstawę tłumaczenia, a charakter inteligibilny, będący transcendentalną przyczyną tamtego, całkiem się pomija jako niezmany, chyba że nań wskazuje charakter empiryczny jako jego znak zmysłowy”, KCR, B 573–574 (przekład zmieniony). W oryginale: „Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erscheinungen die Ursache sein mag, der Naturregel folgen: so können wir darüber unbekümmert sein, was in dem transscendentalen Subject, welches uns empirisch unbekannt ist, für ein Grund von diesen Erscheinungen und deren Zusammenhange gedacht werde. Dieser intelligibele Grund ficht gar nicht die empirischen Fragen an, sondern betrifft etwa bloß das Denken im reinen Verstande; und obgleich die Wirkungen dieses Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angetroffen werden, so müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den bloß empirischen Charakter derselben als den obersten Erklärungsgrund befolgt und den intelligibelen Charakter, der die transscendentale Ursache von jenem ist, gänzlich als unbekannt vorbeigeht, außer so fern er nur durch den empirischen als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird“.

³²⁴ KCR, B 574 (przekład zmieniony). Ponieważ jednak poznać innego człowieka, jak i samych siebie, możemy tylko jako zjawisko poprzez charakter empiryczny, który traktujemy jak znak charakteru inteligibilnego, to „właściwa moralność postępowania (zasługa i wina) pozostaje przed nami całkowicie zakryta, nawet moralność naszego własnego zachowania się”, KCR, B 579.

³²⁵ KCR, B 571.

³²⁶ Człowiek sam dla siebie staje się dzięki temu istotą, której przyczynowość „można rozważać z dwu stron: jako przyczynowość inteligibilną (*intelligibel*) z uwagi na jej działanie jako rzeczy samej w sobie, i jako dostępną zmysłom (*sensibel*) z uwagi na jej skutki, jako zjawiska w świecie zmysłów. Utworzyliśmy przeto sobie o zdolności takiego podmiotu empiryczne, a również i intelektualne pojęcie jego przyczynowości, która przy jednym i tym samym skutku może wspólnie występować. Taki dwojaki sposób pomyślenia sobie zdolności pewnego przedmiotu nie pozostaje w sprzeczności z żadnym z pojęć, które mamy sobie utworzyć w odniesieniu do zjawisk i do możliwego doświadczenia”, KCR, B 566 (przekład zmieniony). W oryginale: „[...] so kann man die Causalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjects einen empirischen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff seiner Causalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben“.

W istocie nie ma dobrego, teoretycznego w ścisłym tego słowa znaczeniu, a więc konkluzyjnego dowodu na istnienie wolności, nie sposób bowiem w aspekcie teoretycznym wykazać przedmiotową ważność tego pojęcia. Wszelako, co znacznie ważniejsze, nie ma też takiego dowodu na jej nieistnienie³²⁷. W dziedzinie poznania teoretycznego można jedynie, co Kant *de facto* robi w *Krytyce czystego rozumu*, pokazać jej możliwość, a raczej to, iż nie jest ona sprzeczna z koniecznością naturalną, aby tym samym otworzyć pewną dziedzinę, do której rozum teoretyczny ani nigdy nie wkroczy, ani nigdy nie przemierzy. Zapełnić i zagospodarować może ją tylko rozum w użyciu praktycznym. Realność pojęcia wolności wykazać można tylko powołując się na istnienie prawa moralnego, które stanowi jej *principium cognoscendi*³²⁸. Niewątpliwie jest to słaby punkt Kantowskiej konstrukcji, łatwo bowiem zarzucić mu absolutyzację pewnej historycznie, kulturowo, a może nawet religijnie określonej postaci owego prawa (pietyzm)³²⁹. Jedynym wyjściem pozostaje tu obstawanie przy tezie, iż właśnie w tej postaci, w jakiej Kant je zna i aprobuje, mamy do czynienia z prawem moralnym *par excellence* i jest ono wynikiem prawodawczego głosu czystego rozumu praktycznego w ogóle. Nie czas i miejsce, by tu rozstrzygać, czy mamy tu do czynienia z pewnym filozoficznym mitem, czy z trafną diagnozą stanu rzeczy³³⁰. Wypada jednak zaznaczyć, iż koncepcja etyczna Kanta jest tak skonstruowana, iż nie sposób ją podważyć zarzutami odwołującymi się do kulturowego czy biologicznego relatywizmu.

Antynomię wolności można więc interpretować jako konflikt dwu sposobów wyjaśniania tego samego zdarzenia. Konflikt ten istnieje – i to jest sedno Kantowskiego rozwiązania oraz prawdziwe znaczenie rozróżnienia rzeczy samej i zjawiska jako dwu sposobów myślenia o tym samym obiekcie – tylko wtedy, gdy o tym samym obiekcie myślimy zawsze w jeden tylko sposób, tj. nie przyjmujemy wyników badania transcendentального. Tym samym idealizm transcendentálny umożliwiający rozwiązanie antynomii okazuje się warunkiem możliwości pomyślenia wolności i sensowności ocen moralnych. Antynomia wolności jest w istocie konfliktem naturalizm – antynaturalizm w pojmowaniu człowieka, a idealizm transcendentálny może i dziś stanowić skuteczne narzędzie walki z naturalizmem, który obecnie wydaje się stanowiskiem dominującym i występującym z roszczeniem do zupełności w dziedzinie wyjaśniania ludzkiego postępowania. To jednak wymaga przyjęcia jednego, ale za to najważniejszego założenia, iż rozum jest czymś supranaturalnym, inteligibilnym, aczasowym i nieprzynależnym do świata dostępnego zmysłom. Założenie to nie jest czymś aż tak bardzo dziwnym, jak mogłoby się

³²⁷ Tenże, *Jakie rzeczywiste postępy...*, dz. cyt., s. 156.

³²⁸ Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 5.

³²⁹ Na temat pietystycznych uwarunkowań myśli Kanta zob. K. Śnieżyński, *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*, Poznań 2002, s. 52–80.

³³⁰ Na temat silnych słabych stron etyki Kanta zob. A. M. Kaniowski, *Filozofia praktyczna Kanta – jej siła i słabości*, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam2for1kaniowski.pdf> (dostęp: maj 2012).

to wydawać się na pierwszy rzut współczesnego oka. W konsekwencji można, jak sądzę, zupełnie sensownie twierdzić, iż najważniejszą racją, także dziś przemawiającą za idealizmem transcendentalem, jest właśnie ta możliwość zachowania pojęcia wolności przy jednoczesnym nienaruszaniu koherencji świata możliwego doświadczenia. Najistotniejszym zaś wynikiem Kantowskiego rozwiązania trzeciej antynomii jest bodaj to, iż wszystkie działania człowieka dają się interpretować także, a właściwie przede wszystkim, jako manifestacje/przejawy jednego rozumu (Rozumu?) w świecie dostępnym zmysłom, on bowiem jest tą inteligibilną przyczyną ludzkiego postępowania podlegającego moralnej ewaluacji.

Jak widać, rozróżnienie zjawiska i rzeczy samej, jako rozróżnienie rozważania/myślenia na dwa sposoby tego samego obiektu, jest nie tylko podstawowym *artificium heuristicum* filozofii krytycznej Kanta, ale również stanowi klucz do zrozumienia transcendentalego rozwiązania antynomii wolności oraz występujących w nim pojęć, jak na przykład intelektualne i empiryczne pojęcie przyczynowości czy pojęcie empirycznego oraz inteligibilnego charakteru człowieka. Co więcej, rola problematyki moralnej, a tym samym doniosłość pojęcia wolności, w którym wszelka moralność może dopiero zostać systematycznie ugruntowana, każe sądzić, że właśnie obrona wolności praktycznej przed koniecznością naturalną, a tym samym neutralizacja niebezpieczeństwa zupełnej naturalizacji w (samo)pojmowaniu człowieka, stanowiła rzeczywisty i najważniejszy powód wprowadzenia tej dystynkcji, a w rezultacie także przeprowadzenia słynnego przewrotu kopernikańskiego³³¹. Nie inaczej jest z rozwiązaniem ostatniej antynomii, także tu Kant stara się wyzyskać to rozróżnienie, by ocalić choć sensowność samego pojęcia istoty koniecznej. Gwoli krótkości wywodów, wypełniających tę i tak już nazbyt długą część mojej pracy, omówię rozwiązanie czwartej antynomii jedynie w takiej mierze, w jakiej jest to konieczne ze względu na jego następstwa pozytywne, którymi zamierzam się zająć w części następnej.

Przy poprzedniej antynomii mieliśmy do czynienia z zagadnieniem wolności. Problem, którego Kant przy tej okazji w ogóle nie podejmuje i nie rozwiązuje, bo jest on dla rozumu teoretycznego prawdopodobnie w ogóle nierozwiązywalny, miał następującą postać: jak jest możliwe manifestowanie się aczasowej przyczyny w zjawiskach będących czasowo określonymi skutkami jej działania, powiązany mi między sobą także określeniami czasowymi oraz przyczynowością naturalną? (Jego rozwiązanie wymaga przyjęcia czegoś tak dziwnego i niezrozumiałego, jak

³³¹ KCR, B 566–570. Nie przypadkiem więc w swoich *Reflexionen* Kant powiada: „Ein großer Grund, den Unterschied der Objecte als Noumena und Phaenomena [als] auch als nothwendige Hypothese anzunehmen, ist, daß ohne dieses die Freyheit garnicht vertheidigt werden kann, ohne diese aber Vorauszusetzen, keine Moralitaet”. *Reflexion* 6339, AA, Bd. XVIII, s. 665. Okazuje się więc, że racja, stojąca za przyjęciem najważniejszej różnicy i najważniejszych pojęć filozofii teoretycznej, ma charakter praktyczny; być może na tym przede wszystkim rzeczywiście polega nie tylko prymat tego, co praktyczne, nad tym, co teoretyczne w filozofii Kanta, ale nawet prawdziwy sens dystynkcji zjawisko/rzecz sama.

nie-czasowe działanie lub nie-czasowy czyn, przed czym, jak wiadomo, Kant się nie cofnie). W ontologicznym języku czwartej antynomii zagadnienie to można przedstawić w następujący sposób, dodatkowo podkreślający jego nierozwiązywalność: jak w czymś na wskroś przygodnym może przejawiać się, istnieć lub działać coś bezwarunkowego? Stanowisko, jakie zajmuje Kant, zdaje się przedstawiać następująco: albo przyjmiemy to w gruncie rzeczy niezrozumiałe pojęcie wolności kosmologicznej jako ostateczną podstawę wyjaśniania ludzkiego poznania w aspekcie moralnym, albo będziemy zmuszeni zrezygnować z wolności praktycznej, a co za tym idzie, także z wszelkiego wartościowania moralnego oraz pojęcia odpowiedzialności, a nasze pojęcia moralne zostaną zneutralizowane przez wszechobecną konieczność naturalną. Nie wnikając głębiej w tę kwestię, zauważmy jedynie, że nie jest to żaden argument metafizyczny, lecz li tylko *perswazyjny*.

Przechodząc do rozważań dotyczących ostatniej antynomii, może warto zacząć od tego, iż o ile w poprzedniej antynomii chodziło o konflikt tzw. praktycznego interesu rozumu z jego interesem teoretycznym, o tyle tutaj mamy do czynienia z konfliktem w obrębie samego teoretycznego (użycia) rozumu, a dokładniej, z konfliktem jego użycia empirycznego z użyciem spekulatywnym (czystym). Pierwsze bowiem podporządkowane jest prawidłu, które w każdym przedmiocie doświadczenia każe widzieć coś uwarunkowanego i przygodnego oraz nie pozwala żadnego z nich ani żadnej ich własności uznawać za coś bezwarunkowego i koniecznego, drugie zaś zmierza właśnie do uchwycenia, a nawet poznania właśnie czegoś takiego, w czym cały świat zmysłów znajduje swoje konieczne *ugruntowanie*. Wbrew temu, co mogłoby sugerować samo sformułowanie czwartej antynomii, chodzi w niej jednak przede wszystkim nie o nieuwarunkowaną przyczynowość uwarunkowanych zjawisk (z tym mieliśmy do czynienia w antynomii trzeciej), lecz, jak sam Kant powiada, o „nieuwarunkowane istnienie samej substancji (*die unbedingte Existenz der Substanz selbst*)”³³². W tym miejscu warto może zwrócić uwagę na pewien detal o kapitalnym znaczeniu dla dalszych rozważań. Otóż nie tylko nie traktuje się tu już o przyczynie, ale także wyraźnie mówi się o „substancji”, a nie o „substancjach”, a więc o relacji podmiot/substrat – predykat/określenie, a nie o relacji przyczyna – skutek, co jest o tyle dziwne, iż w samym sformułowaniu tezy i antytezy mowa właśnie o istnieniu w świecie lub poza nim koniecznej *przyczyny przygodnych zjawisk*³³³. Termin przytoczony przeze mnie w nawiasie,

³³² KCR, B 587.

³³³ Charakteryzując specyfikę antynomii dynamicznych, a w tym antynomii czwartej, Kant wyraźnie mówi o „wyprowadzeniu” (*die Ableitung*) przygodnego bytu samej substancji (przedmiotów doświadczenia) z substancji koniecznej, relację przyczynową pozostawia zaś dla antynomii trzeciej (wyprowadzenie pewnego stanu z jego przyczyny, zob. KCR, B 587). Stawia to pod znakiem zapytania samo rozwiązanie antynomii czwartej, ponieważ wydaje się ono nieadekwatne do sposobu jej sformułowania, w którym wszak wyraźnie chodziło o konieczną *przyczynę* przygodnych zjawisk. (W sformułowaniu z *Krytyki* antynomia ta ma następującą postać: Teza: „Do świata należy coś, co albo jako jego część, albo jako jego przyczyna jest bezwzględnie konieczną istotą”, Antyteza: „Nigdzie,

a z pewnością użyty przez Kanta nieprzypadkowo, od razu zdradza sposób, w jaki rozumie on tu termin „substancja”, a tym samym podpowiada kierunek, w którym podąża jego myśl. Otóż, chodzi tu o zagadnienie koniecznej racji/podstawy (*der Grund*) w s z y s t k i c h kontyngentnych przedmiotów doświadczenia (zjawisk), całego świata zmysłów (a więc zarówno zmysłu zewnętrznego, jak i wewnętrznego) – o coś takiego, w stosunku do czego dają się one wszystkie pomyśleć jako określenia, a nie skutki (akcydensy substancji nie są dla Kanta jej skutkami, a ona nie jest ich przyczyną), jednego podmiotu/substratu, przez co w relacji do nich można by o tym powiedzieć, że to subsystuje, a o zjawiskach w relacji doń, iż w tym inhereją. Relacja między tą jedną dla wszystkich zjawisk substancją a samymi zjawiskami daje się tedy określić jako relacja *ratio-rationatum*. Mówiąc dokładniej, chodzi o odnalezienie sposobu sensownego pomyślenia sobie takiego bytu (*Dasein*), który będzie konieczną substancją/substratem w s z y s t k i c h przygodnych zjawisk/przejawów; jego czysto inteligibilne *modus essendi* to egzystencja, a więc przejawianie się, ukazywanie się, a od innej („naszej”) strony patrząc: bycie danym. Przedmiot doświadczenia, będący dla filozofii transcendentalnej tylko zjawiskiem, jest przedstawieniem, re-prezentacją, a to z samej swej natury zawsze jest czymś uwarunkowanym oraz posiada dwie strony odpowiadające dwóm relacjom, w jakich ono pozostaje: do tego, co reprezentowane, i do tego, czemu/komu jest to reprezentowane.

Rozważania Kanta dotyczące czwartej antynomii w porównaniu z uwagami dotyczącymi poprzednich form konfliktu rozumu z samym sobą są zastanawiająco skąpe. Dotyczą one w zasadzie tylko dwu aspektów problemu: wspomnianej przed chwilą różnicy między antynomią trzecią i czwartą oraz samego rozwiązania ostatniej antynomii, do którego teraz przejdę. Natomiast zupełnie pominięte zostają konsekwencje tego rozwiązania, które narzucają się same, a które Kant z jakichś względów wołał pominąć; z jakich to względów, być może stanie się jasne, gdy przejdę do wspomnianych konsekwencji.

Jak już wspomniałem wcześniej, mamy tu do czynienia z konfliktem empirycznego użycia rozumu z jego użyciem czystym, *resp.* spekulatywnym. Z jednej strony bowiem, ze względu na możliwy postęp poznania świata doświadczenia nie należy przyjmować niczego bezwarunkowego ani wśród przedmiotów doświadczenia, ani też poza nimi jako podstawy wyjaśniania zjawisk naturalnych – „nigdzie w szeregu bytu zależnego nie może wystąpić człon nieuwarunkowany”³³⁴. Z drugiej jednak strony, nie tylko samo pojęcie bytu zależnego/przygodnego, ale i sam rozum, którego podstawową formą logiczną jest zasada racji dostatecznej, z samej swej natury domaga się dla tego, co uwarunkowane, warunku dostatecz-

ani w świecie, ani poza światem, nie istnieje bezwzględnie konieczna istota jako jego przyczyna”.
W *Prolegomenach*: Teza: „W szeregu przyczyn [należących do] świata jest jakaś istota konieczna”,
Antyteza: „W szeregu tym nic nie jest konieczne, lecz wszystko w nim jest przygodne”.

³³⁴ KCR, B 587.

nego, a więc ostatecznego – czegoś bezwarunkowego i koniecznego, takiego „dlatego”, dla którego nie ma już żadnego „dlaczego?”. Zaproponowane przez Kanta rozwiązanie czwartej antynomii jest analogiczne do rozwiązania antynomii trzeciej i opiera się na transcendentalnym rozróżnieniu zjawiska i rzeczy samej, dzięki któremu uznaje się, że „obydwa sobie przeczące twierdzenia mogą być pod innym względem prawdziwe, tak iż wszystkie rzeczy/byty świata zmysłów są całkowicie przygodne [*zufällig*], więc też mają zawsze jedynie empirycznie uwarunkowane istnienie, i że mimo to istnieje również nieempiryczny warunek całego szeregu, tzn. istota bezwzględnie konieczna”³³⁵.

Skoro jednak transcendentalne rozróżnienie zjawiska i rzeczy samej ma być kluczem do rozwiązania antynomii dynamicznych, a polega ono na odróżnieniu dwu sposobów rozważania tego samego obiektu, wówczas to, co empirycznie uwarunkowane (świat zmysłów), wzięte z innej „strony” (tj. nie jako nam dane, ale jako samo w sobie) jest transcendentalnie nieuwarunkowane. Jeśli jednak owa istota konieczna możliwa jest do pomyślenia właśnie dzięki rozróżnieniu rzecz sama – zjawisko, to będzie ona „poza” zjawiskami i ich światem jako ich „przyczyna” dokładnie w takim sensie, w jakim „poza nimi” jest przedmiot transcendentalny będący „przyczyną” zjawisk; nie inaczej „poza nią” będą też zjawiska jako empirycznie uwarunkowane i przygodne jej „skutki”. Jest to równie trudne do poprawnego skonceptualizowania, jak działanie niezmiennej, aczasowej przyczynowości przejawiającej się w zmiennych i czasowo określonych zjawiskach. Rozwiązanie antynomii polegałoby więc w zasadzie na tym, iż wykazuje się tu możliwość pomyślenia sobie tego samego przedmiotu, który znamy pod postacią uwarunkowanych i przygodnych zjawisk, jako bezwarunkowej i koniecznej rzeczy samej – istoty koniecznej, która spełnia funkcję inteligibilnego warunku/podmiotu leżącego u podstawy samej możliwości całego szeregu zjawisk składających się na świat doświadczenia. Sprowadza się to w zasadzie do uznania, iż istnieje jakaś jedna substancja konieczna, będąca inteligibilnym substratem wszystkich zjawisk (a więc wszystkiego, co jest dla nas przedmiotem), w świetle czego przedstawienia zmysłu wewnętrznego i zewnętrznego, które dla świadomości naturalnej są rzeczami samymi, stanowią tylko przygodne czasowo-przestrzenne przejawy/manifestacje tej substancji lub także określenia owego absolutnego podmiotu³³⁶.

³³⁵ KCR, B 588 (przekład zmieniony).

³³⁶ Ów konieczny podmiot/substrat ma u Kanta wiele imion, między innymi nazywa on to tym, co bezwarunkowe (*das Unbedingte*), tym, co inteligibilne (*das Intelligible*), istotą konieczną (*das notwendige Wesen*), inteligibilną racją zjawisk, czyli świata zmysłów (*der intelligible Grund der Erscheinungen, dh. der Sinnenwelt*), istotą inteligibilną (*das intelligible Wesen*), bezwzględnie konieczną rzeczą inteligibilną (*schelchthinnotwendiges Verstandeswesen*) czy transcendentalną racją/podstawą zmysłowego szeregu w ogóle (*der transzendente Grund der sinnlichen Reihe überhaupt*); pojawia się także termin „inteligibilna przyczyna” (*die intelligible Ursache*), która od razu zostaje scharakteryzowana jako „transcendentalna i nieznaną racją możliwości zmysłowego szeregu w ogóle”, być może więc chodzi tu bardziej o dosłowny sens terminu „Ursache” (pra-rzecz, pierwszy substrat) niż o jego znaczenie słownikowe i kategoriale. Ponieważ jednak Kant wyraźnie mówi o „przyczynie”

Dzięki temu, dla przedmiotów wziętych jako zjawiska ważność zachować ma antyteza, podczas gdy dla tych samych przedmiotów jako rzeczy w sobie – teza.

Problem, którego nie chcę tu szerzej omawiać, polega na tym, że czwarta antynomia dotyczy przyczynowości, a podane rozwiązanie – możliwości pomyślenia sobie koniecznego warunku jako substancji, a więc jako podmiotu pewnych określeń. Nawet zdaniem samego Kanta, tym właśnie rozwiązaniem to różni się od rozwiązania poprzedniej antynomii. Tam bowiem chodziło o „empirycznie nieuwarunkowaną przyczynowość” rzeczy, która sama jako przyczyna była elementem szeregu uwarunkowanych zjawisk (*substantia phaenomenon*) i tylko ta jej przyczynowość (wolność) była czymś inteligibilnym. Tutaj zaś rzecz sama (istota konieczna) jest czymś inteligibilnym leżącym u podstawy całego świata zmysłów, a więc „poza nim”. W konsekwencji przyjmujemy tutaj coś więcej niż przy trzeciej antynomii, ponieważ przyjmujemy samo nieuwarunkowane istnienie (*Dasein*) jako rację/podstawę (*Grund*) wszystkich zjawisk. Owa istota konieczna musi „być pomyślana zupełnie poza szeregiem świata zmysłów (jako *ens extramundanum*) i jako jedynie inteligibilna”, a cały ów szereg jako w niej ugruntowany (*gegründet*), przez co ona sama – jak wcześniej inteligibilna przyczynowość – z jednej strony jest podstawą/racją tego, co w niej ugruntowane, z drugiej zaś sama wolna jest w swym istnieniu od wszelkich warunków empirycznych³³⁷. W zasadzie nie wiadomo, jak pojmować owo „poza”, w jakim sensie ów konieczny warunek jest, czy też może być, zewnętrzny w stosunku do ugruntowanego w nim świata zmysłów, będąc jednak jego koniecznym podmiotem/substratem³³⁸. Jest to problem identyczny z problemem zewnętrzności przedmiotu transcendentalnego, ponieważ w obu wypadkach nie wchodzi w grę żadne określenie przestrzenne, więc wypada uznać, iż inteligibilny warunek szeregu przygodnych zjawisk jest tak „poza” tym szeregiem, jak „poza nami” jest przedmiot transcendentalny, z którym zresztą

(KCR, B 592), to tylko można się domyślać, że jednak zamierza tej istocie koniecznej w stosunku do zjawisk przypisać jakąś formę przyczynowości i w konsekwencji albo będzie to jakiś trzeci rodzaj przyczynowości (obok naturalnej i rozumowej), albo trzeba by przypisać jej tę postać przyczynowości, którą poznaliśmy wcześniej jako przyczynowość rozumu. Choć samo usytuowanie problemu w relacji substancja – jej określenia (zjawiska) oraz dychotomia rzecz sama – zjawisko jako rozróżnienie dwu sposobów rozważania tego samego obiektu zdają się wykluczać wszelką możliwość sensownego posługiwania się tu pojęciem przyczyny.

³³⁷ KCR, B 589–590.

³³⁸ Jeśli ta inteligibilna istota konieczna, o którą chodzi w czwartej antynomii, ma stanowić *ens extramundanum* (łacina tylko maskuje tutaj problem transcendentalnej, intelektualnej lub inteligibilnej, a więc nie-przestrzennej, zewnętrzności), to może to znaczyć jeszcze tyle, że jest on „poza” *mundus sensibilis*, a być „poza” światem zmysłów, być w świecie inteligibilnym, to, jak wiemy, (patrząc od strony przedmiotu) być obiektem innej naoczności niż naoczność zmysłowa, dzięki której oglądamy teraz owo transcendentalne Coś pod postacią ciał. Owo zmysłowe oglądanie tego bytu, tej istoty koniecznej, jest obcowaniem z przygodnymi, czasowo określonymi przejawami/manifestacjami/przedstawieniami i przebywaniem w świecie zmysłów; niezmysłowe (hipotetyczne intelektualne) jej oglądanie twarzą w twarz byłoby przebywaniem w „innym świecie”, w świecie inteligibilnym, na co nadzieję daje nam dopiero życie zgodne z prawem moralnym, które to prawo jednak nie jest niczym innym, jak właśnie głosem Boga w nas.

Kant warunek ten utożsamia. Tak tedy albo trzeba zrezygnować z pojęcia takiej zewnętrzności, albo wprowadzić pojęcie przestrzeni lub zewnętrzności transcendentalnej, którą można by spróbować sobie pomyśleć *per analogiam* do zewnętrzności przestrzennej. Sięgnięcie po analogię jest koniecznym następstwem tego, że ów konieczny, inteligibilny warunek, to, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*) „trzeba było [...] umieścić poza szeregiem [zjawisk] w tym, co da się jedynie pojąć [resp. w tym, co inteligibilne, *in dem Intelligibelen*] a czego konieczność nie domaga się ani nie dopuszcza żadnego warunku empirycznego i co jest przeto w stosunku do zjawisk bezwzględnie konieczne”³³⁹. Jeśli więc chcemy wyrobić sobie jakieś pojęcie o rzeczach inteligibilnych, to – powiada Kant – możemy tego dokonać, posługując się pojęciami doświadczeniowymi, czyli kategoriami przedstawionymi *in concreto*, poza granicą doświadczenia podług analogii do tego ich immanentnego użycia³⁴⁰. Skoro jednak ów inteligibilny warunek ma być pomyślany jako substancja, czyli podmiot określeń, to zjawiska nie mogą być ujęte jako jego skutki, a on jako ich przyczyna, substancja bowiem nie jest przyczyną swoich akcydensów. (Chyba że w nader szerokim analogicznym sensie, to jednak wymagałoby przyjęcia jakiejś, znowu pozaczasowej, formy aktywności tego inteligibilnego substratu ukazującego się w zjawiskach i pociągałoby za sobą trudności identyczne do tych, z którymi mieliśmy do czynienia przy poprzedniej antynomii). Zatem jedyny sensowny sposób pomyślenia sobie relacji: inteligibilny warunek konieczny – empirycznie uwarunkowane zjawiska, to ujęcie jej jako relacji: konieczny inteligibilny podmiot/substrat (*ratio*) – jego przygodne (czasowo określone) empiryczne manifestacje/określenia (*rationatum*). Wówczas owo bycie istoty koniecznej „poza” szeregiem przygodnych zjawisk byłoby analogiczne do bycia substratu „poza” jego własnymi określeniami, co w zasadzie sprowadzałoby się do dość banalnej tezy, iż podmiot określeń nie jest tożsamy ze swoimi określeniami ani z ich sumą, a wzięty jako taki (sam w sobie) ma inną charakterystykę modalną niż jego określenia, natomiast jego własności jako samego w sobie pozostają dla nas obecnie nieznanne, ponieważ ich poznanie wymagałoby naoczności tego obiektu innej niż obecna, zmysłowa³⁴¹.

Wszelako, powiada Kant, skłonieni potrzebą rozumu, który wśród tego, co uwarunkowane i dane, zawsze rozgląda się za tym, co konieczne i inteligibilne, mimo wszystko decydujemy się, by przedmiot idei (to, co nieuwarunkowane), umieścić „poza” światem zmysłów, a o to właściwie chodzi w metafizyce. Owo umieszczenie go „poza” ma tedy postać pomyślenia go sobie jako ontycznie samoistnego,

³³⁹ KCR, B 592 (przekład zmieniony, dopiski moje – A. B.).

³⁴⁰ KCR, B 594.

³⁴¹ Taką relację między koniecznym inteligibilnym warunkiem wszystkich przygodnych zjawisk (przedmiotem transcendentalnym) a zjawiskami niedwuznacznie sugeruje sama „Analityka transcendentalna”: „[...] kategorie nie przedstawiają żadnego specjalnego przedmiotu, danego wyłącznie intelektowi, lecz służą jedynie do tego, by przedmiot transcendentalny (pojęcie czegoś w ogóle) określić za pomocą tego, co jest dane w zmysłowości [...]”, KCR, A 251.

koniecznego podmiotu bytowo niezależnego od jego określeń³⁴². Wówczas ów inteligibilny przedmiot transcendentnej idei tego, co bezwarunkowe, nie jest niczym innym jak właśnie przedmiotem transcendentalnym, który wszak – co wiemy już z „Analityki” – jest je d e n dla wszystkich zjawisk³⁴³. Wprawdzie możemy go „dopuszczać”, ale nie możemy go „przyjąć” i nie potrafimy go pomyśleć inaczej, niż poprzez zjawiska (jako ich „drugą” stronę), nigdy zaś przez jego własne, jak to Kant nazywa, wewnętrzne cechy. Jest on dla nas bytem czysto myślowym (*das Gedankending*), czyli Niczym, natomiast „zjawiska należy uważać tylko za przygodne sposoby, w jakie istoty, które same są inteligencjami, przedstawiają sobie przedmioty inteligibilne [zufällige Vorstellungsarten intelligibeler Gegenstände]”³⁴⁴.

Jak Kant sam wyjaśnia, celem naszkicowanego wyżej rozwiązania czwartej antynomii nie jest ani udowodnienie „bezwarunkowo koniecznego istnienia pewnej istoty”, ani też ugruntowanie choćby samej możliwości takiego „inteligibilnego warunku istnienia zjawisk świata zmysłów”³⁴⁵. Idzie tu, w aspekcie metodologicznym, o dwojakie ograniczenie rozumu. Z jednej strony, by w jego użyciu empirycznym przy wyjaśnianiu przygodnych zjawisk naturalnych nie odwoływać się do żadnych koniecznych istot inteligibilnych, z drugiej zaś, by z perspektywy owego homogenicznego użycia empirycznego nie wyrokować o możliwości rzeczy w ogóle, a w szczególności o niemożliwości tego, co czysto inteligibilne, tylko dlatego, iż jest to najzupełniej irrelewantne dla poznania świata zmysłów. Toteż:

pokazujemy więc przez to jedynie, że powszechna przygodność wszelkich bytów naturalnych i wszystkich ich (empirycznych) warunków może zupełnie dobrze istnieć razem z całkowicie arbitralnym założeniem warunku koniecznego, choć jedynie inteligibilnego [...]³⁴⁶.

Trudno doprawdy oprzeć się myśli, iż to, co Kant mówi o inteligibilnej, koniecznej racji/podstawie wszystkich przygodnych przedmiotów zmysłów, czyli zjawisk, w jakiejś swojej implicytnej, głębszej warstwie prowadzi, a przynajmniej skłania się ku monizmowi, ponieważ łączy się z jednej strony z wcześniej wskazaną przeze

³⁴² Sprowadza się to do wykazania, iż „myśl o inteligibilnej racji zjawisk [*der intelligibele Grund der Erscheinungen*], tj. świata zmysłów, i to o racji uwolnionej od przygodności [*die Zufälligkeit*] tego świata, nie sprzeciwia się ani nieograniczonemu cofaniu się empirycznemu w szeregu zjawisk, ani ich powszechnej przygodności”, KCR, B 592 (przekład zmieniony, podkreślenie moje – A. B.). W efekcie, idee dynamiczne w aspekcie teoretycznym wiążą w myśli, ale nie w poznaniu, to, co przygodne, uwarunkowane i (po)znane, z tym, co konieczne, bezwarunkowe, nieznanne i tylko pomyślane.

³⁴³ Zob. KCR, A 253.

³⁴⁴ KCR, B 593–594 (przekład zmieniony).

³⁴⁵ KCR, B 590.

³⁴⁶ KCR, B 590 (przekład zmieniony). W oryginale: „Es wird also dadurch nur gezeigt, daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empirischen) Bedingungen ganz wohl mit der willkürlichen Voraussetzung einer nothwendigen, obzwar bloß intelligibelen Bedingung zusammen bestehen könne“.

mnie możliwością potraktowania wszystkich zjawisk jako manifestacji czegoś jednego =X, z drugiej zaś z rozwiązaniem trzeciej antynomii, zgodnie z którym wszystkie działania człowieka można interpretować także jako manifestacje rozumu. Mówiąc wprost, chodzi o to, iż trzy podstawowe pojęcia filozofii Kanta: przedmiotu transcendentального, istoty koniecznej oraz inteligibilnej przyczynowości z wolności, zdają się mieć wspólny mianownik już choćby w tym najbardziej podstawowym sensie, iż w każdym z tych trzech wypadków mamy do czynienia zawsze tylko z pewną konieczną, transcendującą świat zmysłów myślą, której współmożliwość z empirycznym, immanentnym używaniem rozumu miała właśnie wykazać „Dialektyka”³⁴⁷. Powiązanie ich ze sobą na jednej płaszczyźnie otwiera interesujące perspektywy interpretacyjne nie tylko i może nie tyle samej filozofii Kanta, co raczej dokonania jego następców i „uczniów”. Okazuje się bowiem, że filozofia transcendentalna, mocą swej własnej wewnętrznej logiki, wbrew deklarowanym chęciom i głośnym zapewnieniom jej twórcy, zdaje się ciążyć do monistycznej teorii absolutu, który wprawdzie w świecie zmysłów jest najzupełniej nieobecny, ale który u Kanta musi wszak przynajmniej dać się pomyśleć jako jego inteligibilny warunek, a u wspomnianych następców nie będzie już żadną dającą się tylko pomyśleć/inteligibilną substancją lub pra-rzeczą (*die Ursache*), lecz pierwotnym bezpodmiotowym aktem, który nie będzie już żadnym bytem ani substancją (np. *Tathandlung* Fichtego).

Otóż sądzę, że podane przez Kanta rozwiązanie czwartej antynomii, która, przypomnijmy, dotyczy istnienia koniecznej przyczyny przygodnych bytów naturalnych w świecie lub „poza” nim w postaci możliwości dopuszczenia, tj. pomyślenia sobie, w oparciu o transcendentálne rozróżnienie rzeczy samej i zjawiska, istoty koniecznej jako nieznanego nam inteligibilnej substancji wszystkich zjawisk (przedmiotów doświadczenia), prowadzi do monizmu przynajmniej w sferze czysto konceptualnej, tj. w obszarze tego, co daje się pomyśleć jako najbardziej korzystne dla rozumu ze względu na możliwie największą systematyczną jedność poznania. Można tu wskazać trzy powody. Po pierwsze, zjawisko i rzecz sama (*resp.* przedstawienie i jego przedmiot) to, wedle zapewnień samego Kanta, tylko dwie „strony” tego samego obiektu, które sobie uświadamiamy, biorąc pod uwagę

³⁴⁷ Do jego wyznaczenia w wymiarze, by tak rzec, ontologicznym mogłyby być pomocne takie uwagi Kanta, jak na przykład ta oto refleksja poczyniona na marginesie *Krytyki*: „Alles Entstehen und Vergehen ist nur Veränderung dessen, was bleibt (der Substanz), und diese entsteht und vergeht nicht (also auch nicht die Welt)”. [„Wszelkie powstawanie i giniecie jest tylko zmianą tego, co pozostaje (substancji), ta zaś nie powstaje i nie ginie (a wraz z nią zatem także i świat)”, *Reflexion LXXVIII E 32* — *A 182*, AA, Bd. XIII, s. 30. Lub: „Praisotę, jako istotę najwyższą (*realissimum*), można sobie pomyśleć w ten sposób, iż zawiera ona w sobie wszelką realność jako swoje określenie. Wszelako nie jest to dla nas niczym rzeczywistym, nie znamy bowiem wszystkich realności w sposób czysty, a przynajmniej nie potrafimy pojąć tego, iż przy całej swej wielkiej różnorodności mogą one występować wyłącznie w jednej istocie. Przyjmijmy więc, iż *ens realissimum* istnieje jako podstawa, a przez to będzie można sobie przedstawić jako istotę, która pod względem tego, co w sobie zawiera, jest dla nas całkowicie niepoznawalna”. I. Kant, *Jakie rzeczywiste postępy...*, dz. cyt., s. 110. Zob. też tamże, s. 76.

dwa możliwe sposoby rozważania tego obiektu: jako danego w naoczności zmysłowej (przedstawianego) i poza tą relacją (nie-przedstawianego). Po drugie, owa konieczna inteligibilna substancja jest w istocie tożsama z przedmiotem transcendentalem, a on wszak jest jeden dla wszystkich zjawisk (czy w takim razie nie należy uznać, że pojęcie przedmiotu transcendentalego jest ideą?). Po trzecie, pomyślenie sobie istoty koniecznej jako substancji/racji wszystkich zjawisk sytuuje ją w relacji do nich na pozycji określanego przez nie podmiotu/substratu, co raczej wyklucza możliwość sensownego użycia pojęcia przyczyny dla skonceptualizowania relacji tej substancji do zjawisk; to zaś pociąga za sobą niemożliwość realnego odróżnienia jej od nich jako jej skutków, a co za tym idzie, usytuowania jej rzeczywiście „poza” nimi. Schematem logicznym tej sytuacji ontologicznej będzie struktura zdania kategorycznego, a nie hipotetycznego³⁴⁸. Różnica między Bogiem jako substancją konieczną a światem jako ogółem bytów przygodnych byłaby więc *de facto* różnicą między przedmiotem transcendentalem a zjawiskiem, różnicą między dwoma sposobami oglądania i rozważania tego samego. Jedynym, co chroni krytykę rozumu przed spinozyzmem (przez co rozumiem tu substancjalistyczny monizm, a nie, jak Kant, koncepcję opartą na pojęciu oglądania w Bogu) i co sprawia, że mamy tu do czynienia ciągle tylko z porządkiem apriorycznych przedstawień koniecznych gwołi rozumowej jedności poznania, a nie z poznaniem występującym z roszczeniem do bycia wiedzą przedmiotową, jest immanentny i konstytutywny dla niej warunek, który nie pozwala relatywnie ważnych podmiotowych warunków możliwości poznawania/pomyślenia rzeczy (*resp.* tego, co subiektywnie konieczne i korzystne jako pewna myśl) brać za absolutnie obowiązujące przedmiotowe warunki rzeczy samych i ich poznania (*resp.* za to, co obiektywnie konieczne i rzeczywiste jako pewien byt w sobie). To on właśnie pozwala uniknąć transcendentalego pozoru. Patrząc z tej perspektywy, spinozyzm, jak każda inna metafizyka dogmatyczna, a być może również każda pokantowska, jest dzieckiem transcendentalej subrepcji, która sprawia, że podmiotowe warunki możliwości rzeczy jako zjawisk bierze się za przedmiotowe warunki rzeczy samych, a idei transcendentalej, która – jak się niebawem okaże – jest tylko prawidłem regulatywnym, przypisuje się absolutną przedmiotową ważność.

Niemniej jednak ścieżka została wskazana. Jeśli bowiem tym, co w człowieku stanowi inteligibilną przyczynę lub rację jego działań, a zwłaszcza jego tzw. charakteru empirycznego, w którym ona się przejawia, jest rozum (zwróćmy uwagę, że wolność praktyczna jest równie inteligibilna jak owa konieczna istota, którą „kładziemy u podstawy zjawisk”), i być może jednak nie ma powodu, by przy-

³⁴⁸ Próbuując bronić możliwości zastosowania w tym kontekście pojęcia przyczyny w jakimś homonimicznym sposobie jego użycia, można by powiedzieć, że przedmiot transcendentálny/istota konieczna w tym sensie jest „przyczyną” zjawisk, że się w nich przejawia czy też ukazuje, ale to tylko potwierdzałoby tę monistyczną tendencję, bo cały świat zmysłów jest przygodną manifestacją tej inteligibilnej istoty, która ukazuje się w nim ostatecznie samej sobie.

mować, iż przedmiot zmysłu wewnętrznego i zewnętrznego to dwa różne obiekty, to nie sposób nie zauważyć, że w ten sposób powstaje możliwość potraktowania wszystkich zjawisk, a więc *de facto* wszystkiego, co składa się na świat możliwego doświadczenia, jako manifestację Jednego, mianowicie Rozumu. Rozum, przyznajmy, świetnie nadaje się do roli owej istoty koniecznej, zawsze bowiem jest tym, co inteligibilne (*das Intelligible*), oraz tym, co konieczne (*das Unbedingte*), gdyż nie jest związany warunkami czasu, co znajduje swój wyraz nawet w podanym przez Kanta sformułowaniu zasady sprzeczności, z którego wszak usunął on określenie czasowe „zarazem” („zugleich”, *simul*). Poza tym rozum jest jeden i jest czynny, wszak – czego możliwość wykazuje rozwiązanie trzeciej antynomii, a rzeczywistość udowadnia ów „fakt rozumu” – istnieje „przyczynowość z rozumu” (*die Kausalität aus der Vernunft*). Jak widać, rozum świetnie nadaje się na stałą, którą można by wypełnić transcendentálną niewiadomą =X, choć powstaje przy tym pytanie, czy wówczas jest to jeszcze rozum jako ludzka zdolność poznawcza („zdolność principiów”). Sam Kant w pewnym momencie charakteryzuje rozum w taki sposób, iż nie można oprzeć się wrażeniu, że mamy tu już do czynienia z czymś więcej aniżeli z samą tylko ludzką władzą poznawczą. Jest on bowiem, pozwolę sobie fragment ten zacytować raz jeszcze, co z racji jego metafizycznej i retorycznej wymowy wydaje mi się usprawiedliwione:

obecny i jeden i ten sam we wszystkich działaniach człowieka we wszelkich okolicznościach czasowych, sam jednakże nie jest w czasie i nie popada w nowy stan, w którym poprzednio się znajdował. On jest czynnikiem określającym nowy stan, lecz nie dającym się samemu określić³⁴⁹.

Czytając te słowa, trudno doprawdy nie pomyśleć o następcach Kanta oraz o tym, iż także dla niego rozum jest imieniem Boga, a przynajmniej Absolutu, który w tym życiu znamy tylko jako głos prawa moralnego³⁵⁰. Jeśli by zdecydować się na ten krok i wskazać rozum jako ową rzeczywistą, konieczną, inteligibilną rację wszystkich zjawisk (czego, rzecz jasna, Kant *expressis verbis* nie czyni, choć podkreśla konieczność pomyślenia sobie świata zmysłów jako ugruntowanego w pozaświatowej podstawie, którą ma być „samodzielny, pierwotny i twórczy rozum”³⁵¹), to, po pierwsze, nie będzie to już tylko ludzka zdol-

³⁴⁹ KCR, B 584.

³⁵⁰ „Der moralische Imperativ kann also als die Stimme Gottes angesehen werden”. AA, Bd. XXII, s. 64.

³⁵¹ „[...] musimy (w odniesieniu do teologii) wszystko, co tylko może należeć do związku możliwego doświadczenia, tak rozważać, [...] jak gdyby ogół wszystkich zjawisk (sam świat zmysłów) miał poza swym obrębem jedną jedyną najwyższą i wszechwystarczającą podstawę (*der oberste und allgenugsame Grund*), mianowicie jakby samodzielny, pierwotny i twórczy rozum, z uwagi na który tak skierowujemy wszelki empiryczny użytek naszego rozumu w jego największym rozszerzeniu, jak gdyby same przedmioty pochodziły z owego prawozoru wszelkiego rozumu”, KCR, B 700–701. (Warto może zwrócić uwagę na to, że rozum ten jest twórczy, a wszystkie rzeczy mają pochodzić z niego, a nie o d niego).

ność poznawcza, po drugie, stanie się on materialną, a nie tylko formalną zasadą zjawisk – tym, co substancjalne w zjawisku, tym, co w nim transcendentnie realne, a stąd już tylko krok do myśli, że wszystko, co jest (*natura materialiter et formaliter spectata*), jest tylko manifestacją absolutnego Rozumu dążącego do samowiedzy, a rozum ludzki stanowi tylko konieczną mentalną przestrzeń urzeczywistniania się tego dążenia (idea filozofii jako dziedziny samopoznania rozumu jest także obecna u Kanta, wszak jednym z imion krytyki rozumu jest samopoznanie rozumu, *Selbsterkenntniß der Vernunft*, a sama historia filozofii zostaje ujęta jako historia urzeczywistniania się idei filozofii)³⁵². Wydaje mi się, że stanowi to dobry trop pozwalający zrozumieć eksplozję spekulacji metafizycznych po Kancie w Niemczech, która na tym tle nie jawi się jako niezrozumiała lub nieuzasadniona. Tym bardziej, że w samej filozofii teoretycznej Kant nie zrealizował swojego projektu metafizyki natury i pozostawiając to puste miejsce oraz tego rodzaju niedomówienia lub możliwości wiązania pojęć swojej filozofii (jak tutaj pojęcia przedmiotu transcendentnego, inteligibilnego warunku wszystkich zjawisk oraz przyczynowości z wolności, przy głoszonym jawnie i być może opacznie rozumianym przez następców prymacie rozumu praktycznego), niejako zachęcał do podejmowania tych śmiałych spekulatywnych dociekań, na które sam nigdy się nie zdecydował, świadom tego, iż wszystkie one bez wyjątku odżywiają się zwalczaniem w „Dialektyce” pozorem transcendentnym.

*

* *

Podsumowując rozważania dotyczące krytyki kosmologii transcendentnej, wypada może stwierdzić, iż problemem pierwszoplanowym, zarówno ze względu na wewnętrzne ustrukturowanie samej filozofii Kanta, jak i na dynamikę rozwoju późniejszej filozofii niemieckiej, są tu zagadnienia związane z antynomiami dynamicznymi, a więc z pojęciem empirycznie nieuwarunkowanej przyczynowości (wolności) oraz inteligibilnej oraz transcendentnej istoty koniecznej. Rozróżnienie zjawiska i rzeczy samej, będące w istocie tylko rozróżnieniem dwu sposobów myślenia/rozważania tego samego obiektu³⁵³, swoją właściwą siłą heurystyczną pokazuje dopiero w tym obszarze, a co za tym idzie,

Wszystko to służyć ma tylko dostarczeniu naszemu rozumowi najdoskonalszego zaspokojenia, jeśli idzie o największą dającą się wykręć jedność jego empirycznego użycia, poprzez pomyślenie sobie Boga, Istoty Najwyższej, jako rozumu samoistnego i potraktowanie wszystkich zjawisk i związków między nimi tak, jak gdyby były one ustanowione zarządzeniem najwyższego rozumu, „którego słabym odwzorowaniem (*ein schwaches Nachbild*) jest nasz rozum”, KCR, B 706.

³⁵² KCR, B 862–863.

³⁵³ Na temat możliwych sposobów rozumienia dystynkcji rzecz sama – zjawisko zob. N. Leśniewski, *O interpretacyjnym statusie kantowskich rzeczy samych w sobie*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, pod red. R. Kozłowskiego, Poznań 2000, s. 125–135. Zob. też A. Lorenz., *Das Problem der Dinge an sich bei Kant, Schopenhauer und Freud*, Wrocław 2004.

w dziedzinie praktycznego użycia rozumu. Natomiast w dziedzinie filozofii teoretycznej służy ono nie tyle do ufundowania jakiegoś agnostycyzmu, z uporem przypisywanego Kantowi w rozmaitych opracowaniach (wszak rzeczy same w sobie w sensie empirycznym są poznawalne)³⁵⁴, co raczej do otwarcia dziedziny wolności, która dla rozumu teoretycznego będzie zawsze czymś niepojmowalnym i niepoznawalnym. Nie znaczy to jednak, iż obszar wolności jest sferą irracjonalności, stanowi on dla Kanta jedynie dziedzinę innego, bo praktycznego, używania tego samego rozumu. Tym, o co Kantowi chodzi najbardziej, a przynajmniej: tym, co nas dziś może w jego filozofii najbardziej interesować, jest kwestia tego, jaki kształt ma mieć ludzka egzystencja, jaki ma być jej profil? Czy wyznaczać go ma rozum, czy też jakieś inne pozarozumowe determinacje?

Człowiek jest istotą rozumną, a to znaczy dla Kanta: wolną. Podstawową formą samookreślenia istoty rozumnej jest myślenie tematyzujące swój własny podmiot, a więc samowiedza i samoświadomość. Rozumność implikuje zdolność do samookreślenia poprzez myślenie, zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym. Dlatego też rozróżnienie zjawiska i rzeczy samej (nie-zjawiska), będące w istocie rozróżnieniem dwu sposobów rozważania/myślenia tego samego obiektu (jako danego w naoczności zmysłowej i w abstrakcji od tej relacji), otwiera – w dziedzinie teoretycznego użycia rozumu – możliwość pomyślenia sobie siebie przez człowieka jako istoty niepodległej tylko determinacji naturalnej, to znaczy jako istoty wolnej, a więc determinowanej do działania przedstawieniem prawa moralnego, którego podstawową formą wyrazu w ludzkiej świadomości jest poczucie obowiązku, a więc bezwarunkowego zobowiązania moralnego. Ostatecznie zatem to praktyka, rozumne kształtowanie własnej egzystencji podług przedstawienia prawa moralnego, potwierdza trafność wyników teoretycznej krytyki rozumu. Kantowska krytyka kosmologii metafizycznej jest nie tyle wykazaniem jej niemożliwości w ogóle, lecz raczej wskazaniem racji, dla których w dotychczasowej postaci była ona nieuchronnie skazana na fiasko. Kant bowiem nigdy nie porzucił samej idei metafizyki jako nauki teoretycznej, o czym świadczy sformułowany przezeń projekt metafizyki natury. Najistotniejszym bodaj dokonaniem „Dialektyki transcendentalnej” jest tedy nie tyle udowodnienie niemożliwości metafizycznej nauki o świecie (przynajmniej

³⁵⁴ Poza tym poznanie teoretyczne, jak się okaże, nie jest jedyną postacią poznania, choć z pewnością jedyną drogą wiodącą do wiedzy. Z tego, iż rzeczy wzięte same w sobie oraz czyste inteligibilia (i to-co-nadzmysłowe) są niepoznawalne spekulatywnie i teoretycznie (nie są przedmiotem wiedzy), w żaden sposób nie wynika, że są w ogóle niepoznawalne (tj. że nie ma żadnych racji, obojętnie, teoretycznych czy praktycznych, do uznawania pewnych twierdzeń egzystencjalnych za prawdziwe). Wiara, co postaram się pokazać w następnym rozdziale, jako jedna z postaci uznawania-za-prawdę na podstawie racji praktycznych, stanowi w koncepcji Kanta także formę poznania. Ponieważ jednak wiedza teoretyczna, zdaniem Kanta, nigdy nie odznacza się pewnością porównywalną z pewnością moralną, to utrata metafizyki spekulatywnej przypieczętowana w „Dialektyce” (która w istocie jest wyzbyciem się pewnego złudzenia, jak bowiem można utracić coś, czego *de facto* nigdy się nie posiadało?) nie jest żadnym uszczupleniem stanu posiadania rozumu, lecz otwarciem na nową pewność w jego obrębie, ale już nie opartą na racjach natury teoretycznej.

w pewnej jej postaci), lecz wykazanie możliwości (pomyślenia) wolności, to znaczy wykazanie, iż inne niż naturalne determinowanie do działania nie jest niemożliwe – co więcej, że jest współmożliwe z koniecznością naturalną. Wprowadzone przez Kanta dwa pojęcia przyczynowości, w powiązaniu z różnicą rzecz sama – zjawisko, umożliwiają dwa sposoby myślenia/rozważania tego samego obiektu, a konkretnie: dwa sposoby myślenia człowieka o sobie samym. O ile krytyka rozumu spekulatywnego wykazuje jedynie możliwość wolności, pojętej jako determinowania niezależnego od natury, o tyle jej rzeczywistość wykazana zostaje w *Krytyce praktycznego rozumu* w oparciu o rzeczywistość prawa moralnego, które stanowi „fakt rozumu” oraz *principium cognoscendi* wolności.

Właściwe racje przemawiające za idealizmem transcendentálnym nie są natury teoretycznej, lecz praktycznej. W rzeczy samej, racją najmocniejszą jest możliwość pomyślenia wolności, a więc samookreślenia człowieka przez rozum niezależnie od pobudek naturalnych. Twierdzenie o idealności przedmiotów zmysłów, wynikające z krytycznego podziału przedmiotów na fenomeny i noumeny, jest nie tyle punktem dojścia i wynikiem filozofii krytycznej, jakimś jej „stanowiskiem” czy głoszonym przez nią „poglądem”, lecz jej punktem wyjścia, z którego rozpoczyna ona swoją wędrówkę ku metafizyce natury i moralności. Moralność i etyka są dla Kanta dlatego możliwe, że człowiek może o sobie myśleć t a k ż e jako o niezjawisku – człowiek, sam dla siebie w swej samoświadomości, nie jest tylko zjawiskiem, a zatem to, czym jest, nawet w dziedzinie poznania teoretycznego nie daje się prawomocnie zredukować tylko do tego, co może stanowić obiekt jakiegokolwiek wiedzy o przedmiotach doświadczenia. Przyroda (ogół zjawisk) nie jest wszystkim, co jest.

2.5. Teologia, czyli *prototypon transcendentale*

Tak oto dotarliśmy do najważniejszej, a zarazem najstarszej części metafizyki. To bowiem, co później, nie przez przypadek czy z powodu niewiedzy, nazwano metafizyką, narodziło się jako teologia, a przynajmniej jednym z imion tego poznania filozoficznego było właśnie *φεολογικῶν*³⁵⁵. Rzecz jasna, chodzi tu tylko o tzw. teologię naturalną czy też racjonalną, to znaczy o wszystko to, co można (po)wiedzieć o Bogu w obrębie filozofii czy też samego rozumu, a więc, jak to w czasach Kanta mawiano, *sine fide*, niezależnie od objawienia, co wcale nie musiało od razu znaczyć: przeciwko niemu. Teologia naturalna oraz to, co Kant nazwie później „religią w obrębie granic samego tylko rozumu”, nie wyklucza ani *theologia revelata*, ani religii poza granicami samego tylko rozumu, ani tym bardziej objawienia. Na teologię filozoficzną składa się tylko to, co można zasadnie powiedzieć o Bogu, pozoz-

³⁵⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, 1026a.

stając w obrębie rozumu, przy czym zasady, na których się tu opieramy, mogą być już to teoretycznej, już to praktycznej natury. Sama decyzja pozostawania w obrębie rozumu nie jest czymś, co dałoby się jakoś racjonalnie wyjaśnić lub uzasadnić, i jest – zależnie od nastawienia interpretacyjnego – decyzją moralno-egzystencjalną lub tylko symptomem³⁵⁶.

Teologia koncentruje w sobie wszystkie ambicje metafizyki i już od czasów Platona i Arystotelesa jest najwyższym spełnieniem jej wysiłków. Jako poznanie *ens realissimum* stanowiła zwieńczenie i ukoronowanie każdego poważnego systemu metafizycznego. Można by o niej rzec: oto metafizyka *par excellence*; można by, gdyby rzeczywiście dawała to, co obiecuje... Wszelako niezależnie od tego, jak wypadnie nasza ocena dokonań metafizyki w tym obszarze, możemy uznać, iż jesteśmy tu w jej mateczniku, w jej dziedzinie najbardziej właściwej i swojskiej, bo transcendentnej. Mamy tu bowiem, przynajmniej w intencji, jeśli nie w realizacji, do czynienia z hiperfizycznym poznanem bytu inteligibilnego, którego pojęcie przekracza perspektywę wyznaczoną przez idee kosmologiczne, nie jest ono bowiem tylko próbą powiązania tego, co dane zmysłowo jako uwarunkowane, z jego jedynie dającym się pomyśleć warunkiem, lecz wehikułem poznania, które samym swoim obiektem pragnie uczynić Boga, a nie tylko jego relację do świata. W konsekwencji pojęcia teologii racjonalnej, z pojęciem Boga na czele, będą się różnić od pozostałych idei transcendentalnych. Kant ma świadomość tej różnicy i dlatego wprowadza pojęcie ideału transcendentalnego. W efekcie, ostatecznie mamy do czynienia z trzema klasami czy też gatunkami czystych pojęć rozumu: ideami psychologicznymi, ideami kosmologicznymi (a w ich obrębie z odmiennością idei matematycznych i dynamicznych) i wreszcie z ideałem transcendentalnym. Wspólną ich cechą jest to, że ich obiekt nigdy nie jest i nie może być dany człowiekowi w naoczności, ta bowiem, jak wiadomo, nawet jeśli jest czysta, to, zdaniem Kanta, zawsze pozostaje li tylko zmysłowa. Na różnice zachodzące między ideami kosmologicznymi a psychologicznymi, na niejednorodność ich charakterystyki zarówno co do ich pochodności od kategorii, jak i co do stosunku do tego, co empiryczne, a w konsekwencji do intelektu i jego przedmiotów, wskazywałem już wcześniej. Teraz wypada przyrzeć się bliżej samej koncepcji ideału transcendentalnego oraz konsekwencjom Kantowskiej krytyki teologii racjonalnej (zgodnie z przyjętym tu sposobem postępowania pomijam samą tę krytykę).

Zanim jednak przejdę do pojęcia ideału transcendentalnego oraz konsekwencji Kantowskiej krytyki fundamentu teologii racjonalnej, jakim są słynne – także poza filozofią – dowody na istnienie Boga, chciałbym na moment wrócić do „Zakończenia całej antynomii czystego rozumu” (KCR, B 593–594). Nie tylko dlatego, że ten krótki tekst jest próbą zbudowania przejścia między kosmologią (zwłaszcza

³⁵⁶ Zagadnieniem religii oraz moralno-filozoficzną interpretacją objawienia w granicach rozumu zajmie się Kant później na gruncie swojej filozofii praktycznej, dla której w *Krytyce czystego rozumu* tworzone są filozoficzne podstawy.

chodzi tu o rozwiązanie antynomii czwartej) a teologią, lecz nade wszystko z tego powodu, iż zawiera on szereg uwag rzucających światło na najistotniejsze zagadnienie filozofii krytycznej, mianowicie na problem możliwości metafizyki.

Przede wszystkim warto może zwrócić uwagę na to, iż zakończenie całej antynomii czystego rozumu koncentruje się wyłącznie na pojęciu istoty koniecznej, a dotyczy wprost możliwości pojęciowej transcendencji świata zmysłów. Okazuje się bowiem, iż idee mogą być zarówno „transcendentalne, ale przecież kosmologiczne”, jak i transcendentne; podstawą tego rozróżnienia jest ich stosunek do przedmiotu. W pierwszym wypadku są one regulatywnymi pojęciami wewnątrzświatowymi (*die Weltbegriffe*), a ich przedmiotem jest „całość warunków w świecie zmysłów i to, co w odniesieniu do nich może dokonać się na korzyść rozumu”. W drugim zaś są one hiperfizyczne, a ich przedmiotem jest to, co nieuwarunkowane. Istota konieczna, o którą, jak pisze Kant, chodzi właściwie, zostaje umieszczona „poza” światem zmysłów, to znaczy „poza” wszelkim możliwym doświadczeniem. Na trudności związane z sensownym zinterpretowaniem tej zewnętrzności istoty koniecznej, *resp.* przedmiotu transcendentalnego, z którym zostaje ona tutaj zrównana, wskazywałem już wcześniej. Tutaj chciałbym tylko zaznaczyć, iż właściwe użycie idei nie polega jedynie na „dopełnieniu empirycznego użytku rozumu”, lecz na odłączeniu się od niego i samodzielnym wytworzeniu sobie (w myśli) przedmiotu, co prowadzi do powstania ideału transcendentalnego. Wówczas ich realność przedmiotowa nie polega na dopełnianiu empirycznego szeregu uwarunkowanych zjawisk przedstawieniem ich bezwarunkowego warunku, lecz „na czystych pojęciach *a priori*”. Wiąże się z tym pewna trudność, albowiem zdaniem samego Kanta nie sposób wykazać przedmiotowej ważności jakiegось przedstawienia *a priori* w oparciu o same tylko pojęcia bez oparcia w jakiejś postaci naoczności. Naoczność zmysłowa zostaje tu wyłączona w momencie transcendencji świata możliwego doświadczenia. Naoczność nie-zmysłowa jest principialnie wykluczona. Dlatego wszelkie transcendentne idee mają przedmiot wyłącznie inteligibilny, który wprawdzie wolno dopuścić (*zulassen*) jako nieznaną przedmiot transcendentalny, ale nie można go ani poznać, ani przyjąć (*annehmen*). Znaczy to tyle, iż dopóki pozostajemy „po swej stronie” wprawdzie możemy przyjąć pojęcie takiego obiektu, pojęcie, którego intencja jest jawnie transcendentna w stosunku do świata naoczności zmysłowej; co więcej, w pewnych ściśle określonych warunkach możemy nawet pomyśleć go sobie analogicznie przez kategorię przyczyny lub substancji i przypisać mu wszystkie zjawiska jako skutki lub określenia (sam Kant, jak się zdaje, nie mógł się zdecydować, w jakiej relacji do przedmiotu transcendentalnego umieścić zjawiska), z tym że nie mamy żadnych podstaw, by przyjąć taki przedmiot, to znaczy twierdzić, iż wiemy coś o nim jako takim³⁵⁷.

³⁵⁷ „Powiadam więc, że pojęcie najwyższej inteligencji jest tylko ideą, tzn. że obiektywna jego realność ma nie na tym polegać, że się ono odnosi wprost do pewnego przedmiotu (w takim bowiem znaczeniu nie moglibyśmy wykazać jego obiektywnej ważności), lecz iż jest ono tylko schematem uporządkowanym

W efekcie jest to dla nas byt czysto myślowy (*das Gedankending*). Atoli idea powodująca czwartą antynomię, rozumowe pojęcie istoty koniecznej, skłania nas, by „mimo to” (to znaczy mimo, że nic nie wiemy o tym przedmiocie ani też nic nas nie uprawnia do jego przyjęcia) odważyć się na to i nie tylko dopuścić, ale i przyjąć taki transcendentny, czysto inteligibilny byt konieczny. Podpowiada nam to powszechna przygodność wszystkich przedmiotów doświadczenia (zjawisk), które jako coś zawsze uwarunkowanego prowokują do poszukiwania poza nimi tego, co nieuwarunkowane.

W tym kontekście Kant porusza sprawę nader ważną nie tylko dla ewentualnej późniejszej realizacji swojego projektu metafizyki natury, a dokładnie: fizjologii transcendentnej, lecz także dla poprawnego zrozumienia tych jego wypowiedzi w *Krytyce*, w których mówi on np. o przyczynie zjawisk. Jest nią analogiczne użycie kategorii. Otóż, jak przed chwilą podałem, zdaniem Kanta, idee transcendując świat doświadczenia zmysłowego, nie mogą oprzeć się na niczym innym, jak na samych tylko czystych pojęciach *a priori*. Nasuwa się od razu pytanie: w jaki sposób? Odpowiedź może być tylko jedna: w celu pomyslenia sobie tego, co nadzmysłowe i nieuwarunkowane, posługują się kategoriami *per analogiam* do ich użycia immanentnego. Ponieważ zjawiska są tylko sposobami oglądania przez człowieka owego inteligibilnego przedmiotu (*resp.* inteligibilnych przedmiotów, tu też Kant nie może się zdecydować), to sam ów przedmiot można spróbować sobie pomysleć wyłącznie za pomocą kategorii, ale w analogii do ich użycia immanentnego, to znaczy w stosunku do owych danych nam i znanych jego przejawów/zjawisk (chodzi tu, rzecz jasna, przede wszystkim o pojęcie przyczyny i substancji). Analogia jest więc takim sposobem posługiwania się pojęciami doświadczeniowymi (*die Erfahrungsbegriffe*, te zaś nie są niczym innym, jak właśnie kategoriami przedstawionymi *in concreto*, to znaczy „na” zjawiskach), dzięki któremu o tych bytach inteligibilnych, które czujemy się zmuszeni przynajmniej dopuścić, możemy „wyrobić sobie jakie takie pojęcie” (*irgend einigen Begriff*). Okazuje się więc, że rozum, poszukując koniecznego substratu dla przygodnych zjawisk, tworzy sobie pojęcie istoty bezwzględnie koniecznej, a przez analogię do przedmiotowego warunku możliwości wszystkich przedmiotów zmysłów (materia zjawiska) – o czym bardziej szczegółowo

wedle warunków największej jedności rozumowej, [schematem] pojęcia jakiejś rzeczy w ogóle służącym tylko do zachowania największej jedności systematycznej w empirycznym używaniu naszego rozumu niejako przez wyprowadzenie przedmiotu doświadczenia z urojonego przedmiotu tej idei jako z jego podstawy lub przyczyny”, KCR, B 698 (podkreślenia moje, A. B.). Skoro więc chodzi jedynie o zaspokojenie pewnej naturalnej potrzeby i równie naturalnego zainteresowania rozumu, a nie o ustalenie faktycznego stanu rzeczy, to jest najzupełniej obojętne czy świat doświadczenia i jego jedność pomyślimy sobie jako ugruntowane w czymś jako ich przyczynie, której działania są one skutkiem, lub w czymś pomyślanym jako ich nieznanym substrat, którego są one emanacją/określeniem/ograniczeniem. Idzie tu bowiem o zaspokojenie subiektywnej potrzeby rozumu, o realizację pewnej naturalnej dyspozycji w obrębie immanencji doświadczenia i jego poznania, a nie o ufundowanie wiedzy przedmiotowej transcendującej dziedzinę empirycznego użycia rozumu.

za chwilę – pojęcie warunku możliwości wszystkich rzeczy. Wszelako cały czas chodzi tu o możliwości pewnej myśli, *resp.* pewnego pojęcia, które będąc podmiotowo koniecznym, nie uprawnia bynajmniej do przyjęcia takiego obiektu i występowania z roszczeniem do poznawania za pomocą samych tylko kategorii rzeczy samej, która w idei tej została pomyślana. Z hipostazowania tego pojęcia oraz poszukiwania wiedzy o tym „przedmiocie” wypływa, zdaniem Kanta, długa tradycja teologii racjonalnej. Tak tedy stwierdzenie, otwierające rozważania dotyczące teologii racjonalnej, a głoszące, iż przez czyste pojęcia intelektu „bez wszelkich warunków zmysłowości” nie sposób przedstawić sobie żadnych przedmiotów, dotyczy nie ich użycia *per analogiam* do użycia immanentnego gwoili wyrobienia sobie jakiegoś pojęcia tego, co inteligibilne i wobec zjawisk transcendentne (to bowiem właśnie z racji tej analogiczności nie jest ich stosowaniem bez owych warunków zmysłowych), ale używania ich do tego obiektu wprost, tj. z całkowitym pominięciem *w s z e l k i e g o* sposobu jego unaocnienia, w celu jego rzekomego poznawania.

W kontekście teologii naturalnej bodaj najlepiej widać, że filozofia krytyczna Kanta obraca się w kręgu czystych przedstawień (zmysłowych, intelektualnych i rozumowych), a jej pierwszoplanowym zagadnieniem jest rozpatrzenie ich poznawczej relewancji poprzez stworzenie swoistej topiki transcendentalnej, to znaczy poprzez rozpatrzenie ich stosunku do umysłu i jego władz poznawczych oraz do siebie nawzajem i dopiero poprzez tę relację określenie także ich odniesienia przedmiotowego. Ze względu na to ostatnie kryterium, tj. ze względu na, by tak rzec, odległość od naocnie (tj. zmysłowo) danego przedmiotu, można wyróżnić trzy klasy czystych przedstawień intelektualnych (nie-zmysłowych): kategorie, idee i ideał. Kategorie tym różnią się od idei, iż dzięki zastosowaniu do zjawisk dają się przedstawić *in concreto*, stając się tym samym pojęciami doświadczeniowymi. O ile ich zastosowanie do przedmiotów naoczności zmysłowej nie budzi większych wątpliwości, choć nie jest pozbawione pewnych wewnętrznych trudności (teoria schematyzmu), to posługiwanie się nimi w odniesieniu do przedmiotu transcendentalnego (któremu wszak przepisuje się jakąś formę transcendencji wobec zjawisk), o czym pisałem wcześniej, stanowi jeden z najważniejszych, a zarazem najsłabszych punktów tej filozofii. Z jednej strony bowiem nie sposób jakoś nie pomyśleć sobie relacji zjawiska do tego, co ono reprezentuje i uobecnia, z drugiej zaś nie ma innych pojęć niż kategorie, w których i poprzez które można by to zrobić. Wszelako „przez czyste pojęcia intelektu bez wszelkich warunków zmysłowości, nie można przedstawić sobie żadnych przedmiotów”³⁵⁸, są one wówczas czystymi funkcjami logicznymi pozbawionymi argumentów, a w szczególności dotyczy to dwu pojęć: przyczynowości i substancji. Próbą wyjścia z tej kłopotliwej sytuacji ma być zaproponowane przez Kanta analogiczne użycie kategorii, które jest o tyle

³⁵⁸ KCR, B 595.

uprawnione, iż opierając się na ich użyciu immanentnym, w analogii do niego, usiłujemy wyrobić sobie „jakie takie pojęcie” o relacji zjawisk do przedmiotu transcendentnego, a nie o samym tym przedmiocie, w konsekwencji więc nie obywa się ono bez jakiegoś odniesienia kategorii do zmysłowych warunków oglądania przedmiotu.

Same idee, o czym również już wspominałem, nie stanowią homogenicznego zbioru przedstawięń. Ich cechą wspólną, wyznaczającą ich tożsamość, jest oddalenie od rzeczywistości przedmiotowej, to znaczy intendowany przez nie przedmiot nigdy nie może być nam dany w obecnie przysługującej nam naoczności, jaką jest zmysłowość, wobec czego idee, w przeciwieństwie do kategorii, nie mogą zostać skonkretyzowane „na” jakimś przedmiocie. Prócz idei jednak Kant wyszczególnia jeszcze ideał (*das Ideal*), który ma być jeszcze bardziej odległy od rzeczywistości przedmiotowej niż idee, a zarazem – co brzmi nieco paradoksalnie, albowiem zbliża ideał do kategorii – ma on stanowić ideę *in concreto* i (co szczególnie ważne) *in individuo*, „tj. pewną poszczególną rzecz dającą się jedynie przez ideę określić lub też przez nią określoną”³⁵⁹. Nasuwają się tu dwa problemy: po pierwsze, co to znaczy, iż ideał jest bardziej jeszcze niż idee oddalony od rzeczywistości przedmiotowej danej w naoczności zmysłowej, po drugie, jak w takim razie możliwe jest przedstawienie idei *in concreto et in individuo*, skoro warunkiem tego (przynajmniej dla kategorii) jest odniesienie czystego pojęcia do przedmiotu danego w naoczności, przedstawienie go sobie „na” zjawisku. Na oba pytania stosunkowo łatwo odpowiedzieć, wskazując na to, iż idee, jako pojęcia graniczne, mają dwie strony. Pierwsza ujawnia się, gdy mają one zastosowanie immanentne i jako pojęcia rozumowe, zawierające najwyższą możliwą jedność oraz zupełność, służą do wprowadzenia – lub przynajmniej pomyślenia sobie – jedności systematycznej (rozumowej) w jedność empiryczną (intelektualną). Drugą ich stroną, ich naturą właściwą, jest transcendowanie lub przynajmniej intencja transcendowania świata zmysłów, odłączanie się od empirycznego używania rozumu oraz, jak pisze Kant, samodzielne tworzenie sobie „przedmiotu”. Efektem tego procesu konkretyzacji idei w obrębie samego tylko myślenia (stanowi to odpowiedź na drugą wątpliwość) będzie właśnie ideał – pewna istność inteligibilna, „rzecz” istniejąca tylko w myśli (*das Gedankending, ens rationis*). W efekcie mamy do czynienia z czymś, co z jednej strony jest najbardziej odległe od naoczności zmysłowej, z drugiej zaś stanowi „rzecz” jednostkową i określoną przez ideę, ale – co bardzo ważne – istniejącą tylko w myśli, konkretny przedmiot idealny. W konsekwencji „rozum ludzki zawiera nie tylko idee, lecz także ideały”³⁶⁰.

Wyjaśniając swoje pojęcie ideału Kant nie może uniknąć konfrontacji z Platonem. Dzięki temu może podkreślić czysto mentalny status ideału, który nie jest żadną hipostazowaną rzeczą istniejącą „poza” umysłem i będącą obiektem jakiejś

³⁵⁹ KCR, B 596.

³⁶⁰ KCR, B 597.

enigmatycznej naoczności nie-zmysłowej. „Co dla nas jest ideałem – pisze Kant – dla Platona było ideą boskiego intelektu, przedmiotem jednostkowym [danym] w czystej naoczności tegoż [intelektu], tym, co najdoskonalsze w każdego rodzaju istotach możliwych i prapodstawą (*der Urgrund*) wszystkich odtworzeń (*die Nachbilder*) w zjawisku”³⁶¹. Do charakterystyki ideałów dodać można jeszcze cechy następujące: nie posiadają one siły twórczej (*die schöpferische Kraft*), lecz tylko siłę praktyczną, „leżą u podstawy doskonałości pewnych działań”. Podsumowując: ideał to rzecz jednostkowa istniejąca tylko w myśli (*resp.* w rozumie), będąca konkretyzacją oraz personifikacją idei i w tym sensie jest to rzecz przez ideę określona.

Tworzenie ideału, tj. konkretyzację i, by tak rzec, indywidualizację idei, Kant objaśnia na przykładzie pojęć moralnych, które tylko *formaliter* są czystymi pojęciami rozumu. Takie idee, jak cnota i mądrość, przedstawione w jednym człowieku dają ideał (stoickiego) mędrca. Powstaje istniejąca tylko w myśli rzecz (*resp.* byt, *das Ding*), zupełnie określona przez te dwie idee, to znaczy przystająca (kongruentna) do nich. Rzecz jasna, żaden żyjący człowiek nigdy nie przystaje do tych idei ani tym bardziej nie jest ideałem danym *in concreto*. Ideał, a raczej nasze wyobrażenie o postępowaniu owego „boskiego człowieka w nas”, służy nam jako wzornik czy też szablon (*das Richtmaß*) naszych postępów, dla których wspomniane idee cnoty i mądrości są prawidłami; przez porównywanie się z nim na drodze niekończącej się aproksymacji doskonalimy się moralnie. Stanowi on, jak to Kant ujmuje, wzorzec (*das Urbild*) wszechstronnego określenia (*die durchgängige Bestimmung, determinatio omnimoda*) odwzorowania (*das Nachbild*), to znaczy mówi, jakie cechy musiałby posiadać konkretny człowiek, aby być pełnym i dokładnym urzeczywistnieniem ideału mędrca. Jak widać, relacja ideał – konkretny człowiek i jego działania dane w zjawisku zostaje ujęta według schematu: prawzór (*das Urbild, archetypon*) – odwzorowanie (*das Nachbild, ectypon*), co wprawdzie zbliża myśl Kanta do podręcznikowej wykładni Platona, której i on jawnie hołduje, ale status ontyczny owych archetypów z punktu wyklucza tu jakiegokolwiek platonizujące wykładnie. Choć wyjaśnienia i podane przykłady nie pozostawiają żadnych wątpliwości iż to, co Kant nazywa ideałem, jest rzeczą/bytem istniejącym jedynie w myśli (*das Gedankending, ens rationis*), w związku z czym nie można mu przyznać realnego istnienia poza umysłem, to jednak nie znaczy to, iż jest to li tylko chimeryczny wytwór wyobraźni. Ten ostatni bowiem ani nie opiera się na określonych pojęciach *a priori*, ani nie służy za prawzór naśladownictwa lub oceny. „Natomiast tym, do czego rozum zmierza – powiada Kant – ze swoim ideałem, jest wszechstronne określenie podług prawideł *a priori*, dlatego

³⁶¹ KCR, B 596 (przekład zmieniony). W oryginale: „Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung“.

też myśli on sobie pewien przedmiot, który powinien dać się wszechstronnie określić według principów, mimo że w doświadczeniu brak wystarczających po temu warunków, a samo pojęcie w konsekwencji jest transcendentne”³⁶².

Przedstawiona przed chwilą charakterystyka dotyczyła pojęcia ideału w ogóle. Przejdźmy teraz do podstawowego dla Kantowskiej krytyki teologii pojęcia ideału transcendentalnego (*prototypen transcendentale*). Pojęcie to, zarówno co do zakresu, jak i treści, pozostaje, moim zdaniem, w ścisłym związku, z jednej strony, z rozwiązaniem antynomii czwartej, z drugiej zaś z wynikami „Analityki transcendentalnej” – wspólnym mianownikiem jest tu pojęcie przedmiotu transcendentalnego (*resp. materii zjawiska lub tego, co realne w fenomenie, realitas phaenomenon*). Ideał transcendentalny jest rozumowym przedstawieniem *a priori*, do którego dochodzimy, pytając o samą możliwość rzeczy, która – zdaniem Kanta (jest to zupełnie jawny rozbrat ze szkołą wolffiańską) – wymaga czegoś więcej niżli sama tylko niesprzeczność esencjaliów konstituujących istotę (Wolff). Ten punkt stanowi bodaj najbardziej jaskrawy przykład konsekwencji, rozdziału logicznych zasad poznania i ontologicznych zasad bytu samego, leżącego u podstawy filozofii krytycznej. O ile bowiem, zdaniem Kanta, każde pojęcie rzeczy co do swej możliwości opiera się na zasadzie określalności (*der Grundsatz der Bestimmbarkeit*), a wobec tego na samej zasadzie sprzeczności, w myśl której z każdej pary sprzecznych predykatów można mu przypisać tylko jeden, o tyle możliwość rzeczy (*resp. bytu, das Ding*) „podlega jeszcze zasadzie wszechstronnego określenia (*der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung*), wedle której musi jej przysługiwać jedna ze wszystkich możliwych cech rzeczy, o ile się je porównuje z ich przeciwieństwami”³⁶³. Tak tedy możliwość rzeczy określają dwie zasady, z których jedna dotyczy formy, druga zaś treści (materii): z jednej strony przysługujące jej cechy nie mogą być ze sobą sprzeczne, z drugiej zaś ona sama musi pozostawać w pewnej relacji do „całkowitej możliwości jako ogółu (*der Inbegriff*) wszystkich cech rzeczy”, co należy rozumieć w ten sposób, iż każda cecha przysługująca danej rzeczy musi być jedną z tych, które należą do ogółu wszelkich możliwych cech wszelkich rzeczy w ogóle (inaczej mówiąc: z wszystkich możliwych cech/predykatów rzeczy zawsze jakaś danej rzeczy przysługuje lub nie). Owa całkowita możliwość, czy też ogół wszelkich cech,

³⁶² KCR, B 599 (przekład zmieniony). W oryginale: „Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln *a priori*; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Principien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transcendent ist.”

³⁶³ KCR, B 600. Jest to o tyle ciekawe, iż stanowi znaczące odejście od doktryny Wolffa, w którego filozofii możliwość bytu jest zagwarantowana już samą niesprzecznością esencjaliów, a zasada wszechstronnego określenia, jako *principium individuationis*, dotyczy rzeczy jednostkowych aktualnie istniejących. Na temat różnicy między kantowskim a Wolffiańskim pojęciem istnienia pisałem w: „*Complementum possibilitatis*” czy „*positio absoluta*”? Pojęcie istnienia w „*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*” I. Kanta, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazia, Wrocław 2006, s. 58–75. Na temat *determinatio omnimoda* zob. też. A. Banaszkiwicz, dz. cyt., s. 182–199.

w którym każda możliwa rzecz ma swój udział, jest apriorycznym warunkiem możliwości rzeczy co do ich materii i jako taka stanowi „założenie transcendentalne, mianowicie założenie [istnienia] materii na wszelką możliwość, która ma *a priori* zawierać dane (*Data*) dla szczegółowej możliwości każdej rzeczy”³⁶⁴. Zasada wszechstronnego określenia, która w sformułowaniu Kanta brzmi: „wszystko, co istniejące, jest wszechstronnie określone (*alles Existierende ist durchgängig bestimmt*)”, odnosi każdą rzecz do całkowitej możliwości (ogółu wszystkich cech rzeczy w ogóle), zawierającej materiał (*der Stoff*) na wszelkie możliwe predykaty. Przez to owa całkowita możliwość staje się wspólnym korelatem dla wszystkich rzeczy (warto w tym miejscu zwrócić uwagę na symetryczność relacji zjawiska – przedmiot transcendentalny, który także pomyślany jest jako wspólny korelat wszystkich empirycznych danych zmysłowych), a umieszczona w idei jednej jedynej rzeczy, twierdzi Kant, wykazałaby pokrewieństwo (*die Affinität*) wszystkiego, co możliwe. Okazałoby się, że wszechstronne określenie każdej możliwej, a przez to także aktualnie istniejącej rzeczy ufundowane jest w jednej i tej samej racji/podstawie (*der Grund*), będącej ich transcendentalnym substratem. Przedstawienie tej idei *in concreto* oraz *in individuo* daje w efekcie ideał transcendentalny: czyste, rozumowe przedstawienie istoty najbardziej realnej – *ens realissimum*.

Jak do tego dochodzi? W jaki sposób zasada wszechstronnego określenia prowadzi do idei ogółu wszelkich możliwości, a ta z kolei do ideału transcendentalnego? Kant wskazuje co najmniej dwa powody. Po pierwsze, zasada wszechstronnej determinacji jest zasadą „syntezy w s z y s t k i c h c e c h, które mają stanowić z u p e ł n e pojęcie pewnej rzeczy”³⁶⁵, to ostatnie zaś wymaga poznania w s z y s t k i e g o, c o m o ż l i w e, tylko bowiem odnosząc daną rzecz do ogółu wszystkich możliwych cech i przypisując lub odmawiając jej każdej z nich, można wytworzyć sobie z u p e ł n e pojęcie tej rzeczy³⁶⁶. Nietrudno pojąć, iż rozum skończony (choćby z racji określeń czasowych) nie jest w stanie przebiec wszystkich możliwych predykatów i odnosząc je kolejno do danej rzeczy, przypisać je jej lub jej ich odmówić, to znaczy wydać o tej rzeczy skończoną ilość sądów twierdzących lub przeczących. Mówiąc krótko, rozum skończony, tj. określony czasowo, nie jest w stanie wytworzyć sobie zupełnego pojęcia rzeczy, co oznacza dokładnie tyle, że „wszechstronne określenie jest przeto pojęciem, którego nie możemy nigdy przedstawić *in concreto* w jego całości”³⁶⁷. W Kantowskim systemie pojęć oznacza to, iż nie tylko pojęcie owego ogółu możliwości jest ideą, lecz także i to, że każda rzecz pod jakimś względem zawsze jest dla n a s niedookreślona, w następstwie czego samo pojęcie *determinatio omnimoda* także stanowi ideę będącą co najwyżej pewnym regulatywnym

³⁶⁴ KCR, B 601.

³⁶⁵ KCR, B 600 (podkreślenia moje, A. B.).

³⁶⁶ „[...] żeby pewną rzecz poznać w zupełności, musi się poznać wszystko, co możliwe, i określić ją przez nie czy to w sposób twierdzący, czy to przeczący”. KCR, B 601.

³⁶⁷ Tamże.

prawidłem używania intelektu, którego zadaniem jest dążenie do możliwie zupełnego pojęcia rzeczy w granicach doświadczenia.

To jednak nie wystarczy jeszcze do wytworzenia ideału transcendentnego. Do tego bowiem trzeba, by idea ogółu możliwości, czy też całkowitej możliwości rzeczy, została skonkretyzowana i zindywidualizowana, mimo że nie sposób odnieść jej do jakiegoś obiektu danego w naoczności. Sam Kant rozumie świetnie, że nie wystarczy stwierdzić, iż ów ideał opiera się na jakiejś naturalnej idei, to jest na pewnym apriorycznym pojęciu niedowolnie wytwarzanym przez rozum (pojęcie koniecznej podstawy możliwości wszystkich przygodnych rzeczy), i że sama teologia wyrasta z pewnego złudzenia polegającego na tym, iż za sprawą subrepcji transcendentnej ów ideał hipostazujemy, personalizujemy i bierzemy za coś transcendentnego oraz rzeczywiście istniejącego. Nade wszystko należy wskazać źródło tego transcendentnego pozoru, aby go zneutralizować. Pytanie brzmi: „w jaki sposób rozum dochodzi do tego, by uważać wszelką możliwość rzeczy za pochodną od jednej jedynej, która stanowi podstawę, mianowicie od możliwości realności najwyższej, i by następnie przyjmować tę realność jako zawartą w odrębnej praistocie?”³⁶⁸. Pytanie o możliwość rzeczy u Kanta jest oczywiście pytaniem nie o możliwość rzeczy samych, lecz rzeczy jako przedmiotów doświadczenia, dlatego odpowiedź musi nawiązywać do „Analityki”, a dokładniej: do wyłożonej tam teorii konstytucji doświadczenia oraz wypracowanego w „Estetyce” pojęcia materii zjawiska.

Jak widać, mamy tu dwa zagadnienia domagające się wyjaśnienia. Po pierwsze, jak dochodzi do tego, że możliwość rzeczy uznajemy za pochodną w stosunku do możliwości jakiejś realności najwyższej; po drugie, dlaczego hipostazujemy oraz personifikujemy tę realność, uznając ją za istotę najwyższą i najwyższy intelekt i dając tym samym asumpt do poszukiwania wiedzy o tym rzekomym obiekcie (teologia). W odpowiedzi na pierwsze pytanie Kant odwołuje się do sformułowanego w „Analityce” pojęcia możliwości oraz wspomnianego pojęcia materii zjawiska z „Estetyki”. Otóż zgodnie z wewnętrzną logiką filozofii krytycznej, nie sposób wyeksplikować kategorii modalności inaczej, niż odwołując się do formalnych i materialnych warunków doświadczenia. „Możliwe – powiada Kant w „Postulatach empirycznego myślenia w ogóle” – jest to, co zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia (co do naoczności i co do pojęć)”³⁶⁹. Możliwość przedmiotów zmysłów (zjawisk), będąca w istocie ich stosunkiem do naszego myślenia³⁷⁰, jest więc dwojako uwarunkowana i określona: jest zarówno możliwością oglądania, jak i pomyślenia sobie czegoś w relacji do umysłu oglądającego i myślącego, przy czym pierwsza jest zawsze warunkiem koniecznym drugiej. Aby mogło być to oglądane (naocznie dane), musi być zgodne z formą tego oglądania, tj. musi prze-

³⁶⁸ KCR, B 609.

³⁶⁹ KCR, B 255.

³⁷⁰ KCR, B 609.

jawiać się w czasie i przestrzeni, dopiero wtedy może zostać pomyślane. Innymi słowy, to, co Kant nazywa materią w zjawisku („to, co stanowi samą rzecz w zjawisku, mianowicie to, co realne”), a więc to, co w przedmiocie naoczności zmysłowej odpowiada wrażeniu, które jest tylko modyfikacją stanu podmiotu, musi być najpierw naocznie dane, aby mogło zostać jakoś pomyślane (aby mogło być przedmiotem sądu kategorycznego twierdzącego lub przeczącego), gdyż bez tego jego możliwość nie mogłaby zostać w żaden sposób przedstawiona/pomyślana. Prowadzi to wprost do założenia tej materii (tego, co realne we wszystkich zjawiskach) jako, jak to Kant ujmuje, danej w pewnym ogóle (*der Inbegriff*), najpewniej usiłując w ten sposób zbudować analogię do wcześniejszego pojęcia ogółu wszelkich możliwości. Jest ona (pomyślana jako) jedną dla całego doświadczenia ludzkiego, w którym jedynie to, co realne w zjawisku, może być nam dane; stanowi ona podstawowy i ostateczny nie-formalny warunek możliwości wszystkich przedmiotów zmysłów.

Pojęcie materii zjawiska (tego, co realne w przedmiocie doświadczenia) stanowi więc ideę ogółu wszystkich możliwości/cech/predykatów, a tym samym warunek wszechstronnego określenia. Jak już wiemy, wszechstronne określenie, będące zdaniem Kanta warunkiem możliwości rzeczy, zakłada odniesienie tej rzeczy do ogółu wszystkich możliwych predykatów i określenie jej przez nie pozytywnie lub negatywnie. Nie inaczej jest ze zjawiskami: „przedmiot zmysłów może tylko wtedy być wszechstronnie określony, jeżeli zostanie porównany ze wszystkimi orzeczeniami zjawiska i przedstawiony przez nie pozytywnie lub negatywnie”³⁷¹. Prowadzi to wprost do założenia pewnego ogółu wszelkiej empirycznej rzeczywistości (materii, czyli tego, co może być nam naocznie dane poprzez wrażenie), który stanowi warunek możliwości wszechstronnego określenia oraz różnic wszystkich zjawisk, ponieważ wszystko to polega tylko na ograniczeniu tegoż ogółu, przez co odgrywa on rolę materiału (*der Stoff*) na owe zjawiska³⁷². Wszelako jest to tylko pewne założenie, które znajduje uzasadnienie jedynie w obrębie transcendentnej refleksji nad warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i jako takie jest wyłącznie podmiotowo konieczne, przez co nie stanowi i stanowić nie może podstawy żadnej przedmiotowo ważnej wiedzy. W konsekwencji, pojęcie ogółu wszelkiej rzeczywistości empirycznej jest tylko ideą, przedstawieniem, którego przedmiot nigdy nie może być nam dany w naoczności zmysłowej; podobnie pojęcie wszechstronnego określenia zjawiska, które jako konieczna idea rozumu stanowić może co najwyżej regulatywne prawidło postępowania intelektu w obrębie możliwego doświadczenia. Ponieważ jednak (w tym życiu) nie mamy do czynienia z innymi przedmiotami niż przedmioty zmysłów (zjawiska), nic nie uprawnia nas do uznawania tego podmiotowo ważnego założenia i warunku możliwości (poznawania)

³⁷¹ Tamże.

³⁷² „Nic więc dla nas nie jest przedmiotem, jeżeli nie zakłada ogółu wszelkiej empirycznej rzeczywistości jako warunku swojej możliwości”. KCR, B 610.

rzeczy jako zjawisk za założenie bezwzględnie przedmiotowo ważne oraz warunek możliwości rzeczy samych. Niemniej jednak na tym właśnie polega odkryta przez Kanta subrepcja transcendentálna i wytwarzany przez nią pozór, że to, co relatywnie i podmiotowo ważne dla rzeczy jako zjawisk (rzeczy-dla-nas), w perspektywie nastawienia naturalnego i niepouczeni przez krytykę rozumu uznajemy za absolutnie i przedmiotowo ważne dla wszystkich rzeczy w ogóle (rzeczy-w-sobie). W następstwie tego to, co jest tylko ideą oraz empiryczną zasadą naszych pojęć możliwości rzeczy jako zjawisk, uważamy za, jak to Kant ujmuje, istotę rzeczywistość oraz transcendentálną zasadę możliwości wszelkich rzeczy w ogóle. Hipostazujemy wówczas przedstawienie ogółu wszelkiej realności empirycznej pod postacią istniejącego w sobie i dla siebie najwyższego bytu koniecznego, będącego zasadą wszechrzeczy. Jak dochodzi do tej hipostazy?

Proces ten zaczyna się wraz z przejściem od transcendentálnej idei ogółu wszelkiej realności empirycznej (*resp.* idei ogółu wszelkich możliwości czy też rozumowego pojęcia materii wszystkich zjawisk) – jako założonego materialnego warunku możliwości wszystkich rzeczy jako przedmiotów zmysłów – do ideału transcendentálnego. Samo to przejście – polegające, zgodnie z definicją ideału, na przedstawieniu idei ogółu wszelkich możliwości *in concreto et in individuo*, ale nie na jakimś konkretnym i indywidualnym przedmiocie naoczności – nie zostało przez Kanta, mówiąc ogólnie, dostatecznie jasno wyeksplikowane. Nietrudno zrozumieć, dlaczego. Ów enigmatyczny proces konkretyzacji i indywidualizacji idei stoi bowiem w jawnej sprzeczności z tym, co sam Kant twierdzi na temat innych pojęć *a priori*, mianowicie kategorii. Te, jak wiadomo, mogą o tyle zostać przedstawione *in concreto et in individuo*, o ile dany jest nam naocznie jakiś przedmiot. Idee wszak *ex definitione* są takimi pojęciami *a priori*, których intendowany obiekt w żaden sposób nie może być nam naocznie dany, przynajmniej w tym życiu, wymagałoby to bowiem, zdaniem Kanta, naoczności innej niż ta, która obecnie jest naszym udziałem. Idee w zastosowaniu transcendentnym, o czym pisałem wcześniej, mają same tworzyć sobie swój „przedmiot” (KCR, B 593). Uważam, że jedynym sensownym wyjaśnieniem owego procesu „tworzenia” jest właśnie to konkretyzowanie idei w ideale, a więc określanie „przedmiotu” przez samą ideę, które prowadzi do powstania ideału (KCR, B 604). Niewiele wszakże to zmienia, ponieważ, jak już powiedziałem, sam ów proces jest wielce niejasny. Mimo że sam Kant poprzestaje raczej na zawartych w dwu akapitach (KCR, B 601–602 oraz 604) gołosłownych zapewnieniach, spróbujmy przyjrzeć się temu zagadnieniu nieco bliżej, być może nie po to, by je w pełni rozjaśnić, ale choćby dojść do możliwie wyraźnego i jasnego pojęcia stojącej przed nami trudności.

Otóż nietrudno zauważyć, iż sformułowana przez Kanta idea ogółu wszelkich możliwości/realności/predykatów, mającego być warunkiem/racją wszechstronnego określenia każdej rzeczy, „jest co do cech (*die Prädikate*), jakie mają ten ogół stanowić, sama jeszcze nieokreślona i nie myślimy przez nią nic więcej jak

ogół wszystkich możliwych cech w ogóle (*der Inbegriff aller möglichen Prädikate*) [...]”³⁷³. Skoro więc konkretyzacja i indywiduacja idei nie może polegać na niczym innym, niż na wskazaniu, jakie predykaty określają powstały w jej następstwie ideał (jak wcześniej cnota i mądrość pomyślane jako przysługujące jednemu człowiekowi określały ideał mędrca), to natychmiast pojawia się zagrożenie regresem nieskończonym, wszechstronne bowiem określenie tego „obiekту”, wyznaczenie wszystkich cech nań się składających, wymagałoby znowu jakiejś podstawy możliwości, ta znowu kolejnej itd. Jedynym wyjściem byłoby wykazanie, iż w tym specyficznym wypadku ideał, w odróżnieniu od innych rzeczy, może zostać określony przez samo czyste pojęcie *a priori*. To wymagałoby jednak uczynienia z idei czegoś w rodzaju epistemologicznego absolutu – pojęcia, które w jakiś tajemniczy sposób zdolne jest do samookreślenia. I rzeczywiście, Kant posuwa się do tego, stwierdzając, że ideał transcendentálny jest to „jedyny właściwy ideał, do jakiego zdolny jest rozum ludzki, gdyż tylko w tym jednym przypadku pewne w sobie ogólne pojęcie pewnej rzeczy zostaje określone wszechstronnie przez samo siebie i rozpoznane jako przedstawienie pewnego indywiduum”³⁷⁴.

Nietrudno zauważyć, że pociąga to za sobą konieczność, by tak rzec, uruchomienia idei, to znaczy przypisania jej jakiejś formy sprawczości w stosunku do wytwarzanego obiektu, tj. ideału. I rzeczywiście, Kant zapewnia nas, że po „bliższym zbadaniu” okazuje się, że idea zdolna jest sama z siebie do przynajmniej dwu „czynności”. Po pierwsze, co bez większego trudu daje się zrozumieć: jako pojęcie pierwotne (*der Urbegriff*)³⁷⁵ ma ona wykluczać „całe mnóstwo cech”, które albo są cechami pochodnymi i jako takie implikowane są przez inne, albo „nie mogą obok siebie występować”; w konsekwencji wypada uznać, iż predykaty określające ów ogół wszelkich możliwości muszą być cechami pierwotnymi i niesprzecznymi. Po drugie, co już o wiele trudniej pojąć (jeśli w ogóle jest to możliwe): idea „oczyszcza się aż do [wytworzenia] pewnego pod każdym względem *a priori* określonego pojęcia i przez to [podkreślenie moje, A. B.] staje się pojęciem pewnego poszczególnego przedmiotu”. Wszechstronnie określonym przedmiotem, o którym tu mowa, wbrew odczytaniu, jakie może sugerować przekład Romana Ingardena, nie może być nic innego niż owo pojęcie, żaden realny przedmiot dany w jakiegokolwiek naoczności z oczywistych względów nie wchodzi tu w grę, cały proces dokonuje się i pozostaje w obrębie samego myślenia czy też rozumu³⁷⁶. W efekcie tego – dość tajemniczego i pozostawiającego wiele miejsca dla najdziwniejszych

³⁷³ KCR, B 601.

³⁷⁴ KCR, B 604 (podkreślenia moje, A. B.).

³⁷⁵ Czytając tekst po niemiecku, ciężko oprzeć się wrażeniu pewnej gry słownej, ponieważ owo pojęcie pierwotne jest pojęciem ogółu (*Inbegriff*) wszystkich możliwości, a prócz tego pojawiają się takie terminy jak: *Urgrund*, *Urheber*, *Urwesen*, no i oczywiście *Ursache*.

³⁷⁶ Cytowany tu fragment w całości powinien, moim zdaniem, brzmieć mniej więcej tak: „[idea] oczyszcza się aż do [wytworzenia] pewnego pod każdym względem *a priori* określonego pojęcia i przez to staje się pojęciem pewnego poszczególnego przedmiotu, które [miał „który”] jest wszechstronnie

nawet spekulacji – ruchu samookreślania się idei otrzymujemy wszechstronnie określone pojęcie, które musi być przedstawieniem rzeczy jednostkowej, ta jednak nie staje się nam przez to w najmniejszym nawet stopniu znana.

Tak tedy idea w ruchu samooczyszczania, polegającym zapewne na wykluczeniu predykatów pochodnych i sprzecznych w stosunku do predykatów pierwotnych, wytwarza w rozumie/umyśle „przedmiot”, jakim jest wszechstronnie *a priori* określone pojęcie, a więc sama *a priori* wytwarza sobie swój przedmiot. Z racji swego wszechstronnego określenia w pewnym sensie jest on czymś konkretnym i indywidualnym – poszczególnym przedmiotem mentalnym, na którym przedstawiona zostaje idea ogółu możliwości. Ponieważ zarówno idea, jak i ideał to pojęcia (rozumowe), a więc przedstawienia abstrakcyjne (niekonkretne) i ogólne (nieindywidualne), to ideał jako idea *in concreto* oraz *in individuo*, ale nie dana w naoczności, lecz nadal, jak to Kant ujmuje, „w rozumie”, a więc jako puste pojęcie (*das Gedankending, ens rationis*), to coś w rodzaju abstraktu skonkretyzowanego oraz zindywidualizowanego ogółu, krótko mówiąc konkretny przedmiot idealny. Ponieważ przedmiot ten zostaje wszechstronnie określony przez samą tylko ideę, to trzeba nazwać go ideałem transcendentalem, nie zmienia to jednak faktu, iż istnieje on, jak wcześniejszy mędrzec, tylko w rozumie, jest jego specyficznym przedstawieniem i tylko świadomość naturalna, za sprawą subrepcji transcendentalej, bierze ideał za pojęcie przedmiotu realnego i absolutnego, istniejącego poza umysłem i poza światem zmysłów, a sam ideał transcendentalem za ów obiekt.

Jak widać, idea jest czynna: wyklucza i oczyszcza się. Owocem jej działania jest ideał transcendentalem: przedstawienie, będące skonkretyzowaną ideą ogółu wszelkich realności/pozytywności (czy też doskonałości). Realności te, w stosunku do których wszelkie przeczenie jest czymś pochodnym, muszą być czymś pierwotnym i między sobą niesprzecznym, a jako takie „zawierają dane (*Data*) i jeżeli tak można powiedzieć, materię, czyli transcendentalem treść, na możliwość i wszechstronne określenie wszelkich rzeczy”³⁷⁷. Zauważmy jednak, że owo

określone [miał „określony”] przez samą tylko ideę, a więc musi być nazwane [miał „nazwany”] ideałem czystego rozumu”.

³⁷⁷ KCR, B 603. Niestety nie dowiadujemy się od Kanta, jak to „bliższe zbadanie” przebiega oraz jakie to predykaty są pierwotne, jakie realności konstytuują ideał transcendentalem w jego konkretności i indywidualności. Przedstawione we fragmencie B 604–604 określenie pojęcia przez rozum za pomocą sylogizmu dysjunktywnego nie wnosi niczego określonego i stanowi raczej czysto werbalną próbę zaspokojenia potrzeby systematycznej symetrii w obrębie filozofii transcendentalej, gdzie określone klasy czystych pojęć odpowiadają już to określonym formom sądów (kategorie), już to formom sylogizmów (idee). Sam Kant zdaje się mieć świadomość tej symulacji, pisze bowiem, że „użycie rozumu przez które czyni on ideał transcendentalem podstawą swego określenia wszystkich możliwych rzeczy, jest przeto p o d o b n e [podkreślenie moje, A. B.] do tego, którym posługuje się on w dysjunktywnych wnioskach rozumowych”. Jest to, przynajmniej, podobieństwo dające się dostrzec z bardzo daleka i przy silnie zmrużonych oczach, Kant pisze bowiem, że przesłanka większa wszechstronnego określenia to nic innego jak właśnie przedstawienie ogółu wszelkiej realności. Jak wiadomo przesłanki w sylogizmie muszą mieć postać zdań, a z samego pojęcia, bez względu na to, jak specjalne ono będzie, nic nie wynika w sensie ścisłym.

wszechposiadanie rzeczywistości (*der Allbesitz der Realität*) określa nie jakąś rzecz realną poza umysłem, ale pojęcie pewnej rzeczy samej w sobie. Owa rzecz sama pozostaje dla nas mimo to ciągle nieznaną, a jedynym indywiduum i „konkretem”, z jakim mamy tu do czynienia, jest właśnie to pojęcie, ów ideał transcendentálny jako ogół wszelkich tych predykatów, które, jak to Kant ujmuje, bezwzględnie należą do bytu, przez co znowu ideał ów, pojęcie *entis realissimi*, „jest pojęciem pewnej istoty jednostkowej”³⁷⁸. Uzyskujemy zatem dwustopniową relację odniesienia: idea ogółu możliwości/predykatów odnosi się do wytworzonego przez siebie w rozumie „obiekta”, jakim jest wszechstronnie określone pojęcie *entis reallissimi* (ideał transcendentálny), ten zaś, z samej swej natury jako przedstawienie, intenduje znowu pewną jednostkową, nieznaną nam rzecz – Istotę Najwyższą.

Widzimy więc, że z jednej strony wyniki „Analityki transcendentálnej”, z drugiej zaś zasada wszechstronnego określenia, której Kant podporządkowuje samą możliwość rzeczy, wymagająca odniesienia tychże rzeczy do ogółu wszelkich predykatów rzeczy w ogóle (do całkowitej możliwości), prowadzą do przyjęcia idei pewnej ostatecznej rzeczywistości, będącej racją możliwości każdej rzeczy. Rzeczywistość ta jest czystą pozytywnością, a Kant nazywa ją stwierdzeniem transcendentálnym (*die transzendentale Bejahung*) i przeciwstawia mu transcendentálne przeczenie (*die transzendentale Verneinung*), które oznacza po prostu niebyt (*Nichtsein*). Owo transcendentálne stwierdzenie jest Czymś (*Etwas*), czego już samo pojęcie wyraża byt (*Sein*) i dlatego właśnie nazywamy to rzeczywistością (*Realität*) lub rzeczowością (*Sachheit*), że tylko dzięki niej i tak daleko, jak ona sięga, przedmioty są także Czymś, to znaczy są rzeczami, są czymś pozytywnym i realnym, istnieją i są w tym istnieniu podtrzymywane³⁷⁹.

W konsekwencji przyjmujemy, jak to Kant ujmuje, w naszym rozumie pewien transcendentálny substrat, „zawierający niejako cały zapas materiału, z którego można zaczerpnąć wszystkie możliwe predykaty rzeczy, [...] substrat ten nie jest niczym innym jak ideą wszechrealności (*omnitude realitatis*)”³⁸⁰. Użycie terminu „predykat” (wszędzie w przekładzie polskim oddawane jako „cecha”) wskazuje jasno, iż wszystko, o czym Kant tu mówi, jest rozpatrywane w porządku predykcji, w ramach relacji między pojęciami w sądzie, a więc w obrębie rozumienia oraz jego funkcji, i nigdy nie wychodzi ku rzeczom samym i ich realnemu, absolutnemu substratowi, by później wdawać się w spekulacje na temat relacji między owym absolutnym substratem a rzeczami jednostkowymi (by, na przykład, opowiedzieć się bądź po stronie kreacjonizmu, bądź emanacjonizmu)³⁸¹. Także

³⁷⁸ K CR, B 604.

³⁷⁹ KCR, B 602.

³⁸⁰ KCR, B 604.

³⁸¹ „Złe rozumie się od razu znaczenie tej idei, jeżeli się ją uważa za stwierdzenie lub też tylko za założenie pewnej rzeczywistej rzeczy, w której chciałoby się widzieć podstawę systematycznego ustroju świata. Przeciwnie, pozostawia się jako sprawę całkowicie otwartą, jakiego to rodzaju uposażenie posiada sama w sobie jako podstawa wymykająca się naszym pojęciom, i zakłada się tylko pewną ideę jako

pojęcie wszechstronnej determinacji rzeczy nie ma u Kanta sensu pierwotnie ontologicznego, lecz, by tak rzec, logiczny i transcendentálny. W miejsce ontologicznej relacji rzecz sama – cecha (*die Eigenschaft*), której reprezentacją mentalną miała być relacja między pojęciami w sądzie, wprowadzona zostaje logiczna relacja podmiot – predykat (*das Prädikat*). Wszechstronna determinacja bowiem, zdaniem Kanta, polega na „ograniczeniu tego ogółu realności przez to, że pewna jej część zostaje rzeczy przypisana, reszta zaś z niej wykluczona”³⁸². To przypisanie lub wykluczenie może, co oczywiste, mieć wyłącznie postać sądu twierdzącego lub przeczącego. Rzeczy konkretne i jednostkowe dają się jako takie pomyśleć jedynie przez ograniczanie (twierdzenie lub przeczenie) leżącego u podstawy ich możliwości transcendentálnego substratu, który po tak zwanym bliższym zbadaniu okazuje się pewną istniejącą tylko w rozumie, przedstawioną *in concreto et in individuo* ideą wszechrealności. Wszechrealność ta jako *ens realissimum* jest ideałem transcendentálnym, „który leży u podstawy wszechstronnego określenia występującego z koniecznością we wszystkim, co istnieje, i stanowi najwyższy i całkowity materialny warunek jego możliwości, do którego, co do swej treści, musi być sprowadzone wszelkie myślenie przedmiotów w ogóle”³⁸³.

Tak oto w najogólniejszym zarysie wyglądałby pierwszy etap hipostazowania ideału transcendentálnego, którym jest samo jego wytworzenie. Zanim przejdę do następnych faz tego procesu, które zaraz wymienię i pokrótce tylko omówię, chciałbym na chwilę zatrzymać się przy dwu zagadnieniach ściśle związanych z pojęciem ideału. Otóż są to dwie relacje: stosunek ideału do jego korelatu obiektowego (kwestia istnienia Boga) oraz relacja *Urwesen* – rzeczy jednostkowe.

Poruszając się w obrębie relacji zjawiska (rzeczy jednostkowe) – idea ogółu predykatów/możliwości – ideał transcendentálny, pozostajemy w obrębie przedstawień. Nie sposób jednak uniknąć pytania o istnienie teźże Istoty Najwyższej, która miałaby stanowić obiektowy korelat ideału transcendentálnego. Podejmując to zagadnienie, Kant stwierdza jasno i dobitnie (KCR, B 606), że „rozumie się samo przez się [*sic!*], że rozum, [...] by sobie jedynie przedstawić konieczne wszechstronne określenie rzeczy, zakłada nie istnienie tego rodzaju istoty zgodnej z ideałem, lecz tylko jej ideę [...]”. Samo to istnienie było dla tradycyjnej metafizyki zagadnieniem rozwiązywanym poprzez formułowanie takich lub innych jego

punkt widzenia, z którego jedynie i wyłącznie można rozpatrzyć ową jedność tak dla rozumu istotną a dla intelektu tak zbawienną”. KCR, B 709.

³⁸² KCR, B 605.

³⁸³ KCR, B 604 (podkreślenia moje, A. B.). Zauważmy, że wyraźnie mówi się tu o wszelkim myśleniu, a nie o wszelkim istnieniu, i nie o tych lub innych przedmiotach, lecz o przedmiotach w ogóle, a więc o wszystkim, co dla nas może być przedmiotem, a to oznacza, iż ideał transcendentálny zbiega się tu z koniecznym podmiotem/substratem wszelkich zjawisk z rozwiązania czwartej antynomii oraz z pojęciem przedmiotu transcendentálnego jako pomyślanego korelatu wszystkich zjawisk – wszystkie te pojęcia odsyłają do tego samego, do najwyższego materialnego (nie-podmiotowego) warunku możliwości pomyślenia sobie przedmiotu.

dowodów, które w *Krytyce*, jak wiadomo, zostaną poddane principalnej krytyce. Warto przy tej okazji zauważyć, że nie tylko Kantowska krytyka tych dowodów, ale nawet jego pozytywna koncepcja własna, jaką w obrębie filozofii teoretycznej jest niewątpliwie analizowane tu pojęcie ideału transcendentalnego, są wobec istnienia lub nieistnienia Istoty Najwyższej najzupełniej neutralne, to znaczy nie stanowią i stanowić nie mogą żadnej podstawy dla jakichkolwiek kategorycznych sądów egzystencjalnych. Ideał transcendentalny, jak każde pojęcie, ani też stojąca za nim potrzeba nie stanowią dla Kanta wystarczającej podstawy dla uznania istnienia jego korelatu. Wprawdzie pojęcie to wypływa z samej natury rozumu, jest konieczne i niedowolnie wytworzone, stanowi zaspokojenie potrzeby rozumu, która dochodzi do głosu w pytaniu o to, co bezwarunkowe, ale niczego to nie dowodzi. Żadne pojęcie nie sięga rzeczy samych, w tym także tak specyficzne pojęcie jak ideał transcendentalny. Jest on, jeśli wolno się tak wyrazić, absolutem (tym, co bezwarunkowe) w dziedzinie przedstawień, służy bowiem do wywodzenia uwarunkowanych określeń rzeczy przygodnych z ich ostatecznej podstawy – „całości wszechstronnej determinacji”³⁸⁴, a więc *de facto* do ustalenia pewnej relacji między pojęciami, a nie istnienia jego bytującego w sobie i dla siebie korelatu.

Relacja ideał – rzeczy jednostkowe, będąca dla refleksji transcendentalnej relacją między przedstawieniami, a dla świadomości nie-krytycznej między dwoma rodzajami substancji/rzeczy/bytów, jest w zasadzie kopią tradycyjnej relacji Absolut-świat, w której ów bezwarunkowy byt stanowi rację ostateczną powstania i trwania rzeczy przygodnych. Ideał, powiada Kant, jest dla rozumu prototypem (*prototypon*) wszystkich rzeczy, te zaś są tylko jego wadliwymi kopiami (*ectypa*). Jeśli jednak w tradycyjnej metafizyce mieliśmy do czynienia już to z metafizyką bytu (kreacjonizm), już to z metafizyką Jedna (emanacjonizm), to u Kanta mówi się nie o ograniczaniu realności najwyższej i wywodzeniu z niej wielorakości rzeczy przygodnych, lecz o ograniczaniu pojęcia najwyższej realności, tj. ideału transcendentalnego, któremu przysługuje możliwość pierwotna, podczas gdy możliwość rzeczy jednostkowych jest zawsze tylko z tejże wywiedziona, a więc pochodna³⁸⁵. Jedynym, co pozwala je odróżnić od istoty najbardziej realnej, jest

³⁸⁴ KCR, B 606.

³⁸⁵ „Wszelka różnorodność rzeczy jest tylko właśnie takim wielorakim sposobem ograniczania pojęcia najwyższej realności, które jest ich wspólnym substratem [*Substratum*] [...]”. KCR, B 606 (podkreślenie moje, A. B., przekład zmieniony). Chwilę później, usiłując wycofać się z tego niewygodnego sformułowania, sugerującego jakąś formę monizmu, a nawet panteizmu, stwierdza, iż to wyprowadzenie możliwości wszystkich rzeczy z praistoty nie polega bezpośrednio na jej ograniczaniu, a więc dzieleniu, wprowadzałoby to wielość w pierwotną jedność i czyniłoby praistotę zbiorem istot pochodnych. Korygując samego siebie stwierdza, że „najwyższa realność stanowiłaby rację [*Grund*], a nie ogół możliwości wszystkich rzeczy, a ich różnorodność polegałaby nie na ograniczaniu samej praistoty, lecz tego, co z niej wypływa [...]”. (B 607, przekład zmieniony). Trudno doprawdy oprzeć się wrażeniu, że myśl Kanta wyraźnie ciąży ku jakiejś postaci metafizyki Jedna lub, mówiąc inaczej, do jakiejś postaci monizmu, w którym wielorakość rzeczy jednostkowych stanowi emanację jednej substancji/substratu, przy czym usiłuje się uniknąć przynajmniej panteizmu, mówiąc

negacja (*die Verneinung*), polegająca na ograniczaniu tejże najwyższej rzeczywistości, przez co są one co do swej treści z niej wywiedzione. Znaczy to dokładnie tyle, że rzeczy jednostkowe, co do samej swej możliwości i wielorakości, a więc tym bardziej co do aktualności, dzięki negacji wyłaniają się z ideału transcendentalnego, tj. z idei skonkretyzowanej i zindywidualizowanej. Warto, jak sądzę, zapamiętać sobie tę tezę w połączeniu z wcześniejszym zaktywizowaniem samej idei, stanowi ona bowiem kolejny przyczynek do lepszego zrozumienia tego, co stało się w filozofii niemieckiej po Kancie.

Jeśli zapytamy o przedmiot ideału – wszak jest on także przedstawieniem i dlatego musi się do czegoś odnosić – to otrzymamy stwierdzenie, iż istnieje on również tylko w rozumie, co chyba należy pojmować w ten sposób, że znowu jest on tylko czymś pomyślanym jako obiektywny korelat tego wszechstronnie określonego pojęcia. Przedmiot ten, ze względu na jego rolę substratu wszystkich rzeczy, nazywa się praistotą (*das Urwesen, ens originarium*), istotą najwyższą (*das höchste Wesen, ens summum*), ponieważ nie ma już nad sobą niczego, oraz istotą wszystkich istot (*das Wesen aller Wesen, ens entium*), ponieważ wszystko, co uwarunkowane, jest mu podporządkowane. Mimo to jednak ani na chwilę nie przestaje on być dla Kanta bytem czysto myślowym (*ens rationis ratiocinatae*), a rzeczywisty korelat ideału (by tak rzec, praistota sama w sobie) zostaje usunięty poza granicę pytań, na które można uzyskać uzasadnione odpowiedzi. Nie o metafizyczne stosunki między rzeczami/bytami tu chodzi, lecz o relacje między pojęciami, o podmiotową podstawę systematycznej jedności poznania bytu, a nie o poznanie przedmiotowej podstawy systematycznej jedności wszelkiego bytu. „Wszystko to jednak – pisze Kant – nie oznacza obiektywnego stosunku pewnego rzeczywistego przedmiotu do innych rzeczy, lecz [stosunek] idei do pojęć i pozostawia nas w zupełnej niewiedzy co do istnienia istoty o tego rodzaju wyjątkowej zalecie”³⁸⁶. W tym miejscu najwyraźniej chyba widać, że koncepcja ideału transcendentalnego stanowi z jednej strony rzeczywistą, systematyczną podstawę Kantowskiej krytyki teologii racjonalnej, z drugiej zaś jest najdobitniejszym wyrazem jego, zarysowanego wcześniej w wykładach, a w *Krytyce* konsekwentnie przeprowadzonego, programu subiektywizacji i deontologizacji metafizyki.

Przejdźmy teraz do kolejnych faz procesu hipostazowania idei ogółu rzeczywistości, by po ich przedstawieniu zakończyć te rozważania omówieniem oraz rekonstrukcją następstw krytyki teologii. Proces ten, zdaniem Kanta, stoi za wytworzeniem pojęcia Boga osobowego, a w konsekwencji również spekulatywnej nauki o jego korelacje. Można wymienić jego następujące etapy: idea ogółu rzeczywistości, ideał

o ograniczaniu nie samej praistoty, lecz tego, co z niej wypływa. Bez względu na te subtelności, trudno zaprzeczyć, że różnica między światem a Bogiem jest wówczas różnicą między zjawiskami a ich substratem (przedmiotem transcendentalnym) będącym materialnym warunkiem ich możliwości, tj. ich wszechstronnej determinacji.

³⁸⁶ KCR, B 607.

transcendentalny, jego realizacja, hipostaza i personifikacja. Ideał najbardziej realnej istoty, który dla filozofii krytycznej jest tylko przedstawieniem rozumowym, zostaje najpierw zrealizowany (*realisiert*), to znaczy uznany za realnie istniejący obiekt. Następnie jest on hipostazowany (*hypostasiert*), to znaczy za sprawą subrepcji transcendentalnej idea ogółu rzeczywistości, będąca warunkiem tego, że coś może dla nas być przedmiotem, zostaje pomieszana z pojęciem „rzeczy stojącej na czele możliwości wszystkich rzeczy, dla których wszechstronnego określenia dostarcza warunków”³⁸⁷. Następnie obiektowi temu zostają przypisane jako praistocie pewne cechy: jedyność, prostota, wszechwystarczalność (*die Allgenugsamkeit*, przez co należy rozumieć nie tylko samodzielność bytową, ale także bycie wystarczającą podstawą istnienia wszystkiego od tej istoty różnego), wieczność itd. Postępując w ten sposób, dochodzimy do pojęcia Boga w sensie transcendentalnym³⁸⁸, a w efekcie okazuje się, że właśnie „ideał czystego rozumu jest przedmiotem teologii transcendentalnej”³⁸⁹.

Zarówno realizacja, jak i hipostazowanie ideału, wypływa z naturalnej iluzji, jaką jest odkryty przez Kanta pozór transcendentalny. Polega on na tym, że zmuszeni do przyjęcia pojęcia rzeczywistości transcendentalnej jako pewnego koniecznego substratu dla wszystkich przygodnych przedmiotów zmysłów, uznajemy, iż jest to zasada dotycząca wszystkich bytów/rzeczy w ogóle, przez co to, co jest tylko podmiotową zasadą możliwości naszych pojęć możliwości rzeczy jako zjawisk, uznajemy za transcendentalną i przedmiotową zasadę możliwości samych rzeczy. Samo hipostazowanie idei ogółu wszelkiej rzeczywistości, zdaniem Kanta, „płyne stąd, że dystrybucyjną jedność doświadczeniowego użytku intelektu zamieniamy dialektycznie na jedność kolektywną pewnej całości doświadczenia”³⁹⁰, to znaczy jedność zjawiska powstałą za sprawą syntetyzującej funkcji intelektu spełniającej się w aktach konstytucji przedmiotu doświadczenia oraz samego doświadczenia, bierzemy za jedność pierwotnie istniejącą w samym przedmiocie i tylko daną w doświadczeniu. Jednocześnie przyjmujemy wspomniane wcześniej pojęcie pewnej rzeczy zawierającej w sobie wszelką empiryczną rzeczywistość zjawisk (przedmiot transcendentalny). Gdy teraz dołącza się do tego transcendentalna

³⁸⁷ KCR, B 611.

³⁸⁸ Termin „transcendentalny” jest tu, jak w wielu innych miejscach *Krytyki*, wzięty w sensie najszerszym i nawiązującym do jego użycia tradycyjnego. Jako przeciwieństwo „empirycznego”, oznacza takie pojęcie, *resp.* poznanie, które nie zawiera w sobie żadnych treści empirycznych ani nie jest w doświadczeniu ufundowane, przekracza tedy wszelkie możliwe poznanie doświadczeniowe i w tym sensie jest transkategorialne, a więc właśnie transcendentalne. Poznanie transcendentalne (jak np. teologia lub kosmologia transcendentalna) będzie więc w sensie najszerszym apriorycznym spekulatywnym (zbudowanym z samych tylko czystych pojęć) poznanie obiektów, leżących poza granicą możliwego doświadczenia, specyficznym jego przypadkiem jest poznanie transcendentalne w ścisłym Kantowskim sensie, a więc poznanie apriorycznych i podmiotowych warunków możliwości poznawania przedmiotów.

³⁸⁹ KCR, B 608.

³⁹⁰ KCR, B 610.

subrepcja, która bez krytyki rozumu jest tyleż naturalna, co nieuchronna, pojęcie to wzięte zostaje za pojęcie rzeczy będącej realną podstawą możliwości wszelkich rzeczy w ogóle. Personifikacja hipostazowanego ideału jest dopełnieniem tego procesu. Swoje źródło ma ona mieć w tym, że jedność doświadczenia opiera się nie na samych zjawiskach (przedmiotach tego doświadczenia), lecz – co jest jednym z ważniejszych odkryć *Krytyki* – na powiązaniu tego, co w nich różnorodne przez intelekt. Przez to, skoro hipostazowany ideał uczyniliśmy już realną podstawą możliwości wszystkich rzeczy w ogóle, wydaje się, iż musi on być także najwyższym intelektem, który zawiera w sobie nie tylko pierwowzory tych rzeczy, ale jest także zasadą jedności ich odwzorowań; „wydaje się tym samym, że jedność najwyższej realności i wszechstronna określalność (możliwość) wszystkich rzeczy leży w najwyższym intelekcie, a więc w pewnej inteligencji”³⁹¹.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, chciałbym skoncentrować się na odpowiedzi na pytanie: do czego służy pojęcie ideału transcendentального?³⁹² Jest ono bowiem swoistym *artificium heuristicum* krytyki rozumu. Pozwala nie tylko zidentyfikować powód dotychczasowych niepowodzeń metafizyki w dziedzinie teologii, a tym samym, w mniemaniu Kanta, ostatecznie zamknąć spór o samą możliwość tej nauki filozoficznej, ale – co znacznie ważniejsze – otworzyć nową perspektywę w samej metafizyce. Otóż wykazanie zupełnej niemożliwości konkluzyjnego spekulatywnego dowodu na istnienie Boga, a więc niemożliwości nadania teoretycznej przedmiotowej ważności rozumowej idei bytu najbardziej realnego, nie jest równoważne ze stwierdzeniem braku jakiegokolwiek przedmiotowej ważności tego pojęcia, a tym bardziej, co już tylko gwoli zupełności dodaję, samego nieistnienia intendowanego przez nie obiektu.

Tak tedy koncepcja ideału transcendentального ma dwa podstawowe następstwa, jedno negatywne, drugie pozytywne. W połączeniu z krytyką dowodów na istnienie Boga, służy wykazaniu iluzoryczności spekulatywnego poznania teologicznego, pokazuje, iż to, co świadomość naturalna, a wraz z nią tak zwana metafizyka dogmatyczna, biorą za Istotę Najwyższą, jest tylko hipostazowanym i personifikowanym przedstawieniem rozumowym. Konkretny przedmiot idealny i immanentny, jakim jest ideał transcendentálny, na skutek tyleż naturalnego, co ułudnego postępowania rozumu (KCR, B 612 i nn.), brany jest za konkretny przedmiot realny oraz transcendentny. Teologia racjonalna jest tedy pewną intelektualną iluzją. Za sprawą subrepcji transcendentálnej to, co jest podmiotowo koniecznym warunkiem możliwości (pomyślenia sobie) przedmiotów jako zjawisk, bierze się za przedmiotowo konieczny warunek możliwości wszystkich rze-

³⁹¹ KCR, B 611.

³⁹² Nie pytam tu o rolę, jaką Kant wyznaczy samemu ideałowi, to bowiem jest zagadnieniem odrębnym, związanym z relatywnie dobrze znaną koncepcją regulatywnej funkcji idei w ogóle, o czym wspomnieć należy w zakończeniu i podsumowaniu tej części pracy.

czy w ogóle³⁹³. To, co jest przedmiotem dogmatycznej (nie-krytycznej) teologii racjonalnej, co uznaje ona za byt odrębny, samoistny i transcendentny, okazuje się tylko ideałem, tj. pewnym specyficznym przedstawieniem rozumu. Wszelako – tu zaczynają się pozytywne następstwa Kantowskiej krytyki – ów ideał sam jest przedstawieniem, a więc z samej swej natury również intencje jakiś obiekt, o którym w aspekcie teoretycznym, na drodze czystego spekulatywnego poznania rozumowego nic wiedzieć nie możemy. To znaczy, Istota Najwyższa, która daje się pomyśleć jako obiektywny korelat tego przedstawienia, dla rozumu teoretycznego pozostaje całkowicie nieznaną, zarówno co do swego istnienia, jak i własności. Mamy tu do czynienia z zabiegiem strukturalnie podobnym do tego, jaki Kant zastosował wcześniej, „rozwiązując” problem wpływu fizycznego. W miejsce relacji idea – jej przedmiot (ideał hipostazowany) wprowadza się relację ideał – nieznaną i tylko pomysłany obiekt tego przedstawienia. Dlatego można chyba zaryzykować twierdzenie, że najważniejszym, choć tylko implicytnie obecnym następstwem dociekań Kanta w dziedzinie teologii jest wskazanie, iż w filozofii teoretycznej Bóg pozostaje dla nas zawsze prawdziwym *Deus absconditus*, a sama *Krytyka* nie tylko otwiera perspektywę na inną teologię niż spekulatywna teologia racjonalna oraz wskazuje na inne niż teoretyczne racje, dla których zdanie „Bóg istnieje” uznajemy za prawdziwe, ale sama jest pewną postacią teologii apofatycznej. Bóg prawdziwy, *Urwesen* pomyślane jako odpowiednik ideału, pozostaje poza zasięgiem naszych pojęć, jest Niczym, Bogiem ukrytym i nieznanym, jednakowoż nie niemy: jego głosem jest głos prawa moralnego w nas. Obcowanie rozumu z Bogiem w dziedzinie teologii spekulatywnej jest w istocie obcowaniem z ideałem transcendentalnym, a więc z samym sobą, nigdy zaś z Bogiem żywym, ten bowiem jest Bogiem objawienia, a to z definicji zawsze wydarza się poza granicami rozumu. W obrębie rozumu teoretycznego nie ma płaszczyzny spotkania człowieka z Bogiem żywym i osobowym, w konsekwencji w horyzoncie poznania ludzkiego Bóg pozostaje nie tylko nieznaną, ale i trwale nieobecną, co wszakże nie oznacza jego nieistnienia. Tak oto „czysty rozum zajmuje się rzeczywiście tylko samym sobą i nie może też mieć innego zajęcia [...]”³⁹⁴.

³⁹³ Wprawdzie, o czym już wspominałem, wszystkie przedmioty możliwego doświadczenia (wszystkie zjawiska), a więc wszystkie dla nas możliwe przedmioty można pomyśleć sobie jako wyglądy czy też manifestacje czegoś jednego, tj. odnieść je wszystkie do jednego przedmiotu transcendentalnego (już to jako jego określenia, już to jako „skutki”), jednej realności, która zawiera w sobie cały „materiał” na ich możliwość, a ich wielość potraktować jako ograniczenia tego jednego jedynego substratu wszystkiego. Wszelako jest to, jeśli wolno się tak wyrazić, operacja czysto myślowa, zmierzająca do nadania ludzkiemu poznaniu możliwie największej systematycznej jedności. Hipostazowanie tego warunku prowadzi do teologii lub filozofii absolutu, która uznaje, że wszystkie rzeczy w ogóle same w sobie są wyglądami/przejawami jednej realności najwyższej. Błąd ten popełnia nie tylko dogmatyczna przedkantowska metafizyka Absolutu jako substancji lub przyczyny wszystkich rzeczy w ogóle, ale również dogmatyczna pokantowska metafizyka Absolutu jako bezpodmiotowego pierwotnego aktu (*Tathandlung*).

³⁹⁴ KCR, B 708

Jednym z wyników Kantowskiej krytyki teologii racjonalnej jest to, że w dziedzinie poznania teoretycznego Bóg zostaje umieszczony poza horyzontem wyznaczonym przez opozycję istnienie – nieistnienie. Dodatkowo nie należy zapominać o tym, iż istnienie (*Dasein*) jest jedną z kategorii, te zaś, o czym była już mowa wcześniej, jako *Verstandsbegriffe* służą do rozumienia, ale w tej swojej funkcji odnoszą się jedynie do przedmiotów zmysłów. W konsekwencji Bóg, jako ponadzmysłowe *numinosum*, jest dla skończonego intelektu ludzkiego w dosłownym sensie niezrozumiały. Wszelako zdemaskowanie powszechnego złudzenia, wyrażającego się w uznawaniu za realny i transcendentny byt tego, co jest tylko koniecznym przedstawieniem zaspakajającym pewną specyficzną potrzebę rozumu (absolutna systematyczna jedność poznania, zupełne określenie pojęć intelektu oraz powiązanie tego, co przygodne z jego koniecznym warunkiem), nie oznacza niemożliwości wszelkiej teologii ani tym bardziej nie może być uważane za jakiś „dowód” nieistnienia Boga.

Ideał transcendentalny jest dokładnie tym „miejscem”, tym punktem granicznym (obok pojęcia wolności), w którym zatrzymuje się teoretyczna filozofia krytyczna, co nie oznacza, rzecz jasna, iż jest to punkt, w którym również zatrzymuje się rozum. Wszak filozofia praktyczna zaczyna mówić dokładnie w tym miejscu, w którym milczenie nakazała sobie filozofia teoretyczna. Kanta koncepcja ideału transcendentalnego jest zarazem zwieńczeniem, jak i kwintesencją jego, sformułowanego w wykładach, a przeprowadzonego w *Krytyce*, programu subiektywizacji metafizyki. Szczególnie dobrze widać to właśnie w kontekście koncepcji ideału transcendentalnego, która pozwala zredukować to, co tradycja brała za Boga, do specyficznego przedstawienia rozumowego, a samego Boga usunąć z horyzontu możliwego poznania teoretycznego. Krótkie wyliczenie podstawowych cech ideału pozwala sobie to wyraźnie uświadomić. Otóż jest to:

- Odpowiedź na potrzebę rozumu, wypływającą z samej jego natury, a wyrażającą się poszukiwaniem czegoś, co można by założyć jako podstawę zupełnego określenia pojęć intelektu (oczywiście potrzeba ta nie mówi nic o przedmiocie pojęcia ogółu rzeczywistości) oraz co mogłoby stanowić miejsce spoczynku rozumu w jego „cofaniu się od czegoś uwarunkowanego, które jest dane, do czegoś nieuwarunkowanego, co wprawdzie samo w sobie i zgodnie z samym swym pojęciem nie jest dane jako rzeczywiste, ale co jedynie może dopełnić szereg warunków sprowadzonych do swych podstaw”³⁹⁵.
- Istniejący tylko w rozumie przedmiot idei, przedmiot czysto myślny, *ens rationis*, *das Gedankending*, przy czym nie stanowi on dowolnego produktu wyobraźni, lecz konieczny wytwór rozumu, a dokładniej: wynik samo-określania się specyficznego pojęcia rozumowego, jakim jest idea ogółu rzeczywistości/możliwości/predykatów.

³⁹⁵ KCR, B 612.

- Transcendentalny i metafizyczny (nieempiryczny w swej genezie), na wskroś podmiotowy szablon (*das Richtmaß*) myślenia o wszelkiej rzeczywistości empirycznej, której w systemie Kanta, jak wiadomo, również nie przysługuje żadne istnienie w sobie i dla siebie.

Można zatem stwierdzić, że Kant nigdy nie opuszcza dziedziny przedstawień. W *Krytyce* interesuje się w zasadzie tylko przedstawieniami czystymi (zmysłowymi oraz intelektualnymi) ich stosunkiem do władz poznawczych podmiotu (topika transcendentalna) i dopiero w drugiej kolejności lub w drugiej intencji ich odniesieniem przedmiotowym, które zawsze rozpatrywane jest poprzez ich relację do zmysłowości i intelektu. Jednym z ważniejszych wyników „Dialektyki” jest wykazanie, iż nie ma takiego pojęcia, z którego można by zasadnie wnosić o istnieniu jego obiektowego korelatu; nie jest nim, mimo swej osobliwości, nawet ideał transcendentalny. W systemie Kanta każdy sąd egzystencjalny jest syntetyczny, przez co zawsze wymaga odniesienia do naoczności, w której dany jest jego przedmiot i która stanowi podstawę zawartej w nim syntezy pojęć (na takim stanowisku Kant stał już w tzw. okresie przedkrytycznym). Świadomość naturalna, *resp.* nie-krytyczna, ufundowana w nie zawsze jasno uświadamianym przekonaniu o ekwiwalencji logicznych zasad poznania i ontycznych zasad bytu samego, wierzy w inteligibilność owego bytu niezależnie od tego, czy jest on przedmiotem naoczności zmysłowej, czy też czymś tylko pomyślanym, radykalnie transcendentnym i nadzmysłowym. W następstwie czego wierzy ona w poznanie przedmiotowe wysnute z samych pojęć, bez konieczności odnoszenia ich do jakiejś postaci naoczności, w której dany jest ich obiekt. To, co Kant nazywa dogmatyzmem, jest być może najpełniejszą i najbardziej adekwatną manifestacją świadomości naturalnej. Świadomość ta nie może nie dać się zwieść subrepcji transcendentalnej i musi (choćby tylko implicytnie) to, co podmiotowe i relatywnie ważne dla przedmiotów ludzkiego poznania, uznać za przedmiotowo i bezwarunkowo ważne dla rzeczy samych. Jedną z konsekwencji tej wiary czy też naturalnego przekonania, iż zasady ludzkiego poznania są zarazem zasadami konstytutywnymi dla bytu samego³⁹⁶, jest wspomniany wcześniej proces realizacji, hipostazy i personifikacji ideału transcendentalnego. To zaś pociąga za sobą głębokie przekonanie, że tzw. argument ontologiczny za istnieniem Boga jest konkluzywny, a wraz z nim także dowód kosmologiczny oraz fizyko-teologiczny. Natomiast sławny, ale nie zawsze dobrze rozumiany Kantowski przewrót kopernikański, odwracając tradycyjną relację między *modi praedi-*

³⁹⁶ Pięknym przykładem tego sposobu myślenia, który zapewne nie był Kantowi niezany, jest koncepcja prawdy transcendentalnej Wolffa, w której to, co dziś uchodzi przede wszystkim za wartość logiczną sądu, okazuje się nade wszystko *affectio entis* i funduje w sobie prawdę logiczną sądu, ponieważ zarówno porządek poznania, jak i bytu determinowany jest tymi samymi principiami: zasadą sprzeczności i zasadą racji dostatecznej. Więcej pisałem o tym w A. Banaszkiewicz, *Byt i pojęcie*, dz. cyt., s. 269–287.

candi a modi essendi, godzi w samą podstawę tych dowodów nie tylko w każdej dotychczasowej postaci, ale w każdej w ogóle.

Niepodobna wnikać tu w detale Kantowskiej krytyki dowodów istnienia Istoty Najwyższej. Jest to zresztą bodaj najszerzej, co, rzecz jasna, nie znaczy najlepiej, znany element jego filozofii, relatywnie najchętniej omawiany i analizowany. Gwoli skrócenia tej i tak już nazbyt rozbudowanej części pracy pozostają w granicach wyznaczonych jej założeniami. Dokładny rozbiór argumentacji Kanta jest niewskazany również z tej prostej racji, iż, jak sądzę, wszystko, co można w tej krytyce teologii (i całej metafizyki) odnaleźć, jest tyleż prostą i nieuchronną, co rozbudowaną konsekwencją jej założeń wyjściowych, w których ufundowana jest *Krytyka czystego rozumu*, a także wyników „Analityki transcendentalej”. Mam tu na myśli przede wszystkim rozdzielenie porządku zasad poznania i bytu w sobie, wymóg unaocznienia przedmiotu sądu oraz pojęcie istnienia jako *positio absoluta*, a wreszcie ograniczenie poznawczo relewantnego użycia kategorii do przedmiotów naoczności zmysłowej oraz taką schematyzację pojęcia istnienia, która w zasadzie ogranicza to pojęcie do przedmiotów istniejących w czasie³⁹⁷. Pomijam rozbiór samej krytycznej argumentacji Kanta i koncentruję się na jej wynikach dla jego własnej filozofii. Wszelako także i tu konieczne jest pewne ograniczenie. Nie omawiam oczywiście wszystkich konsekwencji tej krytyki, to bowiem wymagałoby wyjścia poza dziedzinę rozumu teoretycznego ku filozofii praktycznej, a zwłaszcza ku filozofii religii. Poprzestaję zatem tylko na tych najważniejszych jej następstwach, które można odnaleźć w *Krytyce czystego rozumu*. Częściowo wymieniałem je już wcześniej, teraz chciałbym na chwilę skoncentrować się na samym poznaniu teologicznym.

Zanim jednak do tego przejdę, warto może zwrócić uwagę na pewną wypowiedź Kanta, która, jak sądzę, odsłania głębsze, bo usytuowane poza wąskim obrębem filozofii teoretycznej zaplecze, jednocześnie zaś daje zabezpieczenie jego krytyce metafizyki, a teologii racjonalnej w szczególności. Stanowi ona zarazem swoistą konkretyzację prymatu rozumu praktycznego, który przenika i organizuje całą filozofię Kanta³⁹⁸. Dodatkowo – co znacznie ważniejsze – nie tylko jednoznacznie wskazuje na rzeczywiste intencje stojące za *Krytyką*, lecz także pozwala uchwycić

³⁹⁷ Jeżeli tak zwany dowód ontologiczny, z pojęciem bytu koniecznego na czele, stanowi podstawę dwu pozostałych sposobów dowodzenia istnienia Boga (KCR, B 658), to jego niemożliwość, a wraz z nią także niemożliwość teologii racjonalnej, wpisana jest w sam, by tak rzec, akt założycielski filozofii krytycznej. Jest nim po wielokroć już tu przywoływane radykalne rozdzielenie principiów logicznych (warunków możliwości poznawania rzeczy) oraz principiów ontologicznych (warunków możliwości rzeczy samych). Po przewrocie kopernikańskim w filozofii logiczna możliwość pojęcia nie jest równoważna realnej możliwości jego przedmiotowego korelatu, podobnie jego konieczność nie mówi niczego o konieczności rzeczy (KCR, B 624–625). Określenie zarówno modalności, jak i egzystencji rzeczy wymaga w systemie Kanta zawsze odniesienia do naoczności, w której ów przedmiot jest dany. Istnienie zawsze jest tu egzystencją: ukazywaniem się w naoczności.

³⁹⁸ Na ten temat zob. J. Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wrocław 2007.

faktyczne relacje między krytycznym poznaniem teoretycznym a dziedziną rozumnej praktyki. Otóż w przywoływanych tu już wcześniej notatkach z wykładów, znanych dziś jako *Metaphysik Mrongovius*, Kant, podejmując wątek transcendentencji w aspekcie spekulatywnym i praktycznym, stwierdza, iż wiara moralna w istnienie Boga oraz innego świata (nieśmiertelność duszy), która jego zdaniem jest nierozzerwalnie związana z prawem moralnym zapisanym w naszym rozumie³⁹⁹, daje wolność bezstronnego sprawdzenia spekulatywnego poznania Boga i duszy bez jakiegokolwiek szkody dla pewności ugruntowanej w racjach natury praktycznej⁴⁰⁰.

Zrazu mogłoby się wydawać, że jest w tym jakieś *petitio* – z jednej strony bowiem wiara moralna, a więc z moralności wypływająca, ma być uprawnieniem do krytyki teologii, z drugiej zaś krytyka ta ma dla niej pośrednio przygotować grunt, oczyszczając go właśnie pod moralność. Wszak, jak powiada Kant, „Dialektyka transcendentálna” jest „wyrównaniem i umocnieniem gruntu pod [...] majestyczne budowle moralności”⁴⁰¹. Jeśli jednak jest ona gruntu tego tylko wyrównaniem i umocnieniem, to nie jest jego ustanowieniem. Po bliższym rozpatrzeniu okazuje się, że krytyczne poznanie teoretyczne stanowi jedynie przedmurze (*die Schutzwehr*) moralności i religii (w obrębie granic rozumu)⁴⁰², natomiast ich rzeczywistą podstawą jest pewność moralna, która, zdaniem Kanta, nie tylko umocowana jest w racjach natury praktycznej, ale właśnie dlatego także przewyższa pewność teoretyczną⁴⁰³. Dzięki temu okazuje się, że krytyka teologii racjonalnej nie tylko nie stwarza żadnego zagrożenia dla moralności i wiary, lecz służyć może ich umocnieniu, niejako naocznie pokazując ich niezawisłość od teoretycznego poznania teologicznego. Poznanie teoretyczne nie stanowi podstawy istnienia i obowiązywania prawa moralnego, natomiast sama krytyka rozumu jedynie neutralizuje w tej dziedzinie to, co dla moralności szkodliwe, zarazem otwierając perspektywę, w której praktyczne użycie rozumu może stać się podstawą praktyczno-dogmatycznego poznania teologicznego (w miejsce iluzorycznego poznania teoretyczno-dogmatycznego).

Znakomicie widać tu, w jaki sposób pewne fundamentalne osobiste nastawienia i przekonania filozofa dochodzą do głosu pod postacią tworzonej przez niego teorii. Pewność moralna, która niewątpliwie była głębokim, intymnym doświadc-

³⁹⁹ Odrzucenie, jak to Kant niekiedy nazywa, założenia, iż istnieje Bóg i życie przyszłe, stawia mnie jako istotę dążącą do szczęścia (*die Glückseligkeit*) przed niewygodnym dylematem: albo jestem dziwacznym fantastą moralnym, który przyjmuje prawa moralne i praktykuje cnotę bez nadziei na udział w szczęśliwości, której przez to staje się godny, albo bez skrupułów mogę podeptać prawo moralne i poszukując szczęścia w tym świecie, bez obawy kary iść za głosem pożądania, stając się przez to zwykłym hultajem (*der Bösewicht*). AA, Bd. XXIX, s. 777.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 778.

⁴⁰¹ KCR, B 376.

⁴⁰² KCR, B 877.

⁴⁰³ AA, Bd. XXIX, s. 778.

zeniem samego Kanta, stanowi tu ciche, implicytne „założenie” krytyki teologii, a zarazem swoiste zabezpieczenie przed jej możliwymi negatywnymi następstwami, których na pozór jedynie destrukcyjne działanie może zostać dzięki niej oraz ufundowanej w niej teologii moralnej zneutralizowane, a nawet przekształcone w pewnego rodzaju korzyść. Pewność moralna bowiem, będąc w istocie nadal pewnością rozumową, jedynie co do charakteru praktyczną, gwarantuje, że najbardziej nawet bezwzględna i niszczyielska krytyka teologii racjonalnej nie będzie miała nihilistycznych skutków nie tylko dla teologii, o czym za chwilę, ale, co znacznie ważniejsze, dla samego rozumu, który – jak się okazuje – spełnia się nade wszystko w dziedzinie poznania praktycznego. Wobec tego krytyce metafizyki zostaje wyznaczone zadanie usunięcia iluzji transcendentalnej i wypływających z niej zagrożeń dla wiary i moralności, tj. zagrożeń, jakie może przynieść za sobą nieokiełznana spekulacja filozoficzna. Implikuje to dwa podstawowe przekonania, po pierwsze, że rozum w dziedzinie praktyki, jako prawodawca woli, pobłądzić nie może, ponieważ prawo moralne jest w nim *a priori* obecne. Nie ma tu żadnej dowolności w ustanawianiu norm, a sam imperatyw jest jedynie swoistym narzędziem heurystycznym służącym jego identyfikowaniu i odczytaniu. Po drugie, że rozum w dziedzinie poznania teoretycznego jako prawodawca natury także błędzić nie może. Jedynie spekulatywne użycie rozumu teoretycznego, nietrzymane go na wodzy przez krytykę, stanowić może zagrożenie nie tylko dla moralności i religii, ale dla samego rozumu, pogrąża go bowiem w stanie dialektycznej walki z samym sobą. Co ciekawe, Kant, jak zaraz zobaczymy, zdaje się mocno przekonany, iż równie spekulatywne postępowanie rozumu w dziedzinie poznania praktycznego nie niesie żadnych zagrożeń.

Kantowska krytyka spekulatywnej teologii, a szerzej: metafizyki, nie pociąga za sobą żadnego zagrożenia, ponieważ, po pierwsze, teoretyczne poznanie teologiczne nie ma żadnego znaczenia dla moralności i ufundowanej w niej pewności co do istnienia Boga i życia przyszłego. Po drugie, pewność moralna przewyższa wszelką możliwą pewność teoretyczną, przez co ewentualna teologia moralna ma o wiele lepsze podstawy niż teologia racjonalna i to właśnie z nią trzeba wiązać nadzieje na relewantne poznanie teologiczne. Po trzecie, obowiązywanie prawa moralnego oraz jego istnienie jest niezależne od poznania teologicznego, moralność (poznanie tego, co powinienem czynić podług praw rozumu odnoszących się do całkowitego celu mojego istnienia) jest nam dana i nie wymaga żadnych pryncypiów metafizycznych, w tym zakładania istnienia Boga i życia przyszłego; co więcej, jest wręcz odwrotnie – to właśnie poznanie teologiczne zależy od moralności i jej norm⁴⁰⁴. Po czwarte, utrata tego, co okazało się rzekomyim stanem posiadania

⁴⁰⁴ AA, Bd. XXIX, s. 776. Kantowska krytyka teologii, wykazując zupełną niemożliwość wszelkiej wiedzy w tej dziedzinie, wprawdzie nie wprost stanowi odparcie ateizmu jako pewnej teoretycznej doktryny, która występuje z roszczeniem do wiedzy o nieistnieniu Istoty Najwyższej, ale jednocześnie, pozostawiając miejsce dla racji praktycznych i opartej w nich wierze rozumowej, nie uniemożliwia

oraz, jak zaraz zobaczymy, otwarcie nowej perspektywy nie może uchodzić za stratę w dosłownym znaczeniu tego słowa, co najwyżej jest to utrata złudzeń⁴⁰⁵.

Tak tedy ogólny wynik przeprowadzonej przez Kanta krytyki dowodów istnienia Boga można przedstawić w postaci takiej oto prostej tezy: nie ma takich narzędzi spekulatywnych, które umożliwiłyby wykazanie teoretycznej przedmiotowej ważności rozumowego pojęcia Boga. Zaczynając od samych pojęć, pozostajemy zawsze w obrębie pojęć i nie tylko nie budujemy z nich żadnego materialnie określonego poznania przedmiotowego, ale nawet nie potrafimy uprawomocnić w ten sposób żadnego sądu egzystencjalnego. Demaskując teologię jako wynik pewnej naturalnej iluzji, Kant wykazuje, iż wraz z rezygnacją z tego rzekomego poznania niczego nie tracimy, gdyż nie można stracić tego, czego się nigdy rzeczywiście nie posiadało. Rzecz jasna, to, że w dziedzinie poznania teoretycznego nie sposób środkami czysto spekulatywnymi wykazać prawdziwości zdania „Bóg istnieje” (*resp.* „Istnieje jakiś Bóg”), nie tylko nie mówi niczego o samym jego istnieniu lub nieistnieniu, ale także nie przesądza niczego o możliwym uznaniu tego zdania za prawdziwe na podstawie racji innych niż teoretyczne lub też (ewentualność w ogóle przez Kanta nie rozpatrywana) jakichś nieznanymi rozumowi Pascalowskich

ateizmu jako formy rozumowej niewiary. Otóż jeśli w dziedzinie teologii spekulatywnej opartej na racjach natury teoretycznej wszelkie poznanie przedmiotowe jest niemożliwe, to zarówno teizm, jak i ateizm (jako pewne postaci rzekomej wiedzy) są jednakowo bezpodstawne. Poznanie mistyczne w szerokim tego słowa znaczeniu, tj. wszelkie pozarozumowe wglądy w dziedzinę tego, co nadzmysłowe, oraz poznanie teologiczne oparte na objawieniu zostają przez Kanta z filozofii wyłączone z powodu swojej nieusuwalnej, nieprzewidywalnej subiektywności spowodowanej ufundowaniem w racjach pozarozumowych. Jedyną możliwą racjonalną podstawą/racją uznania za prawdziwe zdania „Bóg istnieje” oraz jedynej możliwej postaci teologii, jaką jest teologia moralna, jest bezwarunkowo wiążące prawo moralne, którego przestrzeganie sprawia, iż przynajmniej nie jesteśmy niegodni dającej się pomyśleć szczęśliwości w życiu przyszłym. Jeśli tak, to ateizm jest dokładnie symetrycznym przeciwieństwem teizmu jako wiary rozumowej w istnienie Boga i jako taki jest postacią rozumowej nie-wiary, która nie może mieć innych podstaw niż amoralność, obiecująca szczęśliwość już w tym życiu. W konsekwencji podstawą uznania za prawdziwe zdania „Bóg nie istnieje” może być tylko odrzucenie prawa moralnego lub przynajmniej podporządkowanie jego przestrzegania pobudkom innym niż sam dla niego szacunek (np. interes własny zamiast obowiązku). Ateizm można tedy, patrząc z perspektywy Kantowskiej, oprzeć tylko na negacji lub dezawuowaniu prawa moralnego, teizm zaś na jego afirmacji. Parafrazując słynną formułę Dostojewskiego, można by tę myśl ująć w taki oto aforyzm: jeśli wszystko wolno, to Boga nie ma.

⁴⁰⁵ „Jeżeli tedy ktoś (w odniesieniu do teologii transcendentalnej) zapyta po pierwsze, czy istnieje coś od świata różnego, co zawiera podstawę porządku światowego i jego spistości wedle praw ogólnych, to odpowiedź brzmi: bez wątpienia tak. Albowiem świat jest sumą zjawisk, musi więc istnieć jakaś podstawa transcendentna, tj. dająca się pomyśleć jedynie przez czysty intelekt. Jeżeli, po wtóre, ktoś pyta, czy ta istota jest substancją o najwyższej realności, konieczności itd. – to odpowiadam, że pytanie to nie ma żadnego znaczenia. [...] Na trzecie pytanie wreszcie, czy tej istoty różnej od świata nie możemy przynajmniej pomyśleć w analogii do przedmiotów doświadczenia, odpowiedź brzmi: istotnie, ale tylko jako przedmiot [pomyślany] w idei, a nie istniejący w realności, mianowicie tylko, o ile istota ta jest nieznanym dla nas podłożem (*Substratum*) jedności systematycznej, porządku i celowości urzędzenia świata, które rozum musi sobie wziąć za regulatywną zasadę swego badania przyrody. [...] Czy jednak w ten sposób (zapytają nas w dalszym ciągu) możemy przecież przyjąć jednego, mądrego i wszechpotężnego twórcę świata? Bez żadnej wątpliwości. I nie tylko to: lecz [co więcej] musimy założyć takiego twórcę”. KCR, B 724–725.

racji serca. Wszelako, co należy z całą mocą podkreślić, nie jest również intencją ani konsekwencją Kantowskiej krytyki teologii dopuszczenie do głosu w obrębie filozofii innych niż racjonalne źródła poznania Boga. Krytyka teologii nie jest pośrednim uzasadnieniem czy usprawiedliwieniem mistyki lub jakiejś formy absolutnego stosunku do Absolutu (Kierkegaard) jako postaci poznania filozoficznego, które miałyby zastąpić obaloną teologią racjonalną lub zrekompensować jej upadek. Pytanie o konsekwencje krytyki teologii jest w istocie pytaniem o to, co dzięki niej zyskujemy, a co tracimy. Relatywnie najłatwiej odpowiedzieć na nie, rozpatrując rozmaite formy poznania teologicznego.

Dlatego na koniec tych rozważań poświęconych Kantowskiej krytyce teologii racjonalnej zatrzymam się na chwilę przy samym pojęciu teologii. Na początku tego rozdziału wspominałem, że krytyczne rozważania Kanta dotyczą wyłącznie teologii racjonalnej, tj. transcendentalnej oraz naturalnej. Teraz wypada doprecyzować tę uwagę w świetle konsekwencji krytyki dowodów na istnienie Boga. Najszerzej pojęte poznanie teologiczne może realizować się na dwa podstawowe sposoby: już to w obrębie rozumu, już to poza nim. W pierwszym wypadku może ono mieć podstawy w samym rozumie, a wówczas mamy do czynienia z krytykowaną przez Kanta teologią racjonalną, czyli poznaniem Boga, jak wówczas mawiano, *sine fide*, w drugim zaś poza nim, w objawieniu. Wtedy jednak również możliwe są dwie ewentualności: albo opieramy się na Piśmie i tradycji, albo, by tak rzec, na objawieniu prywatnym. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z *theologia revelata* (katolicką lub protestancką), która w ogóle nie stanowi przedmiotu Kantowskiej krytyki, w drugim z jakąś postacią marzycielstwa, odwołującego się w swych spekulacjach do rzekomych, ekskluzywnych i nader subiektywnych wglądów w to, co nadzmysłowe, o czym Kant nawet nie wspomina. Bywa, że milczenie jest bardzo wymowne. Z taką właśnie sytuacją mamy tu do czynienia, albowiem w *Krytyce* Kant wprowadzie wymienia *theologia revelata* obok teologii racjonalnej, ale nie poświęca jej ani słowa, a zupełnym milczeniem pomija wszelkie formy mizologicznego marzycielstwa.

Stwierdziłem wcześniej, że Kant nigdy nie opuszcza dziedziny przedstawień. W kontekście krytyki teologii wypada tę tezę doprecyzować. Otóż w jego systemie pojęć w prosty sposób implikuje ona pozostawanie w granicach rozumu i nieopuszczanie ich nawet w imię Pisma i objawienia, a co dopiero dla jakichś rzekomych bezpośrednich (nie-dyskursywnych), pozarozumowych i mistycznych wglądów w dziedzinę transcendencji. Właściwe filozoficzne poznanie teologiczne może wpływać wyłącznie z samego tylko rozumu. Pozostawanie w tych granicach oraz przyjmowanie jedynie podstaw przyrodzonych ma pewną cenę: jest nią nie tylko rezygnacja w filozofii z wszelkich pozarozumowych wglądów, lecz także z objawienia, jako podstawy wiedzy teologicznej. Oznacza to dobrowolną rezygnację z wszelkich nie-racjonalnych (w sensie li tylko deskryptywnym) form poznania metafizycznego, w tym nade wszystko teologicznego. Wszelako nie jest to równo-

ważne, a przynajmniej nie musi być, z principialną negacją objawienia oraz religii w nim ugruntowanej, jak również tych w imię rozumu usuniętych z granic filozofii, prywatnych i intymnych, nie-dyskursywnych wglądów w sferę *numinosum* w ogóle. Implikuje to, co należy z całym naciskiem podkreślić, jedynie usytuowanie ich poza granicami filozofii, które są tu w istocie granicami rozumu. Wszelkie *mysterium tremendum et fascinans* może mieć miejsce wyłącznie poza tymi granicami, co z jednej strony na równi z objawieniem immunizuje je na ewentualne ataki spekulatywnego rozumu, który wyznaczając tę granicę zarazem dobrowolnie rezygnuje z kompetencji w tej dziedzinie „poznania”. Z drugiej strony jednak sprawia, iż nie mogą one stanowić podstawy wiedzy *sensu stricto*, tj. poznania przedmiotowo i powszechnie ważnego. Tym samym, pozostając w tych granicach, nie sposób konkluzywnie wykazać, iż wszystko to, co zostało usytuowane poza nimi, jest zupełnie niemożliwe lub iż stanowi jakąś postać iluzji, jak również nie wolno tego dopuszczać jako podstawy filozoficznie relewantnego poznania przedmiotowego. W rezultacie filozofii pozostaje wyłącznie teologia racjonalna.

Przyjrzyjmy się więc nieco bliżej pojęciu teologii racjonalnej i konsekwencji, jakie ma dla niej krytyka rozumu. Teologię w ogóle definiuje Kant jako poznanie praistoty (*Urwesen*) i od razu dzieli ją na dwa rodzaje ze względu na podstawę poznania teologicznego. Jeśli wypływa ono z samego tylko rozumu, nazywamy ją teologią racjonalną, jeśli zaś z objawienia, mamy do czynienia z *theologia revelata*⁴⁰⁶. Ta druga od razu zostaje odłożona na bok, ale nie zanegowana. Wprawdzie już o tym wspominałem, ale warto może powtórzyć, iż teologia oparta na objawieniu w ogóle nie stanowi przedmiotu Kantowskiej krytyki, o czym świadczy już sam tytuł omawianego tu rozdziału *Krytyki* – „Krytyka wszelkiej teologii wypływającej ze spekulatywnych zasad rozumu”. *Theologia revelata* oraz wiara religijna, z racji podstawy swego obowiązywania, sytuuje się całkowicie poza zasięgiem kompetencji filozofii poruszającej się w obrębie granic samego rozumu⁴⁰⁷.

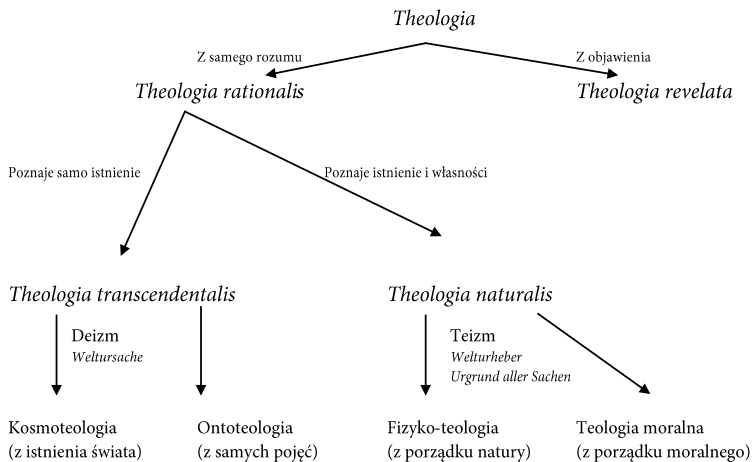
Właściwy przedmiot namysłu w *Krytyce* stanowi wyłącznie teologia racjonalna, tę zaś Kant dzieli na transcendentalną i naturalną w zależności od tego, czy poznanie teologiczne pozostaje w granicach czystego rozumu i posługuje się takimi pojęciami transcendentalnymi, jak *ens originarium* lub *ens realissimum*, czy też poza nie wykracza, posilając się pojęciami zapożyczonymi na przykład z poznania natury ludzkiej duszy (jak choćby wola lub inteligencja). Jeśli akceptuje się tylko pierwszy sposób uprawiania teologii, to jest się deistą, podczas gdy teologia naturalna prowadzi do teizmu. Na czym, zdaniem Kanta, polega różnica między deizmem a teizmem? Otóż wyznacza ją natura pojęć, jakimi deista i teista się po-

⁴⁰⁶ KCR, B 659.

⁴⁰⁷ Może warto tu także przypomnieć, że dla Kanta objawienie oraz to, co nazywa on czystą religią rozumową, są okręgami koncentrycznymi, a nie rozłącznymi, przy czym objawienie zawiera zarówno, to co składa się na pojęciową treść religii w obrębie granic samego rozumu, jak i daleko więcej, nigdy zaś odwrotnie. Zob. I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 32.

sługują. Teologia transcendentálna poprzestaje na przekonaniu, że możemy poznać samo tylko istnienie praistoty, a nasze jej pojęcie jest li tylko transcendentálne, to znaczy „jest tylko pojęciem istoty, która posiada wszelką realność, ale której bliżej nie można określić”⁴⁰⁸. Przy czym dowodząc istnienia Boga, opieramy się tu albo na doświadczeniu i wówczas uprawiamy kosmoteologię, albo na samych tylko pojęciach (ontoteologia). Natomiast teologia naturalna stanowi urzeczywistnienie przeświadczenia, iż możliwe jest bliższe określenie praistoty podług analogii do natury, mianowicie jako istotę, która za sprawą intelektu i woli zawiera w sobie prąźródło wszystkich rzeczy. „Teologia naturalna wnosi o własnościach i istnieniu stwórcy świata na podstawie własności, ładu i jedności, jakie znajdujemy w świecie”⁴⁰⁹. Wszelako także i tu możliwe są dwie drogi postępowania. Otóż, zdaniem Kanta, teista w swoich dociekaniach w dwojaki sposób oprzeć się może na doświadczeniu świata, symetrycznie do dwojakiej przyczynowości (naturalnej i z wolności) wznosi się on do poznania najwyższej inteligencji już to jako zasady ładu naturalnego (fizyko-teologia), już to jako zasady ładu moralnego (teologia moralna, która jest przekonaniem o istnieniu istoty najwyższej, ufundowanym w prawach moralnych). W konsekwencji deista przedstawia sobie praistotę (*Urwesen*) jako przyczynę świata (*Weltursache*), co do której nie wiadomo nic ponad to, że istnieje, nawet tego, czy działa ona z konieczności swej natury, czy z wolności, teista zaś jako prąźródło (*Urgrund*) wszystkich rzeczy przez wolę i intelekt, tj. jako stwórcę świata (*Welturheber*) – „deista wierzy w Boga, teista zaś w Boga żywego (*summam intelligentiam*)”⁴¹⁰.

Mapa Kantowskiej myśli teologicznej wygląda następująco:



408 KCR, B 659.

409 KCR, B 660.

410 KCR, B 661.

Przedłożona w *Krytyce* krytyka teologii spekulatywnej nie pozostawia, przynajmniej w przekonaniu jej autora, żadnych złudzeń co do kompetencji i możliwości poznawczych kosmoteologii, ontoteologii oraz fizyko-teologii. Natomiast z teologią moralną Kant zdaje się wiązać pewne nadzieje, którym niedwuznacznie daje wyraz w rozważaniach składających się na większą część omawianego tu fragmentu *Krytyki*. Na czym polega szansa, którą dla poznania Istoty Najwyższej stanowić ma poznanie teologiczne ufundowane w principiach natury praktycznej?

Nawiązując do klasycznego podziału poznania filozoficznego na teoretyczne i praktyczne, Kant go tylko nieznacznie koryguje poprzez ograniczenie znaczenia filozofii praktycznej do tego, co *stricte* etyczne. Poznanie, powiada Kant, jest wówczas teoretyczne, jeśli dotyczy tego, co jest, praktyczne zaś, jeżeli mówi o tym, co być powinno; symetrycznie do tego, z teoretycznym użyciem intelektu mamy do czynienia wtedy, gdy poznajemy *a priori*, a więc jako konieczne, istnienie czegoś, z praktycznym zaś, gdy poznajemy *a priori*, co się stać powinno. Ponieważ jednak poznanie intelektualne nigdy nie jest intuicyjne i zawsze tylko dyskursywne, to zarówno poznanie teoretyczne, jak i praktyczne może być niewątpliwie pewne, ale mimo to zawsze tylko uwarunkowane. Warunek, na jakim opiera się poznanie intelektualne tego, co jest i co być powinno, może być już to bezwzględnie konieczny, już to tylko założony arbitralnie i przygodny. W pierwszym wypadku warunek jest, jak to Kant ujmuje, *per thesin* postulowany (*postuliert*), w drugim natomiast *per hypothesin* suponowany (*supponiert*). Otóż jeśli udałoby się wykazać, że prawa moralności uprawniają nas do postulowania istnienia praistoty, a więc do uznania jej istnienia za bezwzględnie konieczne na podstawie racji praktycznych, to teologia moralna byłaby możliwa, co więcej byłaby jedyną możliwą postacią poznania teologicznego w obrębie granic samego rozumu.

Skoro wszystkie zasady intelektu, co stanowi wynik „Analityki transcendentnej”, w aspekcie teoretycznym mają tylko zastosowanie immanentne, to jedyną możliwą podstawą transcendencji świata możliwego doświadczenia są prawa i principia moralne, te zaś, jeśli mają stanowić podstawę praktycznego poznania istnienia istoty bezwzględnie koniecznej, muszą same być bezwzględnie konieczne. Zdaniem Kanta, co stanowi swoisty aksjomat całej jego filozofii, „istnieją prawa praktyczne, które są bezwzględnie konieczne (prawa moralności)”⁴¹¹. Ów porządek moralny, będący prawodawstwem rozumu (podkreślam: rozumu, a nie człowieka) w dziedzinie wolności (analogicznie do prawodawstwa tegoż rozumu w dziedzinie bytu dla nas, czyli świata zjawisk), jest naturalny. Znaczy to dokładnie tyle, że nie jest on czymś dowolnie wymyślonym przez człowieka oraz czysto subiektywnym w swym obowiązywaniu, lecz wypływa z samej natury rozumu jako czystej spontaniczności w dziedzinie principiów teoretycznych i praktycznych oraz w subiektywnej świadomości podmiotu rozpoznawany jest jako dany

⁴¹¹ Tamże.

oraz z a d a n y. Tylko jako taki może być podstawą teologii moralnej. Nawiązując do wypowiedzianych wcześniej w wykładach myśli, Kant stwierdza, iż prawa te sąw moc obowiązującą (nie same w sobie, lecz dla człowieka) zawdzięczają warunkowi możliwości, jakim jest postulowanie istnienia bytu bezwzględnie koniecznego. W konsekwencji „prawa moralności nie tylko zakładają istnienie istoty najwyższej, lecz także postulują ją słusznie, ale co prawda tylko w sposób praktyczny”⁴¹². Tak tedy najszlachetniejszą perspektywą interpretacyjną koncepcji postulatów praktycznego rozumu jest rozpatrywanie ich jako elementu teologii moralnej, która na gruncie filozofii krytycznej okazuje się jedyną możliwą postacią poznania Istoty Najwyższej. Na tym właśnie być może polega najważniejszy aspekt Kantowskiego pojęcia prymatu rozumu praktycznego. To jednak stanowi zagadnienie odrębne i niemieszczące się w granicach tej pracy.

Jeśli zaś chodzi o teoretyczne poznanie teologiczne, a więc poznanie Boga jako tego, co jest, a nie tego, co być powinno ze względu na prawo moralne, to, zdaniem Kanta, musiałyby ono być możliwe jedynie jako poznanie *a priori* wysnute z samych pojęć, nigdy zaś jako jakakolwiek postać kosmo- czy fizyko-teologii, ponieważ przygodnym skutkom można zasadnie przypisywać wyłącznie przyczyny względnie konieczne w obrębie homogenicznego ciągu przyczynowo-skutkowego w granicach możliwego doświadczenia⁴¹³. Innymi słowy, pozostaje wyłącznie ontoteologia jako jedyna poprawna, acz zupełnie nieskuteczna strategia budowania poznania teologicznego, które z samej swej natury, a raczej intencji, jako poznanie *ens extramundanum* musi być poznaniem spekulatywnym. Na Kantowskie pojęcie spekulatywności poznania składają się trzy elementy: po pierwsze, poznanie takie musi być teoretyczne, po drugie, zupełnie *a priori* i po trzecie, intendowany przez nie przedmiot z samej swej natury nie może być przedmiotem możliwego doświadczenia. Ponieważ przedmiotowa ważność pojęcia związku przyczynowo-skutkowego, jak każdej kategorii, zostaje w *Krytyce* ograniczona do świata możliwego doświadczenia, to w żaden sposób nie może ono posłużyć do powiązania przygodnego istnienia rzeczy tego świata lub panującego w nim porządku z pozaświatową, bezwzględnie konieczną przyczyną⁴¹⁴. Bezzasadność dowodów kosmo-

⁴¹² KCR, B 662.

⁴¹³ „Jeżeli empirycznie obowiązujące prawo przyczynowości ma prowadzić do praistoty, to musiałaby ona również należeć do łańcucha przedmiotów doświadczenia”. KCR, B 664.

⁴¹⁴ „Zasada, by z tego, co się dzieje (co jest empirycznie przygodne [zufällig]), jako ze skutku, wnioskować o pewnej przyczynie, jest naczelną zasadą poznania przyrody, lecz nie poznania spekulatywnego”. KCR, B 663 (przekład zmieniony). W tym miejscu warto może na marginesie poczynić uwagę dotyczącą posługiwania się przez Kanta pojęciem przyczyny w kontekście jego rozważań dotyczących relacji zjawisko – przedmiot transcendentalny. Otóż wprawdzie w *Krytyce* kategoria zostaje ograniczona do poznania natury, to znaczy przedmiotów i relacji w obrębie możliwego doświadczenia, ale nie oznacza to, że pojęcie to może być używane jedynie w obrębie poznania przedmiotowego. Poznanie transcendentalne, o czym już była mowa, nie jest poznaniem przedmiotowym i w tym sensie nie jest również poznaniem spekulatywnym, dlatego nie dotyczy go ów nakaz stosowania kategorii wyłącznie do tego, co naocznie dane, a rozważania Kanta, snute w obrębie samej *Krytyki*, o przyczynie zjawisk czy

i fizyko-teologicznych bierze się stąd, iż zdaniem Kanta pytanie o istnienie Boga jest pytaniem transcendentalem (rzecz jasna, nie w sensie specyficznym dla *Krytyki*, lecz najzupełniej tradycyjnym), to znaczy dotyczy istnienia Istoty pomyślanej jako absolutnie różna od świata możliwego doświadczenia. Pytanie to dopuszcza wyłącznie transcendentálną odpowiedź⁴¹⁵. Oznacza to tyle, iż nie może ona bazować na żadnych zdaniach empirycznych, a zatem ewentualny dowód na istnienie Boga musi być wysnuty bezwzględnie *a priori* z samych tylko pojęć. Jediną dopuszczalną drogą byłaby więc ontoteologia, jednakże również ona okazuje się niemożliwa – wszak istnienia przedmiotu pojęcia nie sposób poznać na podstawie samego tego pojęcia, „ponieważ poznanie egzystencji przedmiotu na tym właśnie polega, że jest on sam w sobie ustanowiony poza myślą”⁴¹⁶.

Spekulatywne, przedmiotowo ważne poznanie teologiczne okazuje się w ujęciu Kanta zupełnie niemożliwe, a jedyną realną jego postacią może być wyłącznie teologia moralna, o ile przyjmie się tu konieczne założenie (które dla Kanta jest specyficznym faktem – faktem rozumu), iż prawa moralne są same w sobie konieczne, a więc dane i rozpoznane *a priori*, niezmiennie, a więc także i aczasowe. Są jednak dwa wypadki, w których, jego zdaniem, można się tym rzekomym poznanem spekulatywnym posłużyć, choć wyłącznie w obrębie zaspokajania najzupełniej subiektywnych interesów i potrzeb istoty myślącej, przez co może ono aspirować co najwyżej do względnej podmiotowej ważności. Po pierwsze, można je „z łaski” (*aus Gunst*) uznać, „by nie pozostawić w naszym rozumie żadnej pustki”, tj. aby subiektywnie zapobiec brakowi, jak to Kant ujmuje, zupełnego określenia, to znaczy przynajmniej w myśli domknąć szereg przyczyn w obrębie syntezy regresywnej ideą najwyższej doskonałości i pierwotnej konieczności⁴¹⁷.

Po drugie, spekulatywne poznanie teologiczne, mimo że nie spełnia pokładanych w nim nadziei (przedmiotowo ważne wykazanie istnienia Boga), nie jest zupełnie bezużyteczne, a w związku z tym nie jest czymś, czego po *Krytyce* należałoby definitywnie poniechać. Może ono bowiem, zdaniem Kanta, z powodzeniem posłużyć jako swoisty intelektualny *kathartikon*, co znaczy, że teologia transcendentálna może przyczynić się do skorygowania i oczyszczenia naszego poznania teologicznego, „o ile można by je zaczerpnąć skądinąd”⁴¹⁸. Owo „oczyszczanie” polegać ma na usuwaniu z naszego pojęcia praistoty wszystkiego, co empiryczne, natomiast tym

wrażen, o relacji tego, co empiryczne, do tego, co transcendentálne (którą próbuje konceptualizować już to jako relację przyczyna-skutek, już to substancja-akcydens), nie są niczym niemożliwym ani nie są żadną wewnętrzną sprzecznością. Trudno wszakże oprzeć się wrażeniu, że (tak jak przy pojęciu aczasowej przyczynowości z wolności) mamy tu do czynienia z homonimicznym użyciem terminu „przyczyna”.

⁴¹⁵ KCR, B 665.

⁴¹⁶ KCR, B 667 (przekład zmieniony). W oryginale: „[...] weil eben darin die Erkenntniß der Existenz des Objects besteht, daß dieses außer dem Gedanken an sich selbst gesetzt ist“.

⁴¹⁷ KCR, B 665.

⁴¹⁸ KCR, B 668.

„skądinąd” zacerpniętym poznaniem teologicznym nie może być chyba nic innego, jak tylko wspomniana wcześniej teologia moralna i to właśnie ona może pojęcie to napełnić jakąś treścią nieempiryczną, prawo moralne bowiem jest z samej swej natury czymś danym *a priori*. Tak więc teologia transcendentalna, podobnie jak pozostałe działy metafizyki dogmatycznej, nie zostaje przez *Krytykę* obrócona w niwecz, lecz (co jest stałą cechą strategii Kanta) wskazuje się inną, bo li tylko podmiotową podstawę jej obowiązywania, takiz sam zakres tego obowiązywania oraz nowe cele i zastosowanie. Z braku korzyści pozytywnych przypisuje się jej zastosowanie negatywne, mianowicie wyznaczona zostaje jej rola swoistej cenzury ludzkiego rozumu w dziedzinie myślenia teologicznego. Polegać to ma z jednej strony na oczyszczeniu pojęcia Istoty Najwyższej (koniecznej i najrealniejszej), której istnienie w aspekcie praktycznym może zostać najzupełniej zasadnie przyjęte, z wszelkich antropomorficznych domieszek; teologia transcendentalna przygotować ma podstawowe utensylia dla ewentualnej teologii moralnej poprzez określenie takich pojęć, jak konieczność, jedność, nieskończoność, istnienie poza światem, wieczność czy wszechobecność. Z drugiej strony ma ona za zadanie obalić wszelkie twierdzenia przeciwne teizmowi, a więc zarówno ateistyczne, jak i deistyczne. Jest to, powiada Kant, bardzo łatwe, gdyż (stanowi to najważniejszy bodaj wynik jego krytyki teologii filozoficznej) „te same racje, które ukazują niezdolność ludzkiego rozumu do stwierdzenia istnienia takiej istoty, z koniecznością też wystarczają do wykazania nieprzydatności każdego twierdzenia przeciwnego”⁴¹⁹.

Widać więc wyraźnie, że niemożliwość spekulatywnej teologii racjonalnej nie oznacza ani niemożliwości teologii w ogóle, ani tym bardziej wszelkiego poznania teologicznego, lecz jedynie niemożliwość spekulatywnego poznania Boga. Jednakże czyste, teoretyczne, spekulatywne poznanie rozumowe wcale nie musi być jedynym możliwym rodzajem poznania w dziedzinie teologii (i metafizyki), choć w Kantowskim systemie pojęć jest jedyną dającą się pomyśleć postacią wiedzy teoretycznej w tym obszarze. Osławiony agnostycyzm Kanta w świetle tej konkluzji nie oznaczałby tedy niepoznawalności *numinosum* w ogóle, ale, precyzyjnie rzecz ujmując, niemożliwość wiedzy, a więc ściśle ogólnego, koniecznego, powszechnie ważnego, teoretycznego poznania przedmiotowego. Sam Kant nie wyklucza ani możliwości teologii moralnej, a więc poznania teologicznego w obrębie filozofii praktycznej, ani też – o czym więcej w następnej części pracy – specyficznie pojętego teoretycznego poznania teologicznego (fizjologia transcendentna). Krytyka rozumu również nie tylko nie wyklucza wiary rozumowej oraz religii (zarówno czysto rozumowej, jak i ufundowanej w objawieniu)⁴²⁰, lecz także, o czym warto pamiętać, tego wszystkiego, co Kant nazywał marzycielstwem, a co jest rzekomym poznaniem teologicznym poza gra-

⁴¹⁹ KCR, B 669.

⁴²⁰ „[...] między rozumem a Pismem istnieje nie tylko zgodność, ale i jedność, to znaczy ten, kto idzie za rozumem (pod przewodnictwem pojęć moralnych), nie omieszka spotkać się także z Pismem”.

nicami rozumu. Pozostając w granicach rozumu, nie sposób bowiem principialnie negować tego, co z definicji pozostaje poza nimi, a co można by nazwać prywatnym objawieniem lub mistyką; można jedynie wskazać te granice oraz prosty fakt, że na tego rodzaju wglądy nie ma miejsca w filozofii poruszającej się w ich obrębie, jeśli ta ma zachować uzasadnione pretensje do powszechnej ważności swoich sądów. Kantowska krytyka teologii nie jest zwrócona przeciwko teologii objawionej, gdyż ona z definicji leży poza tej krytyki zasięgiem, a nawet nie bezpośrednio przeciwko mistycznym postaciom poznania Boga. Nade wszystko, poprzez wykazanie niemożliwości wiedzy teoretycznej w tym obszarze, zwalcza ona ateizm jako stanowisko teoretycznie nieuprawnione i praktycznie szkodliwe, aby następnie na gruncie praktycznym wykazać jego niedorzeczność oraz przewagę teizmu.

W wyniku przeprowadzonej przez siebie krytyki teologii Kant odrzuca dogmatyzowanie (nie uznaje koniecznego podmiotowego warunku możliwości pomyślenia sobie rzeczy jako zjawisk za konieczny przedmiotowy warunek możliwości rzeczy samych), tym bardziej jednak, przynajmniej jako filozof, nie popada w mistykę, marzycielstwo i mizologię (to znaczy w obliczu fiaska spekulatywnej metafizyki nie porzuca rozumu w imię jakiś ekskluzywnych, nie-rozumowych wglądów w to, co bezwarunkowe i nadzmysłowe).⁴²¹ Oba te usiłowania poznawczego sięgnięcia transcendencji żywią się już to pozorem transcendentalem, już to nieufnością do rozumu. *Krytyka* usiłuje przynajmniej zneutralizować ów pozór, bo że usunąć go bez reszty nie sposób, świadczą nie tylko słowa jej autora, ale również historia filozofii przed jego wystąpieniem, a nade wszystko po nim. Natomiast nieufności lub ufności do rozumu nie jest w stanie nauczyć żaden, nawet najsubtelniejszy traktat filozoficzny. Samego Kanta interesuje tu wyłącznie poznanie Boga w obrębie rozumu, nie inaczej będzie później z zagadnieniem wiary i religii – ani mistyka, ani *theologia revelata* nie stanowią dla niego opcji, które można by przeciwstawić poznaniu filozoficznemu lub nawet opowiedzieć się za nimi i przeciwko niemu. W dziedzinie teologii i odniesienia do transcendencji z jednej strony pozostaje Kant w obrębie rozumu, z drugiej zaś poszukuje drogi pośredniej realizacji metafizycznych aspiracji rozumu, to znaczy nie w obszarze poznania teoretycznego, lecz w teologii moralnej i wierze rozumowej.

I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Bobko, Kraków 1993, s. 34.

⁴²¹ Warto by przebadać i rozważyć w tym kontekście dwa zagadnienia. Po pierwsze, czy jego niechęć zarówno do dogmatyzmu i spekulacji metafizycznej, jak i do wszelkich pozarozumowych wglądów w sferę transcendencji nie są – by posłużyć się określeniem Odo Marquarda – „późniejszym nieposłuszeństwem” wobec tych dwu sposobów zaspokajania metafizycznych ambicji rozumu (zob. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, w: tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 9 i n.). Po drugie, jakie są rzeczywiste relacje między Kantowskim krytycyzmem a niemiecką tradycją ezoteryczną, mistyką spekulatywną i takimi odłamami radykalnego protestantyzmu, jak pietyzm. To jednak stanowi zagadnienie najzupełniej odrębne i jego realizację należy odłożyć na inną okazję.

Najwyższa istota pozostaje więc dla czysto spekulatywnego rozumu ideałem, ale przecież ideałem bezbłędnym, pojęciem, które zamyka i koronuje całe ludzkie poznanie. Obiektywnej jego rzeczywistości nie można wprawdzie na tej drodze udowodnić, ale nie można też jej odrzucić⁴²².

*
* *

Na koniec tych rozważań dotyczących „Dialektyki transcendentальной” postaram się ująć ich najważniejsze wyniki w kilka podstawowych twierdzeń, skupionych wokół dwu osi krystalizacji, dwa są bowiem punkty, których z pewnością nie sposób pominąć, podsumowując rezultaty Kantowskiej krytyki metafizyki. Pierwszy z nich to status idei transcendentálních, drugi to rzeczywista wymowa tejże krytyki. Jeśli chodzi o pierwsze zagadnienie, to nie zamierzam podejmować tu dokładniejszej analizy koncepcji regulatywności idei transcendentálních, a to nie tylko gwooli niepowiększania tej i tak już nazbyt obszernej części mojej pracy lub dlatego, że jest to relatywnie najlepiej znana konsekwencja Kantowskiej krytyki metafizyki, lecz nade wszystko z tego prostego powodu, iż jedynie pośrednio wiąże się ona z zagadnieniem przewodnim tej książki, mianowicie z problemem poznania trans-fizycznego, albowiem regulatywna funkcja idei spełnia się całkowicie w immanencji doświadczenia. Ponieważ jednak ta część pracy poświęcona jest rozpatrzeniu „Dialektyki transcendentальной” od strony jej podstawowych narzędzi (pojęcia i twierdzenia podstawowe) oraz następstw, nie można choćby nie wspomnieć o pojęciu regulatywności. Wszelako znacznie większy nacisk wypada tu położyć na ten aspekt idei transcendentálních, który odsłania ich prawdziwą naturę, czyli to, że są one przede wszystkim pojęciami granicznymi (*conceptus terminatoria*).

Gdy mowa jest o Kantowskich ideach transcendentálních, cała uwaga skupia się zazwyczaj na ich regulatywnym znaczeniu dla systematycznej jedności posługiwania się intelektem w obrębie doświadczenia. Wszelako nie jest to ani jedyna, ani tym bardziej najważniejsza ich rola. Zgodnie z utartą interpretacją, nie bez winy samego Kanta, zwykło się jednak uważać, że idee transcendentálne posiadają tylko dwie funkcje. Otóż z jednej strony, przez subrepcję transcendentálną, są podstawowymi utensyliami metafizyki jako rzekomo przedmiotowego, dyskursywnego poznania noumenów, które usiłuje urzeczywistnić się poprzez transcendentne użycie idei. Z drugiej zaś strony, co ma być jedynym i właściwym ustaleniem „Dialektyki” dotyczącym ich natury, mają mieć wyłącznie lub przede wszystkim charakter regulatywny i heurystyczny, mianowicie mają określać we-

⁴²² KCR, B 669. Warto może zwrócić uwagę na to, iż wyraźnie mówi się tu, że Bóg pozostaje ideałem/pojęciem dla czysto spekulatywnego rozumu i że jego przedmiotowej rzeczywistości nie sposób udowodnić na tej drodze, nie znaczy to więc, że pozostaje nim dla rozumu w ogóle w każdym możliwym jego zastosowaniu (a więc, że nie ma żadnej innej drogi, na której można by wykazać jego przedmiotową ważność) ani tym bardziej dla człowieka, który wszak nie jest samym tylko rozumem spekulatywnym.

dle zasad naczelnych stosowanie intelektu w całości doświadczenia (KCR, B 378), a w konsekwencji służyć jedynie lub przede wszystkim do wprowadzania jedności rozumowej w jedność intelektualną poznania doświadczeniowego – „mówimy wówczas np., że rzeczy w świecie trzeba rozpatrywać tak, jak gdyby (*als ob*) byt swój otrzymały od najwyższej inteligencji”⁴²³.

W rzeczywistości można jednak wskazać trzy funkcje czy też sposoby użycia pojęć czystego rozumu, z których, moim zdaniem, najważniejsze z nich dla zrozumienia myśli Kanta nie mieści się we wspomnianej przed chwilą binarnej opozycji immanentne-transcendentne użycie idei. Otóż pierwszym będzie ich użycie transcendentne, najbardziej rozpowszechnione, bo stanowiące odpowiedź na naturalną potrzebę i dyspozycję rozumu do transcendowania przygodnego świata możliwego doświadczenia, a tym samym odpowiedzialne za powstanie, istnienie oraz rozwój „dogmatycznej” metafizyki spekulatywnej. Do transcendentnego użycia idei dochodzi wówczas, gdy nieświadomi ich prawdziwej natury, bierzemy je za pojęcia jakichś rzeczywiście istniejących rzeczy, popadamy wówczas w takie błędy jak *ignava ratio* lub *perversa ratio*⁴²⁴. Tymczasem krytyka rozumu, demaskując pozór transcendentny, z jednej strony neutralizuje go, z drugiej zaś wskazuje właściwe ich użycie, które może być zawsze tylko immanentne i regulatywne, nigdy zaś transcendentne i konstytutywne. Wspomniane dwa użycia idei różnią się stosunkiem do przedmiotu. Zwodnicze użycie transcendentne polega na odnośzeniu ich do przedmiotów nadzmysłowych wprost, podczas gdy immanentne odnosi je wprost tylko do samego intelektu, aby dopiero w ten sposób, na mocy prawa przechodniości, uzyskać pośrednie odniesienie przedmiotowe do przedmiotów doświadczenia. „Rozum nie odnosi się nigdy wprost do przedmiotu, lecz tylko do intelektu [...] ma więc właściwie za przedmiot tylko intelekt i jego celowe postępowanie”⁴²⁵. Dlatego właśnie także pojęcia czystego rozumu nigdy nie odnoszą się do przedmiotów wprost.

Wynikiem przeprowadzonej przez Kanta krytyki jest odmówienie ideom transcendentnym prawomocnego zastosowania poza granicą doświadczenia, co można też wyrazić w ten sposób, iż nigdy nie są one konstytutywne dla jakichkolwiek przedmiotów (żaden przedmiot nie jest przez nie dany ani nie stanowią one warunku możliwości żadnej rzeczy). Wszelako, aby mówić o granicy doświadczenia, trzeba ją najpierw wyznaczyć. Pojęcie granicy z samej swej natury (w przeciwieństwie do bariery, *die Schranke*) z konieczności implikuje tu istnienie jakiegoś obszaru poza nią, do którego odnosi się całe teoretyczne i praktyczne użycie intelektu⁴²⁶.

⁴²³ KCR, B 699.

⁴²⁴ Zob. KCR, B 718–721.

⁴²⁵ KCR, B 671–672. „Intelekt stanowi dla rozumu tak samo pewien przedmiot, jak zmysłowość dla intelektu. Sprawić, by jedność wszystkich możliwych empirycznych czynności intelektualnych była systematyczna, to rzecz rozumu [...]”. KCR, B 692.

⁴²⁶ Tenże, *Prolegomena*, dz. cyt., s. 107.

Tak oto dochodzimy do trzeciego możliwego użycia idei jako *conceptus terminatoria*, które nie jest ani immanentne, ani transcendentne, a polega na wytyczeniu w mentalnej przestrzeni ludzkiego myślenia granicy między światem zmysłów a światem inteligibilnym, a w efekcie na wyznaczeniu dla intelektu pewnego celu leżącego całkowicie poza polem możliwego doświadczenia i będącego w tym życiu dla nas jedynie *focus imaginarius*, a wszystko to po to, aby przez to „nasz intelekt przygotować do [działania] poza wszelkim danym doświadczeniem”⁴²⁷.

W *Prolegomenach* Kant powie, że idee służą wyłącznie do wyznaczenia granicy oddzielającej to, co przygodne, znane i dane naocznie, od tego, co konieczne, nieznanne i tylko inteligibilne⁴²⁸. Wprawdzie poznanie teoretycznie w żaden prawomocny sposób granicy tej przekroczyć nie może, ale dzięki krytyce rozumu przynajmniej stwarza warunki do poszukiwania racjonalnego sposobu jej przekroczenia oraz, co znacznie ważniejsze, zagospodarowania tego, co poza nią, bez opuszczania granic rozumu, choć już nie w dziedzinie spekulatywno-teoretycznego użycia rozumu. Jak wiadomo, ażeby móc przekroczyć granicę, trzeba ją najpierw wytyczyć. Idee, jako *vehiculum* myśli teoretycznej poruszającej się od osi świata możliwego doświadczenia („ja” apercpcji transcendentalnej) do jego granicy (pojęcie przedmiotu transcendentalnego) i przekraczające ją w aspekcie już nie teoretycznym, lecz praktycznym, do tego właśnie służą. Tak oto można by rzec, iż idee transcendentalne zawsze odnoszą się do przedmiotów nie wprost. Jako pojęcia regulatywne poprzez odniesienie do intelektu, jako pojęcia graniczne – do przedmiotów nadzmysłowych, które możemy pomyśleć sobie jedynie *per analogiam* w stosunku do przedmiotów intelektu. Idee, wyznaczając granicę świata możliwego doświadczenia, wskazują nie wprost na pewien obszar przedmiotowy (obiekty, które z samej swej natury mogą w nich być pomyślane, lecz nie mogą być nam w żaden sposób dane). Obszar ten nie może zostać wypełniony żadną treścią teoretyczną, to wszakże nie znaczy, że w ogóle nie sposób go racjonalnie zagospodarować.

W rzeczywistości idee transcendentalne są przede wszystkim głównymi problemami rozumu, który wiedziony naturalną skłonnością do zapytywania o to, co bezwarunkowe, podejmuje dialektyczne próby odnalezienia odpowiedzi skutkujące dogmatyczną metafizyką. Idee transcendentalne, jako naturalne i konieczne wytwory czystego rozumu, sprawiają, że nie możemy uniknąć zapytywania o rzeczy same,

427 KCR, B 673.

428 „[...] owe osobliwe idee służą wyłącznie do wyznaczenia granic ludzkiego rozumu, a mianowicie, aby z jednej strony nie rozciągać bez ograniczenia poznania doświadczeniowego, wskutek czego jako przedmiot poznania mielibyśmy przed sobą sam tylko świat, z drugiej zaś nie wykraczać poza granicę doświadczenia i nie dążyć do wydawania sądów o rzeczach leżących poza nim jako o rzeczach samych w sobie”. Tenże, *Prolegomena*, dz. cyt., s. III. „Idee transcendentalne właśnie przez to, że nie można się bez nich obejść, a mimo to nigdy nie dają się zrealizować, służą do rzeczywistego wskazania nam nie tylko granic czystego użycia rozumu, lecz także sposobu ich wyznaczenia, i to także jest celem oraz pożytkiem tego naturalnego uzdolnienia naszego rozumu, które zrodziło metafizykę jako swe dziecko umiłowane”. Tamże, s. 108.

o byty czysto myślowe (*die Gedankendinge*), albowiem „jedynie w poznaniu tychże może rozum pokładać nadzieję na zaspokojenie swojego pragnienia zupełności w kroczeniu od tego, co uwarunkowane, do jego warunków”⁴²⁹. Przez to idee doprowadzają rozum do granicy, tj. do takiego punktu, w którym poniekąd dochodzi do zetknięcia tego, co zmysłowe, z tym, co nadzmysłowe. Zetknięcie to ma charakter pomyślenia powiązania tego, co znane (przestrzeni wypełnionej, doświadczenia), z tym, co nieznanne i niepoznawalne (*Gott und andere Welt*), i choć dzięki temu powiązaniu w żaden sposób nie można poznać tego, co nadzmysłowe, to jednak „pojęcie tego powiązania musi dać się określić oraz doprowadzić do wyraźności”⁴³⁰.

Tak tedy konieczność pomyślenia sobie tego, co nadzmysłowe (czyste *intelligibile*), w relacji do świata doświadczenia ma charakter podmiotowy i nie pociąga za sobą żadnej konieczności przedmiotowej ani w dziedzinie teoretycznych twierdzeń egzystencjalnych, ani sądów określających naturę tych obiektów, a tym, co daje się tu w sposób określony pomyśleć, jest samo tylko p o w i ą z a n i e świata dostępnego zmysłom ze światem inteligibilnym. Rozum zmusza nas do przyjęcia/pomyślenia rzeczy inteligibilnych w r e l a c j i do świata zmysłów oraz do rozumnego ich z nim powiązania, a skoro są i pozostaną one dla nas niepoznawalne, to „przynajmniej owo powiązanie będziemy mogli pomyśleć za pośrednictwem takich pojęć, które wyrażają ich stosunek do świata dostępnego zmysłom”⁴³¹. Dzięki ideom transcendentálnym tematyzujemy więc nie *intelligibile*, lecz jego relację do *sensibile*. Stajemy na granicy wszelkiego dozwolonego użytku rozumu, w miejscu, w którym z powodzeniem współistnieć może zakaz wydawania wszelkich spekulatywnych sądów transcendentnych z nakazem „wykraczania ku pojęciom leżącym poza obszarem użytku immanentnego (empirycznego)”⁴³². Tak oto idee transcendentálne służą do wytyczenia granicy, a zarazem umożliwiają takie powiązanie tego, co inteligibilne, z tym, co dostępne zmysłom, które z jednej strony nie pozwala myśleć, że wszystko jest naturą (światem), z drugiej zaś zabrania wykraczać poza granice doświadczenia w celu teoretycznego poznawania rzeczy nadzmysłowych takich, jakimi są same w sobie.

Ze względu na właściwe, a więc metafizyczne, zainteresowanie rozumu osławione regulatywne zastosowanie idei transcendentálnych jest więc, moim zdaniem, drugorzędne lub zgoła nieistotne dla postępowania rozumu w naukach przy-

⁴²⁹ Tamże, s. 108. „Powinniśmy zatem pomyśleć sobie jakąś istotę niematerialną, jakiś świat inteligibilny oraz najwyższą z wszystkich istot (same tylko *noumena*), ponieważ rozum w nich tylko, jako rzeczach samych w sobie, znajduje całkowitość i ukojenie, których [osiągnięcia] nigdy nie może się spodziewać, wyprowadzając zjawiska z ich jednorodnych racji, a także ponieważ zjawiska rzeczywiście odnoszą się do czegoś od nich różnego (a zatem do czegoś całkowicie [z nimi] niejednorodnego), przez to, że każdorazowo zakładają przecież jakąś rzecz samą w sobie, a zatem wskazują na nią, nieważne przy tym, czy potrafimy ją bliżej poznać, czy też tego nie potrafimy”. Tamże, s. 109 (przekład poprawiony).

⁴³⁰ Tamże, s. 109.

⁴³¹ Tamże.

⁴³² Tamże, s. 111.

rodniczych (jak to ma miejsce w wypadku dynamicznych idei Boga i wolności)⁴³³. Nie oznacza to oczywiście, iż możliwe jest jakieś ich użycie konstytutywne. Pierwszorzędnym problemem, z którym zmagają się *Krytyka* jest właśnie transcendentne użycie idei, a nie ich użycie immanentne, kosmologiczne, to pierwsze bowiem jest tym, o co chodzi, jak mówi Kant, właściwie (KCR, B 593). Rzecz jasna, owo transcendentne ich użycie nie może polegać na jakiejś pokrytycznej restytucji dogmatycznych złudzeń i budowaniu za ich pomocą czy w oparciu o nie jakiejś nowej iluzji przedmiotowego poznania inteligibiliów⁴³⁴. To ich użycie, które być może lepiej byłoby nazwać transcendującym niż transcendentnym, w dziedzinie poznania teoretycznego nie może polegać na odniesieniu ich wprost do jakiegoś obiektu, lecz tylko na wyraźnym wyznaczeniu granicy między tym, co zmysłowe, uwarunkowane i znane, a tym, co nadzmysłowe, inteligibilne, konieczne i dla poznania spekulatywnego nieznane, oraz na umieszczeniu/pomyśleniu *per analogiam* tego, co absolutne (*ens realissimum*), „poza” światem zmysłów. Idee transcendentalne to prawdziwe *conceptus terminatoria*. W efekcie dochodzi do tego, co sam Kant nazywa negatywnym rozszerzeniem dziedziny rozumu, do nowego otwarcia na to, co nadzmysłowe, wszelako już nie w dziedzinie teoretycznego, lecz praktycznego użycia rozumu. Ma to przynajmniej jedną bardzo ważną konsekwencję, której nieco więcej miejsca poświęcę w zakończeniu tej pracy. Tutaj poprzestaną na wskazaniu, iż prowadzi to do koncepcji uznawania-za-prawdę na podstawie racji natury praktycznej (wiera rozumowa i teologia moralna) oraz na zarysowania konturu możliwej teorii relacji tego, co absolutne, do tego, co przygodne (metafizyka natury oparta na analogicznym użyciu kategorii), która miałaby zająć miejsce spekulatywnego poznania tego, co absolutne. Gdy docieramy do granicy doświadczenia, będącej granicą przedmiotowo ważnego i konstytutywnego użycia czystych pojęć, nie pozostaje nic innego prócz analogicznego użycia kategorii gwoi choćby pomyślenia sobie relacji tego, co inteligibilne i konieczne, do tego, co zmysłowo dane i przygodne. Miejsce doktryny, miejsce dotychczasowego rzekomego poznania spekulatywnego, zajmuje dyscyplina rozumu, a sama metafizyka jako naturalna pre-dyspozycja rozumu musi spełnić się w inny sposób.

Gdy odrzucone zostanie fałszywe, transcendentne użycie idei, wówczas będą one posiadały dwie nie tylko niewykluczające się, ale komplementarne funkcje. Z jednej

⁴³³ Zob. KCR, B 826–827.

⁴³⁴ Nie chodzi tu bowiem o przyjęcie rzeczywistych rzeczy w sobie, bytów czysto myślowych będących obiektywnymi korelatami idei, na tej tylko podstawie, że w ich pojęciu nie ma żadnej sprzeczności (w wypadku idei psychologicznych i teologicznych), a ponadto spełnia się w nich znakomicie najwyższe zainteresowanie rozumu spekulatywnego. „[...] ważna winna być jedynie ich realność jako schematu regulatywnej zasady systematycznej jedności wszelkiego poznania przyrody. Tym samym powinno się je założyć jedynie jako analogia rzeczy rzeczywistych, ale nie jako rzeczy same w sobie. [...] I oto myślimy sobie Coś, czego pojęcia – [określającego] jakie ono jest samo w sobie – wcale nie posiadamy, ale czego stosunek do ogółu zjawisk myślimy sobie jednak jako analogiczny do tego, jaki zachodzi między zjawiskami”. KCR, B 702. „[...] zakładam nie istnienie i znajomość takiej istoty, lecz tylko jej ideę i dlatego nic właściwie nie wyprowadzam z tej istoty, lecz tylko z jej idei, tzn. z natury rzeczy świata [pojętej] wedle takiej idei”. KCR, B 729.

strony bowiem stanowią one rozumowe dopełnienie jedności intelektualnej w stosunku do poznawania świata możliwego doświadczenia, z drugiej wyznaczają granicę między światem zmysłów a światem inteligibilnym. A jeśli tak, to tym samym nie wprost wskazują na to, co „po drugiej stronie” tej granicy, co w idei tylko pomyślane, a przez to dla nas samo w sobie absolutnie nieznanne, choć przez to przecież nie niemożliwe. Na tym właśnie polega negatywne rozszerzenie dziedziny rozumu, a więc wykazanie możliwości transcencji świata doświadczenia, choć już nie w dziedzinie wiedzy, to jest w obrębie rozumu spekulatywnego, ale zarazem – co szczególnie ważne – nie poza granicami rozumu w ogóle. Granice rozumu spekulatywnego nie są bowiem granicami rozumu w ogóle, lecz granicami możliwego doświadczenia⁴³⁵, a wyjście poza granicę doświadczenia nie musi od razu oznaczać wyjścia poza granicę rozumu. Owo wyznaczenie granicy teoretycznego użycia rozumu spekulatywnego poprzez dojście do niej w idei wykazuje, iż ze względu na nieznanne *Jenseits* nie wszystko jest przyrodą, a przyroda nie jest wszystkim, co jest. Dlatego też Kantowska krytyka metafizyki nie skutkuje przekreśleniem wszelkich prób transcencji świata zmysłów, lecz dezawuuje jedynie jeden ze sposobów poszukiwania przejścia od tego, co znane, przygodne i zmysłowo dane, do tego, co nieznanne, konieczne i inteligibilne. Świadczy o tym dobitnie właśnie ten fakt, iż Kant nie zamyka idei w horyzoncie wyznaczonym przez ich li tylko regulatywną funkcję, ale charakteryzuje je jako *conceptus terminatoria*, jednoznacznie wskazuje na możliwość transcendowania świata przyrody, choć nie w taki sposób, nie w tym miejscu i nie przy użyciu takich środków, jak dotychczasowa „dogmatyczna” metafizyka spekulatywna.

Drugim zagadnieniem, o którym nie można nie wspomnieć, podsumowując wyniki „Dialektyki”, jest problem rzeczywistych skutków krytyki rozumu dla metafizyki, a w szczególności kwestia tego, co oznacza i czego dotyczy słynna teza o niemożliwości metafizyki. W obiegowej opinii wynik Kantowskiej krytyki metafizyki jest tylko negatywny i w zasadzie zredukowany do wspomnianej tezy. Co jednak dokładnie znaczy to twierdzenie o niemożliwości metafizyki w kontekście notorycznej wieloznaczności tego terminu u samego Kanta? Można tu, jak sądzę, wskazać przynajmniej cztery punkty wyznaczone przez wspomniane w pierwszej części tej pracy znaczenia lub warstwy terminu „metafizyka” u Kanta. Dopiero w ich kontekście należy rozpatrywać tę słynną tezę o niemożliwości metafizyki. Są to:

1. metafizyka jako naturalna dyspozycja rozumu (*Metaphysik als Naturanlage*);
2. metafizyka w szerokim znaczeniu: jako czyste (aprioryczne) poznanie rozumowe (pojęciowe) w ogóle, czyli filozofia czysta;
3. metafizyka w wąskim, „dogmatycznym”, szkolnym znaczeniu: jako czyste (aprioryczne), systematyczne, teoretyczne poznanie rozumowe (pojęciowe) bytu w ogóle oraz przedmiotów nadzmysłowych/inteligibilnych;

⁴³⁵ „[...] wszelki rozum w użyciu spekulatywnym nie może [...] wyjść nigdy poza pole możliwego doświadczenia [...]”, KCR, B 730.

4. metafizyka jako trans-fizyka, wszelka metafizyka w ogóle, rozumiana jako przejście w obrębie rozumu od poznania tego, co uwarunkowane i dane zmysłowo, do poznania tego, co niuwarunkowane, nadzmysłowe i przynajmniej w tym życiu dla nas tylko inteligibilne; przejście to może być już to teoretyczne i dogmatyczne (punkt 3), już to praktyczne, ale zawsze w obrębie rozumu.

Jeśli teraz zapytamy, z którym z tych punktów można sensownie powiązać Kanta twierdzenie o niemożliwości metafizyki, to w odpowiedzi wskazać można jedynie punkt trzeci i ten element punktu czwartego, w którym mówi się o trans-fizyce teoretycznej. Niemożliwa jest, zdaniem Kanta, metafizyka jako czysto spekulatywne, pojęciowe poznanie przedmiotów nadzmysłowych, a nie wszelka metafizyka. Z punktem tym wiąże się zagadnienie dodatkowe, o którym już wcześniej wspominałem, mianowicie, czy konkluzja ta stosuje się jedynie do znanej Kantowi Leibnizowsko-Wolffowskiej wersji realizacji tego projektu, czy do wszelkiego tego typu prób osiągania poznania tego, co inteligibilne. W moim głębokim przekonaniu intencją Kanta, pozytywnie spełnioną w *Krytyce*, było wykazanie niemożliwości realizacji wszelkich takich spekulatywnych aspiracji poznawczych ludzkiego rozumu, a każda konkretna ich postać, nieważne, czy wolffiańska, czy tomistyczna, czy jakakolwiek inna, będzie tylko przykładem i pewną konkretyzacją projektu pierwotnie zakorzenionego w naturze samego rozumu. Wynikiem *Krytyki czystego rozumu* będzie więc nie tylko wykazanie niemożliwości jednego, historycznie uwarunkowanego sposobu urzeczywistniania się metafizyki jako uzdolnienia naturalnego rozumu ludzkiego (metafizyka postwolffiańska), ale także wszelkich prób transcendowania *physis* w dziedzinie teoretyczno-spekulatywnego użycia rozumu. Metafizyka w znaczeniu podanym w punkcie pierwszym i drugim w żaden sensowny sposób nie może być przedmiotem tezy o niemożliwości metafizyki, ponieważ w pierwszym wypadku znaczyłoby to dokładnie tyle, iż sam rozum jest niemożliwy⁴³⁶, w drugim zaś, że sama filozofia jest niemożliwa. (W tym miejscu może warto po raz kolejny uświadomić sobie tę w sumie prostą, ale, jak się zdaje, nieco już zapomnianą i niepopularną prawdę, iż wszelka filozofia w szerokim znaczeniu tego słowa jest metafizyką). Rzecz jasna, tym bardziej nie można tej dyskutowanej tu tezy Kanta wiązać z metafizyką jako trans-fizyką. Sądzę, że jego źródłową intencją nie było wykazanie niemożliwości metafizyki w ogóle, to znaczy jakiegokolwiek ontologii i jakiegokolwiek racjonalnego przekroczenia granicy świata możliwego doświadczenia, lecz tylko wykazanie niemożliwości realizacji jej celów i aspiracji poznawczych na pewnej drodze, którą z uporem usiłowała ona kroczyć od swych narodzin. Tym samym implikuje to przekonanie, iż jakaś postać ontologii i metafizyki (przekraczania tego, co zmysłowo dane i uwarunkowane w granicach rozumu) musi być możliwa. Co więcej – co niedwuznacznie sugeruje

⁴³⁶ Rozum dla Kanta z samej swej natury jest nie-zmysłowy i nad-zmysłowy. Do przedmiotów zmysłów odnosi się on tylko pośrednio (poprzez intelekt) i usiłuje, transcendując świat zmysłowości, powiązać je z tym, co nadzmysłowe. Rozum z samej swej natury jest transcendentny.

tytuł *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* – ta nowa metafizyka intronizowana przez krytykę w miejsce starej, „dogmatycznej”, będzie miała postać nauki i to w dwu obszarach: teoretycznym i praktycznym. Przy czym w tym pierwszym wypadku – z racji niezrealizowania projektu fizjologii transcendentnej – jeśli nie teoretyczne przejście, to co najmniej dojście do granicy, które ma postać jej wyznaczenia w idei, przynajmniej deklaratywnie musi być możliwe. W rzeczywistości, wykazanie niemożliwości metafizyki jako dyskursywnego, czystego poznania rozumowego przedmiotów nadzmysłowych oraz bytu jako bytu (niepoznawalność rzeczy samej) jest więc symultaniczne do ruchu otwarcia pola dla nowej metafizyki „naukowej”. Można tu wskazać trzy obszary jej realizacji:

1. ontologia jako teoria konstytutywnych zasad możliwości wszelkiego doświadczenia (ontologia świata możliwego doświadczenia i filozofia transcendentna),
2. metafizyka natury, na którą składać się miała, obok wspomnianej przed chwilą ontologii, fizjologia immanentna i transcendentna,
3. metafizyka moralności i tak zwane przejście praktyczno-dogmatyczne (teologia moralna i filozofia religii, wiara rozumowa).

Jak widać, wynik „Dialektyki transcendentnej” jest tylko częściowo negatywny i nie jest to, co warto podkreślić – z punktu widzenia Kanta – strata zbyt dotkliwa.⁴³⁷ Błąd rozumu spekulatywnego, stojący za dialektycznymi usiłowaniami metafizyki „dogmatycznej”, polega na tym, że to, co prawdziwe ze względu na interes praktyczny, usiłuje on podawać za prawdziwe w aspekcie teoretycznym (KCR, B 498). Tymczasem pewność moralna jest zupełnie wystarczająca, a nawet, zdaniem Kanta, przewyższa ona pewność teoretyczną, jaką charakteryzuje się na przykład matematyka. W tym kontekście nasuwa się pytanie o to, na czym polega zachwalana w *Krytyce praktycznego rozumu* doskonała zgodność tez krytyki rozumu teoretycznego z tezami krytyki rozumu praktycznego? Na tym, mówiąc najogólniej, że w dziedzinie teoretycznego poznania nie sposób wykazać niemożliwość tego, co jest pewnikiem w dziedzinie praktyki (wolność i prawo moralne), a pojęcia czystego rozumu, nie mogąc uzyskać przedmiotowej ważności w aspekcie teoretycznym, uzyskują ją w aspekcie praktycznym. To, czego nie da się udowodnić teoretycznie, dowodzi się czynem. Czymś takim jest właśnie wolność. Polega to, najprościej mówiąc, na nadaniu swojej egzystencji takiej postaci, jak gdyby wolność, nieśmiertelność i istnienie Boga były faktami stwierdzonymi przez rozum teoretyczny (były przedmiotami prawomocnych sądów egzystencjalnych), a nie tylko pewnikami ufundowanymi w racjach natury praktycznej, a konkretnie: w świadomości istnienia prawa moralnego oraz poczuciu bezwarunkowego zobowiązania moralnego.

⁴³⁷ „W ten oto sposób po zniweczeniu ambitnych zamiarów rozumu wykraczającego poza granice wszelkiego doświadczenia dość nam jeszcze pozostaje, byśmy mieli powód być z tego zadowolonymi pod względem praktycznym”. KCR, B 856

ZAKOŃCZENIE

Metafizyka jako projekt. Wyniki i perspektywy badawcze

Był późny wieczór, kiedy K. przybył. Wieś leżała pod głębokim śniegiem.
Góry zamkowej nie było wcale widać, otoczyły ją mgły i mrok,
nawet najślabsze światółko nie zdradzało obecności wielkiego zamku.
K. stał długo na drewnianym moście, wiodącym z gościńca do wsi,
i wpatrywał się w pozorną pustkę na górze¹.

Choć bowiem musieliście się wyrzec języka wiedzy, dość wam
jeszcze pozostaje, by mówić językiem silnej wiary, usprawiedliwionym
przed najbardziej surowym rozumem².

W zakończeniu poprzedniej części tej pracy stwierdziłem, że ruch krytycznego zamknięcia perspektywy w dziedzinie spekulatywnego poznania przedmiotów nadzmysłowych oraz bytu w sobie (*Ding an sich*) jest zarazem ruchem otwarcia perspektywy na nową metafizykę, która u Kanta spełniać się miała przede wszystkim, ale nie tylko, w aspekcie praktycznym. Teraz wypada przynajmniej zarysować jej postać, pokazać, na czym ona polega i jaki miała mieć kształt, aby w ten sposób sformułować najważniejsze wyniki tej pracy, a także naszkicować przynajmniej kontur możliwych przyszłych badań. Zagadnienie metafizyki pokrytycznej w filozofii Kanta jest problemem tak złożonym i rozległym, że tę część mojej pracy traktuję raczej jako szkic mapy tego rejonu jego filozofii, a nie ekspozycję i rozwiązanie samej dyskutowanej tu kwestii. Przedstawione tu pomysły interpretacyjne wydają mi się naturalną konsekwencją zarówno analiz składających się na dwie poprzednie części tej pracy, jak i następstw fundamentalnej intencji Kantowskiej krytyki rozumu. Była nią chęć, z jednej strony, uratowania metafizyki poprzez osadzenie jej na nowych podstawach, z drugiej zaś odnalezienia przejścia od tego, co zmysłowo dane i zawsze tylko przygodne, do tego, co inteligibilne i konieczne. Rozważania składające się na to zakończenie stanowią więc zarówno podsumowanie tej pracy, jak i wskazanie kierunku,

¹ F. Kafka, *Zamek*, przeł. K. Radziwiłł i K. Truchanowski, Warszawa 1983, s. 5.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, z oryg. niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, B 773 (w kolejnych odsyłaczach podają skrót KRC oraz paginację wydania A lub B).

w którym można by podążyć w przyszłych badaniach nad metafizyką u Kanta w tak zwanym okresie pokrytycznym.

Rozum Kantowski jest na wskroś metafizyczny. Z samej swej natury skazany jest na transcendowanie porządku *physis*. „Nasz rozum – powiada Kant – w sposób naturalny wznosi się do poznań, które sięgają o wiele za daleko na to, żeby jakikolwiek przedmiot, o którym może nas pouczyć doświadczenie, mógł się kiedykolwiek z nimi dokładnie zgadzać. Ale mimo to mają one swą realność i nie są wcale urojeniami”³. Metafizyka jest tedy czymś na wskroś naturalnym dla istoty rozumnej i nie stanowi systemu urojeń. Poznanie metafizyczne, choćby nawet nie mogło stać się rzetelną, naukową wiedzą o przedmiotach nadzmysłowych, ma swoją realność, atoli wyłącznie podmiotową. Dotychczas mylono się nie co do natury i celu metafizyki, lecz tylko co do podstawy jej realności – miast teoretyczno-przedmiotowej Kant proponuje przede wszystkim praktyczno-podmiotową. Nie chodzi tu więc o destrukcję metafizyki, lecz o ufundowanie jej na nowych podstawach, a przez to także w nowej postaci.

Ponieważ *Krytyka czystego rozumu* wykazuje zupełną niemożliwość metafizyki jako syntetycznego *a priori* pojęciowego poznania przedmiotów/obiektów nadzmysłowych (z samych tylko pojęć nigdy nie powstaje żadne przedmiotowe poznanie), to pozostają dwie możliwości: albo zupełna rezygnacja z metafizyki, albo poszukiwanie innych sposobów realizacji tej naturalnej dyspozycji rozumu. Pierwsze rozwiązanie jest zupełnie niemożliwe z uwagi na samą naturę rozumu, wobec czego trzeba poszukiwać innych metod spełnienia tego naturalnego dążenia rozumu. Kant proponuje dwie ścieżki: pierwsza, którą zasugeruje w *Krytyce*, ale którą ostatecznie nigdy do końca nie pójdzie, to metafizyka natury (fizjologia transcendentna i immanentna), a przede wszystkim teologia racjonalna, ufundowana w analogicznym użyciu czystych pojęć intelektu i tematyzująca relację tego, co niezmysłowe i transcendentne, do tego, co zmysłowo dane. W miejsce dawnych prób poznawania Boga lub duszy miałyby wkroczyć poznanie „samej” relacji Boga i duszy do świata zmysłów. Druga ścieżka, którą Kant podąży po *Krytyce*, to poszukiwanie racji praktycznych dla pewnych sądów, w tym sądów egzystencjalnych, a więc intronizowanie tzw. praktycznej przedmiotowej ważności i pewności praktyczno-dogmatycznej w miejsce dawnej teoretycznej przedmiotowej ważności i pewności teoretyczno-dogmatycznej. Trzecią drogą, którą pójść może ontologia, a więc już nie metafizyka w sensie wąskim i właściwym, jest budowanie immanentnej, formalnej ontologii świata możliwego ludzkiego doświadczenia (czego częściową realizacją jest *Krytyka*), a w dalszej konsekwencji metafizyczne ufundowanie wiedzy o tym świecie, tj. matematycznego przyrodznawstwa (program ten Kant zrealizował

³ KCR, B 371.

tylko częściowo w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* i w niejednoznacznym, niedokończonym i fragmentarycznym *Opus postumum*).

Tak tedy prawdziwa alternatywa, przed którą stawia nas Kant, wygląda następująco: albo metafizyka jako pole bitwy, albo metafizyka jako nauka poprzedzona krytyką. Krytyka rozumu (a dokładniej „Estetyka” i „Analityka transcendentna”) nie jest nową metafizyką, lecz co najwyżej nową ontologią, a ta zawsze stanowi tylko część metafizyki w sensie szerokim. Metafizyką właściwą zawsze jest tzw. *metaphysica specialis*, na którą u Kanta, jak zobaczymy, składać się ma metafizyka natury oraz metafizyka moralności. Krytyka rozumu nie zastępuje metafizyki, lecz w intencji Kanta ma ją dopiero ufundować na nowych podstawach i w nowej postaci. Pytanie tylko, czy metafizyka po krytyce może być nauką, czy nie jest tak, że jedyne, co nam po niej pozostanie, to naturalna metafizyka problemowa urzeczywistniająca się w wielu rozmaitych postaciach stanowiących jedynie aproksymacje pierwotnej idei tej nauki. Wówczas prawdziwa alternatywa wyglądałaby następująco: albo problemowa metafizyka naturalna, zawsze będąca polem bitwy, albo żadnej metafizyki. Wtedy jednak musielibyśmy zadowolić się tym, co dla autora *Krytyki czystego rozumu* jest skandalem rozumu i w istocie dostarcza dowód na to, że metafizyki tak naprawdę w ogóle nie ma. Dla Kanta jednak było „oczywiste”, że musi ona urzeczywistnić się jako nauka, to znaczy jeden, od razu gotowy i zupełny system czystego rozumu. Metafizyka jako nauka może urzeczywistnić się tylko jako system, stanowi on bowiem przedmiotowy korelat natury rozumu, który sam pierwotnie jest jednością systematyczną. Tutaj próbuję pokazać tylko zarys tego projektowanego przez Kanta systemu, natomiast rozważenie tego, co rzeczywiście udało mu się zrealizować, zmuszony jestem odłożyć na inną okazję.

Jeśli metafizyka jest przede wszystkim naturalną dyspozycją rozumu ludzkiego, to metafizyka w ogóle jest nieuchronna, to znaczy nie sposób zrezygnować z prób urzeczywistniania idei metafizyki jako poznania trans-fizycznego, nie porzucając zarazem samego rozumu. Dlatego też jeśli urzeczywistnienie to ma być możliwe, to przejście od świata zmysłów do tego, co nieuwarunkowane i transcendentne, będzie albo teoretyczno-dogmatyczne (dotychczasowa metafizyka), albo praktyczno-dogmatyczne (rozwiązanie Kanta). *Krytyka* wykazuje, iż metafizyka jako poznanie spekulatywne nigdy nie będzie niczym więcej niż polem bitwy, tj. nieustającym i zawstydzającym konfliktem rozumu z samym sobą. Jeśli więc przejście to ma być w ogóle możliwe, to tylko w oparciu o racje natury praktyczno-moralnej. Najogólniejszy wynik *Krytyki* można, jak sądzę, przedstawić następująco: nie metafizyka w ogóle, a już w szczególności nie jako przejście od tego, zmysłowe, do tego, co nadzmysłowe, jest niemożliwa, lecz: w aspekcie teoretycznym przejście takie jest niemożliwe. Nie znaczy to wszakże, iż jest ono w obrębie filozofii w ogóle niemożliwe. Realizacja sformułowanego w *Reflexionen* i wykładach programu subiektywizacji metafizyki polega na poszukiwaniu w obrębie podmiotu racjonalnej

odpowiedzi na naturalną potrzebę rozumu. Wykazując ułudność rzekomego spekulatywnego poznania metafizycznego, *Krytyka* nie daje przyzwolenia na irracjonalne sposoby zaspokojenia tej potrzeby, tj. na filozoficzne marzycielstwo, mistykę i mizologię. Jej następstwa nie są wyłącznie negatywne zarówno dla samego Kanta (projekt nowej metafizyki natury i moralności), jak i dla późniejszej filozofii (jego następcy i „uczniowie”). Natomiast to, co z braku lepszego określenia nazwałem wcześniej subiektywizacją metafizyki (przez co rozumiem przeniesienie punktu ciężkości z bytu na podmiotowe zasady poznawania bytu oraz zredukowanie metafizyki w aspekcie teoretycznym do rangi sposobu racjonalnego zaspokajania naturalnej potrzeby rozumu), nie musi oznaczać rezygnacji z roszczenia do prawdziwości rozumianej jako ważność powszechna oraz, co znacznie ważniejsze, z transcendowania *physis*, choć już nie w oparciu o racje natury teoretycznej. Filozofia krytyczna – stanowi to najważniejszy wynik, a zarazem tezę główną tej pracy – wbrew pozorom nie zamyka człowieka i jego rozumu w nieprzezwyciężalnej immanencji świata możliwego doświadczenia, lecz niestrudzenie poszukuje prawomocnej drogi lub przynajmniej ścieżki, na której możliwe jest świata tego transcendowanie, ale zawsze w obrębie rozumu; nie wbrew religii, ale i nie pod rękę z irracjonalizmem. Sam Kant zdaje się niedwuznacznie sugerować, iż filozofia, w tym metafizyka, dopóty pozostaną tylko pewną ideą, której realnie nic nie odpowiada, dopóki nie zostanie odkryta „jedyna, bardzo przez zmysłowość zarosła ścieżka”⁴, a nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, iż jest nią właśnie krytyka rozumu.

Ostatnie zdanie *Krytyki* stanowi wraz z jej zdaniem pierwszym klamrę spinającą całość dzieła i nie pozostawia najmniejszych złudzeń co do tego, jaki był główny cel tego traktatu:

[...] to, czego wieki nie mogły dokonać, osiągnąć jeszcze przed upływem tego wieku, mianowicie żeby doprowadzić rozum ludzki do pełnego zadowolenia w tym, co zawsze, ale dotychczas nadaremnie, budziło jego ciekawość⁵.

Tym czymś jest, rzecz jasna, metafizyka, której system spodziewał się Kant dać po zamknięciu części krytycznej swojej filozofii. Nie jest nim ani *Krytyka czystego rozumu*, ani też wszystkie dzieła krytyczne razem wzięte – one bowiem stanowią jedynie niezbędne przygotowanie pod system metafizyki. System ten miał zapewnić zaspokojenie zainteresowania metafizycznego, wypływającego z samej natury rozumu. Koncentruje się ono wokół dwu podstawowych twierdzeń czystego rozumu: „Istnieje Bóg” (*Es ist ein Gott*) oraz „Istnieje życie przyszłe” (*Es ist ein künftiges Leben*)⁶. Problem metafizyki to w istocie problem prawdziwości tych dwu zdań,

⁴ KCR, B 866.

⁵ KCR, B 884.

⁶ KCR, B 769.

a dokładniej: racji, w oparciu o które wolno nam uznać je za prawdziwe. Jednym z wyników *Krytyki* jest twierdzenie, iż w dziedzinie poznania teoretycznego nie ma dla nich prawomocnych dowodów, ale – co znacznie ważniejsze – nie są również możliwe żadne wiążące dowody twierdzeń przeciwnych. Mimo to występują one z roszczeniem do prawdziwości, a ponieważ manifestuje się w nich najistotniejszy interes rozumu, nie mogą zostać tak po prostu zawieszone czy pozostawione w sferze tego, co tylko pomyślane, a czemu nigdy nie towarzyszy asercja. Dlatego też nie sposób uniknąć pytania o podstawę ich prawdziwości. Zdaniem Kanta, można oprzeć je na racjach natury praktyczno-moralnej, z których najważniejszą jest istnienie jednego, niezmiennego prawa moralnego. To, co Kant nazywa faktem rozumu, świadomość bezwarunkowego zobowiązania moralnego wyrażająca się w pojęciu obowiązku, stanowi najważniejszy element jego filozofii.

Istnieją więc tylko dwie możliwości: albo zupełna rezygnacja z metafizyki, co dla Kanta może oznaczać tylko rezygnację z rozumu i filozofii w imię poszukiwania wglądu poza rozumem, a więc i poza filozofią, albo urzeczywistnianie metafizyki w dziedzinie teoretycznego lub przynajmniej praktycznego użycia rozumu. Ponieważ jednak nie sposób nie używać rozumu, jest on wszak władzą poznawczą wyższą, a więc samorzutną, a pytania metafizyczne wypływają z jego natury spontanicznie, to metafizyka jest nieuchronna i istnieć będzie tak długo, jak sam rozum. Tak więc używać rozumu to dla Kanta tyle, co zmierzać do jakiejś metafizyki; nie sposób nie mieć metafizyki, będąc istotą rozumną⁷. Tak oto prawdziwa alternatywa, przed którą stawia nas Kant, brzmi: albo metafizyka bez krytyki rozumu (wieczne pole bitwy, której nikt nie wygra), albo metafizyka poprzedzona krytyką („naukowa”), a nie: albo metafizyka dogmatyczna, albo krytyka rozumu zamiast metafizyki, *resp.* nigdy więcej żadnej metafizyki.

Intencja Kanta jest jasna: ufundować na nowo metafizykę, tym razem rzeczywistość jako naukę, ale na innych, nowych, trwałych podstawach. Rozważania teoriopoznawcze zawarte w *Krytyce* podejmowane są nie dla nich samych ani też nie gwoili uzasadnienia jakiejś konkretnej, zastanej przez Kanta postaci wiedzy naukowej o rzeczywistości fizycznej czy poznania matematycznego w ogóle, lecz właśnie w celu rozwiązania problemu metafizyki, a to nie poprzez jej ostateczną destrukcję i intronizację w jej miejsce krytyki rozumu lub filozofii transcendentalnej jako nowej metafizyki, lecz poprzez ufundowanie metafizyki na nowych podstawach. Mamy tu więc do czynienia nie tyle z ufundowaniem nowej metafizyki, lecz z nowym ufundowaniem metafizyki, a to przez konsekwentną subiektywizację (deobiektywizację) jej podstaw. Jest to próba oparcia metafizyki na principiaach wyłącznie podmiotowych, ale zachowujących ważność powszechną. Subiektywizacja principiaów nie implikuje tu rezygnacji z roszczenia do powszechnej ważności sądów w nich ugruntowanych. W konsekwencji, metafizyka zyskuje także nową

⁷ Zob. *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XXIX/1.2, s. 765, 947–948; Bd. XXVIII/2.1, s. 618; Bd. XXVIII/1, s. 378. (*Akademie-Ausgabe*, dalej cytowane jako AA).

postać. Jak zaraz zobaczymy, w dziedzinie teorii ma to być ontologia jako teoria konstytucji świata możliwego doświadczenia oraz metafizyka natury, natomiast w dziedzinie praktyki – metafizyka moralności⁸.

W części poprzedniej mowa była o krytyce metafizyki, ta zaś, moim zdaniem, pomyślana była jako element ogólniejszej strategii, zmierzającej ostatecznie do przygotowania gruntu pod nową doktrynę metafizyczną. Krytyka metafizyki nie jest bowiem dla Kanta celem samym w sobie, lecz stanowi bodaj najistotniejszy element jego rozbudowanej strategii obrony metafizyki, będącej w najgłębszej swej istocie obroną samego rozumu z jednej strony przed nim samym (dialektyka), a z drugiej przed wszelkimi postaciami nie- i anty-rozumu (mizologia). Sama krytyka rozumu, będąc obroną metafizyki, a zarazem jego dyscyplinowaniem oraz oczyszczaniem z iluzji, okazuje się przede wszystkim obroną moralności i religii. „Na podstawie całego przebiegu naszej krytyki – pisze Kant – musiano się dostatecznie przekonać, że jakkolwiek metafizyka nie może być główną twierdzą religii, to musi jednak zawsze pozostać jej przedmurzem”⁹. Jednym z celów, jaki ma osiągnąć krytyka rozumu, jest wszak uspokojenie rozumu przez zabezpieczenie moralności i religii przed pozornymi zarzutami rozumu spekulatywnego. Można by to także ująć w ten sposób: właściwym zadaniem *Krytyki* jest zabezpieczenie warunków umożliwiających osiągnięcie przez rozum jego celu ostatecznego, skupionego wokół trzech przedmiotów/zagadnień: Boga, wolności i nieśmiertelności. Dokonuje się to z jednej strony przez nowe ufundowanie metafizyki, z drugiej zaś poprzez obronę wolności i moralności, a w konsekwencji wiary i religii w takiej mierze, w jakiej mogą one realizować się w obrębie tegoż rozumu. Obrona ta wymierzona jest w nadmierne uroszczenia

⁸ Warto może szczególnie podkreślić, że przeprowadzona przez Kanta subiektywizacja metafizyki, jej ufundowanie w principiały tyleż apriorycznych, co podmiotowych, w żadnym razie nie wyklucza roszczenia do powszechnej ważności jej sądów. Jedyne, co zostaje tu unieważnione to roszczenie rozumu teoretyczno-spekulatywnego do poznawania rzeczy/bytów w sobie (ontologia) oraz rzeczy/przedmiotów nadmysłowych pod postacią bezpośrednio przedmiotowej wiedzy o nich. Uniwersalna ważność principiały podmiotowych, zarówno teoretycznych, jak i praktycznych, stanowi tu podstawę, w oparciu o którą można wystąpić z roszczeniem do powszechnej ważności ufundowanego w nich poznania metafizycznego. Zachowa ono tę ważność przynajmniej w sensie obowiązywania dla wszystkich skończonych istot rozumnych. Ceną przewrotu kopernikańskiego jest rezygnacja z bezwzględnej przedmiotowej ważności, ale nie z wszelkich ważności. Konsekwentny reprezentacjonizm z konieczności prowadzi do subiektywizacji principiały poznania i bytu, którym nie jest już rzecz w sobie, lecz rzecz jako zjawisko – byt istniejący dla podmiotu w ukazywaniu się w naoczności empirycznej. Subiektywizacja ta wszelako nie musi prowadzić do relatywizmu w dziedzinie principiały. Przy niezbędnym założeniu, implicytnie u Kanta obecnym, że rozum jest jeden i nie posiada historii, historię mają jedynie jego manifestacje, podczas gdy jego aprioryczno-formalna struktura pozostaje niezmienna. Jeśli założenie to odrzucić, nie sposób uniknąć relatywizacji principiały zarówno w dziedzinie teorii, jak i, co gorsza, praktyki. Kantyzm, będąc subiektywizmem, nie jest więc relatywizmem, o ile przez subiektywizm chcemy rozumieć jedynie konsekwentne pozostawanie w granicach rozumnej podmiotowości, wyznaczonych przez *ego cogito*. Subiektywizacja metafizyki, redukcja rozwiązywania jej problemów do podmiotowej podstawy poznawczej, nie oznacza: 1) braku roszczenia do powszechnej ważności, 2) braku odniesienia przedmiotowego.

⁹ KCR, B 877.

rozumu w jego użyciu spekulatywnym, a konkretnie w jego, by tak rzec, chybione manifestacje, jakimi są: naturalizm, fatalizm i materializm.

Przyjrzyjmy się teraz temu, jak ta pozytywna część filozofii Kanta miała wyglądać. Traktuję tu jedynie o przedstawionym w *Krytyce* projekcie systemu czystej filozofii, dlatego nie zajmuję się szczegółowym rozbiorem pozostawionych przez Kanta jego realizacji (metafizyka moralności) lub prób realizacji (tzw. *Opus postumum*). Poprzestaję jedynie na ich ogólnej charakterystyce, która zarówno w stosunku do metafizyki natury, jak i metafizyki moralności, z konieczności musi być tu bardzo oszczędna, pierwsza bowiem nigdy do końca nie powstała, druga zaś leży poza granicami tej pracy i wspominam o niej tylko gwoli zupełności obrazu. Mimo to mniemam, iż wystarczy to do wyrobienia sobie pojęcia o tym, jak Kant wyobrażał sobie uprawianie metafizyki po *Krytyce*. Następnie przechodzę do pojęcia wiary rozumowej oraz tzw. przejścia praktyczno-dogmatycznego, wszelako, z racji oczywistych dla każdego zorientowanego w materii, bez wchodzenia w Kantowską filozofię religii. Problemem podstawowym, który trzeba jakoś rozwiązać, jest pytanie o to, jak możliwe jest transcendowanie świata możliwego doświadczenia, jeśli metafizyka jest nauką p o d m i o t o w ą? Jednym z elementów odpowiedzi na to pytanie jest projekt metafizyki naszkicowany przez Kanta w „Metodologii transcendentnej”, a drugim pojęcie wiary rozumowej oraz rozwijana już po *Krytyce* koncepcja przejścia praktyczno-dogmatycznego.

Krytyka czystego rozumu, wykazując bezsilność rozumu w aspekcie jego spekulatywnego użycia w celu poznawania tego, co nadzmysłowe i nieuwarunkowane, żadną miarą nie wykazuje bezsilności rozumu w dziedzinie metafizyki w ogóle. Fiasko metafizyki jako spekulatywnego poznania przedmiotów nadzmysłowych oraz bytu jako bytu nie oznacza fiaska metafizyki w ogóle. Ostatnim słowem tego traktatu nie jest bowiem „Dialektyka transcendentna”, lecz właśnie wspomniana i nieco, jak się zdaje, zapomniana „Metodologia transcendentna”. Należy ona – co dość zaskakujące – do najrzadziej komentowanych fragmentów tej rozprawy, a przez niektórych autorów jest wręcz ostentacyjnie lekceważona¹⁰. Tymczasem stanowi ona nie tylko integralną, ale i pod pewnym względem (cel ostateczny *Krytyki*) najważniejszą jego część. Zdaniem Georga Mohra, z uwagi na metafizyczne samorozumienie filozofii krytycznej jest to najdonioślejsza i niedająca się zigno-

¹⁰ Chwalebny wyjątkiem, na który należy tu wskazać, jest praca H. Heimsoetha, *Transzendente Dialektik*, której cały tom czwarty poświęcony jest właśnie metodologii transcendentnej. Zob. H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Vierter Teil: *Die Methodenlehre*, Berlin 1971. Również H. Cohen i K. Smith poświęcają tej części *Krytyki* nieco więcej miejsca – zob. H. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, w: tenże, *Werke*, hrsg. von Herman-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Hildesheim – Zürich – New York 1989, Bd. 4, s. 191–218; oraz N. K. Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*, London 1918, s. 563–82. Dla porównania np. P. Baumanna w swoim monumentalnym komentarzu do *Krytyki czystego rozumu* w ogóle ignoruje tę część dzieła (zob. tenże, *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“*, Würzburg 1997).

rować część traktatu¹¹. To właśnie tu podejmuje Kant tak fundamentalne dla swojej filozofii zagadnienia, jak: teoria dowodów transcendentálnych, metodologiczne porównanie filozofii z innymi naukami (zwłaszcza z matematyką), stosunek filozofii krytycznej do sceptycyzmu i dogmatyzmu, różnica między mniemaniem, wiedzą a wiarą, pojęcie dobra najwyższego, ostateczny cel czystego rozumu i jego historia. Nade wszystko jednak, co najważniejsze ze względu na rzeczywisty cel i charakter krytyki rozumu, a przez to i na przedmiot tej pracy, zostaje tu sformułowany projekt systemu metafizyki ufundowanej w wynikach *Krytyki*, który to gmach można i należy wznieść w oparciu o wypracowane tu fundamenty. Osobiście uważam, iż to właśnie metodologia jest jedną z furtek wiodących do, jeśli wolno użyć tej nieco banalnej i wytartej metafory, ogrodu filozofii transcendentálnej. *Krytyka czystego rozumu* jest bowiem traktatem, który przynajmniej raz warto przeczytać i przemyśleć nie tylko do końca, ale i od końca, by w ten sposób przynajmniej spróbować zrównoważyć nierzadko nadmierny nacisk, jaki w komentarzach kładzie się na pozostałe jej części. Rzecz jasna, w zakończeniu tej pracy nie zamierzam podejmować wszystkich zagadnień poruszanych tam przez Kanta i koncentruję się wyłącznie na tych elementach, które mają bezpośrednie znaczenie dla konkluzji tej pracy, a więc na treści II i III „Działu Metodologii” („Kanon czystego rozumu” oraz „Architektura czystego rozumu”), pomijam zaś jako tymczasowo irrelewantne Dział I oraz IV („Dyscyplina czystego rozumu” i „Dzieje czystego rozumu”).

„Metodologia transcendentálna” zamyka *Krytykę czystego rozumu* i nie jest to tylko szarmancki ukłon w stronę tradycji¹², lecz przede wszystkim głęboko systematycznie uzasadnione domknięcie badań wypełniających ten traktat, który wszak według samego Kanta miał być propedeutycznym traktatem o metodzie, poszukiwaniem owej przez zmysłowość zarosłej ścieżki. Powiedzmy od razu, iż nie chodzi tu o metodę wszelkiego prawomocnego badania naukowego, lecz o metodę pozwalającą ufundować oraz wznieść gmach nowej metafizyki.¹³ Najgłębszą bodaj ambicją *Krytyki czystego rozumu* jest wytyczenie drogi, którą postępując można będzie wreszcie zrealizować projekt metafizyki jako nauki. „Metodologia”, w sensie

¹¹ G. Mohr, *Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur „Kritik der reinen Vernunft“, zu den „Prolegomena“ und zu den „Fortschritten der Metaphysik“*, w: Immanuel Kant, *Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar*, hrsg. von G. Mohr, Frankfurt am Main 2004, Bd. 3, s. 334.

¹² Od czasu opublikowania tzw. *Logiki Port Royal* czymś „oczywistym” było, iż każdy traktat logiczny (a *Krytyka* bez wątpienia jest logiką syntetycznego poznania *a priori*) prócz trzech tradycyjnych części (nauka o przedstawieniu/pojęciu, zdaniu i wnioskowaniu) posiada także dział poświęcony metodzie. Na ten temat zob. A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, przeł. i poprzedziła wstępem S. Rohmanowa, Warszawa 1958, s. 412 i nn. Identyczny układ części podstawowych (pominąwszy rozbudowany wstęp) znajduje się w traktacie, który przez lata stanowił podstawę Kanta wykładów z logiki (*von den gelehrten Begriffen, von den gelehrten Urtheilen, von den gelehrten Vernunftschlüssen, von der Lehrart der gelehrten Erkenntniss*); zob. G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752. Na ten temat zob. też St. Janeczek, *Logika czy epistemologia*, Lublin 2003, s. 294 i nn.

¹³ Na temat problemu metody w filozofii transcendentálnej zob. A. Lorenz, *Das Problem der Methode bei Kant*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazia, Wrocław 2006, s. 161–184

najogólniejszym, jest tedy planem tego, co, zdaniem Kanta, należy w czystej filozofii zrealizować po *Krytyce*, a zarazem traktuje o metodzie poznawania za pomocą czystego rozumu¹⁴. Mówiąc krótko, jest ona określeniem „formalnych warunków całkowitego systemu czystego rozumu”¹⁵. Nie ma więc najmniejszych wątpliwości, jaki status ma *Krytyka czystego rozumu* wraz z dwiema pozostałymi *Krytykami* oraz co jest celem właściwym, do którego Kant konsekwentnie dąży.

Metafizykę jako „ogół wszelkiego poznania czystego i spekulatywnego rozumu” Kant porównuje do budowli, „której przynajmniej ideę posiadamy w sobie”¹⁶. Jakiego rodzaju budowlą jest ów gmach czystej filozofii? Metafizyka dogmatyczna oglądana z perspektywy krytyki rozumu jawi się jako filozoficzna wieża Babel – miała sięgnąć nieba, lecz nigdy do tego nie doszło, nie tylko z racji pomieszania języków, lecz także z powodu niedostatku materiałów budowlanych. Wynik krytyki rozumu jest jednoznaczny: od tego zamiaru należy odstąpić. Nie znaczy to jednak, iż w ogóle należy poniechać wszelkich prób w tej dziedzinie. Ponieważ „nie możemy odstąpić od zbudowania [sobie] trwałej siedziby”¹⁷, to przynajmniej musimy wznieść budynek mieszkalny (*das Wohnhaus*) z zasobów, którymi rzeczywiście dysponujemy oraz w taki sposób, aby zaspokoić naturalną potrzebę rozumu¹⁸. Rozum u Kanta nie jest i nie chce być koczownikiem czy włóczęgą. Nie mogąc sięgnąć nieba, postanawia wznieść domostwo, którego plan przedkłada „Metodologia”. Nieprzypadkowo, jak widać, jeden z działów „Metodologii” nosi tytuł „Architektonika czystego rozumu”. Domostwo czystego rozumu, przyszły system czystej filozofii teoretycznej oraz praktycznej, ma być miejscem zdatnym do zamieszkania, wolnym od pajaków i leśnych duchów¹⁹. Ta metafora mówi chyba o *Krytyce* więcej niż wszystkie uczone słowa na jej temat wypowiedziane.

Przejdźmy teraz do omówienia tych elementów „Metodologii”, które posiadają największą wagę zarówno dla wyników tej pracy, jak i ze względu na ewentualne dalsze badania nad zagadnieniem metafizyki u Kanta, które winny skupić się z jednej strony na zaprojektowanym tu i później po części zrealizowanym systemie metafizyki, z drugiej zaś na koncepcji wiary rozumowej i filozofii religii. Pozwolę

¹⁴ KCR, B 735 i 740.

¹⁵ KCR, B 735.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ „W tym kontekście metafizyka okazuje się jedynie ideą nauki, którą jako system można i należy zbudować po ukończeniu krytyki czystego rozumu (potrzebny do tego materiał budowlany wraz ze specyfikacją już mamy) – całością, która niczym czysta logika ani nie potrzebuje, ani nie jest zdatna do rozrostu, a także musi być przez cały czas zamieszkiwana i utrzymywana w stanie nadającym się do zamieszkania, jeśli tylko pająki i leśne duchy, a ich towarzystwa nigdy się nie pożąda, mają trzymać się z dala od tego miejsca i nie zagnieżdżać się tu, sprawiając, iż dla rozumu stanie się ono niezdatne do zamieszkania”. I. Kant, *Jakie rzeczywiste postępy...*, przeł. A. Banaszkiewicz, posłowiem opatrzył K. Stachowiak, Gdańsk 2007, s. 87.

sobie odwrócić kolejność i zacząć od wspomnianej przed chwilą „Architektoniki”, by następnie przejść do „Kanonu czystego rozumu”.

„Architektonika”, powiada Kant, jest sztuką tworzenia systemów i jako taka jest konieczną częścią „Metodologii transcendentальной”, a więc i samej *Krytyki*. Metafizyka po krytyce rozumu może i powinna urzeczywistnić się jako nauka, a więc jako system. Nie ulega to dla Kanta najmniejszej wątpliwości przynajmniej z dwu powodów. Po pierwsze, stanowi ona konieczną manifestację samej natury rozumu, który jest jednością systematyczną; po drugie metafizyka ma być nauką, a jedność systematyczna jest cechą niezbywalną poznania naukowego²⁰. System stanowi przeciwieństwo agregatu lub rapsodii przypadkowo uzyskiwanych i gromadzonych poznań, a obecność jedności systematycznej jest konieczna wszędzie tam, gdzie w obrębie poznania mamy do czynienia z rozumem; jej nieobecność jest tedy równoważna z nieobecnością rozumu. Przez system rozumie Kant „jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei”²¹. Idea to nic innego, jak rozumowe pojęcie formy całości tegoż systemu, a więc jego struktury, w ramach której najzupełniej *a priori* określona zostaje składająca się nań różnorodność, tj. ilość jego części, lecz także ich miejsce w ramach tejże całości oraz relacje między nimi zachodzące. „Naukowe (*szientifische*) pojęcie rozumowe zawiera przeto cel i formę całości, która mu dokładnie odpowiada”²². System/nauka, tak jak i sam rozum, jest całością uczłonowaną (*articulatio*)²³, a nie bezładnym nagromadzeniem poznań (*coacervatio*), a ponieważ jego kształt z góry zostaje określony w idei, to może on wzrastać wyłącznie wewnątrznie (*per intus susceptionem*), nigdy zaś zewnątrznie (*per appositionem*), czyli przez dodanie nowych członów/elementów, które w jego rozumowym pojęciu nie zostały z góry zawarte²⁴. Zatem metafizyka jako nauka, tj. system poznań, co do struktury jest *a priori* preformowana w swojej idei, która jest tyleż naturalnym, co koniecznym wytworem rozumu i tkwi w nim na podobieństwo zarodka, „w którym wszystkie części leżą ukryte w stanie jeszcze bardzo nierozwiniętym [...]”²⁵.

Ponieważ metafizyka jest pewną ideą, to, jak każde aprioryczne pojęcie, gwoli swego urzeczywistnienia wymaga schematu, „tj. pewnej, określonej *a priori* na podstawie zasady celu, istotnej różnorodności i uporządkowania części”²⁶. Schemat może być dwojaki, już to ułożony ze względu na cel główny rozumu, już to empirycznie wedle przygodnie nasuwających się zamierzeń. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z apriorycznym określeniem celów, a w konsekwencji z jed-

²⁰ „[...] jedność systematyczna jest tym, co z pospolitego poznania czyni dopiero naukę [...]”. KCR, B 860.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Więcej na ten temat pisałem w A. Banaszkiewicz, *Anatomia rozumu. Przykład sądu o Krytyce* wydanego po jej zbadaniu, w: I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł., oprac. i posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, s. 137–155.

²⁴ KCR, B 861.

²⁵ KCR, B 862.

²⁶ KCR, B 861.

nością architektoniczną, w drugim – z jednością, którą Kant nazywa techniczną, wyznaczoną na podstawie celów wytyczanych przez empirię i w jej ramach przez rozum osiągniętych. Niewzruszonym przekonaniem autora *Krytyki* jest, iż

to, co nazywamy nauką, nie może powstać technicznie [...], lecz [tylko] architektonicznie, ze względu na pokrewieństwo i na pochodzenie od jednego jedyne go i wewnętrznego celu, który dopiero umożliwia całość²⁷.

Nauka nie powstaje przez przygodne nagromadzenie pewnych poznań ze względu na jakieś ich podobieństwo (ta sama sfera problemowa lub przedmiotowa) lub poprzez stosowanie poznania/rozsądku *in concreto* z zamiarem uzyskania odpowiedzi na wysuwane przez doświadczenie pytania o środki osiągnięcia pewnych przygodnych celów w jego obrębie. Dlatego też „schemat nauki musi zawierać zarys (*monogramma*) i podział całości na człony [przeprowadzony] wedle idei, tj. *a priori* i musi tę całość odróżniać w sposób pewny i na podstawie zasad od wszelkich innych [całości]”²⁸. Jaki schemat realizacji idei metafizyki proponuje Kant w „Metodologii transcendentualnej”? Odpowiedź na to pytanie pozwoli zrozumieć, jak miała wyglądać metafizyka po krytyce rozumu.

Filozofia jest w oczach Kanta systemem wszelkiego poznania filozoficznego, tj. czystego, dyskursywnego poznania rozumowego²⁹. Jako prawodawstwo rozumu ludzkiego ma ona dwa przedmioty: naturę i wolność, a w rezultacie zawiera zarówno prawo natury (*das Naturgesetz*), jak i prawo moralności (*das Sittengesetz*). Stanowi to podział filozofii ze względu na przedmiot. Przedmiotem filozofii natury jest wszystko, co istnieje, podczas gdy filozofii moralności wyłącznie to, co istnieć powinno³⁰. Obok tego podziału Kant proponuje drugi – ze względu na

²⁷ Tamże.

²⁸ KCR, B 862.

²⁹ KCR, B 866

³⁰ KCR, B 868. Tłumaczenie terminu *die Natur* (łac. *natura*) na język polski nierzadko nastrocza poważnych trudności, ponieważ posługujemy się zarówno łacińskim w swej genezie terminem „natura”, jak i najzupełniej rodzimym „przyroda”, a sam termin „natura” w tradycji łacińskiej jest wieloznaczny. Ponieważ jednak słowem *die Natur* Kant jednoznacznie określa tu wszystko, co istnieje, a przyroda (natura cielesna, ogół przedmiotów doświadczenia) z całą pewnością nie jest dla niego wszystkim, co istnieje, to wydaje mi się wskazane użycie tutaj terminu „natura”, który odsyła wprost do greckiej *physis*, którą wszak było wszystko, co istnieje nie z mocy ludzkiego ustanowienia. Przyjęta lekcja przekładu niemieckiego *die Philosophie der Natur* jako „filozofia przyrody” przyczynia się w konsekwencji do nieadekwatnego, moim zdaniem, rozumienia projektu metafizyki natury, która, jak zaraz zobaczymy, nie ogranicza się do tematyzowania przyrody rozumianej jako ogół przedmiotów doświadczenia/zjawisk, lecz także, a raczej przede wszystkim, ma ambicje do specyficznie pojętego transcendowania jej granic. Posługiwanie się tu terminem „metafizyka przyrody” jako ekwiwalentem niemieckiego *die Metaphysik der Natur* jednoznacznie sugeruje zamknięcie tej metafizyki w immanencji doświadczenia, co jest nie tylko niezgodne z faktycznym projektem Kanta, ale także z jego rozumieniem źródłowego sensu terminu „metafizyka” jako poznania rozumowego transcendującego porządek natury fizycznej, tj. przyrody i przynajmniej w swej intencji usiłującego osiągnąć natury ponadzmysłowej, tj. tego, co jest, a co z racji swych własności nie może

genezę poznania. Wówczas filozofia jest albo poznaniem wypływającym z czystego rozumu i nazywa się filozofią czystą, albo z principiów empirycznych i nazywa się filozofią empiryczną. Rzecz jasna, w *Krytyce* obiektem zainteresowania jest filozofia czysta, którą Kant określa również mianem filozofii czystego rozumu. Ta zaś jest metafizyką w sensie szerokim i obejmuje zarówno krytykę czystego rozumu (propedeutykę), której zadaniem jest zbadanie zdolności tegoż rozumu do wszelkiego apriorycznego poznania, jak i metafizykę w znaczeniu węższym i właściwym, a więc sam tylko system czystego rozumu (naukę/doktrynę). Metafizyka jako system wszelkiego poznania filozoficznego wypływającego z czystego rozumu obejmuje – co warto podkreślić – wszelkie poznanie tego rodzaju, a więc nie tylko prawdziwe, lecz również pozorne. Nietrudno się domyślić, że metafizyką prawdziwą będzie ta ufundowana w krytyce rozumu, a pozorną ta, której ułudność krytyka demaskuje, a zatem tak zwana metafizyka dogmatyczna. Warto się przy tym na chwilę zatrzymać, ponieważ dość łatwo przy tej okazji uświadomić sobie, jaką rolę spełnia Kanta krytyka metafizyki oraz jaki los rzeczywiście szykowała ona metafizyce dogmatycznej.

Otóż tym pozornym czystym poznaniem rozumowym zaliczonym, obok takiegoż poznania prawdziwego, do metafizyki właściwej nie jest, jak mylnie twierdzi Enrico Berti³¹, metafizyka natury (a dokładniej fizjologia transcendentna), lecz zdemaskowana w „Dialektyce” dogmatyczna metafizyka spekulatywna symulująca wiedzę o przedmiotach nadzmysłowych. Nie zostaje ona całkowicie odprawiona. Kant, przekonany, iż wszystko, co wyrasta z naturalnego uzdolnienia, musi mieć jakiś cel, a więc i jakąś wartość³², wyznacza jej rolę pola ćwiczeń, *kathartikon*, środka uwalniającego pospolity intelekt z błędnych mniemań, narzędzia oczyszczającego z mylnych treści, przygotowującego w ten sposób miejsce dla treści właściwych, które wprowadzi metafizyka krytyczna. „Naturalne uzdolnienie – napisze Kant w *Prolegomenach* – zmierza do tego, by pojęcie nasze tak dalece uwolnić z więzów doświadczenia oraz szranków samego tylko zgłębiania natury, by przynajmniej ujrzalo ono przed sobą otwartą pewną dziedzinę, zawierającą wyłącznie przedmioty [dostępne] dla czystego intelektu, niedostępne dla żadnej zmysłowości,

być obiektem naoczności zmysłowej. Dlatego uważam, że nie należy po polsku nazywać jej metafizyką przyrody – ta może najwyżej stanowić część metafizyki natury, tak jak sama przyroda jest częścią tego, co jest, lub tego, co daje się pomyśleć jako istniejące. Ponadto mechaniczne tłumaczenie *die Natur* jako „przyroda” prowadzi z jednej strony do przypisywania Kantowi poglądu, od którego niejednokrotnie się odżegnywał i który w swej *Krytyce* zwalcza, mianowicie naturalizmu, wedle którego natura/przyroda jest samowystarczalna i jest wszystkim co istnieje. Z drugiej zaś do powstawania takich semantycznych potworków, jak „przyroda myśląca” (*die denkende Natur*, KCR, B 874), gdy, rzecz jasna, chodzi o naturę myślącą, czyli, jak to Kant nazywa, to, co w nas myśli, a co z pewnością istnieje i nie jest materią, czyli jakąś postacią przyrody właśnie.

31 E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, przekł. D. Facca, Warszawa 2002, s. 15.

32 „[...] nieunikniona dialektyka czystego rozumu, rozważana w metafizyce jako uzdolnienie naturalne, zasługuje na to, by wyjaśnić ją nie tylko jako pozór, który należy przezwyciężyć, lecz także, o ile to możliwe, podług jej celu jako wyposażenie naturalne”. I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 118.

nie w tym celu wszakże, by zająć nas nimi spekulatywnie (gdyż nie znajdujemy [tam] gruntu, na którym możemy postawić stopę), lecz po to, by można było przyjąć co najmniej jako możliwe praktyczne principia, które, nie znajdując przed sobą takiej przestrzeni dla swych oczekiwań i nadziei, nie mogłyby osiągnąć powszechności, nieodzownie wymaganej przez rozum w aspekcie moralnym³³. Okazuje się więc, że tradycyjna metafizyczna nauka o duszy, Boga i świecie, mimo że pozwala mi myśleć tylko „jak gdyby” i jest obszarem syntez negatywnych (jej sądy nie dostarczają żadnej pozytywnej wiedzy), jest swoistym *organonem* służącym do obalenia „zuchwałych oraz zacieśniających dziedzinę rozumu twierdzeń materializmu, naturalizmu i fatalizmu, aby przez to uzyskać dla idei moralnych przestrzeń poza dziedziną spekulacji”³⁴.

Tak tedy prawdziwa korzyść płynąca ze spekulacji metafizycznych, do których nakłaniają nas idee Boga, duszy i świata, ma charakter praktyczny i jako taka leży już poza dziedziną wiedzy. Dzięki temu spekulatywne użycie rozumu w metafizyce tworzyć będzie jedność z jego użyciem praktycznym w moralności. Istnienie metafizyki dogmatycznej nie jest zatem ani bezcelowe, ani daremne, nie jest też autoteliczne – stanowi ona nieodzowną *cultura intellectus*, jest swoistym ćwiczeniem duchowym, dzięki któremu rozum teoretyczny, rozwijając swoje spekulacje dotyczące Boga, duszy i świata, sprawia, że konieczna staje się krytyka jego władzy, a tym samym zostaje pouczony i zdyscyplinowany. Nie wszystko jest przyrodą i przyroda nie jest wszystkim, co jest – to chyba najważniejsza z lekcji, jaką zawdzięczamy krytyce czystego rozumu, pośrednio zaś metafizyce dogmatycznej, a jeśli nie najważniejsza to z pewnością ta, którą, jak się wydaje, dziś bardziej niż kiedykolwiek wcześniej należy sobie ponownie pilnie przyswoić. Ta pozorna metafizyka dogmatyczna może więc zostać potraktowana jako ćwiczenie duchowe skończonej istoty rozumnej żywotnie zainteresowanej własną skończonością; ćwiczenie chroniące przez naturalizmem, materializmem i fatalizmem.

Metafizykę właściwą i prawdziwą, a więc tę, której fundamentem ma być krytyka rozumu, Kant dzieli podług kryterium przedmiotowego (to, co jest, oraz to, co być powinno) na metafizykę natury (*die Metaphysik der Natur*) oraz metafizykę moralności (*die Metaphysik der Sitten*). Pierwsza jest tym, co zwykle się nazywać metafizyką w węższym znaczeniu (szkolna *metaphysica specialis*) i wypływa ze spekulatywnego użycia rozumu, druga nie ma żadnego odpowiednika w tradycyjnych podziałach metafizyki i wypływa z praktycznego użycia czystego rozumu. Wprawdzie metafizyka tak jak rozum jest jedna, ale ma dwa podstawowe działy stanowiące manifestację dwoistej natury tego samego rozumu. Ten dychotomiczny podział metafizyki wynika z przenikającego całą filozofię Kanta przekonania, iż czysty rozum rzeczywiście istnieje (posiadamy zdolność apriorycznego poznawania na podstawie samych tylko pojęć) oraz rzeczywiście zdolny jest on określać/

³³ Tamże, s. 117.

³⁴ Tamże, s. 118.

determinować *a priori* zarówno w dziedzinie tego, co jest, jak i tego, co być powinno. Ufundowanie metafizyki moralności jako oddzielnego działu metafizyki w ogóle stanowi, co podkreśla się w literaturze przedmiotu, istotnie nowe dokonanie Kanta³⁵. Dotyczy ona tego, co być powinno, a w swej najbardziej wzniosłej definicji zostaje nazwana filozofią przeznaczenia człowieka³⁶. Jako taka zawierać ma principia determinujące *a priori* ludzkie działanie lub powstrzymywanie się od działania, a więc principia sprawiające, iż jest ono konieczne. W konsekwencji „metafizyka moralności jest właściwie czystą nauką o moralności, w której nie zakłada się żadnej antropologii (żadnego warunku empirycznego)”³⁷.

Metafizykę natury, która interesuje nas tu najbardziej, Kant charakteryzuje w następujący sposób. Po pierwsze, dotyczy ona wszystkiego, co jest, po drugie zawiera wszystkie [wyływające] z samych tylko pojęć czyste principia rozumowe poznania teoretycznego wszystkich rzeczy/bytów (*aller Dinge*)³⁸, po trzecie wreszcie, wychodząc z pojęć *a priori*, rozważa wszystko w takiej mierze, w jakiej to istnieje (a nie w takiej, w jakiej to być powinno)³⁹. Metafizyka natury z jednej strony różni się od innego czystego poznania rozumowego, mianowicie od matematyki, tym, iż jest poznaniem na wskroś dyskursywnym i nie dysponuje żadną postacią naoczności, a więc i konstrukcji pojęć; z drugiej zaś od innego czystego poznania dyskursywnego, mianowicie od metafizyki moralności, tym, że traktuje wyłącznie o tym, co jest. Warto przy tym podkreślić, iż tematyzuje ona wszystko, co jest, a więc nie samą tylko przyrodę (ogół zjawisk, naturę materialną), ta bowiem nie jest wszystkim, co jest. Metafizyka natury, a więc metafizyka w znaczeniu węższym i właściwszym, składać się miała z filozofii transcendentalnej oraz fizjologii czystego rozumu, nazywanej też fizjologią racjonalną, przez którą należy rozumieć czystą, rozumową, dyskursywną naukę o wszystkim, co jest. Filozofia transcendentalna „rozważa tylko intelekt i sam rozum w systemie wszystkich pojęć i zasad odnoszących się do przedmiotów w ogóle, nie przyjmując przedmiotów, które byłyby dane (*ontologia*)”⁴⁰. Zatrzymajmy się na moment przy tej definicji. Warto zwrócić uwagę, iż filozofia transcendentalna ma stanowić system wszystkich apriorycznych pojęć przedmiotów w ogóle. Jeśli mają to być pojęcia wszystkie, to wprawdzie wszystko, co należy do krytyki rozumu,

³⁵ „Idea metafizyki moralności była oryginalnym pomysłem Kanta. Brak bowiem we wcześniejszej refleksji metafizycznej dyscypliny filozofii, która mogłaby uchodzić za jej przybliżony choćby odpowiednik”. J. Jusiak, *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998, s. 205.

³⁶ KCR, B 868.

³⁷ KCR, B 870. Ponieważ w żadnym zakresie nie zajmuję się tu praktyczną filozofią Kanta, to poprzestaną tu jedynie na takiej charakterystyce metafizyki moralności, dokładniejszą znaleźć można w I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 27–40.

³⁸ KCR, B 869.

³⁹ KCR, B 873.

⁴⁰ KCR, B 873.

należy też do filozofii transcendentalnej, ale nie odwrotnie, wobec czego filozofia transcendentalna, jeśli zostałaaby zrealizowana, musiałaby zawierać więcej pojęć niż sama krytyka (np. pojęcia pochodne z kategorii)⁴¹. Ponadto pojęcia te odnoszą się do przedmiotów w ogóle, a więc nie tylko do fenomenów, ale i do noumenów – tak bowiem Kant dzieli tę dziedzinę – i to różni ją od ontologii⁴². Umieszczenie w nawiasie terminu „ontologia” stanowi tu dodatkową komplikację, bo zdaje się sugerować, iż filozofia transcendentalna to ontologia właśnie. Jest to sugestia błędna. Tymczasem ontologia to właśnie system wszystkich czystych pojęć i zasad odnoszących się do tych obiektów, które mogą być nam dane, to znaczy oglądane zmysłowo, podczas gdy filozofia transcendentalna tematyzuje wszystkie aprioryczne pojęcia i zasady, w ogóle nie biorąc przy tym pod uwagę sposobu dania obiektów czystych przedstawień. Interpretację tę potwierdza definicja ontologii z niedokończonyj i dopiero pośmiertnie opublikowanej rozprawy *Jakie rzeczywiste postępy poczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibniza i Wolffa?* oraz słowa, jakie padały z ust Kanta na sali wykładowej już po transcendentalnym zwrocie. „Ontologia (jako część) metafizyki jest nauką stanowiącą system wszystkich pojęć intelektu i zasad, jednak o tyle tylko, o ile odnoszą się one do przedmiotów, które mogą być dane zmysłom, a więc o ile mogą zostać poparte przez doświadczenie”⁴³. Jeśli ma ona stanowić system wszystkich takich pojęć, to zawierać będzie również pojęcia pochodne z kategorii. Pojęcia te nazywa Kant predykabiliami, aby w ten sposób odróżnić je od kategorii, które określa mianem predykamentów. Pojęcia pochodne to na przykład: siła, działanie, doznawanie, obecność, opór itd., a wszystkie one, zdaniem Kanta, dają się znaleźć w każdym porządnym podręczniku metafizyki⁴⁴.

Skomplikowane i nie zawsze jasno przez Kanta przedstawiane relacje między krytyką czystego rozumu, filozofią transcendentalną i ontologią z powodzeniem mogą stanowić przedmiot oddzielnego studium. Tutaj zmuszony jestem poprzestać na kilku uwagach, odkładając dokładniejsze rozpatrzenie zarówno tego zagadnienia,

⁴¹ Zob. KCR, B 86–87.

⁴² KCR, B 294.

⁴³ Tenże, *Jakie rzeczywiste postępy...*, dz. cyt., s. 17. Ontologia zostaje tam nazwana również propedeutyką właściwej metafizyki (ponieważ nie dotyczy tego, co nadzmysłowe, a to właśnie stanowi cel ostateczny metafizyki) oraz filozofią transcendentalną, ponieważ zawiera ona warunki i pierwsze elementy wszelkiego poznania *a priori*, nie znaczący to jednak, iż zawiera ona wszystkie czyste pojęcia odnoszące się do przedmiotów w ogóle, poznanie bowiem wymaga zawsze odniesienia do naoczności. Ontologia nie jest metafizyką w sensie ścisłym, ponieważ nie jest ani wiedzą przedmiotową, ani trans-fizyczną. Podobnie na przykład w wykładach, znanych dziś jako *Metaphysik K₃*, ontologia zostaje nazwana immanentną częścią metafizyki, metafizyką elementarną lub transcendentalną (*die Elementar- oder Transcendental-Metaphysik*), produktem krytyki czystego rozumu (*das Produkt der Kritik d. r. V.*); zawierać ma ona pojęcia elementarne i pierwsze principia niezbędne do tego, by *a priori* poznawać przedmioty, które mogą być dane. Zgodnie z tą charakterystyką ontologia zajmuje się wyłącznie możliwością rzeczy/bytów w ogóle oraz ich własnościami, nie zakładając przy tym ich aktualnego istnienia (rzeczywistości, *die Wirklichkeit*). AA, Bd. XXVIII 2/1, s. 823.

⁴⁴ KCR, B 108. Zob. też tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 80–81 (przypis).

jak i całego projektu metafizyki natury na dogodniejszą okazję. Znaczna część tego, co można ustalić i powiedzieć na temat relacji krytyka rozumu – ontologia – filozofia transcendentálna, a zwłaszcza na temat tego, czym jest lub ma być ta ostatnia, została przedstawiona już wcześniej. Stanowisko prezentowane przez Kanta w ramach wykładów z metafizyki w tym obszarze niewiele lub zgoła w ogóle nie różni się od tego, jakie znajdujemy w *Krytyce czystego rozumu*. Wbrew temu, co pisze się w literaturze przedmiotu⁴⁵, krytyka rozumu jako ćwiczenie wstępne nie jest w całości tożsama ani z ontologią, ani z filozofią transcendentálną, a ontologia nie jest po prostu filozofią transcendentálną lub na odwrót. Filozofia transcendentálna ma być systemem wszystkich apriorycznych pojęć/przedstawięń przedmiotów w ogóle, ontologia wszystkich tych, które odnoszą się do przedmiotów, które mogą być nam dane (do przedmiotów naoczności zmysłowej), krytyka rozumu zaś zawiera tylko te z tych pojęć, które są niezbędne dla rozwiązania zagadnienia możliwości przedmiotowo ważnego, syntetycznego poznania *a priori*⁴⁶. To, co Kant nazywa ontologią, w swej treści głównej w zasadzie tożsame jest z zawartością „Estetyki” oraz „Analityki transcendentálnej” i jest teorią konstytucji świata możliwego doświadczenia. Tak pojęta ontologia ma zająć miejsce dotychczasowej filozofii pierwszej, która również występując pod nazwą ontologii, usiłowała być, jak to Kant nazywa, syntetycznym poznaniem *a priori* bytów w ogóle (*Dinge überhaupt*)⁴⁷. Tak tedy filozofia transcendentálna będzie zawierała więcej niż krytyka rozumu (zupełna analiza pojęć prowadząca np. do pojęć pochodnych od kategorii), a ontologia mniej niż filozofia transcendentálna i krytyka (tylko te pojęcia, które odnoszą się do przedmiotowości fenomenalnej wraz z ich pochodnymi, ale np. bez idei intendujących przedmioty nadzmysłowe). Niemożliwość ontologii znaczy u Kanta tylko niemożliwość syntetycznego *a priori* poznania bytu samego w sobie (*Ding an sich*). Analityczne poznanie ontologiczne bytu w ogóle nie jest brane pod uwagę, ponieważ: a) analiza pojęć nigdy nie prowadzi do wiedzy przedmiotowej, b) zasada sprzeczności jest zasadą tylko logiczną, tj. stanowi element kanonu poznawania tego, co nam jest zmysłowo dane jako byt, a nie częścią *organonu* służącego poznawaniu bytu w sobie. Tradycyjna ontologia ma tedy zostać zastąpiona analityką i estetyką transcendentálną wzbogaconą o predykabilia, tj. staje się teorią konstytucji świata możliwego doświadczenia⁴⁸. Miejsce ontologii bytu w sobie zajmuje ontologia bytu jako przedmiotu ludzkiego doświadczenia.

⁴⁵ Zob. np. J. Jusiak, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 206.

⁴⁶ „Do krytyki czystego rozumu należy więc w myśl tego wszystko, co stanowi filozofię transcendentálną; jest ona zupełną ideą filozofii transcendentálnej, lecz jeszcze nie nią samą, ponieważ przeprowadza ona analizę tylko o tyle, o ile to jest potrzebne do pełnej oceny syntetycznego poznania *a priori*”. KCR, B 28.

⁴⁷ „Zasady jego [*scil.* intelektu, dopisek A. B.] są tylko principiami ekspozycji zjawisk, a dumna nazwa ontologii, roszcząca sobie prawo do dostarczania syntetycznych poznań *a priori* bytów w ogóle pod postacią syntetycznej doktryny (np. zasady przyczynowości), musi ustąpić skromnemu mianu samej tylko analityki czystego intelektu”. KCR, B 303.

⁴⁸ „Die Ontologie würde, ohne alle critische Einleitung, mit den Begriffen von Raum und Zeit, nur so fern sie allen Erfahrungen (als reine Anschauungen) zu Grunde liegen, anfangen. Nachher folgen vier Hauptstücke, welche die Verstandesbegriffe enthalten, nach den 4 Classen der Categorien, deren jede

O ile nie sposób nie zgodzić się z Jarosławem Rolewskim, iż Kantowska rewolucja w metafizyce polega na krytycznym unieważnieniu jej dotychczasowej postaci i wprowadzeniu w jej miejsce nowej metafizyki, o tyle nie można już bez zastrzeżeń przystać na to, że ta nowa metafizyka ma być wyłącznie metafizyką doświadczenia (bo tak chyba należy rozumieć stanowisko tego autora)⁴⁹. Takie ujęcie pomija bowiem nie tylko metafizykę moralności, ale także znaczną część projektowanej przez Kanta i częściowo urzeczywistnionej metafizyki natury, a tym samym owa nowa metafizyka Kanta zostaje zredukowana do samej tylko krytycznej teorii konstytucji doświadczenia (krytycznej ontologii przedstawionej w „Estetyce” i „Analityce transcendentальной”), a w najlepszym razie do filozofii transcendentальной (systemu wszystkich naszych przedstawień *a priori*). Tymczasem Kant nigdy nie kryje tego, iż metafizyka jest dla niego zawsze i przede wszystkim trans-fizyką, a w związku z tym nie można jej zasadnie ograniczać do samej tylko ontologii świata możliwego doświadczenia, która – co oczywiste – zawsze spełnia się w jego immanencji⁵⁰. Proponowany przez J. Rolewskiego zabieg hermeneutyczny nie prowadzi do wyników fałszywych, albowiem Kantowska teoria form zmysłowości i intelektu bez trudu daje się trafnie zinterpretować jako metafizyka (ontologia) możliwego doświadczenia, a zarazem w takiej właśnie mierze musi nas on doprowadzić do teorii możliwości jego adekwatnego naukowego poznawania (metafizyczne podstawy fizyki oraz poszukiwane przez Kanta w *Opus postumum* przejście od nich do fizyki właściwej). Wszelako podejście zaprezentowane w inkryminowanej rozprawie, moim zdaniem, zbyt wąsko ujmuje sam problem owej nowej, krytycznej metafizyki. Ponieważ Kant będzie poszukiwał realizacji podstawowego celu metafizyki zarówno w obszarze teorii tego, co jest, jak i teorii tego, co być powinno ze względu na wolność, to jego nowa metafizyka zawsze musi mieć dwie części: teoretyczną i praktyczną, przy czym ta pierwsza nigdy nie da się zasadnie zamknąć w samej tylko immanencji świata możliwego doświadczenia.

Tak oto dochodzimy do metafizyki właściwej (*metaphysica propria*), którą stanowić ma u Kanta fizjologia czystego rozumu, *resp.* fizjologia racjonalna. Nastręcza ona najwięcej trudności interpretacyjnych, pozornie bowiem projekt ten wydaje się nie do pogodzenia z ustaleniami „Dialektyki transcendentальной”. Jednakowoż, jak sądzę, niezgodność ta jest właśnie tylko pozorna. Postaram się tu

ihren Abschnitt ausmacht: alle bloß analytisch nach Baumgarten behandelt, samt den Prädicabilien, ja den Verbindungen derselben mit Zeit und Raum, ingleichen, so wie sie fortgehen, unter einander, wie man sie im Baumgarten aufsuchen kan. Zu jeder Categorien wird der synthetische Grundsatz (wie ihn die Critik 2^{te} Edition vorträgt nur so vorgetragen, wie die Erfahrung ihm immer gemäß seyn muß und so die ganze Ontologie durchgeführt. Nun kommt allererst die critische Betrachtung von Raum und Zeit als Form der Sinnlichkeit und der Categorien, nach ihrer Deduction; denn diese sowohl als jene kan nun allererst ganz wohl verstanden und die einzig mögliche Art, die Grundsätze, wie schon geschehen, zu beweisen, begriffen werden“. List z 11 września [?] 1787, AA, Bd. X, s. 494.

⁴⁹ J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Lubicz 2002, s. 203.

⁵⁰ W liście z 2 stycznia 1792 ontologia zostaje wprost nazwana „myśleniem immanentnym”. AA, Bd. XI, s. 314.

przedstawić podstawowy zarys takiej interpretacji, w świetle której projekt ów nie tylko nie stanowi kuriozum, lecz okazuje się naturalnym oraz koniecznym elementem filozofii Kanta, w nim bowiem oraz w metafizyce moralności spełnić się ma główna jej intencja.

O ile „przedmiotem” filozofii transcendentalnej są intelekt i rozum rozpatrywane w aspekcie ich czystych przedstawień i zasad *a priori*, a więc nie stanowi ona żadnej postaci wiedzy bezpośrednio przedmiotowej, a ontologia zajmuje się samą tylko możliwością rzeczy/bytów, o tyle projektowana fizjologia racjonalna tematyzować ma naturę, tj. ogół danych przedmiotów. Wszelako – co bardzo ważne – nie wyklucza się tu żadnego sposobu ich dania, a więc nie ogranicza się z góry tej części metafizyki wyłącznie do przedmiotów naoczności zmysłowej, inaczej mówiąc do ogółu przedmiotów zmysłów, a więc do przyrody właśnie. Po raz kolejny widać, iż projektowana przez Kanta *Metaphysik der Natur* nie jest i nie miała być wyłącznie metafizyką przyrody (natury materialnej). Obiekty czystej nauki o naturze mogą być dane zmysłom lub, przynajmniej hipotetycznie, jakiemuś innemu rodzajowi naoczności⁵¹. Ów inny rodzaj naoczności, to po wielokroć dyskutowana przez Kanta naoczność intelektualna, tę zaś możemy sobie niewyraźnie pomyśleć wyłącznie przez analogię do aktualnie przysługującego nam, zmysłowego sposobu dania przedmiotów, w tym życiu atoli, o czym była już wcześniej mowa, trzeba odmówić jej człowiekowi. Stawia to pod znakiem zapytania tę część fizjologii naturalnej, która ma się zajmować przedmiotami przynajmniej dającymi się pomyśleć jako obiekty naoczności innej niż zmysłowa.

Fizjologia czystego rozumu nazwana zostaje przez Kanta racjonalnym rozważaniem natury (*die rationale Naturbetrachtung*), co zdaje się niedwuznacznie sugerować, iż mamy tu do czynienia nie tyle, lub raczej nie tylko, ze ściśle pojętym poznaniem przedmiotowym, to bowiem zawsze wymaga unaocznienia obiektu, lecz raczej, jeśli wolno się tak wyrazić, z poznaniem szeroko pojętym, tj. z rozważaniem/przemyśliwaniem właśnie, które nie jest żadną ściśle pojętą wiedzą, lecz ma postać pomyślenia sobie czegoś w obrębie pola (*das Feld*) czystych pojęć intelektu, a nie tylko w obrębie ich terenu (*der Bode*) lub suwerennej dziedziny (*das Gebiet*)⁵². W obrębie owego racjonalnego rozważania natury, powiada Kant, mamy do czynienia z dwojakim użyciem rozumu: fizycznym (immanentnym) lub hiperfizycznym (transcendentnym). Pierwsze z nich odnosi się do natury w takim zakresie, w jakim jej poznanie może zostać zastosowane [*angewandt*] (a nie jak w polskim przekładzie: „uzyskane”) *in concreto*, tj. w doświadczeniu⁵³. Poznanie metafizyczne w Kantowskim systemie pojęć w żaden sensowny sposób nie może być „uzyskane” w doświadczeniu lub z doświadczenia, ponieważ zawsze jest to poznanie aprioryczne, to znaczy genetycznie właśnie od doświadczenia niezależ-

⁵¹ KCR, B 873.

⁵² Na temat różnicy między polem, terenem a suwerenną dziedziną pojęć pisałem w poprzedniej części pracy.

⁵³ KCR, B 873.

ne. Inaczej mówiąc, żadne poznanie uzyskane z doświadczenia nigdy nie może zostać nazwane metafizycznym. Natomiast nie ma żadnej sprzeczności w tym, iż poznanie metafizyczne, a więc uzyskane *a priori*, może być stosowane w obrębie doświadczenia do jego przedmiotów.

To, co Kant nazywa fizycznym użyciem rozumu, w efekcie daje czy raczej ma dać fizjologię immanentną, która: a) rozważa naturę (to, co istniejące) jako ogół wszystkich przedmiotów zmysłów, a więc tak, jak jest nam ona dana; b) robi to wyłącznie podług warunków *a priori*, pod którymi w ogóle może być nam ona dana, a zatem podług tych warunków, które „Estetyka” i „Analityka transcendentna” zidentyfikowały jako konstytutywne dla możliwego doświadczenia oraz jego przedmiotów. Inaczej mówiąc, fizjologia immanentna jest zastosowaniem krytycznej ontologii do ogółu zjawisk, *resp.* przedmiotów zmysłów. Ogół ten Kant dzieli na dwie klasy stosownie do dwu rodzajów zmysłów: przedmioty zmysłów zewnętrznych (natura cielesna, *die körperliche Natur*) oraz przedmiot zmysłu wewnętrznego (dusza, natura myśląca, *die denkende Natur*). W konsekwencji fizjologia immanentna ma mieć dwa działy: metafizykę natury cielesnej, którą Kant nazywa fizyką racjonalną (*physica rationalis*), ponieważ ma ona zawierać wyłącznie aprioryczne zasady poznawania natury cielesnej, oraz metafizykę natury myślącej, czyli psychologię racjonalną (*psychologia rationalis*), która ma zawierać wyłącznie rozumowe *a priori* poznanie natury myślącej⁵⁴. Razem wzięte składają się na immanentną część metafizyki natury, którą Kant nazywa również nauką o naturze tworzoną przez czysty rozum (*die Naturlehre der reinen Vernunft*)⁵⁵. Użycie w polskim przekładzie terminu „przyrodoznawstwo” jako ekwiwalentu *Naturlehre* wydaje mi się o tyle niefortunne, iż błędnie sugeruje jakieś powinowactwo tej racjonalnej fizyki z matematycznym przyrodoznawstwem, co może prowadzić do zupełnie chybionej interpretacji, w myśl której planowana przez Kanta metafizyka przyrody w jakiś sposób wpływa z przyrodoznawstwa lub stanowi jakąś jego postać lub mutację. Ponieważ metafizyka przyrody jest poznanie filozoficznym, a więc dyskursywnym, to w Kantowskim systemie pojęć nie sposób ją pomylić z fizyką właściwą, którą nazywa on fizyką ogólną (*physica generalis*), ta bowiem dla autora *Krytyki* jest raczej matematyką niż filozofią przyrody, a więc musi zawierać konstrukcję pojęć w naoczności, z czym nigdy nie mamy do czynienia w poznaniu filozoficznym⁵⁶. Zrazu dziwne może się również wydać określanie metafizyki przyrody mianem fizyki, skoro ma ona być poznanie immanentnym. Wszelako to, co Kant nazywa fizyką racjonalną, jest metafizyką tylko w tym sensie, iż stanowi aprioryczne, rozumowe, a więc dyskursywne poznanie przedmiotów zmysłów, a nie w tym, iż zakłada bądź implikuje jakiegokolwiek transcendowanie *physis*. Metafizyka przyrody (na-

⁵⁴ Psychologia empiryczna, jak widać, zostaje definitywnie wyłączona z zakresu nawet najszerzej pojętego metafizycznego poznania natury.

⁵⁵ KCR, B 875.

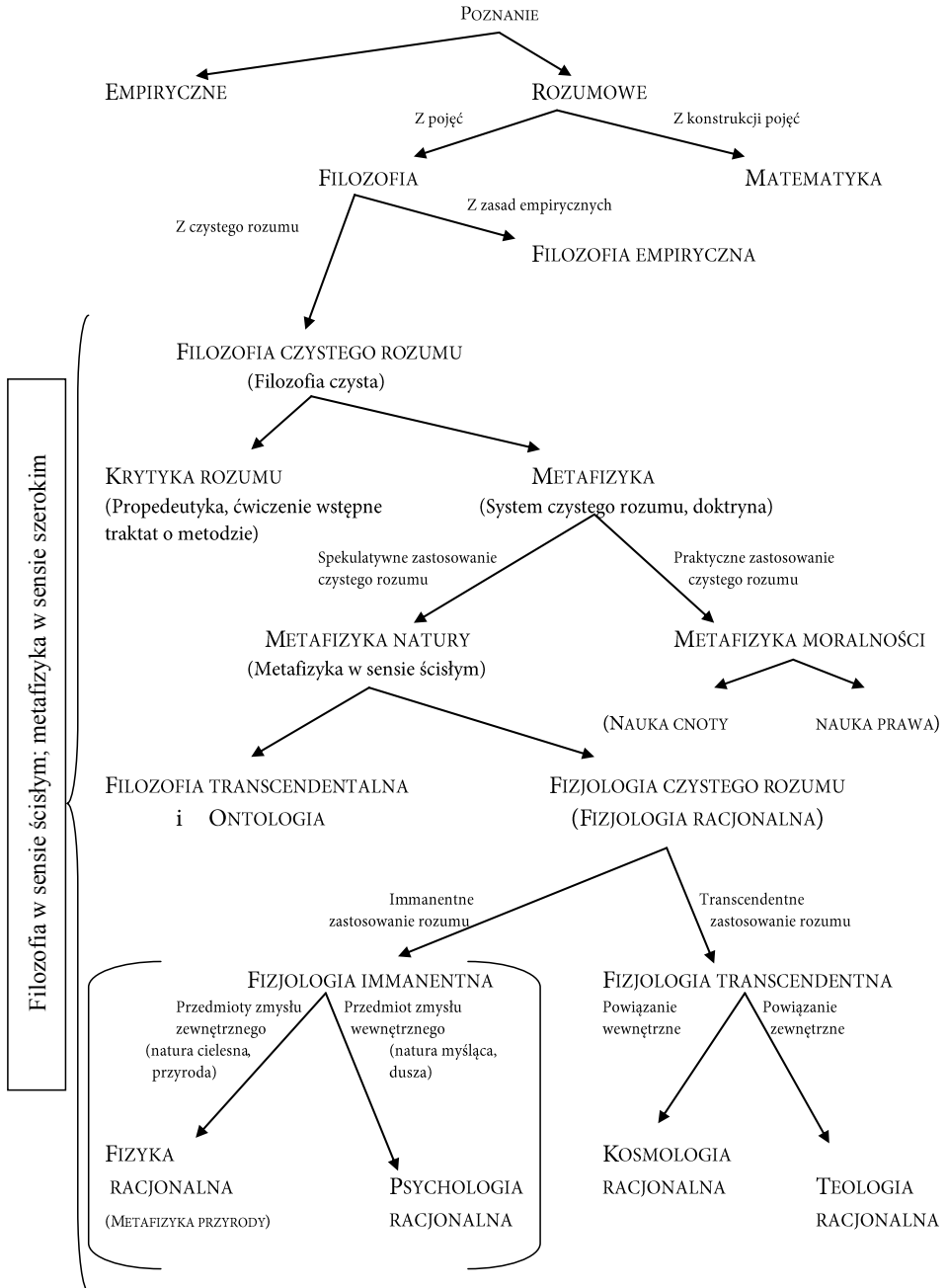
⁵⁶ „Metafizyka przyrody oddziela się [...] całkowicie od matematyki”. KCR, B 875.

tury cielesnej) jest więc rozumową/racjonalną nauką o przyrodzie (*die Naturlehre*), ale nie jest przyrodoznawstwem/fizyką ogólną (*die Naturwissenschaft*). Metafizyka natury cielesnej ma również dostarczyć metafizycznego, tj. właśnie apriorycznego, ugruntowania przyrodoznawstwa; jak wiadomo, przejście od krytyki rozumu do fizyki ogólnej będzie jednym z zagadnień, które Kant będzie usiłował rozwiązać do końca życia (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Opus postumum*). Jeśli więc można gdzieś u Kanta sensownie posługiwać się terminem „metafizyka przyrody”, to właśnie w stosunku do tej części fizjologii immanentnej, która traktować ma o przedmiotach zmysłów zewnętrznych, czyli o naturze cielesnej/przyrodzie. Jednakowoż z racji swej immanentności nie jest fizjologia racjonalna metafizyką właściwą i tylko w sensie szerokim jest poznaniem metafizycznym, tj. w takiej mierze, w jakiej wszelkie poznanie *a priori* jest metafizyczne, to znaczy niezależne od doświadczenia.

Przejdźmy teraz do drugiego użycia rozumu w obrębie projektowanej fizjologii racjonalnej. Transcendentne użycie rozumu, bo o nie tu chodzi, „odnosi się do tego powiązania przedmiotów doświadczenia, które przekracza wszelkie doświadczenie”⁵⁷. Jej przedmiotem, co szczególnie ważne, nie jest jednak bezpośrednio jakiś nadzmysłowy obiekt (przedmiot idei), lecz pewna relacja tego, co dane i znane, do tego, co tylko pomyślane i samo w sobie nieznanne, czyli powiązanie wewnętrzne lub zewnętrzne. W pierwszym wypadku, jak sądzę, chodzi o relację naszego zawsze przygodnego i fragmentarycznego doświadczenia świata do świata w ogóle pomyślanego w idei jako konieczna i zupełna całość wszelkiego możliwego doświadczenia, w drugim zaś o relację tegoż świata do Boga. Zgodnie z tym podziałem „przedmiotowym” powstają dwa działy fizjologii transcendentnej: kosmologia racjonalna, która ma być fizjologią całej przyrody (transcendentalnym poznaniem świata), oraz teologia racjonalna, która ma traktować o związku całej przyrody z pewną istotą nadnaturalną (*ein Wesen über der Natur*), a tym samym ma stanowić transcendentalne poznanie Boga. Użycie w tym miejscu przez Kanta terminu „transcendentalny” jest, jak sądzę, dobrym przykładem tego, o czym pisałem już wcześniej, mianowicie, iż w *Krytyce* ma on przynajmniej dwa zastosowania. Pierwsze, które narzuca się z konieczności, to znaczy zgodne z sensem nadanym mu w omawianej wcześniej definicji poznania transcendentalnego, oraz drugie, z którym mamy tutaj do czynienia, czyli najzupełniej tradycyjne i oznaczające poznanie będące przeciwieństwem poznania o genezie empirycznej. W tym kontekście kosmologia czy teologia transcendentalna to po prostu nie-empiryczne, rozumowe i dyskursywne poznanie świata i Boga, a konkretniej: relacji, jaka daje się ustanowić/pomyśleć między, po pierwsze, naturą jako całością możliwego doświadczenia a zawsze fragmentarycznym, przygodnym doświadczeniem podmiotu, który tę relację tematyzuje, i po drugie, między całą naturą rozumianą jako ogół przedmiotów zmysłów a pewną nadnaturalną istotą.

⁵⁷ KCR, B 873.

Zanim przejdę do siłą rzeczy szkicowego jedynie omówienia tego projektu metafizyki, pozwolę sobie przedstawić miejsce metafizyki na mapie ludzkiego poznania oraz jej wewnętrzne ustrukturowanie za pomocą następującego diagramu stanowiącego rekonstrukcję Kantowskiego projektu filozofii czystego rozumu:



Dysponując tak szczupłą ilością miejsca, jaką można i należy wyznaczyć zakończeniu tego rodzaju pracy, nie sposób uporać się nawet z podstawowymi trudnościami implikowanymi przez Kantowski projekt metafizyki natury. Nie wyrzekając się nadziei na przyszłe dokładniejsze i bardziej systematyczne opracowanie zagadnienia poznania metafizycznego w tak zwanej pokrytycznej filozofii Kanta, pozwolę sobie poprzestać tutaj na kilku uwagach, które z jednej strony stanowią tymczasowe i prowizoryczne wyjaśnienie tego dość enigmatycznego pomysłu, z drugiej zaś wytyczają kierunek moich ewentualnych przyszłych studiów.

Śmiały ten projekt doczekał się częściowej tylko realizacji – jest nią metafizyka moralności oraz filozofia transcendentálna wraz z ontologią świata możliwego doświadczenia. Sama metafizyka natury nigdy nie powstała przynajmniej z dwu powodów. Po pierwsze, z racji prymatu tego, co praktyczne (ostatecznym celem rozumu zawsze jest praktyka)⁵⁸, który zmusił Kanta do opracowania w pierwszej kolejności drugiej, a zarazem najbardziej oryginalnej części tej nowej, pokrytycznej metafizyki. Po wtóre, stanęła mu na drodze okoliczność w sumie banalna, jaką jest krótkość życia ludzkiego. Na ile pisane u schyłku życia tzw. *Opus postumum* stanowi próbę realizacji tego projektu, a na ile jest ono usiłowaniem metafizycznego (ugruntowanego w pryncipiach *a priori*) podbudowania matematycznego przyrodoznawstwa przez odnalezienie przejścia od analityki transcendentálnej i *Metaphysische Anfangsgründe...* do fizyki, wymaga oddzielnego sprawdzenia. Problemem głównym metafizyki jest jednak nie przejście od ontologii jako teorii konstytucji świata możliwego doświadczenia i jego przedmiotów (czyli od „Analityki transcendentálnej”) do fizyki jako nauki o tym świecie, lecz przejście w granicach rozumu od świata możliwego doświadczenia do tego, co nadzmysłowe. Zagadnieniem centralnym, przed którym staje rozum w metafizyce, jest zawsze transcendencja, jak to Kant nazywa, czyli Bóg, wolność i nieśmiertelność.

Tak tedy metafizyka jako nauka musi być możliwa przynajmniej jako metafizyka moralności i ontologia, lecz pod znakiem zapytania stoi fizjologia racjonalna, której być może właśnie dlatego Kant nigdy nie rozwinął. Wszak najważniejszy „interes rozumu” oraz jego zaspokojenie leży w dziedzinie tego, co praktyczne, tego, co być powinno ze względu na wolność, a nie w dziedzinie tego, co teoretyczne, tego, co jest lub daje się pomyśleć jako istniejące. Istnieje jeszcze jedna możliwa odpowiedź na pytanie, dlaczego Kant nie napisał metafizyki natury. Być może uznał, że jego wykłady z metafizyki stanowią przynajmniej namiastkę realizacji tego projektu. Chęć ich opublikowania może o tym świadczyć, a jeśli tak, to w badaniach nad jego myślą należy je bardzo poważnie traktować.

Niezrealizowanie projektu fizjologii czystego rozumu przy jednoczesnym powodzeniu w dziedzinie metafizyki moralności oraz wyraźnej dominacji w pismach pokrytycznych szeroko pojętej problematyki praktycznej z filozofią religii włącznie,

⁵⁸ KCR, B XXXVIII.

może również nasuwać uzasadnione podejrzenie, iż sam Kant jednak zrezygnował z tej części swojego projektu, porzucił poszukiwania jakiejś sensownej formuły dla metafizyki teoretycznej (przejście teoretyczno-dogmatyczne) i cały nacisk położył na to, co później nazwie przejściem praktyczno-dogmatycznym, a co być może jest jedyną możliwą po krytyce postacią transgresji świata zmysłów. O ile więc obecność w projekcie metafizyki, która po krytyce rozumu miała wystąpić jako nauka, ontologii, filozofii transcendentnej oraz metafizyki moralności nie budzi większego zdziwienia czy jakichś fundamentalnych zastrzeżeń, to wprowadzenie doń fizjologii racjonalnej z teologią na czele może zaskakiwać lub przynajmniej wywoływać konfuzję na tle przeprowadzonej w „Dialektyce transcendentnej” bezpardonowej krytyki wszelkiej metafizyki, która rości sobie pretensje do spekulatywnego poznawania pewnych nadzmysłowych obiektów. Co ciekawe, sam Kant widzi tylko dwa problemy w swoim projekcie metafizyki natury. Pierwszy: w jaki sposób można oczekiwać od metafizyki poznania *a priori* przedmiotów w takiej mierze, w jakiej są one dane naszej zmysłowości, a więc poznawane *a posteriori*? Drugi: co począć z psychologią empiryczną?⁵⁹ Co dziwne, zupełnie nie dostrzega lub po prostu przemilcza to, co zrazu mogłoby się wydawać najbardziej problematyczne, mianowicie status psychologii racjonalnej czy teologii transcendentnej. Być może więc nie jest to problem tego rodzaju, jaki chcielibyśmy w tym widzieć, dając się uwieść tyleż rozpowszechnionej, co powierzchownej interpretacji Kantowskiej krytyki metafizyki, w myśl której miałyby ona prowadzić do czegoś, co można by nazwać metafizycznym nihilizmem (wszelka metafizyka jest niemożliwa, a każda istniejąca to tylko jakaś postać intelektualnej iluzji).

Obecność fizjologii transcendentnej w projektowanej pokrytycznej metafizyce natury choć może budzić zdziwienie, nie jest zupełnie niezrozumiała ani też nie stanowi żadnego dogmatycznego rezyduum. Nie jest też, moim zdaniem, rodzajem niekonsekwencji czy wynikiem niedojrzałej samowiedzy filozoficznej Kanta, lecz najzupełniej zrozumiałą konsekwencją z jednej strony pojmowania przezeń metafizyki jako tej części filozoficznego poznania/namysłu, która przynajmniej w swej intencji jest przekroczeniem porządku natury fizycznej, z drugiej zaś samej krytyki rozumu jako traktatu o metodzie, który przygotowuje grunt pod system przyszłej metafizyki jako nauki. Wprowadzenie transcendentnego użycia rozumu w projekcie metafizyki mającej urzeczywistnić się po krytyce rozumu stwarza najwięcej problemów interpretacyjnych, wydaje się bowiem jawnie sprzeczne z wynikami te samej krytyki, która demaskuje pozorność wszelkiej rzekomej wiedzy o przedmiotach nadzmysłowych wypływającej z takiego właśnie użycia rozumu. Jeśli odrzucimy jako niedorzeczną hipotezę, iż Kant do tego stopnia nie posiadał rozeznania w swojej własnej filozofii, iż jawnie przeczył jej głównym tezom, to będziemy musieli rozejrzeć się za jakąś sensowną interpretacją tego fak-

⁵⁹ KCR, B 875–877.

tu (można jeszcze zastosować taktykę nierzadko stosowaną przez komentatorów oraz badaczy tej myśli i po prostu przemilczeć tę część wywodów Kanta). Sądzę, iż klucz do zrozumienia istoty Kantowskiego zamysłu leży w tym, co właściwie ma być „przedmiotem” fizjologii transcendentnej oraz jaki jest lub może być jej rzeczywisty status epistemiczny.

Fizjologia immanentna nie nastręcza większych problemów interpretacyjnych, ponieważ jej przedmiotem ma być ogół tego, co jest lub może być zmysłowo dane – jej status na gruncie założeń i ustaleń *Krytyki* nie jest problematyczny, ale zarazem nie jest ona metafizyką we właściwym sensie – jest poznaniem metafizycznym w takiej mierze, w jakiej jest poznaniem apriorycznym. Natomiast fizjologia transcendentna wprawdzie jest metafizyką *sensu proprio* (jest/ma być apriorycznym poznaniem transcendentnym), ale jej status epistemiczny jest nader wątpliwy. Co jest jej „przedmiotem”? W jaki sposób ma ona „poznawać” ów „przedmiot”? Poszukując odpowiedzi na pytania o fizjologię transcendentną warto, jak sądzę, zwrócić uwagę na dwa fakty. Po pierwsze, Kant wyraźnie stwierdza, iż „przedmiotem” fizjologii racjonalnej ma być powiązanie (*die Verknüpfung, nexus*)⁶⁰, już to wewnętrzne, już to zewnętrzne, a więc pewna relacja, a nie bezpośrednio tematyzowany obiekt, który w wypadku fizjologii transcendentnej musiałby być obiektem nadzmysłowym. Po drugie, fizjologię immanentną i transcendentną Kant charakteryzuje przede wszystkim jako rozważanie natury, a nie ściśle pojętą przedmiotową wiedzę. Ponieważ naoczność inna niż zmysłowa nie jest naszym udziałem w tym życiu, to w fizjologii transcendentnej niemożliwe jest bezpośrednio tematyzowanie obiektów nadzmysłowych jako przedmiotów pracomocnej wiedzy. Fizjologia ta może być poznaniem jedynie pewnej relacji. Przy czym kosmologia ma tę przewagę nad teologią, że w jej obrębie mamy do czynienia z próbą tematyzowania relacji przygodnej konkretności, jaką jest fenomenalna

⁶⁰ W swoim przekładzie *Krytyki* R. Ingarden niekonsekwentnie tłumaczy ten ważny termin techniczny Kanta raz jako „zespół” (B 202), raz jako „powiązanie” (B 874). W celu zachowania koherencji terminologicznej proponuję następujące odczytanie kluczowej definicji terminów: „Wszelkie połączenie (*die Verbindung, conjunctio*) jest albo złożeniem (*die Zusammensetzung, compositio*), albo powiązaniem/związkiem (*die Verknüpfung, nexus*). Pierwsze jest syntezą tego, co różnorodne, a co do siebie koniecznie nie należy. [...] Drugie połączenie (*nexus*) jest syntezą tego, co różnorodne, o ile ono z koniecznością przynależy do siebie, jak np. akcydens do substancji lub skutek do przyczyny – a więc także jako niejednorodne, jest wszakże przedstawiane jako *a priori* ze sobą powiązane. Powiązanie to, ponieważ nie jest arbitralne, nazywam dynamicznym, ponieważ dotyczy ono powiązania istnienia tego, co różnorodne (może ono być znowu podzielona na fizyczne – samych zjawisk między sobą, albo metafizyczne – jako ich powiązanie w zdolności poznawczej *a priori*).” W oryginale: „Alle Verbindung (*conjunctio*) ist entweder Zusammensetzung (*compositio*) oder Verknüpfung (*nexus*). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht nothwendig zu einander gehört [...]. Die zweite Verbindung (*nexus*) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, so fern es nothwendig zu einander gehört, wie z.B. das Accidens zu irgend einer Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache —, mithin auch als ungleichartig, doch *a priori* verbunden vorgestellt wird; welche Verbindung, weil sie nicht willkürlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft (die wiederum in die physische, der Erscheinungen unter einander, und metaphysische, ihre Verbindung im Erkenntnißvermögen *a priori*, eingetheilt werden kann)“.

przedmiotowość świata możliwego doświadczenia, do jedynie w idei dającej się pomyśleć, nieznaną nam całości, jaką jest cała przyroda (*die gesamte Natur*). Natomiast w teologii próbuje się tematyzować relację między tą nieznaną całością przyrody a równie nieznaną istotą nadnaturalną, a więc mamy tu do czynienia z jedynie dającą się pomyśleć relacją między dwiema ideami lub, jak Kant niekiedy to ujmuje, przedmiotami w idei: między światem a Bogiem.

Jak jednak pomyślenie tej relacji ma być możliwe, skoro jedynymi czystymi pojęciami relacji są kategorie stosunku (przyczyna – skutek, podmiot – predykat, wspólnota/wzajemne oddziaływanie)? Na gruncie Kantowskiego systemu pojęć nie można dać na to innej odpowiedzi niż ta, która pojawia się już w wykładach w postaci koncepcji analogicznego użycia kategorii. Ponieważ pisałem o tym już wcześniej w tej pracy, a pełne, systematyczne opracowanie tego zagadnienia wymagałoby większej ilości miejsca niż ta, jaką tu dysponuję, to ograniczę się jedynie do wskazania tropów, wiodących być może do rozwiązania jednego z największych problemów *Krytyki*, jakim jest zastosowanie kategorii do nie-zjawisk.

Istnieje tylko jedno „miejsce”, w którym wypływający z krytycznego rozeznania w naturze rozumu ludzkiego zakaz wydawania sądów transcendujących świat możliwego doświadczenia i tematyzujących rzeczy same/noumeny może współistnieć z wypływającym z tejże samej natury nakazem wykraczania ku pojęciom, które nie mieszczą się już w obrębie immanentnego używania intelektu. „Miejscem” tym jest granica, jak to Kant ujmuje, „wszelkiego dozwolonego użytku rozumu”, to znaczy granica między doświadczeniem a bytami czysto myślowymi (*die Gedankenwesen*)⁶¹. Ponieważ różnica między fenomenem a noumenem jest wyłącznie różnicą w sposobie myślenia o tym samym obiekcie, to jest to, by tak rzec, „miejsce” czysto inteligibilne; wprawdzie nie „widać” z niego, co jest i jakie jest to, co po jej drugiej stronie, „widać” wszakże, że jest jakaś druga strona. Taka bowiem jest natura granicy, iż w przeciwieństwie do prostej bariery (*die Schranke*) zawsze wskazuje na dziedzinę rozpościerającą się poza nią i zawsze może zostać jakoś przekroczona. Granica zawsze należy do obu rozdzielonych nią obszarów, nie inaczej jest w tym wypadku. Granicę między doświadczeniem a dziedziną bytów czysto myślowych wyznaczają, o czym już pisałem, idee transcendentalne i ta ich rola jest bodaj ważniejsza niż osławiona oraz po wielokroć opisywana przez komentatorów funkcja regulatywna. Dochodząc w idei do granicy możliwego doświadczenia, możemy wykroczyć ku pojęciom transcendującym świat możliwego doświadczenia; warto zauważyć, iż Kant wyraźnie mówi o wykraczaniu ku pojęciom, a nie ku rzeczom samym/noumenom. Te transcendentne pojęcia powstają nie inaczej, jak tylko dzięki użyciu kategorii stosunku do pomyślenia sobie relacji (np. Boga do świata) w analogii do ich użycia doświadczeniowego. Nie ma tu żadnej niekonsekwencji lub złamania ustaleń „Analityki”, co więcej, jest to prosta

⁶¹ Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 111.

konsekwencja tychże ustaleń. Podsumowując wyniki przeprowadzonej tam transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu, Kant stwierdza jasno i wyraźnie, iż z jednej strony kategorie są warunkami myślenia (sądzenia) w obrębie możliwego doświadczenia o jego przedmiotach, a więc ich poznawania, z drugiej jednak są „t a k ż e pojęciami podstawowymi służącymi do pomyślenia przynależnych do zjawisk przedmiotów w ogóle [...]”⁶². To pomyślenie sobie przedmiotów w ogóle nie polega na jakimś bezpośrednim ich tematyzowaniu jako obiektów jakiejś rzekomej wiedzy. Może mieć wyłącznie postać pomyślenia sobie pewnej relacji w analogii do immanentnego użycia kategorii. W teologii będzie to więc li tylko pomyślana relacja między Bogiem a światem – ich metafizyczne powiązanie w samej tylko zdolności poznawczej *a priori*. Wszelako, co stanowi tu dość istotną trudność, nie wiadomo, czy należy myśleć ją raczej podług kategorii przyczynowości, czy substancji. W obu wypadkach otrzymujemy bowiem zupełnie inną teologię: albo metafizykę bytu, albo metafizykę jedni – świat jest już do skutkiem działania Boga, już to jego manifestacją czy emanacją. Sam Kant, o czym pisałem w poprzedniej części pracy, chyba też nie potrafił tego rozstrzygnąć i choć w *Krytyce* jego myśl zdaje się ciążyć do jakiejś postaci monizmu, to już w *Prolegomenach* zdecydowanie opowiada się za relacją przyczyna – skutek, a nie podmiot – predykat.

Zatrzymując się na granicy między światem dostępnym zmysłom a światem inteligibilnym, przedmiotem naszego sądu czynimy więc nie niepoznawalne *intelligibile*, lecz tylko i wyłącznie stosunek, „w jakim świat może się znajdować do istoty, której pojęcie przekracza nawet wszelkie dostępne nam w obrębie świata poznanie”⁶³. Unikamy wówczas dogmatycznego antropomorfizmu, który każe nam pojmować istotę najwyższą na podobieństwo osoby ludzkiej, i dopuszczamy się – jak to Kant nazywa – antropomorfizmu symbolicznego, „który w rzeczywistości dotyczy wyłącznie języka, a nie samego przedmiotu”⁶⁴. Unikamy również zarzutu nieuprawnionego rozszerzania poznania poza granice wyznaczone w *Krytyce*, ponieważ przyjmując odpowiadającą idei rzecz inteligibilną, nie występujemy z roszczeniem do wydawania o niej jakichkolwiek sądów określających, czym ona jest i jakie posiada własności, a ponadto – jak to Kant nieco wykrętnie formułuje – przyjmujemy ją tylko w idei, a nie samą w sobie, i to tylko gwoli systematycznej jedności⁶⁵. Poznanie zaś, jakim wówczas dysponujemy, nie jest poznaniem jakie-

⁶² KCR, A 111 (podkreślenie moje, A. B.).

⁶³ Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 111.

⁶⁴ Tamże, s. 112. „Gdy mówię, że jesteśmy zmuszeni patrzeć na świat tak, jak gdyby był on dziełem najwyższego intelektu i najwyższej woli, to rzeczywiście nie mówię niczego więcej niż: tak jak zegarek, okręt, regiment ma się do rzemieślnika, budowniczego, dowódcy, tak świat dostępny zmysłom (lub wszystko to, co stanowi fundament tego ogółu zjawisk) ma się do Nieznanego (*das Unbekannte*), którego przez to wprawdzie nie poznaję co do tego, czym to jest samo w sobie, poznaję jednak co do tego, czym jest dla mnie, a mianowicie ze względu na ten świat, którego jestem częścią”. W równym stopniu dotyczy to także idei psychologicznych i kosmologicznych i na tym właśnie, najogólniej rzecz ujmując, polega transcendentalna dedukcja pojęć czystego rozumu. Zob. KCR, B 700 oraz B 725.

⁶⁵ KCR, B 702.

gość transcendentnego przedmiotu, lecz możliwej jego relacji do znanych nam rzeczy świata zmysłów, a stanowi przy tym jedynie poznanie według analogii, która dla Kanta „wcale nie jest niezupełnym podobieństwem dwóch rzeczy, lecz zupełnym podobieństwem dwóch stosunków, zachodzących między całkiem niepodobnymi do siebie rzeczami”⁶⁶. W efekcie analogicznego użycia kategorii stosunku uzyskujemy, jak to Kant ujmuje, dla nas wystarczająco określone pojęcie istoty najwyższej, tj. w relacji do świata, a zarazem odrzucamy wszystko, co występuje z roszczeniem do określania jej bezwzględnie i samej w sobie. Tak oto fizjologia transcendentna w swej części najważniejszej, w teologii racjonalnej, może być jedynie analogiczną teorią relacji. W aspekcie teoretycznym możliwe jest wyłącznie tematyzowanie samej relacji transcendentnego X do natury i to tylko *per analogiam* oraz w relatywizacji do języka. „Przedmiotem” jej namysłu nie są żadne nadzmysłowe rzeczy/byty czysto myślowe, lecz tylko analogicznie i symbolicznie pomyślana relacja nieznanymi przedmiotów idei (Bóg i świat jako całość) w relacji do znanych przedmiotów doświadczenia. Niczego więcej, powiada Kant, nie potrzebujemy. Dlaczego, skoro nadal nie mamy tu do czynienia z poszukiwanym przejściem do tego, co nadzmysłowe?

Nietrudno zauważyć, iż nawet fizjologia transcendentna w istocie nie przekracza granicy, na której z konieczności zatrzymać się musi wszelkie prawomocne teoretyczne użycie rozumu. Jest ona metafizyką relacji pomyślanych *per analogiam* gwoli uspokojenia rozumu. Jeśli określa ona jakoś przedmioty nadzmysłowe, to jedynie w stosunku do tego, co znane i dane, nigdy zaś wprost. W teologii racjonalnej, bo o nią tu chodzi przede wszystkim, nie stanowi zastosowania czystych pojęć intelektu do przedmiotu nadzmysłowego, lecz jedynie do dającej się pomyśleć relacji, w jakiej on pozostaje do ogółu przedmiotów zmysłów. Dlatego również fizjologia transcendentna spełnia się w obrębie podmiotu i niejako balansuje na granicy, której nigdy nie przekroczy, choć ciągle się poza nią wychyla lub przynajmniej spogląda. Teologia racjonalna służy tu do wyrobienia sobie – za pomocą analogicznego oraz zrelatywizowanego do języka użycia kategorii – jakiegoś pojęcia nie tyle samego Boga, co Boga w relacji do świata zmysłów, a więc również i do nas. Tak oto w aspekcie teoretycznym ostatnim słowem metafizyki jest wytyczenie w analogicznej teorii relacji transcendentnych granicy między tym, co zmysłowo dane i uwarunkowane, a tym, co inteligibilne i bezwarunkowe. Tym samym stanowi to wskazanie na pewną pustą dla rozumu teoretycznego przestrzeń po drugiej stronie tej granicy, przestrzeń, w którą rozum wkroczyć może wyłącznie w swym użyciu praktycznym. To zaś bez wytyczenia tej granicy i wyznania swej niekompetencji przez rozum teoretyczny w ogóle nie byłoby możliwe. Nie zmienia to jednak faktu, iż koncyptowana przez Kanta analogiczno-symboliczna teoria relacji Boga do świata jest nieco niepewnym siebie balansowaniem na granicy doświadczenia

⁶⁶ Tenże, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 112.

ze wzrokiem wbitym w ciemność, która jest pustką, ale tylko dla rozumu teoretycznego w jego zastosowaniu spekulatywnym.

Fizjologia transcendentna, by posłużyć się starą, lecz wciąż bardzo nośną metaforą Platońską, może co najwyżej doprowadzić nas do krawędzi jaskini świata możliwego doświadczenia. Granicę tę da się przekroczyć wyłącznie w akcie rozumnej wiary, tj. uznawania za prawdę dwu podstawowych twierdzeń czystego rozumu, a ewentualnej naoczności intelektualnej ich przedmiotów można spodziewać się w praktycznie uzasadniony sposób dopiero wraz z kresem naoczności zmysłowej, nadchodzącym wraz z końcem naszego życia. Tak pojmowana metafizyka – jako spekulatywne rozważanie tego, co nadzmysłowe, w relacji do tego, co zmysłowo dane, a więc jako czysta spekulacja – „służy raczej temu, iż powstrzymuje błędy, niż temu, że rozszerza poznanie”, to zaś „nie narusza wcale jej wartości, lecz przeciwnie nadaje jej [pewną] godność i znaczenie [...]”⁶⁷. Jeśli zatem ostateczny cel rozumu spekulatywnego, wyznaczony przez trzy pojęcia: Boga, wolności duszy i nieśmiertelności, nie może zostać osiągnięty w metafizyce natury, to przynajmniej może uda się za jej pomocą podprowadzić rozum spekulatywny do granicy, na której musi się on zatrzymać, równocześnie zadowolając się hipotezami przyjmowanymi, jak to Kant ujmuje, jako broń wojenna (*die Kriegswaffen*), choć nie po to, by ufundować w nich prawo moralne, lecz dla jego obrony⁶⁸.

Metafizyka natury jest tedy jej rozważaniem, ale nie poznaniem *sensu proprio*. Jest tylko podprowadzeniem rozumu do granicy możliwego doświadczenia i przygotowaniem do jej przekroczenia, ale nie samym jej przekroczeniem, to bowiem – z racji braku naoczności innej niż zmysłowa – nie może dokonać się w obrębie przedmiotowego poznania teoretycznego, tj. prawomocnej wiedzy. Nie znaczy to jednak, że Kant porzuca w ogóle pojęcie przejścia od świata zmysłów do świata inteligibilnego. Rezygnując z przejścia teoretyczno-dogmatycznego, zaproponuje po *Krytyce* przejście praktyczno-dogmatyczne w akcie rozumnej wiary. Pełne rozwinięcie tego zagadnienia odkładam na później, tutaj poprzestaję na kilku niezbędnych uwagach zarysowujących kontur Kantowskiego myślenia w tej dziedzinie po *Krytyce*.

Nawet jeśli zgodzimy się, że coś tak problematycznego jak fizjologia transcendentna, a przede wszystkim teologia racjonalna jako analogiczna teoria relacji tego, co nieznanne i bezwarunkowe, do tego, co znane i zawsze uwarunkowane, jest możliwe, to w istocie stanowi ona jedynie wyznaczenie i, by tak rzec, dotknięcie granicy między światem dostępnym zmysłom a tym, co nadzmysłowe⁶⁹. Zatrzymuje się ona na tej granicy i w żadnym razie jej nie przekracza, a to właśnie stanowi cel istotny, który rozum chce w metafizyce osiągnąć. Tak tedy dochodzimy do na pozór paradoksalnej tezy, iż żeby osiągnąć ostateczny, metafizyczny cel rozumu

⁶⁷ KCR, B 879.

⁶⁸ KCR, B 805.

⁶⁹ Zob. ks. R. Rożdżeński, *Problem metafizyki...*, dz. cyt., s. 80 i nn.

wyznaczony przez trzy główne pojęcia/idee: Bóg, nieśmiertelność, wolność, trzeba wyjść poza granice rozumu spekulatywnego i tworzonej przezeń metafizyki natury. Realizacja celu metafizyki, wyjście poza świat zmysłów, odnalezienie poszukiwanego przejścia, oznacza w konsekwencji także wyjście poza sam obszar metafizyki jako teoretycznego poznania tego, co jest, i wkroczenie w dziedzinę praktycznego użycia rozumu, a w rezultacie zastąpienie teoretycznej przedmiotowej ważności praktyczną przedmiotową ważnością. Jedyne możliwe przejście od tego, co dane zmysłowo, do tego, co nadzmysłowe, może mieć charakter praktyczno-dogmatyczny. Ma to co najmniej dwie poważne konsekwencje. Po pierwsze, uznawanie za prawdziwe dwu podstawowych twierdzeń rozumu: „Bóg istnieje” oraz „Istnieje życie przyszłe” może dokonać się tylko na podstawie racji praktycznych i jest wkroczeniem w dziedzinę wiary rozumowej; jest to być może najważniejszy sens pojęcia praktycznego prymatu rozumu praktycznego. Po drugie, w tej sytuacji głównym dziełem metafizycznym Kanta jest *Metafizyka moralności*, a jedyny realny dla nas w tym życiu *mundus intelligibilis* to *mundus moralis*, czyli świat zgodny z wszelkimi prawami etycznymi. W efekcie skończona istota rozumna swoje dążenie do transcendencji (dobra najwyższego) może realizować nie w dziedzinie spekulatywnego poznania teoretycznego, lecz tylko w moralnym działaniu. Działanie to realizuje się zawsze w relacji do innych podmiotów ujętej w karby prawa moralnego, przyjętego jako bezwarunkowe zobowiązanie, które nakłada na mnie obowiązki wobec siebie samego i innych, a więc w etycznej wspólnotie stanowiącej realny świat inteligibilny – *corpus mysticum* istot rozumnych żyjących w świecie zmysłów⁷⁰. Tak oto *Metafizyka moralności* jest najważniejszym dziełem Kanta, a to przynajmniej z trzech powodów: 1) w tym, co praktyczne, skupia się i realizuje właściwy interes rozumu ludzkiego; 2) jest jedyną w pełni zrealizowaną częścią przedstawionego tu projektu pokrytycznej metafizyki; 3) jest rzeczywiście nową metafizyką.

Jeśli więc jedyną możliwą postacią przejścia do tego, co nadzmysłowe, jest przejście praktyczno-dogmatyczne, ufundowane w wierze rozumowej, ta zaś opiera się na świadomości bezwarunkowo wiążącego prawa moralnego, to Kantowska krytyka rozumu, zmierzająca do ufundowania nowej metafizyki, spełnia się w metafizyce moralności. To właśnie ona jest jedynym realnym dokonaniem Kanta w dziedzinie poznania metafizycznego po krytyce rozumu. Patrząc z tej perspektywy, wypada uznać, iż ostatnim słowem tej filozofii nie jest nienapisane nigdy *Opus postumum*, nie jest nim teoria przejścia od *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* do fizyki, lecz wiara rozumowa oraz filozofia religii w takiej mierze, w jakiej jest ona możliwa w granicach samego tylko rozumu oraz koncepcja przejścia praktyczno-dogmatycznego, rozwijana w niedokończony rozprawce *Jakie rzeczywiste postępy poczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibniza*

⁷⁰ Zob. KCR, B 836.

i Wolffa?. Być może właśnie dlatego Kant ostatecznie nigdy nie zrealizował projektu fizjologii racjonalnej i skupił się na filozofii religii, wierze rozumowej oraz wspomnianym przejściu praktyczno-dogmatycznym. Nietrudno więc pojąć, dlaczego w filozofii tej to właśnie praktycznemu użyciu rozumu przysługuje prymat nad użyciem teoretycznym. Cała nadzieja Kanta na osiągnięcie celu ostatecznego rozumu, na niechybną odpowiedź na pytanie o istnienie Boga i życia przyszłego, na tzw. przejście praktyczno-dogmatyczne, opiera się na fakcie rozumu – przekonaniu o istnieniu jednego, czystego, bezwarunkowo obowiązującego i koniecznego prawa moralnego zawartego w rozumie ludzkim, a wyrażającego się w świadomości bezwarunkowego zobowiązania moralnego⁷¹.

Ostatecznie także w *Krytyce* myśl Kanta nie jest wolna od pewnej ambiwalencji, która – co starałem się pokazać wcześniej – przenika także jego filozofię przedkrytyczną. Z jednej strony bowiem akceptuje on negatywne wyniki krytyki i powiada, iż „największa, a może i jedyna korzyść ze wszelkiej filozofii czystego rozumu jest z pewnością jedynie negatywna” i w tym duchu projektuje metafizykę natury, która nie tyle poszerza nasze poznanie, co raczej zapobiega błędom⁷². Z drugiej zaś strony Kant nie ustaje w poszukiwaniu jakiegoś źródła poznania pozytywnych, które wreszcie zaspokoiliby tę dręczącą i niedającą się uciszyć „żądze znalezienia za wszelką cenę stałego gruntu gdziekolwiek poza granicą doświadczenia”, a jednocześnie pozostawałoby w obrębie czystego rozumu. Jedyną drogą, jaką może tu postąpić czysty rozum, jest droga zastosowania praktycznego⁷³. Traktuje o niej Kant w „Kanonie czystego rozumu”, który, co ważne, jest właśnie kanonem praktycznego, a nie spekulatywnego użycia rozumu. Pozwolę tu sobie na zakończenie dotknąć kilka jego najważniejszych punktów.

Istnieją zadania, których rozwiązanie stanowi cel ostateczny rozumu, wszystkie pozostałe są albo ze względu na nie zupełnie obojętne, albo służą wyłącznie jako środki do ich rozwiązania. Dotyczą one trzech przedmiotów: wolności woli, nieśmiertelności duszy i istnienia Boga. To właśnie ze względu na nie, a nie ze względu na spekulatywne próby ich rozwiązania, Kant podejmuje wysiłek krytyki rozumu, to znaczy w intencji znalezienia zadowalającego rozum sposobu ich rozwiązania. Ponieważ odpowiedzi na pytania o istnienie wolności, Boga i życia przyszłego prowadzą do twierdzeń, które są zupełnie poznawczo irrelewantne dla nauk przyrodniczych oraz „pozostają dla rozumu spekulatywnego zawsze transcendentne i nie posiadają żadnego zastosowania immanentnego, tzn. dopuszczalnego dla

⁷¹ „Przyjmuję, że rzeczywiście istnieją prawa moralne, które (bez względu na pobudki empiryczne, tj. na szczęśliwość) określają całkowicie *a priori* działanie i zaniechanie, tj. używanie wolności przez istotę rozumną w ogóle, i że te prawa nakazują w sposób bezwzględny (a nie jedynie hipotetycznie, przy założeniu innych celów empirycznych) i są przeto pod każdym względem konieczne”. KCR, B 835.

⁷² KCR, B 823.

⁷³ KCR, B 824.

przedmiotów doświadczenia”⁷⁴, to w żaden sposób tych pojęć i twierdzeń nie można zredukować do ich funkcji regulatywnej w obrębie teoretycznego użycia rozumu, o czym pisałem już wcześniej⁷⁵. Nie pozostaje nic innego, jak znaleźć jakąś inną podstawę ich prawdziwości niż dotychczas poszukiwana w metafizyce podstawa spekulatywno-teoretyczna.

To właśnie w tych trzech zagadnieniach skupia się całe zainteresowanie rozumu budującego czystą filozofię, wszelako – co bardzo ważne – ich rozwiązanie nie stanowi dla Kanta celu samego w sobie, od niego bowiem zależy coś znacznie ważniejszego niż zaspokojenie najbardziej nawet wzniosłego zainteresowania rozumu, czyli kształt ludzkiej egzystencji. „One same zaś – powiada – mają znowu swój dalszy cel, mianowicie, co czynić należy, jeżeli wola jest wolna, jeżeli istnieje Bóg i świat przyszły”⁷⁶. Ostatecznie chodzi więc nie o spekulatywne poznanie uzyskiwane dla niego samego, lecz o rozumną praktykę, zarówno prywatną, jak i publiczną, oraz jej następstwa w dziedzinie uznawania za prawdę. Ponieważ jednak pytanie o wolność (transcendentalną) jest dla Kanta pytaniem spekulatywnym, a istnienia wolności praktycznej, jego zdaniem, wystarczająco dowodzi doświadczenie, natomiast w „Kanonie” poruszamy się w dziedzinie praktycznego użycia rozumu, to w konsekwencji ostateczny cel rozumu zostaje określony przez dwa podstawowe pytania dotyczące tak zwanego praktycznego interesu rozumu: „Czy istnieje Bóg?” i „Czy istnieje życie przyszłe?”. Upraszczając nieco sprawę, zagadnienia te sprowadzają się do pytania: „Na co wolno mi mieć nadzieję (po śmierci)?”, a ponieważ „wszelka nadzieja zmierza do szczęścia”⁷⁷, można by to pytanie sformułować także w ten sposób: czy wolno mi mieć nadzieję na szczęście w życiu przyszłym proporcjonalne do tego, jakiego uczyniłem się godnym, żyjąc podług wskazań prawa moralnego? Pozytywna odpowiedź na pytanie o istnienie Boga i nieśmiertelność duszy jest koniecznym następstwem istnienia z jednej strony immanentnego człowiekowi pragnienia szczęśliwości, z drugiej zaś prawa moralnego, które „nakazuje, jak powinniśmy się zachowywać, żeby tylko być godnym szczęśliwości”⁷⁸. A zatem stanowi ona konieczne następstwo tego bezwarunkowego etycznego zobowiązania, nakładanego na nas przez prawodawczy czysty rozum praktyczny. Jego spełnianie sprawia, iż nie jesteśmy niegodni udziału w (przyszłym) szczęściu (*die Glückseligkeit*). Prawa moralne, powiada Kant, każdy (*sic!*) właśnie z racji tego wewnętrznego, bezwarunkowego zobowiązania uważa za przykazania (a nie odwrotnie), a także dlatego, że towarzyszą im obietnice i groźby dotyczące życia przyszłego. To zaś mogą one czynić jedynie dlatego, iż „tkwią w istocie koniecznej

⁷⁴ KCR, B 827.

⁷⁵ Regulatywne zastosowanie idei transcendentalnych Kant nazywa pożytecznym, ale nieodpowiadającym naszym oczekiwaniom. KCR, B 832.

⁷⁶ KCR, B 828. Odpowiedź na to pytanie, sformułowana w sposób chyba możliwie najprostszy, brzmi: „Czyń to, przez co staniesz się godny szczęścia”. KCR, B 837.

⁷⁷ KCR, B 833.

⁷⁸ KCR, B 834

jako w najwyższym dobru”⁷⁹. Moralne użycie rozumu całkowicie opiera się na idei dobra najwyższego; tylko ona umożliwia powiązanie nadziei na szczęście z nieustannym dążeniem, by stać się tego szczęścia godnym. Powiązania tego można się spodziewać jedynie wtedy, „jeżeli za przyczynę przyrody przyjmie się zarazem rozum najwyższy, rozkazujący wedle praw moralnych”⁸⁰.

Rozum praktyczny czuje się zmuszony przyjąć istnienie dobra najwyższego, Boga jako najwyższą inteligencję, w której wola moralnie najdoskonalsza połączona jest z najwyższą szczęśliwością, właśnie ze względu na pragnienie szczęśliwości, a tej, naucza Kant, możemy stać się godni jedynie dzięki działaniu zgodnemu z tym prawem moralnym, które dyktuje nam rozum, i tylko Bóg może ją nam zagwarantować w spodziewanym życiu przyszłym. Człowiek postępujący moralnie może w uzasadniony sposób spodziewać się udziału w szczęśliwości proporcjonalnej do zgodności jego życia z prawem moralnym, lecz nie dlatego postępuje moralnie, że pragnie tej przyszłej szczęśliwości. Dokładnego dostosowania szczęśliwości do moralności postępowania można oczekiwać, powiada Kant, wyłącznie w świecie inteligibilnym podległym mądrymu stwórcy i rządcy. „Takiego stwórcę czuje się rozum zmuszony przyjąć wraz z życiem w takim świecie, który musimy uważać za przyszły, albo też musi uważać prawa moralne za puste urojenia, ponieważ bez owego założenia musiałyby odpaść konieczny wynik tych praw, który tenże sam rozum z nimi wiąże”⁸¹.

To przyjęcie istnienia Boga polega na uznaniu za prawdziwe twierdzenia „Istnieje Bóg”. Uznawanie-za-prawdę (*das Fürwahrhalten*) jest, jak to Kant ujmuje, pewnym wydarzeniem (*die Begebenheit*) w naszym intelekcie i może mieć dwie zasadnicze postaci. Może być przeświadczeniem (*die Überzeugung*), gdy oparte jest na racji obiektywnie/przedmiotowo wystarczającej i zachowuje ważność oraz moc obowiązującą dla każdego, kto posiada rozum, lub zwykłym przekonaniem (*die Überredung*), kiedy rację swą ma w „szczególnej własności podmiotu”, czyli opiera się na racji wyłącznie subiektywnie/podmiotowo wystarczającej⁸². Zatem przeświadczenia, w przeciwieństwie do zupełnie prywatnych przekonań, które możemy i powinniśmy zatrzymać tylko dla siebie, mają podstawę/rację (może ona być teoretyczna lub praktyczna) wspólną dla rozumu każdego człowieka i są akceptowane przez każdego niezależnie od jego subiektywnych właściwości. Jedyнным sposobem rozsądzenia, czy mamy do czynienia z przekonaniem, czy z przeświadczeniem, jest poddanie naszego uznawania-za-prawdę publicznemu osądowi i sprawdzenie, czy to, co uznajemy za prawdę, zachowuje ważność także dla innych rozumnych podmiotów. Z problematyką tą wiąże się cały szereg zagadnień, które same w sobie są interesujące i ważne (np. publiczne użycie rozumu, wolność słowa,

⁷⁹ KCR, B 840.

⁸⁰ KCR, B 838.

⁸¹ KCR, B 839

⁸² KCR, B 848.

oświecenie, komunikacja i język w sferze publicznej), lecz z oczywistych względów nie mogą tu zostać podjęte. Od razu przechodzę więc do pojęcia wiary.

Trzy są poziomy (*resp.* modalności), powiada Kant, uznawania-za-prawdę w odniesieniu do przeświadczenia: mniemanie (*Meinen*), wiara (*Glauben*) oraz wiedza (*Wissen*). Mniemanie jest uznawaniem-za-prawdę, któremu towarzyszy świadomość tego, iż racje, na których się ono opiera, są niedostateczne przedmiotowo/obiektywnie i podmiotowo/subiektywnie. Wiedza jest uznawaniem-za-prawdę zarówno podmiotowo, jak i przedmiotowo wystarczającym. Natomiast wiara jest uznawaniem-za-prawdę wyłącznie podmiotowo wystarczającym, a przedmiotowo niewystarczającym⁸³. Każde teoretycznie niewystarczające uznawanie-za-prawdę, tj. oparte na niedostatecznych racjach teoretycznych, z praktycznego punktu widzenia można nazwać wiarą. Z tego powodu w samej dziedzinie wiary Kant znowu wyszczególnia trzy poziomy: wiarę pragmatyczną, doktrynalną i moralną. Ponieważ interesuje nas tu tylko zagadnienie tak zwanej praktycznej przedmiotowej ważności sądów „Bóg istnieje” oraz „Istnieje życie przyszłe”, to dla skrócenia wyводу wypada skoncentrować się na wierze moralnej. Każdy akt wiary jest podmiotowo ugruntowanym przekonaniem o prawdziwości pewnych hipotetycznie koniecznych warunków, które należy założyć gwoli osiągnięcia jakiegoś celu. Jeśli cel jest wyznaczony, to wiara ta może być przygodna, gdy nie znamy innych warunków osiągnięcia celu (wiara pragmatyczna, np. w sztuce lekarskiej, lub doktrynalna dotycząca założenia istnienia mądrego stwórcy natury), lub konieczna, jeśli wiemy, że nikt nie może znać innych warunków prowadzących do wyznaczonego celu. Wiara moralna ma to do siebie, iż dotyczy takich właśnie warunków. Wyznaczonym celem jest wspomniana szczęśliwość, bezwzględnie koniecznym warunkiem podmiotowym jego osiągnięcia jest postępowanie pod każdym względem zgodne z prawem moralnym, przez które sprawiam, iż nie jestem niegodny tejże szczęśliwości. Natomiast bezwzględnie koniecznym przedmiotowym warunkiem jego osiągnięcia jest istnienie Boga oraz życia przyszłego, dzięki czemu jedynie możliwe jest pomyślenie zestrojenia moralnego postępowania człowieka z celem ostatecznym.

Wiara moralna jest subiektywnie koniecznym uznawaniem-za-prawdę pewnego twierdzenia w oparciu o istnienie obiektywnych prawideł postępowania (maksymy), te zaś nie są niczym innym jak prawami/normami moralnymi, które stały się podmiotowymi motywami działania. Prawo moralne nie jest tu w żadnym wypadku podstawą jakiegoś teoretycznego wglądu w istnienie lub choćby nawet samą możliwość przedmiotu sądu, który w akcie wiary zostaje uznany za prawdziwy. Uznanie-za-prawdziwe sądu „istnieje Bóg i życie przyszłe” jest moralnie, a nie logicznie pewne, a istnienie Boga stanowi jedyny warunek, pod którym można pomyśleć sobie realizację celu ostatecznego istoty posiadającej usposobienie moralnie dobre. Ponie-

⁸³ KCR, B 851.

waż usposobienie (*die Gesinnung*) moralne innych ludzi nigdy nie może być przedmiotem mojego osądu, a to właśnie ono stanowi podmiotową podstawę pewności wiary, to nigdy nie można powiedzieć: „jest moralnie pewne, że Bóg istnieje”, lecz zawsze tylko: „ja jestem moralnie pewny, że Bóg istnieje”. Akt wiary, pod względem jego pewności, jest zawsze indywidualny, podmiotowy, a pewność ta nie może zostać nikomu udzielona z zewnątrz – „wiara rozumowa opiera się na założeniu [istnienia] moralnych charakterów (*die Gesinnungen*)”⁸⁴. Nie znaczy to jednak, że jest ona na wskroś prywatnym i subiektywnym przekonaniem (*die Überredung*), ponieważ w przeciwieństwie do niego posiada ona podstawę/rację obiektywnie dostateczną, jaką, zdaniem Kanta, jest istnienie prawa moralnego. Wiara moralna jest tedy uznawaniem-za-prawdę twierdzenia teoretycznego „Bóg istnieje” przez czysty rozum praktyczny – „[...] zmuszeni jesteśmy przyjąć to [twierdzenie] *a priori* w aspekcie praktycznym, jako że cel ostateczny: zestrojenie naszego dążenia z dobrem najwyższym, podlega bezwzględnie koniecznemu, praktycznemu, a mianowicie moralnemu prawidłu, którego efektu nie możemy sobie pomyśleć inaczej, jak tylko przy założeniu egzystencji pierwotnego dobra najwyższego”⁸⁵.

W „Przedmowie do drugiego wydania” Kant napisał był słynne zdanie: „musiałem unieważnić wiedzę, by uzyskać miejsce dla wiary”⁸⁶, które łatwo może stać się ofiarą mylnej interpretacji. Wiara, tak samo jak wiedza, jest bowiem uznawaniem-za-prawdę w obrębie rozumu, lecz różni się od niej charakterem pewności oraz rodzajem racji (pewność moralna zamiast logicznej, racje praktyczne miast teoretycznych). Krytyczne zniesienie/unieważnienie (*die Aufhebung*) wiedzy dotyczy, rzecz jasna, tylko rzekomego spekulatywnego poznania metafizycznego, a przede wszystkim poznania teologicznego. W istocie krytyka rozumu, a w szczególności krytyka metafizyki, jest zabezpieczeniem miejsca dla wiary w obrębie rozumu, a nie dopuszczeniem do głosu w obrębie filozofii jakichś pozaracjonalnych wglądów lub olśnień. Nie chodzi tu o intronizację jakiejś formy irracjonalizmu, który miałby być zastępczą formą realizacji metafizycznych aspiracji rozumu, aspiracji, których nie udało się urzeczywistnić w dziedzinie wiedzy. Wszystko pozostaje w obrębie rozumu, Kant konsekwentnie unika wszelkiego marzycielstwa i egzaltacji. Wiara rozumowa jest inną formą poznania *sensu largo* i jest ona wszystkim, czego czysty rozum może dokonać, „otwierając widoki poza granice doświadczenia”⁸⁷. Nie jest to wszakże jakieś szczególnie ekskluzywne poznanie zastrzeżone wyłącznie dla filozofów. Nie przemawia to jednak przeciwko krytyce rozumu, trudno bowiem, argumentuje Kant, oczekiwać, iż poznanie, które jednakowo interesuje wszystkich ludzi, przewyższało będzie możliwości pospolitego

⁸⁴ KCR, B 857.

⁸⁵ Tenże, *Jakie rzeczywiste postępy...*, dz. cyt., s. 70.

⁸⁶ „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“. KCR, B XXX (przekład własny).

⁸⁷ KCR, B 858.

rozsądku, w następstwie czego trzeba by pytać o nie filozofów i od nich oczekiwać wyjaśnień. Ta zgodność wyniku krytyki rozumu w dziedzinie najpowszechniejszego i najistotniejszego zainteresowania wszystkich ludzi stanowi najlepsze potwierdzenie jego słuszności, albowiem „najwyższa filozofia w odniesieniu do istotnych celów natury ludzkiej nie może niczego więcej osiągnąć, jak tylko przewodnictwo, którego [natura] użytyła także najpospolitszemu rozsądkowi”⁸⁸.

Tego, czy istnieje przejście praktyczno-dogmatyczne, nie sposób udowodnić inaczej, jak tylko czynem, własnym czynem na własną odpowiedzialność. Nie ma „filozoficznego” dowodu tego przejścia, jeśli rozumieć przez to dowód spekulatywny *in abstracto*. Możliwe jest tylko otwarcie perspektywy, które ma postać wytyczenia granicy rozumu teoretycznego. Właściwym spełnieniem filozofii krytycznej Kanta jest nie tyle kolejna „lepsza” teoria, lecz wolny *c z y n*, będący moralnym samookreśleniem człowieka, a przede wszystkim ustanowieniem siebie jako *r o z u m n e g o* podmiotu moralnego. Takim czynem jest także akt wiary i tylko dlatego posiada on wartość moralną.

Granice między światem dostępnym zmysłowo a światem inteligibilnym, wytyczoną w czystej idei transcendentalnej, można więc przekroczyć tylko w akcie rozumnej wiary będącej wolnym aktem uznania-za-prawdę w aspekcie praktycznym trzech podstawowych twierdzeń teoretycznych. Metafizyka, aprioryczne poznanie rozumowe tego, co jest i być powinno, o tyle przyczynia się do osiągnięcia przez rozum jego celu ostatecznego, jakim jest zestrojenie z dobrem najwyższym, o ile z jednej strony w aspekcie teoretycznym (metafizyka natury) zatrzymuje się na tej granicy i nie uniemożliwia wiary (nie wszystko może być przedmiotem wiedzy), z drugiej zaś umożliwia wiarę (to, co nie jest przedmiotem wiedzy, nie musi z tego powodu od razu być przedmiotem mniemań), dostarczając dla niej racji, która przynajmniej w aspekcie praktycznym może być racją obiektywnie dostateczną dla każdego, kto ma rozum – jest nią istnienie bezwarunkowego, moralnego prądawstwa czystego rozumu. W efekcie to, co dla rozumu w użyciu teoretycznym mogło być obiektem już to chwiejnej wiary doktrynalnej, uznającej twierdzenie „Bóg istnieje” gwoli „posiadania jakiejś wytycznej w badaniu przyrody”⁸⁹, już to hipotezą w dziedzinie spekulacji, dozwoloną i używaną wyłącznie do celów polemicznych jako „broń wojenna”⁹⁰, za sprawą wiary rozumowej dla czystego rozumu w jego użyciu praktyczno-moralnym staje się pewnikiem. Tak oto ostatnim słowem filozofii krytycznej Kanta, a przez to i samego rozumu, w dziedzinie metafizyki rozumianej jako przejście do tego, co nadzmysłowe jest

credo ujęte w trzy artykuły wyznania wiary czystego praktycznego rozumu: wierzę w jednego jedyne Boga jako prazródło wszelkiego dobra w świecie i jego cel ostatecz-

⁸⁸ KCR, B 859.

⁸⁹ KCR, B 854–855.

⁹⁰ KCR, B 805.

Zakończenie

ny; wierzę w możliwość zestrojenia, tylko jeśli chodzi o człowieka, z tym celem ostatecznym, z najwyższym dobrem w świecie; wierzę w przyszłe życie wieczne jako warunek nieprzerwanego zbliżania się świata do najwyższego możliwego w nim dobra⁹¹.

⁹¹ Tenże, *Jakie rzeczywiste postępy...*, dz. cyt., s. 70.

SUMMARY

The aim of the following work is to present the critique of reason as a tool for defending metaphysics but above all for founding it on new, formally-subjective grounds. Despite how much has been said about the problem of metaphysics in Kantian philosophy, about his critique of the „traditional“ metaphysics and about his idea of a „new“ metaphysics, we are still left with a lot of questions. What conception of metaphysics did Kant inherit? What was his understanding of the metaphysics? What was the metaphysics he was lecturing on? Is his critique indeed limited to a historically determined conception of this science? What are the results of this critique of reason for the metaphysics? Was the metaphysics to be banished, or merely reformed or reestablished? These are but a few of the most important questions I am trying to answer in this work. I argue that neither was Kant an eradicator of metaphysics nor that he ever claimed that metaphysics could be substantiated whether by validating contemporary physics or the image of the world built upon it, or only by presenting the theory of constitution of the world of possible experience. The most important issue for Kant is not the validation of natural sciences, but the ultimate solution to the problem of metaphysics.

In my opinion one of the most significant results of the Critique of Pure Reason is the thesis that the metaphysics as a speculative and objective science is impossible. It does not mean, however, that it is entirely impossible. Even in Kant's private notes and glosses there is a certain tension that defines – perhaps in the best possible way – the distinctive character of his philosophy. On the one hand Kant is aware that in the field of theoretical cognition and objective knowledge it is impossible to transcend the boundaries of experience; on the other hand he is also aware of the actual necessity of transcending them, or at least that such attempts are inevitable, since they emerge from the nature of reason itself. I argue that this is the source of an ambiguity that characterises the very outcome of the Critique of Pure Reason. I also claim that this is why the theoretical-speculative transition to the supersensible, typically held by „dogmatic“ metaphysics, was insufficient for Kant and that the new transition was to be sought for.

There are standard and commonly accepted interpretations of the Kantian critique of metaphysics, which either emphasise the negative results of this critique or even reduce it to these results. Contrary to the above interpretations I think that the Kantian critique has also its positive outcome, which is much more important than the negative one since it captures the very essence of the endeavour known as the critique of reason. From this belief comes the main thesis of this work that the critique of reason is not the destruction of metaphysics but rather it is its defence, which is based on the formally-subjective foundation of metaphysics. In my work I discuss the actual mechanism of this defence. In general I believe that in Kant's case we are dealing with providing a new foundation of metaphysics rather than founding of a new metaphysics (hence the subtitle of this book) because even for Kant metaphysics was primarily *scientia transcendens*. Granted, former *metaphysica specialis* and ontology both change their status and character in the process of searching for these new foundations, but also a substantial novelty appears called metaphysics of morality. The Kantian emendation or the reform of metaphysics can be summarized in the following manner. The ontology remains the theory

of formal, apriori-subjective mechanisms of the constitution of the world of possible experience and at the same time it is the ground for natural sciences (Transcendental Aesthetic and Analytic), whereas the proper metaphysics, based solely on the subjective grounds, can be either metaphysics of nature or of morality. The traditional – theoretical-dogmatic – transition from the sensible and conditioned to the intelligible and unconditioned is replaced with the practical-dogmatic transition and the rational faith.

The major concerns of this work are the Kantian conception of the metaphysics, the outcome of the critique of metaphysics and the idea of a new metaphysics following the critique of reason. In the analyses and reconstructions below I always attempt to grasp in the most accurate manner the inner logic of the Kantian critique of metaphysics, the actual intentions of this critique and its outcome. I introduce Kant's conception of metaphysics and I answer why the metaphysics was a problem for him (Introduction), I discuss how Kant was preparing to solve that problem and what kind of metaphysics he was teaching his students (Part I) and I also analyse the very core of his critique (Part II). Finally I argue that the critique itself is not the final word in this philosophy and that there are certain interpretative perspectives allowing one to grasp its positive outcome, which is often either ignored or even disregarded (Conclusion). In order to achieve the above goals I analyse the issue of Kantian metaphysics exclusively on the grounds of his own philosophy, with no interpretative patterns or presuppositions, so that the possible clarity of this issue would not be distorted by some foreign views. I do not oppose the variety of interpretations of the problem of Kantian metaphysics, nor do I take the side of any of them and this is why I hardly ever discuss them in my work.

The most important question for me is the very problem of metaphysics: its introduction, solution and the conditions of both. Above all, however, I am interested in the conditions immanent to Kantian philosophy and not the transcendent ones, which can be found in other philosophical systems and whose influence on Kantian thought might perhaps be proven. In this work I explain the actual meaning of the Kantian critique of metaphysics. I argue that the critique alone is not the aim in itself of this philosophy since there is also its positive part, the one that the critique makes possible (the idea of the metaphysics of nature, metaphysics of morality, ontology understood as the theory of the constitution of the world of experience, the conception of rational faith and the practical-dogmatic transition). My aim here is not to provide a comparison between a variety of different historical approaches to Kantian philosophy. I believe that relating certain conceptions to one another in order to discover supposed influences among them has a rather poor explanatory power, which is what makes it an inadequate tool for understanding the inner logic of given philosophy. I do not make a review of all of the opinions that have emerged in the over two hundred year long history of Kantian scholarship. My intention is to present my own standpoint which is the result of my own independent studies of Kant's works. I precisely define the problem and a certain framework within Kantian philosophy where its solution can be looked for, I specify Kant's perspective and finally I explain Kant's view in the most approachable manner along with pointing out its possible consequences. This is why my research concentrates on the source texts (works of Kant), which determines its rather immanent character. I focus here on the problem of Kantian metaphysics, not on the history of reception and interpretation of its solution, therefore the references to the so called secondary texts are rather scarce and they only appear where I find them entirely indispensable. I am not even trying to hide that my perspective is not external. I do not wish to analyse critical philosophy as if it was a specimen from a museum of history of intellectual peculiarities. Instead, I try to enter its inner dynamics and logic, to understand it on its own ground free from relations to other philosophies or exegetic patterns, to look for the actual sense and meaning of the Kantian teaching itself. This is an analysis and interpretation of Kant's works, not works about Kant's works. It stems from a fertile – though perhaps a little naïve – belief that Kant's works are meaningful on their own and that their sense can successfully be exposed and explained.

BIBLIOGRAFIA I INDEKS

Bibliografia

1. Teksty źródłowe

Immanuel Kant:

- Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, wstęp A. Bobko, Warszawa 2005.
- Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł., opracował i wstępem poprzedził A. Banaszkiewicz, Kraków 2003.
- Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK pod kierunkiem M. Żelaznego w składzie M. Abraham et al., wstęp i red. nauk. T. Kupś, Kęty 2004.
- Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 i n. (Akademie-Ausgabe).
- Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann*, Hamburg 1998.
- Krytyka czystego rozumu*, z oryg. niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1986.
- Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. oraz przedmową i przypisami opatrzył J. Gałęcki, Warszawa 1984.
- Krytyka władzy sądzienia*, przeł. oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałęcki, Warszawa 1964.
- Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł., oprac. oraz posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005.
- Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził W. Galewicz, Kęty 2005.
- O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, przeł., opracował i posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Kraków 2004.
- O pedagogice*, przeł. S. Sztobryn, Łódź 1999.
- O postępach metafizyki*, przeł. i oprac. A. Banaszkiewicz, posłowiem opatrzył K. Stachowiak, Gdańsk 2007.
- Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł., oprac. i posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Kraków 2005.

Religia w obrębie samego rozumu, tłum. oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Bobko, Kraków 1993.

Pisma przedkrytyczne, pod red. A. Grzebińskiego, Toruń 1999, s. 55–82.

Spór z Eberhardem, przeł. A. Banaszkiewicz i S. Stasikowski, oprac. A. Banaszkiewicz, posłowiem opatrzył K. Stachowiak, Gdańsk 2010, s. 119–199.

Pozostali autorzy:

Arnauld A., Nicole P., *Logika, czyli sztuka myślenia*, przeł. i poprzedziła wstępem S. Rohmanowa, Warszawa 1958.

Baumeister F. Ch., *Institvtiones Metaphysicae, Ontologiam, Cosmologiam, Psychologiam, Theologiam deniqve natvralem complexae methodo Wolfii adornatae*, Wittenberg 1749.

Baumgarten A. G., *Initia Philosophiae Practicae Primae*, w: *Kant's gesammelte Schriften*, (Akademie-Ausgabe), Bd. XIX.

Baumgarten A. G., *Metaphysica*, Halle 1779.

Baumgarten A. G., *Metaphysik*, Halle 1783.

Crusius Ch. A., *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig 1766.

Fichte J. G., *Pierwsze wprowadzenie do Teorii wiedzy*, w: tenże, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, wybrał, przeł., wstępem i przypisami opatrzył M. J. Siemek, Warszawa 1996.

Heine H., *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1997.

Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1989.

Meier G. F., *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752.

Mendelssohn M., *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin 1786.

Montaigne M. de, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), oprac., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Gierczyński, Warszawa 1985, t. 1.

Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł., wstępem poprzedził i komentarzem opatrzył J. Garewicz, Warszawa 1994, t. 1.

Swedenborg E., *O stosunkach między duszą a ciałem*, tłum. A. S. Sawicki, Kraków 2005.

Wolff Ch., *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, hrsg. von G. Gawlick und L. Kreimendahl, Stuttgart 1996.

Wolff Ch., *Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Frankfurt–Leipzig 1736.

Wolff Ch., *Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata*, Frankfurt–Leipzig 1740.

2. Literatura przedmiotu:

- Adickes E., *Kants Systematik als systembildender Factor bei der Entstehung seines Systems*, Berlin 1887.
- Albiński T., *Recepcja sylogistyki klasycznej w pismach logicznych Kanta*, w: *Język. Rozumienie. Komunikacja*, pod red. M. Domaradzkiego, E. Kulczyckiego, M. Wendlanda, Poznań 2011, s. 325–340.
- Arnoldt E., *Charakteristik von Kants Vorlesungen über Metaphysik und möglichst vollständiges Verzeichnis aller von ihm gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1909, Bd. V.
- Banaszkiewicz A., *Byt i pojęcie. Prolegomena do metafizyki, która usiłowała wystąpić jako nauka*, Nowa Wieś 2005.
- Banaszkiewicz A., *Rozum i doświadczenie. Wprowadzenie do dogmatyzmu w teorii poznania*, Nowa Wieś 2005.
- Banaszkiewicz A., *Anatomia rozumu. Przykład sądu o Krytyce wydanego po jej zbadaniu*, w: I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł., oprac. i posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, s. 137–155.
- Banaszkiewicz A., „*Complementum possibilitatis*” czy „*positio absoluta*”? *Pojęcie istnienia w „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes” I. Kanta*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazia, Wrocław 2006, s. 58–75.
- Banaszkiewicz A., *Czy filozofia transcendentalna Kanta jest epistemologią?*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 2009, t. XXXVII, z. 3, s. 155–164.
- Banaszkiewicz A., *Filozofia transcendentalna: idealizm czy realizm?*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 2010, vol. V, fasc. 2, s. 33–47.
- Banaszkiewicz A., *Kanon czy organon. Miejsce i pojęcie logiki w filozofii Kanta*, w: I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł., oprac. oraz posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 217–248.
- Banaszkiewicz A., *Pojęcie versus konstrukcja. Niektóre aspekty Kantowskiej filozofii matematyki*, w: *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Kanta*, pod red. A. J. Norasa, Katowice 2006, s. 63–82.
- Banaszkiewicz A., *Pojęcie logiki u Kanta. Czy Kant był psychologią?*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny*, pod red. K. Śnieżyńskiego, Poznań 2004, s. 117–135.
- Banaszkiewicz A., *Professor ordinarius philosophiae extraordinariae*, w: I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, przeł., opracował i posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Kraków 2004, s. 91–106.
- Baumanns P., *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“*, Würzburg 1997.
- Berti E., *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. D. Facca, Warszawa 2002.

- Biedermann G., *Die Metaphysik Immanuel Kants: eine Revolution im theoretischen Denken oder Kant über die Natur, Gott und den Menschen*, Neustadt am Rübenberge 2000.
- Birken-Bertsch H., *Subreption und Dialektik bei Kant. Der Fehler der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Bad Cannstatt 2006
- Blandzi S., *Arystotelesowska 'filozofia pierwsza' a metafizyka*, w: *Nauka a metafizyka*, pod red. A. Motyckiej, Warszawa 2009, s. 9–20.
- Bröcker W., *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt am Main 1970.
- Casula M., *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Mursia 1973.
- Chudy W., *Transcendentalizm jako zasada poznawcza procesualizmu*, w: *Analogia w filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, K. Stępień, P. Skrzydlewskiego, Lublin 2005, s. 171–172.
- Cohen H., *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1907.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, przeł. St. Kasprzysiak, Kraków 1991.
- Deleuze G., *Filozofia krytyczna Kanta*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1999.
- Erdmann B., *Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants*, „Philosophische Monatshefte“ 1883, Bd. XIX, s. 129–144.
- Erdmann B., *Mittheilungen über Kant's metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774*, „Philosophische Monatshefte“ 1884, Bd. XX, s. 65–97.
- Erdmann J. E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1870.
- Ficara E., *Ontologie in Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg 2006.
- Fischer K., *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg 1909.
- Förster E., *Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch*, w: *Metaphysik nach Kant?*, hrsg. von D. Heinrich, R.-P. Horstmann, Stuttgart 1988, s. 123–136.
- Gawlina M., *Das Medusenhaupt der Kritik*, Berlin 1995.
- Gilson É., *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1982.
- Gilson É., *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.
- Hartmann E. von, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung*, Leipzig 1894.
- Hartmann N., *Kant a filozofia współczesna*, przeł. L. Kopciuch, „Studia philosophica wratislaviensia“ 2010, vol. V, fasc. 2, s. 177–183.
- Hartmann N., *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*, w: *tenze, Kleinere Schriften*, Bd. 2, Berlin 1957, s. 283–284.
- Heimsoeth H., *Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, „Kant-Studien“ 1924, nr 24, s. 121–159.
- Heimsoeth H., *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erster Teil: *Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin 1966.
- Heimsoeth H., *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Viertes Teil: *Die Methodenlehre*, Berlin 1971.
- Heinze M., *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, Leipzig 1894.

- Hempoliński M., *Filozofia współczesna*, t. 1, Warszawa 1989.
- Hinske N., *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1970.
- Hinske N., *Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie*, „Archiv für Begriffsgeschichte“ 1968, Bd. XII, s. 86–118.
- Hoffmann R. A., *Kant und Swedenborg*, Wiesbaden 1909.
- Jachmann R. B., *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, Königsberg 1804.
- Janaszczyk, A., *Geneza pojęcia pozoru transcendentalnego na podstawie rozprawy „O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata intelligibilnego” Immanuel Kanta*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazia, Wrocław 2006, s. 125–144.
- Janeczek St., *Logika czy epistemologia*, Lublin 2003.
- Judycki S., *Metoda transcendentalna*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, pod red. J. Herbuta, Lublin 1997.
- Jusiak J., *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998.
- Kaniowski A. M., *Filozofia praktyczna Kanta – jej siła i słabości*, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam2for1kaniowski.pdf> (dostęp: maj 2012).
- Kaniowski A. M., *Platońska idea a czyste poznanie rozumowe (przypomnienie rozprawy K. Reicha „Kant und die Ethik der Griechen”)*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuel Kanta*, pod red. K. Śnieżyńskiego, Poznań 2004, s. 171–187.
- Kilijanek M., *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2000.
- Kloc-Konkołowicz J., *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wrocław 2007.
- Knittermeyer H., *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920.
- Kohlhäufel M., *Baumgarten*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XV (1999), Spalten 94–100 [http://www.bautz.de/bbkl/b/baumgarten_a_g.shtml].
- Kroński T., *Kant*, Warszawa 1966.
- Kuderowicz Z., *Kant*, Warszawa 2000.
- Kuliniak R., *Johann Heinrich Lambert a kantowska reforma metafizyki*, Wrocław 2010.
- Kuliniak R., *Spór o oczywistość nauk metafizycznych: konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku*, Wrocław 2003.
- Kvist H.-O., *Immanuel Kant über die Mystik und die Deutung ihm als Mystiker*, w: *Mystik – Metapher – Bild*, hrsg. von M. Tamcke, Göttingen 2007.
- Lehmann G., *Einführung in Kants Vorlesungen*, w: *tenże, Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, s. 67–85.

- Lehmann G., *Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen*, w: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, hrsg. von H. Heimsoeth, D. Heinrich und G. Tonelli, Hildesheim 1967, s. 144–158.
- Leider K., *Kritische Anklänge an Kants „Kritik der reinen Vernunft“ in der Philosophie der Menschheit*, Lübeck 1981.
- Leśniewski N., *O interpretacyjnym statusie kantowskich rzeczy samych w sobie*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, pod red. R. Kozłowskiego, Poznań 2000, s. 125–135.
- Lisak A., *Kant i kantyzm. O okresach i sposobach obecności Kanta w filozofii*, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*, pod red. J. Miklaszewskiej, P. Spryszaka, Kraków 2006, s. 231–246.
- Lorenz, A., *Das Problem der Methode bei Kant*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazia, Wrocław 2006, s. 161–184.
- Lorenz, A., *Das Problem der Dinge an sich bei Kant, Schopenhauer und Freud*, Wrocław 2004.
- Łaciak P., *Aprioryczność przedstawień a dylemat „wrodzone” – „nabyte” w ‘De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis’*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazia, Wrocław 2006, s. 106–121.
- Łukasiewicz J., *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, w: tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961, s. 9–62.
- Martin G., *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin 1969.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, w: tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 3–22.
- Milz B., *Der gesuchte Widerstreit*, Berlin–New York 2002.
- Model A., *Zu Bedeutung und Ursprung von „Übersinnlich“ bei Immanuel Kant*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, Bd. XXX, 1986/1987, s. 183–191.
- Mohr G., *Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur „Kritik der reinen Vernunft“, zu den „Prolegomena“ und zu den „Fortgeschritten der Metaphysik“*, w: *Immanuel Kant. Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar*, hrsg. von G. Mohr, Frankfurt am Main 2004, Bd. 3.
- Noras A. J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005.
- Noras A. J., *Przewrót kopernikański Kanta. Ewolucja czy rewolucja?*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazia, Wrocław 2006, s. 185–200.
- Oesterreich K., *Kant und die Metaphysik*, Berlin 1906.
- Paulsen F., *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, Stuttgart 1904.
- Paź B., *Racjonalistyczne źródła transcendentalizmu I. Kanta*, w: *Analogia w filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, K. Stępień, P. Skrzydlewskiego, Lublin 2005, s. 111–134.
- Pinder T., *Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs „transzendental“ in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft*, „Kant-Studien“ 1986, Heft 1–4, s. 6.

- Prel C. du, *Kants mystische Weltanschauung*, w: *Kants Vorlesungen über Psychologie mit einer Einleitung „Kants mystische Weltanschauung“*, hrsg. von C. du Prel, Leipzig 1889.
- Reich K., *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935.
- Reich K., *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlin 1932.
- Reiner H., *Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik. Geschichte einer Wissenschaftslegende*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1954, n. 8, s. 77–99.
- Reiner H., *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1955, n. 9, s. 210–237.
- Rolewski J., *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002.
- Rosenkranz K., *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Berlin 1987.
- Rożdżeński R., *Dlaczego Kant napisał „Krytykę czystego rozumu“?*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, pod red. K. Śnieżyńskiego, Poznań 2004, s. 81–92.
- Rożdżeński R., *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*, Kraków 2006.
- Rożdżeński R., *Kant a filozofia racjonalistyczna*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazia, Wrocław 2006, s. 43–57.
- Saint-Sernin B., *Rozum w XX wieku*, przeł. M. L. Kalinowski, B. Banasiak, Gdańsk 2001.
- Schulze S., *Kants Verteidigung der Metaphysik. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte des Opus Postumum*, Marburg 1994.
- Sgarbi M., *Metaphysics in Königsberg prior to Kant*, „Trans/Form/Ação“ [online] 2010, vol. 33, n.1, <http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n1/ao4v33n1.pdf>, s. 31–64 [dostęp: maj 2011].
- Siemek M. J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977.
- Siemek M. J., *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: *Dziedzictwo Kanta*, pod red. J. Garewicza, Warszawa 1976, s. 17–57.
- Smith N. K., *A Commentary to Kant's „Critique of pure reason“*, London 1918.
- Stengel F., *Kant – „Zwillingsbruder“ Swedenborgs?*, w: *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, hrsg. von F. Stengel, Tübingen 2008, s. 35–98.
- Stengel F., *Emanuel Swedenborg. Die Geister (in) der Aufklärung*, Auszug aus *Sprache in der Geschichte*, hrsg. von Ch. Ammer, Hannover 2008, s. 79–105.
- Stuhlmann-Laeisz R., *Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*, Berlin–New York 1976.
- Surzyn J., *Transcendentalizm Jana Dunsza Szkota i Immanuela Kanta. Próba zestawienia*, Bielsko Biała 2011.
- Szulakiewicz M., *Obecność filozofii transcendentalnej*, Toruń 2002. Śnieżyński K., *Immanuel Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*, Poznań 2002.

- Theis R.: *Neuer Wein in alten Schläuchen. Kants Behandlung der rationalen Theologie in seinen Vorlesungen über Metaphysik aus den 60er und 70er Jahren*, Frankfurt am Main 1994.
- Tonelli G., *Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy*, w: *Bewusstsein*, hrsg. von A. J. Bucher, H. Drühe, T. M. Seebohm, Bonn 1975, s. 126–144.
- Vaihinger H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart–Berlin–Leipzig 1922, Bd. 1.
- Vorländer K., *Immanuel Kant. Der Man und das Werk*, Wiesbaden 2004.
- Wiehl R., *Ustalenie i historia pojęć. O stosunku między fenomenologią, dialektyką i hermeneutyką*, przeł. B. Andrzejewski, w: tenże, *Fenomenologia. Dialektyka. Hermeneutyka*, wyboru dokonał i wstępem poprzedził B. Andrzejewski, Poznań 1996, s. 13–63.
- Wundt M., *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1924.
- Wundt M., *Die deutsche Schulphilosophie in Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945 (Nachdruck G. Olms, Hildesheim 1992).
- Zeller E., *Geschichte der deutschen Philosophie*, München 1875.
- Zynda M. v., *Kant-Reinhold-Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendental-Begriffs*, Kantstudien Ergänzungshefte, nr 20, Berlin 1910, s. V.
- Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993.

3. Literatura przedmiotu pomocna w rozumieniu i studiowaniu pism Kanta

- Aicher S., *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*, Berlin 1907.
- Allison H. E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense, revised and enlarged edition*, Yale University Press, 2004.
- Ameriks K., *The Critique of Metaphysics. Kant and traditional Ontology*, w: „The Cambridge Companion to Kant”, ed. P. Guyer, Cambridge 1992, s. 249–279.
- Andrzejewski B., *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*, w: *W kręgu inspiracji kantowskich*, pod red. R. Kozłowskiego, Poznań 1983.
- Apel M., *Kommentar zu Kants Prolegomena*, Leipzig 1923.
- Baensch O., *Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant*, Hildesheim 1978.
- Beiser F. C., *Kant's Intellectual Development*, w: „The Cambridge Companion to Kant”, ed. P. Guyer, Cambridge 1992, s. 26–61.
- Blahe O., *Die Ontologie Kants. Ihr Grundriß in der Transzendentalphilosophie*, Salzburg–München 1967.
- Cassirer E., *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, „Przegląd Filozoficzny” – Nowa Seria, 2007, nr 1 (61), s. 313–335.
- Cohen H., *Kantowska teoria doświadczenia*, przeł. A. J. Noras, Kęty 2012.

- Conrad M., *Der Schlüssel zur Metaphysik. Zum Begriff rationaler Hoffnung in Kants kritischer Moral- und Religionsphilosophie*, Tübingen 1999.
- Dehnel P., *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1998.
- Dąmbska I., *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962.
- Dziuda K., *Filozofia dziejów Immanuela Kanta*, Jastrzębie-Zdrój 2012.
- Gölz W., *Kants „Kritik der reinen Vernunft“ im Klartext*, Tübingen 2008.
- Fischer N., *Transzendentalität und Transzendenz. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, Mainz–Bonn 1979.
- Falkenburg B., *Kants Forderungen an eine wissenschaftliche Metaphysik der Natur*, w: *Architektur und System in der Philosophie Kants*, hrsg. von H. F. Fulda, J. Stolzenberg, Hamburg 2001.
- Flach W., *Die Idee der Transzendentalphilosophie*, Würzburg 2002.
- Förster E., *Die Wandlungen in Kants Gotteslehre*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1998, Bd. 52, , s. 341–362.
- Fulda H. F., *Metaphysik bei Kant*, w: *Repraesentatio mundi*, hrsg. von H. Klenner, D. Losurdo, J. Lensink und J. Bartels, Köln 1997, s. 19–31.
- Grayeff F., *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1951.
- Han J., *Transzendentalphilosophie als Ontologie. Kants Selbstinterpretation in „Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnizen und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht haben?“*, Würzburg 1988.
- Honnfelder L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmtheit des Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suarez-Wolff-Kant-Peirce)*, Hamburg 1990.
- Honnfelder L., *Vernunft und Metaphysik. Die dreistufige Konstitution ihres Gegenstandes bei Duns Scotus und Kant*, w: *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, hrsg. von P. Kolmer und H. Korten, Freiburg–München 1994.
- Höffe O., *Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2003.
- Hutter A., *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Hamburg 2003.
- Kmieciowski W., *Filozofia Kanta w realistycznej optyce Romana Ingardena*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny*, pod red. K. Śnieżyńskiego, Poznań 2004, s. 219–245.
- Korff H. A., *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, Bd. 1–2, Leipzig 1954.
- Kronenberg M., *Kant. Sein Leben und seine Lehre*, München 1905.
- Kuliniak R., *Recepcja oraz prace badawcze nad oddziaływaniem filozofii Johanna Heinricha Lamberta na dokonania Immanuela Kanta w zakresie reformy metafizyki*

- (1765–1781), w: *Kant a metafizyka*, pod red. N. Leśniewskiego i J. Rolewskiego, Toruń 2010, s. 155–164.
- Kupś T., *Bóg w filozofii Kanta*, w: *Kant a metafizyka*, pod red. N. Leśniewskiego i J. Rolewskiego, Toruń 2010, s. 49–62.
- Leśniewski N., *Dyskursywny charakter filozofii Kanta*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny*, pod red. K. Śnieżyńskiego, Poznań 2004, s. 109–115.
- Lorenz A., *Das Problem der Metaphysik bei Kant*, *Kant a metafizyka*, pod red. N. Leśniewskiego i J. Rolewskiego, Toruń 2010, s. 19–38.
- Lorenz A., *Kant und Newton. Klassische Natur- und Transzendentalphilosophie*, Wrocław 2003.
- Lorenzen, M.-O., *Metaphysik als Grenzgang: die Idee der Aufklärung unter dem Primat der praktischen Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Hamburg 1991.
- Miodoński L., *Kant i historia – problem czasowości i procesualności w idealizmie niemieckim*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny*, pod red. K. Śnieżyńskiego, Poznań 2004, s. 157–169.
- Miodoński L., *Uwagi o przedkrytycznej refleksji społeczno-politycznej Immanuel Kanta*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazia, Wrocław 2006, s. 147–158.
- Marquard O., *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg–München 1958.
- Meyer J. B., *Kants Psychologie*, Berlin 1870.
- Noras A. J., *Recepcja filozofii Kanta*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, pod red. D. Bębna i A. J. Norasa, Katowice 2011, s. 11–25.
- Parszutowicz P., *O istocie dogmatyzmu z punktu widzenia filozofii krytycznej*, w: *Kant a metafizyka*, pod red. N. Leśniewskiego i J. Rolewskiego, Toruń 2010, s. 175–188.
- Paulsen F. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1920.
- Probst P., *Kant. Bestirnter Himmel und moralisches Gesetz. Zum geschichtlichen Horizont einer These Immanuel Kants*, Würzburg 1994.
- Portmann F., *Einheit aus der Metaphysik. Eine alternative Rekonstruktion der Kantischen Lehre*, Freiburg 2000.
- Poręba M., *O kantowskiej krytyce dowodu ontologicznego*, „*Studia filozoficzne*” 1989, nr 9, s. 27–35.
- Potręba M., *Możliwość rozumu. Ćwiczenia z metafizyki*, Warszawa 2008.
- Potępa M., *Kant a Jaspers – porównanie koncepcji wolności i transcendencji*, w: *Dziedzictwo Kanta*, pod red. J. Garewicza, Warszawa 1976, s. 352–372.
- Prauss G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Berlin 1974.
- Reisinger M., *Schlusslogik und Metaphysik bei Kant*, Köln 1988.
- Rolewski J., *Kant i Heidegger. Spór o metafizykę*, w: *Kant a metafizyka*, pod red. N. Leśniewskiego i J. Rolewskiego, Toruń 2010, s. 189–195.
- Rosiak M., *Studia z problematyki realizmu-idealizmu*, Wrocław 2012.
- Rożdżeński R., *Kant i jego koncepcja reformy metafizyki*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Ks. J. Tischnerowi na sześćdziesiątą urodziny*, Kraków 1991, s. 212–226.

- Rożdżeński R., *Problematyczność tradycyjnej metafizyki według I. Kanta*, „*Analecta Cracoviensia*”, 1992, t. XXIV, s. 87–106.
- Rożdżeński R., *Pytanie o zasadniczy cel Kantowskiej ‘Krytyki czystego rozumu’*, „*Analecta Cracoviensia*”, 1995, t. XXVII, s. 19–33.
- Röd W., *Transzendentalphilosophie als „Philosophie von der Philosophie“*, w: *Wege der Vernunft*, hrsg. von A. Bohnen und A. Musgrave, Tübingen 1991.
- Schnädelbach H., *Kant*, Leipzig 2005.
- Śnieżyński K., *Epistemologiczno-ontologiczny kierunek krytyki metafizyki klasycznej w filozofii przedkrytycznej Kanta*, w: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*, pod red. B. Pazią, Wrocław 2006, s. 91–105.
- Śnieżyński K., *Jak interpretować dziś myślenie Kanta o religii? Teoria doświadczenia religijnego*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny*, pod red. K. Śnieżyńskiego, Poznań 2004, s. 381–397.
- Teichner W., *Die intelligibile Welt. Ein Problem der theoretischen und praktischen Philosophie I. Kants*, Meisenheim am Glan 1967.
- Vaihinger H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart–Berlin–Leipzig, Bd. I – 1922, Bd. II – 1928.
- Wentzl A., *Metaphysik als Weg von Grenzen der Wissenschaft zu den Grenzen der Religion*, Graz 1956.
- Winter A., *Transzendenz bei Kant. Über ein verborgenes Grundmotiv seines Denkens*, w: *Transzendenz*, hrsg. von L. Honnfelder und W. Schüßler, Paderborn–München–Wien–Zürich 1992.
- Włoch W., *Kantowska krytyka metafizyki podmiotu*, w: *Kant a metafizyka*, pod red. N. Leśniewskiego i J. Rolewskiego, Toruń 2010, s. 75–92.
- Wyrębska E., *Idea metafizyki w filozofii Immanuela Kanta*, „*Diametros*” 2010, nr 23, s. 162–181 [<http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam23wyrębska.PDF>].
- Żelazny M., *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim (od Kanta do Nietzschego)*, Toruń 1986.
- Żelazny M., *Problem metafizyki w filozofii Kanta*, w: *Kant a metafizyka*, pod red. N. Leśniewskiego i J. Rolewskiego, Toruń 2010, s. 9–18.

Indeks osobowy

- Adickes E., 59, 69, 95
Albiński T., 204
Arnauld A., 368
Arnoldt E., 97, 167
Arystoteles, 19, 27, 28, 31, 36, 46-48, 68, 79, 101, 120, 235, 244, 316, 317
Baumanns P., 367
Baumeister F. Ch., 60, 66-67, 114
Baumgarten A. G., 26, 30, 48-49, 57, 58, 60-69, 70-71, 76, 82, 84, 93, 100, 110, 114, 117, 118, 167, 180, 193, 241, 245, 377
Berti E., 27, 372
Biedermann G., 25
Blandzi S., 31, 40, 48
Böhme J., 153
Bröcker W., 25
Casula M., 49
Chudy W., 186
Cohen H., 187, 188, 194, 367
Colli G., 273
Crusius Ch. A., 26, 57, 67, 199
Deleuze G., 276
Dilthey W., 97
Erdmann B., 95, 114, 118
Erdmann J. E., 62-63
Ficara E., 191
Fichte J. G., 186, 250, 260, 271, 311
Fischer K., 97
Förster E., 26
Gawlina M., 191
Gilson É., 11, 18, 20, 26, 46, 248
Hartenstein G., 96-97
Hartmann E. von, 26, 95
Hartmann N., 40, 184
Heimsoeth H., 98, 184, 227, 231, 238, 367
Heine H., 12
Heinze M., 97-98, 111, 114, 118, 121-123, 127, 153, 156, 167
Heidegger M., 14, 25, 66, 121, 184, 185
Hempoliński M., 184
Hinske N., 46, 189, 191
Hoffmann R. A., 153
Jachmann R. B., 61
Janaszczyk A., 213
Janeczek St., 368
Judycki S., 282
Jusiak J., 24, 374, 376
Kaniowski A. M., 237, 303
Kant I., *passim*
Kartezjusz, 139, 145, 162, 245, 258, 284
Kilijanek M., 12, 187
Kloc-Konkołowicz J., 339
Knittermeyer M., 189
Kohlhäufel M., 62

- Kroński T., 184
Kuderowicz Z., 12
Kuliniak R., 26
Kvist H.-O., 153
Lehmann G., 59-60, 93, 96-98, 119, 126, 153, 167
Leider K., 63
Leśniewski N., 314
Lisak A., 184
Lorenz A., 314, 368
Łaciak P., 35
Łukasiewicz J., 46-48
Maimon S., 260
Martin G., 189
Marquard O., 350
Meier G. F., 60, 66, 68, 95, 206, 368
Mendelssohn M., 12, 184, 244
Milz B., 214
Model A., 154
Mohr G., 367-368
Montaigne M. de, 184
Nicole P., 368
Noras A. J., 26, 39, 184, 188
Oesterreich K., 25
Paulsen F., 25
Paź B., 26, 27, 213, 323, 368
Pinder P., 193-194, 197-199
Platon, 19, 48, 146-147, 235, 237, 284, 317, 321, 322, 388
Prel C. du, 153
Reich K., 94, 237-238
Reiner H., 120
Rolewski J., 12, 25, 184, 377
Rosenkranz K., 27, 96-97
Rozdzeński R., 25, 26, 46, 185, 388
Saint-Sernin B., 21
Schopenhauer A., 209-210, 296
Schulze S., 185
Sgarbi M., 47-48, 93
Siemek M. J., 15, 187, 250
Smith N. K., 367
Stengel F., 153, 155
Stuhlmann-Laeisz R., 94
Surzyn J., 189
Swedenborg E., 57, 151-155, 259, 269-270
Szulakiewicz M., 15, 186
Śnieżyński K., 14, 26, 47, 49, 61, 100, 185, 204, 303
Theis R., 158
Tonelli G., 47, 98
Vaihinger H., 94, 194
Vorländer K., 60
Wiehl R., 205
Wolff Ch., 26, 28-30, 38, 39, 44, 46, 48-49, 51, 61-65, 68, 70-71, 100, 103, 106, 167, 190, 193, 195, 207, 323, 338
Wundt M., 47, 49, 61, 184
Zeller E., 62-63
Zynda M. V., 188
Żelazny M., 100, 275