

HANS MICHAEL BAUMGARTNER
Uniwersytet Bonn

KANTOWSKA KRYTYKA CZYSTEGO ROZUMU
— FUNDAMENTALNE DZIEŁO FILOZOFII NOWOŻYTNEJ*

WPROWADZENIE

„Książka ta jest początkiem rewolucji duchowej w Niemczech”¹. Nie zawsze Heinrich Heine potrafił scharakteryzować jakiś stan rzeczy, lub przynajmniej aspekt, tak celnie, jak w tym *dictum*. *Krytyka czystego rozumu*, która po raz pierwszy ukazała się w roku 1781, a po raz drugi, w nieco zmodyfikowanej wersji, została wydana w roku 1787, należy niewątpliwie do wybitnych dzieł filozofii nowożytnej, a wiele przemawia za tym, że jest ona fundamentalnym dziełem całej nowożytnej filozofii w ogóle.

Rozważa w niej Kant możliwości i granice ludzkiego rozumu: formułuje nowe kryteria myślenia filozoficznego i ustanawia normatywne podstawy naszej wiedzy doświadczalnej i poznania naukowego. Dzieło to wyznaczyło wszystkim teoretycznym i praktycznym dziedzinom naszej wiedzy kryteria, które do dziś zachowały swą ważność. *Krytyka czystego rozumu* stawia i analizuje pytanie o możliwość metafizyki, a także formułuje odpowiedź, która w zasadzie może być uważana za ważną nawet i dziś. Przedstawia ona nową, bezkonkurencyjną do dziś, koncepcję poznania zmysłowego i teorię nauk doświadczalnych. Równie niezbędna okazuje się też jako podstawa teorii wolności człowieka, a więc jako odpowiedź na pytanie o to, w jaki sposób ludzie, podlegając [koniecznym] prawom przyrody, mogą zarazem działać w sposób wolny.

Uprzypomnijmy sobie jednak wpieryw samo znaczenie jej tytułu. Nie oznacza on krytyki jakiegoś [konkretnego] poznania rozumowego, lecz krytykę *czystego* rozumu. Poznanie rozumowe jest zawsze poznaniem ujmowanym w pojęciach. Jeśli pojęcia te pochodzą z doświadczenia to są one empiryczne, natomiast wówczas, gdy wywodzą się z aktywności samego rozumu, nazywają się u Kanta czystymi. „Krytyka czystego rozumu” oznacza więc krytykę tych wszystkich pojęć, zasad i opartych na nich sądów, które źródło swe mają nie w zmysłowości, lecz w rozumie.

¹ H. Heine: *Philosophie und Religion in Deutschland*. Bez daty wyd., s. 153 n.

* Tytuł oryginału: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Ein Grundbuch der modernen Philosophie*. Artykuł ten był przedmiotem wykładu, który Autor wygłosił w semestrze zimowym roku akad. 1987/1988, w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Cytaty z polskiego wydania *Krytyki czystego rozumu* w przekładzie Romana Ingardena. PWN Warszawa, 1957. Dopowiedzenia w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza — Z. Z.

Cóż w tym kontekście oznacza więc słowo „krytyka”? Otóż wyrażenie to oznacza przede wszystkim to, co się zwykle przez nie powszechnie rozumie, czyli rozróżnienie i analizowanie [*Unterscheidung und Sichtung*]. Poza tym oznacza również sprawdzanie i ocenianie [*Prüfung und Bewertung*]. Zadaniem „krytyki” w tym sensie jest wyjaśnienie, czy analizowane i sprawdzane przez nas pojęcia czystego rozumu mają znaczenie poznawcze, to znaczy, czy za ich pomocą możemy w ogóle coś poznawać, a więc wyjaśnienie tego, czy możemy się nimi w poznaniu posługiwać.

Moja prezentacja dzieła Kanta zawiera następujące rozdziały:

1. Kontekst historyczny.
2. Kantowska ekspozycja sytuacji problemowej.
3. Podział zagadnień i ich systemowe powiązania.
4. Najważniejsze wyniki, oraz Uwagi końcowe.

1. KONTEKST HISTORYCZNY: EMPIRYZM I RACJONALIZM, DOGMATYZM I SCEPTYCYZM

Czasy, w których żył Kant, i w kontekście których można starać się zrozumieć jego filozoficzne pytania, problemy oraz próby rozwiązań, były, jak to zawsze bywa, złożone; Kant sam nazwał je wiekiem oświecenia. Zbiegały się w nich liczne i różnorodne nurty duchowe, religijne i polityczne: idee społeczne i polityczne, które doprowadziły do wybuchu Rewolucji Francuskiej; świat religijnych wyobrażeń pietyzmu, który, w przeciwieństwie do opartej na rozumie kultury oświecenia, akcentował rolę uczucia, serca, pokory i wewnętrznego pokoju; zainicjowany odkryciami Kopernika, Galileusza i Newtona rozwój nauk przyrodniczych i wreszcie rozwój samej filozofii nowżytnej, która, począwszy 'od przeciwstawienia się Kartezjusza Baconowi, stała się terenem sporów empiryzmu z racjonalizmem, filozofii opartej na doświadczeniu z metafizyką oraz myślenia opartego na metodach nauk przyrodniczych — z filozoficzną spekulacją.

Wszystkie te nurty wywarły wpływ na Kanta i określiły jego koncepcję filozofii rozumu. W rozprawie tej nie sposób jednak nurty te, oraz ich wpływ na Kanta, dokładnie i szczegółowo scharakteryzować. Musimy więc ograniczyć się do naszkicowania samej sytuacji filozoficznej, chociaż i tu będziemy w stanie opisać, i to jedynie z grubsza, tylko cechy typowe.

Od czasu nowego oparcia przez Kartezjusza filozofii na *ego cogito* spór empiryzmu z racjonalizmem stanowi trzon rozwoju myśli filozoficznej. Przypomnijmy sobie w największym skrócie najważniejszy punkt: główna teza *empiryzmu* głosi, że wszelkie nasze poznanie jest poznaniem zmysłowym; nie tylko od zmysłów się zaczyna, lecz i w obrębie zmysłowości nieustannie pozostaje. Wszystko, o czym myślimy, nad czym się zastanawiamy, na temat czego tworzymy pojęcia, ma sens tylko o tyle, o ile odniesione jest do materiału zmysłowego; poza tym pozbawione jest wszelkiego znaczenia. W następstwie tego rozum nie jest żadną samodzielną władzą poznawczą, która sama byłaby w stanie wyłaniać z siebie idee, czy pojęcia, lecz jedynie bierną zdolnością doznawania wrażeń. Tak

pojmowany rozum jest w stanie jedynie opracowywać dane mu przedstawienia; nie przysługują mu jakiegokolwiek inne funkcje, które by poza te czynności wykraczały.

Z drugiej strony, racjonalizm, również rozważany tu tylko w sensie modelowym, opierał się na przekonaniu, że wszelkie nasze poznanie jest poznaniem rozumowym, albowiem także i to, co uważamy za poznanie zmysłowe, jest tylko osłabionym [*depotenzierte*], nierozpoznawalnym bezpośrednio jako rozumowe, poznaniem rozumowym. Z tego powodu zmysłowość jest tylko pomniejszoną [*geminderte*] władzą poznawania rozumowego. Tam, gdzie poznajemy rzeczywistość, zasadą dostarczającą danych, czyli źródłem poznania, jest więc w istocie nie zmysłowość, lecz „zanurzony” [*eingetauchte*] w niej rozum. Tak tedy, w kwestii tego, czym rzeczywiste poznawanie jest, pojawiły się dwa przeciwstawne, alternatywne stanowiska filozoficzne: opierający się wyłącznie na zmysłowości empiryzm i, uznający za źródło i podstawę naszej wiedzy wyłącznie rozum — racjonalizm.

Kant wielostronnie przeanalizował tę sytuację problemową, a *Krytyka czystego rozumu* zawiera krytyczne rozwiązanie tego problemu. Zajęte w niej stanowisko usytuowane jest pomiędzy tamtymi przeciwieństwami; zajął wobec nich Kant postawę dwojaką. Postawa ta jest, z jednej strony, krytyką ich fałszywych roszczeń, a z drugiej, pośredniczeniem między tym, co w nich prawdziwe. Ten, kto stoi na stanowisku rygorystycznego empiryzmu nie widzi, iż empiryzm sam nie jest teorią empiryczną, co winno przecież mieć miejsce, gdyby miał rację.

Z drugiej strony, ten, kto chciałby obstawać przy ścisłym i wykluczającym inne stanowiska racjonalizmie, zapoznaje z kolei samodzielność naszych zmysłów jako źródła poznawania. Kantowska krytyka filozofii Leibniza zmierzała głównie do wykazania, że zmysłowość należy pojmować jako władzę samodzielną, a nie tylko jako coś w rodzaju „osłabionego” [*herabgemindert*] rozumu. Jeśli jednak zmysłowość jest rzeczywiście władzą samodzielną, to jakiegokolwiek pośredniczenie między empiryzmem i racjonalizmem może być przeprowadzone tylko w ten sposób, że wykaże się, iż rozum jest niezbędny zarówno do określania, jak i do opracowywania dostarczanego przez zmysły materiału. Bez danych zmysłowych nie ma doświadczenia tak samo, jak nie ma go bez apriorycznych pojęć intelektu. Właśnie na tym pośredniczeniu między zmysłowością i rozumem, a także na wykazaniu związku występującego między nimi w systematycznym budowaniu naszej wiedzy, polega zarówno centralny problem *Krytyki czystego rozumu*, jak i osiągnięcie, jakiego Kant w niej dokonał.

Pośredniczenie między empiryzmem i racjonalizmem nie było jednak jedynym znaczącym historycznym osiągnięciem Kanta. Powróćmy raz jeszcze do filozoficznej sytuacji tamtego czasu. Otóż występował w nim także i inny trudny problem filozoficzny, z którym Kant musiał się zmierzyć. Zarówno racjonalizm, jak i empiryzm oparte były na pewnym wspólnym założeniu; uważały bowiem iż rzeczy, takie jakie są [same w sobie], są w ogóle dostępne naszemu poznaniu. W tym sensie oba te stanowiska filozoficzne były nastawione nie-krytycznie, czyli dogmatycznie. Dla obu zaufanie do ludzkich zdolności poznawczych i przekonanie o poznawalności rzeczy [samy] były założeniami bezdyskusyjnymi. Tymczasem jednak, już dalszy rozwój empiryzmu po Johnie Locke’u i Berkeleyu doprowadził [najpierw] do zakwestionowania [ważności] naszego poznania zmysłowego, a potem ostatecznie do sceptycyzmu Davida Hume’a. Problemem Hume’a było pytanie

następujące: jeśli jest prawdą, że poznanie nasze składa się wyłącznie z [jednostkowych] spostrzeżeń, to w jaki sposób dochodzimy do takiego ich systematycznego powiązania, że dany nam świat nie rozpada się na mozaikę rozproszonych, niepowiązanych ze sobą danych? Dlatego zbadał wpieryw nasze centralne przedstawienia, przy pomocy których wiążemy ciągle ze sobą nasze spostrzeżenia i porządkujemy je w ten sposób w pewien jednolity świat. Ponieważ do przedstawień tych należą zwłaszcza przedstawienia przyczynowości i substancji, przeto Hume głównie na nie zwrócił uwagę i poddał je analizie. Usiłował odpowiedzieć na pytanie: czy przedstawienia przyczynowości i substancji, za pomocą których porządkujemy nasze spostrzeżenia w *świat doświadczenia* i na tej podstawie dochodzimy do sądów doświadczeniowych, są rzeczywiście ważne obiektywnie, czy nie? Analiza ta doprowadziła Hume'a do tezy, że *przyczynowość* i *substancja* nie są ani pojęciami zacerpniętymi z doświadczenia, ani pojęciami rozumu, lecz są dziełem wyobraźni i nawyku. Następstwem tej tezy było fundamentalne zakwestionowanie możliwości obiektywnego poznania przyrody, a więc i możliwości istnienia nauk przyrodniczych. Nie tylko tedy nie możemy poznać Boga i duszy, ale nie jesteśmy w stanie rzeczywiście, a więc obiektywnie, uchwycić nawet świata przyrody, w którym żyjemy. Tym, co nam pozostaje, jest jedynie mniej lub bardziej wiarygodne mniemanie i wierzenie.

Konsekwencją stanowiska Hume'a był filozoficzny sceptycyzm, który wystąpił jako przeciwieństwo opierającego się na założeniu poznawalności rzeczy dogmatyzmu. Kant, który sam powiedział, że Hume był tym, kto zbudził go z dogmatycznej drzemki, stanął więc wobec zadania przemyślenia problemu poznawalności rzeczy całkowicie od początku. Od rozwiązania problemów wynikłych z przeciwieństwa między dogmatyzmem a sceptycyzmem zależała nie tylko możliwość samej metafizyki, lecz i coś znacznie bardziej fundamentalnego: mianowicie możliwość rzeczywistego poznania w ogóle, a więc także nasze poznanie doświadczenia i [sama] nauka. Kantowskie rozwiązanie tego problemu zawarte jest w jego nauce o pochodzeniu pojęć naszego intelektu, czyli w nauce o kategoriach, gdzie wykazana została obiektywna [przedmiotowa] ważność tych pochodzących z intelektu pojęć, zwłaszcza pojęć przyczynowości i substancji. Ponieważ zasadnicze przeciwieństwo między dogmatyzmem i racjonalizmem nie dopuszczało, z powodów merytorycznych, jakiegokolwiek wyważonego kompromisu, Kant odrzucił je oba i w ten sposób doszedł do trzeciego stanowiska filozoficznego — mianowicie do *transcendentalnego krytycyzmu*.

Jeśli *Krytykę czystego rozumu* usytuujemy w kontekście filozoficznych problemów XVIII wieku, to ukazuje się ona jako dzieło [uzgadniające cztery główne stanowiska i] rozwiązujące cztery podstawowe problemy filozoficzne, które wyłoniły się w toku dziejów filozofii nowożytnej. Stanowisko krytyczne [krytycyzm transcendentalny] jest bowiem zarówno trzecią drogą między dogmatyzmem a sceptycyzmem, jak i uzgodnieniem [*Vermittlung*] uzasadnionych roszczeń racjonalizmu i empiryzmu. Wyniki te sprawiają, że *Krytyka czystego rozumu* jest dziełem epokowym. Doprowadziła ona do rozstrzygnięcia pytania: czy i jak metafizyka jest możliwa? Stało się to możliwe dzięki refleksji rozumu nad samym sobą. W jej wyniku rozum ten ukazał się sobie jako organiczna całość różnych funkcji, a więc jako wieloczołonowa struktura (system) różnych władz i zasad.

2. KANTOWSKA EKSPOPZYCJA SYTUACJI PROBLEMOWEJ

W sensie najogólniejszym, problem *Krytyki jest*, problemem samego rozumu ludzkiego, ponieważ — jak zaczyna się przedmowa do wydania pierwszego — „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 możliwość” (A VII). Kant charakteryzuje w ten sposób sytuację, w jakiej w ogóle znajduje się filozofia; filozofia rozumiana jako próba dostarczenia całościowej wiedzy o rzeczywistym świecie i świecie człowieka, jako stawianie pytań i odpowiadanie na nie; jako stawianie pytań, które nie ograniczają się do najbliższych nam spraw codziennych, lecz dotyczą świata jako całości i sensu ludzkiego bytowania w ogóle. Ten rodzaj problemów, według Kanta, stawia rozum ludzki z natury i w sposób konieczny wobec pytań, których nie może on uchylić i na które nie potrafi też znaleźć odpowiedzi. Spory wokół tych pytań, a także ciągle od nowa ponawiane próby odpowiedzi na nie, powiada Kant, są dobrze znane. „Polem bitew”⁴, na którym te niekończące spory są prowadzone, jest metafizyka.

W ten sposób scharakteryzowana została ogólna sytuacja, w ramach której Kant usytuował *Krytykę czystego rozumu*. Dlatego zadanie *Krytyki* określił jako analogon procedury sądowej [*Gerichtshof*] którą trzeba się posłużyć w obliczu tych niekończących się sporów i spowodowanego przez nie oscylowania między sceptycyzmem a dogmatyzmem. *Krytyka czystego rozumu* jako trybunał [*Gerichtshof*] oznacza krytykę władz rozumu w ogóle, albo dokładniej: „[...] określenie zarówno jej źródeł jak i jej zakresu i granic [...]” (A XII), czyli krytyczną teorię rozumu, dotyczącą zwłaszcza poznania niezależnego od doświadczenia. W tym sensie *Krytyka* ma obowiązek rozstrzygnąć kwestię możliwości, czy niemożliwości [istnienia i uprawiania oraz zasadności] metafizyki w ogóle. Jak jednak można tego rozstrzygnięcia dokonać?

Ten problem najobszerniej omawia Kant we *Wprowadzeniu z roku 1787*. Już na samym początku wykazuje tam, że wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, ale nie całe z doświadczenia *pochodzi*. Dysponujemy bowiem poznaniami *a priori*, które jest ważne ogólnie i konieczne; posługujemy się stale np. zasadą racji dostatecznej, w myśl której „wszystko, co się dzieje, ma przyczynę”. Należy właśnie wyjaśnić i określić możliwość [istnienia], zasady i zakres tego rodzaju twierdzeń [*Erkenntnisse*] *a priori* tak, by stało się zrozumiałym, iż filozofia wymaga dyscypliny [*Wissenschaft*], która zajmowałaby się tym właśnie tematem. Trzeba się przy tym w pierw dowiedzieć, jakie — różniące się zasadniczo sposobem uzasadniania i zakresem ważności — sądy w ogóle w naszym zasobie wiedzy występują. Na to pytanie odpowiada Kantowskie odróżnienie sądów analitycznych od syntetycznych. Podział na sądy analityczne i syntetyczne obejmuje zbiór wszystkich sądów (por. A7); różnią się one sposobem, w jaki pojęcia są w nich powiązane. Sąd analityczny łączy dwa pojęcia, które „w sposób ukryty” nawzajem się w sobie zawierają; Kant nazywa to „powiązaniem przez identyczność” pojęć. Sąd syntetyczny natomiast łączy pojęcia nawzajem sobie obce [różne] tak, że jedno z nich rozszerza zakres drugiego; tu występuje „powiązanie bez identyczności” pojęć. Sądy analityczne nazywa więc, sądami objaśniającymi’ [*Erläuterungsurteile*], a sądy syntetyczne — „sądami rozszerzającymi’ [*Erweiterungsurteile*]. Jako przykład sądu typu analitycznego, czyli

objasniającego, Kant podaje zdanie: „wszystkie ciała są rozciągle”, a jako przykład sądu typu syntetycznego, czyli rozszerzającego, zdanie: „wszystkie ciała są ciężkie”.

*Sądy analityczne są więc eo ipso sędami [Erkenntnisse] a priori; syntetyczne natomiast wydają się być, z pozoru, sędami a posteriori, gdyż powiązanie pojęć następuje w nich przez nasze doświadczenie. Jak Jednak zrozumieć dokonującą się w sędach rozszerzających syntezę, skoro mają być one jednocześnie sędami apriorycznymi? Aby przybliżyć się do rozwiązania tego centralnego problemu, trzeba wpierym odpowiedzieć na pytanie: czy takie sądy syntetyczne a priori w ogóle istnieją? Dopiero po wykazaniu, że istnieją, można mieć nadzieję na ujawnienie podstawy ich możliwości. Kant wykazał istnienie takich sędów syntetycznych a priori pokazując, że występują one jako rozumowe zasady we wszystkich naukach teoretycznych. Taką nauką jest matematyka, której wszystkie sądy są syntetyczne, chociaż wnioski matematyków przebiegają w oparciu o zasadę sprzeczności. Jest tym również przyrodoznawstwo, w którym sądy syntetyczne a priori zawarte są jako zasady naczeln[e] [Prinzipien], z których można wyprowadzać inne twierdzenia [Erkenntnisse]. Także metafizyce chodzi o sądy syntetyczne a priori, a w każdym razie zgłasza ona roszczenia do nich. Ponieważ tedy można wykazać istnienie sędów syntetycznych a priori w naukach teoretycznych, w matematyce i przyrodoznawstwie, to można mieć nadzieję na wykazanie na ich podstawie a priori struktury owej syntezy i w następstwie tego (transcendentalnego) poznania rozstrzygnąć pytanie, „czy i jak możliwe są te syntetyczno-aprioryczne sądy, które należą do zakresu metafizyki? ” Właśnie to pytanie bada Kant w ramach „głównego [allgemeine] zadania czystego rozumu”. Brzmi ono: *Jak są możliwe sądy syntetyczne a priori?**

Od rozwiązania tego problemu zależy *możliwość metafizyki*. Zarazem też wykonanie tego zadania oznacza wykazanie możliwości tych wszystkich nauk teoretycznych, które zawierają aprioryczne sądy o przedmiotach, czyli możliwość czystej matematyki i czystego przyrodoznawstwa. Oba te rodzaje nauk są możliwe, albowiem faktycznie już istnieją. W odniesieniu do nich pytanie to mogłoby więc brzmieć tylko: *jak* są one możliwe? W przypadku metafizyki jednak sprawa wygląda inaczej, gdyż o niej nie można powiedzieć, że faktycznie [już] istnieje i dlatego jest możliwa. Nie istnieje bowiem dotąd metafizyka jako nauka. Z drugiej jednak strony, metafizyka rzeczywiście istnieje, mianowicie jako zdolność wrodzona [Naturanlage], gdyż rozum ludzki popychany jest do stawiania pytań o Boga, duszę i świat przez jego własne potrzeby, a także historia poucza, że w każdym czasie jakaś metafizyka istniała i istnieć będzie. *Ale i tu* można zasadnie zapytać: w jaki sposób z [samej] natury rozumu ludzkiego wyłaniają się jego odwieczne problemy? Jednakże *nie powinien* on [tj. rozum] na formułowaniu tego zagadnienia *poprzestawać*. Ponieważ opracowywanie tych wynikających z rozumu problemów — jak z dziejów metafizyki wiemy — prowadziło ciągle do sprzeczności, koniecznym stało się wyjaśnienie, czy metafizykę można doprowadzić do postaci nauki, słowem: czy możliwa jest metafizyka jako nauka.

Główne pytanie: jak są możliwe sądy syntetyczne a priori, prowadzi więc do *obszernego programu* niezbędnych i opierających się na sobie nawzajem rozważań szczegółowych, który obejmuje cztery punkty: 1. Jak jest możliwa czysta matematyka? 2. Jak jest możliwe czyste przyrodoznawstwo? 3. Jak jest możliwa metafizyka jako zdolność wrodzona? i 4. Jak jest możliwa metafizyka jako nauka? Tyle o ekspozycji programu transcendentalnego.

3. STRUKTURA I SYSTEMOWE POWIĄZANIA ELEMENTÓW DZIEŁA

Możliwe są różne sposoby dochodzenia do zrozumienia struktury *Krytyki czystego rozumu*. Pierwszy polega na kierowaniu się jej *spisem rzeczy*. Już w obu wprowadzeniach do niej zostaje przeprowadzone rozróżnienie między *nauką o elementach* [*Elementarlehre*] a *metodologią* [*Methodenlehre*]. Pozostawiając na razie metodologię na uboczu dostrzegamy, że transcendentalna nauka o elementach zawiera dwie części. Część pierwsza poświęcona jest „transcendentalnej estetyce” (B 33n.), czyli transcendentalnej teorii zasad zmysłowości, które należy rozumieć zarazem jako zasady odbiorczości [*Rezeptivität*]; przedmioty są nam wpieryw *dane*, zanim zostaną *pomyślane*. Właśnie dlatego część druga zawiera *teorię myślenia, a zwłaszcza teorię myślenia o danych nam przedmiotach*. Tytuł jej brzmi więc nie [po prostu] „logika”, lecz „logika transcendentalna”, która w poświęconej jej części *Wprowadzenia* (B 74n.) oddzielona zostaje od logiki formalnej i ogólnej. Logika transcendentalna z kolei wyłożona zostaje w dwu działach: pierwszy zawiera teorię tych pojęć, za pomocą których w sposób konieczny myślane są przedmioty. Zawiera on ponadto, pod nazwą *transcendentalnej doktryny władzy sądzenia*, wyprowadzoną z tych pojęć intelektu (kategorji) i na nich opartą, teorię podstawowych zasad (B 169n.). System zasad podstawowych jest systemem tych sądów, które znajdują się *a priori* u podstaw wszystkich nauk empirycznych; ich zestawienie tworzy to, co można by nazwać ‚metafizyką doświadczenia’. Drugi dział *logiki transcendentalnej* opatrzony jest tytułem *Dialektyka transcendentalna* (B 349n.). Oprócz ogólnych rozważań na temat powstającego w czystym rozumie pozoru transcendentalnego zawiera ona teorię pojęć czystego rozumu (B 366n.), a więc tych pojęć (idej), które wytwarzane są przez rozum [pojmovany] jako władza dedukowania. W drugiej części *Dialektyki transcendentalnej* analizowane są dialektyczne wnioski czystego rozumu wypływające z bezkrytycznego stosowania idej. Zgodnie z trzema różnymi typami wnioskowania, jakie rozum w sobie zawiera [jakimi się posługuje] krytycznie przeanalizowane zostają *Paralogizmy czystego rozumu* (B 399n.), *Antynomia czystego rozumu* (B 432n.), oraz *Ideał czystego rozumu* (B 595n.). W tych podrozdziałach *Dialektyki* zostaje wykazane, że przy pomocy [samych] idej nie można uzasadnić żadnego poznania przedmiotów [należących do] świata. Paralogizmy czystego rozumu odnoszą się do psychologii spekulatywnej, czyli do nauki o duszy [*Seelenlehre*], której wyprowadzenie z czystego rozumu uważano onegdaj za możliwe. Antynomia czystego rozumu w jej poczwórnej postaci odnosi się do spekulatywnej kosmologii, którą kiedyś uważano za możliwą, a ideał czystego rozumu także odnosi się do uważanej dawniej za możliwą racjonalistycznej teologii, czyli teologii wyprowadzanej z rozumu naturalnego. W tych trzech działach podejmujących tematykę dawnej metafizyki szczegółowej [*metaphysica specialis*] wykazuje Kant niemożliwość posługiwania się wykraczającymi poza wszelki użytek doświadczalny, skądinąd koniecznymi, ideami czystego rozumu. W konsekwencji oznacza to, iż idee te jako pojęcia czystego rozumu, nie mogą być używane w naszym poznawaniu przedmiotów tego świata *konstytutywnie*, lecz mogą być używane tylko, z dobrze uzasadnionych racji, w charakterze idej *regulatywnych* służących wspieraniu poznania naukowego w ogóle.

Drugi sposób dochodzenia do poznania struktury *Krytyki czystego rozumu* wylania się w *Prolegomenach*... bądź z tego, co Kant na nowo tematyzuje w *drugim Wprowadzeniu*...

Formułowane tam pytania (Jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*?) można łatwo odnieść do wymienionych tu głównych partii *Krytyki czystego rozumu: estetyka transcendentalna* tworzy podstawę umożliwiającą odpowiedź na pytanie: jak jest możliwa czysta matematyka? *Analityka transcendentalna*, jako pierwsza część transcendentalnej logiki, odnosi się do pytania: jak jest możliwe *czyste przyrodoznawstwo?*, i w konsekwencji do pytania: jak jest możliwa metafizyka jako nauka? A to, co Kant w spisie rzeczy *Krytyki czystego rozumu* nazywa *Dialektyką transcendentalną*, zajmuje się analizą pytania: jak *metafizyka jako zdolność wrodzona jest nie tylko możliwa, lecz także rzeczywista?* Również stąd wypływają wnioski dotyczące możliwości metafizyki jako nauki.

Trzecim sposobem dotarcia do struktury *Krytyki czystego rozumu* może być [sama] władza [*Vermögen*] czystego rozumu. Już w drugim *Wprowadzeniu* (B XXIV) Kant mówił o rozumie jako o zwartej jedności, w której każdy człon jest elementem organicznej całości skoordynowanym z wszystkimi innymi, a przede wszystkim o tym, że wszystkie człony są ze sobą skoordynowane. Ta *koncepcja organicznej budowy* [*Gliederbau*] *czystego rozumu*, jeśli ma ona być podstawą poznania, pozwala więc rozumieć strukturę *Krytyki czystego rozumu* także jako system władz należących jakby do jednego organizmu. *Transcendentalna estetyka* zajmuje się więc władzą *zmysłowości* i jej apriorycznymi strukturami. *Transcendentalna analityka* — władzą intelektu i jego transcendentalnymi pojęciami, czyli kategoriami. Zaś *transcendentalna dialektyka* — władzą rozumu w sensie węższym, czyli tworzonymi w nim *ideami* i ich znaczeniem dla naszego poznania.

Czwarty i ostatni sposób — to analiza *Krytyki czystego rozumu* z punktu widzenia jej *struktury argumentacyjnej*. Jeśli przyjrzymy się temu, w jaki sposób w całej *Krytyce czystego rozumu* przeprowadzana jest argumentacja, to można tu wyróżnić dziewięć *kroków* argumentacji.

Pierwszy krok polega na odróżnieniu dwóch logicznie od siebie niezależnych władz: odbiorczości naoczności, czyli zmysłowości, oraz spontaniczności myślenia, czyli intelektu i rozumu w sensie szerszym. Krok *drugi* polega na analizie zmysłowych form naoczności, czyli przestrzeni i czasu. Na początku analiza ta ma charakter *metafizyczny* i polega na wykazaniu apriorycznego statusu obu form naoczności, tj. przestrzeni i czasu. *Trzeci* krok — to *transcendentalna* analiza przestrzeni i czasu; prowadzi ona do wykazania, że czas i przestrzeń stanowią zasady możliwości innych rodzajów poznania apriorycznego. *Czwarty* krok polega na ponownym zbadaniu tych funkcji sądenia, które wynikają z logicznego używania rozumu. Zakłada się tu wprawdzie zupełność tablicy sądów, ale nie zostaje ona wykazana. Za pomocą tej redukcyjnej [w sensie logicznym] analizy w *piątym* kroku argumentacji ugruntowana zostaje metafizycznie możliwość dedukowania kategorii, czyli tzw. czystych pojęć intelektu, z funkcji sądenia. W *sóstym* kroku argumentacji przeprowadzona zostaje transcendentalna dedukcja czystych pojęć intelektu, czyli zostaje wykazane, że mają one prawo być uważane za warunki możliwości doświadczenia w ogóle i zarazem za pojęcia obowiązujące wszelkie empiryczne poznanie przedmiotów. W *siódmym* kroku argumentacji przeprowadzona zostaje analiza wszystkich analitycznych i syntetycznych zasad czystego intelektu, a zwłaszcza analiza syntetycznych zasad *a priori*. Prowadzi ona do wyprowadzenia tych zasad z czystych pojęć intelektu (jeżeli pojęcia te odnoszą się do apriorycznych warunków zmysłowości). Tu przeprowadzona zostaje również ostateczna transcendentalna dedukcja przestrzeni

i czasu. W trakcie ósmego kroku argumentacji dokonana zostaje dedukcja idei rozumu z form wnioskowania rozumowego. Dedukcja ta, choć Kant mówi o tym tylko mimochodem, jest analogiczna do metafizycznej dedukcji przestrzeni i czasu, czy kategorii. Można więc mówić o metafizycznej dedukcji idei rozumu. *Dziewiąty i ostatni* krok obejmuje (znow analogicznie rozumianą) transcendentalną dedukcję idei rozumu, tzn. wykazanie ich niezbędności „[...] jako regulatywnych zasad systematycznej jedności tego, co różnorodne w empirycznym poznaniu w ogóle” (B 699).

Niezależnie od tego z jakiego punktu widzenia i w jakiej perspektywie by się *Krytyki czystego rozumu* nie rozpatrywało, to w każdym przypadku dostrzeże się systematycznie zorganizowany układ; czy będzie to układ wedle dyscyplin (jak estetyka, logika, analityka i dialektyka), czy też zorganizowany wokół pytania: jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*?, bądź nauk (matematyka i czyste przyrodoznawstwo, metafizyka jako zdolność wrodzona i metafizyka jako nauka), czy wreszcie według różnych władz rozumu. Poza tym taki systematyczny układ ukazuje się nam również wtedy, gdy po kolei rozpatrujemy poszczególne kroki argumentacji; w nich okazuje się wyraźnie, że w przedstawieniu władz rozumu, strukturalnej jego budowy, Kant posługuje się strategią podwójną. Posiadanie zarysu możliwego poznania, które możliwe jest dzięki władzom: zmysłowości, intelektu i rozumu implikuje konieczność zapytania o aprioryczne elementy tych władz. Te aprioryczne elementy z kolei muszą być rozpatrywane z dwóch punktów widzenia: 1. Jako elementy, które są nam dane *a priori* i 2. Jako elementy, które ponadto określają zarówno samo poznanie doświadczeniowe, jak i naszą wiedzę o świecie jako całości.

4. NAJWAŻNIEJSZE WYNIKI

Krytyka jest, *po pierwsze*, teorią zmysłowości, tzn. teorią form naoczności (czasu i przestrzeni). Prowadzi to do następującego rezultatu: wykazała ona, że jeśli chodzi o wyobrażenie przestrzeni, to, *po pierwsze*, przestrzeń jest aprioryczną formą naoczności; *po drugie*, dzięki przestrzeni jako apriorycznej formie naoczności aprioryczne sądy syntetyczne o przestrzeni są możliwe (dzięki temu można też poznać, iż czysta naoczność przestrzeni jest warunkiem możliwości czystej geometrii) i, *po trzecie*, że naoczność przestrzeni obejmuje tylko przedmioty możliwego doświadczenia.

Jeśli chodzi o czas to, zostało pokazane, że, *po pierwsze*, podobnie jak w przypadku przestrzeni nie jest on czymś, co przysługuje rzeczom samym w sobie, ani czymś, co istniałoby samodzielnie poza zmysłowością. *Po drugie*, czas jest zarówno formą zewnętrznych zjawisk naszych zmysłów, jak i formą samego zmysłu wewnętrznego, czyli formą oglądania nas samych i naszych stanów wewnętrznych [przez nas samych]. *Po trzecie*, dzięki koncepcji głoszącej, iż zmysł wewnętrzny sam stanowi podstawę umożliwiającą dokonywanie postrzeżeń zewnętrznych, czas obejmuje wszystkie *zjawiska* — nie tylko zjawiska zmysłu wewnętrznego. Dlatego jest on formalnym warunkiem *a priori* wszystkich zjawisk w ogóle. Czas więc, podobnie jak przestrzeń, jest zarazem obiektywnie, *empirycznie realny* i *transcendentalnie idealny*.

Krytyka jest też, *po drugie*, analizą pojęć, sądów i zasad naszego intelektu. Ta teoria intelektu (w sensie węższym) umożliwia przede wszystkim wyprowadzanie głównych naszych pojęć z funkcji sądzenia. Ich obowiązywanie w poznaniu doświadczeniowym jest

więc zapewnione przez ich transcendentálną dedukcję. Transcendentálna dedukcja kategorii wychodzi od założenia [*Gedanke*] zasadniczej jedności różnorodnych zjawisk i prowadzi do podstawy tej jedności, czyli do jedności apercepcji jako jedności syntetycznej, a od niej — do kategorii, czyli form myślenia określających przedmioty naszego doświadczenia. W toku tego rozumowania zostaje wykazane, że kategorie odnoszą się do wszystkich danych naocznych, a zarazem także to, że pojęcia te zapewniają powiązanie kategoriałnie uporządkowanych zjawisk według praw. Dlatego kategorie są nie tylko apriorycznymi określeniami przedmiotów doświadczenia, lecz warunkują też jednocześnie ich porządkowanie według praw. Nie są to oczywiście prawa typu empirycznego, lecz transcendentálne prawa przyrody, prawa doświadczenia, które bliżej omówione zostaną w systemie zasad.

Podsumowanie nauki o kategoriach i przejście do teorii rozumu stanowi poddział *O podstawie podziału wszelkich przedmiotów w ogóle na fenomeny i noumeny*, czyli na przedmioty zmysłów [*Sinneswesen*] i przedmioty intelektu [*Verstandwesen*]. Kant dokonuje tu przeglądu dotychczasowych wyników dochodząc do konstatacji, iż *wszystko, co intelekt z siebie wylania, co z siebie wytwarza, ma znaczenie tylko w granicach doświadczenia i dla określenia tych granic*. Oznacza to, że intelekt może posługiwać się wszystkimi swoimi zasadami i wszystkimi swoimi pojęciami tylko w obszarze empirycznym i nigdy nie może użyć ich w porządku tanscendentálnym, czyli odnosić ich do rzeczy samych w sobie (por. B 297n.). *Rezultat całej analityki* polega właśnie na tym, że intelekt nie może przekroczyć granic zmysłowości i że jego zasady [*Grundsätze*] są, i mogą być jedynie naczelnymi zasadami [*Prinzipien*] przedstawiania zjawisk. Kategorie *wyrażają* jedynie *myślenie* [przez nas] danego przedmiotu; odnoszą się do zjawisk, ale nie do rzeczy samych w sobie. Widać z tego, że przez to ograniczenie i określenie granic [stosowalności] pojęć i zasad czystego intelektu wyznaczona została tu pewna zasadnicza różnica, mianowicie różnica między rzeczą w sobie [n o u m e n e m], a zjawiskiem [fenomenem]. Różnica ta jest poniekąd konsekwencją omawianego wcześniej związku między intelektem i naocznością (zmysłowością). Rozgraniczenie to jest zasadne, ponieważ posiadamy samodzielną i niezależną od zmysłowości zdolność myślenia i sądzenia. Pozostaje jednak pytanie: jakie znaczenie temu tak określönemu pojęciu n o u m e n u, mimo jego koniecznej genezy [*Ursprung*] można przypisać? Odpowiedź brzmi: pojęcie noumenul. Nie jest „wewnętrznie sprzeczne”, a więc jest możliwe. ”. 2. Jest konieczne, by strzec naoczność zmysłową przed fałszywymi roszczeniami, albowiem nie można ująć w pojęcia innej rzeczywistości niż ta, która wyznaczona jest przez dany nam rodzaj naoczności czasoprzestrzennej. 3. Jest przeto pojęciem granicznym [*Grnzbegriff*], które może być użyte tylko w sensie negatywnym (por. B 307). Z określeń tych wynika, że pojęcie to może być w ogólności traktowane jako pojęcie *problematiczne* (problematicznym w sensie ścisłym jest pojęcie, które jest wprawdzie możliwe [czyli logicznie niesprzeczne], ale „którego przedmiotowej realności nie można w żaden sposób poznać” (B 310). Wynika z tego, że w następstwie tego zasadnego odróżnienia fenomenu od n o u m e n u nie zaczynamy mieć do czynienia z dwoma światami. Pojęcie noumenu jest dopuszczalne i niezbędne dla określenia granic i zakresu naszego własnego poznania, nie ma ono jednak żadnego samodzielnego, pozytywnego znaczenia. Naszym światem jest empiryczny świat doświadczenia. Tylko w nim możemy poznawać przedmioty. Świat

noumenalny jest wprawdzie możliwy, i jego pojęcie jest dla nas niezbędne, ale teoretycznie przedmioty nie są w nim poznawalne. Musimy n o u m e n myśleć, ale nie możemy go poznać.

Krytyka jest, *po trzecie*, teorią rozumu. Zaczyna się ona od konstatacji, że rozum jest siedzibą i źródłem, z którego pochodzi w naszym poznaniu *transcendentalny pozór*, który pojawia się wtedy, gdy rozum, jako władza samodzielna, wręcz nieuchronnie zmierza do stosowania swoich pojęć i sądów poza granicami doświadczenia i rozciągania ich na sferę transcendentną, tzn. na rzeczy same w sobie, a w końcu i na przedmioty bezwzględne i absolutne [idee transcendentalne]. Dzieje się tak dlatego, że poznanie rozumowe jest poznaniem wyprowadzonym z zasad naczelných, tzn. dlatego, że dąży ono do poznania tego, co szczegółowe w tym, co ogólne *za pośrednictwem pojęć*; polega bowiem na dedukowaniu. Trzema możliwymi rodzajami wnioskowania rozumowego są: dedukcja kategoryczna, której przesłanką większą jest sąd kategoryczny; wnioskowanie hipotetyczne, którego przesłanką większą jest sąd hipotetyczny; i wnioskowanie dysjunktywne, którego większą przesłanką jest sąd dysjunktywny. Pozwalają one, jeśli prześledzi się je „wzwyż”, aż do ich najwyższej możliwej jedności w porządku wiedzy, na dopuszczenie istnienia *trzech możliwych rodzajów przedmiotów koniecznych*. Ten rodzaj przedmiotów koniecznych nazywa Kant *ideami tanscendentalnymi*. Ideami tymi są: 1. Podmiot absolutny wiążący się z dedukcją kategoryczną, czyli *dusza*. 2. Absolutna totalność warunków związana z wnioskowaniem hipotetycznym, czyli *świat*. 3. Absolutny i zupełny system warunków wszystkich przedmiotów w ogóle związany z wnioskowaniem dysjunktywnym, czyli *Bóg*. Idee te są nam dane w sposób konieczny wraz z naszym rozumem. Dzięki nim powstają z koniecznością owe wykraczające poza granice możliwości doświadczenia pojęcia rozumu, czyli idee, które przez dotychczasową metafizykę traktowane były, jak to krytykuje Kant, jako realne wręcz obiekty. W psychologii spekulatywnej [*rationale Psychologie*] była to dusza, w spekulatywnej kosmologii — świat, a w racjonalistycznej teologii — Bóg. *Pozór transcendentalny* nie jest wywoływany przez same te idee, lecz powstaje dopiero wtedy, i to dokładnie wtedy, gdy nieproblematyczne logiczne operowanie rozumem, które polega na znalezieniu dla każdego zależnego [*bedingt*] przedmiotu poznania jego koniecznej podstawy [*das Unbedingte*] interpretowane jest przedmiotowo. Oznacza to, że nie postępuje się wówczas według zasady: „konieczną podstawę dla przedmiotu zależnego należy [dopiero] znaleźć”, lecz raczej wedle zasady: „kiedy przedmiot zależny jest dany, to dana jest jednocześnie jego konieczna podstawa”. To jednak byłoby równoznaczne z założeniem, że dusza, świat i Bóg są przedmiotami poznawalnymi. Jeśli jednak ta poszukiwana dopiero podstawa konieczna zostaje pomyślana i założona jako przedmiot możliwego poznania, to powstają *dialektyczne* argumentacje i wnioskowania, które, jak powiada Kant, musimy skrytykować i zakwalifikować jako pozór. (Por. B 396). Są one wnioskowaniami fałszywymi polegającymi na podstawowym pomieszaniu i błędnym braniu idei za obiekt [w zwykłym sensie]. Kiedy histazuje się [pojęcia] duszy, świata i Boga, powstają trzy przypadki [paralogizmy] dialektycznego posługiwania się czystym rozumem.

Konsekwencje, jakie stąd wynikają można ująć w sposób następujący: czysty rozum zawiera wyłącznie regulatywne zasady naczelne [*Prinzipien*], które wykraczają poza empiryczne granice *intelektu*. Ujmują one w systematyczną jedność całe nasze poznanie

i właśnie dzięki takiemu użytkowi naszego intelektu, doprowadzony zostaje on do najwyższej zgodności z sobą samym; i na tym właśnie polega centralna i zasadnicza rola poznawcza tych zasad. Jeśli jednak będzie się je traktować błędnie jako zasady konstytutywne, umożliwiające poznawanie rzeczy samych w sobie, więc poznawanie [przedmiotów] transcendentnych, to stale powstawać będzie ów zwodniczy i mylący transcendentálny pozór. Pozór ten można wyjaśnić, ale całkowicie usunąć się go nie da.

W ten sposób zadanie przedsięwzięcia krytycznego zostaje wykonane. Zostają bowiem ukazane elementy ludzkiego poznania i źródła ich poznania *a priori*, a także ukazane zostaje ich znaczenie funkcjonalne, tzn. zostają one wydedukowane zarówno metafizycznie, jak i transcendentally. Wynika z tego, że wszelkie poznanie ludzkie rozpoczyna się od naoczności (zmysłowości), przechodzi następnie do pojęć (intelektu) i kończy się na ideach (rozumu). Obszarem do którego odnosi się to poznanie, jest jednak wyłącznie pole możliwego doświadczenia. W ten sposób udzielona zostaje odpowiedź na pytanie: jak jest możliwa metafizyka przyrody; i taką metafizykę trzeba dopiero zbudować. Jeśli metafizyka miałaby być możliwa także w jakimś innym sensie, to musiałaby być dyscypliną praktyczną, czyli metafizyką wolności. Realizacja takiej właśnie metafizyki wolności nastąpiła jednak dopiero w *Krytyce praktycznego rozumu*, w roku 1788, a więc w rok po ukazaniu się drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*.

UWAGI KOŃCOWE

Kantowska *Krytyka* podjęła wiele pytań i problemów, które nie tylko stały się podstawą wielu nowych systemów filozoficznych, jak choćby systemów Fichtego, Schellinga czy Hegla, a później również koncepcji neokantystów, lecz zaproponowała też sposoby ich rozwiązywania które są dyskutowane — nawet we współczesnej filozofii analitycznej (Strawson, Körner i inni) — nadal i dziś. Na większość tych pytań Kant, nawet tam, gdzie [sam] odpowiedzi nie udzielił, odpowiedzi — jeżeli nie w *Krytyce czystego rozumu*, to w całym swoim krytycznym dorobku—przygotował. Odpowiedzi te są naturalnie nie we wszystkim precyzyjne i wyczerpująco przedstawione; czasem zawarte są one w jego dziele jedynie *implicite* i pod wieloma względami są oczywiście określone przez historyczną sytuację jego epoki. Jednakże ogólna intencja tego, co na ten temat w *Krytyce czystego rozumu* zostało powiedziane, oraz ogólny jej kontekst, są jasne i przejrzyste. Ogólna filozoficzna koncepcja Kanta, mimo wielu różnych krytyk, które przeciw niej skierowano, a także mimo wielu propozycji jej ulepszenia, jest osiągnięciem filozoficznym najwyższej rangi o trudnej do przewyższenia spójności. *Krytyka czystego rozumu* była i jest dziełem niedościgłym. Pozostaje ciągle fundamentalnym dziełem filozofii. Jest, jak się nie tylko mnie wydaje, także dla obecnego pokolenia, wzorcem i zadaniem dla myślenia.

Z niemieckiego przetłumaczył
Zbigniew Zwoliński