

## KANT (SYSTEMATYCZNA PREZENTACJA)

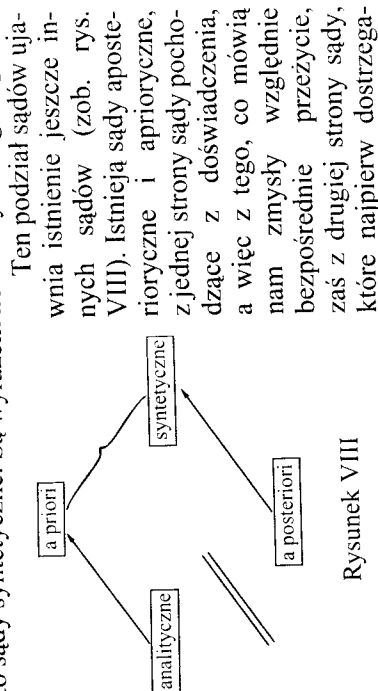
Jest to pytać, od którego wychodzi Kant. W tym miejscu dotychczasowe, historyczne rozważania muszą zmienić się w systematyczne, gdyż to, co jest teraz ich tematem, stanowi nadal aktualny problem.

Syntetyczne sady *a priori* stanowią zasady, które mają obiektywną ważność i zawarte są we wszelkiej teoretycznej wiedzy rozumu. Traktuje o nich *Krytyka czystego rozumu*, która ukazała się w 1781 roku, a jej główne tezy nie zostały unieważnione przez późniejsze poprawki. Wraz z nią zwraca się Kant, jak wcześniej Hume, w stronę szczególnie trudnej, apriorycznej strony poznania.

## 5.1. Rodzaje sądów

Zdaniem Kanta istnieją dwa rodzaje sądów. W pierwszym rodzaju jest tak, że orzeczenie sądu zawarte jest w podmiocie. Jeśli na przykład mówię: „Wszystkie ciała są rozciągłe”, oznacza to, że wydobywam jedno z orzeczeń pojęcia cielesności z mnogości określeń tego pojęcia. Ma to ważność w odniesieniu do wszystkich ciał, także do ciał geometrycznych. Taki sąd jest sądem analitycznym. Można jednak wypowiedzieć coś — i jest to drugi rodzaj sądów — co nie jest zawarte w pojęciu podmiotu, na przykład „Wszystkie ciała są ciężkie”. Orzeczenie to nie należy do istoty cielesności. Nie można mówić o ciężarze ciał geomet-

rycznych. Chodzi więc o sądy, które nie są analityczne. W tym wypadku do cech zawartych w podmiocie musi zostać jeszcze coś dodane. Jest to jednak możliwe dopiero wtedy, kiedy doświadcza się, że ciężar przynależy ciałom. Są to sądy syntetyczne. Są wyrazem nowo uzyskanego wglądu.



Rysunek VIII

my w ogólności, i dlatego muszą mieć ważność w odniesieniu do wszystkich przedmiotów. W tym podziale objawia się znowu dualizm poznania. — Należy teraz zbadać, jak mają się do siebie sądy w krzyżującym się podziale. Dadzą się tutaj zauważyć następujące relacje (zob. rys. VIII):

1. Wszystkie sądy analityczne są zarazem sądami apriorycznymi, ponieważ orzeczenie zostaje ujęte tylko z pojęcia podmiotu. Jako sąd ogólny, uniwersalny (wszystkie S są P) nie jest to wypowiedź odwracalna, gdyż nie wszystkie sądy aprioryczne, lecz tylko niektóre, są analityczne.
2. Wszystkie sądy aposterioryczne są syntetyczne, ponieważ polegają na doświadczeniu, które coś dodaje do tego, co już wiemy.
3. Nie istnieją żadne sądy analityczne, które są zarazem sądami aposteriorycznymi, ponieważ żadne pojęcie nie zostaje uzyskane z doświadczenia.
4. Jest jednak możliwe, że istnieją sądy syntetyczne, które są sądami apriorycznymi. Orzeczenie takich

sądów wyraża coś, co ani nie znajduje się w szeregu własności zawartych w pojęciu posiadanym przez podmiot, ani nie pochodzi z doświadczenia. To, co wyrażone, pochodzi raczej z takich apriorycznych zasad, które dawniej Kartezjusz pojmował jako *ideae innatae*, a teraz, po krytyce dokonanej przez Locke'a, nie są już więcej nazywane „wrodzonymi”. Właśnie o syntetyczne sądy *a priori* chodzi w nauce.

## 5.2. Syntetyczne sądy *a priori*.

*Formy naoczności: przestrzeni i czasu*

Kant przeprowadza dowód na to, że syntetyczne sądy *a priori* w rzeczywistości istnieją w wielkiej liczbie.

Tak na przykład w geometrii sąd: Prosta jest najkrótszą drogą między dwoma punktami — jest syntetycznym sądem *a priori*. Nie może on być analityczny, ponieważ orzeczenie — prosta — orzeka ilość, przy czym w pojęciu podmiotu leży jakość, a mianowicie prostotę wyrażająca to, że nie zmienia się kierunek linii. Dopiero z syntezy pojęcia prostości i prostej wynika aksjomat.

Przed wszystkim w matematyce dadzą się łatwo wykażać syntetyczne sądy *a priori*. Zdanie  $7 + 5 = 12$  jest także sądem syntetycznym, w którym pojęcie 12 nie jest zawarte jedynie w połączeniu  $5 + 7$ . Syntezy można dokonać dopiero wówczas, gdy wspomniemy się naocznością, aby przestrzennie wyobrazić sobie 5 i stopniowo dodawać to pojęcie do pojęcia 7.

Pewne jest, że możliwe są syntetyczne sądy *a priori*. Pytanie teraz, jak są możliwe oraz czy posiadają obiektywną realność. A jeśli ją posiadają, to przy spełnieniu jakich warunków jest to możliwe?

Także przyrodoznawstwo zawiera syntetyczne sądy *a priori*. Prawa są sądami mieszanymi, empiryczno-apriorycznymi. W przeciwieństwie do reguły, którą — jak się popularnie mówi — potwierdza wyjątek, prawo nie toleruje

żadnego wyjątku. Prawo obowiązuje to, co wyraził Francis Bacon: Jedna jedyna negatywna instancja jest mocniejsza niż 99 pozytywnych. Czyste przyrodoznawstwo troszczy się o to, aby gruntownie zbadać rzeczywiste prawa. Nie wystarczy do tego obserwacja — nawet jeśli tak często zauważaliśmy, że na przykład ciała są ciężkie i spadają na ziemię, a także nawet wtedy, gdy wiemy, że prędkość spadania rośnie wraz ze wzrastającym czasem spadania. Ustanowienie prawa nie jest możliwe bez odwołania się do apriorycznych zasad — nawet wtedy, gdy także one same muszą zostać wzięte tylko z przyrody.

Sądy metafizyki są na ogół — przynajmniej ze względu na swój cel — syntetycznymi sędziami *a priori*. W ten sposób metafizyka duszy poszukuje możliwości udowodnienia, że dusza jest nieśmiertelna. Nie może to jednak być sąd empiryczny. Istniało raczej przekonanie, że można przeprowadzić dowód z apriorycznej zasady. Przyjmowano, że dusza jest substancją i istotą substancji, a zatem nie jest stworzona ani nie przemija. W rzeczywistości jest to wprowadzić możliwe do pomyślenia, ale nie do udowodnienia. Do sądów metafizyki należą także dowody na istnienie Boga, które w gruncie rzeczy polegają na wierze.

Syntetyczne sądy *a priori* są możliwe tylko wówczas, kiedy istnieją absolutnie pewne zasady, z których wynikają. Jedną z takich zasad jest przestrzeń, która jako taka jest czystą formą naoczności. Przestrzeń jest warunkiem, dzięki któremu możliwe są syntetyczne sądy *a priori*. W ten sposób na przykład zdanie: Suma kątów trójkąta wynosi dwa kąty proste można udowodnić tylko na podstawie formy naoczności przestrzeni.

Pytanie o przestrzeń jest pytaniem transcendentnym, pytaniem o warunki możliwości poznania. Pytaniem tym zajmuje się pierwsza część *Krytyki czystego rozumu*, transcendentna estetyka. (Estetyka od *αισθησις* nie oznacza tutaj nic innego jak teorię postrzeżenia). Kończy się myślą, że przestrzeń i czas są takimi zasadami, które z góry tkwią

w naszym postrzeżeniu. Odkrywa ona oba wewnętrzne warunki, bez których postrzeżenie nie jest możliwe.

Kant szczegółowo wykazuje, że przestrzeń i czas nie pochodzą z doświadczenia, lecz tworzą raczej jego podstawę. W ten sposób przestrzeń — żeby przytoczyć tutaj tylko niektóre dowody — nie jest pojęciem empirycznym, wyabstrahowanym z doświadczenia zewnętrznego, lecz jest już z góry założona we wszelkim zewnętrznym oglądzie. Można sobie bowiem wyobrazić przestrzeń z pominięciem tych rzeczy, ale nie odwrotnie, tzn. nie jest możliwe istnienie tych rzeczy bez przestrzeni. — Przestrzeń nie może być także pojęciem utworzonym dodatkowo. Wtedy bowiem musiałaby być w ogóle pojęciem dyskursywnym albo ogólnym pojęciem o stosunkach między rzeczami. Wszelkie ograniczenie przestrzenne jest zaś wydzieleniem pewnego obszaru w przestrzeni. Istnieje więc tylko jedna przestrzeń, a różne przestrzenie są tylko częściami jednej i tej samej przestrzeni. Zatem przestrzeń może być tylko czystą formą zmysłowej naoczności, a nie pojęciem ogólnym.

Ważną wskazówkę dla zrozumienia problematyki estetyki transcendentnej podaje Kantowskie wyjaśnienie terminu „transcendentalny”: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”. Nie chodzi więc tutaj o przedmioty postrzeżenia, lecz o samo postrzeżenie. We wszelkim postrzeżeniu zmysłowym są już zawarte przestrzeń i czas jako aprioryczne formy naoczności. „Idealizm transcendentny” oznacza u Kanta to, że rzeczy, które postrzegamy, uwarunkowane są przez zasady będące naszymi formami naoczności. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, jakoby mielibyśmy tutaj do czynienia ze zniesieniem rzeczywistości.

<sup>1</sup> Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B 25. [Przyp. tłum.]

### 5.3. Kategorie i ich wprowadzenie z tabeli sądów

Druga część *Krytyki czystego rozumu* zajmuje się nauką o kategoriach. To my przynosimy kategorie i odnosimy je do poznania. „Kategoria” jest tylko inną nazwą tego, co Kartezjusz rozumiał pod pojęciem *ideae innatae*, co dla Leibniza było *simplices*, a dla Platona po prostu ideami. Główne pytanie odnoszące się do kategorii brzmi: Jak możemy się przekonać o obiektywnej ważności naszych kategorii?

Kant wprowadza kategorie z tabeli sądów, tzn. z rodzajów sądów, które ustanowiła logika formalna.

sądy	ilości	kategorie	sądy	jakości	kategorie
pojedyncze, jednostkowe	jedność		potwierdzające, twierdzące	realność	
szczegółowe, partykularne	wielość		negatywne, przeczące	przeczenie	
uniwersalne, ogólne	ogół		ograniczające, nieskończone	ograniczenie	
sądy	stosunku	kategorie	sądy	modalności	kategorie
kategoryczne	substancji (bycia podmiotem i przypadłością)		asertoryczne	rzeczywistość — niereczywistość	
hipotetyczne	przyczynowości (przyczynowości i zależności)		problematyczne	możliwość — niemożliwość	
dysjunktywne	wzajemnego oddziaływania i wspólnoty		apodyktyczne	konieczność — przypadkowość	

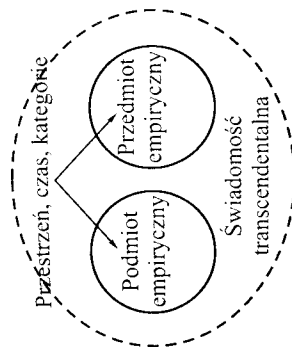
Następujące przykłady sądów ilości: pojedynczy: S jest P; szczegółowy: niektóre S są P; ogólny: wszystkie S są P. W sądach tych, jak w odpowiadających im kategoriach, chodzi o różnice ilościowe.

W sądach jakości występują sądy twierdzące i negatywne — sądy pozytywnego twierdzenia i negatywnego prze-

czenia. Odpowiadają im kategorie realności i negacji. Od sądu negatywnego (S nie jest P albo S *non est* P) należy całkowicie odróżnić sąd nieskończony (S jest [nie-P], S *est* [non-P]). Sąd nieskończony znajduje się w teologii apofatycznej: Bóg jest [non-P], tzn. ludzkie orzeczenia nie odnoszą się do Boga. Kiedy w starożytności mówiono, że źródłem rzeczy może być tylko coś, co nie ma szczegółowego określenia, co jest czymś jeszcze nieokreślonym (*ἄνετον*), coś, o czym się nie wie, czym to jest, wówczas wyrażał to sąd nieskończony.

Z sądów stosunku sąd kategoryczny wyraża wprost bez żadnej warunkowości (S jest P). Forma sądu hipotetycznego jest formą wewnętrżnej zależności (jeśli jest A, B, to jest C, D). Sąd dysjunktywny zawiera przekonanie, że spośród wielu orzeczeń jedno musi mieć ważność (S jest albo A, albo B, albo C). Z sądu kategorycznego wywodzi się zasada substancji, która może być wyrażona w dwóch członach bycia podmiotem i przypadłością, co odpowiada średnio-wiecznej *substantia et accidentia*. Sądowni hipotetycznemu musi odpowiadać coś, co także w naszym przedstawieniu świata oznacza hipotezę „jeśli — to”, to znaczy bycie przyczyną jednego członu. Jest to przyczynowość, jednak nie jest to *causa immanens*, lecz *causa transiens*, pojęta jako przyczyna przechodząca w skutek. Przyczynowość stanowi podstawę nowożytnego przyrodoznawstwa. Choć jest ona tak istotna, to przecież potrzebny był jej dowód. Dla Hume'a bowiem sprowadzała się ona do skojarzenia. Problem przyczynowości był bardzo ważny od czasów Galileusza przez czasy Kartezjusza aż do XIX wieku. Pojęcie przyczynowości zastąpiło starą kategorię aktywności celowej. — Sądowni dysjunktywnemu odpowiada wzajemne oddziaływanie. Wszystko, co równocześnie dzieje się w przestrzeni, wzajemnie na siebie oddziałuje.

Spśród sądów modalności sąd asertoryczny stwierdza wprost. Sąd problematyczny dopuszcza wątpliwość, czy w rzeczywistości tak jest, zaś apodyktyczny ma ważność



Rysunek IX

być dane coś, co się nie zmienia. W dawnej metafizyce była to materia. Poza Kantowskim ujęciem substancji znajduje się jeszcze problem metafizyki, którym stał się w XIX wieku — zwłaszcza dla Juliusa Roberta Mayera<sup>2</sup> — problem energii.

#### 5.4. *Transcendentalna dedukcja czystych pojęć intelektu*

Odpowiadając na tak istotne pytanie jak obiektywna ważność kategorii, wychodzi Kant ze sfery ludzkiego podmiotu, który nazywa także świadomością empiryczną bądź podmiotem empirycznym. Naprzeciw niego znajduje się świat przedmiotów, dany nam w różnorodności przedstawień. W postrzeżeniu otrzymujemy więc coś, co dane jest z przedmiotu. W tle naszego intelektu znajdują się kategorie i przy ich pomocy ujmujemy materiał zmysłowy, tzn. przypisujemy kategorie przedmiotom, które są poza intelektem. Twierdzimy, że między tymi dwoma zdarzeniami, danymi nam przez postrzeżenie, istnieje przyczynowość, że jedno zdarzenie jest przyczyną drugiego, albo twierdzimy, że w rozwoju organizmu żywego zmieniają się tylko przypadłości, substancja zaś pozostaje ta sama.

<sup>2</sup> Julius Robert von Mayer (1814–1878), niemiecki lekarz i fizyk, który określił mechaniczny równoważnik ciepła oraz sformułował zasadę zachowania energii.

W transcendentalnej dedukcji nie zostają wywnioskowane same kategorie, lecz jedynie ich obiektywna ważność, a więc prawda o tym, co w naszym intelekcie twierdzą o przedmiotach. Kartezjusz próbował wydedukować obiektywną ważność kategorii z pojęcia Boga. Kant stara się o dedukcję z zasady transcendentalnej, tzn. takiej, co do której możemy upewnić się apriorycznie. W tym zamiarze tkwi zasadnicza kwestia *Krytyki czystego rozumu*. Zasadę obiektywnej ważności kategorii potwierdza dla Kanta to, że obie sfery — przedmiotu i podmiotu — nie są jedynymi, że wokół nich rozpościera się jeszcze o wiele większa sfera, obejmująca sferę podmiotu i przedmiotu (zob. rys. IX). Jest to sfera zasad transcendentalnych, sfera przestrzeni i czasu oraz kategorii. Kant nie nazywa jej — jak dawna metafizyka — intelektem bożym, lecz świadomością transcendentalną albo transcendentalną apercepcją. Zawarte w niej zasady z jednej strony określają nasz intelekt, a z drugiej świat przedmiotów, tak jak w dawnej metafizyce boski intelekt z jednej strony zapewniał nam konkretne zdolności poznawcze, a z drugiej tworzył wszystko jako budowniczy świata. Zapewne w tej sytuacji poznanie świata za pomocą naszych kategorii jest rzeczą możliwą.

#### 5.5. *Trojaka synteza we wszelkim poznaniu*

Kant w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* rozwinął dedukcję transcendentalną w szeregu syntez i dodał uzupełnienie w wydaniu drugim. W każdym poznaniu zachodzi konieczność trojakiej syntezy:

1. Synteza ujmowania w naoczności. Oznacza to, że w prostym postrzeżeniu naocznym rzeczy tkwi już synteza. Nie ujmujemy poszczególnych jakości, na prawdę nie ujmujemy jedynie czerwieni czy zieleni albo okuszonego smaku, ale zawsze odnosimy się do czegoś w jedności. Zasadami, za pomocą których zestawiamy doznania, są przestrzeń i czas oraz

kategorii, jak na przykład kategoria substancji. Gdybyśmy zestawiali, jedno obok drugiego, różne doznania zmysłowe, wówczas nigdy nie otrzymalibyśmy rzeczy. Doznania zestawiamy w substancji.

2. Synteza odtwarzania w wyobraźni. Oznacza odzyskanie, rekonstrukcję, tak jak dokonuje ich funkcja pamięci. Jest to wyobraźnia, która to, co raz ujęte, odtwarza w naszej świadomości.

3. Synteza rozpoznawania w pojęciu. Tutaj chodzi o wydobycie pojęcia ogólnego. Winno zostać rozpoznane to, co jednakowe, z różnych przypadków szczegółowych. Owa konstatacja powszechnej identyczności musi prowadzić do odtworzenia.

Już u Arystotelesa znaleźć można następujące — podobne do Kantowskiego — stopniowanie: 1. Postrzeżenie, 2. Pamięć i przypomnienie, 3. Doświadczenie, 4. Wydobycie tego, co ogólne, tworzenie pojęcia, poznanie tego, co wspólne. Nauka zależy od tego ostatniego, od ustalenia prawa.

### 5.6. Ograniczenie kategorii

Z dedukcji transcendentnej wynika — jako konsekwencja — ograniczenie (zastrzeżenie, odgraniczenie) kategorii. Zastosowanie kategorii związane jest z następującym warunkiem: mają one obiektywną ważność tylko w odniesieniu do przedmiotów możliwego doświadczenia. Obszar możliwego doświadczenia opuszczamy, skoro tylko próbujemy zastosować kategorie do tego, co Kant nazywa rzeczą samą w sobie, co znajduje się poza zjawiskami i nazywa się także przedmiotem transcendentnym. Na sposób rzeczy samej w sobie można pojąć także niepoznawalne monady Leibniza, które znajdują się poza zjawiskami, ἀπειρον Anaksymandra albo boskość. Przedmioty transcendentne przekraczają nasze zdolności poznawcze.

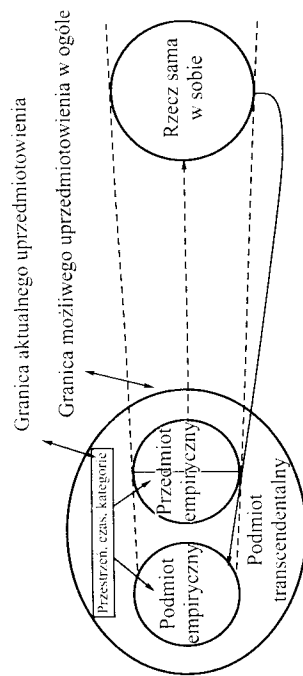
Ograniczenia tego nie należy źle zrozumieć. Chociaż członków na przykład ze swego miejsca na powierzchni

Ziemi nie może obserwować drugiej strony Księżyca, to jednak może zastosować do niej swoje kategorie. Cały Księżyc może zdefiniować jako trzysioową elipsoidę. Także tutaj, zdaniem Kanta, ma miejsce uprawnomożone zastosowanie kategorii. Drugiej strony Księżyca nie możemy widzieć z zewnętrznych, przestrzennych powodów; jednak sama w sobie jest ona przedmiotem możliwego doświadczenia. Jesteśmy przecież w stanie uchwycić formę niejednej rzeczy, na przykład wazy albo stołu, na pierwszy rzut oka, także wówczas, kiedy widzimy je tylko z jednej strony. Przedmiotami będącymi jednak poza możliwym doświadczeniem są na przykład początek świata, świat jako całość, pierwsza przyczyna i istota duszy (czy jest ona substancją, czy nie).

### 5.7. Rzecz sama w sobie

Empiryczna rzecz ukazuje się nam poprzez formy naoczności — przestrzeń i czas — oraz kategorie jako zasady konstytutywne. Determinują one przedmioty empiryczne i znaczenie, które im nadajemy, a także nas samych jako empiryczną świadomość własnego podmiotu, w której odróżniamy się od innych podmiotów. Jednakże rzecz sama w sobie znajduje się poza tym określeniem. Nie podpada pod kategorie, a także pod przestrzeń i czas. W ogóle poznajemy tylko zjawiska, a nie rzeczy same w sobie (rys. X) — to jest klasyczne sformułowanie idealizmu transcendentnego.

Co by było, gdyby poza światem zjawisk nie znajdowała się żadna rzecz sama w sobie? Oznaczałoby to, że cały świat realności empirycznej — rzeczy, zdarzeń i ludzi, z którymi żyjemy — musiałby być pozorem, że wówczas nie byłby wcale dany, lecz dany byłby tylko podmiot ze swymi przedstawieniami. To idealizm Berkeleja. Gdyby poza światem empirycznym nie było czegoś istniejącego w sobie, wówczas zjawisko stałoby się czystym pozorem. Kant



Poruszenie przez rzecz w sobie

### Schemat idealizmu transcendentnego

Rysunek X

wprowadza jednak ściśle rozróżnienie między pozorem a zjawiskiem. To ostatnie ma dla Kanta dobrze ugruntowaną podstawę (już Leibniz mówił o *phaenomenon bene fundatum*, który nie był identyczny z niepoznawalną monadą). Jedną z najważniejszych tez *Krytyki czystego rozumu* jest teza, że w czystym postrzeżeniu zmysłowym nasze zmysły zostają poruszone przez rzecz samą w sobie.

Co możemy jednak w myśli wydobyc o rzeczy samej w sobie? Nasze kategorie jej nie dosięgają, a jeśli ją sobie wyobrazimy, wówczas przekraczamy już granice możliwości ludzkiego poznania. Przedmioty transcendentne pozostają — i jest to najważniejsza myśl krytyczna — własnie niepoznawalne.

W matematyce obiektywna ważność syntetycznych sądów *a priori* zagwarantowana jest przez nasze formy naoczności — przestrzeń i czas. W przyrodoznawstwie polega ona na systemie kategorii naszego intelektu, przy założeniu, że są zarazem kategoriami naszego doświadczenia. Stosunek ten wyraził Kant w najwyższej zasadzie syntetycznych sądów *a priori*: „Warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i dlatego mają obiektywną

ważność w syntetycznym sądzie *a priori*<sup>3</sup>. Warunkami możliwego doświadczenia są kategorie; doświadczenie rzeczy za ludzkie poznanie. Można to również sformułować tak: Kategorie poznania są zarazem kategoriami przedmiotów poznania. Przy spełnieniu takich warunków możliwa jest obiektywna ważność kategorii.

Warunki te nie odnoszą się do metafizyki. Nie mamy intuicyjnego intelektu czy intelektualnej naoczności, które mogłyby — bez doświadczenia — dostrzegać z samych siebie istotę wszystkich rzeczy.

Teraz wygląda tak, jak gdyby świat rozpadł się na rzeczy same w sobie i przedmioty empiryczne. A przecież musi istnieć między nimi związek, zjawisko bowiem odróżnia się od czystego pozoru przez to, że rzecz sama w sobie częściowo się w nim ukazuje. Tutaj leży trudność w Kantowskiej nauce o przedmiocie transcendentnym. Rozwiązanie może wyglądać następująco:

Dla poznania rzeczy samej w sobie musiałaby — według Kanta — istnieć zupełność warunków. Jednakże mamy tylko możliwość poznania w obrębie naszych kategorii. — Jeśli jako przykład przedmiotu transcendentnego wybierzemy istotę duszy, to właśnie rozwinęta po Kancie psychologia udowadnia, że także dusza jest przedmiotem doświadczenia. A przecież z drugiej strony dusza jest bez wątpienia przedmiotem transcendentnym. Tak samo jest z istotą świata. Z jednej strony świat jest niewątpliwie przedmiotem empirycznym; z drugiej jednak jego początek i koniec leżą poza granicą możliwego doświadczenia. Jeden i ten sam świat raz jest przedmiotem empirycznym, a raz transcendentnym.

Zatem przedmiot empiryczny rozciąga się między granicą, jaką jest świadomość transcendentna, a rzeczą samą w sobie (zob. schemat idealizmu transcendentnego).

<sup>3</sup> Kant, *Krytyka czystego rozumu*..., dz. cyt., A 158, B 197; por. A 111.

Przedmiot empiryczny w żadnym razie nie pokrywa się z tym, co wiemy już o świecie, co już z niego uprzedmiotowiliśmy, zawiera jednak możliwość postępującego poznania, które podąża do granicy możliwego doświadczenia i tam dopiero zaczyna się rzecz sama w sobie. Ta ostatnia jest samym przedmiotem poznania, o ile ten pojęty jest jako całość, której tylko część może być ujęta. Przedmioty transcendentale o tyle łączą się z empirycznymi, o ile przedmioty empiryczne sięgają ku transcendentálnym ponad granicą możliwego doświadczenia rozrastając się i osiągnając pełnię uchwytnej jedynie poprzez całość warunków.

Jeden i ten sam przedmiot w idealizmie transcendentálnym jest nie tylko idealny, lecz także realny, a mianowicie transcendentálnie idealny i empirycznie realny. Twierdzenie to jest całkowicie trafne, ponieważ idealizm transcendentálny nie oznacza samego przedstawienia, lecz tylko to, że nasze poznanie zachodzi na warunkach intelektu. Kant z całą surowością występuje przeciwko idealizmowi Berkeley'a i nazywa go nawet „skandalem filozofii”, a to dlatego, że wymaga dowodu realności rzeczy.

### 5.8. Substancja i przyczynowość

Kiedy Kant mówi w *Prolegomenach*, że nasz intelekt wyznacza prawa przyrody, to nie należy odnosić tego do podmiotu empirycznego, lecz do transcendentálnego, który rzeczom wyznacza swoje prawa. Owa świadomość transcendentálna gwarantuje obiektywną ważność kategorii, spośród których najważniejsze — substancja i przyczynowość — winny zostać jeszcze bliżej rozpatrzone.

Zasada substancji głosi: Substancja nie może być ani stworzona, ani zniszczona. We wszelkiej zmianie zjawisk trwa coś, co ani nie powstaje, ani nie przemija. Udowodnieniu tego służy następujący argument Kanta: Zmiana może istnieć tylko w tym, co jest niezmiennie, co pozostaje identyczne. Zmiana nie oznacza właśnie tego, że rzecz

A zostaje zmieniona w rzecz B. Gdyby w miejsce jednej rzeczy wystąpiła druga, wówczas byłaby to po prostu zamiana. Raczej rzecz A występuje w momencie czasowym  $t_1$  z jakimiś określeniami, na przykład b, c, d, zaś w punkcie  $t_2$  z innymi określeniami, jak d, e, f. Przy zmianie coś musi trwać, zmieniają się tylko określenia nietrwałe. Zmiana jest taka sytuacja, kiedy jedno i to samo ciało jest najpierw stałe, później staje się ciekłym, a następnie lotnym, albo kiedy dziecko staje się dorosłym człowiekiem. Zmiana możliwa jest tylko w czymś trwałym albo, mówiąc paradoksalnie: tylko to, co niezmiennie, może zostać zmienione; to, co niestałe, zostaje zamienione.

Zasada przyczynowości głosi: Wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę w zdarzeniu wcześniejszym i w równym stopniu jest znowu przyczyną zdarzenia późniejszego, a z jednakowych przyczyn wynikają jednakowe skutki. — Unieważniająca analiza Hume'a przedstawiała przyczynowość jako nawyk myślowy, jako kojarzenie. Co można powiedzieć w stosunku do poglądu Hume'a, jak może się okazać, że same rzeczy i zdarzenia powiązane są tak jak przedstawienia? Hume mówił, że przy przyczynowo rozumianym zdarzeniu możemy tylko stwierdzić z pewnością ruch A, ruch B i następstwo obu zdarzeń. Następstwo przekształcamy następnie w uszeregowanie, w *propter hoc*. Kant natomiast porównuje dwa fenomeny. Jeśli na przykład stoję przed domem z szeroką fasadą, której nie mogę objąć na pierwszy rzut oka, to pozwalam memu wzrokowi dowolnie wędrować, widzę po kolei pojedyncze obrazy i wprowadzam je jeden po drugim. Żaden człowiek nie przekształca tutaj następstwa w *propter hoc*. Jeśli jednak, żeby przytoczyć inny przykład, widzę płynący rzeką statek i następnie stwierdzę, że jest położony w wielu innych miejscach, to moje postrzeżenie jest tutaj związane z obiektywnie realnym zdarzeniem płynącego statku. W pierwszym przypadku kolejność postrzeżeń zależna jest ode mnie, w drugim jest ode mnie niezależna, jest istniejącym w sobie, obiektywnym



związkiem (*nexus*). W taki niczalczny od postrzeżenia, aprioryczny sposób dana jest nam także przyczynowość. Ukazuje się nam jako to, co empirycznie realne, jako to, co otrzymujemy w zjawisku z całego empirycznego, realnego świata. Nie jest czystym pozorem.

### 5.9. Dialektyka transcendentalna

Co wiemy o tym, co leży poza granicą możliwego doświadczenia, o przedmiotach transcendentalnych, których — wskutek braku zupełności warunków — nie możemy ująć za pomocą naszych kategorii? To pytanie kieruje nas ku właściwej, metafizycznej problematyce, którą Kant porusza w „dialektyce transcendentalnej”. Istnieją tutaj trzy obszary, które możemy zbadać samym rozumem: nauka o duszy (psychologia racjonalna), nauka o całości świata (kosmologia racjonalna) i nauka o Bogu (teologia racjonalna, nie w sensie nauki religii, ale jako światopogląd metafizyczny). Tworzymy przedstawienia tych przedmiotów transcendentalnych, idee transcendentalne, wówczas, kiedy nasze kategorie — nie bacząc na ich ograniczenie do obszaru możliwego doświadczenia — stosujemy do rzeczy samych w sobie. Owo użycie kategorii poza obszarem możliwego doświadczenia nie jest jednak usprawiedliwione. Kategorie nie mają tam obiektywnej ważności.

#### 5.9.1. Paralogizmy czystego rozumu

Zastosowanie kategorii substancji ma miejsce na przykład *per nefas* do istoty duszy jako przedmiotu transcendentalnego. Wniosek, że dusza jest substancją, może wynikać tylko z błędnego wnioskowania czystego rozumu, może być tylko paralogizmem (w przeciwieństwie do sylogizmu, wnioskowania poprawnego). Wynika z tego, że dusza — jako podmiot wszelkich możliwych wyobrażeń, które posiadają — trwa, pozostaje identyczna. Można to bez wątplenia

udowodnić. Jak bowiem byłaby możliwa synteza ujmowania, odtwarzania i rozpoznawania, jeśli nie istniałaby jedność świadomości? Lecz jeśli w przesłance większej wnioskowania zastosuję pojęcie podmiotu, to czy nie powinieniem w przesłance mniejszej zastosować pojęcia, które podmiot postrzega jako substancję zachowującą się we wszelkich zmianach stanu, a więc także po śmierci? Tego ostatniego nie możemy znać z żadnego doświadczenia i nie możemy zastosować tutaj kategorii substancji. Nie sposób udowodnić nieśmiertelności duszy — jednakże również nie można jej zaprzeczyć.

### 5.9.2. Pierwsza i druga antynomia

W drugiej części dialektyki transcendentalnej Kant rozważa antynomie. Antynomia jest sprzecznością dwóch zdań (teza i antyteza), które mają taką samą ważność. Odnoszą się do stanu rzeczy, który pozostaje w sprzeczności. Kant zna cztery takie antynomie odnoszące się do świata.

Pierwsza antynomia dotyczy przeciwieństwa skończoności i nieskończoności w świecie w odniesieniu do przestrzeni i czasu. Przeciwnieństwo przedstawia alternatywę, czy świat posiada — bądź nie — jakiegokolwiek granice w przestrzeni, czy ma początek w czasie i będzie miał koniec albo czy też nigdy nie miał początku i tak samo toczy się dalej w nieskończoność. Druga antynomia wychodzi z podzielnosci świata, z dawnego przekonania, znanego już w starożytnej atomistyce, że muszą być dane proste części (atomy albo cząsteczki), z których składa się wszystko, co istnieje. Wpływa stąd pytanie, czy podział ten można kontynuować w nieskończoność aż do punktu — tego, co nierozciągliwe — jak przyjmował Leibniz. Jak jednak to, co rozciągliwe, może się składać z nierozciągliwego? Obok tezy, że wszystko w świecie składa się z części prostych albo tego, co z nich złożone, występuje tutaj antyteza, że nie istnieje nic złożone-

go z części prostych i nigdzie w świecie nie istnieje nic prostego.

Rozwiązanie obu pierwszych antynomii, które Kant nazywa matematycznymi, wypada negatywnie. Nie możemy uprawomocnić jednego ani drugiego. Teza jest dla naszego intelektu zbyt wąska, antyteza zbyt szeroka. Z jednej strony intelekt wymaga istnienia takiego warunku, że musi być dany początek świata, jednak z drugiej strony właśnie takiego, że świat musi iść w nieskończoność. Zarówno teza, jak i antyteza są niedoskonałe. Ostatnia odnosi się do świata jako całości, który jednak w sobie — jako przedmiot transcendentalny — nie jest uchwytny w doświadczeniu. Granice przestrzeni i czasu nie są dostępne naszemu doświadczeniu.

### 5.9.3. *Antynomia przyczynowości i problem wolności*

Żle by to świadczyło o miejscu człowieka w świecie, gdyby teraz tak samo miała się sprawa z dwiema innymi antynomiami. W trzeciej antynomii bowiem chodzi o ludzką wolność i moralność. Kiedy coś określamy jako moralnie dobre albo złe, zakładamy, że człowiek sam z siebie musiał się na to zdecydować w sposób wolny. Czyn moralny jest niemożliwy, jeśli — świadomie albo nieswiadomie — za człowieka rozstrzyga długi łańcuch warunków. Problem wolności odgrywał od starożytności dużą rolę. W mechanicystycznym ujęciu przyrody XVII wieku panował powszechny determinizm przyczynowy. Jeden z wynikających z nieskończoności związków przyczynowych determinował nie tylko rzeczy, lecz także ludzi. Jednakże jeśli istnieją tylko związki przyczynowe, wówczas człowiek nie jest istotą moralną i egzystuje dokładnie tak jak zwierzę, które musi reagować w sposób wyznaczony mu przez jego budowę i gatunek. Podstawowy problem etyczny zostaje sprowadzony przez Kanta do rozstrzygnięcia na gruncie kosmologicznym,

a mianowicie w opozycji do determinizmu. Trzecia — kosmologiczna — antynomia nie mówi w pierwszym rzędzie o wolności woli ludzkiej, lecz o punkcie wyjścia szeregu przyczynowego. Czy w ogóle istnieje pierwsza przyczyna? Twierdząco na to pytanie odpowiada teza. Jak bowiem mogłaby istnieć także druga, trzecia przyczyna i tak dalej, gdyby nie istniała pierwsza! Istnieje więc nie tylko przyczynowość zgodna z prawami przyrody, lecz musi być także przyjęta przyczynowość z wolności — i oznacza ona pierwsze poruszenie szeregu przyczynowego w świecie. Antyteza pyta natomiast: Jak w ogóle może być dana pierwsza przyczyna? Jeśli powinna ona spowodować coś dalszego, to przecież ją także obowiązuje prawo przyczynowości mówiące, że nie istnieje żadna przyczyna, która sama nie byłaby wcześniej skutkiem. Stąd antyteza twierdzi: W ogóle nie istnieje w świecie przyczynowość wynikająca z wolności, lecz tylko przyczynowość zgodna z prawami przyrody.

Stanowisko człowieka jako istoty moralnej zależy od pozytywnego rozwiązania antynomii, od pokazania, że w jednym i tym samym świecie istnieją dwa rodzaje przyczynowości — taka, która pochodzi z nieskończoności, i taka, która sięga początku i poza sobą nie ma już żadnej przyczyny. Przede wszystkim Kant sprowadza antynomię do ostateczności: także w odniesieniu do człowieka nie można nie zmienić w tym, że każdy skutek musi mieć swoją przyczynę, skutek znowu jest przyczyną i tak dalej *in infinitum*. Gdyby można było przeniknąć człowieka tak, że w danym momencie byłoby możliwe ujęcie wszystkich jego motywów, wówczas przewidywalny byłby jego każdorazowy sposób działania tak samo jak zacięcie Słońca czy Księżyc. Naturalnie nie mamy takiego intuicyjnego intelektu, który by to umożliwił. W przyczynowo zdeterminowanym świecie nie można przerwać żadnego szeregu przyczynowego; jeśli przyczyna raz zaistniała, wówczas skutek

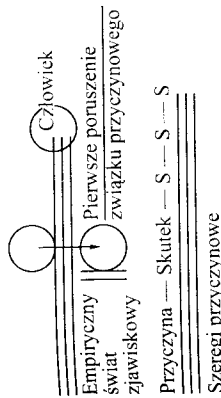
nie mógłby zostać zatrzymany. Indeterminizm nie jest możliwy, a więc nie może także rozpoczynać nowego szeregu przyczynowego. Kant stoi tutaj mocno na gruncie determinizmu przyczynowego, którego bronili Kartezjusz, Gassendi, Geulincx, Spinoza i Leibniz. Co zatem pozostaje, jeśli — aby przyznać człowiekowi prawo do wolnej decyzji i zapewnić mu jego moralną godność — pomimo to musi się przyjąć pierwsze poruszenie szeregu przyczynowego w czasie?

Kant rozstrzyga to w ramach swojego idealizmu transcendentnego. Przypominamy sobie rozróżnienie przedmiotu empirycznego i transcendentnego (por. punkt 5.7.)! Wiemy przecież, że świat sięga dalej niż nasze doświadczenie — tak jest na przykład w wypadku większego skomplikowania organizmów oraz w jedności bytu nieprzerwanego i bytu cielesnego w człowieku. W taki sposób rzecz sama w sobie przedstawia się jako przedłużenie przedmiotu empirycznego *in infinitum*. Wprawdzie nie możemy tego poznać, jednak musimy tak myśleć, ponieważ wiemy, że rzeczywistość nie ogranicza się do tego, czego możemy się o niej dowiedzieć. Poza przedmiotem empirycznym — albo obok niego — musi istnieć druga sfera bytu, sfera przedmiotu transcendentnego albo rzeczy samej w sobie. Nasze kategorie i formy naoczności nie odnoszą się już do przedmiotu transcendentnego. Tej drugiej sfery nie można ująć ani przestrzennie, ani czasowo, ani przez kategorie. Nie można zastosować w tym obszarze także kategorii przyczynowości, którą przecież poprzedza czasowość. Jeśli więc istnieje jakkolwiek określona siła, która w sferze przedmiotów empirycznych przychodzi z góry (zob. rys. XI), wówczas jest ona zdana na siebie samą, jest swoją własną przyczyną, jest *causa sui*. (Kant nie stosował określenia *causa sui*. Znalazło ono zastosowanie w średniowieczu w odniesieniu do Boga, którego absolutną pierwotność i niezależność wyraża także termin *aseitas* (*ens a se*). Spinoza na początku swojej *Etyki* sformułował następujące

zdanie: Przez *causa sui* rozumiem to, czego treść zawiera w sobie istnienie, czyli to, czego naturę można pojąć tylko jako istniejącą<sup>4</sup>.)

Jeśli więc dąby się udowodnić, że w naszym świecie istnieje siła, która w sposób oczywisty nie pochodzi ze związku przyczynowego, która poza sobą nie ma szeregu przyczynowego, a więc jest jakby chroniona przed przeszłością (rys. XI), która powoduje tylko szereg przyczynowy w przyszłości, wówczas

-----  
Sfera rzeczy w sobie



Rysunek XI

niująca siła musi zostać stwierdzona w nas, ludziach, jesteśmy bowiem jedynymi istotami, które roszczą sobie pretensję do tego, by móc decydować w sposób wolny. Przy ustaleniu tej determinującej instancji wskazuje Kant na to, że człowiek jest częścią przyrody, ale i istotą rozumną, a zatem przekracza granicę między sferą rzeczy samych w sobie i światem fenomenów. Bez wątplenia istnieje w nas determinacja pochodząca ze świadomości moralnej. Fenomeny świadomości moralnej mają źródło w systemie roszczeń, który uznajemy w sposób rozumowy — także w przeciwnieństwie

<sup>4</sup> B. de Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Myśliński, Warszawa 1991, s. 3. U Hartmanna: „Unter causa sui verstehe ich das, dessen bloße Wesenheit seine Existenz involviert, d.h. mit sich bringt, notwendig macht“, co można przetłumaczyć następująco: „Przez *causa sui* rozumiem to, czego istota zawiera w sobie istnienie, tzn. przynosi [jej] z sobą, czyni koniecznym”. [Przyp. tłum.]

do naszych empirycznych interesów, w przeciwnieństwie do wszelkiej naturalności, wszelkiej kalkulacji, wszelkiej namietności. Istnieją nie tylko fakty doświadczenia, lecz także fakt rozumu, który obwieszcza nam samym nasze wewnętrzne doświadczenie. Owo dające się w nas dostrzec roszczenie rozumu nazywa Kant imperatywem, który — jeśli przystępuje do nas bezwarunkowo — jest imperatywem kategorycznym. Jest to inne określenie prawa moralnego, które nie zostało odkryte przez Kanta. Innymi nazwami tego samego nieodpartego faktu są „sumienie”, które na przykład ostrzega przed złym czynem, po nim zaś oskarża, albo „nakaz boży”. W naszej zdolności ostatecznej decyzji przyznanej przez rozum, w naszej możliwości skutecznego nakazu prawa moralnego leży widocznie poszukiwany drugi składnik determinujący obok determinacji wynikającej z przebiegu przyczynowego. Pochodzi on ze sfery rzeczy samej w sobie i w ten sposób umożliwia nowe poruszenie szeregu przyczynowego w czasie.

Na tym polega Kantowskie rozwiązanie antynomii przyczynowości. Nie oznacza ono indeterminizmu. Jest to genialny podstęp Kanta, który jako pierwszy rozpoznał warunek, że nie można mówić o wolności w celowo zdeterminowanym świecie, można jednak w przyczynowo zdeterminowanym, ponieważ związek przyczynowy nie pozwala wprawdzie — o ile już zaistniał — przerwać linii przyczynowych określeń, ale jednocześnie nie przeszkadza temu, że mogą przystąpić do niego inne pozytywne determinacje albo składniki. Związek przyczynowy nie jest właśnie zamkniętym zbiorem składników, lecz jest otwarty na dalsze określenia. Wówczas staje się możliwe to, że wolność wyłania się ze sfery rzeczy samej w sobie.

Problem ten, który idealizm transcendentalny rozwiązuje przez pozytywne wprowadzenie określenia pochodzącego z innego sposobu bycia, ma swój etyczny i teoretyczny aspekt. Z jednej strony musiało zostać wykazane, że istnieje w nas czynnik determinujący, natomiast z drugiej

było udowodnione, że wewnątrz przyczynowo zdeterminowanego świata pewne składniki są niezdeterminowane i że mogą powodować jakieś skutki.

Fichte był tym, który — po zapoznaniu się z Kantowską *Krytyką czystego rozumu* — odczuł jako uwolnienie rodzaju ludzkiego to, co Kant w niej dowiódł, ponieważ panujący dotychczas determinizm przyczynowy — rozpoznany jako bezpośredni i pozornie nie pozostawiający żadnej swobody istocie moralnej — nie został przez Kanta zniesiony, lecz przewyżczony. Dawne wyobrażenie wolności woli było takie, jakby chodziło w niej o brak determinacji. U Kanta znajduje się dodatkowa determinacja, to jest — według jego wyrażenia — „wolność w rozumieniu pozytywnym”. „Wolność w rozumieniu negatywnym” nie oznaczałaby wolności woli, lecz niezdecydowanie. Wolna wola zaś jest właśnie decydująca i — jeśli postanowiła — zdecydowaną wolą. Dopiero takiej woli, która zgodnie z prawem — nie tylko przez innego, lecz także przez samego sprawcę — może zostać osądzona jako wolna, można przypisać winę i zasługę. Kantowskie rozwiązanie antynomii przyczynowości ma więc w rzeczywistości dalekosiężne znaczenie światopoglądowe. Tutaj leży centralny punkt, dzięki któremu Kantowska filozofia zajęła tak poczesne miejsce i wpływała na wszelkie późniejsze myślenie.

#### 5.9.4. Czwarta antynomia

Czwarta antynomia jest antynomią modalną, ponieważ chodzi w niej o konieczność będącą kategorią modalności. Jest pomysłana kosmologicznie i nie dotyczy jedynie związków przyczynowych. Istniejące w świecie łańcuchy koniecznościowe musiałyby być przypadkowe, gdyby nie sprowadzały się do absolutnie koniecznego członu, z którego wychodzą. Taki zaś nie może być dany w świecie, ponieważ nie istnieje w nim nic absolutnie koniecznego, lecz wszystko — jak wymaga tego prawo przyczynowości — uwarun-

kowane jest ciągle przez coś innego, coś, co jednak do świata należy. Tak więc teza powiada: Do świata należy coś, co albo jako jego część, albo jako jego przyczyna, jest bezwzględnie konieczną istotą<sup>5</sup>. Natomiast antyteza stwierdza: Nie może istnieć żadna absolutnie konieczna istota, ponieważ termin „absolutnie konieczna” stwierdzałby wtedy: konieczna na gruncie niczego. Z niczego nie może być jednak czegokolwiek koniecznego.

Wcześniej przez absolutnie konieczną istotę rozumiało się Boga. Wniosek z przygodności świata (*demonstratio a contingentia mundi*) — z tego, że inaczej cały świat pozostawałby przygodny — o istnieniu absolutnie koniecznej istoty używany był także jako kosmologiczny dowód na istnienie Boga. Boga uczyniono odpowiedzialnym za to, że świat został urządzony tak, a nie inaczej. I tak Leibniz reprezentował pogląd, że spośród niezliczonej ilości możliwych światów Bóg wybrał tylko jeden i urządził go. Ponieważ jednak wybrany świat mógł się jawić człowiekowi jako niedoskonały — co podawało w wątpliwość boską wszechmoc, wszechmądrość czy wszechdobroć — to przywiązywano wagę do tego, aby usprawiedliwić Boga jako stwórcę tego świata. Tu leży problem teodycy. Leibniz próbował udowodnić, że Bóg stworzył ten świat według zasady odpowiedniości (*principium convenientiae*) i że jest on najdoskonalszym z możliwych.

Według Kanta antynomie modalną można rozwiązać tak samo jak przyczynową. W świecie związków empirycznych nie może być dana absolutnie konieczna istota. Antyteza jest więc prawdziwa w świecie zjawiskowym. Może jednak należeć do świata jako całości w sensie świata rzeczy samej w sobie; teza dotyczy zatem sfery rzeczy samych w sobie.

<sup>5</sup> Kant, *Krytyka czystego rozumu*.... dz. cyt., A 452, B 480. [Przyp. tłum.]

### 5.9.5. Idea teologiczna. Krytyka dowodów na istnienie Boga

Czwarta antynomia prowadzi bezpośrednio do trzeciej, teologicznej idei. (Wcześniej poznaliśmy już pierwszą — psychologiczną — do której odnosi się paralogizm czystego rozumu i drugą — kosmologiczną — której dotyczą antynomie). Idea teologiczna — „ideał czystego rozumu” — jest idea istoty najdoskonalszej jako prawzoru; przedstawia zarazem ideał jedności świata. Do niej odnosi się trzy rodzaje dowodów na istnienie Boga — ontologiczny, kosmologiczny i fizyko-teologiczny.

Ontologiczny dowód na istnienie Boga, w ujęciu Anselma z Canterbury, na podstawie *essentia* wnioskuje o *existentia* Boga. Właśnie ten dowód był bardzo często kwestionowany. Tomasz z Akwinu odrzucił go, ponieważ wniosek z istoty o istnieniu byłby uprawniony wtedy, gdybyśmy mogli poznać Boga. (*Ab essentia ad existentiam non valet consequentia*.) A już za życia Anselma mnich Gaunilo argumentował: Gdyby w ten sposób można było udowodnić istnienie Boga jako istoty najdoskonalszej, wówczas potrafilibyśmy także udowodnić istnienie najdoskonalszej wyspy — przypomniał on przy tym starą legendę o Atlantydzie. Naturalnie znowu przedstawiono dowód przeciw zrównywaniu chęci dowiedzenia istnienia absolutnie doskonałej istoty i istnienia wyspy. Nie można twierdzić, że istnieje najdoskonalsza wyspa, zależałoby to bowiem od różnorodnych czynników, na przykład od ukształtowania i dziejów powierzchni Ziemi. W taki sposób rozumował Hegel, który chciał uratować coś z istoty argumentu ontologicznego. Także Kartezjusz użył jeszcze argumentu podobnego do ontologicznego, kiedy przeniósł go w dziedzinę racjonalno-psychologiczną. Niemożliwe jest — myślał — że ja, jako istota niedoskonała, tworzę idee istoty najdoskonalszej. Jeśli jednak nie mogę sam wytworzyć tej idei, a także nie mogę otrzymać jej w sposób empiryczny — jak bowiem mógłbym poznać istotę najdoskonalszą — to może być jedynie tak, że Bóg istnieje i dał mi ideę swojej własnej istoty.

Decydujące słowo w odniesieniu do dowodów na istnienie Boga wypowiedział Kant przez ograniczenie naszych kategorii do obszaru możliwego doświadczenia. Nasze kategorie nie odnoszą się już do Boga. Swoją krytykę dowodu ontologicznego tłumaczy Kant w słynnym przykładzie stu talarów. Czy w istocie jest prawdą to, że sto rzeczywistych talarów jest czymś więcej, tzn. zawiera więcej pozytywnych określeń, niż sto możliwych? W żadnym razie — odpowiada Kant — sto rzeczywistych talarów nie zawiera niczego ponad to, co zawiera sto możliwych. Dla mojego stanu majątkowego jest to oczywiście różnica, czy rzeczywiście mam sto talarów, czy nie. Sto talarów ujętych przedmiotowo ma jednak dokładnie tyle samo pozytywnych określeń jak sto talarów ujętych pojęciowo; inaczej bowiem żadne pojęcie nie byłoby w stanie całkowicie wyrazić swojego przedmiotu. Jeśli pomyśle sobie jakąś rzecz, to do jej pojęcia dochodzę przez to, że nie dodaję do tego jeszcze stwierdzenia „ta rzecz jest”. Istnienie jest więc niezależne od pojęcia albo od istoty i dlatego z pojęcia nie można wnioskować o istnieniu.

Kosmologicznym dowodem na istnienie Boga kończy się czwarta antynomia. Wraz z nią jest więc także omówiony tamten dowód. Gdyby można było wnioskować *a contingentia mundi* o istnieniu istoty koniecznej, to ciągle jeszcze pozostałoby twierdzenie, że istota ta byłaby najdoskonalsza i przez to znowu odnosiłaby się do tego krytyka dowodu ontologicznego.

Dowód fizyko-teleologiczny na podstawie cudownej struktury poszczególnych zjawisk w przyrodzie wnioskuje o istnieniu intelektu, który musiał to zorganizować. Przede wszystkim są tutaj pomyślane twory organiczne, ponieważ są urządzone tak subtelnie i zdumiewająco celowo. Istniało przekonanie o możliwości wnioskowania z celowości o istnieniu ustanawiającej, aktywnej celowo siły, która — używając przykładu Arystotelesa — steruje rozwojem nasionka w roślinkę, a nawet w drzewo. Kant, niedługo przed swoim

krytycznym okresem, we wczesnym tekście — który traktował o „jedynym możliwym dowodzie na istnienie Boga” — dopuszczał dowód fizyko-teleologiczny. Jednak w *Krytyce czystego rozumu* odrzucił go z tego prostego powodu, że nigdy nie powinniśmy wnioskować na podstawie celowości — nawet jeśli jest ona subtelna — o aktywności celowej.

### 5.10. Znaczenie krytycznej pracy Kanta

Kilka lat po ukazaniu się *Krytyki czystego rozumu* pojawiła się polemika skierowana przeciwko Kantowi, która nazwała go „tym, który wszystko zniweczył”. Zniszczył on całą metafizykę, za pomocą której udowodniano istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, początek świata *etc.* Karl Leonhard Reinhold<sup>6</sup> był tym, który swoimi *Listami o filozofii Kantowskiej* rozpowszechnił i objaśnił Kantowską naukę. Reinhold posiadał zadziwiający dar przedstawiania trudnych problemów w sformułowaniach prostych i jasnych. W ten sposób okazało się, że Kantowska krytyka nie chciała zniszczyć metafizyki, lecz być raczej „Prolegomenami do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka”<sup>7</sup>, jak sformułował to sam Kant w tytule książki streszczającym tekst wprowadzający do *Krytyki czystego rozumu*. Metafizyce — mówił Kant — brakuje pewności naukowego badania; w swym historycznym toku jest raczej błędzeniem po omacku. Miał na myśli to, że wiele

<sup>6</sup> Filozofowie żyjący w tym samym czasie co Kant i reagujący na jego filozofię dzielili się na przeciwników i zwolenników jego myśli, antykantystów i kantystów. Karl Leonhard Reinhold (1758–1823) był jednym z najśłynniejszych kantystów, choć jego rolę można postrzegać dwuznacznie. Był bowiem tym, który z Kantowskiej filozofii krytycznej chciał uczynić system filozoficzny. [Przyp. tłum.]

<sup>7</sup> Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.

myśliciele od zarania dziejów stworzyli setki systemów, a ciągle bezpośredni następca każdego z nich był tym, który w jakimś miejscu rozpoczynał krytykę i natychmiast padała cała budowla. Kiedy patrzymy na metafizykę, wygląda ona jak ruiny. Wprawdzie jest między nimi wiele prawdziwych odkryć, ale zawsze filozofowie przekraczali ich granice i je uogólniali. Dlatego najpierw musiały zostać wytyczone granice i położone fundamenty. Kantowska krytyka jest w rzeczywistości fundamentem służącym do budowy nowego poglądu na świat, nad którym pracuje się dalej w naszych czasach.

#### 5.10.1. Dwojaka władza sądenia.

*Celowość jako zasada regulatywna*

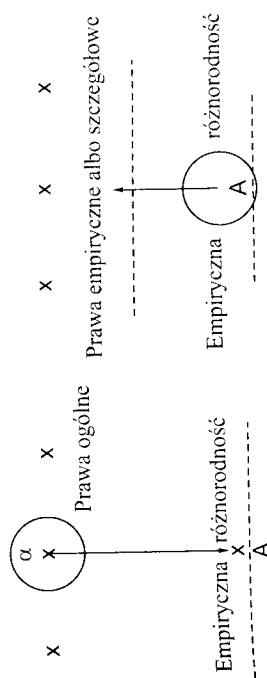
Jeden spośród problemów Kantowskiej teorii poznania dotychczas poruszony został tylko pobieżnie, a jednak w szczególny sposób został opracowany przez Kanta w *Krytyce władzy sądenia*<sup>8</sup>. Dotyczy on organizmów i ich celowości. We wspomnianym dziele Kant zestawil problem z podstawami estetyki. Tutaj pominiemy ten związek.

Według Kanta istnieje dwojaka władza sądenia. W determinującej<sup>9</sup> władzy sądenia (zob. rys. XII z lewej) istnieje już system praw ogólnych, a różnorodność doświadczenia przywoływana jest tylko w celu podporządkowania pojęciom ogólnym. Determinująca władza sądenia znajduje zastosowanie także w eksperymencie przyrodniczym. Przyrodnik eksperymentuje nie ze względu na przypadek szczegółowy. On już z góry wie, że musi istnieć prawo, i posługuje się eksperymentem tylko po to, aby znaleźć odnośne prawo,

<sup>8</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft*, wydanie pierwsze ukazało się w roku 1790; w języku polskim *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962. [Przyp. tłum.]

<sup>9</sup> Zob. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, wyd. II, Warszawa 1986, s. 24. [Przyp. tłum.]

a wtedy podporządkować mu jednorodne przypadki szczegółowe.



Rysunek XII

W refleksyjnej władzy sądenia (2), która znajduje zastosowanie w naukach biologicznych, dane jest coś szczególnego, przypadek jednostkowy: nie znamy prawa, a nieraz nawet nie wiemy, czy ono dominuje, czy też jest regułą. Na podstawie przypadku jednostkowego refleksyjna władza sądenia poszukuje tego rodzaju praw natury, których do końca nie znamy, lecz przyjmujemy tylko, że w jakiś sposób odnoszą się do organizmów. Kant nazywa je prawami szczegółowymi albo empirycznymi, które ponieważ muszą się znajdować w połowie drogi — pod ogólnymi prawidłami intelektu, kategoriami (zob. rys. XII z prawej).

Jeśli bada się stosunek jednostkowego organu do całości, to można stwierdzić, że organ sumiennie pełni swoją określoną służbę na rzecz utrzymania całości. Każda część organizmu jest przy tym tak samo środkiem jak i celem, tzn. pozostałe organy wraz z ich działaniami i funkcjami są dla niej tak samo jedynie środkiem jej egzystencji, jak ona jest tylko środkiem do utrzymania innych oraz całości. Czy jednak mamy prawo celowości tej ujmować tak, jak gdyby panowała przy tym aktywność celowa? Jest to przecież niemożliwe, gdyż nie możemy przyjąć, że w danym organie żyje intelekt.

Arystoteles stworzył pojęcie entelechii, która jest tym, co samo w sobie ma cel. Tak jak w nasieniu „założona” jest roślina, tak w niej założone jest ukierunkowanie ku celowi. Zaobserwowaną w stosunkach ludzkich celowość, aktywność celową, przeniósł Arystoteles na wszystkie procesy przyrody, aż do przyrody nieoorganicznej. W tym tkwi to, co niekrytyczne w jego fizyce i biologii. — Panowanie kategorii aktywności celowej trwało długo. Kiedy w XIX wieku dla całego królestwa przyrody została ona — jako przedmiot czystego przyrodoznawstwa —— zniesiona jako zasada konstytutywna, to w naukach biologicznych trwa tak jak przedtem. Zrozumiałe jest, że chodzi tutaj o bardzo zawikłane stosunki.

Także Kant przez swoją krytykę nie zamierzał wszystkim zaprzeczyć; chciał jedynie przeskodzić wyciągnięciu przedwczesnych wniosków. Nigdy nie powinniśmy — i na tym mu zależało — wnioskować z samej celowości o aktywności celowej. Wymaganie to jest zrozumiałe. Zmęczony turysta, który siada na przewróconym pniu drzewa, nie będzie mógł poważnie twierdzić, że drzewo dlatego się przewróciło, aby mógł on wypocząć. Dlatego Kant — aby przeskodzić antropocentrycznemu rozpowszechnieniu i zastosowaniu pojęcia celu, które jako czysto spekulatywne byłoby zupełnie puste — utworzył pojęcie nowe: „Celowość bez celu”. Bardzo wiele w życiu może być celowo zdeteminowane do niejednego celu, ale jeszcze długo nie do tego celu. Leżące na skraju drogi kamienie są dla nas o tyle celowe, o ile przy ich pomocy możemy obronić się przed atakującym nas psem, jednak w żadnym razie nie leżą tam w tym celu.

W przypadku organizmów sprawa jest naturalnie skomplikowana dlatego, że nie można po prostu zrezygnować z pojęcia celu. Każdy lekarz pyta: Który organ jest uszkodzony i jaki cel nie jest przez to osiągnięty? Teraz jednak chodzi o coś całkiem innego, jak zaznaczył to Kant w innym zastosowaniu pojęcia celowości bez celu, a mianowicie jak

ocenić rzecz jako cel przyrody, stwierdzić, że byłaby ona tak zorganizowana dla osiągnięcia określonego celu. Oznacza to, że pojęcie celowości jest zasadą regulatywną, zasadą naczelną; nie ma jednak żadnej *realitas obiectiva*, nie jest konstytutywne. Można więc, jak w celu diagnostyki medycznej, spokojnie postępować tak, *jak gdyby* organy były skierowane ku jakiemuś celowi. Organizm jest układem kompleksowej przyczynowości, w którym wszystkie części wzajemnie są zarazem przyczyną, jak i skutkiem. Jest jednak możliwe rozumienie stosunku organów do siebie jako celowego (*finales*), jeśli możemy uzupełnić przez to przyczynowy sposób rozważania i wesprzeć nasze badania. Jest to tym bardziej możliwe, że w związku celowym tkwi przyczynowość. Analiza związku celowego, w którym możemy wyróżnić trzy człony — a mianowicie ustanowienie celu, wnioskowanie wstecz o środkach i realizację celu za pomocą środków — pokazuje, że trzeci człon tego związku ma charakter przyczynowy. — Kantowi szczególnie zależy na tym, aby ocena według celu stosowana była jedynie jako zasada regulatywna. Właśnie celowość nie jest kategorią, której obiektywną ważność moglibyśmy wykazać, o której zdolalibyśmy powiedzieć, że zgodnie z zasadą naczelnej zasady byłaby zarazem warunkiem możliwości doświadczenia i możliwością przedmiotu doświadczenia. Reguluje jedynie nasze myślenie, ale nie można jej odnieść do rzeczy. Stosunek, który istnieje wszędzie w organizmie, jest — jak wykazuje Kant — taki, *jak gdyby* w każdej poszczególnej części był intelekt, nawet jeśli nie nasz, to z korzyścią dla naszego poznania. Owo rozważanie celowości jako kategorii bez obiektywnej ważności należy do problemu poznania, ponieważ porusza pytanie transcendentalne. Transcendentalnym zaś nazywa Kant wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. Dyskutuje się tutaj o aprioryzmie celowości, a nie została przyznana jej obiektywna ważność, dokładnie tak,



jak w metafizyce musiała zostać pozbawiona obiektywnej ważności kategoria substancji, przyczynowości itd. w odniesieniu do przedmiotów transcendentálnych. W rzeczywistości tą drogą kroczyły późniejszej nauki biologiczne i w ten sposób doszły do wyników, które dziś robią na nas tak wielkie wrażenie: do badania dziedziczności, odkrycia chromosomów, rozjaśnienia procesu morfogenetycznego itd.

## II

WPROWADZENIE DO WSPÓŁCZESNEGO  
MYŚLENIA FILOZOFICZNEGO