

Ks. ROMAN ROŹDŹEŃSKI (Kraków)

PYTANIE O ZASADNICZY CEL KANTOWSKIEJ „KRYTYKI CZYSTEGO ROZUMU”

Jest rzeczą znaną, iż zrozumienie treści *Krytyki czystego rozumu* I. Kanta nastęrczało od początku wiele trudu jej czytelnikom. Nic w tym dziwnego. Wszak dzieło to otwierało całkowicie nową perspektywę filozoficznego myślenia. Z tego powodu sam „Kant musiał przy pisaniu swego dzieła [...] walczyć z wielu nie wyjaśnionymi dla siebie dostatecznie sytuacjami teoretycznymi, z nie dość jasnym uświadomieniem sobie specyficznego charakteru swej problematyki tudzież z nieprzejrzystą nieraz wielością możliwych rozwiązań stawianych sobie zagadnień”¹ Dlatego też Kant, przystępując później do opracowania drugiego wydania *Krytyki*, „musiał sam uznać pewne części pierwszego wydania za niedojrzałe lub za rozwiązujące nietrafnie — z jego punktu widzenia — pewne podstawowe zagadnienia. Na miejsce tych części wstawił nowe opracowania, lepsze, jak sądził, od pierwotnych, ale w rzeczywistości nieraz zmieniające jego dawniejsze stanowisko”².

Jednakże wszystko to razem — jak się wydaje — nie oznacza przecież bynajmniej, że dokonana przez Kanta w drugim wydaniu *Krytyki* modyfikacja treści szeregu rozważań, wniosła tym samym istotne zmiany w zakresie zasadniczego celu, jaki od początku stawiał on swemu dziełu. Cel ten został przezeń dość wyraźnie ukazany, zwłaszcza w treści jego rozprawki pt. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* (I wyd.: Königsberg 1783), stanowiącej zwięzłą i zarazem przejrzystą rekonstrukcję istotnej treści *Krytyki czystego rozumu*³.

Pomimo tego, co najmniej od połowy XIX wieku wysuwane są rozmaite, zasadniczo odmienne interpretacje, dotyczące również tej właśnie sprawy. Wśród tych interpretacji na czoło wysunęła się zwłaszcza (w XIX wieku) interpretacja zaproponowana przez tzw. neokantystów. Natomiast najsłynniejsza interpretacja *Krytyki*, jaka została wysunięta w naszym stuleciu, była dziełem Martina Heideggera (1889—1976).

Neokantyści, zwłaszcza Hermann Cohen (1842—1918) oraz Paul Natorp (1854—1924) z tzw. Szkoły Marburskiej, interpretowali Kantowską *Krytykę*

¹ Por. słowo wstępne (*Od tłumacza*) R. Ingardena do jego przekładu *Krytyki czystego rozumu* I. Kanta (Warszawa 1957, s. IX).

² Tamże, s. X.

³ Por. tamże, s. XV

jako traktat z zakresu teorii nauk matematyczno-przyrodniczych⁴ Wprawdzie teksty samego Kanta wyraźnie wskazywały, iż podejmowane przezeń analizy sposobu konstytuowania się poznań czystej matematyki oraz czystego (tj. teoretycznego) przyrodoznawstwa służą mu ostatecznie za podstawę do oceny wartości poznań uzyskiwanych w ramach tradycyjnej (racjonalistycznej) metafizyki, lecz zostało to później jakoś zlekceważone przez neokantystów. Przesądziła o tym zapewne panująca wówczas atmosfera intelektualna. Wtedy to bowiem — tj. około połowy ubiegłego stulecia — uznano, że cała dziedzina tego, co dla nas w ogóle jest dostępne poznawczo, pozwala się podzielić pomiędzy nauki szczegółowe: przyrodnicze i humanistyczne⁵ W ten sposób dla filozofii, jako pozbawionej własnego przedmiotu badań, pozostawała już tylko — jak uważano — refleksja nad poznaniem uzyskiwanym w tychże naukach. Odpowiednio do tego, w swych komentarzach do *Krytyki czystego rozumu*, neokantyści kładli wówczas nacisk na tę jej część, która zajmowała się badaniem warunków możliwości apriorycznych poznań, właściwych dla czystej matematyki i czystego przyrodoznawstwa. Tak oto uznali oni *Krytykę czystego rozumu* za dzieło, które położyło fundament pod wypracowanie teorii naukowego poznania.

INTERPRETACJA „KRYTYKI” WYSUNIĘTA PRZEZ M. HEIDEGGERA

Jak wiadomo, M. Heidegger zdobywał swoje filozoficzne wykształcenie w środowisku tzw. Szkoły Badeńskiej, przenikniętej duchem neokantyzmu. Jego praca doktorska oraz habilitacyjna napisane zostały pod wyraźnym wpływem poglądów H. Rickerta (1863—1936). W tym też czasie, podobnie jak inny neokantysta E. Lask (1875—1915), widział Heidegger podstawowy problem filozofii w teorii tzw. kategorii, związanej z poszukiwaniem warunków możliwości rozumienia (przez nas) danych nam w doświadczeniu przedmiotów⁶

Jednakże pomimo tego, iż przez szereg lat znajdował się pod bezpośrednim wpływem myśli neokantowskiej, jego przyszła interpretacja głównego zamysłu *Krytyki czystego rozumu* okazała się całkowitym zerwaniem z charakterystycznym dla neokantystów sposobem myślenia o filozofii Kanta. Interpretacja ta została przezeń rozwinięta w książce pt. *Kant und das Problem der Metaphysik* (I wyd.: 1929). Główną tezę tej książki można by sformułować następująco: zasadniczym celem *Krytyki* Kanta była próba „ugruntowania” metafizyki, nie zaś usiłowanie wypracowania teorii poznania nauk matematyczno-przyrodniczych. Heidegger nie był jednak pierw-

⁴ Por. W. Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976, s. 55.

⁵ Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 49 n.

⁶ Por. W. Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1973, s. 22; K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 158.

szy, który w ten właśnie sposób — tj. wbrew poglądom neokantystów — rozumiał zasadniczy zamysł dzieła Kanta. Lothar Schäfer zwraca uwagę, iż rozumienie to przejął był Heidegger od H. Heimsoethsa z jego prac o Kancie⁷, jak również z książki M. Wundtsa⁸ oraz z artykułu N. Hartmanna⁹

Stwierdzenie, iż głównym zamysłem Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* było ugruntowanie metafizyki, w pełni odpowiadało wielokrotnym i jasnym wypowiedziom (na ten temat) samego Kanta, które zostały jakoś zignorowane przez neokantystów. Jednakże istotę owego „ugruntowania” metafizyki interpretował Heidegger w sposób radykalnie odbiegający od tego, co w tej sprawie wyraźnie sugerowały teksty samego Kanta. Heidegger interpretował je mianowicie jako ugruntowanie o charakterze „ontologicznym”, które dokonuje się na gruncie już uprzedniego rozumienia samego bycia (bytów).

Nawiązując do niektórych sformułowań Kanta, wskazywał najpierw Heidegger, że prawdziwie źródłową podstawę do ugruntowania metafizyki stanowi ludzki czysty rozum¹⁰. Albowiem — wskazywał on — zasadnicze znaczenie dla istoty problematyki owego ugruntowania posiada ludzki charakter tegoż czystego rozumu, czyli jego tzw. skończoność¹¹. Ta skończoność ludzkiego rozumu ujawnia się zaś najwyraźniej w fakcie skończonego charakteru wszelkiego ludzkiego poznawania. Aby zaś z kolei móc uchwycić tę istotę skończoności właściwego nam poznawania, potrzebna jest ogólna charakterystyka istoty tegoż poznania. Wymaga to — zdaniem Heideggera — skontrastowania tego poznania, które jest właściwe każdemu człowiekowi, z tym poznaniem, jakie byłoby udziałem Istoty Nieskończonej (*Intellectus Archetypus*). Nawiązywał tu Heidegger do wypowiedzi samego Kanta. Autor *Krytyki* bowiem, wskazując na to, że „intelekt ludzki [...] tylko myśli, a nie ogląda” (B 139), przeciwstawiał mu „intelekt boski, który by nie przedstawiał sobie danych mu przedmiotów, lecz przez którego przedstawienia przedmioty same byłyby zarazem dane lub wytworzone” (B 145). Tak więc dla boskiego Intelaktu to, co pomyślane przez Niego, byłoby tożsame z tym, co — jako przezeń stworzone — jest zarazem (przezeń) oglądane.

Poznanie ludzkie, w przeciwieństwie do poznania boskiego, nigdy nie jest stwórcze, czyli nieskończone. Ma ono zawsze charakter receptywny, tj. odbiorczy. Czyż z tego nie wynika, że ludzkie poznanie jest najpierwotniej „ogłądaniem” tego, co mu jest dane jako jego przedmiot? Dlatego Heidegger

⁷ Chodzi tu zwłaszcza o rozprawę H. Heimsoethsa pt. *Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* (1924).

⁸ M. Wundts, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924.

⁹ N. Hartmann, *Diessseits von Idealismus und Realismus*, „Kantstudien” 29:1924 s. 160—206.

¹⁰ Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1973, s. 21.

¹¹ Por. tamże, s. 21.

stwierdza: „Chcąc zrozumieć *Krytykę czystego rozumu*, trzeba niejako wbić sobie do głowy, że poznawanie jest pierwotnie oglądaniem naocznym (*Anschauugen*)”¹²

Przypisując Kantowi takie właśnie rozumienie istoty skończonego ludzkiego poznania, iż jest ono mianowicie najpierwotniej „oglądaniem”, Heidegger z rozmysłem ignorował wielokrotne dobitne wypowiedzi Kanta w *Krytyce*, stwierdzające, że wszelkie ludzkie poznanie dochodzi do skutku jedynie dzięki powiązaniu (tj. syntezie) określonego pojęcia intelektualnego z odpowiednią dla niego naocznością. Poznanie nasze — zgodnie z myślą Kanta — od samego początku polega na takiej właśnie syntezie. Wyklucza to więc możliwość, ażeby to nasze poznanie najpierwotniej miało być samym tylko „oglądaniem” Kant tak o tym pisał: „Naoczność więc i pojęcia stanowią składniki wszelkiego naszego poznania, tak że ani pojęcia bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności, ani naoczność bez pojęć nie może dostarczyć poznania. [...] Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć — ślepe. Jest więc rzeczą równie konieczną sprawić, by pojęcia nasze stały się zmysłowe (tj. dołączyć do nich przedmiot występujący w naoczności), jak uczynić, by dane naoczne stały się zrozumiałe (tj. podporządkować je pojęciom). Obie zdolności, lub sprawności, nie mogą też nawzajem wymieniać swych funkcji. Intelpekt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko stąd, że się one łączą, może powstać poznanie”¹³

Tekst powyższy zdaje się wyraźnie wskazywać na równorzędność funkcji pojęć oraz naoczności w konstytuowaniu się wszelkich rzeczywistych naszych poznań, oraz to, iż samo tylko „oglądanie” w żaden sposób nie stanowi — i stanowić nijak nie może — poznania. Wbrew temu jednak Heidegger stwierdza, że w owej poznawczej syntezie określonego pojęcia z odpowiednią dla niego naocznością, obydwa te jej człony nie spełniają bynajmniej równorzędnej roli. Albowiem pojmujące (naoczność) myślenie — wskazywał — tylko dlatego może wiązać się z odpowiednią naocznością, gdyż spełnia ono wobec niej rolę służebną. Wszak pojęcia intelektualne — ze swej natury — służą do tego, ażeby to, co dane w naoczności, stało się zrozumiałe¹⁴ Właśnie dlatego naoczność — podkreślał — musi być uznana za coś bardziej podstawowego w poznaniu niż pojęcia. Ona też zarazem, dzięki swemu odbiorczemu charakterowi, wyraziście ukazuje niezbywalną skończoność ludzkiego poznawania.

Czy jednak to wszystko rzeczywiście wystarczająco uzasadnia Heideggerowskie twierdzenie, że „poznanie jest pierwotnie oglądaniem naocznym”¹⁵ oraz, że pojęcia naszego intelektu spełniają służebną rolę względem naoczności, nie zaś odwrotnie? Równie bowiem dobrze można by twierdzić, że to dane naoczne pełnią służebną funkcję względem pojmującego je intelektu. Czyż

¹² M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 29.

¹³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957, s. 138—140.

¹⁴ Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik...*, s. 27.

¹⁵ Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki...*, s. 29.

bowiem nie służą one intelektowi do tego, ażeby jego pojęciowe pojmowanie nie dokonywało się w sposób „pusty”, lecz aby było ono poznawczym pojmowaniem? Czy bez pojmującej roli (operującego pojęciami) intelektu naoczność mogłaby posiadać — zgodnie z myślą samego Kanta — jakikolwiek poznawczy charakter? A skoro tak, to czy nie można by zasadnie — choć wbrew pogładowi Heideggera — utrzymywać, że poznanie jest jednak najpierwotniej „pojmowaniem”? Wszystko to może nasuwać wątpliwość, czy Heideggerowska interpretacja myśli Kanta w tej sprawie nie stanowi już zasadniczego przeinaczenia tej myśli. Zwróciwszy tu na to uwagę, podążajmy jednak dalej szlakiem wywodów Heideggera.

Otóż — jak pamiętamy — odbiorczy charakter wszelkiego naocznego oglądania wyraźnie ujawnia jego skończony charakter. Nie oznacza to przecież — wskazywał Heidegger — że nasze poznanie zawdzięcza swój skończony charakter samej tylko naoczności. Albowiem nasz, operujący pojęciami, intelekt nie tylko ma udział w skończoności pojmowanego przez siebie oglądu, lecz sam jest o tyle bardziej jeszcze skończony, że brak mu nawet bezpośredniości skończonego naocznego oglądania¹⁶

Czas już jednak, aby postawić za Heideggerem pytanie: W jakim to sposób w tym naszym skończonym ludzkim poznaniu ugruntowana jest „ontologicznie” metafizyka? Otóż, nawiązując do Kanta, wskazuje Heidegger, że nasze poznawanie może mieć dwojaki charakter. Może ono mianowicie posiadać charakter bądź to doświadczeniowy (tj. aposterioryczny, empiryczny), bądź też może ono poprzedzać wszelkie doświadczenie, warunkując dopiero jego możliwość (poznanie syntetyczne *a priori*). Doświadczalne poznanie interpretuje Heidegger jako poznanie tzw. ontyczne, które dotyczy poszczególnych, konkretnych bytów. Natomiast poznanie drugiego rodzaju (tj. syntetyczne *a priori*) interpretuje on jako poznanie tzw. ontologiczne, dotyczące samego „bycia” bytów. Warunkuje ono — jego zdaniem — wszelkie poznanie ontyczne (tj. empiryczne), albowiem wszelki (doświadczany przez nas na co dzień) konkretny byt, staje się dla nas jako taki (tj. jako „będący”) źródłowo pojmowalny jedynie na gruncie już uprzedniej dostępności (czyli jawności) dla nas jego „bycia”. Właśnie też dlatego owo poznanie ontologiczne — dotyczące bycia — może być najśluszniej (według Heideggera) określane mianem „poznania *a priori*”

W perspektywie powyższej interpretacji natury poznań syntetycznych *a priori* narzuca się wniosek, iż tym, co umożliwia w ogóle metafizykę (jako dociekanie nad wszelkim bytem jako takim), są odpowiednie dla niej poznania syntetyczne *a priori*, dotyczące samego bycia (bytów). To właśnie tego rodzaju poznania syntetyczne *a priori* — utrzymywał Heidegger — przeciwstawiał Kant wszelkim poznaniom empirycznym (czyli ontycznym), w których są nam dane poszczególne byty. Lecz przecież wszelkie takie „empiryczne” poznanie określonego bytu możliwe jest zawsze tylko na gruncie uprzedniego przeddoświadczeniowego poznawczego ujęcia „bycia” tegoż

¹⁶ Por. tamże, s. 36.

bytu¹⁷ Heidegger tak to ujął: „Jeśli skończone poznanie bytu ma być możliwe, to musi się ono opierać na poprzedzającym wszelką odbiorczość poznawaniu bycia tego, co j e s t”¹⁸

Tak więc metafizyka, jako dociekająca nad wszelkim bytem jako takim, tylko dlatego jest w ogóle możliwa, ponieważ istnieje poznanie ontologiczne (tj. poznanie syntetyczne *a priori*), które dotyczy samego bycia (bytów). Albowiem jedynie na gruncie już uprzedniego (tj. apriorycznego) poznawczego uchwycenia bycia, to, co napotykaemy, staje się dla nas w ogóle jawne (zrozumiałe) jako coś-oto-będącego. W ten sposób metafizyka rzeczywiście posiada swe „ugruntowanie” w tej postaci skończonego ludzkiego poznania, jakim jest poznanie samego bycia, czyli poznanie ontologiczne. Oto jest zasadniczy wynik zaproponowanej przez Heideggera interpretacji *Krytyki* Kanta.

Czy jednak na tego rodzaju „ontologiczną” interpretację głównego zamyśłu swej *Krytyki czystego rozumu* sam Kant mógłby się zgodzić? Otóż, wydaje się to być nader wątpliwe. Jak bowiem słusznie zauważył B. Baran, interpretacja Heideggerowa z rozmysłem stawia sobie za cel dotarcie do tego, co w tekście samego Kanta nie zostało wypowiedziane¹⁹ W tym celu musiał Heidegger dokonać pewnego rodzaju „aktu przemocy” w stosunku do interpretowanego przez siebie tekstu, ażeby móc wypowiedzieć to, co przez samego Kanta nie zostało tam wypowiedziane. Ostatecznie też okazało się, iż tego rodzaju wypowiedzenie niewypowiedzianego wymaga „powtórzenia” (*Wiederholung*) Kantowskiego ugruntowania metafizyki, ażeby owo wypowiedzenie niewypowiedzianego mogło się należycie udać.

Ten fakt wywarcia przez Heideggera swoistej „przemocy” względem interpretowanych przez siebie tekstów Kanta, słusznie może budzić krytyczne zastrzeżenia. Czyż bowiem dokonywana w ten sposób „interpretacja” nie prowadzi nieuchronnie do jakiegoś zasadniczego przeinaczenia sensu interpretowanych tekstów? Heidegger jednak, jakby uprzedzając pojawienie się u czytelnika tego rodzaju zastrzeżeń, stwierdza: „Wtedy tylko dotrzemy do właściwego filozofowania Kanta, gdy [...] będziemy pytać nie o to, co Kant mówi, ale o to, co się w trakcie Kantowskiego ugruntowania wydarzyło”²⁰

Jednakże ta, uprzedzająca sprzeciw czytelnika, wypowiedź Heideggera budzi w czytelniku nowe krytyczne pytania. Dla kogoż to bowiem w tekstach Kanta „rzeczywiście wydarzyło się” ontologiczne ugruntowanie metafizyki? Czyż nie dla samego tylko Heideggera? Jeżeli by się tam rzeczywiście wydarzyło — jak sugeruje Heidegger — owo ontologiczne ugruntowanie metafizyki, to dlaczego Kant tak całkowicie nie poświęcił żadnej uwagi temu zasadniczemu pojęciu metafizyki, jakim jest pojęcie bytu jako takiego? Dlaczego to pojęcie jest zupełnie nieobecne w tekstach Kantowskich analiz? A skoro tak właśnie jest, to czy w tekście *Krytyki czystego rozumu* mogło się rzeczy-

¹⁷ Por. tamże, s. 45.

¹⁸ Tamże, s. 45.

¹⁹ Por. tamże, s. XVI (przedmowa tłumacza).

²⁰ Tamże, s. 238.

wiecie w jakikolwiek sposób wydarzyć — po Heideggerowsku rozumiane — „ontologiczne” ugruntowanie metafizyki? Wszak u Kanta, jak łatwo zauważyć, metafizyka nie jest pojmowana na sposób myślenia dociekającego nad wszelkim bytem jako takim.

Wydaje się więc, iż Heidegger w swej interpretacji głównego zamysłu Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* usiłuje przemocą „wcisnąć” jakby w teksty Kanta taki sposób pojmowania istoty metafizyki, jaki dla owych tekstów jest całkowicie obcy. Czyż tego rodzaju „przemoc” w stosunku do „interpretowanego” tekstu, która w sposób istotowy zmienia jego sens, może być uważana jedynie za „zabieg” interpretacyjny? Czyż pomiędzy „przeinaczeniem” istotnego sensu tekstu a jego interpretacją nie ma żadnej różnicy?

RZECZYWISTY ZASADNICZY CEL KANTOWSKIEJ „KRYTYKI CZYSTEGO ROZUMU”;
UGRUNTOWANIE METAFIZYKI JAKO NAUKI

Jak już wspomniano, wkrótce po ukazaniu się *Krytyki czystego rozumu* (I wyd.: Riga 1781), wydał Kant dziełko pt. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Celem tegoż dziełka miała być zwięzła rekonstrukcja tego, co było najbardziej istotne w obszernych analizach *Krytyki*²¹. W ten sposób pragnął Kant uczynić swoje wielkie dzieło bardziej zrozumiałym i przystępnym. Otóż, nie potrzeba wyjątkowo wnikliwego wczytywania się w tekst *Prolegomena*, a następnie w tekst *Krytyki*, ażeby skonstatować, iż zasadniczym celem *Krytyki* było ugruntowanie metafizyki jako wiedzy (poznawczo) rzetelnej, czyli jako „nauki”

We wstępie do *Prolegomena* pisał Kant na przykład: „Zamiarem moim jest przekonać wszystkich, którzy uważają, iż warto się zajmować metafizyką, że muszą koniecznie odłożyć na czas jakiś swą pracę, wszystko, co było dotychczas, uznać za niebyłe, a przede wszystkim postawić pytanie: Czy też coś takiego, jak metafizyka, jest w ogóle możliwe? Jeżeli metafizyka jest nauką, to dlaczego nie może uzyskać, jak inne nauki, powszechnego i trwałego uznania?”²² W przedmowie zaś do drugiego wydania *Krytyki* umieścił Kant m.in. te oto słowa: „Dla metafizyki, [...] los nie był dotychczas na tyle przyjazny, żeby zdołała wejść na pewną drogę badania naukowego, choć jest ona starsza od wszystkich [nauk] innych [...]. Nie ma [...] wątpliwości, że jej postępowanie było dotychczas tylko kręceniem się po omacku i — co najgorsze — pośród samych tylko pojęć. Cóż jest przeto powodem, że nie można tu było jeszcze znaleźć pewnej drogi badania naukowego? Czyż jest ona może niemożliwa? Dlaczego przyroda nawiedziła nasz rozum niez mordowanym dąże-

²¹ Por. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. XV

²² I. K a n t, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tł. B. B o r n s t e i n, Kraków 1960, s. 4.

niem do poszukiwania tej drogi jako jednej z jego najważniejszych spraw? [...] a może dotychczas tylko pomyłono się co do tej drogi?²³

Obszerne i wnikliwie dociekania Kanta, przeprowadzone przezeń w jego *Krytyce czystego rozumu* ożywione były właśnie powyższymi pytaniami oraz dążeniem do znalezienia na nie rzetelnej odpowiedzi. Dociekania te — w swoim pierwszym etapie — dostarczyć miały odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego dotychczas metafizyka nigdy jeszcze nie zdołała stać się nauką, czyli wiedzą rzetelnie poznawczo uzasadnioną. W tym celu Kant, na podstawie wnikliwej analityki sposobu, w jaki funkcjonuje nasz umysł gdy poznaje, wyodrębnił pewne określone zasady, które muszą zostać zachowane w każdym naszym poznaniu, jeżeli nie ma się ono okazać jedynie ułudą. Określenie tych zasad oraz wypływających z nich wymagań, pozwoliło mu następnie jasno ukazać, w jaki to sposób dotychczasowe poznawcze wysiłki metafizyków stale im uchybiały, sprowadzając przez to nieuchronnie te ich wysiłki na tory wielorakich poznawczych iluzji. Był to istotny wynik pierwszego etapu analiz jego *Krytyki czystego rozumu*. Nie był to więc tam ani wynik jedyny, ani też nie był on tam dla Kanta czymś najważniejszym. Albowiem ze wspomnianych zasad wynikało również pozytywnie, jakich to wymagań musi się koniecznie trzymać wszelkie przyszłe budowanie nowej metafizyki, jeżeli ma ona wreszcie uzyskać status wiedzy prawdziwie naukowej, czyli rzetelnej. Tak więc odkrycie owych zasad kładło jakby fundamenty pod wszelką przyszłą metafizykę, która wreszcie będzie mogła wystąpić jako nauka. W ten sposób dokonywało się jej rzeczywiste kantowskie ugruntowanie. Analityczne opracowanie owych pozytywnych wymagań, które spełniać musi naukowa metafizyka, stanowiło przeto najbardziej zasadniczy etap rozważań *Krytyki*. Wszak ugruntowanie przyszłej naukowej metafizyki było tam dla Kanta najważniejszą sprawą.

Wszystko to razem zdaje się najwyraźniej wskazywać, że przeprowadzone przez Kanta w jego *Krytyce* analizy teoriopoznawcze nie były tam ważne same dla siebie, lecz że od początku zostały tam one przezeń podporządkowane tej jednej zasadniczej sprawie: sprawie ugruntowania metafizyki jako nauki. Właśnie też dlatego *Krytyka* — wbrew temu, co o tym sądzili neokantysty — nie stanowi bynajmniej, jako taka, traktatu z zakresu teorii naukowego poznania, chociaż ta sprawa — oczywiście — zajmuje tam jakieś ważne miejsca. Nie to przecież stanowiło zasadniczy cel rozważań całości tego dzieła.

Czas już na to, ażeby przyjrzeć się bliżej owym zasadom, zgodnie z którymi — jak uważał Kant — dokonywać się musi wszelkie nasze poznanie, również zatem i rzetelne poznanie metafizyczne. Zmierzając obecnie do bliższego pokazania tych zasad, zwróćmy najpierw uwagę na pewne ważne stwierdzenie, sformułowane przez Kanta. Orzeka ono, iż możliwe jest dokonywanie jakichkolwiek rzeczywistych poznań syntetycznych *a priori*

²³ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu...*, s. 29 n.

w oparciu o spekulatywne używanie czystego rozumu²⁴. Wszelkie bowiem spekulatywne używanie czystego rozumu dokonuje się w oparciu o same tylko pojęcia, czyli w oderwaniu od jakiegokolwiek naoczności, z jaką owe pojęcia mogłyby wejść w określony związek. Przez to właśnie wszelka spekulacja wykracza nieuchronnie poza granicę danych możliwego doświadczenia i popada w dialektyczny pozór — w pozór poznania, które rzekomo dociera do sfery rzeczy samych w sobie. Tylko na terenie doświadczenia — wskazywał Kant — nasze czyste pojęcia mogą wchodzić w kontakt z odpowiednią naocznością. Taki zaś kontakt warunkuje możliwość poznań rozszerzających naszą wiedzę: czy to na sposób a priori, czy też a posteriori. Dlatego „możliwe doświadczenie” wyznacza jakby nieprzekraczalną granicę dla wszelkiego rzeczywistego naszego poznania. Poza taką granicą możliwy jest już tylko — stwierdził — pozór poznania: ułuda intelektu, rozumu bądź wyobraźni.

Wszystko to zdaje się sugerować, iż pojęcie granicy możliwego doświadczenia winno odgrywać podstawową rolę w zasadach określających sposób, w jaki prawdziwie naukowa metafizyka powinna być budowana. Tak też to się faktycznie dokonuje w sformułowanych przez Kanta zasadach. Przyjrzyjmy się temu obecnie bliżej.

Kantowska analityka czystego rozumu ustala dwie główne zasady, których koniecznie należy się trzymać we wszelkim przyszłym budowaniu systemu naukowej metafizyki. Pierwsza z nich jest negatywna, czyli zakazująca, druga natomiast jest pozytywna, czyli zalecająca. Zasada negatywna żąda mianowicie tego, ażeby we wszelkim używaniu czystego rozumu nigdy nie przekraczać granicy danych możliwego doświadczenia. Wiąże się więc ta negatywna zasada — jak widać — najwyraźniej z pojęciem granicy możliwego doświadczenia. Ona też, jej zabraniający ton, najmocniej zwykle uderza czytelników „Krytyki” Kant, uprzytomniwszy to sobie, tak później pisał w przedmowie do drugiego jej wydania: „Przy pobieżnym przeglądnięciu tego dzieła będzie się czytelnikowi wydawało, iż pożytek z niego jest tylko negatywny, a to, żebyśmy się nigdy nie poważali wykraczać spekulatywnym rozumem poza granicę doświadczenia. I jest to istotnie pierwszy z niej pożytek”²⁵

Tak więc oto mogłoby się wydawać, że Kantowska *Krytyka czystego rozumu* stanowi — przede wszystkim — krytykę czystego rozumu spekulatywnego. W rzeczywistości jednak, wraz z ową zasadą negatywną, ustala *Krytyka* pozytywnie, że — obok zwodniczego (tj. spekulatywnego właśnie) używania czystego rozumu — możliwe jest również jego rzetelne używanie. Jest to mianowicie — wskazywał — jego bezwzględnie konieczne praktyczne (zwłaszcza moralne) używanie, przy którym sięga on nieuchronnie poza granicę zmysłowości²⁶. Nie popada on przy tym wówczas — dorzucał Kant — w dialektyczny pozór poznania, o ile, zgodnie ze stanowczymi zaleceniami

²⁴ Por. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1982, s. 807 (B 824, A 796).

²⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, s. 37 n.

²⁶ Por. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft...*, s. 34 (B XXV).

Krytyki, został on należycie zabezpieczony przed zgubnym dlań wpływem rozumu spekulatywnego²⁷

Z tego właśnie powodu — podkreślał Kant — praktyczne używanie czystego rozumu posiada dla nowej metafizyki ogromne znaczenie. Wszak wyjście poza granice tego, co jest tylko zmysłowe, zawsze stanowiło dla metafizyki najważniejszą sprawę²⁸ Wszystko to razem wskazuje, zgodnie z przemyśleniami Kanta, że praktyczne używanie czystego rozumu w celu budowania systemu naukowej metafizyki, powinno się uznać za jego najbardziej słuszne używanie²⁹ Zarazem jest widoczne, że również i to drugie, pozytywne zalecenie *Krytyki*, postulujące budowanie nowej metafizyki w oparciu o praktyczne używanie czystego rozumu, wiązał Kant ściśle z ową, nieprzekraczalną dla ludzkiego poznania, granicą możliwego doświadczenia.

DWOJAKA MOŻLIWA POSTAĆ NAUKOWEJ METAFIZYKI

Dotychczasowy tok naszych analiz mógłby sugerować, że — zgodnie z przemyśleniami Kanta — przyszła naukowa metafizyka może być budowana wyłącznie dzięki praktycznemu (zwłaszcza moralnemu) stosowaniu naszego czystego rozumu. Faktycznie też wielu autorów, zajmujących się filozofią Kanta, wyraża tego rodzaju pogląd. Czy jednak rzeczywiście w taki właśnie sposób widział swój program reformy metafizyki autor *Krytyki czystego rozumu*? Obecnie przeto należy bliżej przyjrzeć się tej sprawie.

Otóż — jak pamiętamy — nowa metafizyka miała być budowana w oparciu o zasady, które zostały wypracowane — czy raczej może odkryte — przez Kanta na drodze wnikliwej analityki czystego rozumu. Zasady te — jak pamiętamy — były dwojakie: (a) negatywna, tj. zakazująca, oraz (b) pozytywna, czyli zalecająca. W jakież to jednak sposób każda z tych dwóch zasad miała konkretnie determinować kształt nowej metafizyki?

Pierwsza (tj. negatywna) zasada domagała się — jak była już o tym poprzednio mowa — ażeby we wszelkim spekulatywnym używaniu rozumu nigdy nie wykraczać poza granicę możliwego doświadczenia. Wydawałoby się więc, że, zgodnie z tą zasadą, możliwe byłoby zbudowanie systemu naukowej metafizyki również na drodze czysto spekulatywnej, czyli w oparciu o same tylko pojęcia czystego intelektu, byle tylko rygorystycznie wystrzegać się pokusy używania ich bez związku z danymi możliwego doświadczenia. Zdaniem Kanta, możliwość tego rodzaju będzie można urzeczywistnić i na tej drodze zbudować system tzw. metafizyki przyrody. Metafizyka ta określałaby apriorycznie podstawowe zasady przyrody, rozumianej jako ogół zjawisk (tj. przedstawień w nas samych), nie zaś jako ogół tzw. rzeczy samych w sobie. Zasady te bowiem pozwalają się wyprowadzić

²⁷ Por. tamże, s. 34 (B XXV).

²⁸ Por. tamże, s. 30 (B XIX).

²⁹ Por. tamże, s. 807 (B 825, A 797).

a priori z odpowiednich czystych pojęć naszego intelektu. Takie zaś spekulatywne wyprowadzenia owych podstawowych zasad przyrody z samych czystych pojęć naszego intelektu dlatego jest w ogóle możliwe, ponieważ intelekt nasz jest dla przyrody (tj. ogółu zjawisk) jedynym pracodawcą i bez niego nie istniałaby wcale przyroda, rozumiana jako zgodna z powszechnymi i koniecznymi prawidłowościami jedność tego, co różnorodne w zjawiskach³⁰ Dopiero też na gruncie powszechnego i koniecznego ładu, jaki nasz intelekt — dzięki swoim czystym pojęciom — wprowadza do przyrody a priori, możliwe się staje wszelkie jej empiryczne badanie. Albowiem przyroda — podkreślał Kant — z jaką faktycznie mamy do czynienia, nigdy nie jest przyrodą „rzeczy samych w sobie”, która byłaby niezależna, tak od naszej czystej zmysłowości (tj. od apriorycznych form czasu i przestrzeni), jak i od naszego — używającego pojęć — intelektu³¹ Tak też np. aprioryczne źródło sił natury (sił fizycznych) oraz ich system powinno dać się odnaleźć — wskazywał — w samym ludzkim podmiocie, jako używającym intelektu³²

W ten sposób, budowany czysto spekulatywnie system metafizyki przyrody nie stanowi właściwie nic innego, „jak systematycznie uporządkowany inwentarz wszystkich naszych zdobyczy [uzyskanych] przy pomocy czystego rozumu. Nic tu nie może ująć naszej uwadze, ponieważ nic z tego, co rozum całkowicie sam z siebie wytwarza, nie zdoła się ukryć, lecz wszystko zostanie przez sam rozum wyprowadzone na światło dzienne, skoro tylko wykryje się wspólną zasadę tego wszystkiego. Doskonała jedność tego rodzaju poznań, uzyskiwanych wyłącznie z czystych pojęć, [...] sprawia, że ta bezwzględna zupełność nie tylko da się osiągnąć, ale jest nawet konieczna. [...] Taki system czystego spekulatywnego rozumu spodziewam się sam dać pt. *Metafizyka przyrody*”³³ Urzeczywistnieniem powyższej zapowiedzi Kanta stała się — wydana w roku 1786 — książka pt. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Metafizyczne zasady przyrodoznawstwa)³⁴

Gdy idzie z kolei o drugą (tj. pozytywną) zasadę, to — jak pamiętamy — wskazuje nam ona, iż możliwe jest takie praktyczne używanie czystego rozumu, przy którym sięga on nieuchronnie poza granicę zmysłowości. Jest to — przede wszystkim — jego moralne używanie³⁵ Dlatego w oparciu o tę drugą zasadę możliwe jest — jego zdaniem — opracowanie systemu tzw. metafizyki moralności. Byłby to więc drugi rodzaj naukowej metafizyki.

Za punkt wyjścia w opracowywaniu tegoż systemu metafizyki moralności należałoby przyjąć — jak uważał — nie ulegający wątpliwości fakt istnienia w nas „dobrej woli” Szło tu mianowicie Kantowi o wolę moralnego postępo-

³⁰ Por. tamże, s. 904 (A 126 n.).

³¹ Por. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hamburg 1953, s. 82 (322).

³² Por. G. Volker, F. Kaulbach, *Kant*, Darmstadt 1979, s. 47.

³³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 18 n.

³⁴ Por. G. Volker, F. Kaulbach *Kant...*, s. 139 (zob. przypis 81 na str. 46).

³⁵ Por. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft...*, s. 34 (BXXV).

wania bez względu na osobiste korzyści, a nawet bez względu na jakiegokolwiek, choćby i „wyższe”, cele. Otóż, skoro zachodzi tego rodzaju niewątpliwy fakt, należy przeto poszukiwać odpowiedzi na pytanie: Jak to jest w ogóle możliwe, że ta „dobra wola” występuje u ludzi? Rozświetlenie tej sprawy winno ukazać nam aprioryczne warunki możliwości istnienia wszelkiej czystej moralności. Dotyczące tej sprawy rozważania zawarł Kant w pismach: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) oraz *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Natomiast systematycznego opracowania metafizyki moralności dokonał on w dwutomowym dziele pt. *Die Metaphysik der Sitten* (1797).

Tak więc w oparciu o zasady wypracowane (odkryte) w Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu*, możliwe jest zbudowanie dwóch różnych systemów naukowej metafizyki: systemu metafizyki przyrody oraz systemu metafizyki moralności. Zanim jeszcze obydwie te odmiany naukowej metafizyki zostały przez Kanta rzeczywiście opracowane, pisał on w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki* (1787), świadom konieczności skupienia swych sił wokół jednej tylko sprawy: „W toku tych prac posunąłem się stosunkowo daleko w latach [...] — przeto muszę oszczędnie obchodzić się z czasem, jeżeli chcę wykonać swój plan opracowania zarówno metafizyki przyrody, jak i moralności, jako potwierdzenia trafności krytyki tak spekulatywnego, jak i praktycznego rozumu”³⁶

Pozostaje nam tu do krótkiego omówienia jeszcze jedna sprawa. Otóż zdaje się nie ulegać wątpliwości, że zawarta w *Krytyce* analityka czystego rozumu w jego użyciu spekulatywnym oraz praktycznym, która wypracowała (czy też odkryła) zasady umożliwiające zbudowanie naukowej metafizyki, nie jest już sama ową metafizyką. Czymże przeto owa analityka czystego rozumu właściwie jest? Na ten właśnie temat znajdujemy u Kanta następującą zwięzłą wypowiedź: „Metafizyka więc, zarówno przyrody, jak i moralności, głównie zaś krytyka rozumu odważającego się [latać] na własnych skrzydłach, która wyprzedza [metafizykę] w sposób przygotowawczy [propedeutyczny], stanowią właściwie same to, co możemy nazwać filozofią w rozumieniu właściwym”³⁷

Zgodnie więc z powyższą wypowiedzią Kanta, wypracowana przez niego w *Krytyce* analityka czystego rozumu poprzedza przygotowawczo wszelką naukową metafizykę, kładąc dopiero pod nią jakby fundamenty. Jest więc owa analityka — w tym sensie — nauką filozoficzną bardziej podstawową niż metafizyka. Zdaje się więc ona spełniać względem nowej metafizyki — tak metafizyki przyrody, jak i moralności — rolę podobną do tej, jaką w tradycyjnej metafizyce (np. w systemie Christiana Wolffa) spełniała tzw. metafizyka ogólna (*metaphysica generalis*), czyli ontologia, w stosunku do rozmaitych odmian tzw. metafizyki szczegółowej (*metaphysica specialis*). Zapew-

³⁶ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1 s. 54.

³⁷ Tamże, t. 2 s. 594.

ne, to właśnie mając na myśli, pisał Kant, iż „dumna nazwa ontologii, [...] musi ustąpić miejsca skromnemu mianu samej tylko analityki czystego intelektu”³⁸

KILKA UWAG NA ZAKOŃCZENIE

Podobnie jak wędrowiec po przebytej drodze wie już z całą oczywistością, do jakiego celu droga ta go doprowadziła, i my również — podążając myślowo wiernie za Kantem — uprzytamniamy sobie już teraz jasno, iż zasadniczym celem podjętej przezeń analityki czystego rozumu była sprawa „ugruntowania” metafizyki jako nauki. Odkryte przez Kanta zasady, zgodnie z którymi umysł nasz musi funkcjonować, ażeby w ogóle móc poznawać, pozwoliły mu wyjaśnić przyczyny ustawicznych dotychczas niepowodzeń poznawczych tradycyjnie uprawianej metafizyki. Przede wszystkim jednak pozwoliły mu one — jak sądził — jasno ukazać, czego umysł nasz koniecznie musi się wystrzegać, jeżeli podejmowane przezeń wysiłki poznawania metafizycznego mają się powieść.

Chodziło tutaj zwłaszcza o to Kantowi, że umysł nasz wykazuje naturalną dla siebie skłonność do ustawicznego wykraczania poza granicę samych tylko zjawisk (tj. fenomenów). Skłonność ta — podkreślał — choć jest tak naturalna, prowadziła dotąd ciągle zwodniczo nasz rozum do spekulatywnych dociekań, podejmowanych w oparciu o same tylko pojęcia czystego intelektu (tzw. kategorie) oraz czystego rozumu (tzw. idee transcendentalne). Kusila ona bowiem nasz rozum do stosowania tych pojęć bez żadnego związku z danymi jakiegokolwiek doświadczenia. Wikłало to nieuchronnie nasz umysł w przesadne wnioski dialektyczne, które wszak były tylko pozorne i do tego jeszcze wzajemnie sprzeczne. W wyniku tego całe dotychczasowe dzieje metafizyki były — jego zdaniem — jednym wielkim ciągiem tragicznie daremnych usiłowań poznawczych.

Czy jednak owa stała (naturalna) skłonność naszego umysłu do wykraczania poza zjawiska musi nieuchronnie prowadzić nasz rozum na manowce poznawczej ułudy? Otóż Kant był przeświadczony o tym, iż rozum nasz może od tego uchronić jedynie ta nowa dyscyplina naukowa, jaką stanowi — wypracowana przezeń — analityka ludzkiego umysłu. Ona to bowiem tylko — dzięki temu, że umożliwia wnikliwy wgląd w sposób funkcjonowania naszego umysłu — zdolna jest utrzymać ową naturalną skłonność naszego rozumu w bezpiecznych granicach, hamując w porę wszelkie tendencje do zbyt wybujałego używania tegoż rozumu³⁹. Takie zaś utrzymywanie w ryzach owej naturalnej skłonności dlatego tylko jest możliwe, ponieważ ona, pomimo wikłających ją tendencji do wybujałych (czysto pojęciowych) spekulacji, posiada zasadniczo pozytywny charakter. Ma ona bowiem przede wszystkim na

³⁸ Tamże, t. 1 s. 432.

³⁹ Por. I. K a n t, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik...*, s. 130 (362).

celu to — wskazywał Kant — ażeby na tyle uwolnić naszą myśl od więzów zmysłowości i doświadczenia, aby myśl ta ujrzała jakby przed sobą nieznaną jej całkowicie dziedzinę⁴⁰ Skłonność ta nie kieruje naszej myśli ku owej — nieznaney nam — dziedzinie po prostu po to, abyśmy się nią spekulatywnie zajmowali, lecz czyni to pierwotnie jedynie po to, ażeby nadać walor powszechności zasadom praktycznym, zwłaszcza zasadom moralnym⁴¹

Gdyby bowiem nasza myśl — konkludował — nigdy nie ujrzała przed sobą takiej jakby przestrzeni, zupełnie jej obcej, otwartej i rozciągającej się poza granice tego, co jest tylko zmysłowe, nigdy nie zdołałaby się wznieść do poziomu powszechnej ważności, wymaganej wszak dla celów moralnych⁴². Do tego zaś poziomu powszechnej ważności myśl nasza wznosi się skutecznie dzięki praktycznemu stosowaniu czystego rozumu. To praktyczne posługiwanie się czystym rozumem nie tylko nie wymaga pomocy ze strony rozumu spekulatywnego, lecz właśnie wprost przeciwnie: wymaga stałego zabezpieczenia przed jego złym wpływem. Bez takiego bowiem należytego zabezpieczenia rozum praktyczny rychło mógłby popaść w rozmaite wewnętrzne sprzeczności⁴³ Nie oznacza to przecież jednak, iż poznanie spekulatywne, czyli opierające się na pojęciach, nieuchronnie musi zawsze posiadać charakter iluzji. Jeżeli bowiem — jak była o tym mowa w poprzednim punkcie — opieramy się na pojęciach intelektu, lecz jako odniesionych (zastosowanych) do danych naocznie zjawisk, wówczas możemy z samych tych pojęć poznać *a priori* te powszechnie i koniecznie ważne prawidłowości, jakim zjawiska te podlegają. W ten właśnie sposób możemy spekulatywnie uprawiać nauką metafizykę przyrody.

Dla Kanta było czymś jakby oczywistym, że ustalenia, wypracowane w jego *Krytyce czystego rozumu*, raz na zawsze uwolniły metafizykę z dotychczasowego ciągłego błędzenia po omacku i wprowadziły ją na pewną drogę naukowego badania. Uważał więc, że książka ta, jako jedyna w dziejach filozofii, zawiera „cały dokładnie sprawdzony i uzasadniony plan, a nawet wszystkie środki wykonania, według których może być urzeczywistniona metafizyka jako nauka; za pomocą innych dróg i środków jest ona niemożliwa”⁴⁴

Mając to wszystko na uwadze, o czym tu była dotychczas mowa, czyż można jeszcze mieć wątpliwości co do tego, iż zasadniczym celem Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* było ugruntowanie metafizyki jako wiedzy rzetelnej, czyli naukowej?

⁴⁰ Por. tamże, s. 130 n. (362 n.).

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże, s. 131 (363).

⁴³ Por. I. K a n t, *Kritik der reinen Vernunft...*, s. 34 (B XXV).

⁴⁴ I. K a n t, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki...*, s. 177.

QUESTION ABOUT THE MOST IMPORTANT OBJECTIVE OF KANT'S
„CRITIQUE OF PURE REASON”**S u m m a r y**

What was the most important objective of this penetrating analysis of the way human mind functions which I. Kant carried out in his *Critique of Pure Reason*? It seems that the statements of Kant himself, if we treat them with due attention, give a clear (*definite*) answer to this inquiry. They indicate very clearly that the most important objective for Kant was the matter of „grounding” metaphysics as a science. This grounding was firstly to explain the cause (reason) of continuous cognitive failures of traditional metaphysics. Secondly — or rather primarily — it was to show those fundamental principles that would be the base to build upon truly academic metaphysics. Although Kant's words on this subject seem to be clear enough, various later interpretations of the most important objective of *Critique of Pure Reason* would differ from Kant's own opinions. Two of these interpretations are probably commonly known. The first one was the work of the so-called neo-Kantians, the second was proposed by M. Heidegger. Both interpretations, though in a different way, twisted the sense of Kant's reflections specifically. For they ignore some of his essential opinions placing at the same time too much emphasis and specific light on others. Yet, can this kind of alternation of Kant's thoughts be rightly regarded as „an interpretation” of his very thought? This article wants to show in what way the answer to the question about the most important objective of Kant's *Critique of Pure Reason* emerges from the author's very texts.