

Krzysztof Michalski

Próba interpretacji : "Przedmowa" do pierwszego wydania "Krytyki czystego rozumu"

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (27), 11-29

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Szkice

Krzysztof Michalski

Próba interpretacji.

„Przedmowa” do pierwszego wydania „Krytyki czystego rozumu”

1. Jakimi zasadami kierujemy się myśląc? Przede wszystkim — twierdzi Kant — takimi, bez których nie byłoby w ogóle możliwe doświadczenie czegoś („ich użycie w toku doświadczenia jest nieuniknione”)¹. Doświadczenie to „poznanie przez powiązanie z sobą spostrzeżenia” (B 161), a zasady, o których mowa, to właśnie zasady powiązania z sobą poszczególnych spostrzeżeń. Doświadczenie musi więc potwierdzać te zasady („a zarazem przez nie) (tj. przez doświadczenie — K. M.) dostatecznie wypróbowane”). Kant nazywa je „zasadami immanentnymi” (A 296).

2. Zasady immanentne pozwalają nam na przechodzenie od pojęcia jakiegoś spostrzeżonego stanu rzeczy do pojęcia innego stanu rzeczy, również danego w spostrzeżeniu (aktualnym lub możliwym).

O zasadach
immanentnych

¹ Cytaty bez podania źródła pochodzą z tekstu interpretowanego. Przekład polski za: *Krytyka Czystego Rozumu*. Przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957. Cytaty oznaczone literami i cyframi (np. A 764) pochodzą z *Krytyki Czystego Rozumu*; „A” oznacza pierwsze wydanie, „B” — drugie, cyfry zaś — strony.

(„Doświadczenie jest (...) taką syntezą spostrzeżeń, które moje pojęcie, jakie za pośrednictwem pewnego spostrzeżenia posiadam, wzbogaca przez inne (pojęcia) dołączające się” (A 764) — a zasady immanentne to przecież właśnie zasady tej syntezy). Zasady immanentne — można powiedzieć — wiążą nasze pojęcia w wiedzę o tym, co można spostrzec, w wiedzę empiryczną. Włączają pojęcie czegoś spostrzeżonego w pewną większą całość, co pozwala ująć je jako element, człon jakiegoś powiązania.

Innymi słowy: zasady immanentne umożliwiają przejście od pojęcia czegoś spostrzeżonego do pojęcia warunków (i konsekwencji). Warunki te (i konsekwencje) są jednak także czymś, co zostało spostrzeżone lub może zostać spostrzeżone — są po prostu innym elementem tego samego związku — tak więc i one mają swoje warunki itd., itd. Tak na przykład zasada przyczynowości pozwala przejść od jakiegoś stanu rzeczy do pojęcia jego warunku (przyczyny), ten z kolei każe zapytać o warunek (przyczynę) i tak dalej. („Przy ich pomocy (...) wznosi się (rozum — *K. M.*) (...) do coraz bardziej odległych warunków”).

3. Ważność zasad immanentnych ogranicza się, jak z tego widać, do doświadczenia. Jednakże myśląc nie zatrzymujemy się tam, gdzie doświadczenie się kończy. Wybiegamy myślą poza to, czego doświadczamy. Co to właściwie znaczy?

a. Myślenie polega nie tylko na bezustannym poszukiwaniu warunków — dążymy także do znalezienia warunków ostatecznych, a więc czegoś bezwarunkowego. Myśl postępuje nie tylko wedle zasad immanentnych (a więc jest nie tylko wiedzą empiryczną), lecz także wedle „zasady bezwarunkowości” głoszącej, że „gdzie dane jest coś warunkowego, dane jest także coś bezwarunkowego” (A 307). Zasada ta nie jest już zasadą powiązania jednego pojęcia empirycznego (tj. pojęcia czegoś, co jest lub może być spostrzeżone) z drugim. Nie mówi o czymś, co spostrzeżone, lecz o sposobie wiązania spostrzeżeń; głosi

po prostu, że poszukiwanie warunków nie może ciągnąć się w nieskończoność „(inaczej — *K. M.*) jego (rozumu — *K. M.*) praca musiałaby (...) zostać zawsze nie dokończona, gdyż pytania (tj. kolejne pytania o warunki — *K. M.*) nigdy nie przestają się pojawiać”. Zasada bezwarunkowości nie może więc naturalnie sprawdzić się lub nie sprawdzić w doświadczeniu: mówi po prostu o czymś innym. („Zasady te nie uznają już żadnego probierza doświadczenia”). Poszukiwanie w doświadczeniu, a więc wśród pojęć empirycznych, pojęcia czegoś bezwarunkowego byłoby oczywiście daremne — każde pojęcie wchodzące w skład doświadczenia jest przecież z zasady elementem większej całości, członem nieskończonego łańcucha powiązań, a więc jest pojęciem czegoś uwarunkowanego i warunkującego. Ale nie jest to dowód na niemożliwość pojęcia czegoś bezwarunkowego; to raczej postępowanie podobne do szukania twierdzeń w stawie. Dowodzi to tylko, że o czymś, co bezwarunkowe, nie możemy mieć wiedzy empirycznej.

Zasady bezwarunkowości i inne zasady, które dadzą się z niej wyprowadzić, nazywa Kant zasadami transcendentnymi (A 296) (względem doświadczenia). Są to, jego zdaniem, takie twierdzenia jak o istnieniu Boga, o nieśmiertelności duszy, o początku wszechświata — w tradycyjnej terminologii kwestie teologiczne, psychologiczne i kosmologiczne. Kwestie, które zwykło się obejmować wspólną nazwą metafizyki.

Myśl wybiega więc poza doświadczenie o tyle, o ile posługuje się zasadami transcendentnymi, „które wykraczają poza wszelkie możliwe posługiwanie się doświadczeniem”. Inaczej mówiąc: myśląc nie tylko wiążemy nasze spostrzeżenia w pewne całości, co umożliwi nam w ogóle doświadczenie czegoś — nasza myśl reguluje także samo to postępowanie i o tyle „wybiega” poza doświadczenie: nie mówi wtedy nic o spostrzeżeniach ani o ich powiązaniach, *nie ma w ogóle treści empirycznej*. Zasady tran-

Zasady transcendentne
a metafizyka

Rozum
zmuszony
swą naturą

scendentne (a więc metafizyka) nie mogą nas pouczyć, *jaki jest świat*, który doświadczamy, lecz jedynie o tym, *jak o nim myślimy*. Myślenie o świecie doświadczanym to coś więcej niż wiedza.

Myślimy wedle zasad transcendentnych nie z wyboru, nie możemy się więc od tego powstrzymać. Wybieganie myślą poza zakres doświadczenia należy do istoty naszej myśli po prostu („rozum ludzki (...) czuje się zmuszony (...)"). Stąd metafizyka nie jest błędem, który można naprawić: pytania metafizyczne zadaje rozumowi „jego własna natura”.

b. Możemy także „wybiegać poza doświadczenie” w nieco innym sensie. Zdarza się bowiem, że używamy zasad immanentnych niezgodnie z ich przeznaczeniem; wiążemy nimi pojęcia nie mające treści empirycznej. Kant nazywa to „transcendentalnym używaniem lub nadużywaniem” zasad immanentnych (A 296). Mamy z nim na przykład do czynienia wtedy, gdy przypisujemy empiryczną treść twierdzeniom metafizycznym: gdy stosujemy zasady immanentne do takich pojęć, jak Bóg, „dusza” czy „wszechświat”, tak jakby Bóg, dusza czy wszechświat były przedmiotami tego samego rodzaju co stół, drzewo czy bitwa pod Grunwaldem — przedmiotami możliwego doświadczenia.

„Wybiegając poza doświadczenie” przez „transcendentalne użycie” zasad immanentnych błądzimy po prostu. To właśnie owe „błędy, kryjące się gdzieś u podłoża”, o których pisze Kant. *Prosty rozum* nie jest w stanie ich odkryć — bo „prosty rozum” to rozum posługujący się wyłącznie sprawdzianem doświadczenia, a ten jest w tym wypadku nieprzydatny. A jednak wykrycie tych błędów jest możliwe; to właśnie chce zrobić Kant. Chce doprowadzić do tego, by „rozum wbrew swej woli (ujawnił) swą ukrytą dialektykę” (por. *Proł.* § 52b).

„Wykraczanie poza doświadczenie” w powyższym znaczeniu nie jest więc nieuchronne (inaczej nie można by nazwać go „błędem”). Metafizyka (w powyższym sensie) należy wprawdzie do istoty nasze-

go myślenia — ale nie musimy się mylić co do jej prawdziwego sensu. Co nie znaczy, że myślenie nie ma przyrodzonej skłonności do tego rodzaju błędu — ale to już inna sprawa.

c. Jest wreszcie trzecie znaczenie, które można przypisać zwrotowi „wykraczanie (wybieganie) poza doświadczenie”. Dotychczas myślą „wybiegającą poza doświadczenie” nazywana była myśl wychodząca poza *zakres* doświadczenia, tj. myśl nie odnosząca się do przedmiotów, które można spostrzec. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę nie zakres, lecz *treść* myśli, „wykraczanie poza doświadczenie” będzie miało inny sens. Myślą wykraczającą poza doświadczenie będzie wówczas taka myśl, której treść jest od doświadczenia niezależna, czy inaczej: której treść pochodzi nie z doświadczenia, lecz z samej myśli. Bez względu na to, co przynoszą i co mogą przynieść spostrzeżenia, myśl taka jest prawdziwa albo nie: jej ważność nie opiera się po prostu na doświadczeniu.

Myślami tego rodzaju są *same zasady immanentne*. Są one warunkami doświadczenia: bez nich nie byłoby ono przecież możliwe. Źródłem zasad immanentnych nie może być tedy doświadczenie — muszą być od niego niezależne. „Wypróbowanie” zasad immanentnych w doświadczeniu nie oznacza więc, że ich ważność opiera się na nim — doświadczenie potwierdza zasady immanentne, bo stosuje się do nich po prostu (jest przecież związkiem pojęć o spostrzeżonych stanach rzeczy, powiązanych *wedle* zasad immanentnych).

Jak z tego widać, pojęcie „empiryczny” („empiryzm”) ma w *Krytyce...* podwójne znaczenie; oznacza po pierwsze coś, co mieści się *w ramach* doświadczenia (w tym znaczeniu będzie się potem mówiło o „empirycznej realności czasu i przestrzeni”, w tym znaczeniu też mówiło się dotąd o „empirycznej treści” pojęć), po drugie zaś coś, co pod względem *treści* pochodzi z doświadczenia (tak jak np. „empiryczna naoczność” czy „sądy empiryczne”). Po-

Wykraczanie
poza
doświadczenie

Dwa znaczenia
empiryczności..

dobna dwuznaczność obciąża pojęcie „metafizyka”: oznacza ono myśl wykraczającą poza zakres doświadczenia (w sensie a lub b), lub też niezależną od jego treści (c). (Por. *Prol.* § 1).

... i myśl
czysta

4. Myśl „wybiegając” poza doświadczenie (w sensie a, b lub c) staje się „myślą samą”, „myślą czystą” („czystym rozumem”). „Czysty rozum” — analogicznie jak „czyste złoto” — oznacza myśl pozbawioną wszelkich domieszek, zdaną tylko na własne siły, *niezależną* od doświadczenia. Ów „czysty rozum” — w postaci niezależnej od doświadczenia struktury myśli; zasad immanentnych i transcendentnych — określa naszą wiedzę o Bogu, duszy i kosmosie, z drugiej strony zaś — o świecie, którego doświadczamy, o czymkolwiek, czego możemy doświadczyć. Co znaczy: „czysty rozum” to prawa (zasady transcendentne i immanentne), bez których wiedza ta nie byłaby w ogóle możliwa.

Wiedza o Bogu, duszy i wszechświecie, podobnie jak i wiedza o warunkach naszego doświadczenia w ogóle — to dla Kanta, jak widzieliśmy, *metafizyka*. Czym różni się to pojęcie od tradycyjnego?

Metafizyka
u Kanta

„Metafizyka” zwano tradycyjnie wiedzę o Bogu, duszy i wszechświecie (*metaphysica specialis*), a także o bycie jako takim (*metaphysica generalis* czyli *ontologia*). Jak widać Kant w istotny sposób modyfikuje to określenie: *metaphysica generalis* jest dla niego wiedzą o bycie w ogóle, jednakże *tylko w tej mierze, w jakiej jest on doświadczany*. Modyfikacja ta wynika z podstawowego przekonania Kanta, przekonania, że metafizyka w ogóle jest jedynie *wewnętrzną prawidłowością autonomicznego rozumu*. Stąd *metaphysica specialis* staje się dla Kanta wiedzą wykraczającą poza zakres doświadczenia (zasady transcendentne), *metaphysica generalis* — wiedzą leżącą u podstaw doświadczenia w ogóle (zasady immanentne). Chcąc ujawnić metafizykę, rozum musi więc po prostu poznać siebie (A XI).

Osobliwością Kantowskiego rozumienia metafizyki

jest więc przekonanie, że podstawę naszej wiedzy stanowi czysty, niezależny od doświadczenia rozum, że prawa metafizyczne, prawa, na których opiera się nasza wiedza w ogóle, a w szczególności wiedza o tym, co ponadzmysłowe, są prawami czystej myśli po prostu.

Autonomiczny
rozum

5. Przekonanie to nie było jednak już nowe wtedy, gdy Kant pisał swoją *Krytykę...*, i nie ono stanowi o jej oryginalności. Przekonanie to legło już bowiem u podstaw przewrotu, od którego rozpoczął się rozwój nowożytnego przyrodoznawstwa. Przewrót ten — rewolucja w dotychczasowym sposobie odnoszenia się do przyrody — ujawnił się po raz pierwszy w eksperymentach Galileusza w dziedzinie mechaniki.

Zgodnie z fizyką Arystotelesowską ciała ciężkie spadają szybciej, lekkie wolniej, całkiem lekkie wznoszą się nawet w górę. Tego właśnie uczy nas zresztą codzienne doświadczenie: kamień spada szybko, liść wolno, dym wznosi się ku górze. Zdaniem Galileusza jednak wszystkie ciała spadają z tym samym przyspieszeniem, po upływie tego samego czasu muszą więc mieć tę samą prędkość. Z punktu widzenia codziennego doświadczenia twierdzenie to jest jawnie fałszywe. Dlatego Galileusz dowodzi jego prawdziwości nie przez odwoływanie się do doświadczenia codziennego, lecz przez „eksperyment myślowy”; wyobraźmy sobie, powiada, jakieś spadające ciało. Podzielmy je następnie — w wyobraźni — na pół: otrzymamy dwa jednakowe ciała, spadające oczywiście z jednakową prędkością. Ale jeżeli tak, to prędkość spadania całego ciała równa jest prędkości spadania jego połowy — a więc prędkość spadania ciała nie jest zależna od jego wielkości.

Galileusz poza
codziennym
doświadcze-
niem

Sprzeczność z doświadczeniem codziennym nie była zresztą kłopotliwa dla Galileusza. Ciała spadałyby bowiem — twierdził — tak, jak on to opisał, gdyby znajdowały się w próżni, a więc gdyby nie napotykały żadnych przeszkód na swojej drodze. Dla wy-

jaśnienia sprzeczności swej hipotezy z codziennym doświadczeniem Galileusz powołał się więc na inną hipotezę, również z tym doświadczeniem sprzeczną: nikt na co dzień nie ma do czynienia z czymś takim jak próżnia, sam Galileusz nie potrafił zresztą jej wyprodukować.

Sens przewrotu dokonanego przez Galileusza jest więc akurat odwrotny niż to, co głosi o nim powszechnie przyjęty mit: Galileusz, mówi się, przeciwstawiał się spekulatywnej fizyce Arystotelesowskiej, opisując świat tak, jak go rzeczywiście doświadczamy. Tymczasem w rzeczywistości to właśnie teoria Arystotelesa była dopasowana do doświadczenia codziennego, Galileusz natomiast jako pierwszy odważył się opisać świat takim, jakim nie jest w doświadczeniu.

Systematyczną postać nadał temu opisowi Newton. Prawa mechaniki Newtona — np. prawo bezwładności, którego modyfikacją jest sformułowana przez Galileusza prawidłowość, o której wyżej była mowa — są więc ściśle biorąc *niezależne* od doświadczenia: żadna poszczególna obserwacja nie jest w stanie ich potwierdzić lub obalić (tak jak np. obserwacja, że liść spada wolniej od kamienia, nie może obalić prawa bezwładności). Prawa te pozwalają na rozłożenie zjawisk przyrodniczych na poszczególne elementy i następnie na złożenie tych elementów w nową całość; na *konstrukcję* nowej całości doświadczenia. Ta nowa całość będzie oczywiście potwierdzać prawa, które legły u jej podstaw. Nie prawa stosują się tu do doświadczenia, lecz doświadczenia (jako całość) do praw (jako zasad jego konstrukcji).

Doświadczenia
podporządko-
wane prawom

Istotą nowego podejścia do przyrody jest więc niezależny od jakiegokolwiek doświadczenia *projekt* (konstrukcja) całości możliwego doświadczenia. Teoria konstruuje „przyrodę” tak, by musiała odpowiadać na zadane jej pytania. „(Od czasu Galileusza naukowcy — K. M.) zrozumieli, że rozum wnika

w to tylko, co sam, wedle własnego projektu, wydobywa na jaw” (B XIII). A zatem także nowoczesne przyrodoznawstwo opiera się na przekonaniu, że podstawę naszej wiedzy (o przyrodzie) stanowi czysta, niezależna od doświadczenia myśl (rozum).

6. Na czym właściwie polegała odwaga Galileusza? Odrywając się od doświadczenia, opisując świat *wbrew* temu, czego uczy codzienne doświadczenie, Galileusz pozbawiał się zarazem oparcia, uzasadnienia przez odwołanie się do tego, co widzimy. Niezależnie od doświadczenia, „poprzedzający” je (logicznie) projekt nie może być oczywiście przez nie uzasadniany — musi więc uzasadniać sam siebie. Wśród twierdzeń, które składają się na ów projekt, trzeba zatem znaleźć takie, które uzasadnia samo siebie i z którego dałoby się wywieść pozostałe. Zadanie to podjął Kartezjusz. Wątpienie, od którego zaczyna swe *Medytacje...*, nie jest więc wątpieniem sceptyka, lecz poszukiwaniem absolutnej podstawy: myśli, która uzasadniałaby samą siebie.

Gdzie znaleźć taką myśl? Uprzytomnijmy sobie przede wszystkim, co w tym wypadku znaczy myśl: myśl jako taka, myśl czysta, to projekt całości możliwego doświadczenia, to nie określone z góry *ustanawianie*, konstrukcja tej całości. Kiedy tak pojęta myśl — takie „ustanawianie” — uzasadnia samo siebie? Tylko w jednym wypadku: wówczas, gdy ustanawia samo siebie. „Ja myślę”, „ja ustanawiam”; oto twierdzenie, które nie stosuje się do niczego, co dane uprzednio, z góry — jedynie do tego, co przynosi ono samo. Wszelka myśl, czegokolwiek dotyczy, zakłada „ja myślę” jako coś, co już jest, jako swą podstawę. Ustanawiając cokolwiek, myśl ustanawia przede wszystkim i zawsze samą siebie — i tylko w tej mierze jest uzasadniona.

Myśl, pojęta jako ustanawianie, jest więc ściśle biorąc „czystą myślą” (tzn. myślą, która zależna jest tylko od siebie) o tyle, o ile myśli sama siebie. „Czysta myśl”, „czysty rozum” w ścisłym sensie — to

Kartezjańskie
medytacje

„ja myślę” i twierdzenia, które dadzą się z tego wywieść.

7. „Czysta myśl” uzasadnia więc samą siebie. Ściślej: jest uzasadniona o tyle, o ile myśli samą siebie. Czy jednak jest *obiektywnie ważna* — a więc, czy obowiązuje także przedmioty? Tylko wtedy przecież „czysta myśl” mogłaby być podstawą naszej wiedzy o przyrodzie (jak w przyrodoznawstwie od Galileusza i Newtona) czy podstawą naszej wiedzy empirycznej i naszej wiedzy o tym, co ponadmysłowe (jak dla Kanta). Inaczej mówiąc: skoro „czysta myśl” jest podstawą naszej wiedzy o świecie — tak jak sądzi Kant, i jak w istocie jest w nowożytnym przyrodoznawstwie — pytanie o jej obiektywną ważność jest zarazem pytaniem o obiektywną ważność naszego doświadczenia (naszej wiedzy empirycznej), naszej fizyki (nauki o przyrodzie) i naszej metafizyki.

Obiektywność
czystej myśli

Przed Kantem znane były dwie odpowiedzi na pytanie, czy „czysta myśl” jest obiektywnie ważna. Jedni twierdzili, że tak (racjonaliści), inni — że nie (empiryści). Stanowisko racjonalistyczne polega na wyprowadzeniu drogą dedukcji wiedzy o przedmiotach z czystego rozumu. Empiryzm głosi, że wiedzę o rzeczywistych przedmiotach można zdobyć tylko w oparciu o doświadczenie, a podstawowe zasady naszej wiedzy o świecie są po prostu uogólnieniami spostrzeżeń. Obie odpowiedzi są jednak nie do utrzymania. Uogólnienie danych spostrzeżeniowych zakłada bowiem ważność *zasad samego uogólnienia*, które nie mogą być już uogólnieniami (pod groźbą regresu *in infinitum*). Z drugiej strony dedukcja (nawet poprawna) z „czystej myśli” jest nam w stanie dać tylko twierdzenia pewne czy konieczne — ich ważność obiektywna jednak pozostaje zagadką. Racjonalizm deklaruje więc tylko obiektywną ważność czystej myśli, nie uzasadnia jej. Empiryzm nie może dowieść, że wiedza o przedmiotach jest możliwa *bez* czystej myśli. Racjonalizm do-

wodzi tylko konieczności czy pewności czystej myśli — nie dowodzi, że obowiązuje ona przedmioty.

8. W odniesieniu do pytania o obiektywną ważność czystej myśli racjonalizm jest więc poglądem *dogmatycznym*; „dogmatyzmem” nazywamy „postawę umysłową, którą charakteryzuje przyjmowanie poglądów bez dowodu”, a racjonalizm nie potrafi przecież dowieść, że czysta myśl odnosi się do przedmiotów. „Dogmatyzmem” w tym samym znaczeniu można też nazwać pogląd przeciwny, empiryzm — o tyle, o ile jest *sceptycyzmem*, tzn. o ile neguje przedmiotową ważność czystej myśli i także nie potrafi tego dowieść. (W istocie, empiryzm, jak to zostało wyżej powiedziane, nie jest w stanie dowieść, że wiedza o przedmiotach jest możliwa bez czystej myśli — tzn. nie potrafi dowieść, że czysta myśl *nie ma* odniesienia do przedmiotów).

9. Opozycją do dogmatycznego rozstrzygnięcia pytania o obiektywność czystej myśli jest postawa stawiająca sobie za cel zbadanie przede wszystkim *możliwości* czystej myśli. Chodzi tu o to, by zbadać, co czysty rozum *może*, a czego *nie* — a więc o zakreślenie granic czystego rozumu, odgraniczenie właściwej mu domeny. „Odgraniczać”, „oddzielać”, „wyodrębniać to, co szczególne” — to po grecku *krinein*: słowo, od którego pochodzi nasza „krytyka”. Stąd nazwa postawy przeciwstawnej dogmatyzmowi: krytycyzm. „Krytyka czystego rozumu” to zatem zakreślenie granic czystej myśli, wykazanie jej możliwości, krótko — wydobyć na jaw jej istoty.

„Krytyka czystego rozumu” nie odnosi się więc do żadnej szczególnej *treści* naszej czystej myśli. Chodzi o ocenę naszej zdolności („władzy”) do myślenia (niezależnie od doświadczenia) w ogóle, tzn. o zbadanie „źródeł, zakresu i granic” tej zdolności. Kant: „Rozumiemy zaś przez (krytykę czystego rozumu — K. M.) nie krytykę książek i systemów (a więc nie «faktów» czystego rozumu, nie jego treści — K. M.), lecz krytykę samej władzy rozumu w ogóle w od-

Możliwości
czystego ro-
zumu

niesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł dojść niezależnie od wszelkiego doświadczenia, a więc rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle i określenie zarówno jej źródeł, jak jej zakresu i granic”.

Uzasadniona
odpowiedź
krytycyzmu

10. „Krytycyzm” jest więc przeciwstawny „dogmatyzmowi” w tej mierze, w jakiej podnosi pytanie o możliwości czystej myśli (tzn. o istotę czystej myśli), podczas gdy dogmatyzm zakłada (lub odrzuca) z góry odpowiedź na to pytanie. Jakiegokolwiek odpowiedzi udzieli krytycyzm na pytanie o obiektywną ważność czystej myśli, będzie to odpowiedź (przynajmniej w zamierzeniu) *uzasadniona*: opierać się bowiem będzie na uprzedniej analizie możliwości (istoty) czystej myśli w ogóle. Krytycyzm różni się więc od dogmatyzmu tym, że usiłuje uzasadnić swe twierdzenia.

Leżące u podstaw Kantowskiego ujęcia metafizyki przekonanie, że podstawą naszej wiedzy jest czysty, niezależny od doświadczenia rozum, nie stanowi, jak się okazało, o oryginalności Kanta. „Czysta myśl” — aprioryczny projekt świata — stanowiła fundament nowożytnej rewolucji w przyrodoznawstwie i w filozofii. Osobliwością nowożytnej myśli było właśnie to, że w opisie świata opierała się na niezależnym od doświadczenia projekcie, na „czystej myśli”. Dopiero jednak Kant zapytał o *prawomocność* takiego postępowania: zapytał o uzasadnienie, pozwalające nam wiedzę o świecie opierać na wiedzy od doświadczenia niezależnej. Pytanie Kanta jest więc zarazem pytaniem o uzasadnienie *myślenia w sposób nowożytny* w ogóle. I na tym właśnie polega jego oryginalność.

11. Myśl nowożytna (Galileusz, Descartes) opisuje świat, wychodząc od niezależnego od doświadczenia projektu. Kant pyta o *prawomocność* samego tego projektu. Pytanie Kanta kieruje się więc nie ku światu, lecz ku naszej zdolności określania go „z góry”, projektowania go. „Krytycyzm” można więc

ująć także jako nastawienie „ku podmiotowi”, „subiektywne” — „dogmatyzm” jako bezpośrednie odniesienie do przedmiotów. „Filozof dogmatyczny to oko, którego przedmiotami są rzeczy (lub ich aprioryczne określenia); filozof krytyczny to optyk, którego przedmiotem jest (...) samo *widzenie*” (Vaihinger). Nazwa „dogmatyzm” także w tym znaczeniu odnosi się tak do racjonalizmu, jak i do empiryzmu — o ile zarówno pierwszy, jak i drugi usiłują opisać świat, nie zadając sobie pytania, jakie są warunki tego opisu.

Oko i optyk

12. Myśląc — twierdzi Kant — wykraczamy nieuchronnie poza doświadczenia. Zwykle błądzimy wówczas, nie mogąc sprawdzić w doświadczeniu swej wiedzy. Nie możemy przekonać się nawzajem — brak nam bowiem proberza, za pomocą którego zwykliśmy oceniać swoje poglądy (tj. doświadczenia właśnie). Nie dyskutujemy, lecz „walczymy” z innymi poglądami; „rozum znajduje się (wówczas) niejako w stanie natury i inaczej nie może nadać racji swym twierdzeniom i roszczeniom lub ich zabezpieczyć, jak tylko przez wojnę” (A 751). Wtedy właśnie metafizyka jest „polem bitwy”.

Stan taki nie jest jednak nieuchronny — choć poza doświadczenie wybiegamy w istocie z konieczności. Jest przecież instancja, do której można odwoływać się przy sporach metafizycznych — jest nią „krytyka czystego rozumu”. „Krytyka” wydobywa bowiem na jaw granice czystego rozumu, wyznacza jego możliwości — a więc pozwala ustalić, kiedy użycie czystego rozumu jest prawomocne, kiedy zaś nie. Krytyka czystego rozumu umożliwia więc rozumowi wyjście ze stanu „wojny”; pozwala przekształcić „wojnę” w „proces sądowy”. Wojna, bitwa — to symboliczny obraz „przedkrytycznego” stanu rozumu, proces sądowy — rozumu krytycznego. Warunkiem przemiany „wojny” w „proces” jest ustanowienie „trybunału” — krytyki czystego rozumu.

Dzięki „krytyce czystego rozumu” możliwe jest więc rozstrzygnięcie sporów metafizycznych nie wedle własnego widzimisię, jak również nie przez odwoływanie się do „argumentu” siły.

Rozum przed-
miotem czy
podmiotem

13. „Krytyka czystego rozumu” to jednak, ściśle biorąc, wyrażenie dwuznaczne: może ono znaczyć, że czysty rozum jest przedmiotem krytyki, jak też, że to on tę krytykę przeprowadza. W istocie, można u Kanta znaleźć miejsca przemawiające za obiema wersjami. W przytoczonym wyżej fragmencie (A XII) mamy niewątpliwie do czynienia z pierwszą możliwością — ale gdzie indziej (np. w wykładach z metafizyki, cyt. za Vaihingerem) pisze Kant: „Innego rodzaju postępowaniem (poza dogmatycznym), które można by było wybrać, jest krytyka albo postępowanie rozumu polegające na badaniu i ocenie”. Czy obie te wersje dadzą się z sobą pogodzić?

Krytyka czystego rozumu — pisze Kant — to „Krytyka samej władzy rozumu w ogóle (...) na podstawie zasad naczelnych” (*aus Prinzipien*). Co to są za zasady?

„Krytyka” czystego rozumu to wydobywanie na jaw, odgraniczanie jego istoty. Ale jeżeli jest to rzeczywiście „czysty” rozum — to jego istota nie może być określana przez nic, co byłoby w stosunku do niego zewnętrzne, zastane: bo „czysta myśl” właśnie dlatego została nazwana „czystą”, że nic nie zastaje, że jest „pierwsza”. Zasadami, na których opiera się określenie istoty czystego rozumu — a więc jego „krytyka” — mogą być zatem tylko jego własne zasady.

„Krytyka czystego rozumu” jest więc określeniem istoty czystej myśli przez samą tę myśl. Inaczej mówiąc: „krytyka” musi być także „czystą myślą”, musi spełniać te same rygory — a więc przede wszystkim musi być niezależna od doświadczenia. Dlatego właśnie Kantowska krytyka *nie* może opierać się na „faktach”, na niczym, co doświadczone, lecz musi postępować *wedle zasad* czystego rozumu.

Obie możliwości rozumienia zwrotu „krytyka czystego rozumu” są zatem poprawne. „Czysty rozum” jest zarówno przedmiotem, jak i podmiotem „krytyki”: jest ona niczym innym, jak wydobywaniem na jaw istoty czystej myśli przez samą tę myśl, samopoznaniem czystego rozumu.

14. Czy jednak krytyka czystego rozumu nie jest zadaniem przekraczającym nasze możliwości? Nie, nie jest tak. Przede wszystkim rozum, jak widzieliśmy, poznaje tu tylko sam siebie; przedmiot krytyki dany jest wraz z nią samą. Pytania metafizyczne zadawane są przez sam rozum — ale i odpowiedź na nie (która jest możliwa dzięki „krytyce”) nie wymaga wyjścia poza „czystą myśl”. Co więcej — czysta myśl nie jest niezgłębiona, jej poznanie nie musi ciągnąć się w nieskończoność. Możliwe jest przeprowadzenie jej *do końca* — a więc zupełne rozstrzygnięcie sporów metafizycznych.

Na czym Kant opiera to przekonanie?

Wróćmy do początkowego rozróżnienia zasad immanentnych i transcendentnych. Powiedzieliśmy, że te pierwsze wiążą nasze postrzeżenia w pewne całości, te drugie zaś regulują samo to postępowanie, układając poszczególne całości w jedną, zamkniętą całość. Tak na przykład zasada przyczynowości (tj. pewna zasada immanentna) pozwala nam powiązać nasze spostrzeżenia w łańcuch przyczyn i skutków, zasada bezwarunkowości zaś (tj. pewna zasada transcendentna) pozwala nam zamknąć ten łańcuch — a więc ująć go jako pewną skończoną całość („bez zasady bezwarunkowości — *K. M.*) jego (rozumu) praca musiałaby zostać zawsze nie dokończona”). Pojęcie takiej całości nazywa Kant *ideą* (A 832); zasady transcendentne to przeto zasady podporządkowujące powiązane z sobą spostrzeżenia pod pewne pojęcia całości, pod ideę. Idee określają zatem sposób, w jaki myślimy — ściślej: naturę naszego myślenia. Analiza natury naszej myśli doprowadza zaś — zdaniem Kanta — do

Możliwości
krytyki CR

Trzy idee... wniosku, że są tylko trzy ściśle powiązane z sobą idee: świat, dusza i Bóg (por. *System idei transcendentnych*). Myśl jest więc *jednością* — o tyle, o ile podporządkowana jest jakiejś idei.

... i system Jedność tego rodzaju nazywa Kant *systemem* („przez system (...) rozumiem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei” (A 832). „System jest całością określonego rodzaju — jego części nie są po prostu nagromadzone, jak zgromadzone na kupę kamienie; jego struktura wewnętrzna jest analogiczna do budowy ciała („den Gliederbau des Systems”). „Ręka”, „szyja” czy „głowa” nie istnieją niezależnie od całości, która czyni je „ręką”, „szyją” czy „głową” właśnie (tzn. niezależnie od ciała) — z drugiej strony zaś ciało jest zamkniętą całością, do której nie sposób dodać jeszcze jednej „szyi”. Myśl jest więc „systemem” w tym samym sensie co „system nerwowy” czy „system trawienny”.

Czysty rozum wiąże nasze spostrzeżenia w pewne całości (o tyle, o ile składają się nań zasady immanentne), te zaś z kolei łączy w jedną całość (o tyle, o ile składają się nań również zasady transcendentne). Czysty rozum to zatem nic innego jak nasza myśl w ogóle, ujęta w aspekcie swej jedności, myśl jako całość, *system* naszej myśli. Dlatego właśnie czysty rozum może być poznany w sposób zupełny — i w konsekwencji spory metafizyczne mogą zostać ostatecznie rozstrzygnięte. O ile bowiem całość uporządkowana, np. tak, jak kupa kamieni, poznawalna jest tylko przez poznanie wszystkich poszczególnych części (a więc w wypadku, gdy części tych byłoby nieskończenie wiele, poznanie całości nigdy nie byłoby zupełne), do zupełnego poznania *systemu* wystarczy poznać zasady jego konstrukcji. Zasady konstrukcji systemu, jakim jest nasza myśl, to zasady immanentne i transcendentne, przede wszystkim te ostatnie — w tej mierze, w jakiej tworzą z myśli pewną całość, podporządkowując je pod skończoną ilość ściśle pokrewnych idei.

Krótko: nasza myśl daje się w zupełności wydobyć na jaw o tyle, o ile jest systemem, a więc czystą myślą. Kwestie metafizyczne — jako pytania zadawane i rozstrzygane przez czystą myśl — można więc rozwiązać ostatecznie.

15. Jak z tego widać, uprawomocnienie czystej myśli — krytyka czystego rozumu — może być albo zupełne, albo żadne. Częściowe uprawomocnienie jest niemożliwe — bo czysta myśl jest systemem, a więc taką całością, w której część i całość są nierozdzielne („czysty rozum jest (...) jednością, w której każdy człon, jak w ciele organicznym, istnieje dla wszystkich innych, a one wszystkie dla niego jednego” — B XXIII).

Zupełność krytyki czystego rozumu jest zatem nie tylko możliwa, ale i konieczna; jej przedmiot, czysta myśl, jest bowiem systemem.

Warunkiem roszczenia do zupełności jest więc charakterystyczna dla Kanta zmiana perspektyw: nie przedmiotowość w ogóle jest tu obiektem zainteresowania, lecz nasza zdolność do wyrokowania o tej przedmiotowości *a priori*. „Że (przedstawienie zupełnego systemu czystego rozumu — *K. M.*) jest możliwe (...), to można już na tej podstawie z góry ocenić, że przedmiot badania stanowi tu nie natura rzeczy, która nie da się wyczerpać, lecz intelekt, który wydaje sądy o naturze rzeczy — a i on znów tylko z uwagi na swe poznanie *a priori*” (A 12f). Krytyka czystego rozumu może i powinna być zupełna, bo jej przedmiotem jest nie to, co wiedzieć można, lecz aprioryczny projekt możliwej wiedzy. Przekonanie, że u podstaw naszej wiedzy leży jej aprioryczny projekt, jest więc warunkiem na to, by można było ująć naszą wiedzę jako system — a w konsekwencji i na to, by nasza samowiedza była samowiedzą zupełną. W istocie, skoro wiedza o świecie opiera się na samouzasadniającym się projekcie, „wiedzą” w ścisłym sensie jest tylko to, co da się uzasadnić przez odwołanie się do tego projektu.

Możliwe ostateczne rozwiązania

Samouzasadniający się projekt

„Wiedza” staje się *całością* uzasadnień, przy czym zasady konstrukcji tej całości określa właśnie projekt. Dopiero tak pojęta da się przedstawić jako system.

A zatem u źródeł dążenia filozofii do systemu leży ten sam przewrót w sposobie myślenia, który zapoczątkował nowożytne przyrodoznawstwo. Warunek tworzenia systemów w filozofii jest tożsamy z warunkiem powstania nauki w jej nowożytnym kształcie. Warunkiem tym jest przekonanie, że podstawę naszej wiedzy stanowi czysta, niezależna od doświadczenia myśl.

Wnioski

17. *Reasumując*: metafizyka traktuje o podstawach naszej wiedzy w ogóle, naszej zaś wiedzy o Bogu, duszy i świecie w szczególności. Tego rodzaju wiedza — wiedza źródłowa, wiedza pierwsza, wiedza o podstawach — nie da się z istoty sprawdzić w doświadczeniu. A jednak jest rozstrzygalna — dzięki „krytyce czystego rozumu”.

Czy krytyka ta jest jednak w ogóle możliwa? Czy nie przekracza naszych możliwości? Nie — odpowiada Kant — krytyka jest zadaniem realnym i nie możemy zasłaniać się „niemocą rozumu” przed jej przeprowadzeniem. „Krytyka” jest bowiem samowiedzą czystego rozumu, czysty rozum zaś jest systemem (naszej wiedzy), da się więc poznać w sposób zupełny i wyczerpujący.

18. Dlaczego jednak Kant uznaje naszą wiedzę za system? Koniecznym warunkiem takiego ujęcia jest — jak widzieliśmy — przekonanie, które Kant dzieli z Galileuszem, Kartezjuszem i innymi, przekonanie, że podstawą naszej wiedzy jest niezależna od doświadczenia konstrukcja (projekt) możliwego doświadczenia jako całości. Wedle Kanta ów projekt to *czysty rozum* podporządkowujący to, co wiemy, pod pewne idee — i tym samym kształtujący naszą wiedzę w system. Wiedza jest systemem, bowiem nasza myśl regulowana jest przez idee (inaczej: bo myślimy wedle zasad transcendentnych). Skąd się

jednak biorą idee? W jaki sposób dadzą się uzasadnić? Taka jest po prostu natura naszej myśli — odpowiada Kant. Myślimy z konieczności wedle zasad transcendentnych — tzn. nasza myśl z konieczności układa się w pewną zamkniętą całość.

Idee (a więc i zasady transcendentne) nie mają więc u Kanta żadnego uzasadnienia poza odwołaniem się do „natury” ludzkiej myśli. Co więcej — nie mogą mieć żadnego innego uzasadnienia. Idee i zasady transcendentne mają przecież jedynie *regulatywny* charakter: nie mówią o tym, jaki świat jest, lecz tylko o tym, jak o nim myślimy.

Nasza wiedza o świecie jest tedy systemem nie dlatego, że byt jest w rzeczywistości pewną całością. To tylko nasza myśl ma całościowy charakter. Dlaczego tak jest? — na to pytanie nie ma już (z perspektywy Kanta) odpowiedzi.

Natura ludz-
kiej myśli

Literatura

1. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants «Kritik der reinen Vernunft»*. Stuttgart — Berlin — Leipzig 1922 (2 wyd.).
2. M. Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen 1962.
3. M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a.M. 1965 (3 wyd.).
4. M. Heidegger: *Schellings Abhandlung «Über das Wesen der menschlichen Freiheit»* (1809). Tübingen 1971.
5. C. F. v Weizsäcker: *Die Tragweite der Wissenschaft*. Stuttgart 1971 (3 wyd.).