

Włodzimierz Lorenc

Genealogia problemu sztuki w klasycznej filozofii niemieckiej: Immanuel Kant

Sztuka i Filozofia 1, 119-141

1989

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.

Włodzimierz Lorenc

GENEALOGIA PROBLEMU SZTUKI W KLASYCZNEJ FILOZOFII NIEMIECKIEJ: IMMANUEL KANT

I. Sytuacja problemowa filozofii Kanta: rozum teoretyczny i rozum praktyczny: sfery ich kompetencji i ich wzajemne relacje

a) Obszar rozumu teoretycznego

Kant był w pełni świadom dokonania przez siebie przewrotu w filozofii. W przedmowie do drugiego wydania "Krytyki czystego rozumu" starał się ów przewrót wyjaśnić interpretując go jako nowy pogląd na poznanie, oparty o odwrócenie relacji podmiot - przedmiot: "Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi się dostosowywać do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło poznanie nasze, obracały się przy tym założeniu wniwecz. Spróbujmyż więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania"¹.

Nie zajmuję się w tym miejscu problemem adekwatności przytoczonej samoprezentacji. Faktem ogólnie znanym jest jej związek z perspektywą Hume'a. Słowa Kanta świadczą w każdym razie,

lż badając proces poznania zwrócił się on ku stronie podmiotowej. Posiadamy bowiem tylko ludzką zdolność poznawania, odpowiedzialną do naszej natury budowę władz poznawczych. Wszelkie sądy powinniśmy więc wydawać zgodnie z naszą własną naturą, tj. zgodnie z warunkami i granicami naszego rozumu. Pewne racje naszych sądów - mówi Kant - są zatem subiektywne - nieodłącznie związane z rodem ludzkim. Władzą, która ogranicza ważność idei rozumu tylko do podmiotu, ale jako ogólną dla wszystkich podmiotów naszego gatunku, jest intelekt. Pewne pojęcia nieodzowne są tylko dla ludzkiej władzy sądenia i nie dotyczą określenia samych przedmiotów. Dla ludzkiej władzy sądenia są one jednak konieczne, jak gdyby były czymś obiektywnym.

Dla powyższego opisu procesu poznania niezwykle istotne znaczenie posiada fakt, że rzeczy same w sobie nie są nam wcale znane: "to zaś, co nazywamy przedmiotami zewnętrznymi, to nic innego jak jedynie same przedstawienia naszej zmysłowości, których formą jest przestrzeń, ale których prawdziwy odpowiednik, tj. rzecz sama w sobie, nie jest, ani nie może być poznana przez te przedstawienia"².

Do rezultatów tych doprowadziła Kanta analiza apriorycznych form naszej zmysłowej naoczności /czasu i przestrzeni/ będących rezultatem uposażenia podmiotu poznającego: "gdybyśmy w ogóle usunęli nasz podmiot lub choćby tylko podmiotową własność zmysłów, to znikłyby wszelkie te własności, wszelkie stosunki między przedmiotami w przestrzeni i czasie, a nawet sama przestrzeń i czas, gdyż jako zjawiska nie mogą istnieć same w sobie, lecz tylko w nas. Jakby zaś rzecz się miała z przedmiotami samymi w sobie i niezależnie od wszelkiej tego rodzaju odbiorczości naszej zmysłowości, to pozostaje dla nas czymś zupełnie nieznanym. Prócz naszego sposobu ich spostrzegania, nam właściwego, który nie musi koniecznie przysługiwać każdej istocie, choć musi przysługiwać każdemu człowiekowi, niczego więcej nie znamy"³. Przedmioty same w sobie są więc nam niedostępne niezależnie od stopnia poznania samych zjawisk. Naoczność zmysłowa z zasady nie zawiera niczego, co mogłoby przysługiwać przedmiotowi samemu w sobie, lecz "zawiera tylko zjawisko czegoś i sposób, w jaki nas ono pobudza"⁴. Usunięcie tego podmiotowego

uposażenia usuwa zarazem wszelkie własności przedmiotu, gdyż to ono określa przecież formę zjawiska, zaś treści nie dają się od formy oddzielić ani usamodzielniać. Zmysł zewnętrzny i wewnętrzny dają nam, zdaniem Kanta, tylko przedstawienia stosunkowe i dlatego w przedstawieniu może być zawarty tylko stosunek przedmiotów do podmiotu a nie właściwości samego przedmiotu.

Ow podmiot będący w relacji do przedmiotu to - według Kanta - człowiek jako gatunek, a przynajmniej na taki status podmiotu początkowo Kant wskazuje. Inne istoty myślące /o ile istnieją/ mogą bowiem posiadać odmiennego typu ograniczenia naoczności, mogą też, z bliżej nie znanych nam powodów, zgadzać się z ludzkim oglądaniem w czasie i w przestrzeni. Kwestia ta pozostaje dla nas nierozstrzygalna.

Czym są zatem zjawiska stanowiące nasz jedyny przedmiot poznania naocznego? Odpowiedź Kanta brzmi następująco: "Zjawiska nie są rzeczami samymi w sobie, lecz jedynie grą naszych wyobrażeń, które ostatecznie nie są niczym innym, jak określeniami zmysłu wewnętrznego"⁵. Wszelkie dane naoczne dostarczają bowiem poznania, o ile zawierają odpowiednie powiązanie tego, co różnorodne. Ta synteza zachodząca w wyobraźni opiera się na zasadach a priori i leży u podstaw wszelkiego doświadczenia. Jest więc transcendentálną podstawą możliwości wszelkiego poznania. W tym sensie zjawiska stanowią przedmiot, "który jest jedynie w nas, ponieważ coś, co jest tylko modyfikacją naszej zmysłowości, nie znajduje się wcale poza nami"⁶. Zatem - konkluduje Kant - "wszystkie te zjawiska, a więc wszystkie przedmioty, którymi możemy się zajmować, są wszystkie we mnie, tzn. że są określeniami mego identycznego Ja..."⁷. Trudno bowiem zjawiska zewnętrzne uważać za przedstawienia wywołane przez ich zewnętrzne przedmioty jako rzeczy poza nami. Wnioskowanie takie musiałoby się opierać na związku przyczynowo-skutkowym. Tymczasem jest rzeczą wątpliwą, czy przyczyną zewnętrznych danych naocznych może być coś transcendentálnego. /Przedmioty materialno-cielesne są tylko, według Kanta, zjawiskami, to jest odmianami przedstawień będących tylko w nas i to do nich odnosi się pojęcie przyczynowości, poprzez które intelekt łączy zjawiska/. Dlatego też ludzkie poznanie, zakresem swym obejmujące pole możliwego doświad-

czenia, odnosi się do czegoś, co jest zawarte w nas samych"⁸.

W zjawiskach dostrzega Kant coś przypadkowego. Należy je uważać, jak sądzi, "tylko za przypadkowe sposoby, w jakie istoty, które same są inteligencjami, przedstawiają sobie przedmioty dające się jedynie pojąć..."⁹. /Pojąć możemy, według Kanta, coś, o czym nic nie wiemy; natomiast dla pomyślenia tego czegoś konieczna jest znajomość cech specyficznych, a więc pomyślenie zakłada możliwość poznania/.

Przeprowadzona dotąd rekonstrukcja rozumowania Kanta pozwala już na zmodyfikowanie obiegowych sformułowań charakteryzujących dokonany przez niego zwrot w filozofii. Okazuje się, że polega nie tyle na odwróceniu relacji podmiot - przedmiot, ile na zmianie pojmowania samego przedmiotu poznania. Przedmiot ten, mówiąc najogólniej, przestaje być czymś obcym i zewnętrznym wobec podmiotu, nie można go też traktować jako w pełni obiektywnego względem podmiotu, co nie oznacza jednak odebrania mu wszelkiej konieczności.

Rozwinięciem tej myśli jest Kantowskie rozumienie przyrody utożsamionej z ogółem zjawisk. Jako ogół zjawisk jest ona "mnogością przedstawięń umysłu". Jedyne ten jej status sprawia, że możliwe jest poznanie a priori; zaś uznanie istnienia takiego poznania jest jedną z wyjściowych przesłanek filozofii Kanta. Przyroda jest przez niego utożsamiona z porządkiem i prawidłowością w zjawiskach, które to właściwości wprowadza natura naszego umysłu. Jedność ta jest aprioryczna, jej podstawą są pierwotne źródła poznawcze naszego umysłu umożliwiające samo poznanie poprzez doświadczenie. Intelkt okazuje się dla przyrody prawodawcą, bez którego nie istniałaby przyroda tzn. "syntetyczną, zgodną, z prawidłami jedność tego, co różnorodne w zjawiskach"¹⁰.

Stwierdzenie, iż Kant "subiektywizuje" przedmiot poznania, nie odbierając mu przy tym walorów konieczności, wymaga pewnego wyjaśnienia. Fakt, iż czas i przestrzeń są idealne /to znaczy nieodłączne od podmiotu/ nie powoduje bowiem, by wrażenia /zachodzące przecież w czasie i w przestrzeni/ były czymś jedynie pozornym i oszukańczym. W wydaniu B "Krytyki czystego rozumu" wyjaśnia to Kant bliżej, wyraźnie oponując przeciwko ten-

dencji sprowadzania przedmiotów do jakiegoś ułudnego pozoru. Chodzi bowiem jedynie o to, iż własności przedmiotu zależą od sposobu oglądania go przez podmiot. Sam przedmiot nie daje się jednak sprowadzić do zjawiska, należy odróżnić przedmiot jako zjawisko od przedmiotu samego w sobie.

Przypomniane przez nas myśli stanowią rzeczywiście pewien przewrót w filozofii. Wskazanie na podmiotowe uwarunkowanie przebiegu procesów poznawczych samo przez się nie jest, co prawda, nowością. Dostrzegano to i przed Kantem, starając się zarazem dokonywać oczyszczenia obrazu świata z elementów podmiotowych traktowanych jako źródło fałszu i pozoru. Kant natomiast nie tylko dokonał systematycznego przedstawienia aktywności podmiotu, ale opowiedział się za koniecznością występowania form podmiotowych i ich niesprzecznością z kryteriami naukowości i prawdziwości wiedzy.

Istnienie zjawisk oznaczać powinno zarazem istnienie czegoś, co się poprzez te zjawiska przejawia. Takie są przynajmniej wyjściowe oczekiwania po określeniu charakteru i sposobu istnienia fenomenów. Intuicje te podtrzymuje zresztą sam Kant, gdyż już w przedmowie do "Krytyki czystego rozumu" /ale do jej drugiego wydania/ zaznacza, iż niedorzecznością byłoby twierdzenie, że "istniałoby zjawisko bez czegoś co by się przejawiało"¹¹. "Jeżeli /.../ zjawiska nie uchodzą za nic innego niż to, czym są w rzeczywistości, mianowicie nie za rzeczy same w sobie, lecz tylko za same przedstawienia powiązane ze sobą wedle praw empirycznych, to muszą same mieć jeszcze podstawy, które nie są zjawiskami. Tego rodzaju przyczyna dająca się jedynie pojąć /pojmować możemy według Kanta wszystko to, co nie prowadzi nas do sprzeczności, poznawać zaś możemy tylko to, czego możliwość potrafimy udowodnić - W.L./ nie jest co do swej przyczynowości określona przez zjawiska, jakkolwiek jej skutki występują jako zjawiska i w ten sposób mogą być określone przez inne zjawiska"¹². Tak więc - konkluduje Kant - już samo "istnienie zjawisk, nie mające wcale podstawy w sobie samym, a stale uwarunkowane, każde nam rozejrzeć się za czymś odmiennym od wszelkich zjawisk, a więc za przedmiotem dającym się jedynie pojąć, na którym kończyłaby się ta przypadkowość"¹³.

Od rzeczy samych w sobie otrzymujemy cały materiał naszego poznania i dotyczy to nawet naszego zmysłu wewnętrznego. Dlatego też powątpiewanie w istnienie rzeczy poza nami nazywa Kant skandalem w filozofii. Tę rzecz poza nami określa jako przedmiot transcendentálny. Przez transcendentálne użycie pojęcia rozumie bowiem Kant jego odniesienie do rzeczy samych w sobie, empiryczne zaś jego użycie polega na odniesieniu wyłącznie do zjawisk /przedmiotów możliwego doświadczenia/. Transcendentálne użycie pojęcia posiada jednak ograniczone zastosowanie, gdyż usunięcie warunków zmysłowości pozbawia dane pojęcie możliwości zastosowania empirycznego i - tym samym - nie jest możliwe wskazanie zastosowania danego pojęcia do jego przedmiotu. Tymczasem pojęciu potrzebna jest możliwość, by dany był przedmiot, do którego by się ono odnosiło. Pojęcie pozbawione przedmiotu jest zarazem puste w swej treści. Przedmiot może być dany pojęciu tylko dzięki naoczności, a wszelka naoczność posiada ważność wyłącznie dzięki naoczności empirycznej. Tak więc wszelkie pojęcia i zasady, nawet jeśli mogą być a priori możliwe, odnoszą się tylko do danych możliwego doświadczenia i bez nich nie mogą osiągnąć ważności przedmiotowej. Dlatego też każde pojęcie powinno mieć dany w naoczności odpowiadający mu przedmiot, gdyż inaczej pozostaje pojęciem pozbawionym znaczenia.

Co dzieje się zaś z kategoriami pozbawionymi formalnych warunków zmysłowości? Odpowiedź Kanta wydaje się całkiem jednoznaczna: "czyste kategorie, bez formalnych warunków zmysłowości, mają tylko transcendentálne znaczenie, ale nie mają zastosowania transcendentálnego, ponieważ jest ono samo w sobie dlatego niemożliwe, że brak im wszelkich warunków jakiegokolwiek użycia /w sądach/, mianowicie warunków formalnych podporządkowanie jakiegokolwiek rzekomego przedmiotu tym pojęciom. Ponieważ więc nie powinny one /jako jedynie czyste kategorie/ mieć zastosowania empirycznego, a nie mogą mieć transcendentálnego, przeto nie mają w ogóle żadnego zastosowania, jeżeli oddzieli się je od wszelkiej zmysłowości, tzn. nie mogą być zastosowane do rzekomego przedmiotu; są one raczej tylko czystą formą używania intelektu w odniesieniu do przedmiotów w ogóle i formą myślenia, ale nie można przez nie same ani pomyśleć, ani określić żadnego przedmiotu"¹⁴.

Odnosząc teraz powyższe ustalenia do pojęcia noumenu zauważamy, iż jest to pojęcie puste, mające tylko znaczenie transcendentálne, ale pozbawione ważności przedmiotowej. Nie dałoby się więc nawet powiedzieć, że noumen istnieje, że przedmioty dzielą się na fenomeny i noumeny. Sledząc tok rozumowania Kanta popadliśmy więc w sprzeczność z początkowymi ustaleniami. Dwoiste rozumienie noumenu utrwalone jest zresztą w różnorodnych interpretacjach Kantowskiego systemu myślowego i - jak się okazuje - ma rzeczywiste podstawy. Zgodnie z pierwszym wariantem interpretacji, poza światem fenomenów istnieje coś - rzecz sama w sobie, która jest ich podstawą, ale o której zupełnie nic nie wiemy i wszelkie usiłowania zdobycia wiedzy są tu z góry nieskuteczne, a nawet sprzeczne same w sobie, gdyż prowadzą do mieszania empirycznego i transcendentálnego użycia pojęć. Natomiast druga możliwość rozumienia noumenu głosi samą tylko ograniczoność naszej wiedzy do świata fenomenalnego, ale granicą nie musi być przecież coś spoza tego świata i dlatego nie jest konieczne /ani możliwe/ wypowiedanie czegoś, co wykraczałoby poza świat zjawiskowy. Pojęcie noumenu stanowi nasz wymysł - konieczny, ale pozbawiony odniesienia do przedmiotu.

Wydaje się, iż w "Krytyce czystego rozumu" problem nie został rozwiązany jednoznacznie. Obie ewentualności - istnienie rzeczy samej w sobie i brak podstaw do uznania jej istnienia przy jednoczesnej konieczności wprowadzenia samego pojęcia noumen - są równoprawne i mają swoje niekwestionowane podstawy, choć każda z nich ustawia rozstrzygnięcia Kanta w innym świetle. W przypadku jednoznacznej akceptacji istnienia rzeczy samej w sobie powstawałaby konieczność uznania przynajmniej niektórych zdań egzystencjalnych za zdania analityczne, lub uznania możliwości pewnej syntetycznej wiedzy o rzeczy samej w sobie /dotyczącej jej istnienia/, choć nie pozwalającej na poznanie jej orzeczników, a więc na utworzenie jej pojęcia.

b) Obszar rozumu praktycznego

Zarysowany przez nas obszar rozumu teoretycznego nie wyczerpuje, jak wiadomo, całokształtu aktywności rozumu. Oprócz użytku teoretycznego wyróżnia Kant praktyczny użytek rozumu. Drugą część filozofii stanowi filozofia moralna: "taką bowiem nazwą określa się praktyczne prawodawstwo rozumu kierujące się pojęciem wolności"¹⁵. W samym sobie odnajdujemy pewną zdolność nie będącą przedmiotem oglądania zmysłowego. Zdolnością taką jest wolna wola. Czymś praktycznym nazywa Kant wszystko to, co łączy się - bądź jako przyczyna, bądź jako skutek - z wolną wolą, rozumianą jako niezależność od zmysłowych popędów i pobudzenie wyłącznie przez pobudki przedstawione przez rozum. Nie chodzi tu więc o tzw. wolę zwierzęcą pobudzaną wyłącznie przez popędy zmysłowe. Słowa Kanta bezpośrednio wyjaśniają istniejącą pomiędzy dwiema stronami rozumu różnicę: "Rozum w użytku teoretycznym zajmował się przedmiotami samej jedynie władzy poznania, a jego krytyka w odniesieniu do tego użytku dotyczyła właściwie tylko czystej władzy poznawczej; ta bowiem wzbudzała podejrzenie, które się też potem sprawdziło, że łatwo gubi się ona poza swymi granicami wśród nieosiągalnych przedmiotów lub nawet sprzecznych ze sobą pojęć. Z praktycznym użytkowaniem rozumu rzecz ma się już inaczej. W nim zajmuje się rozum motywami determinującymi wolę, która jest zdolnością albo wytwarzania przedmiotów odpowiadających przedstawieniom, albo chociaż zdeterminowania samej siebie, tj. swej przyczynowości, do ich urzeczywistnienia /obojętnie, czy zdolność fizyczna wystarcza, czy nie/. Tutaj rozum może wystarczyć przynajmniej do motywowania woli i o tyle ma zawsze obiektywną realność, o ile chodzi tylko o chcenie"¹⁶.

Wykazanie przez Kanta w "Krytyce praktycznego rozumu" realności pojęcia wolności ma daleko idące konsekwencje dla problematyki rozważanej w ramach rozumu teoretycznego. Przekonujemy się mianowicie, iż w ramach rozumu praktycznego dochodzi do uży-

skania elementów poznania świata inteligibilnego, a w nim mnie samego jako podmiotu transcendentального /poprzez wolność/. Dochodzi też do nadania znaczenia teleologicznemu pojęciu praisoty, które to pojęcie myślał również rozum spekulatywny, ale musiał pozostawić je, jako transcendentálny ideał, nieokreślonym. Teraz - na gruncie rozumu praktycznego - wzgląd na najwyższe dobro i założenie jego obiektywnej realności, nadaje teleologicznemu pojęciu proistoty znaczenie pod względem praktycznym, tj. "jako moralnemu pryncypium najwyższego dobra w świecie inteligibilnym umożliwionego przez sprawujące w tym świecie władzę prawodawstwo moralne"¹⁷.

Ujawnia się tu wyższość rozumu praktycznego nad teoretycznym: "Pojęcie wolności /.../ stanowi /.../ ukoronowanie całego gmachu systemu czystego, a nawet spekulatywnego rozumu, i wszystkie inne pojęcia /.../, które jako będące jedynie ideami pozostają bez oparcia w rozumie spekulatywnym, teraz przyłączają się do pojęcia wolności oraz wraz z nim i dzięki niemu otrzymują trwałość i obiektywną realność, tj. ich możliwość zostaje dowiedziona przez to, że wolność rzeczywiście istnieje, idea ta bowiem objawia się przez prawo moralne"¹⁸.

Przykładem problemu ujawniającego zakres kompetencji rozumu praktycznego jest wspomniane przez nas w poprzednim punkcie zagadnienie rzeczy samych w sobie. Właśnie "Krytyka praktycznego rozumu" daje podstawy dla przekonującego rozstrzygnięcia zakresu prawomocnych sądów o rzeczy samej w sobie, jak i statusu teoretycznego pojęcia noumenu. Kant bowiem wprost rozważa problem, jak daje się pomyśleć rozszerzenie czystego rozumu pod względem praktycznym bez rozszerzenia jego poznania spekulatywnego. Sądzi, iż prawo praktyczne postuluje możliwość przedmiotów czystego rozumu spekulatywnego. Dzięki temu teoretyczne poznanie czystego rozumu uzyskuje pewien przyrost polegający na tym, że pewne pojęcia dające się jedynie pomyśleć uznaje się teraz za takie, którym rzeczywiście przysługują przedmioty.

Pojęcia odnoszące się do tych przedmiotów czystego rozumu spekulatywnego okazują się realne i mają swe możliwe przedmioty, a jednocześnie nic z tych przedmiotów nie jest nam naocznie dane, co nie pozwala głosić o tych przedmiotach żadnych sądów

syntetycznych. Idee rozumu spekulatywnego stają się jednak teraz transcendentnymi myślami, w których nie ma nic niemożliwego /niemożliwość taka oznaczałaby bowiem popadnięcie przez rozum w sprzeczność z samą sobą/.

Równoznaczne to jest z przyrostem poznania, przyrostem wyrażającym się w uznaniu istnienia przedmiotów idei i rozumu, a jednocześnie przyrostem nie prowadzącym do żadnego sądu syntetycznego. Istnieje zatem u Kanta możliwość, by twierdzenie dotyczące istnienia nieokreślonego "czegoś" wyrażone było bez użycia sądu syntetycznego /zdanie takie nie spełnia warunków bycia sądem/. Interpretację taką potwierdza sam Kant pisząc, że "nie było to rozszerzenie poznania danych nadzmysłowych przedmiotów, ale przeciwieństwo rozszerzenie teoretycznego rozumu i jego poznania w odniesieniu do tego, co nadzmysłowe w ogóle, o tyle, że rozum ten został zmuszony do przyznania, iż istnieją takie przedmioty, choć nie mógł ich bliżej określić..."¹⁹. Jednocześnie - jak twierdzi Kant - "nie pozostaje z tym rozszerzeniem w sprzeczności przyznanie, że rozum pod względem spekulatywnym w ogóle nic na tym nie zyskał"²⁰. Mogłoby to znaczyć, że uznanie istnienia czegoś poza światem zmysłów nie jest żadnym zyskiem rozumu. Kant zaś tłumaczy to jako skutek niemożności pomyślenia przedmiotów idei rozumu, warunkowany brakiem odpowiednich danych naocznych, które zawsze są zmysłowe. To, że kategorie odnoszące się do idei rozumu przestają być puste, że istnieje ich przedmiot, nie rozszerza zatem w żadnym stopniu poznania spekulatywnego.

Rozwiązanie to oznacza uprawomocnienie pierwszej z wyróżnionych możliwości interpretacyjnych, tj. tej, która uznawała istnienie rzeczy samej w sobie jako czegoś poza zjawiskami całkowicie i z zasady niepoznawalnego. Tylko to ujęcie oddala teoretyczną sprzeczność między "Krytyką czystego rozumu" i "Krytyką praktycznego rozumu". Może bowiem Kant prawomocnie twierdzić, że uznanie istnienia przedmiotów idei rozumu nie rozszerza poznania, gdyż o przedmiotach tych idei możemy powiedzieć tylko to, że są czymś poza zjawiskami, a więc że są rzeczami samymi w sobie. Cały przyrost poznania sprowadza się do teoretycznego poznania nie przedmiotów idei rozumu, "ale rozumu w ogóle, o tyle,

że dzięki praktycznym postulatam dano przecież owym ideom przedmioty, gdyż dopiero skutek tego problematyczna jedynie myśl otrzymała obiektywną realność²¹.

c) Groźba sprzeczności obu użytków rozumu

Wyodrębnienie dwu odrębnych sfer rozumu zdaje się nieuchronnie prowadzić do ich konfliktu. Czyste prawa praktyczne posiadają swój cel dany a priori i nie są w żaden sposób warunkowane empirycznie. Na gruncie rozumu spekulatywnego wolność pozostaje więc czymś niemożliwym do wykazania, gdyż "nie możemy nigdy z doświadczenia wnosić o czymś, co musi być pomyślane wcale nie wedle praw doświadczalnych"²². Nawet sama możliwość wolności wykracza poza zakres analiz tego rozumu, "ponieważ na podstawie samych tylko pojęć a p r i o r i nie możemy poznać możliwości żadnej realnej przyczyny ani żadnej przyczynowości"²³. Rozum praktyczny natomiast przedstawia powód determinujący przyczynowość poza warunkami świata zmysłowego, co powoduje pomyślenie woli jako należącej do świata inteligibilnego, a więc i nas samych jako należących do świata czystego intelektu.

Wydaje się, że zachodzi tu niemożliwa do uniknięcia sprzeczność. Raz okazuje się przynależność do świata fenomenów, a raz do świata noumenalnego. Uniknięcie tej sprzeczności możliwe jest u Kanta za cenę uznania mnie samego i za fenomen i za noumen: "nie jest to prawdziwy konflikt, jeżeli uważa się zdarzenia i nawet świat, w którym się one rozgrywają /jak to też powinno się czynić/, tylko za zjawiska; albowiem jednak i ta sama istota działająca posiada jako zjawisko /.../ przyczynowość w świecie zmysłów, która zawsze jest zgodna z mechanizmem przyrody, ale w odniesieniu do tego samego zdarzenia, o ile działająca osoba rozpatruje siebie zarazem jako noumen /jako czystą inteligencję/, może zawierać motyw determinujący ową przyczynowość podległą prawom przyrody, który sam jest wolny od wszelkiego prawa przyrody"²⁴.

Oczywiście ów pomysł polegający na ujęciu siebie jako fenomenu i noumenu nie rozwiązuje całkowicie problemu niesprzecznego połączenia obu zakresów rozumu. Zachodzi bowiem konieczność ukazania ich zgodności. Problem ten pojawił się już w "Krytyce czystego rozumu" /w wydaniu B/, gdzie zauważył Kant możliwość wykroczenia poza granicę możliwego doświadczenia. Głównym problemem staje się tu nie tyle pomoc rozumu spekulatywnego przy wykraczaniu poza jego własne granice, gdyż praktyczne posługiwanie się czystym rozumem pomocy tej nie potrzebuje, ile raczej zabezpieczenie tego ostatniego przed przeciwdziałaniem rozumu spekulatywnego, które mogłoby prowadzić do sprzeczności rozumu z samym sobą.

Ukazanie niesprzecznego stosunku zakresów rozumu spekulatywnego i praktycznego stanowi jeden z przewodnich wątków "Krytyki władzy sądszenia". Wykazane tu zostaje, że idee uzyskane za pośrednictwem pojęcia wolności ukazują obiektywną realność, co jednak nie przeczy rozumowi spekulatywnemu. Możemy bowiem "przyjmując ich możliwość pod tym praktycznym względem, chociaż teoretycznie ich przecież nie poznajemy i nie rozumiemy"²⁵. Rozum spekulatywny nie zyskuje na tym nic, o ile chodzi o jego wgląd poznawczy, chociaż "zyskuje pod względem zabezpieczenia swego problematycznego pojęcia wolności, któremu nadaje się tu obiektywną i chociaż tylko praktyczną, to przecież niewątpliwą realność"²⁶. Pojęcie podmiotu dysponującego wolnością pozostaje dla teoretycznego rozumu pojęciem możliwym, ale pustym. Pojęcia wiążące się z praktycznym użytkowaniem rozumu nie wywierają więc żadnego wpływu na teoretyczne poznanie przedmiotów i rozum spekulatywny nie został tu - według Kanta - rozszerzony.

Dochodzi jednak do pewnego typu rozszerzenia zakresu kompetencji rozumu spekulatywnego. Idee tego rozumu uzyskują przecież obiektywną realność i uprawniają go do pojęć, co do których sam ten rozum nie mógłby twierdzić, że są one możliwe. Kant zauważa ten problem i stawia wprost pytanie: "Czyż jednak nasze poznanie rzeczywiście rozszerza się w taki sposób dzięki czystemu rozumowi praktycznemu oraz czy to, co dla spekulatywnego było transcendentne, jest dla praktycznego immanentne?"²⁷.

Co do tej ostatniej kwestii, odpowiedź Kanta jest pozytywną

na: to, co dla spekulatywnego rozumu jest transcendentne, dla praktycznego jest immanentne, ale pod względem praktycznym. Oznacza to, że "nie poznajemy ani natury naszej duszy, ani świata inteligibilnego, ani istoty najwyższej, o ile chodzi o to, czym są same w sobie, lecz zjednoczyliśmy tylko ich pojęcia w praktycznym pojęciu najwyższego dobra jako w przedmiocie naszej woli..."²⁸. Przyrost teoretycznego poznania polega więc na tym, że pojęcia dla tego rozumu w innym wypadku problematyczne /dające się jedynie pomyśleć/ uznaje się teraz za takie, którym rzeczywiście przysługują przedmioty. Jednocześnie rozum spekulatywny nie może wykorzystać tego rozszerzenia w zamiarze teoretycznym, gdyż nic z tych przedmiotów nie jest nam naocznie dane i dlatego przyznanie im realności nie prowadzi do żadnych sądów syntetycznych. Samo zaś przyznanie realności pewnym ideom rozumu spekulatywnego nie jest poznaniem przedmiotów odpowiadających tym ideom. Całe rozszerzenie sprowadza się zatem do tego, że "rozszerzono przez to teoretyczne poznanie, wprawdzie nie tych przedmiotów, ale rozumu w ogóle, o tyle, że dzięki praktycznym postulatam dano przecież owym ideom przedmioty, gdyż dopiero wskutek tego problematyczna jedynie myśl otrzymała obiektywną realność"²⁹. Z rozszerzeniem tym nie pozostaje więc w sprzeczności, że "rozum pod względem spekulatywnym w ogóle nic na tym nie zyskał"³⁰. Może się on teraz bowiem posłużyć tymi ideami, ale tylko negatywnie.

Odróżnienie dwóch odmiennych części filozofii i ich niesprzeczne ujęcie nie stanowi ostatniego słowa rozważań Kanta. Powstaje bowiem jeszcze kwestia ewentualnej wyższości jednej z nich nad drugą. Problem ten jednoznacznie został przez Kanta rozwiązany już w "Krytyce czystego rozumu". Dzięki transcendentnym pojęciom rozum nie poznaje żadnego przedmiotu więcej, lecz jest w swym poznaniu lepiej i dalej kierowany. Prowadzi to do wyższości rozumu praktycznego nad spekulatywnym.

Nie powiódł się natomiast w "Krytyce praktycznego rozumu" zamiar Kanta, by umożliwić przejście od pojęć przyrodniczych do praktycznych i to w taki sposób, aby spekulatywne poznania rozumu powiązane były z ideami moralnymi. Ja sam determinuję, co prawda, siebie jako istotę inteligibilną /dzięki wolności/ przez

prawo moralne, a z drugiej strony poznają siebie stosownie do tej determinacji czynnego w świecie zmysłów, ale nie oznacza to doprowadzenia ani do poznania przez rozum samego siebie, ani nawet do zbudowania jednolitego systemu pojęć stosowalnych zarówno w rozumie spekulatywnym jak i praktycznym. Obie części filozofii biegną jakby obok siebie nie mogąc stopić się jedna w drugiej. Właśnie z tej bazy problemowej wyrasta "Krytyka władzy sądzienia".

W "Krytyce władzy sądzienia" wyraźnie dostrzega Kant dwoistość rezultatów, do których doprowadziły dwie poprzednie "Krytyki", dwoistość polegająca na współistnieniu dwu różnych i niesprowadzalnych do siebie teorii filozoficznych. "Pojęcie wolności nie determinuje niczego w odniesieniu do teoretycznego poznania przyrody; tak samo nie czyni tego pojęcie przyrody w odniesieniu do praktycznych praw wolności i dlatego też nie jest możliwe przerzucenie pomostu z jednej z tych dziedzin do drugiej"³¹.

Rozum jest jednak jeden. Musi więc istnieć - zauważa Kant - "jakaś podstawa jedności tego, co nadzmysłowe i leży u podstawy przyrody, z tym, co jako praktyczne zawarte jest w pojęciu wolności"³². Nie dochodzimy jednak ani teoretycznie, ani praktycznie do poznania pojęcia tej podstawy, nie posiada więc ona swoistej suwerennej dziedziny. Czy oznacza to jednak, że grozi nam sprzeczność, a więc czy dochodzi Kant do zanegowania stworzonej przez siebie koncepcji filozofii?

Rozum jest jeden, ale nie potrafimy ująć go jako jedności. Dostrzegamy w swym rozumie dwie odrębne sfery, lub - mówiąc lepiej - dwa rodzaje jego /tzn. naszej/ efektywności. Kant pisze o tym jako o dwojakim sposobie odnoszenia się poznania rozumowego do przedmiotu: "albo w ten, że tylko określa ten przedmiot i jego pojęcie /które musi być dane na innej drodze/, albo też, że go urzeczywistnia. Pierwsze jest teoretycznym, drugie praktycznym poznaniem rozumowym"³³.

II. Władza sądenia jako oddalenie sprzeczności teoretycznego i praktycznego zastosowania rozumu. Miejsce sztuki

Uniknięcie groźby sprzeczności obu użytków rozumu uzależnione jest od możliwości takiego pomyślenia przyrody, by jej forma pochodząca z rozumu spekulatywnego zgadzała się z możliwością celów odpowiadających prawom wolności, a więc od wskazania możliwości jakiegos przejscia od sposobu myślenia odpowiadającego zasadzie przyrody do sposobu myślenia odpowiadającego zasadzie moralności: "Musi więc istnieć możliwość również takiego pomyślenia przyrody, by prawidłowość jej formy zgadzała się przynajmniej z możliwością celów, jakie stosownie do praw wolności mają być w niej urzeczywistnione. Znaczy to, że istnieć musi jednak jakaś podstawa jedności tego, co nadzmysłowe i leży u podstawy przyrody, z tym, co jako praktyczne zawarte jest w pojęciu wolności. Pojęcie tej podstawy, choć ani teoretycznie, ani praktycznie nie dochodzi do jej poznania i tym samym nie posiada żadnej swoistej suwerennej dziedziny, umożliwia jednak przejście od sposobu myślenia podług zasad pierwszego /z tych światów/ do sposobu myślenia podług zasad drugiego"³⁴.

Te oczekiwania Kanta spełnić ma władza sądenia, której istnienie zostało, w pewnym sensie wydedukowane /bez niej grozi sprzeczność/. "Atoli w rodzinie wyższych władz poznawczych istnieje ogniwo pośrednie między intelektem a rozumem. Jest nim władza sądenia..."³⁵. Ponieważ jednak podstawa przyrody i moralności nie zostaje dzięki tej władzy poznana, zatem musi ona pozostać u Kanta czymś tylko subiektywnym, co znaczy, że dyktuje ona prawo nie przyrodzie, a tylko sobie samej. Fakt, że władza ta przyjmuje dla pewnych form w przyrodzie inną podstawę ich możliwości niż zasada mechanizmu przyrodniczego, wynika więc również ze względów czysto subiektywnych: "Władza sądenia ma /.../ w sobie także zasadę a priori dla możliwości przyrody, ale

tylko pod względem subiektywnym; dzięki tej zasadzie dyktuje ona prawo, ale nie przyrodzie /.../, lecz samej sobie /.../ dla rozważań nad przyrodą. Prawo to można by nazwać prawem specyfikacji przyrody w jej prawach empirycznych; władza sądenia nie pozna je a priori w przyrodzie, lecz zakłada je po to, by stworzyć jakiś poznawalny dla naszego intelektu system przyrody przy podziale jej ogólnych praw, jaki przeprowadza, kiedy chce podporządkować im różnorodność praw szczegółowych"³⁶.

Można powiedzieć, iż "Krytyka władzy sądenia" staje się próbą pogodzenia nie tyle dwóch światów, ile dwóch form aktywności, podmiotu transcendentального poprzez wyznaczenie zakresu ważności dla każdej z tych form. Możliwość, a nawet konieczność takiego pogodzenia wynika z faktu, iż są to aktywności tego samego podmiotu. Jego wewnętrzna sprzeczność rozbiłaby ów podmiot. To, że aktywność rozumu spekulatywnego i praktycznego nie przeczą sobie nawzajem jest więc czymś pewnym. Skoro jednak nie potrafimy pokazać ich jedności, lub jakiejś bardziej pierwotnej formy działania podmiotu, musimy się zadowolić ukazaniem jedynie ich niesprzeczności, w postaci niesprzeczności rezultatów owych form aktywności. W tym sensie powstaje problem granicy pomiędzy tymi rezultatami.

Oczywiste jest, że wspomniane rozgraniczenie musi następować w sferze przyrody, gdyż to w jej obszarze grozi nam konflikt. Jest też czymś naturalnym, że wyznaczenie zakresów musi być u Kanta czymś subiektywnym skoro władza sądenia nie daje nam dostępu do rzeczy samych w sobie. Skoro granica przebiega wewnątrz zakresu działań rozumu spekulatywnego, to nie może opierać się na poznaniu /poznajemy jedynie fenomeny/. Niezależnie jednak od tego Kant jest przekonany, iż władza sądenia umożliwi mu przejście od dziedziny pojęć przyrody do dziedziny pojęcia wolności.

Przytoczona w powyższych słowach rekonstrukcja zadań krytyki władzy sądenia umożliwia nam teraz bezpośrednio nawiązanie do problemu sztuki. Aby jednak w sposób konkretny móc ukazać miejsce sztuki i jej rolę dla rozwiązania zasadniczego dyalematu filozofii Kanta, trzeba rozpatrzyć funkcję sztuki w całości kształcie krytyki władzy sądenia; zastanowienia wymaga zarówno sam podział władzy sądenia, jak też związek sfery piękna ze sztuką.

Przytoczyliśmy przed chwilą słowa Kanta, w których mówił on o założonej we władzy sądenia w sposób a priori celowości rozpatrywania przyrody. Osiągnięcie każdego zamierzenia - mówi dalej Kant - połączone jest z uczuciem rozkoszy. W przypadku władzy sądenia nie mamy naturalnie do czynienia z przypadkowością doświadczania różnorodnych zamiarów, jest wprost przeciwnie, co powoduje obiektywną ważność tego uczucia: "jeśli /.../ warunkiem zamiaru jest pewne wyobrażenie a priori - tak, jak tutaj pewna zasada dla refleksyjnej władzy sądenia w ogóle - to uczucie rozkoszy również wyznaczane jest przez jakąś rację a priori i w sposób dla każdego ważny, a mianowicie przez samo odniesienie przedmiotu do władzy poznawczej..."³⁷.

Właśnie uczucie rozkoszy mieści się zatem pomiędzy władzą poznawczą a władzą pożądania, analogicznie do tego, jak między intelektem a rozumem mieści się władza sądenia. Zachodzi zatem tutaj konieczność precyzyjnego zastanowienia się nad granicami sfery, w której możemy mieć do czynienia z rozkoszą i jej przeciwieństwem - przykrością. Czyni to Kant poprzez odróżnienie właściwości estetycznej i ważności logicznej wyobrażenia: "To, co w wyobrażeniu jakiegoś przedmiotu jest tylko subiektywne, tzn. to, co stanowi jego relację do podmiotu, a nie do przedmiotu, stanowi właściwość estetyczną tego wyobrażenia; to zaś, co w nim służy lub może być użyte do określenia przedmiotu - do poznania - stanowi jego ważność logiczną"³⁸.

Okazuje się teraz, że rozkosz i przykrość wiążą się z subiektywnym składnikiem wyobrażenia, który nie może stać się żadnym poznaniem. Rozkosz jest tu wyrazem dostosowania przedmiotu do władz refleksyjnej władzy sądenia. Dlatego wyraża tylko subiektywną celowość przedmiotu.

Dochodzimy w tym miejscu do zagadnienia piękna. Mianowicie, jeśli w refleksji nie prowadzącej do uzyskania pojęcia o przedmiocie za powód do rozkoszowania się wyobrażeniem danego przedmiotu uznana zostaje sama forma przedmiotu, to rozkosz związana jest z wyobrażeniem tego przedmiotu w sposób konieczny, tzn. dla każdego podmiotu, który wydaje sąd. Przedmiot taki nazywa się wtedy pięknym. Powszechną ważność sądów płynących z tak rozumianej rozkoszy tłumaczy Kant w sposób następujący: "Jeśli /.../

powodu do rozkoszy dopatrujemy się jedynie w formie, jaką przedmiot ma dla refleksji w ogóle, a zatem nie w czuciu przedmiotu i bez odniesienia go też do pojęcia, które by zawierało jakiś zamiar - to jedynie przysługująca podmiotowi prawidłowość w empirycznym używaniu władzy sądenia w ogóle /.../ jest tym czynnikiem, z którym zgadza się wyobrażenie przedmiotu w refleksji, której warunki są a priori powszechnie obowiązujące..."³⁹. Powód rozkoszy zawiera się tu "w ogólnym, choć subiektywnym warunku sądów refleksyjnych, a mianowicie w celowej zgodności przedmiotu /bez względu na to, czy jest to wytwór przyrody, czy sztuki/ ze stosunkiem, jaki zachodzi między władzami poznawczymi, wymaganymi dla każdego poznania empirycznego /tj. wyobraźni i intelektu/"⁴⁰. Przyniesione słowa zawierają w sobie odróżnienie dwóch sfer piękna: pięknym może być wytwór przyrody, pięknym może być też dzieło sztuki.

Objawił się nam dotąd związek zagadnień piękna z zadaniami, jakie postawił Kant władzy sądenia. Warto zarazem być świadomym, iż władza sądenia nie sprowadza się do części estetycznej. Istnieją bowiem dwa rodzaje celowości. Kant wyjaśnia nam, iż doświadczenie przedmiotu stwarza okazję dla dwojakiego wyobrażenia celowości: "albo na podstawie czysto subiektywnej jako zgodność formy przedmiotu /.../ z władzami poznawczymi, aby to, co dane naocznie, zespolić w ten sposób z pojęciami w poznanie w ogóle; albo na podstawie obiektywnej, jako zgodność jego formy z możliwością samej rzeczy, stosownie do pojęcia o niej, poprzedzającego samą rzecz i zawierającego podstawę jej formy"⁴¹. Tylko pierwszy z tych rodzajów celowości opiera się na bezpośrednim rozkoszowaniu się formą przedmiotu w refleksji ukierunkowanej na tę formę. Drugi rodzaj nie odnosi formy przedmiotu do władz poznawczych podmiotu uczestniczących w ujmowaniu tej formy. Odnosi ją natomiast do poznania przedmiotu, w którym następuje podporządkowanie przedmiotu określonej formie. Ten drugi rodzaj celowości wiąże się więc z intelektem, który - jak wiadomo - wydaje sądy na temat przedmiotu.

Odpowiednio do odróżnienia tych dwóch rodzajów celowości Kant przeprowadza podział krytyki władzy sądenia na krytykę estetyczną i krytykę telologiczną władzy sądenia. Pierwszą z

tych władz stanowi władza wydawania sądów o celowości subiektywnej, zaś do sądów tych dochodzi się za pośrednictwem uczucia rozkoszy lub przykrości. Druga władza zajmuje się wydawaniem sądów o obiektywnej celowości przyrody, a do sądów tych dochodzimy za pośrednictwem intelektu i rozumu.

Godny zaznaczenia jest tu fakt, iż za istotną część krytyki władzy sądenia uważa Kant tę, która zajmuje się estetyczną władzą sądenia. Hierarchia ta tłumaczona jest tym, iż tylko ta część zawiera w sobie zasadę, którą władza sądenia zakłada a priori u podstawy swej refleksji nad przyrodą /chodzi to, jak wyjaśnia Kant, o "zasadę formalnej celowości przyrody dla naszej władzy poznawczej podług jej /przyrody/ szczegółowych /empirycznych/ praw, a bez której /to celowości/ intelekt nie zdołałby się w niej zorientować"⁴²/. Dlatego też tylko estetyczną władzę sądenia można uważać za odrębną władzę wydawania sądów o rzeczach na podstawie pewnego prawidła, a nie pojęć. Teleologiczna władza sądenia nie może być uważana za taką odrębną władzę i nazywa ją Kant jedynie "refleksyjną władzą sądenia w ogóle"⁴³.

Nie jest zamierzeniem niniejszej pracy szczegółowe rozważanie potraktowania przez Kanta zagadnień sztuki. Rzeczą ogólnie znaną jest to, iż jej problemy potraktował on dość schematycznie, bez wniknięcia w szereg konkretnych kwestii wiążących się z twórczością artystyczną. Przebadanie tych kwestii wymagałoby osobnego wnikliwego wysiłku. Nie możemy tu też wchodzić w relacje panujące pomiędzy pięknem przyrody a pięknem sztuki. I w tym przypadku jest powszechnie wiadomo, że Kant opowiedział się za wyższością piękna przyrody w stosunku do piękna sztuki. Hierarchia ta bezpośrednio odwoływała się do pokrewieństwa sądów estetycznych z uczuciem moralnym. Przypomnienie tych rozstrzygnięć uświadamia nam natomiast, iż dostrzeżenie przez niego roli sztuki w rozwiązywaniu dylematów filozofii nie doprowadziło tu jeszcze do wyniesienia sztuki do formy, której kontemplacja byłaby równoznaczna z rozstrzygnięciem tych dylematów. Stało się tak między innymi dlatego, iż dylematy te do końca nie zostały w ogóle przez Kanta rozwiązane. Problem zgodności rozumu spekulatywnego i praktycznego został przecież rozstrzyg-

nięty tylko pozornie. Kant dokonał tu pewnego odwrócenia: zamiast pokazać ich wspólną podstawę, dedukował sposób myślenia o przyrodzie, który by owej sprzeczności unikał, przyjmując założenie, że sprzeczność jest niemożliwa. Nierozstrzygnięty pozostał natomiast znacznie poważniejszy problem: Dlaczego rozum nie może poznać sam siebie? Rozum dąży przecież do takiego poznania, stanowi to cel jego działań. W czym leżą więc przyczyny tej niemożności? Nie może być on sprzeczny z samym sobą, więc nie może stawiać sam sobie nieprzebytych barier dla własnych dążeń.

Nowa metafizyka nie została więc zbudowana. Nowa metafizyka miała być naturalnie metafizyką szczególną - głównym tematem stawał się bowiem sam rozum. Miał on być zarówno organem poznania, jak i jego przedmiotem. Chodziło przecież o to, by zbudować system poznania a priori rozumu w sytuacji, gdy organem pracy myślowej jest tenże sam rozum. Czysty rozum zajmuje się bowiem sobą samym: "Rozum nie odnosi się nigdy wprost do przedmiotu, lecz tylko do swego własnego użycia empirycznego, nie tworzy więc pojęć /przedmiotów/, lecz tylko je porządkuje i nadaje im tę jedność, jaką one mogą mieć w swym jak największym możliwym zasięgu..."⁴⁴. Rezultatem działalności rozumu z zasady nie staje się więc poznanie, gdyż ono może być tylko pojęciowe.

Zarysowujące się trudności zaznaczył zresztą sam Kant: "W jaki sposób zaś Ja, który myślę, jestem różny od tego Ja, które samo siebie ogląda /mogąc sobie jeszcze inny sposób oglądania przedstawić, przynajmniej jako możliwy/, a jednak, jako jako ten sam podmiot, jestem z nim jednym i tym samym /.../ nie sprawia więcej, ale też i nie mniej trudności, niż sprawa, w jaki sposób mogę być w ogóle sam dla siebie przedmiotem, a mianowicie przedmiotem oglądania i wewnętrznych spostrzeżeń"⁴⁵.

Mimo, iż Kant dostrzegł ów problem, jednak go nie rozwiązał. Analogicznie przedstawia się zresztą sprawa i tej ostatniej, wspomnianej przez Kanta kwestii - w żaden sposób nie możemy się dowiedzieć, jak i po co rozum staje się przedmiotem dla samego siebie. Wszelkie poszukiwania kierują się w tym punkcie w stronę przypisywania rozumowi jakiejś wewnętrznej natury, a więc w stronę przekształcenia go w pewien byt. Twierdzi Kant np. że "rozum zostaje przez pewną skłonność swej natury pobudzony

do wykraczania poza użycie doświadczalne do tego, by się w czystym użyciu i za pomocą samych tylko idei ośmielał docierać do najdalszych granic wszelkiego poznania i by spokojnie znajdował dopiero w przebyciu całej swej drogi, w istniejącej dla siebie całości systematycznej"⁴⁶. Rozum zdaje się więc mieć własne dążenia i cele. Rozstrzygnięcia te są o tyle pozorne, że niepoznawalność rozumu powinna też wykluczać możliwość przypisywania mu wewnętrznej natury, a więc czegoś, co nie manifestuje się w jego dokonaniach /całości systematycznej, o której tu mowa, dotąd rozum nie stworzył/.

Przedstawienie natury władzy sądzienia jednoznacznie nas przekonuje, iż władza ta nie dysponuje mocą rozwiązania wspomnianych problemów. Ograniczenia tej władzy są ograniczeniami całości filozofii Kanta. Wiemy jednocześnie, iż jego próba pogodzenia nowej problematyki filozoficznej /obszaru transcendentizmu/ z dotychczasowym przedmiotem rozważań filozofii stała się punktem wyjścia dla całości drogi myślowej klasycznej filozofii niemieckiej. Patrząc z tej perspektywy, ostatnią z Kantowskich "Krytyk", wieńczącą jego dzieło, musimy uznać za pracę w szczególny sposób inspirującą jego następców. Rozum w ujęciu Kanta stawał wobec zadania, któremu nie był w stanie sprostać. Fakt ten nie powodował wewnętrznej sprzeczności, gdyż rezultaty krytyki władzy sądzienia ukazały nam, iż nie może on aspirować do rangi absolutu dawnej metafizyki. Zarazem władza sądzienia dowiodła, iż choć uzgodnienie sfery wolności i przyrody objawiło się jedynie na sposób subiektywny, to podstawa tego uzgodnienia odwołuje się do świata noumenalnego. Sztuka miała zatem udział w wykazaniu istnienia źródła takiej zgodności. Nie stała się jeszcze u Kanta odrębnym sposobem rozwiązywania problemów filozofii, ale została wykryta jej rola dla poszukiwania takich rozwiązań. Rezultaty te stały się bezpośrednią przesłanką poszukiwań następców Kanta. Najbardziej dyskusyjnym punktem jego rozwiązania okazało się ograniczenie możliwości racjonalnego uprawiania filozofii. Kolejni przedstawiciele klasycznej filozofii niemieckiej albo będą próbowali odnaleźć pojęciowe środki do realizacji, powołania filozofii, albo też będą się odwoływali do sztuki jako takiego obszaru, na którym możliwe stanie się rozwiązanie dylematów filozofii.

Przypisy:

- ¹I. Kant: Krytyka czystego rozumu, tłum. Romana Irgandena. Warszawa 1957, t. 1, s. 30-31 /Praca ta będzie dalej oznaczana jako KCR/.
- ²Tamże, s. 107.
- ³Tamże, s. 121-122.
- ⁴Tamże, s. 124.
- ⁵Tamże, s. 205. Fragmentu tego nie ma w wydaniu B /1786 r./ I tu jednak twierdzi Kant, że w podmiocie tkwią zjawiska i istnieją tylko w relacji do istoty rozumnej /o ile posiada ona zmysły/. Por. KCR, t. 1, wyd. B, s. 274.
- ⁶Tamże, s. 235.
- ⁷Tamże. Przytoczony tekst nie występuje w wydaniu B. Kryje się w nim bowiem nieścisłość zawierająca się w stosowaniu określeń "na zewnątrz" i "wewnątrz" mnie, zakładających przecież przestrzeń będącą tylko zmysłową formą naoczności. I w wydaniu B szuka Kant podstaw możliwości wszelkiego doświadczenia w warunkach podmiotowych. Analiza zmian akcentów między wydaniem A i B nie wchodzi jednak w obręb niniejszej pracy.
- ⁸Por. KCR, t. 2, s. 234.
- ⁹Tamże, s. 309.
- ¹⁰KCR, t. 1, s. 232, A.
- ¹¹Tamże, s. 40.
- ¹²KCR, t. 2, s. 280-281.
- ¹³Tamże, s. 209.
- ¹⁴KCR, t. 1, s. 434.
- ¹⁵Tamże, s. 23, B.
- ¹⁶I. Kant: Krytyka praktycznego rozumu, tłum. Jerzy Gałec-ki. Warszawa 1972, s. 25. /Praca ta będzie dalej oznaczana jako KPR/.
- ¹⁷KCR, t. 2, s. 90, A.
- ¹⁸KPR, s. 4-5.
- ¹⁹Tamże, s. 217.
- ²⁰Tamże, s. 218.
- ²¹Tamże, s. 217.
- ²²I. Kant: Krytyka władzy sądenia, tłum. Jerzy Gałec-ki. Warszawa 1964, s. 12. /Praca ta będzie dalej oznaczana skrótem KWS/.
- ²³KCR, t. 2, s. 301.
- ²⁴Tamże.
- ²⁵KCR, t. 1, s. 42, B.
- ²⁶KPR, s. 6.

- 27 Tamže, s. 214.
- 28 Tamže.
- 29 Tamže, s. 217.
- 30 Tamže, s. 218.
- 31 Tamže, s. 51.
- 32 Tamže, s. 19.
- 33 KPR, s. 149.
- 34 Tamže, s. 19.
- 35 Tamže, s. 20.
- 36 Tamže, s. 34.
- 37 Tamže, s. 36.
- 38 Tamže, s. 39.
- 39 Tamže, s. 42-43.
- 40 Tamže, s. 44.
- 41 Tamže, s. 46.
- 42 Tamže, s. 48-49.
- 43 Tamže, s. 50.
- 44 KCR, t. 2, s. 384.
- 45 Tamže, s. 422.
- 46 KCR, t. 1, s. 263-264, B.