

Marcin Poręba

**AUTONOMIA MORALNA JAKO KRYTERIUM
SENSOWNOŚCI PRZEDMIOTOWEJ
ZDAŃ METAFIZYCZNYCH
W FILOZOFII KANTA**

Zaznaczony w tytule problem sensowności przedmiotowej zdań metafizycznych wiąże się ściśle z kantowską krytyką roszczeń czystego rozumu do poznania prawdziwego bytu, poznania wolnego od przypadkowości właściwej naszej wiedzy empirycznej. Jak wiadomo, krytyka ta opiera się na próbie wykazania, że nie dysponujemy środkami pozwalającymi na jakiegokolwiek rozstrzygnięcia co do prawdziwości lub fałszywości twierdzeń metafizyki. Nie jest to jednak brak zrelatywizowany do faktycznego stanu naszej wiedzy: jest on immanentny naturze poznania ludzkiego. W obliczu tej zasadniczej nierozstrzygalności kwestii metafizycznych nasuwa się pytanie, skąd wypowiedzi metafizyki czerpią swe roszczenia prawdziwościowe; co sprawia, że traktujemy te wypowiedzi jako prawdziwe lub fałszywe twierdzenia na temat pewnych szczególnych przedmiotów?

W przedstawianych tu rozważaniach dokonuję najpierw (część I, II) rekonstrukcji kantowskiego pojęcia metafizyki, za punkt wyjścia przyjmując sformułowaną w *Krytyce czystego rozumu* teorię kategorii (teorię tę interpretuję jako opis warunków przedmiotowej sensowności zdań empirycznych). W oparciu o tę rekonstrukcję formułuję zasadnicze dla tych rozważań pytanie: czy filozofia Kanta dostarcza jakichś kryteriów sensowności dla zdań metafizyki? W częściach III-V zastanawiam się nad kwestią, w jakiej mierze kryteriów tych można poszukiwać w filozofii praktycznej Kanta. Proponowane rozwiązanie tej kwestii opiera się na centralnym dla etyki Kanta pojęciu autonomii moralnej. Postulat autonomii, kierowany pod adresem człowieka jako podmiotu działania, sprawia zarazem, że człowiek nadaje sens przedmiotowym wypowiedziom o charakterze metafizycznym (część V).

I

Niezależnie od tego, czym jest metafizyka jako „dyspozycja przyrodzona”, ugruntowana w kondycji człowieka jako „skończonej istoty rozumnej”¹, nie ulega wątpliwości, iż obiektem namysłu Kanta staje się ona dlatego, że jest – na równi z matematyką i przyrodoznawstwem – pewnym „faktem”, którego istnienie można (i należy) skonstatować przed przystąpieniem do właściwych rozważań transcendentálnych.² Taki właśnie status metafizyka zyskuje przede wszystkim jako pewien sposób mówienia, używania języka. Wychodząc od różnych określeń, za pomocą których Kant próbuje uchwycić jego istotę³, można by ów „metafizyczny użytek języka” zdefiniować ogólnie jako „skłonność” mówiącego podmiotu do nadawania znaczenia samodzielnego wyrażeniom o znaczeniu pierwotnie niekompletnym, tzn. do (zdaniami Kanta – nieuzasadnionego) traktowania funkcji syntaktycznej pewnych terminów (zwłaszcza terminu „jest” w jego różnych użyciach) jako pośredniego świadectwa tego, że – podobnie jak np. nazwom – przysługuje im pewna funkcja semantyczna. Spróbujmy wyjaśnić, jak sam Kant charakteryzuje ową pierwotnie czysto syntaktyczną genezę podstawowych pojęć metafizycznych, na przykładzie jego analizy terminów „substancja” i „realność”. W obu przypadkach, jak sądzi Kant, mamy do czynienia z wyrażeniami, których znaczenie (rozumiałość) zależy od posługiwania się przez nas zdaniami o formie „ x jest f ” (w terminologii Kanta: „twierdzącymi sądami kategorycznymi”⁴). Zależność tę można opisać następująco:

1. Gdybyśmy mieli wyjaśnić komuś sens, w jakim posługujemy się wyrażeniem „substancja”, to oczywiście nie moglibyśmy poprzestać na wyliczeniu jakiegokolwiek zbioru jego desygnatów. (Inaczej niż w przypadku terminów w rodzaju: „koń”, „dom”, czy „stół”, gdzie taka ostensywna definicja ilustruje zarazem zasadniczą regułę ich użycia.) W celu zdania sprawy ze znaczenia słowa „substancja” należy raczej wykonać pewną złożoną czynność językową. Mogłaby ona np. polegać na wypowiedzeniu o pewnym wspólnie postrzeganym (lub ewentualnie wspólnie danym we wspomnieniu) przedmiocie X szeregu zdań typu „ x jest f ”, przy czym powinny to być w zasadzie zdania prawdziwe dla naszego rozmówcy na gruncie jego dotychczasowej wiedzy. Warunek ten powinien być spełniony, by owe wypowiedziane przez nas zdania nie zostały zrozumiane jako informacja o tym, jakie coś musi być, by mogło się nazywać „substancją”, tzn. by nie zinterpretowano ich jako równoważności: („ X jest substancją”) \equiv („ X jest $F_1 \wedge X$ jest $F_2 \wedge \dots \wedge$

¹ Zob. np. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, 1957, t. I, s. 7, 9-10, 29, 30, 33-35, 43-44, 81-82, 84.

² Zob. tamże, s. 66-69, 78-79.

³ Tamże, s. 150-151, 198-9, 254, 256-7, 298-300, 423-432, 439-441.

⁴ Zob. tamże, s. 160-172.

X jest F_n ”). Chodzi o to, by nie potraktowano samych tych zdań jako pozytywnej informacji, lecz by fakt ich wypowiedzenia w pewnej sytuacji postrzeżony został jako egzemplifikacja pewnej reguły mówienia. W swobodnym sformułowaniu reguła ta głosi, że o jednym i tym samym przedmiocie X można wypowiedzieć wiele prawdziwych zdań typu „ x jest F ” (X jest F_1 , X jest F_2 itd.). Owa czynność językowa ma zatem na celu nie tyle podanie „przykładu” substancji, ile raczej unaocznienie reguły, której (świadomie bądź nieświadomie) przestrzegamy, wypowiadając w pewnych sytuacjach zdania o strukturze podmiotowo-orzecznikowej. Reguła ta nie jest wprawdzie równoznaczna z filozoficzną definicją substancji jako „tego, co istnieje jako podmiot cech”⁵, jej znajomość (w sensie umiejętności postępowania w zgodny z nią sposób) stanowi jednak niezbędny warunek rozumienia tej definicji.

2. W analogiczny sposób postępujemy eksplikując znaczenie terminu „realność” (należy pamiętać, że nie oznacza on „istnienia realnego”, lecz „jakościowe uposażenie” rzeczy⁶). Różnica polega jedynie na tym, że o ile w przypadku „substancji” zachowywaliśmy stałą wartość x (przy zmieniających się predykatkach), o tyle teraz orzekamy ten sam predykat o różnych indywiduach (X_1 jest F , X_2 jest F , ..., X_n jest F). Unaoczniamy w ten sposób regułę, w myśl której pewien predykat F może oznaczać to samo (mianowicie pewną „cechę”), mimo iż orzekany bywa o różnych rzeczach (substancjach).

W obu przypadkach wszakże stosowanie (a więc także rozumienie) wymienionych reguł zakłada istnienie sytuacji, w których pewne zdania typu „ x jest F ” są prawdziwe dla mówiącego. Innymi słowy, rozumiemy terminy „substancja” i „realność” m.in. pod tym warunkiem, że w pewnych sytuacjach uznajemy za prawdziwe (lub fałszywe) pewne zdania o formie „ x jest F ”, ogólniej – zdania należące do określonego typu syntaktycznego (podpadające pod określone „funkcje sążenia”). Sytuacje takie Kant nazywa „przedstawieniami naocznymi”; ich wielość składa się na to, co określa on jako „różnorodność daną w naoczności”. „Kategorie” jako „reguły powiązania” owej różnorodności zostają przezeń ugruntowane („wydedukowane”) w oparciu o zasadę „transcendentalnej jedności apercepcji”⁷. Treść tej zasady można sparafrazować mówiąc, iż tożsamość myślącego i mówiącego podmiotu nie polega na tożsamości jego „przedstawień” (w takim przypadku bowiem podmiot stanowiłby „funkcję” sytuacji i zmieniałby się wraz z ich następowaniem po sobie⁸), lecz na tożsamości reguł, wedle których „działa się” w różnych (numerycznie i treściowo) sytuacjach⁹. Wśród owych reguł znajdują się m.in. te, których

⁵ Tamże, t. I, s. 257, 414, 427-8; t. II, s. 151.

⁶ Zob. tamże, t. I, s. 172, 294-5; t. II, s. 316-319

⁷ Tamże, t. I, s. 211, 238-240.

⁸ Zob. np. tamże, s. 211, 240-242.

⁹ Tamże, s. 209-211, 212-213.

przestrzeganie jest niezbędne do rozumienia terminów „substancja” i „realność” (jak również wszystkich pozostałych „kategorii”).

„Powszechna ważność”, przysługująca tym regułom zarówno w wymiarze indywidualnym (obowiązują one dla wszystkich moich rzeczywistych i możliwych doświadczeń), jak i intersubiektywnym (ważne są dla wszystkich podmiotów), nie zakłada jednak faktycznej zgodności między niedowolnymi czynnościami spostrzeżeniowymi („naocznością empiryczną”) a tymi regułami. W takim przypadku bowiem byłyby one jedynie pewnymi hipotezami empirycznymi, których sensowność zależałaby od możliwości ich sprawdzania¹⁰. Status owych reguł („funkcji sądzenia”, a zarazem „zasad powiązania przedstawień”) należy raczej porównać do statusu reguł języka, o tyle mianowicie, o ile te ostatnie również nie są mniej lub bardziej trafnym opisem faktycznej, „danej w doświadczeniu”, praktyki językowej, i nie dają się „obalać” poprzez odwołanie do poszczególnych przypadków niezgodnego z nimi użycia języka.

Pewna okoliczność mogłaby pozornie osłabiać trafność tego porównania. W pierwszym przypadku bowiem mamy jakoby do czynienia z regułami ważnymi dla czynności o charakterze niedowolnym (dla „spostreżeń”), w drugim zaś z normami, dopuszczającymi niejako *ex definitione* możliwość ich naruszenia. Wątpliwość ta wynika jednak z pomieszania dwóch zgoła różnych spraw. Ważność reguł kategorialnych („funkcji sądzenia” i „zasad powiązania przedstawień”) bierze się mianowicie za ich prawdziwość, jak gdyby były one swego rodzaju „sprawozdaniem” z tego, co tak czy inaczej „wydarza się” w świadomości. Tymczasem, jak sam Kant daje wyraźnie do zrozumienia¹¹, są to w istocie pewne reguły działania: jako „funkcje sądzenia” określają one możliwe typy wypowiedzi przedmiotowych („sądów syntetycznych”), jako „zasady powiązania przedstawień” – przyporządkowują owym typom wypowiedzi pewne typy sytuacji („danych naocznych”). To ostatnie dokonuje się w ten sposób, że każdej wypowiedzi należącej do pewnego typu (np. do typu: „jednostkowy, twierdzący sąd kategoryczny”) powinna odpowiadać pewna możliwa (wyobrażalna) sytuacja, w której ową wypowiedź należy uznać za prawdziwą¹². Tak więc reguły kategorialne (sądy syntetyczne *a priori*) nie mówią w ogóle o tym, co stanowi treść naszych niedowolnych czynności spostrzeżeniowych, lecz wyznaczają granice, w których owa treść może zostać zakomunikowana. A przeto wytyczają one zarazem płaszczyznę, na której możliwa jest sensowna (rozstrzygalna) dyskusja i porozumienie odnośnie tego, co jest.

¹⁰ Tamże, s. 186-7, 190, 191-2.

¹¹ Zob. np. miejsca, w których powiada on, że intelekt „dyktuje” przyrodzie swe prawa (co dla Kanta bynajmniej nie oznacza, że wytwarza on zarazem „materię” zjawisk). Tamże, s. 26-28, 219, 231-233, 274-276.

¹² Por. np. to, co mówi Kant o „przedmiocie” jako warunku istnienia kryteriów prawdziwości dla zdań. Tamże, s. 145-6.

II

Idąc tropem przyjętej tutaj rekonstrukcji Kantowskiej nauki o kategoriach, można by ich użytek „metafizyczny” („transcendentny”) zdefiniować jako ich zastosowanie „pozasytuacyjne”. Polegałoby ono na mówieniu o przedmiotach (i „stanach rzeczy”), które nie mogą być „dane w doświadczeniu” („świat”, „dusza”, „Bóg”). „Transcendentność” takiego „użycia” kategorii (jako „funkcji sądzenia”) oznacza zatem, że nie istnieją wyobrażalne sytuacje, w których zdania w rodzaju „istnieje Bóg”, „dusza jest nieśmiertelna” itp. można uznać za prawdziwe lub fałszywe. Na swoistość „zdań metafizycznych” składa się więc z jednej strony to, że pretendują one do prawdziwości *a priori*, z drugiej zaś ich rozszczenie do specyficznie rozumianej „syntetyczności”: nie ma to być wszak syntetyczność reguł („zasad”) określających „jedynie” relacje między typami sytuacji a (określonymi składniowo) „funkcjami sądzenia”, lecz syntetyczność *par excellence* przedmiotowa. Zdania te mówią bowiem o tym, co i jak naprawdę jest; „naprawdę”, tzn. niezależnie od tego, jakie zdania empiryczne poszczególne jednostki uznają za prawdziwe.

Otóż destrukcja, jakiej Kant poddaje tak rozumianą „metafizykę”, przebiega na dwóch, zasadniczo odmiennych poziomach. Po pierwsze, dyskwalifikuje on poznawcze rozszczenia sądów metafizycznych, po drugie zaś, wydobywa na jaw pewne ukryte przesłanki „metafizycznego sposobu mówienia”, pozwalające zrozumieć, co znaczy właściwe mu rozszczenie do prawdziwości, tzn. dlaczego zdania metafizyczne są dla nas w ogóle zrozumiałe. Na pierwszym z tych poziomów krytyka Kanta polega, jak wiadomo, na próbie wykazania, że nie dysponujemy narzędziami pozwalającymi przekonać się o prawdziwości (bądź fałszywości) jakiegokolwiek zdania metafizycznego¹³. Nie znaczy to jednak dla Kanta, że zdania te są pozbawione sensu; to, iż nie wiemy (i, zdaniem Kanta, nie możemy wiedzieć), czy zdania te są prawdziwe, stanowi poniekąd wręcz świadectwo ich sensowności. W myśl wywodów Kanta to np., że nie mogę wiedzieć, czy dusza jest nieśmiertelna, znaczy bowiem, iż mogę wiedzieć (dowiedzieć się), że nie mogę wiedzieć, czy dusza jest nieśmiertelna. A przeto zdanie „nie mogę wiedzieć, czy dusza jest nieśmiertelna”, będąc (wedle Kanta) prawdziwe, jest też tym samym sensowne, to zaś znaczy, że sensowne jest również zdanie „dusza jest nieśmiertelna”¹⁴.

Nietrudno zauważyć, że rozumowanie to czerpie całą swą moc ze zdania „mogę wiedzieć, że nie mogę wiedzieć, czy dusza jest nieśmiertelna”, ogólniej:

¹³ Por. zwłaszcza Kantowską analizę konkretnych twierdzeń metafizycznych, stanowiącą trzon jego wywodów w „Dialektyce transcendentnej”. Tamże, t. II, s. 51-234, 313-344, 371-382.

¹⁴ Zwrot „nie mogę wiedzieć, czy...” jest funktorem zdaniotwórczym od argumentu zdaniowego. By zatem formuła „nie mogę wiedzieć, czy *p*” stała się zdaniem sensownym (prawdziwym lub fałszywym), musimy w miejsce zmiennej *p* podstawić zdanie sensowne.

„mogę wiedzieć, że nie mogę wiedzieć, czy p ”. Cóż jednak znaczy właściwie ów zwrot? Powiada on, iż mogę wiedzieć, że nie znajduję się w posiadaniu procedur pozwalających stwierdzić, czy „ p ” jest wypowiedzią prawdziwą. Innymi słowy, mogę wiedzieć, że nie może zajść sytuacja w taki sposób przyporządkowana „ p ”, iż musiałbym w tej sytuacji uznać „ p ” za prawdę. Otóż owa wiedza o niesprawdzalności „ p ” wydaje się możliwa na dwa sposoby:

1. Znam wszystkie możliwe sytuacje i wiem, że w żadnej z nich nie byłbym skłonny uznać „ p ” ani za prawdziwe, ani za fałszywe. To jednak jest nie do pomyslenia, gdyż zawsze znam tylko pewien podzbiór zbioru sytuacji możliwych.

2. Na podstawie znaczenia zdania „ p ” wiem, że nie jest mu przyporządkowana żadna „sytuacja weryfikacyjna”. Innymi słowy, sam sposób, w jaki rozumiemy pewne zdania („sądy metafizyczne”), wyklucza, by mogły być one akceptowane bądź odrzucane w wyniku zastosowania kategorialnych reguł weryfikacji omawianych przez Kanta w „Analityce zasad”. A przeto, skoro kategorialne reguły weryfikacji określają zarazem warunki sensowności zdań (kategorie, rozpatrywane wyłącznie jako „funkcje sądenia”, są pozbawione znaczenia – „puste”¹⁵), to fakt, że mogę wiedzieć *a priori*, że „sądom metafizycznym” nie są przyporządkowane żadne „możliwe doświadczenia”, implikuje istnienie takich reguł rozumienia owych sądów, które niejako z góry wykluczają traktowanie ich jako „opisów sytuacji”.

III

Ten – by użyć Kantowskiego określenia – „syntetyczny” wniosek domaga się oczywiście pewnego „analitycznego” dopełnienia i ugruntowania. A mianowicie należy dopiero pokazać, jakie reguły konstytuują rozumienie sądów metafizycznych, tzn. trzeba wydobyć na jaw to, co właściwie mamy na myśli, gdy je wypowiadamy (zakładając – za Kantem – iż nie jest to domeną czystej dowolności).

Próbie pozytywnego określenia tych reguł zacznijmy od analizy ich sposobu obowiązywania, o tyle, o ile jest on wpisany w specyficzne dla zdań metafizycznych roszczenie do prawdziwości. Wypowiedzi te, powtórzmy, pretendują do naszej akceptacji niezależnie od tego, jakie zdania empiryczne uznajemy za prawdziwe. A zatem reguły, których szczególnym zastosowaniem jest akt akceptacji (uznania za prawdę) jakiegoś zdania metafizycznego, obowiązują w każdej sytuacji. Innymi słowy, są one dla mnie wiążące niezależnie od tego, jak postrzegam „obiektywne okoliczności”, w których każdorazowo przebiega moje działanie (jedyne, w stosunku do czego można sensownie mówić o „zobowiązaniu”).

¹⁵ Tamże, t. I, s. 139, 168, 308, 430-431.

Istnienie tak określonych reguł zakłada, po pierwsze, że moje działanie może, ale nie musi, zależeć od sposobu, w jaki postrzegam jego okoliczności, po drugie zaś, że to, czy od niego zależy, jest w ostateczności zależne ode mnie. Nie znaczy to oczywiście, iż okoliczności mojego działania mogą być dla niego całkowicie obojętne (nie działał nigdy w „próżni”, a realne otoczenie, w którym się znajduję, w drastyczny sposób ogranicza uniwersum sensownych decyzji i strategii). Ściśle rzecz biorąc, znaczy to tylko tyle, że istnieją pewne reguły, których przestrzeganie w działaniu może, ale nie musi, zależeć od sytuacji, w jakiej działanie to przebiega.

Ów szczególny status przysługuje, wedle Kanta, wyłącznie normom moralnym. Należy on do ich istoty, choć istoty tej nie wyczerpuje, a zwłaszcza, wbrew niektórym interpretacjom etyki Kanta, nie generuje automatycznie ich treści. To bowiem, jakie konkretne normy moralne mają dla mnie sens, zależy w sposób istotny od empirycznych okoliczności moich działań, a więc w ostateczności od świata, w którym żyję. Tym, co wyróżnia pewne normy jako normy moralne, nie jest w ogóle ich treść (ta w dużej części pokrywa się np. z treścią norm prawnych), lecz ich sposób obowiązywania: pretendują one mianowicie do ważności niezależnie od tego, jakie konsekwencje empiryczne pociąga za sobą nasze (zgodne lub niezgodne z nimi) działanie¹⁶.

Prawo moralne, obowiązek w sensie Kantowskim, jest jakby wzorcem czegoś, czego przyjęcie *ex definitione* wyklucza jakiegokolwiek empiryczne uzasadnienie. Innymi słowy, jeśli jakaś reguła działania („maksyma”) jest moralnie dobra (uogólnialna w sensie Kantowskim¹⁷), to powinienem kierować się nią w każdej możliwej sytuacji, o ile tylko w sytuacji tej da się w ogóle pomyśleć działanie podpadające pod tę regułę¹⁸. Zajmując takie stanowisko Kant, jak wiadomo, radykalnie przeciwstawia się niemal całej dotychczasowej tradycji etycznej. Nie wdając się w szczegóły jego argumentacji na rzecz tego stanowiska, poprzestańmy na stwierdzeniu, że – jak sądzi Kant – tylko takie „pozasytuacyjne” rozumienie obowiązku pozwala w sposób sensowny mówić o „autonomii” działającego podmiotu, podczas gdy wszelka próba uzależnienia moralnej oceny działania od jego okoliczności zakłada w sposób mniej lub bardziej jawny¹⁹ „heteronomię woli” i prowadzi w konsekwencji do relatywizmu etycznego.

Jak się zatem wydaje, właściwe zdaniom metafizycznym roszczenie do prawdziwości (z uwagi na które są one przecież w ogóle obiektem krytyki Kanta) jest

¹⁶ Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 12, 20, 22.

¹⁷ Tamże, s. 50-55; I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 53, 60-61, 132.

¹⁸ Por. rozprawkę Kanta *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*, w: *Kants Werke*, Berlin 1968, Bd. VIII, s. 423-430.

¹⁹ Np. stoicyzm w porównaniu z epikureizmem; zob. *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 57-8, 69-71, 187-8.

dla nas zrozumiałe tylko o tyle, o ile jest dla nas zrozumiałe roszczenie do ważności tkwiące w normach moralnych. Cóż to jednak może znaczyć? Absurdalne byłoby przypuszczenie, że można być moralnie zobowiązanym do uznania za prawdę jakiegokolwiek zdania. Wprawdzie istnieją sytuacje, w których można sensownie mówić o moralnym zobowiązaniu do uznania czegoś za prawdę (mówimy np., że lekarz ma moralny obowiązek możliwie adekwatnego poznania stanu pacjenta), jednak tym, co decyduje tu o uznaniu za prawdę takiego czy innego zdania (np. takiej czy innej diagnozy), nie są już względy moralne. Przypuszczenie takie byłoby zresztą nie tylko absurdalne z punktu widzenia dyskursu moralnego, lecz przeczyłoby także wcześniej wspomnianym krytycznym ustaleniom Kanta. Wszak ich negatywnym wynikiem jest wskazanie na brak procedur pozwalających uznać za prawdziwe lub fałszywe jakiegokolwiek zdania metafizycznego: nie istnieją powszechnie ważne reguły (ani moralne, ani żadne inne), których zastosowanie prowadziłoby do jakiegokolwiek rozstrzygnięcia metafizycznego.

Pytanie, na które próbujemy tu, w nawiązaniu do Kanta, odpowiedzieć, dotyczy zatem nie tyle względów decydujących o uznaniu za prawdę jakiegoś zdania metafizycznego, ile raczej sensu samego roszczenia do prawdziwości w przypadku tego typu zdań. Chodzi zatem nie o to, dlaczego ewentualnie sądzimy, że jakieś zdanie metafizyczne jest prawdziwe, lecz o to, dlaczego uważamy je w ogóle za zdanie (za coś, co może być prawdziwe bądź fałszywe). Jak pamiętamy, w przypadku zdań empirycznych ich roszczenie do prawdziwości (a tym samym ich odniesienie do przedmiotów) zrozumiałe jest dzięki regułom kategoryalnym, przyporządkującym poszczególnym (określonym składniowo) typom wypowiedzi pewne typy „danych naocznych”, wśród których należy poszukiwać „sytuacji weryfikacyjnych” dla poszczególnych sądów. O takim przyporządkowaniu nie może być mowy w przypadku zdań metafizycznych. Cóż więc znaczy, że jakieś zdanie metafizyczne jest prawdziwe? Odpowiedź, iż jest prawdziwe wtedy, gdy mówi, jak jest naprawdę, nie posuwa nas ani o krok, gdyż chcemy właśnie wiedzieć, co znaczy owo „naprawdę”. W tej samej sytuacji znajdujemy się odpowiadając, iż prawdziwość wypowiedzi metafizycznych to ich zgodność z przedmiotami, o których mówią (z desygnatami używanych w nich terminów). Tylko o tyle bowiem rozumiemy, co oznaczają te terminy, o ile rozumiemy, co to znaczy, że prawdziwe są pewne zdania, w których terminy te występują (czyli właśnie zdania metafizyczne).

IV

Cóż wnosi zatem pojęcie obowiązku moralnego do interesującej nas kwestii rozumienia zdań metafizycznych? Co znaczy, że zdania te nie miałyby dla nas

sensu, gdyby nie miało dla nas sensu mówienie o moralnie rozumianej autonomii? Odpowiedź na to pytanie wymaga przyjrzenia się znaczeniu, jakie termin „autonomia” posiada w filozofii praktycznej Kanta.

Autonomia to nadawanie sobie samemu praw, działanie wedle reguł, które samemu się ustala²⁰. Rozumiana w sensie „mocnym” (jako tworzenie reguł) nie ma ona oczywiście wiele wspólnego z moralnością. Nigdy nie działamy w etycznej pustce, przeciwnie, podstawową wiedzę o moralnie istotnych aspektach działania otrzymujemy od innych. Cóż zatem może znaczyć w tym kontekście mówienie o „autonomii”, a zwłaszcza jej postulowanie? Różne wypowiedzi Kanta na ten temat sugerują, że podstawą rozróżnienia autonomii i heteronomii jest to, co określa on jako stosunek woli do jej przedmiotów²¹.

Przy dosłownym rozumieniu prowadziłyby to jednak do (jak się wydaje – absurdalnego) wniosku, że realizacja autonomii (dobro moralne) polegałaby na działaniu nieokreślonym co do swego przedmiotu, lub do (nie mniej opacznego) rozróżnienia możliwych obiektów chcenia na „moralne” (posiadające wartość samoistną) i „niemoralne” (czy ściślej „amoralne”, tzn. ambiwalentne co do ich statusu etycznego). Gdy np. Kant mówi o „osobie jako celu samym w sobie”²², to przecież chodzi mu m.in. o to, iż w pewnym istotnym sensie osoba nie może być obiektem chcenia (w przeciwieństwie do „dóbr”, na których posiadaniu bądź urzeczywistnieniu może mi z różnych względów zależeć). Samoistna wartość osoby (zarówno mojej własnej, jak i drugiego) nie jest w ogóle bezpośrednio „odczuwalna” (znamienne jest, że Kant odmawia moralnej wartości takim uczuciom, jak miłość czy przyjaźń), lecz może być jedynie zrozumiała w perspektywie pewnej reguły działania. („Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”²³.)

Znaczenia Kantowskiego pojęcia autonomii należy raczej poszukiwać na obszarze wytyczanym przez esencjalne, zdaniem Kanta, określenie woli ludzkiej, zgodnie z którym jest ona „zdolnością do działania zgodnie z przedstawieniem praw”²⁴. Znaczy to, że działania człowieka, uchwytnie wprawdzie (zarówno dla innych, jak i dla niego samego) jedynie jako „zjawiska w świecie zmysłów”, są jednak nie tylko obiektami możliwego wyjaśniania, lecz także rozumienia. I o tyle tylko są one przedmiotem moralnej oceny. Między możliwością rozumienia działania a jego statusem moralnym zachodzi zatem związek istotny. Na czym on polega i jaką rolę odgrywa w nim pojęcie autonomii?

²⁰ Zob. *Uzasadnienie...*, op. cit., s. 78, 84/5; *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 57/8.

²¹ *Uzasadnienie...*, op. cit., s. 78-80; *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 34-36, 63-4, 96-7.

²² *Uzasadnienie...*, op. cit., s. 61-3.

²³ Tamże, s. 62.

²⁴ Tamże, s. 38, 59-60; *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 55, 101, 147.

Rozumieć działanie to, wedle Kanta, rozumieć regułę, którą kieruje się jego sprawca. Przy czym chodzi tu nie tylko o możliwość opisu czyjś zachowania w kategoriach pewnej prawidłowości, lecz przede wszystkim o odpowiedź na pytanie, na czym zasadza się ważność danej reguły dla działającego. Z tego punktu widzenia można w rozróżnieniu autonomii i heteronomii całkowicie pominąć kłopotliwą kwestię „przedmiotów chcenia”, zastępując ją czymś, co można by określić jako „adekwatną strategię rozumienia działania”. Odpowiednio definicje heteronomii i autonomii wyglądałyby następująco:

1. Jeżeli fakt, że dana osoba postępuje zgodnie z pewną regułą, jest wynikiem uznania przez nią za prawdziwe pewnych zdań empirycznych, to pod względem tej reguły jej działanie jest heteronomiczne.

2. Jeżeli dla faktu przestrzegania przez daną osobę pewnej reguły nie jest istotne, jakie zdania empiryczne uznaje ona za prawdziwe, to pod względem tej reguły jej działanie jest autonomiczne.

Nie wydaje się, by konieczne było szczegółowe wykazywanie zgodności zaproponowanych tu określeń z intencjami Kanta. Wystarczy wspomnieć, że centralne dla jego koncepcji rozróżnienie „imperatywu kategorycznego” i „imperatywów hipotetycznych” w całości zasadza się na przeciwstawieniu reguł działania, dla których istotna jest wiedza podmiotu o rzeczywistości, regułom, których zrozumiałość (i ważność) jest od owej wiedzy (i jej stopnia) niezależna²⁵.

V

Abstrahując od (skądinąd interesującej) kwestii, czy tak określone pojęcie autonomii leży faktycznie u podstaw naszych wartościowań moralnych (tzn. w jakiej mierze koncepcja Kanta zgodna jest z pozafilozoficznymi intuicjami etycznymi), należy zauważyć, że z owym pojęciem autonomii łączy się w sposób istotny szczególnie rozumiane pojęcie podmiotu działania. Jeżeli mianowicie pojęcie podmiotu działania autonomicznego (w zaproponowanym tu sensie) ma w ogóle jakieś znaczenie (tzn. o ile w ogóle mogą o sobie i innych mówić jako o tego rodzaju podmiotach), to w każdym razie znaczenie to musi być uchwytnie w jakiś inny sposób, niż w drodze refleksji nad aktami uznawania zdań empirycznych. Warunek ten pociąga za sobą daleko idące konsekwencje.

Jak wiadomo, wedle Kanta podmiotowość (ani moja własna, ani tym bardziej cudza) nie jest mi nigdy bezpośrednio dana (tak jak dane mi są np. wrażenia zmysłowe). Uświadamiam sobie jej „istnienie” (tzn. ucę się rozumieć wypowiedzi

²⁵ *Uzasadnienie...*, op. cit., s. 38-50.

w pierwszej osobie) dopiero poprzez faktyczne stosowanie reguł kategoryalnych²⁶ (tzn. w toku nabywania pewnej empirycznej wiedzy o świecie). Można by powiedzieć, że nie ma świadomości własnej tożsamości bez zdolności rozpoznawania tego, co tożsame w poszczególnych aktach uznawania zdań empirycznych. Tym samym jednak, jak się zdaje, nie sposób sensownie myśleć i mówić o własnej tożsamości abstrahując od owych aktów.

Tymczasem takie właśnie abstrahowanie jest niezbędne, by możliwa była ocena moralna działań. W przeciwnym bowiem razie postulat działania niezależnego co do swych reguł od posiadanego przez daną osobę empirycznego obrazu świata pozostawałby bez adresata. I w tym właśnie „wymogu adresata” tkwi istotna przesłanka tego, iż mogę, niezależnie od warunków możliwego doświadczenia, przypisywać sens przedmiotowy pewnym wypowiedziom (zdaniom metafizycznym). Tylko bowiem uznając roszczenie do prawdziwości (choć niekoniecznie prawdziwość) tego rodzaju wypowiedzi, mogę swą własną tożsamość i podmiotowość uczynić obiektem myślenia abstrahującego od faktu posiadania przeze mnie pewnego empirycznego obrazu świata. Projektując pewien pozadoświadczalny obszar przedmiotowości (inna sprawa, czy taka projekcja może być jakkolwiek prawomocna), nadaję regułom kategoryalnym znaczenie samodzielne (niezależne od ich funkcji w doświadczeniu). W oparciu o to samodzielne znaczenie mogę teraz uświadomić sobie również tożsamość owych reguł, a za jej pośrednictwem – tożsamość mnie samego (tym razem jednak nie jako „podmiotu empirycznego”, lecz jako „pozaświatowej” apercpcji moralnej).

Można by więc powiedzieć, że „metafizyka” (rzecz jasna nie tyle jako jakaś określona „teoria”, ile raczej jako pewna „gramatyka” mówienia o świecie) tkwi swymi korzeniami w strukturze naszego dyskursu moralnego. Jeżeli mianowicie Kantowski opis tego dyskursu jest trafny, to jego niezbędnym dopełnieniem musi być owo szczególne pojęcie autonomicznego podmiotu jako zarazem adresata i uczestnika tego dyskursu. Pojęcie to zaś nie mogłoby mieć dla nas żadnego znaczenia, gdybyśmy nie byli zdolni do aktu refleksji, w którym ujmujemy naszą własną tożsamość niezależnie od jej „zanurzenia” w doświadczeniu. Zdania o podmiocie jako „duszy”, podobnie jak wszystkie pozostałe sądy metafizyczne, zawdzięczają swą zrozumiałość temu, iż ów akt refleksji musi nas niejako „zastawać” wrażliwymi na roszczenia prawdziwościowe zdań, co do których zarazem wiemy, że doświadczenie nigdy nie nauczy nas o ich prawdziwości bądź fałszywości. Jak powiada Kant: „Pojęcie świata intelektu jest więc tylko p u n k t e m w i d z e n i a, który rozum – jak sądzi – musi zająć poza zjawiskami, by p o j ą ć s i e b i e s a m e g o jako [rozum] p r a k t y c z n y, co nie byłoby możliwe, gdyby wpływy zmysłowości były dla człowieka czynnikiem określającym go, a co

²⁶ Zob. wyżej, przyp. 10.

jednak jest konieczne, jeżeli nie mamy odmówić mu świadomości samego siebie jako inteligencji, a więc jako rozumnej i dzięki rozumowi czynnej, tj. swobodnie działającej przyczyny”²⁷.

Z zaprezentowanej tu analizy nie wynika rzecz jasna istnienie jakichkolwiek kryteriów prawdziwości zdań metafizycznych. Wydaje się jednak, że pozwala ona częściowo zrozumieć sens, w jakim można mówić – na gruncie filozofii Kanta – o istnieniu problematyki metafizycznej. W uproszczeniu sens ten dałoby się wyrazić następująco: problematyka metafizyczna istnieje o tyle, o ile istnieje podmiot nadający sens prawdziwościowy wypowiedziom pozbawionym znaczenia empirycznego. Podmiot taki istnieje zaś w tej mierze, w jakiej możliwe jest samorozumienie człowieka jako adresata dyskursu moralnego (oczywiście przy założeniu, że trafna jest kantowska interpretacja tego dyskursu, a zwłaszcza centralne dla niej pojęcie autonomii).

²⁷ *Uzasadnienie...*, op. cit., s. 104.