

Zbigniew Kuderowicz

IDEA A SENS ŚWIATA O KONCEPCJI IDEI W FILOZOFII KANTA

Pojęcie idei to jedno z zagadkowych pojęć w filozofii Kanta. Podlegało też różnym interpretacjom, które mieszczą się między dwoma biegunowo skrajnymi ujęciami. Na jednym biegunie można umieścić interpretację H. Vaihinger'a, który w swym dziele *Philosophie des als-ob* nazywa idee fikcjami, czyli tworamii podmiotu pozbawionymi oparcia w rzeczywistości, choć pomocnymi w procesie dochodzenia do wiedzy prawdziwej i pożytecznymi w działaniu jako rodzaj planów i wskazówek. Nie docenia się tutaj związku idei z tym, co Kant nazywał „naturalną skłonnością do metafizyki”. Na przeciwnym biegunie znajdują się interpretacje akcentujące metafizyczne ambicje Kanta i traktujące idee jako pojęcia rozumowe, z których powstaje wiedza wykraczająca poza doświadczenie naukowe i sięgająca noumenów jako pozadoświadczałnej rzeczywistości¹.

Oba kierunki powołują się na wypowiedzi Kanta, choć czynią to ewidentnie selektywnie. Prezentują jednostronny wizerunek jego filozofii. Można oczywiście wskazać szereg koncepcji pośrednich, ale pominiemy je tutaj, chodzi bowiem jedynie o zasygnalizowanie kontrowersyjności kantowskiej koncepcji idei.

Pojęcie idei ma w kantyźmie znaczenie kluczowe, gdyż z nim wiąże się interpretacja poglądów Kanta na rolę rozumu, na charakter i wartość metafizyki oraz na działalność moralną człowieka. Bez wyjaśnienia pojęcia idei nie można zrozumieć całości refleksji filozoficznej Kanta, ani nawet głównych intencji jego myślenia.

W przedstawionej tu próbie określenia kantowskiego pojęcia idei odwołam się do problematyki nadawania i poznawania sensu świata i ludzkiej działalno-

¹ Np. neokantyści francuscy wywodzący się od Maine de Birana, jak Lagneau; por. B. Skarga, *Trzy wersje neokantyzmu we Francji*, w zbiorze: *Dziedzictwo Kanta*, pod red. J. Garewicza, Warszawa 1976, s. 254-261.

ści. Kontekst, w jakim Kant używał tego pojęcia, pozwala na ujęcie problemu sensu jako swobodnego stosunku człowieka do świata i samego siebie, stosunku polegającego na nadawaniu przez człowieka sensu swemu otoczeniu i swej aktywności. U niektórych badaczy można spotkać sugestie o związku pojęcia idei z kwestią sensu², ale w niniejszym studium chodzi o całościowe spojrzenie na kantyzm z punktu widzenia problemu sensu, co wydaje się być czymś nowym i potrzebnym.

W przekonaniu Kanta działalność ludzkiego umysłu nie ogranicza się do wytworzenia nauki, formułującej powszechnie ważne twierdzenia; gdyby tak było, to wykaz zdolności poznawczych obejmowałby jedynie naoczność zmysłową oraz intelekt, czyli niezbędne składniki doświadczenia. Na tym jednak nie wyczerpuje się kantowska analiza umysłu, gdyż znajduje się w nim jeszcze rozum (*Vernunft*) jako swoista, odrębna zdolność. Nasuwa się pytanie, czy rozum jest jeszcze jedną zdolnością poznawczą, która dociera w dziedziny niedostępne intelektowi i nieosiągalne w doświadczeniu? Czy można na gruncie kantyizmu traktować rozum jako zdolność przekraczania granic doświadczenia i odkrywania «rzeczy samej w sobie»? Odpowiedź pozytywna na te pytania może wydać się uzasadniona, zwłaszcza że Kant operuje określeniem «pojęcia rozumowe» jakby analogią do pojęć intelektualnych i przypisuje rozumowi, podobnie jak intelektowi, umiejętność posługiwania się schematami. Pomimo to uznanie rozumu za narzędzie poznania rzeczywistości byłoby fałszywą interpretacją myśli Kanta. Nie na poznaniu rzeczywistości polega, według Kanta, rola rozumu, lecz na ukierunkowaniu aktywności umysłowej. W kantowskiej analizie rozumu zachowuje ważność teza o granicy poznania i obszarze zjawisk jako zakresie poznania naukowego. Rozum nie narusza, ani nie kwestionuje kompetencji doświadczenia, w tym także – intelektu. Na czym zatem polega w ramach kantyizmu różnica między intelektem a rozumem?

Objaśnieniu koncepcji rozumu poświęcił Kant trzecią część *Krytyki czystego rozumu* zatytułowaną „Dialektyka transcendentálna”. Zawiera ona refleksję rozumową nad samym rozumem. Można rzec, że przynosi ona samopoznanie rozumu, czyli jego autorefleksję.

1. Intelekt i rozum

W przekonaniu Kanta rozum nie jest niezależny od intelektu, lecz funkcjonuje właśnie w nawiązaniu do intelektu, ale nie może go zastąpić. Intelekt odnosi się, jak wiadomo, do danych zmysłowych, „przefiltrowanych” przez formy naoczności,

² Por. np. K. Bał, *Wprowadzenie do etyki Kanta*, Wrocław 1984, Wyd. Uniw. Wrocławskiego, s. 20.

uchwyconych w przestrzeni i w czasie, tzn. odnosi się do danych naocznych i dokonuje ich syntezy na podstawie kategorii jako powszechnych wzorców. Działalność intelektu wieńczy powstanie pojęć intelektualnych o różnym stopniu szczegółowości w zależności od zastosowanych intelektualnych zasad i schematów. Na straży realności tych pojęć stoi „postulat empiryczności”, który głosi, że uzupełnienie pojęć intelektualnych sądem spostrzeżeniowym świadczy o realnej egzystencji przedmiotu pojęcia. Przypomnieliśmy te osobliwości intelektu, aby jaśniej przedstawić rolę rozumu.

Rozum – inaczej niż intelekt – nie odnosi się do danych naocznych i nie tworzy przedmiotów doświadczenia, rozum odnosi się do intelektu, do jego wytworów, do intelektualnych pojęć i utrwalonego w nich doświadczenia. Aktywność rozumu jest więc skierowana nie na porządkowanie danych naocznych, lecz na doskonalenie już uzyskanej wiedzy intelektualnej. Funkcja rozumu polega na tworzeniu „jedności rozumowej” czyli sprowadzaniu różnorodnych poznań intelektualnych (pojęć, sądów i wnioskowań) do pewnych zasad naczelnych, ale nie po to, aby eliminować ich różnorodność i niwelować różnice, lecz raczej po to, aby różnorodne poznanie usystematyzować. Kantowską koncepcję aktywności rozumu można odczytywać jako opis mechanizmu formułowania sensu.

Kant chętnie posługiwał się określeniami „jedność systemowa”, „zasada systematycznej jedności” dla wskazania głównej funkcji rozumu. Trzeba w tym widzieć przekonanie, że rozum dokonuje uporządkowania różnorodnych składników wiedzy intelektualnej i tworzy ich spójną całość. „Przez system – pisał Kant – rozumiem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei. Ideą tą jest pojęcie rozumowe formy całości, o ile przez nie zostaje określony *a priori* zarówno zakres tego, co różnorodne, jak i miejsce części względem siebie”³. Akcentując systemowe aspiracje rozumu Kant zwraca uwagę na przedstawienie pojęć intelektualnych jako wywodliwych z jakiejś jednej zasady i dających się ułożyć w pewien porządek. Budowa systemu rządzi się trojakiemi wskazaniem: 1) uznaniem jednorodności tego, co różnorodne, czyli wydobyciem pewnej wspólnoty w rozmaitych poznaniach intelektualnych; 2) akceptacją różnorodności zespalanych elementów, co ma zapobiec ich ujednoczeniu, bądź upodobnieniu do siebie; 3) założeniem, że między różnorodnymi elementami można odnaleźć stadia pośrednie, czyli przejście między nimi następuje stopniowo, bez ostrych różnic i przeciwieństw. System wiedzy zbudowany na takich zasadach służy intelektowi, ponieważ doskonalenie uzasadnienie pojęć oraz tworzy między nimi różne więzi formalne, jak rodzaj argumentacji, wynikanie, czy wyprowadzanie jednych pojęć z drugich. Systematyzacja wiedzy intelektualnej nie przynosi jej powiększenia, ani wzbogacenia o nowe pojęcia, ani o sądy syntetyczne *a priori*. Rozum nie formułuje sądów syntetycznych,

³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 577.

ani też nie zadawała się samą wiedzą analityczną, wprowadza natomiast nowy systemowy układ do wiedzy intelektualnej, dzięki czemu nadaje nowy sens składnikom poznania naukowego.

Kant mówi o innej postaci rozumowej systematyzacji i dochodzenia do „jedności systemowej”; przybiera ona formę przechodzenia od tego, co uwarunkowane, do tego, co nieuwarunkowane. Można to wyjaśnić następująco. Każde pojęcie, każdy sąd intelektu jest ewidentnie uwarunkowany przez dane zmysłowe, którym zawdzięcza swą treść. Ich zawartość treściowa jest zatem względna i zawsze odniesiona do okoliczności doświadczenia. Od tej zależności intelekt nie może się uwolnić, wszak jest on syntezą danych zmysłowych. Rozum natomiast podejmuje pytanie o warunki akceptacji intelektualnych pojęć i sądów, kieruje przy tym uwagę nie na warunki doświadczalne, lecz na warunki logiczne, uzasadniające słuszność wiedzy. Rozum poszukuje podstaw uzasadniających wiedzę, podstaw coraz mniej względnych. W tym sensie zmierza do tego, co nieuwarunkowane i co nadaje sens wiedzy naukowej. Jest to raczej tendencja, czyli kierunek aktywności rozumu, który jednak nie uzyskuje bezwzględnego sukcesu, nie osiąga wiedzy absolutnej. Nieprzypadkowo „jedność systemową”, na której zależy rozumowi, Kant nazwał „projektowaną”, widząc w niej stałe zadanie, stały cel, jaki rozum stawia przed sobą. Rozum zadaje sobie pytanie: do jakiego stopnia jest możliwe ugruntowanie wiedzy intelektualnej i ustalenie jej bezwarunkowej podstawy. Zmierza do zgłębienia warunków uzasadniających wiedzę intelektualną i czyni to budując system oparty na czymś, co uznaje za nieuwarunkowane. Czy jest to zasada, czy teza, czy jakaś realność – tego Kant nie rozstrzyga, zadowalając się enigmatycznym określeniem: to, co nieuwarunkowane. Dla niego bowiem ważny jest kierunek aktywności rozumu, który zmierza od uwarunkowanej wiedzy intelektualnej ku czemuś nieuwarunkowanemu.

Nasuwa się pytanie, czy można w ramach kantyizmu przyjąć, że rozum wykracza poza doświadczenie? Jak należy rozumieć tezę, że cel rozumu „leży całkowicie poza granicami możliwego doświadczenia”⁴? Oznacza to, że rozum w swej aktywności wykracza poza doświadczenie, w ramach którego można osiągnąć co najwyżej tzw. „jedność dystrybucyjną”, czyli zespolenie pewnych danych w pojęcie dla odróżnienia od reszty zjawisk. Rozum natomiast troszczy się o tzw. „jedność kolektywną”, czyli zespolenie składników wiedzy w spójną całość ogarniającą jak największy zakres poznania. Myśl o „jedności kolektywnej” rozum sam wnosi do ludzkiego umysłu z własnej natury, a nie z doświadczenia. W tym tylko znaczeniu rozum wykracza poza doświadczenie, zadaje mu bowiem pytania, których ono samo nie nasuwa, pytania o sens odkrywanych w nauce zjawisk.

Nie znaczy to jednak, by rozum przekraczał granicę doświadczenia, porzu-

⁴ Ibidem, II, s. 385.

cał świat zjawisk i sięgał do rzeczy samej w sobie. Kant wyraźnie stwierdzał, że narzędzia rozumu, idee, „nie wykraczają poza przedmiot, a mianowicie poza zjawiska”⁵. Jeśli rozum jest użyty krytycznie, czyli obdarzony samowiedzą, to ma świadomość, że poza sferą zjawisk znajduje się nierozpoznawalna dla niego przestrzeń, przestrzeń pusta. Całym natomiast tworzywem, którym rozum operuje, są wytwory intelektu. „Rozum – pisze Kant – nie odnosi się nigdy wprost do przedmiotu, lecz tylko do intelektu... Rozum ma więc właściwie za przedmiot tylko intelekt i jego celowe postępowanie”⁶. Rozum nie sięga do danych zmysłowych, nie zajmują go tworzone z tych danych przedmioty doświadczenia, zajmuje się natomiast intelektem, nadając jego pojęciom systemową formę, aby obdarzyć je sensem wynikającym z miejsca w systemowej całości.

Zasadę rządzącą działalnością rozumu Kant nazywa także zupełnością, którą określa jako „kolektywną jedność całego możliwego doświadczenia”⁷. Wyjaśnia także, że chodzi tu o „zupełność zasad”, a nie zupełność danych naocznych i przedmiotów. Rozum „domaga się tylko zupełności użycia intelektu w związkach doświadczenia”⁸. Jak widać, za ową zupełnością kryje się dążenie do pełnego uwzględnienia wytworów poznania intelektualnego i stosowanych przez intelekt zabiegów poznawczych. Poszukiwana przez rozum zupełność oznacza dążenie do ujęcia poznania intelektualnego jako uporządkowanej całości, obejmującej składniki, które można w pewien sposób zespolić. Dążenie do zupełności pokrywa się zatem z zasadą systemu bądź „systemowej jedności” jako wyznacznika aktywności rozumu, który wyznacza sens przedmiotów poznania.

Kant jest przy tym daleki od traktowania rozumu jako zdolności kontemplatywnej, ważnej dla niej samej i zaspokajającej ciekawość samego rozumu. Rozum okazuje się, według Kanta, przydatny dla intelektu; rozum, jak twierdzi Kant, „musi się przyczyniać do doskonałości” intelektu. Rozum spełnia rolę służebną wobec poznania intelektualnego, gdyż nadaje mu logiczną spójność i czyni z niego systemową całość. Nie znaczy to jednak, by znaczenie rozumu sprowadzało się do samego doskonalenia intelektu. Bliższa analiza rozumu ujawnia jego inne funkcje, przede wszystkim zaspokajanie „naturalnej słonności do metafizyki”.

Jak widać, zarówno intelektowi, jak rozumowi Kant przypisywał rolę aktywną w poznaniu, odchodząc zdecydowanie od tradycji arystotelesowskiej i porzucając ich traktowanie jako uogólnień doświadczenia. Obie te zdolności charakteryzuje ujęcie syntetyczne. Ich syntetyzujące właściwości różnią się jednak od siebie. Podczas gdy w syntezie intelektualnej uzyskuje się empiryczne pojęcia oraz przedmioty

⁵ Ibidem, II, s. 159.

⁶ Ibidem, II, s. 384.

⁷ I. Kant, *Prologomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*, tł. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 119.

⁸ Ibidem, s. 125.

doświadczenia i rozpatruje się kwestię zgodności pojęć i przedmiotów, a także używa się pojęć do formułowania sądów syntetycznych *a priori*, to syntetyczne dążenia rozumu zmierzają do nadania poznaniu intelektualnemu formy spójnego systemu, który nadaje sens każdemu poznaniu. Aktywność intelektu i rozumu ma też tę wspólną cechę, że ich aktywnościami rządzą pewne wzorce uniwersalne. W wypadku intelektu są to kategorie, zaś wzorcami dla rozumu są idee.

2. Pojęcia intelektualne i idee rozumowe

Główna różnica między kategoriami a ideami jest zawarta w ich zastosowaniu poznawczym. Kategorie i wszelkie pojęcia intelektualne mają zastosowanie konstytutywne, zaś idee – zastosowanie regulatywne. Zastosowanie konstytutywne kategorii polega na ustanawianiu przedmiotów doświadczenia czyli ułożeniu z danych naocznych względnie trwałych całości, których istnienie może być ustalone w sądzie spostrzeżeniowym. Przedmioty doświadczenia są też zestawiane z pojęciami empirycznymi, powstającymi w wyniku zastosowania zasad konkretyzacji kategorii, a rezultatem tego zestawienia jest stwierdzenie prawdziwości pojęć. Aprioryczny charakter pojęć gwarantuje ich ważność powszechną, ale nie zapewnia ich prawdziwości, którą Kant rozumie zgodnie z klasyczną definicją jako zgodność pojęcia z przedmiotem doświadczenia. Kant wprowadził zarazem do tej definicji prawdy ważną modyfikację: pojęcie nie jest zestawiane z zewnętrzną wobec podmiotu rzeczywistością, lecz z przedmiotem, który wyłania się dopiero w toku doświadczenia. W konsekwencji aprioryzm kantowski dopuszcza orzekanie o prawdziwości pojęć intelektualnych.

Zupełnie odmiennie Kant charakteryzuje idee, które określa także mianem pojęć rozumowych. Termin „idea”, zaczerpnięty od Platona, nie pokrywa się tu z platońskim wyobrażeniem. Idea nie jest identyfikowana z realnym bytem ogólnym, Kant wywodzi ideę z natury rozumu. Idea stanowi schemat lub wzorzec, przy pomocy którego rozum nadaje systemową, jednoczącą, formę poznaniu intelektualnemu. Z tradycji platońskiej pozostało w myśleniu Kanta głównie przekonanie, że idee jako pewne wzorce służą ocenie tego, do czego się odnoszą, nie chodzi tu jednak o ocenę zmysłowych rzeczy, jak w platonizmie, lecz o wymierzenie wartości pojęć intelektualnych, ich zasadności, argumentacji i spójności z innymi pojęciami.

W konsekwencji Kant odmawia ideom zastosowania konstytutywnego, a także wyjmuje je spod oceny przy pomocy kryterium prawdziwości. Przyznaje natomiast ideom zastosowanie regulatywne i określając ważność tego zastosowania, często posługuje się nazwą „idee regulatywne”. Ich regulatywność oznacza, że służą one ukierunkowaniu ludzkiego myślenia i wyznaczają mu cel poszukiwań. Tym celem

jest oczywiście systemowe ujęcie poznania intelektualnego nie dla ustalenia jego prawdziwości, lecz w celu odnalezienia zasady, która zespala różnorodną wiedzę intelektualną i pozwala odnaleźć za różnorodnymi poznaniem coś, co je łączy i nadaje im sens.

Zniekształciłibyśmy poglądy Kanta, gdybyśmy sądzili, że te czynniki jednoznaczne i systematyzujące poznanie można odnaleźć w realnej rzeczywistości jako rodzaj faktycznego podłoża, które ukrywa się za poznaniem intelektualnym. Przy pomocy idei rozum nie dociera do czegoś, co dane empirycznie, ani nie ujawnia faktycznej budowy przedmiotów poznania, ani nie odkrywa ukrytego podłoża świata. W horyzoncie filozofii Kanta nie można mieć wątpliwości, że idee pochodzą z natury rozumu, posiadają zatem charakter aprioryczny, tkwią niejako w rozumie przed wszelkim doświadczeniem, choć funkcjonują dopiero, gdy nagromadzone zostaną poznanie intelektualne.

Kant przestrzegał przed utożsamianiem idei z hipotezami, które pochodzą przecież z poznającego podmiotu. Hipotezy służą bowiem wyjaśnianiu różnych intelektualnych twierdzeń i dlatego ich treści są zróżnicowane i podlegają zmienności, mogą być zastępowane jedne przez drugie. Idee zaś są wskazówkami o jednoznacznym kierunku i określonej treści, dlatego Kant przyznaje im status pojęć rozumowych o powszechnej ważności. Określa idee jako transcendentalne czyli występujące w obrębie ludzkiego doświadczenia, które umożliwia powszechnie ważną wiedzę. Idee transcendentalne składają się na strukturę rozumu jako ogólnoludzkiej zdolności, mają więc ważność powszechną, co odróżnia je od wszelkich hipotez wysuwanych przez pojedyncze jednostki zależnie od ich indywidualnej wiedzy.

Chociaż idee nie są uwarunkowane przez doświadczenie, nie są przecież dowolne, idee obowiązują wszystkie rozumne istoty. Ich obowiązywanie nie wynika z niczyjego nakazu, lecz bierze się z aprioryczności rozumu, z jego stałej struktury, czyli, jak mówił Kant, z natury rozumu. Można rzec, że idee są formami funkcjonowania rozumu. „Czysty rozum – pisze Kant – zajmuje się rzeczywiście tylko samym sobą i nie może też mieć innego zajęcia, ponieważ dane mu są nie przedmioty dla [uzyskania] jedności pojęcia doświadczonego, lecz poznanie intelektualne dla [uzyskania] jedności pojęcia rozumowego, tj. jedności związku w pewnej zasadzie”⁹. Kant podkreśla tu, że cała aktywność rozumu nie wykracza poza treści poznawcze. Rozum nie narzuca przedmiotom swoich idei, lecz je stosuje do poznania empirycznego; nie koryguje przy tym powiązań między poznaniem i przedmiotem, lecz konstruuje niejako same treści poznawcze (intelektualne) w taki sposób, aby nadać im postać systemu, który daje się wywieść z jednej zasady. Przy pomocy idei rozum poddaje treści poznawcze interpretacji, która nadaje im sens pochodzący z samego rozumu, z jego natury. Idee pełnią rolę prawidła, które wyznacza

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, II, s. 422.

kierunek aktywności rozumu. Nastawiają one rozum na „przejście od tego, co uwarunkowane, do tego, co nieuwarunkowane”, co należy rozumieć jako poszukiwanie logicznych, intelektualnych warunków różnych twierdzeń doświadczalnych. Przy tym Kant kładzie akcent na czynność przejścia, na samo poszukiwanie, a nie na stwierdzenie nieuwarunkowanego podłoża (bądź ostatecznego warunku). Ponieważ rozum stosując idee pozostaje w swych własnych granicach, nie jest w stanie osiągnąć nieuwarunkowanego podłoża wiedzy, może jedynie cofać się w tym kierunku, ale jest to cofanie nieskończone, które nie może liczyć na zwińczenie sukcesem. „Idee transcendentalne dlatego właśnie, że choć obyć się bez nich nie możemy, nigdy jednak nie dadzą się zrealizować, służą nie tylko do rzeczywistego wskazania nam granic czystego użytku rozumowego, lecz do wskazania także sposobu ich wyznaczenia”¹⁰. Niemożliwość zrealizowania idei, czyli uzyskania pełnego sensownego systemu wiedzy, potwierdza ich ważność jako kierunków aktywności rozumu. Nieosiągalność celu dążeń dowodzi granicy ludzkiego poznania, które zatrzymuje się na obrzeżach opracowanego intelektualnie doświadczenia. Idea nie odkrywa przecież żadnej pozadoświadczalnej rzeczywistości, lecz służy nowej interpretacji treści poznawczych i ułożeniu z nich sensownej całości. Idee transcendentalne można zatem rozumieć jako zasady formułowania sensu i budowania sensownych całości z tworzywa, którego dostarcza nauka w pojęciach intelektualnych.

3. Pozór i złudność metafizyki

Uświadomienie sobie przez rozum granic poznania jest następstwem krytycznego posługiwania się rozumem, co stanowi zasługę filozofii transcendentalnej, nastawionej na analizę struktury doświadczenia i ludzkich władz umysłowych. Ale obok filozofii transcendentalnej i przed jej powstaniem upowszechnia się filozofia bezkrytyczna, wyrosła z żywiołowego używania rozumu. To bezkrytyczne funkcjonowanie rozumu staje się właśnie obiektem krytycznej analizy, która ma ustalić rezultaty i podstawy niewłaściwej aktywności rozumu. Dojrzałym wynikiem tej aktywności okazuje się tradycyjna metafizyka orzekająca stanowczo i dogmatycznie o tym, co składa się na rzecz samą w sobie.

Kant był głęboko przekonany o złudności tradycyjnej metafizyki oraz iluzoryczności wszelkich twierdzeń na temat rzeczywistości znajdującej się poza granicą doświadczenia. Zajął się trzema metafizycznymi działami racjonalnymi: psychologią, kosmologią i teologią. Stosował przy tym metodę krytyki zgodną z ideą transcendentalizmu. Ujawnił mianowicie mechanizm poznawczy, który leży u podłoża

¹⁰ I. Kant, *Prolegomena...*, s. 157.

tych działań metafizyki i powoduje ich iluzoryczność. W samej aktywności rozumu ukazuje się gleba, na której rozkwita metafizyka. W tym świetle metafizyka nie może być traktowana jako zbiór pomyłek poszczególnych myślicieli, trzeba ją raczej rozpatrywać jako wynik funkcjonowania samego rozumu, powstały z jego osobliwości. Kantowska krytyka nie polega zatem na kwestionowaniu poglądów tego lub innego filozofa. Polemiki z poszczególnymi myślicielami pełnią rolę ilustracji też charakterystycznych dla danego działu metafizyki, bądź też służą jako charakterystyczne modele metafizycznego myślenia. U Kanta chodzi zatem nie tyle o krytykę określonej metafizycznej teorii, co raczej o krytykę metafizycznego stylu myślenia czyli metafizyki jako takiej.

Kantowskie wyjaśnienie złudności metafizyki zawarte jest w koncepcji pozoru. Rozum ludzki mianowicie wytwarza pozór czyli przedmiot rozumowy, który zostaje umieszczony poza granicą doświadczenia. Pozoru nie można utożsamiać ze zjawiskiem, które obejmuje sferę rzeczywistości dostępną w doświadczeniu. Pozór nie jest dostępny w doświadczeniu, powstaje bowiem w akcie formułowania sądów logicznych. Istnienie pozoru okazuje się wnioskiem, do jakiego dochodzi rozum. Jego istnienie nie ma więc podstaw poza podmiotem i nie można mu przypisywać realnej egzystencji. Za pozorem nie kryje się żadne złudzenie zmysłowe, lecz jedynie swoiste przekonanie rozumu, które Kant nazywa wiedzą urojoną. Pozór powstaje wówczas, kiedy sądzi się, że rozum nie nadaje sensu treściom poznawczym, lecz ten sens odnajduje w pozapodmiotowej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, pozorne jest przekonanie, że sensowne systemy zawarte są w samej rzeczywistości.

Przekonanie rozumu o istnieniu pozadoświadczalnego, obdarzonego sensem przedmiotu pochodzi z fałszywego zastosowania idei transcendentalnych. Jak pisze Kant: „złe stosowanie ich [= idei] musi sprawiać, że wypływa z nich dla nas zwodniczy pozór”¹¹. Same idee transcendentalne nie zawierają złudzeń i mameł, które powstają z ich złego użycia. To „złe użycie” idei polega mianowicie na tym, że rozum, systematyzując poznanie intelektualne według idei jako powszechnie ważnych wzorców, pyta o to, co zespala system, pyta o jedną, realną podstawę, z której da się wywieść różne sensowne twierdzenia. Realizując systemową tendencję, rozum dodaje przekonanie o istnieniu jednolitej podstawy jako punktu wyjścia systemu. Rozum *de facto* dokonuje hipostazy, czyli z pojęcia podstawy systemu wnioskuje o realnym istnieniu owej podstawy. Z zawartości idei transcendentalnej jako zasady systematyzacji wywodzi przekonanie o realnym, pozarozumowym istnieniu zasady systemu.

Podobna wiedza urojona pojawia się w rozumie, gdy kierując się ideą poszukuje on za uwarunkowanym poznaniem tego, co nieuwarunkowane, i co stanowi warunek intelektualnych poznań. Otóż do myśli o tym, co nieuwarunkowane, ro-

¹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, II, s. 411.

zum dodaje przekonanie o istnieniu tego, co nieuwarunkowane. Pojęcie tego, co nieuwarunkowane, ulega również hipostazie, czyli jest traktowane jako istniejące poza doświadczeniem. „Rozum – pisze Kant – nie może jednak tej systematycznej jedności pomyśleć inaczej, jak przydzielając do jej idei równocześnie pewien przedmiot, który jednak nie może być dany w żadnym doświadczeniu”¹². Zhipostazowane idee nazywa Kant „jestestwami rozumowymi”, które są *de facto* „jedyną ideą”, a jednak rozum zakłada ich istnienie w celu uzyskania systemowej interpretacji danych intelektu. Rozum zachowuje się tak, jak gdyby „jestestwa rozumowe” istniały poza poznającym podmiotem. Tworzy złudzenia celowo dla ułatwienia systematyzacji poznania i uwiarygodnienia swej aktywności nadającej sens światu. W tym określeniu „jak gdyby” Kant akcentuje złudność i pozorność rozumowych wyobrażeń o rzeczywistości, ale zarazem uznaje ich niezbędność dla funkcjonowania rozumu. Oto jeszcze jedna ilustracja użycia wyrażenia „jak gdyby”: „rozum nakazuje wszelkie związki świata rozważać wedle zasad jedności systematycznej, a więc tak, jak gdyby one wszystkie wypłynęły z jednej jedynej, wszystko obejmującej istoty jako przyczyny najwyższej i wszechwystarczającej”¹³. Jak widać, zasada (bądź idea) „jedności systematycznej”, czyli metodologiczna wskazówka interpretacji danych poznawczych, wyłania wyobrażenie o realnej istocie, istniejącej poza doświadczeniem, a zarazem wyobrażenie o obiektywnym sensie świata.

Wyjaśniając mechanizm powstawania hipostaz Kant mówi o błędnym rozumieniu idei, kiedy przypisuje się im obok funkcji regulatywnych jeszcze funkcje konstytutywne czyli ustanawiające jakieś przedmioty. Rozum zakłada, że ustalone przezeń przedmioty i sensory mieszczą się poza doświadczeniem, w sferze bytu samego w sobie. Rozum zaludnia niejako obszar rzeczy samej w sobie przedmiotami o immanentnym sensie, które traktuje jako niezależne od podmiotu i jego aktywności. Są to *de facto* tylko pozory, które pochodzą od samego rozumu. Operując materiałem dostarczonym przez intelekt rozum nie konstituuje żadnego sensu. Dokonując jedynie hipostazy swoich idei transcendentálnych, wytwarza „światny wprawdzie, ale zwodniczy pozór, uwodzenie i urojoną wiedzę”¹⁴. Dopiero krytyczna samowiedza rozumu, ustalenie jego funkcji i granic pozwala nazwać „jestestwa rozumowe” pozorem, a wszelkie refleksje na ich temat – „urojoną wiedzą”. Tą urojoną wiedzą są w oczach Kanta trzy działy metafizyki: psychologia, kosmologia i teologia.

Jak widać, podjęcie problematyki sensu wiodło Kanta do oceny metafizyki jako próby ustalania i formułowania sensu człowieka i świata. Pomimo krytyki był

¹² Ibidem, II, s. 423.

¹³ Ibidem, II, s. 428.

¹⁴ Ibidem, II, s. 422.

Kant daleki od lekceważenia metafizyki, gdyż funkcja formułowania sensu świata i człowieka była dla niego nieodłączna od ludzkiego rozumu. Tworzywa do ustalania sensu mogła dostarczyć tylko wyrosła z doświadczenia nauka. Z tego tworzywa powstawały wyobrażenia całościowe, systemowe ujęcia zgodnie z ogólnymi zasadami (ideami). Idee stanowią swoiste gwarancje, że sensowne całości nie są dowolnymi fantazjami, lecz są ważne dla ludzkości. Wyróżniając trzy rodzaje idei Kant wyróżnił możliwość ustalania trojkiego sensu: sensu podmiotu poznającego (idea psychologii), sensu świata przedmiotowego (idea kosmologii) i sensu całej rzeczywistości, wszystkiego, co realne i kiedykolwiek możliwe (idea teologiczna). Kant dostrzegał zarazem niebezpieczeństwo wypaczenia sensotwórczej działalności rozumu i wytworzenia pozoru, kiedy uważa się aktywność rozumu za odtworzenie, bądź ujawnienie niezależnej od niego struktury, czyli kiedy sensowną całość przypisuje się rzeczy samej w sobie. Zdaniem Kanta nie można rozstrzygnąć, czy tworzone przez rozum sensowne całości charakteryzują pozapodmiotową rzeczywistość, czy też tylko narzucają jej własne wyobrażenia. Trzeba zatem w działalności ludzkiej szukać wyjaśnienia sensotwórczej aktywności rozumu.

4. Krytyka racjonalnej psychologii

Potwierdzeniem myśli Kanta o metafizyce jako wiedzy urojonej jest analiza psychologii racjonalnej, która tworzy teorię podmiotu poznającego. W tej psychologii realizuje się idea regulatywna jedności podmiotu, wyznaczająca dążenie do uchwycenia wszelkich ludzkich zdolności poznawczych jako tworzących podmiotową całość. Jednolitość i spójność tej całości zapewnia wyobrażenie podmiotu myślącego. Kartezjańskie „ja myślę” dobrze, zdaniem Kanta, oddaje regulatywną ideę jedności podmiotu poznającego. Koncepcja podmiotu myślącego pozwala uchwycić wszelkie właściwości podmiotu jako zespolone z aktem myślenia. Idea przynosi samowiedzę poznającego podmiotu, ujawniając, że stanowi on akt myślenia. To „ja myślę” jest dla Kanta warunkiem formalnym poznania, w którym abstrahuje się od wszelkiego przedmiotu i który polega na logicznej jedności myślenia. Ta idea regulatywna przekształca się w pozór, kiedy z aktu myślenia wnioskujemy o istnieniu myślącego podmiotu, bądź istoty myślącej, kiedy ten podmiot traktuje się jako substancję, czyli prosty, niepodzielny byt psychiczny. Ten pozór ma uwięczenie w koncepcji duszy jako trwałej, niezniszczalnej substancji.

Kant nie ogranicza się do pokazania genezy koncepcji duszy z idei jedności podmiotu i do tez o jej istnieniu jako substancji. Podejmuje krytykę tego pojęcia, twierdząc, że mówienie o substancji oznacza, że „dokonał się pewnego kroku poza

świat dostępny zmysłom, wstąpiliśmy na pole noumenów”¹⁵. Twierdzenia o duszy jako substancji są wiedzą urojoną, oderwaną od zmysłowej naoczności.

5. Wartość metafizyki

W *Prologomenach* Kant postawił jasne pytanie: „jak jest w ogóle możliwa metafizyka?”; i choć w tej pracy skoncentrował się na krytyce tradycyjnej metafizyki, to przecież nie odpowiedział na to pytanie przecząco. Metafizyka zachowuje, jego zdaniem, rację istnienia, chociaż nie spełnia statusu nauki doświadczalnej i nie może wywieść swych twierdzeń z danych zmysłowych. Jest ona skoncentrowana wokół „idei całości poznania”. Odnowiona metafizyka uświadamia sobie dobre granice doświadczenia i ograniczenie nauki do sfery zjawisk. Toteż Kant zdaje sobie sprawę, że regulatywnej idei „systemowej jedności wiedzy” nie uda się nigdy zrealizować. Sens tej idei nie sprowadza się jednak do nieprzerwanego dążenia do nieosiągalnego celu.

Kant wywodzi metafizykę z „przyrodzonego uzdolnienia naszego rozumu” bądź „naturalnej skłonności rozumu”. Ta „skłonność” metafizyczna przejawia się w odczuciu niezaspokojenia wiedzą intelektualną i doświadczalną nauką, w dążeniu do wykroczenia poza świat zjawiskowy, do „rzeczy samej w sobie”, do noumenów. Nie znaczy to jednak, że rozum wiedziony przez idee jako kierunkowskazy konstruuje wyobrażenia, które nie mieszczą się w doświadczeniu, wypełnia niejako tymi rozumowymi wyobrażeniami lub rozumowymi pojęciami obszar „rzeczy samych w sobie”. Nie znaczy to jednak, by rozum był zbliżony do fantazji lub pokrewny wyobraźni poetyckiej. Konstrukcje rozumu nie są ani dowolne, ani oderwane od materiału zjawiskowego. W aktywności rozumu występuje zawsze wiązanie „tego, co znamy, z tym, czego nie znamy”¹⁶. Rozum troszczy się o to, aby nie tracić kontaktu ze sferą zjawiskową. Równocześnie rozumowi przyświecają pewne zasady, gdyż chce on uczynić zrozumiałą i moralnie wartościową działalność człowieka.

Ostatecznym celem rozumowej spelulacji okazuje się opracowanie i uzasadnienie trzech twierdzeń: o nieśmiertelności duszy, wolności woli i istnieniu Boga. Każda z tych kwestii pochodzi z wyróżnionych działów metafizyki: nieśmiertelność duszy pozostała z krytyki psychologii racjonalnej, wolność woli ostała się z kosmologii racjonalnej, zaś pojęcie Boga – z racjonalnej teologii. Nie oznacza to jednak powrotu do zakwestionowanych działów metafizyki. Sens metafizycznych

¹⁵ Ibidem, II, s. 121.

¹⁶ I. Kant, *Prologomena...*, s. 159.

kwestii okazuje się zupełnie inny. Trzy podstawowe twierdzenia metafizyki okazują się niepotrzebne dla wiedzy, dla doświadczalnej nauki. Posiadają jednak dla człowieka znaczenie, o czym Kant pisze następująco: „doniosłość ich musi chyba dotyczyć właściwie tylko tego, co praktyczne”¹⁷.

Moralny sens owej praktyczności jest oczywisty. Wolność wyboru stanowi warunek niezbędny tego, by można było ocenić pod względem moralnym ludzkie postępowanie i przypisać człowiekowi za nie moralną odpowiedzialność. Przekonanie o nieśmiertelności duszy umacnia jednostkę w przekonaniu o konieczności przestrzegania prawa moralnego i nieskończonym dążeniu do moralnej doskonałości. Wiara w istnienie Boga służy uzasadnieniu powszechnej ważności prawa moralnego, jego obowiązywania we wszystkich okolicznościach i jego obowiązywalności dla wszystkich jednostek rozumnych. Oto znamienne rozumowanie Kanta: „Jeżeli rozpatruję wszystkie idee transcendentalne, których ogół stanowi właściwe zadanie naturalnego czystego rozumu, zadanie (...) stworzenia (...) tego, co nosi miano metafizyki, wtedy spostrzegam, że ta skłonność naturalna ma na celu uwolnić na tyle myśl naszą od więzów doświadczenia (...) w tym celu (...) aby nadać powszechność zasadom praktycznym, które nie widząc przed sobą takiej przestrzeni dla swych koniecznych oczekiwań i nadziei, nie mogłyby się wznieść do powszechności, wymaganej niezbędnie przez rozum w celach moralnych”¹⁸. Jak widać, spekulacja metafizyczna funkcjonuje, według Kanta, jako uzasadnienie moralnej aktywności, jako wyjaśnienie jej możliwości i wsparcie działań moralnie pozytywnych.

Związek metafizyki z etyką ujawnia się także w kantowskiej ocenie wyników krytycznej oceny wyróżnionych działów metafizyki. Wyniki te wyeksponował Kant w *Prologomenach* mówiąc, że analiza idei transcendentalnych pozwoliła obalić stanowiska materializmu, naturalizmu i fatalizmu, aby „przez to uzyskać dla idei moralnych przestrzeń poza dziedziną spekulacji”¹⁹. Psychologia racjonalna pozwala odwieść rozum od materializmu utożsamianego z negacją samoistnej, niezależnej od przyrody „natury duszy”; przekonanie o niezależności psychiki od przyrody umożliwia poszukiwanie w indywidualnej psychice podmiotu moralnego. Idee kosmologiczne służą do powstrzymania przed naturalizmem, który w swojej wizji świata nie zostawia miejsca dla wolności. Za pomocą idei teologicznej rozum wyzwala się od fatalizmu, który uzależnia wszystko od ślepej konieczności i neguje skuteczność wolnej decyzji człowieka. W krytyce metafizyki Kant dostrzegł ważne ostrzeżenie przed koncepcjami, które nie tylko nie służą uzasadnieniu moralności, lecz wręcz jej uzasadnienie uniemożliwiają.

Zespolenie metafizyki z etyką przestaje być „wiedzą urojoną”. Jeśli krytyka

¹⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, II, s. 543.

¹⁸ I. Kant, *Prologomena...*, s. 172-173.

¹⁹ *Ibidem*, s. 174.

rozumu powoduje rezygnację metafizyki z ambicji naukowych, to metafizyka jako „naturalna skłonność” rozumu zostaje nienaruszona. Rozum ludzki nie może wyrzec się metafizyki, zrodziła ją i nadal rodzić będzie „natura rozumu”, który z natury tworzy syntetyczne wyobrażenia i rozumowe pojęcia, których znaczenie tkwi w służebności wobec ogólnoludzkiej moralności. W kantyzmie etyka nadaje sens metafizycznym konstrukcjom rozumu. Na odkryciu tej zdolności polega główny rezultat dokonanego w kantyzmie krytycznego samopoznania rozumu.

Można wywieść stąd ważne wnioski dla kantowskiego ujęcia problematyki sensu. Rozumowe, systemowe konstrukcje wyznaczające sens podmiotu poznającego i całości świata okazują się niezbędne ze względu na moralną działalność człowieka. Nie sposób dążyć do spełnienia moralnej powinności, jeśli się nie przyjmie wyobrażenia o nieskończoności ludzkiego podmiotu, wyobrażenia, które wyraża się w pojęciu nieśmiertelności duszy. Nie można uznać człowieka za odpowiedzialnego za siebie, jeśli się nie założy wolności woli. Nie można mieć pewności, że jest możliwe dobro najwyższe i że postępowanie moralne uczyni człowieka godnym szczęścia, jeśli się nie założy, że gwarancją dobra najwyższego jest istota boska. Nieprzypadkowo Kant nazwał „postulatami rozumu praktycznego” tezy o wolności, nieśmiertelności duszy i istnieniu Boga. Te metafizyczne wyobrażenia okazują się nie tezami o rzeczywistości, lecz ustaleniami priorytetów niezbędnych do podjęcia działalności moralnej, priorytetów umożliwiających doskonalenia moralne. W tym znaczeniu „postulaty rozumu praktycznego” można uważać za projekty nadania sensu moralnego życiu jednostki i za swoiste „idee regulatywne” wyznaczające kierunek moralnego postępowania.

Z tych analiz nasuwa się kilka wniosków na temat problematyki sensu w myśli Kanta. Z idei transcendentalizmu Kant uczynił instrumenty służące rozumowi w nadawaniu sensu człowiekowi jako podmiotowi poznającemu i działającemu oraz ludzkiemu otoczeniu dostępnemu w nauce i działalności praktycznej. Regulatywna funkcja idei udobitnia ich wpływ na aktywność rozumu konstruującego systemowe całości, których każdy składnik okazuje się obdarzony sensem właśnie jako element systemu. Transcendentalność idei gwarantowała im uniwersalną ważność, dzięki czemu rozum jest zdolny tworzyć metafizyczne pojęcia jako wyobrażenia o sensie świata, wyobrażenia, które są uznawane powszechnie. Jak wskazuje powiązanie metafizyki z etyką, właściwa działalność sensotwórcza rozumu jest w świetle kantyzmu podejmowana ze względu na cele etyczne, tj. umożliwienie moralnego doskonalenia ludzkiego postępowania.