

IDEA METAFIZYKI W FILOZOFII IMMANUELA KANTA

- Ewa Wyrębska -

*Durch diese kann nun allein dem Materialism,
Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Un-
glauben, der Schwärmerei und Aberglauben,
die allgemein schädlich werden können (...)
selbst die Wurzel abgeschnitten warden.¹*

Problem metafizyki jest w filozofii Immanuela Kanta zagadnieniem kluczowym, ale nie z tego względu, że filozof ten podejmuje się jej krytyki, lecz przede wszystkim z tej racji, że metafizyka stanowi według Kanta cel wszelkich rozumnych poszukiwań człowieka. Metafizyka jest przy tym pojęciem niejednoznaczny do tego stopnia, że kantowski do niej stosunek jest przedmiotem jednego z najważniejszych sporów, toczonych wśród interpretatorów jego myśli². Poniższa analiza poszukuje takiego rozumienia metafizyki, jakie towarzyszyło samemu myślicielowi, aby poprzez nakreślony przezeń architektoniczny projekt wszelkiego ludzkiego poznania dotrzeć do właściwego znaczenia metafizycznego zainteresowania rozumu, który zawsze ostatecznie znajduje swój cel w tym, co praktyczne.

1. KANTOWSKIE ROZUMIENIE METAFIZYKI

Termin i pojęcie *metafizyka*. Naturalne uzdolnienie rozumu³

Rozważania nasze zaczniemy od kantowskiego rozumienia samej nazwy *metafizyka* i od porównania kantowskiego spojrzenia na kwestię owej nazwy z wcześniejszymi jej interpretacjami. Na początek należy zaznaczyć, że powszech-

¹ Kant [2006] s. 41, B XXXIV.

² Walsh [1976] s. 372 i n.

³ Kant [2005a] s. 108, [1986i] s. 81-82, B21-22. Należy przy tym wspomnieć, że Ingarden tłumaczy „Naturanlage” jako „naturalna skłonność”, zaś Banaszkiewicz „naturalne uzdolnienie”, do której to wersji przychylamy się w niniejszej pracy.

nie uznawana współcześnie etymologia terminu, która za czasów Kanta była jedną z konkurencyjnych teorii, byłaby przez niego jednoznacznie odrzucona. Chodzi tu o pogląd przypisujący nazwie *metafizyka* znaczenie jedynie jako określeniu bibliotecznemu, wskazującemu na umieszczenie Arystotelesowych pism z *filozofii pierwszej* czy *teologii* za pismami z zakresu fizyki. Stworzenie tego nowego terminu przypisywane jest Andronikosowi z Rodos, który w I wieku p.n.e. zajmował się porządkowaniem i katalogowaniem zbioru pism Arystotelesa⁴.

Z początku jednakże istniały dwa nieco odmienne sposoby rozumienia terminu *metafizyka*: według pierwszego, rozpowszechnionego powszechnie w scholastyce, twierdzenie, jakoby *metafizykę* rozumieć należało jako *transfizykę*, czy też *postfizykę*, czyli naukę odnoszącą się do tego, co nadmysłowe, co usytuowane jest „za naturą”, nie dopatrywano się przy tym w arystotelesowym zbiorze tekstów o tym tytule braku wzajemnego powiązania. Drugi pogląd wywodził się od Patriciusa, włoskiego filologa, Platonika i przeciwnika Arystotelesa, który w swym ogłoszonym w 1571 roku piśmie *Discussiones Peripateticae* zapoczątkował kwestionowanie prawomocności tego terminu w odniesieniu do tekstów Stagiryty. On to wskazał na niejasność wewnętrznego powiązania między poszczególnymi księgami *Metafizyki*, a także znamienne nieposługiwanie się tym terminem przez samego Arystotelesa. Dowodził więc, że termin ten ukuty został przez Andronikosa, który w ten sposób chciał zaradzić wielości nazw, używanych przez Filozofa w odniesieniu do *philosophia prima*. Ostateczny, choć nie poparty dowodami wniosek z rozważań Patriciusa wyciągnął zaś już w czasach Kanta historyk i filolog J.G. Buhle, który jako pierwszy bronił tezy o rzekomym zewnętrznym oraz bibliotecznym pochodzeniu nazwy od τα μετα τα φυσικά [ta co za fizyką]⁵.

Kant w wykładach o metafizyce na temat samej nazwy *metafizyka* wypowiada się stanowczo, iż nie sposób uwierzyć, aby miała ona wątpliwe, niewyjaśnione pochodzenie, ponieważ tak dokładnie pasuje ona do swego przedmiotu⁶. Zajmując w owych wykładach tak jednoznaczne stanowisko, Kant nie odnosi się jednak do tak popularnej dziś wersji Buhlego, a jedynie do wątpliwości Patriciusa⁷. Należy zatem przypuszczać, że Kant nie był zaznajomiony z interpretacją nazwy jako określeniem bibliotekarskim i zewnętrznym wobec poruszanych przez metafizykę problemów. Samo bowiem kwestionowanie scholastycznej wiary w głęboki, wewnętrznie związany z treścią pojęcia sens nazwy μεταφυσικά było,

⁴ PEF [2009]

⁵ Reiner [1955] s. 77-84.

⁶ Por. Reiner [1954] s. 210-211 (przypis); por. Model [1986/87] s. 188-189.

⁷ Reiner [1955] s. 84.

jego zdaniem, absurdalną próbą błędnego spłylenia etymologii tak istotnego dla jego filozofii terminu.

Kantowski szacunek dla wywodzącej się jeszcze z czasów starożytnych nazwy metafizyka może być wskazówką, co też według Kanta kryło się pod jej pojęciem. Dla Kanta metafizyka była zatem transfizyką, tym, co wykracza poza fizykę, przejściem w poznaniu od tego co zmysłowe do tego co ponadzmysłowe⁸. Czyż jednak może być owo „poznanie nadzmysłowe”, stanowiące zadanie metafizyki? Jest to wykroczenie naszego rozumu poza obszar dostępny poznaniu zmysłowemu, ku temu, co on sam przedstawia sobie jako cel swej aktywności i co stanowiło przedmiot poszukiwań wszystkich dotychczasowych filozofów podejmujących spekulację, a nawet każdorazowej aktywności ludzkiego rozumu, poszukującego sensu i celu istnienia, gdyż „wszyscy ludzie w mniejszym lub większym stopniu biorą w tym udział”⁹. Metafizyka nie jest zatem li tylko jedną z wielu nauk, będących przedmiotem wykładów, ale pewnym naturalnym uzdolnieniem rozumu, który w uprawianiu tejże odnajduje swoje przeznaczenie. Naturalne uzdolnienie rozumu w sposób nieunikniony prowadzi go do budowania metafizyki, którą rozum przedstawia sobie jako najwyższy i najszlachetniejszy cel. „Tym, co nadzmysłowe” nie są według Kanta ani pierwsze zasady bytu, ani też niezmysłowe warunki naszej zmysłowości. Te pierwsze bowiem, poczynając od zasady sprzeczności, trudno jest jednoznacznie oddzielić od innych poznań. Jeśli bowiem nauka polega na wywodzeniu jednych zasad z innych, to rozważając którekolwiek (oprócz tego pierwszego) ogniwo łańcucha odnaleźć można wiele zasad, które są wobec niego pierwotne, co prowadzi do bardzo przybliżonej i nieostrej definicji samego terminu „pierwsze zasady”¹⁰.

Również nauka dotycząca niezmysłowych pojęć w odniesieniu do zmysłowości, czyli do przedmiotów, zwana przez Kanta ontologią, należy do metafizyki o tyle, o ile jest jej propedeutyką. Gdy chce się bowiem przejść od warunków doświadczenia do tego, co nadzmysłowe, konieczne jest staranne opracowanie pojęć stosowanych przez naszą władzę poznawczą, aby oszacować możliwość wykorzystania ich dla celów innych niż doświadczenie¹¹. Co jest zatem przedmiotem i najwyższym celem wszelkiej metafizyki? Jest to poznanie Boga, absolutnej całości natury, a także naszej wolności i nieśmiertelności, a zatem niedostępnej do-

⁸ Kant [2007] s. 17; por. Model [1986/87] s. 183; Rożdżeński [2006] s. 77-78; Paulsen [1900] s. 3.

⁹ Kant [2007] s. 17; por. Fulda [1977] s. 25; Rożdżeński [2006] s. 70-72; Boboc [1983] s. 315; Rolewski [2002] s. 22-23.

¹⁰ Kant [1894] s. 664.

¹¹ Kant [2007] s. 17-18; por. Rolewski [2002] s. 64-65, gdzie autor stawia tezę przeciwną, a mianowicie, że metafizyka u Kanta przestaje być transfizyką.

świadczeniu natury duszy, świata i Najwyższej Istoty, które to poznanie zwieńczyłoby wszelkie inne ziemskie dociekania¹². Takie poznanie, dokonane na drodze rozumowej, jest najogólniej pojętym zadaniem metafizyki wszystkich czasów, która ze względu na trudność i doniosłość przedsięwzięcia „niemal zawsze stanowi tylko ideę”¹³. Mimo daremności prób zbudowania metafizyki, która usatysfakcjonowałaby ludzki rozum, nie ma obawy, że ustanie on w kolejnych próbach powrotu do rozważania właściwych metafizyce zagadnień. Jako naturalne uzdolnienie, czy też predyspozycja ludzkiego rozumu, metafizyka jest bowiem tak stara, jak sam spekulatywny rozum ludzki i jeśli nawet całe ludzkie poznanie padłoby ofiarą wyniszczającego barbarzyństwa, to metafizyka jako jedyna ocalałaby z tej opresji¹⁴. Dla Kanta jest bowiem jasne, że rozum ludzki metafizykę tworzy w sposób nieunikniony i że nie jest ona wynikiem marzycielstwa, ale fundamentalnej predyspozycji człowieka, a tym samym pytań o ludzką wolność, nieśmiertelność i istnienie Boga nie sposób usunąć z obszaru rozumowej refleksji¹⁵.

Ogólna idea metafizyki a jej szkolne rozumienie. Metafizyka dogmatyczna Christiana Wolffa

Rozum ludzki nie tylko jednak nieustannie powraca do tworzenia metafizyki, ale co więcej pragnie nadać jej status nauki. To przedsięwzięcie, zapoczątkowane już w starożytności, domaga się zatem nie tyle jakiegokolwiek odpowiedzi na stawiane rozumowi metafizyczne pytania, lecz odpowiedzi pewnej, charakteryzującej się ścisłością i koniecznością. Oznacza to, że rozum nie zadowala się tu mniemaniem, ale domaga się wiedzy. Kant wskazuje przy tym na dwa fakty, które nadały rozmachu metafizycznym spekulacjom dotychczasowych systemów metafizycznych: jest to kierowanie się nicią przewodnią, którą stanowiły pryncypia ontologiczne oraz sugerowanie się pomyślnością w posługiwaniu się metodą dedukcyjną na polu matematyki¹⁶. Metafizyka jako nauka o tym, co nadzmysłowe, obejmuje nie tylko trzy najważniejsze wspomniane wyżej obiekty (jakimi są Bóg, wolność i nieśmiertelność), ale stanowić ma system wszelkich możliwych poznań *a priori*, to znaczy jest systemem filozofii teoretycznej. Tak rozumiana metafizyka, nazywana przez Kanta metafizyką w sensie szkolnym, była przedmiotem badań

¹² Kant [2007] s. 21; Rożdżeński [2006] s. 64-65, jak również Rolewski [2002] s. 203, gdzie autor twierdzi, iż wyłącznym i jedynym tematem metafizyki Kanta jest realność bytu przedmiotowego.

¹³ Kant [2007] s. 16.

¹⁴ Kant [1986i] s. 29, BXIV.

¹⁵ Fulda [1977] s. 28.

¹⁶ Kant [2007] s. 19-20.

wszystkich dotychczasowych filozofów dogmatycznych, którzy stosując dwa wyżej wymienione punkty oparcia budowali systemy metafizyczne.

Głównym punktem odniesienia dla kantowskiej krytyki metafizyki był system Christiana Wolffa, niemieckiego filozofa spekulatywnego, którego naukę poznał on najprawdopodobniej poprzez pisma jego ucznia, Alexandra Baumgartena, z którego to podręcznika Kant wykładał metafizykę¹⁷. Dla lepszego zrozumienia owego punktu odniesienia przyjrzyjmy się więc pokrótce filozofii Wolffa. Jako jeden z uczniów Leibniza uznawał on wszelką prawdę za analityczną, to znaczy, że wiedza naukowa jest wywodliwa przez rozbiór samych pojęć i tworzy wywieziony z pierwszych zasad system. Za podstawowe zasady, mające ważność ontologiczną, to znaczy przysługujące bytowi *in se*, uznawał on zasadę tożsamości, zasadę niesprzeczności oraz najistotniejszą z punktu widzenia dowodzenia zasadę racji dostatecznej. Pryncypia ontologiczne były zarazem pryncypiami poznania, to znaczy, że były zasadami, którymi posługiwał się intelekt w rekonstruowaniu systemu wiedzy o tym, co jest. Zasady te pozwalały poznać całość rzeczywistości, zarówno jeśli chodzi o nauki szczegółowe, jak i metafizykę. Metafizyka w systemie Wolffa, jak u wszystkich racjonalistów tego okresu, stanowiła najważniejszą i najbardziej fundamentalną dziedzinę ludzkiej wiedzy.

Metafizyka wolffiańska, zgodnie z tradycją dzieliła się na część *generalis*, traktującą o bycie jako bycie oraz o jego przymiotach a zarazem o pierwszych zasadach¹⁸, oraz na część *specialis*, mającą za swój przedmiot ogólną naukę o różnych rodzajach bytów¹⁹. Część ogólna metafizyki była przez Wolffa nazywana „ontologią” i dotyczyła wszelkiego bytu, niezależnie od jego specyficznych określeń. Byt i jego określenia istotne oparte były na zasadzie niesprzeczności, przez co dla Wolffa bytem było wszystko, co było wewnątrznie i zewnątrznie niesprzeczne, a więc możliwe²⁰. O istnieniu danego bytu można było natomiast orzec uciekając się do racji, istnienie bowiem stanowiło tzw. *complementum possibilitatis*, to znaczy było dopełnieniem możliwości poprzez zupełne określenie wszystkich atrybutów koniecznych i przygodnych danego bytu. Dla bytów przygodnych (a zatem wszystkich oprócz Boga), dla ich zaistnienia konieczna była racja pozwalająca na

¹⁷ Por. Kant [1902ff] Bd. XVII, s. 5 i n.; Walsh [1976] s. 372; Rolewski [2002] s. 11.

¹⁸ Przy czym były to, jak już wskazałam wcześniej, zasady zarówno bytu jak i poznania, których tożsamość była jednym z fundamentalnych założeń Wolffa.

¹⁹ Terminy *generalis/specialis* nie występują u Wolffa jako nazwy działów metafizyki, ale podział ten pozostaje zgodny z niemal stuletnią tradycją, która stosowała właśnie to rozróżnienie. Por. Banaszkiwicz [2005] s. 31-35.

²⁰ Należy podkreślić, że niesprzeczność ta nie była jedynie możliwością logiczną, ale też ontyczną, to znaczy że dany byt miał być możliwy w danym świecie, por. Banaszkiwicz [2005] s. 111 i n.

ich wszechstronne określenie. Tym samym zasada niesprzeczności i racji dostatecznej, jako zarazem pryncypia bytu i poznania, pozwalały ująć całość „tego, co jest” w ramy wolffiańskiego systemu.

W odróżnieniu od ontologii, metafizyka *specialis* nie zajmowała się ogółem bytów, ale badała przymioty różnych typów bytów w odniesieniu do ich najogólniejszych ujęć. Typy takie, a więc jej przedmioty były trzy: świat, dusza i Bóg. Światem, jako całością tego co rozciągle, zajmowała się Kosmologia ogólna, czy też *cosmologia rationalis*. Pozostałe dwa rodzaje bytów, składające się razem na racjonalną pneumatykę, opisywała racjonalna psychologia (*psychologia rationalis*) oraz racjonalna teologia (*teologia rationalis*). Poznanie trzech przedmiotów szkolnej refleksji metafizycznej Wolffa oparte było na zasadach, których dostarczała metafizyka *generalis*²¹.

Wolffiański system metafizyki jako racjonalnej refleksji o bycie w ogóle oraz o Bogu, duszy i świecie był podstawą dla kantowskiej krytyki dogmatyzmu, jak również jego nauki o ideach rozumu. Jak bowiem sam twierdził, przedmioty te stanowią obiekt zainteresowania metafizyki wszystkich czasów, zainteresowania, które wypływa wszakże z samej budowy rozumu.

Sceptycyzm w metafizyce. Kantowska Krytyka wobec metafizyki dogmatycznej

Dlaczego zatem tak wiele obiecujące w obszarze metafizyki poznanie, które stało się udziałem dogmatyków, nie było w stanie zaspokoić rozumu w jego dążeniach do poznania tego co nadzmysłowe? Postępowanie dogmatyczne opierało się bowiem na błędach, które z obszaru metafizyki, zamiast zwieńczenia wszystkich nauk, uczyniły pole bitwy dla sprzecznych ze sobą i wzajem się wykluczających twierdzeń²². Kontrowersje wokół najistotniejszych kwestii dotyczących owego obszaru poznania nie tylko nie dopuściły do uczynienia z metafizyki badania naukowego, ale wręcz ośmieszyły ją samą i jej przedmiot, co spowodowało falę sceptycyzmu co do jej sensowności, czy też wręcz odrzucenia zasadności jej roszczeń²³. Ów sceptycyzm, który Kant uznaje za dowód dojrzałości epoki, był koniecznym krokiem wstecz, zdolnym zawrócić rozum z błędnej drogi, aby odnaleźć w końcu tę właściwą, która będzie mogła wprowadzić metafizykę na bezpieczne tory, na drogę będącą dla królewieckiego filozofa drogą krytyki. Zarówno racjonalna ontologia Wolffa, jak i trzy najistotniejsze działy metafizyki *specialis*, będąc obszarem filozoficznych sporów, zostały odrzucone jako niemożliwe i oparte na błędnych

²¹ Banaszkiwicz [2005] s. 32.

²² Kant [1986i] s. 29 (BXV); Boboc [1983] s. 316.

²³ Kant [1986i] s. 7-9 (AVII-AX), s. 29-31 (BXV-BXVII), Kant [2007] s. 21-22.

rozumowaniach jeszcze przez Locke'a²⁴ i innych empirystów, by w końcu paść ofiarą sceptycyzmu (głównie Hume'a). Dla Kanta, który metafizykę uznawał za naturalną dyspozycję rozumu, niemożliwe wydawało się rozprawienie z jej przedmiotem w sposób tak trywialny, jak przypisanie jej twórcom marzycielstwa. Dlatego też najistotniejsze wydało mu się odnalezienie źródła owego błędzenia. Ostatnim etapem rozwoju metafizyki jest zapoczątkowany przez Kanta krytycyzm. Aby móc postępować pewną drogą w swych spekulatywnych rozważaniach rozum powinien bowiem poddać krytyce własne zdolności poznawcze. Jedynie taka krytyka rozumu pozwoliłaby mu osiągnąć cel, jakim jest uczynienie z metafizyki badania ściśle naukowego, czego Kant stara się dokonać w *Krytyce czystego rozumu*.

Dlaczego metafizyka jest ideą?

Zanim przejdziemy do prześledzenia Kantowskiego pozytywnego projektu metafizyki jako nauki, konieczne jest też wyeksplikowanie jeszcze jednego znaczenia terminu metafizyka, będącego w pewnym sensie terminem zbiorczym wszystkich pozostałych znaczeń częściowych. Jak wspomnieliśmy, Kant pisał, że metafizyka niemal zawsze pozostaje tylko ideą. Metafizyka, jako naturalne uzdolnienie rozumu, postulować musi jako przedmiot swej aktywności naukę o pierwszych zasadach, o bycie, duszy, świecie i Bogu. Nauka ta, jako teoretyczne poznanie mające znamiona konieczności i ściślej ogólności, jak dowodzi tego kantowska krytyka dotychczasowej metafizyki, jak i jego projekt pozytywny, nie jest możliwa w takiej formie, w jakiej filozofowie widzieć ją chcieli dotychczas. Spełnienie więc postulatu rozumu w jego użyciu spekulatywnym dokonać się może jedynie w formie bardzo ograniczonej i nie może być poznaniem jednoznacznym, wykraczającym wiedzę poza horyzont tego co zmysłowe, nawet jeśli przedmioty nadzmysłowe pozwalają, a nawet muszą dać się pomyśleć w swej relacji do rozumu teoretycznego. Tym samym metafizyka jest ideą nauki w tym sensie, że rozum przedstawiając sobie w najdrobniejszych szczegółach jej zamysł, przedmiot i zadanie, a nawet mając jasny przegląd jej systemu²⁵ nie jest zdolny do takich wglądów, które zapewniłyby mu pełną realizację owego systemu wiedzy. Idea bowiem, jak powiada Kant, jest takim sposobem dania danego przedmiotu, który nie zmierza do zupełnego określenia tego ostatniego, ale jest jedynie pewnym schematem, mającym umożliwić przedstawienie sobie innych przedmiotów w ich relacji do

²⁴ Oczywiście jest, że adwersarzem Locke'a nie był Wolff, tylko Leibniz. Nazwisko tego pierwszego wymieniam tutaj ze względu na fakt, że na niego niejednokrotnie powołuje się sam Kant.

²⁵ Kant [1986ii] s. 577, A832/B860.

przedmiotu idei, które to przedstawienie wprowadzać ma do poznania systematyczną jedność²⁶

2. METAFIZYKA JAKO SYSTEM POZNAŃ

Poznanie historyczne a poznanie rozumowe. Filozofia jako nauka

Kant, dokonując krytycznej oceny dotychczasowych wysiłków rozumu w osiągnięciu zupełnego poznania, nie miał na celu uzasadnienia niemożliwości owego postulatu. Przeciwnie, jego intencją było, jak zresztą wielu myślicieli nowożytnych, owo poznanie doprowadzić do doskonałości w takiej mierze, w jakiej pozwalają na to ludzkie kompetencje poznawcze²⁷. Dlatego też, jak postaramy się pokazać, jego projekt krytyczny poprzedza jedynie projekt pozytywny, zaś krytyka rozumu jest tylko pewnym ćwiczeniem, mającym zdyscyplinować rozum, aby ten nie odbiegał od swych istotnych celów, poprzez zapędzanie się w nieuzasadnione spekulacje. Istotnym interesem rozumu jest bowiem poznanie, nie tylko własnych granic, ale wszystkiego, co daje się poznać. Wszelkie poznanie, ze względu na przedmiot, jest albo rozumowe, albo też empiryczne, ze względu zaś na sposób w jaki jest zdobywane, może być dzielone na historyczne bądź rozumowe (filozoficzne). Rozróżnienie na podmiot i przedmiot jest tu istotne z tego względu, że to co przedmiotowo jest poznaniem rozumowym, od strony podmiotu może być poznaniem historycznym, na przykład wtedy, gdy ktoś wyuczy się na pamięć filozoficznych poglądów pewnego myśliciela. Poznanie rozumowe, co do przedmiotu, przeciwstawione poznaniu faktów, wypływać musi z pryncypiów rozumu, które są aprioryczne. Z takim poznaniem mamy do czynienia w przypadku matematyki, jeśli opiera się ono na konstrukcji pojęć w czystej naoczności, lub też w filozofii, jeśli jest poznaniem z samych tylko pojęć²⁸.

Filozofia jest więc wszelkim poznaniem z pojęć, podług pewnych zasad. Jeśli zasady te pochodzą z empirii, mamy do czynienia z filozofią empiryczną, jeśli zaś są to zasady czysto rozumowe, jest to filozofia czysta, lub też metafizyka w sensie szerokim. To właśnie poznanie jest najistotniejszym dążeniem rozumu, które spełnione zostać może jedynie jako system, to znaczy organiczna całość, nie zaś agregat (czyli nagromadzenie), aby poprzez jej systematyczną jedność wiedza zdolna była osiągnąć logiczną doskonałość, a przez to mogła zostać nazwana nauką²⁹.

²⁶ Kant [1986ii] s. 412, A670/B698.

²⁷ Fulda [1977] s. 26.

²⁸ Kant [2005a] s. 33-34, [1986ii] s. 581-582, B863-B866.

²⁹ Kant [1986ii] s. 581-582, B863-B866, [2005a] s. 53, [1902ff] Bd. XVI s. 476.

Aby lepiej zrozumieć istotność wprowadzonych tu podziałów przyjrzyjmy się bliżej pojęciu systemu. Przedstawiony przez Kanta w *Metodologii czystego rozumu* podział wszelkiej filozofii, a zatem również metafizyki jako filozofii czystej, jest li tylko naszkicowanym przez niego projektem, który jedynie częściowo zdołał on zrealizować w ciągu swego życia. Jest on jednakowoż istotny, dlatego że ów schemat wszystkich metafizycznych poznań (uwzględniający również poddaną krytyce, a jednak nie zarzuconą zupełnie *metaphysica specialis*) dyktowany jest przez sam rozum, dążący do owej wspomnianej wyżej zupełności poznania, które musi zostać ułożone w postaci systemu, charakteryzującego się wzajemnym powiązaniem swych części³⁰. Wynika to bowiem z samej organicznej budowy naszego rozumu, będącego całością, „którego każdy człon, jak w ciele organicznym, istnieje dla wszystkich innych, a one wszystkie dla niego jednego³¹.

Wszelka filozofia czysta, a więc czyste poznanie rozumowe, posiada według Kanta dwa możliwe przedmioty: przyrodę i wolność, a zatem rozum jako prawodawczy rozważyć ma w obrębie jednego systemu to, co istnieje, z jednej, oraz to, co być powinno, z drugiej strony. Ponadto do filozofii czystej, jako ćwiczenie wstępne, zaliczyć również należy krytykę rozumu. Tak więc mamy trzy dziedziny metafizyki w sensie szerokim (to znaczy: jako wszelkiego poznania apriorycznego), są nimi: krytyka rozumu, metafizyka natury jako spekulatywne zastosowanie czystego rozumu oraz metafizyka moralności jako jego zastosowanie praktyczne³². Metafizyką w sensie ścisłym jest natomiast sama tylko metafizyka natury, ponieważ to ona właśnie jest teoretycznym poznaniem tego, co nadzmysłowe³³.

Kanta metafizyka w sensie ścisłym. Pojęcie relacji

Kant, jak ukazaliśmy powyżej, w *Dialektyce transcendentnej* zdecydowanie odrzuca możliwość ugruntowania racjonalnej wiedzy o Bogu, duszy i świecie jako całości. Oznacza to, że poszukiwania, które zajmowały całą dotychczasową *metaphysica specialis* winny zostać zarzucone, jeśli rozum nie chce wciąż popadać w te same trudności. Kwestia okazuje się jednak bardziej złożona. Dlaczego bowiem zarówno w *Metodologii transcendentnej*, jak i w konkursowym piśmie *O postępach metafizyki* mówi o konieczności uwzględnienia w systemie wiedzy, również pod względem teoretycznym, metafizyki mającej swoiście traktować o przedmiotach

³⁰ Hartman [1971] s. 26-29; Boboc [1983] s. 322.

³¹ Kant [1986i] s. 35-36, BXII-XXIII, [1998] s. 45-50.

³² Fulda [1977] s. 25.

³³ Nie może być jednak teoretycznym poznaniem samych przedmiotów metafizyki, to znaczy Boga, duszy i świata w ogóle, jako że Kant wykazał niemożliwość takiego poznania.

transcendentalnych idei rozumu? Należy skupić uwagę na wspomnianym przez Kanta w przedmowie do *Krytyki* zagadnieniu „przewrotu kopernikańskiego”. Oto, podobnie jak w przypadku problemu uzasadnienia ruchów ciał niebieskich, należało przyjąć, że ruch ten ujmować należy nie z perspektywy statycznego punktu obserwacji, czy też perspektywy absolutnej, lecz uwzględnić należy również uwarunkowania samego obserwatora, ze względu na ów punkt obserwacji, tak też w kwestii ujmowania danego nam świata należy w pierwszej kolejności zbadać same podmiotowe warunki, pod którymi świat ów jest nam dany³⁴. Tym samym nie budujemy już wiedzy o bycie samym, w abstrakcji od poznawczych kompetencji rozumu, ale ujmujemy w sposób naukowy samą ową relację naszej rozumności do owego bytu³⁵. Relacja ta, która wyznacza granicę naszego poznania i ogranicza je do świata możliwego doświadczenia, jest możliwa do ujęcia w wypadku każdego możliwego bytu:

Skoro jednak tych rzeczy inteligibilnych, co do tego, czym mogą one być same w sobie, tj. w sposób określony, w żadnym wypadku poznać nie możemy, a mimo to musimy przecież rzeczy takie przyjąć w relacji do świata dostępnego zmysłom oraz powiązać je z nim za pomocą rozumu, to przynajmniej owo powiązanie będziemy mogli pomyśleć za pośrednictwem takich pojęć, które wyrażają ich stosunek do świata dostępnego zmysłom³⁶.

Metaphysica generalis i metaphysica specialis

Konsekwencją tak pojętej perspektywy poznawczej będzie dla *metaphysica generalis* modyfikacja sposobu ujęcia „bytu w ogóle”. Byt w kantowskiej ontologii nie jest więc rozpatrywany jako samoistny i niezależny od postrzegającego podmiotu. Przeciwnie, sam sposób dania przedmiotu stanie się tematem owej części metafizyki, traktującej o apriorycznych warunkach tego, co dane. Do tak rozumianej metafizyki – metafizyki „bytu dla nas” – należeć więc będzie rozwinięcie i wyprowadzenie ostatecznych wniosków dla tego, co Kant uczynił w „analityce transcendentalnej” *Krytyki czystego rozumu*. Będzie to więc ogół wszystkich warunków konstytucji doświadczenia przedmiotów, a zatem relacja zachodząca między nami, a najogólniej pojętym bytem³⁷.

³⁴ Fulda [1977] s. 30.

³⁵ Rożdżeński [2006] s. 76, 79-80; Paulsen [1900] s. 6; Rogerson [1993] s. 5.

³⁶ Kant [2005a] s. 109.

³⁷ Boboc [1983] s. 20; Paulsen [1900] s. 20.

Metafizyka *specialis*, traktująca tradycyjnie o bytach wziętych podług rodzajów, nazywana jest przez Kanta *fizjologią racjonalną*. Sam termin *fizjologia* oznacza poznanie przedmiotów zmysłów, ogół tych przedmiotów zwie się naturą, stąd też ogół teoretycznej metafizyki nazywa Kant właśnie „metafizyką natury”³⁸. Owo poznanie przedmiotów, o ile odbywa się w oparciu o zasady nieempiryczne, nosi nazwę fizjologii racjonalnej³⁹. Fizjologia racjonalna może być rozpatrywana w transcendentnym zastosowaniu rozumu, kiedy ujmuje on relację do przedmiotów będących zewnętrznymi wobec nas jako podmiotów oraz w jego zastosowaniu immanentnym, gdy chodzi o relację do przedmiotów, należących do przyrodoznawstwa. Fizjologia transcendentna dzieli się dalej na kosmologię racjonalną oraz teologię racjonalną. Kosmologia racjonalna opisuje powiązanie rozumu z całością świata zewnętrznego, do którego my również należymy, a więc jest to powiązanie wewnętrzne. Teologia racjonalna natomiast rozpatruje rozum w powiązaniu absolutnie zewnętrznym wobec świata jak i podmiotu (to znaczy możliwą relację rozumu do tego, co całkowicie różne zarówno od świata, jak i podmiotu). Fizjologia immanentna mówi natomiast o powiązaniu rozumu z możliwym podmiotem zmysłu wewnętrznego, gdy chodzi o racjonalną psychologię, albo jego powiązaniu z przedmiotem zmysłu zewnętrznego, w przypadku fizyki racjonalnej⁴⁰

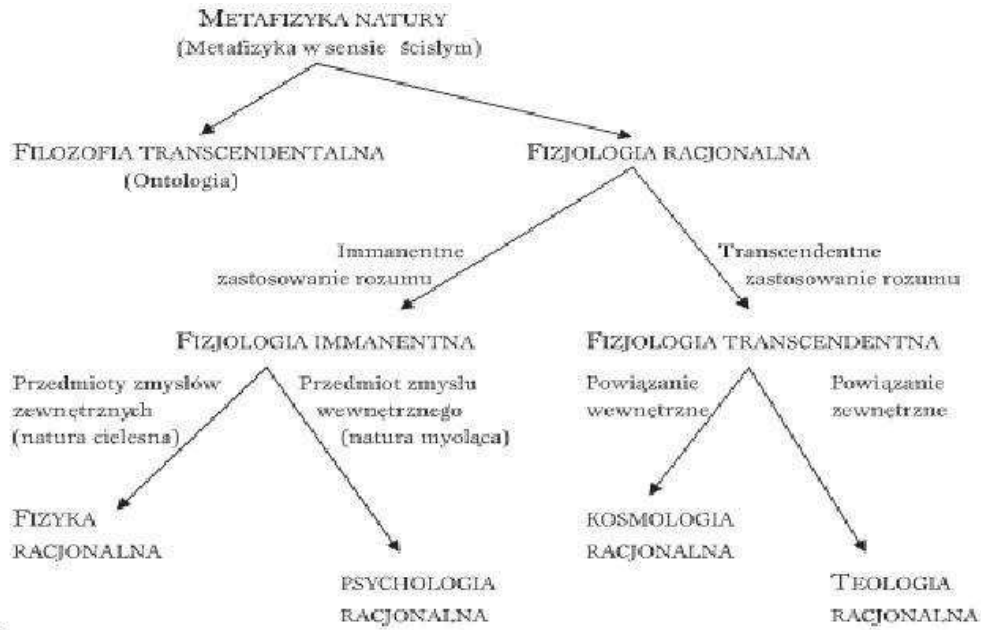
Cała ta architektonika wypływa według Kanta z samej idei filozofii czystej, zaś podział tej architektoniki dyktowany jest przez sam rozum, ze względu na jego istotne cele. Rozum nie poznaje przy tym bytów samych w sobie, co było uroszczeniem metafizyki tradycyjnej, ale w sposób konieczny ująć musi samą relację przedmiotów owych idei do świata doświadczenia, aby do systemu nauki wprowadzić można było konieczną dla niej zupełność⁴¹. Metafizyka natury, którą Kant w swych dziełach ujął jedynie szkicowo, była koniecznym elementem systemu wiedzy, który w świat doświadczenia wprowadzałby jedność. Jedność ta zaś miała być osiągnięta poprzez wyprowadzenie wszelkich możliwych twierdzeń konstytuujących jednostkowe doświadczenie w jego relacji do idei całości. Wyodrębnione w metafizyce natury przedmioty, takie jak świat jako całość, dusza czy byt boski były jednak tylko granicznymi pojęciami poznania, nie zaś przedmiotami możliwej wiedzy.

³⁸ Por. Walsh [1976], gdzie autor pisze, że ma to być nauka o ideach totalności, jako konieczna rama dla doświadczenia.

³⁹ Pölitz [1821] s. 126.

⁴⁰ Kant [1986ii] s. 589-591, A845/B873 – A849/B877.

⁴¹ Kant [1986ii], s. 591, A847/B875; Rolewski [2002] s. 195-197.



Graficzna rekonstrukcja naszkicowanej przez Kanta w "Metodologii transcendentalnej" architektury metafizyki natury. Por. A. Banaszkiewicz, Kanon czy organon?, w: Kant [2005] s. 228.

Metafizyka w filozofii Kanta

W świetle powyższych rozważań nie ulega zatem wątpliwości, że Kant nie odrzuca jednoznacznie myślenia metafizycznego, zarówno w obszarze metafizyki *generalis*, jak i *specialis*. Istotne dla jego ujęcia jest jednak zupełnie inne potraktowanie dotychczasowych przedmiotów metafizyki, które staje się możliwe po przeprowadzeniu krytyki rozumu. Ta jest więc traktatem o metodzie, swoistą propedeutyką samej metafizyki, czyli ćwiczeniem wstępnym⁴².

Metafizyka w sensie ścisłym, podobnie jak metafizyka klasyczna, dzieli się na część ogólną i szczegółową, nie mogąc zaś już po krytyce rościć sobie prawa do poznania samych bytów, to znaczy bytów w abstrakcji od poznającego je rozumu, za przedmiot swój obiera relację rozumu do ogółu danych przedmiotów. W swym ujęciu szczegółowym tematyzuje ona natomiast wszelkie możliwe do pomyślenia rodzaje bytów w ich odniesieniu do skończonego rozumu – bytów, których pojęcia nie są przedmiotowe, lecz graniczne wobec wszelkiego możliwego poznania, a zatem zadaniem metafizyki nie może być już zbudowanie wiedzy o duszy, Bogu i świecie jako całości, ale określenie koniecznej relacji, w jakiej rozum znajduje się

⁴² Kant [1986i] s. 35-36, BXII.

wobec poznania, w jego dającej się jedynie pomyśleć totalności⁴³. Tym samym idee rozumu, które odniesione do pozornie odpowiadającego im przedmiotu, prowadzą rozum do sprzeczności, zyskują swój istotny i zgodny z przeznaczeniem cel, wprowadzając w system poznania konieczną jedność.

Do obszaru filozofii czystej, obok krytyki rozumu i metafizyki natury, należy ponadto metafizyka moralności, jako system wszystkich poznań *a priori* odnoszących się do powinności. Wskazuje to jeszcze jeden ważny obszar, w którym realizuje Kant zamiar zbudowania metafizyki naukowej. Rozum w użyciu praktycznym, którego domeną jest ludzka powinność, również buduje system koniecznych i ogólnych twierdzeń, mających charakter metafizyczny i tworzących architektoniczną całość. Co więcej, jego przedmioty, idee i prawa pozwalają również ująć w innej perspektywie osiągnięcia rozumu teoretycznego, co postaramy się rozważyć w kolejnej, trzeciej części wywodu. Metafizyka moralności jest zatem systemem nauki o prawach praktycznych, które są *aprioryczne* i powszechnie obowiązujące. Obowiązki te, wypływające z rozumu praktycznego, których przymus wynika z ułomności naszej zmysłowej natury, dzielą się na naukę prawa i naukę cnoty. Ta pierwsza rozważa możliwości do osiągnięcia stan harmonizowania wolności wszystkich ludzi pod rządami powszechnych praw, ta druga natomiast konieczność przyjęcia pewnych maksym dla kultywacji cnoty rodzaju ludzkiego. Tak samo jak metafizyka natury, metafizyka moralności ma budowę architektoniczną i stanowi zupełny system wszystkich powinności dyktowanych przez rozum.

3. ROZUM PRAKTYCZNY A METAFIZYKA

W krytyce dogmatycznej metafizyki wykazane zostało wcześniej, że nie sposób sobie wytworzyć żadnego przedmiotowo wypełnionego pojęcia odnośnie jej obiektów, to znaczy, że postępowanie teoretyczne nie jest w stanie wytworzyć wiedzy na temat Boga, nieśmiertelności i wolności (choć nie są to w żadnym aspekcie pojęcia sprzeczne). Nie prowadzi to jednak do religijnego wątpienia, czy też zarzucenia refleksji nad przedmiotami, do których w sposób nieunikniony nasz rozum będzie musiał powracać, jako tych, które w nasze poznanie wprowadzają konieczną jedność, a które w obszarze refleksji teoretycznej Kant ujął jedynie w formę pewnego projektu spełnienia zupełności wiedzy. Przeciwnie, krytyczna droga prowadzić ma do przeniesienia owych przedmiotów w obszar refleksji praktycznej. Tam właśnie bowiem obiekty metafizyki zyskują realność jako ko-

⁴³ Ponieważ poznanie nasze w doświadczeniu przedmiotów zawsze jest z konieczności cząstkowe.

nieczne dla systematycznego rozumienia moralnego rozwoju każdego człowieka i zarazem tylko tam mogą one być rozważane w sposób prawomocny⁴⁴.

Filozofia w sensie szkolnym a światowym

System nauki będący ideą całości możliwych dla rozumu czystych poznań stanowi o pojęciu filozofii w szczególnym jej rozumieniu, mianowicie szkolnym⁴⁵. Na ową szkolną filozofię składają się dwa istotne momenty (*Stücke*): wystarczająca ilość poznań rozumowych oraz ich systematyczne powiązanie. To powiązanie należy rozumieć jako połączenie różnych poznań w jednej idei⁴⁶. Taki właśnie system poznań zaprezentowany został w poprzedniej części rozdziału jako możliwe wypełnienie rozumowej idei metafizyki. Wypełnienie tej idei w całkowitym kształcie, tak jak przedstawia ją rozum, jest zadaniem filozofii wszystkich czasów, jednakże tylko w formie przybliżania się do tego, co możliwe jest jedynie dla rozumu wykraczającego poza skończony rozum ludzki⁴⁷.

Szkolne rozumienie filozofii nie wyczerpuje jednak jej zadania, co więcej, z punktu widzenia człowieka, jest dla samej filozofii rozumieniem mniej istotnym. Istnieje bowiem jeszcze światowe pojęcie filozofii, to znaczy takie, które dotyczy tego, co interesuje z konieczności każdego człowieka. Pojęcie filozofii w rozumieniu światowym mówi nam więc o tym, jaki jest stosunek poznania do istotnych celów rozumu ludzkiego, co czyni z filozofa nie budowniczego systemów, ale prawodawcę rozumu ludzkiego⁴⁸. To zadanie daje filozofii jej szczególną godność, to znaczy absolutną wartość. Filozofia w rozumieniu światowym jest więc tym, co jako jedyne posiada immanentną i bezwzględną wartość, którą dopiero przekazuje ona innym naukom⁴⁹.

W tym względzie każdego filozofa zajmującego się opracowaniem owej filozofii, powiada Kant, nazywać można tym imieniem jedynie poprzez analogię do jedyne prawdziwego Filozofa, pojmanego jako ideał, którego wprawdzie nie można nigdzie znaleźć, ale którego prawodawstwo jest nam dane. Wszystkie cele istotne, które przyświecają działalności rozumu, zjednoczone są gwooli celu najwyższego, który jest jeden tylko i jest nim całe przeznaczenie człowieka, a filozofia tego przeznaczenia nazywa się nauką o moralności⁵⁰.

⁴⁴ Kant [2007] s. 86-87.

⁴⁵ Tamże, s. 19.

⁴⁶ Pölitz [1821] s. 4.

⁴⁷ Kant [2007] s. 87, [1986ii] s. 583-584, A838/B866 – A839/B867.

⁴⁸ Kant [1986ii] s. 583-584, A838/B866 – A839/B867; por. Paulsen [1900] s. 6.

⁴⁹ Pölitz [1821] s. 4; por. Fulda [1977] s. 29.

⁵⁰ Kant [1986ii] s. 584, A839/B867.

Tym samym, ze względu na światowe rozumienie filozofii oraz przypisaną jej bezwzględną wartość, istotą metafizyki w ogóle jest przejście od tego co zmysłowe do tego co nadzmysłowe, ze względu na poznanie wspomnianych już trzech przedmiotów, będących ostatecznym celem wszelkiej spekulacji: wolności woli, nieśmiertelności duszy i istnienia Boga⁵¹. Ponieważ zaś wszelkie zainteresowanie jest ostatecznie praktyczne⁵², cały wysiłek rozumu spekulatywnego zmierza ku przeniesieniu owych przedmiotów na obszar praktyczny⁵³.

Prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym

Dla uzasadnienia natury oraz prawomocności owego przeniesienia konieczne jest wyjaśnienie jak należy rozumieć wzajemną relację zachodzącą między spekulatywnym a praktycznym użyciem powszechnego rozumu ludzkiego. Dana rozumowi w sposób aprioryczny świadomość prawa moralnego dowodzi, że czysty rozum może być praktyczny i taki jest rzeczywiście⁵⁴. Posiada on przy tym własne pryncypia, jak również tezy, które przez rozum spekulatywny uznane zostały jako wykraczające poza obszar ludzkiego poznania, a jednak w użyciu praktycznym są konieczne dla umożliwienia sprecyzowania ostatecznego celu człowieka, jakim jest wypełnianie prawa moralnego. Jeśli rozważyć wzajemne powiązanie między praktycznym a spekulatywnym użyciem rozumu, to należy koniecznie przyjąć prymat któregoś z nich, inaczej bowiem postępując od siebie niezależne, nie mogłyby wzajemnie udzielać sobie poznań i w konsekwencji, ze względu na istotne cele rozumu praktycznego, wszelki wysiłek spekulatywny zostałby przekreślony jako zgoła bezużyteczny. Dlatego też, należy uznać ich jedność o tyle, o ile roszczenia rozumu praktycznego nie są sprzeczne z rozumem spekulatywnym. Ten ostatni, jako podporządkowany rozumowi praktycznemu, ze względu na światowe pojęcie filozofii musi uznać jego prymat. Prymat ten nie oznacza jednak, jakoby teoretyczny rozum zmuszony był uznać praktyczne tezy za swe własne poznanie, a jedynie to, że dopuszcza on przyjęcie owych tez w praktycznym użyciu jako niesprzecznych, choć jemu samemu niedostępnych. W ten właśnie sposób Kant uzasadnia, jak, przyjmując dokonania rozumu spekulatywnego, możliwe staje się ponowne podjęcie tematów metafizycznych dotyczących wolności, nieśmiertelności i istnienia Boga na gruncie filozofii praktycznej⁵⁵. Z punktu wi-

⁵¹ Tamże, s. 542, A793/B826.

⁵² Kant [2004] s. 197.

⁵³ Kant [2007] s. 86.

⁵⁴ Kant [2004] s. 196.

⁵⁵ Tamże, s. 194-197.

dzenia istotnych celów ludzkiego rozumu, praktyczne użycie rozumu musi bowiem posiadać prymat nad jego użyciem teoretycznym, co nie sprzeciwia się jednak właściwemu zainteresowaniu tego ostatniego, polegającym na „ograniczeniu spekulatywnego zuchwalstwa”⁵⁶.

Pojęcie Najwyższego Dobra

W *Dialektyce rozumu praktycznego*, rozważając możliwe do pomyślenia najwyższe dobro jako ostateczny cel władzy pożądania, będącej właściwym przedmiotem praktycznego użycia rozumu, Kant mówi o dwu elementach owego pojęcia, które zdają się pozostawać we wzajemnej sprzeczności. Jako naczelnny warunek najwyższego dobra wskazuje on cnotę, którą charakteryzuje działanie wypływające z samego tylko rozumu. Cnota wyrażająca się w czynach, których pobudką jest samo tylko przedstawienie obowiązku, nie może być jednak utożsamiana z najwyższym dobrem jako ogółem tego, co w świecie godne jest pożądania. W obiektywnym ujęciu możliwego rozumnego przedmiotu pożądania (a więc nie ze względu na subiektywne zapatrywania podmiotu), do bycia godnym szczęśliwości, a zatem do cnoty, z koniecznością dołącza się również samo bycie szczęśliwym:

Jedynie więc szczęśliwość [występująca] w dokładnej proporcji z moralnością istot rozumnych, dzięki której są one jej godne, stanowi najwyższe dobro świata, do którego wedle przepisów czystego, lecz praktycznego rozumu koniecznie musi się przenieść⁵⁷.

Takie przedstawienie pojęcia najwyższego dobra rodzi jednak wiele trudności, jeśli rozpatrujemy podmiot działający w doczesności, jako że wprowadzie wolność i jej przyczynowość, a co za tym idzie cnotę, rozpatrujemy w porządku nadzmysłowym, a więc niezależnym od natury, to jednak sama szczęśliwość nie jest już całkowicie w naszej mocy, ponieważ podlega naturze, która wcale nie łączy jej z cnotą. Dotychczasowi myśliciele w obszarze filozofii praktycznej, spośród których Kant wyróżnia starożytne koncepcje epikurejczyków i stoików, próbowali rozwiązać ten problem poprzez utożsamienie tych dwu elementów najwyższego dobra, to znaczy epikurejczycy za pryncypium cnoty uważali dążenie do szczęścia, zaś stoicy szczęście upatrywali w samym praktykowaniu cnoty. Dla Kanta jednak oczywiste jest rozróżnienie obydwu składników, które dopiero w pojęciu

⁵⁶ Tamże, s. 196; Rożdżeński [2006] s. 77-78.

⁵⁷ Kant [1986ii] s. 556, A814/B842; por. Paulsen [1900] s. 7.

najwyższego dobra osiągnąć muszą (jak wynika *a priori* z rozumu praktycznego) syntetyczną jedność⁵⁸.

Aby to jednak mogło być możliwe, a zatem dla rozwiązania owej antynomii rozumu praktycznego, konieczne jest przyjęcie przezeń pewnych twierdzeń, które wprawdzie wykraczają poza spekulatywne poznanie, jednak jemu nie przeczą i w użytku praktycznym są postulatami umożliwiającymi urzeczywistnienie najwyższego dobra, a więc również przyjęcie przez człowieka pryncypium moralności⁵⁹.

Postulaty rozumu praktycznego

„Urzeczywistnienie najwyższego dobra w świecie jest koniecznym przedmiotem woli dającej się determinować przez prawo moralne”⁶⁰, a zatem praktyczny rozum musi móc pomyśleć możliwość urzeczywistnienia doskonałości moralnej, czyli całkowitą zgodność pobudki czynów z prawem moralnym z jednej strony, jak również połączenie bycia godnym szczęścia z doskonałą szczęśliwością w jednym podmiocie z drugiej.

W przypadku idei doskonałości moralnej, to jest ona niemożliwa do pojęcia inaczej, niż poprzez nieskończone przybliżanie się do owego ideału, będącego wolą świętą. Ów proces, z uwagi na jego nieskończony charakter, nie może zostać ograniczony do skończonego czasu życia ziemskiego, ponieważ wtedy samo dążenie do doskonałości moralnej nie mogłoby zostać pomyślane jako cel wypływający z rozumu. Dlatego też, z uwagi na ów cel, rozum w użyciu praktycznym z konieczności przyjąć musi jakieś inne życie, a raczej jego nieskończoność, które umożliwiłoby kontynuację owego procesu moralnego doskonalenia człowieka, rozpatrywanego jako noumen. W ten oto sposób z pryncypium rozumu praktycznego, jako jego postulat, wypływa konieczność przyjęcia nieśmiertelności duszy⁶¹.

Gdy rozważamy natomiast konieczne połączenie idei bycia godnym szczęśliwości, a zatem doskonałości moralnej, z samą szczęśliwością, powstaje problem urzeczywistnienia owej szczęśliwości poza porządkiem natury zmysłowej (w której owe powiązanie nie może nigdy być konieczne). Ponieważ zaś szczęśliwość sama podporządkowana jest naturze, sam podmiot moralny nie może również stać się jej przyczyną. Dlatego też do postulatu nieśmiertelności rozum praktyczny dołączyć musi postulat istnienia Boga, jako stwórcy i prawodawcy porządku na-

⁵⁸ Kant [2004] s.181-184, 203-205; por. Murphy [1965] s. 103-104, gdzie autor krytykuje zasadność pojęcia najwyższego dobra, interpretując je jako dodatkową pobudkę, prowadzącą do heteronomii woli.

⁵⁹ Kant [2004] s. 203-205.

⁶⁰ Tamże, s. 197.

⁶¹ Tamże, s. 197-200.

turalnego, który jako jedyny zagwarantować może ową szczęśliwość w doskonałej proporcji do doskonałości moralnej⁶². Istnienie Boga jest zatem drugim postulatem rozumu praktycznego, z konieczności przyjętym ze względu na realizację idei najwyższego dobra, ujętego w syntetycznym związku zachodzącym między cnotą a szczęśliwością⁶³.

Owa moralna konieczność rozpatrywana jest jednak jako subiektywna, a zatem będąca przedmiotem wiary⁶⁴, nie zaś wiedzy, dlatego też rozum nie przekracza w nich granic swego spekulatywnego użycia, pozostając w zgodzie z samym sobą:

Te postulaty nie są teoretycznymi dogmatami, lecz założeniami przyjętymi z konieczności praktycznego względu, nie rozszerzają wprawdzie poznania spekulatywnego, ale nadają ideom rozumu spekulatywnego w ogólności (...) obiektywną realność i uprawniają go do pojęć, co do których w przeciwnym razie nie mógłby odważyć się choćby też tylko na twierdzenie, że są one możliwe⁶⁵.

***Metaphysica specialis* w aspekcie praktycznym**

Krytyka czystego rozumu, jak przedstawiliśmy w drugiej części niniejszego rozdziału, wykazała niemożliwość jakiegokolwiek poznania dotyczącego przedmiotów metafizyki, a zatem rozum spekulatywny okazał się niezdolny do rozstrzygnięcia jej najważniejszych problemów, przedstawianych przez Kanta jako wolność woli, nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga⁶⁶. Kant unicestwia wprawdzie dotychczasową metafizykę, która rości sobie prawo do rzeczywistej wiedzy o jej przedmiotach, nie deprecjonuje jednak tym samym jej pojęć, nadając im, jako ideom rozumu, status pojęć granicznych, koniecznych dla zupełności poznania w architektonice czystego rozumu.

Jednakże, z perspektywy rozumu praktycznego, obecność spekulatywnych idei rozumowych, dążących do poznania tego co nadzmysłowe, nie wyczerpuje się w ich funkcji pojęć granicznych, określających konieczne systemowe ramy zu-

⁶² Por. Rożdżeński [2006] s. 81-82; Paulsen [1900] s. 14, 18-19.

⁶³ Kant [2004] s. 200-203.

⁶⁴ Należy przy tym pamiętać, że jest to wiara rozumowa, a więc nie dowolne przyjmowanie czegośkolwiek za prawdę, ale zgodne z rozumem uznanie pewnych twierdzeń na podstawie wystarczających racji subiektywnych (w odróżnieniu od wiedzy, dla której konieczne są racje obiektywne). Nie jest ona przy tym wiarą doktrynalną, ale moralną. Szerzej o tym por. Kant [1986ii] s. 563-576, A820/B848 - A831/B859; Paulsen [1900] s. 30, a także Walsh [1976] s. 384, gdzie autor rozważa zasadność praktyczno-dogmatycznych twierdzeń Kanta.

⁶⁵ Kant [2004] s. 212.

⁶⁶ Kant [1986ii] s. 542, A793/B826.

pełności poznania, którą opisuje architektonika czystego rozumu. W praktycznym jego użyciu okazuje się bowiem, że zarówno wolność, nieśmiertelność, jak i istnienie Boga muszą z konieczności zostać przyjęte, wprawdzie nie jako poznania teoretyczne, lecz jako twierdzenia praktyczne⁶⁷. Wolność jest koniecznym warunkiem istnienia prawa moralnego, jako jego *ratio essendi*, samo zaś prawo moralne, jako obecne w rozumie jest *ratio cognoscendi* wolności, która okazuje się niesprzeczna z prawem natury, jeśli rozpatrujemy człowieka również jako noumen. Przyjęcie nieśmiertelności duszy staje się konieczne, aby władza pożądania mogła przyjąć za swój przedmiot Najwyższe Dobro świata, ze względu na możliwość urzeczywistnienia nieskończonego postępu moralnego człowieka. Natomiast postulat istnienia Boga umożliwia połączenie w idei Najwyższego Dobra doskonałości moralnej ze szczęśliwością, którą to syntezę sam rozum praktyczny przedstawia jako obiektywnie konieczną.

Tym samym problemy *metaphysica specialis*, nierozwiązywalne na gruncie teorii, w praktycznym użyciu rozumu rozwiązane zostają przez jego konieczne postulaty⁶⁸. Przejście od tego co zmysłowe, do tego co nadzmysłowe, będące wprawdzie poznaniem jedynie praktycznym⁶⁹, a zatem przesuniętym w domenę wiary, urzeczywistnia się jednakowoż na drodze rozumowej. Nie jest ono zatem ani marzycielstwem, ani mistyką, lecz apriorycznie ugruntowaną konieczną podstawą dla ujęcia sfery *praxis*, a więc tego aspektu życia, które pod względem światowym stanowi najważniejszy cel filozofowania, pozwalający na pełną realizację człowieczeństwa.

Bibliografia

- Banaszkiewicz [2005] – A. Banaszkiewicz, *Byt i pojęcie*, Nowa Wieś 2005.
- Boboc [1983] – A. Boboc, *Kants Kritizismus und die neue Bedeutung der Metaphysik*, „Kant-Studien” (74) 1983, s. 314-326.
- Fulda [1977] – H.F. Fulda, *Metaphysik bei Kant*, [w]: *Representatio Mundi, Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans Heinz Holz*, Herman Klenner, Domenico Losurdo, Jos Lenisink und Jeroen Bartels [red.], Köln 1977.

⁶⁷ Por. Fulda [1977] s. 28, ale też Janoska [1965] s. 278-279, gdzie autor mówi o tychże twierdzeniach, że są to teoretyczne poznania w praktycznym użyciu rozumu.

⁶⁸ Por. Walsh [1976] s. 374.

⁶⁹ Kant [2007] s. 67.

- Hartman [1971] – R.S. Hartman, *Kant's Science of Metaphysics and the Scientific Method*, „Kant-Studien” (63) 1971, s. 18-35.
- Heimsoeth [1924] – H. Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung der kritischen Idealismus*, „Kant-Studien” (29) 1924, s. 121-159.
- Janoska [1965] – G. Janoska, *Abgrenzung und Grundlegung der Metaphysik Specialis bei I. Kant*, „Kant-Studien” (56) 1965, s. 277-288.
- Kant [1894] – I. Kant, *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, hrsg. von Max Heinze, Leipzig 1894.
- Kant [1902ff] – I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Berlin 1902, Bd XVIII.
- Kant [1986i] – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986.
- Kant [1986ii] – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986.
- Kant [1998] – I. Kant, *Pisma teleologiczne*, tłum. J. Nowotniak, D. Paskalski, Toruń 1998.
- Kant [2003] – I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, tłum. A. Banaszkiewicz, Kraków 2003.
- Kant [2004] – I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004.
- Kant [2005a] – I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. Artur Banaszkiewicz, Kraków 2005.
- Kant [2005b] – I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, tłum. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005.
- Kant [2006] – I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 2006.
- Kant [2007] – I. Kant, *O postępkach metafizyki*, przeł. i oprac. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2007.
- Model [1986/87] – A. Model, *Zur Bedeutung und Ursprung von „Übersinnlich“ bei Immanuel Kant*, [w]: „Archiv für Begriffsgeschichte” (30) 1986/87, s. 183-191.
- Murphy [1965] – J. Murphy, *The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism*, „Kant-Studien” (56) 1965, s. 102-110.
- Paulsen [1900] – F. Paulsen, *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, Berlin 1900.
- PEF [2009] – Powszechna Encyklopedia Filozofii online, hasło: metafizyka, dostępne na: <http://ptta.pl/pef/pdf/m/metafizyka.pdf> (odczytano 3.05.2009).
- Pölitz [1821] – K. Pölitz [Hrsg.], *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, Erfurt 1821.
- Reiner [1954] – H. Reiner, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” (8) 1954, s. 77-84.
- Reiner [1955] – I. Kant, *Die Entstehung der Lehre vom Bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” (9) 1955, s. 210-237.
- Rogerson [1993] – K.F. Rogerson, *Kantian Ontology*, „Kant-Studien” (84) 1993, s. 3-24.
- Rolewski [2002] – J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002.
- Rożdżeński [2006] – R. Rożdżeński, *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*, Kraków 2006.
- Walsh [1976] – W.H. Walsh, *Kant and Metaphysics*, „Kant-Studien” (67) 1976, s. 372-384.