

Marcin Poręba

Kantowskie pojęcie metafizyki

1. Istnieją właściwie trzy Kantowskie pojęcia metafizyki lub, jeśli kto woli, trzy warstwy pojmowania metafizyki przez Kanta. Istnieje, po pierwsze, pojęcie metafizyki jako tego, co sam Kant krytykuje, a raczej – czego możliwość podważa: metafizyka jako aprioryczna nauka o tym, co wykracza poza wszelkie możliwe doświadczenie, choć zarazem je umożliwia – nauka o podstawowej strukturze rzeczywistości samej w sobie i jej koniecznych własnościach. Po drugie, pojęcie metafizyki jako tego, co – zdaniem Kanta – jest możliwe na gruncie jego własnych założeń i czego zarysy on sam kreśli w postaci „metafizyki przyrody” i „metafizyki moralności”. Po trzecie, pojęcie metafizyki jako tego, co Kant rzeczywiście uprawia i z perspektywy czego metafizykę zarówno krytykuje (w rozumieniu pierwszym), jak i projektuje (w rozumieniu drugim). Nie ulega wątpliwości, że trzecie z wymienionych pojęć jest najważniejsze.

W odróżnieniu od dwóch pierwszych nie występuje ono w zasadzie w krytycznych pismach Kanta *jako pojęcie*, tzn. Kant nigdzie go wyraźnie nie formułuje ani nie definiuje, co najwyżej wspomina o nim, i to sporadycznie¹. Występuje natomiast jako pewien zespół procedur, organizujących myślenie Kanta – w tym przypadku chodzi, rzecz jasna, o myślenie dotyczące najważniejszych, najbardziej podstawowych kwestii, jakie podejmuje on w swej filozofii krytycznej. Procedury te Kant poddaje refleksji, i to niekiedy nadzwyczaj głębokiej. Ponieważ jednak usiłuje on – z różnych powodów – unikać przy tym korzystania z pojęcia metafizyki, refleksja ta obciążona jest szeregiem niejasności i komplikacji, nie do końca uzasadnionych stopniem złożoności rozważanej przez Kanta problematyki.

2. W pochodzącej z 1763 roku *Rozprawie o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej* Kant definiuje metafizykę jako „filozofi(ę) dotyczącą pierwszych podstaw naszego poznania”². Definicja ta dobrze oddaje

¹ Najważniejsze z tych wystąpień znajduje się w wykładach z logiki, gdzie Kant za właściwe pytanie metafizyki uznaje pytanie „Co mogę wiedzieć?”. Zob. *Kants Werke*, AA, Bd. IX, s. 25.

² Przeł. K. Rak, w: I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 1999 (dalej cyt. jako *Rozprawa*), s. 63.

rozumienie metafizyki dominujące w całej myśli przedkrytycznej Kanta – zbliżone sformułowania znajdujemy już we wcześniejszej o osiem lat dysertacji *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (*Pierwszych zasad poznania metafizycznego nowe objaśnienie*)³. To wczesne pojęcie metafizyki jest, jak zobaczymy, najbliższe trzeciemu z wyróżnionych wcześniej sposobów jej rozumienia przez Kanta w okresie krytycznym, dochodzącemu do głosu przede wszystkim w jego własnej działalności teoretycznej, a w mniejszym stopniu w jego wyraźnych sformułowaniach z tego okresu. Ujmując rzecz w maksymalnym skrócie, można by powiedzieć, że Kant w swej filozofii krytycznej, zwłaszcza w *Krytyce czystego rozumu*, realizuje program metafizyki jako badania „pierwszych podstaw naszego poznania”, nakreślony już w pismach przedkrytycznych, przede wszystkim w rozprawie konkursowej. Zarazem jednak rozważania będące realizacją tego programu przestaje określać mianem metafizyki, którym posługuje się teraz w dwóch pierwszych z wyróżnionych na początku znaczeń. W dalszym ciągu spróbuję pokazać, że ta wstrzemięźliwość w posługiwaniu się terminem „metafizyka” w odniesieniu do własnych rozważań ma istotne przyczyny: Kant zaczyna sobie mianowicie zdawać sprawę z tego, jak dalece niestandardowe jest rozumienie metafizyki, z którego rozważania te wyrastają, i w tej sytuacji dokonuje wyboru na rzecz rozumienia bardziej standardowego, którego wariantami są dwa pierwsze z wyróżnionych pojęć metafizyki. Będę dowodził, że pada on przy tym ofiarą pewnego złudzenia.

3. W tej samej rozprawie konkursowej, w której metafizyka zostaje zdefiniowana jako rozważania dotyczące „pierwszych podstaw naszego poznania”, Kant wskazuje też na pewne istotne własności poznania metafizycznego. Przede wszystkim podkreśla jego odmiennność od matematyki, a za jedną z głównych przyczyn dotychczasowych niepowodzeń metafizyki uważa to, że próbowano ją uprawiać na wzór matematyki⁴. W charakterze pozytywnego wzorca dla metafizyki proponuje natomiast fizykę Newtonowską⁵. Oba elementy – odrzucenie modelu matematyki oraz poszukiwanie wzorca dla filozofii w fizyce – powracają w niezmienniej postaci w *Krytyce czystego rozumu*. Bez większych zmian pozostaje też konstruktywistyczna koncepcja matematyki jako poznania „syntetycznego”, tzn. *tworzącego* swe pojęcia z niewielu prostych pojęć niedefiniowalnych (niedefiniowalnych na gruncie matematyki, natomiast definiowalnych – być może – w filozofii)⁶. Znacznym zmianom ulega natomiast koncepcja zarówno poznania fizykalnego, jak i filozoficznego.

³ Zob. *Kants Werke*, wyd. cyt. Bd. I, s. 387.

⁴ *Rozprawa*, s. 63 n. Zob. też *M. Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766*, w: *Kants Werke*, wyd. cyt., Bd. II, s. 308.

⁵ *Rozprawa*, s. 55, 66–67.

⁶ Tamże, s. 56–58.

W rozprawie konkursowej właściwą metodę dociekań filozoficznych (w szczególności metafizycznych) Kant określa mianem „analitycznej” (w przeciwieństwie do syntetycznego sposobu postępowania, unikalnego dla matematyki). Ma ona polegać na rozkładaniu pewnych zastanych, wysoce złożonych pojęć na ich domniemane prostsze składniki (również o charakterze pojęciowym), aż do osiągnięcia pojęć (albo obiektywnie, albo tylko dla nas) nieanalizowalnych lub bliskich takowym⁷. Kryterium rozstrzygające, czy w danym pojęciu złożonym zawarte jest jakieś pojęcie prostsze, ma w ujęciu Kanta charakter empiryczny: jest nim doświadczenie wewnętrzne, „bezpośrednia oczywistość świadomości”. Na tej własności poznania metafizycznego opiera się też jego pokrewieństwo z fizyką, z tą różnicą, że fizyka bada empirycznie zjawiska materialne, podczas gdy metafizyka bada funkcjonowanie intelektu:

Prawdziwa metoda metafizyki jest zasadniczo tożsama z tą metodą, którą Newton wprowadził do przyrodoznawstwa i która dała również tak korzystne skutki. Nakazuje nam ona, żeby za pomocą niewątpliwych doświadczeń, i każdorazowo przy pomocy geometrii, odszukać reguły, podług których zachodzą pewne zjawiska przyrodnicze. Jakkolwiek pierwszej podstawy nie rozpoznajemy w ciałach, to mimo to jest pewne, że ciała oddziałują podług tych praw, a skomplikowane zjawiska przyrodnicze [*Naturgegebenheiten*] wyjaśniamy, gdy wskazujemy wyraźnie, w jaki sposób ciała podpadają pod te dobrze uzasadnione reguły. Tak samo jest w metafizyce. W oparciu o niewątpliwe doświadczenia wewnętrzne, tj. bezpośrednią oczywistość świadomości, odszukujemy takie cechy, które na pewno są zawarte w pojęciu jakiejs ogólnej własności, i chociaż nie znamy całej istoty rzeczy, to moglibyśmy przeciw w sposób pewny posługiwać się tą rzeczą tak, aby wiele cech przedmiotu z niej wyprowadzić⁸.

Ponieważ intelekt uważa Kant za jedną z sił przyrody, na równi z innymi podległą pewnym regułom⁹, przeto metafizykę, badającą reguły działania intelektu, można na gruncie tej koncepcji uznać za część fizyki (w rozumieniu naukowego badania przyrody we wszelkich jej przejawach), a mianowicie fizykę intelektu (poznania).

Na uwagę zasługuje jeszcze jedna własność, którą Kant przypisuje w *Rozprawie* poznaniu metafizycznemu, a mianowicie coś, co dziś nazwalibyśmy „epistemiczną przygodnością”, własność, która stanowi konsekwencję zasadniczo empirycznego charakteru tego poznania (bada ono pewne *dane, zastane* pojęcia, których treści – inaczej niż w matematyce – nie kontrolujemy bezpośrednio). Skoro analizowane w metafizyce pojęcia są pewnymi danymi nam w doświadczeniu wewnętrznym, wysoce złożonymi obiektami, a nasze zadanie polega na odkryciu ich struktury wewnętrznej (ujawnieniu ich pojęć składowych i zrozumieniu sposobu, w jaki tworzą one dane pojęcie złożone), przeto podobnie jak w przypadku obiek-

⁷ Tamże, s. 56–58, 60.

⁸ Tamże, s. 66–67.

⁹ Tamże, s. 72.

tów fizykalnych danych w doświadczeniu zewnętrznym wszelkie osiągalne tu ustalenia obarczone są nieusuwalnym marginesem niepewności – zawsze jest możliwe, że mylimy się w naszej analizie danego pojęcia: „[...] podstawy, dzięki którym można wnioskować, iż niemożliwa jest pomyłka w jakimś filozoficznym poznaniu, same w sobie nigdy nie dorównują tym, z którymi ma się do czynienia w przypadku poznania matematycznego”¹⁰.

4. W *Krytyce czystego rozumu* teza o pokrewieństwie fizyki („przyrodoznawstwa”) i metafizyki zostaje zachowana. Zmienia się natomiast, po pierwsze, sposób jej wystowienia: Kant nie mówi już w tym kontekście o metafizyce, lecz o „krytyce rozumu”; po drugie – koncepcja postępowania badawczego, z jakim mamy do czynienia w przypadku zarówno fizyki, jak i krytyki rozumu. Zaczniemy od drugiej kwestii.

Przed wszystkim Kant nie sądzi już, by reguły – czy to zachowania się ciał, czy to działania intelektu – można było wydobyć z doświadczeń (zewnętrznych lub wewnętrznych). Reguły te trzeba raczej *wymyślić*. Władzę odpowiedzialną za to wynajdywanie reguł Kant nazywa *rozumem*. Rola rozumu jest więc zasadniczo *twórcza*: polega na kreowaniu modeli wyjaśniających, na podstawie których można przewidzieć obserwowalne, empiryczne regularności. Np. to, że ciała spadają (regularność empiryczna), można wytłumaczyć w modelu postulującym pewne *teoretyczne* (nieobserwowalne empirycznie) własności ciał (masę, grawitację, bezwładność) oraz pewne teoretyczne mechanizmy zachowania się ciał (np. prawo, zgodnie z którym dowolne dwa ciała oddziałują na siebie grawitacyjnie z siłą zależną od ich masy i odległości między nimi).

Na identycznej zasadzie Kant próbuje w *Krytyce czystego rozumu* zbudować model funkcjonowania ludzkich władz poznawczych. Dodatkowa różnica w stosunku do rozprawy konkursowej polega na tym, że bazy empirycznej nie stanowi już dla niego doświadczenie wewnętrzne (w szczególności nie jest nią wewnętrzna obserwacja pojęć, które w obecnej koncepcji zyskują raczej charakter przedmiotów teoretycznych). Bazę tę stanowi coś, co można by nazwać epistemologią zastaną – pewna dość szeroko w czasach Kanta podzielana teoria ludzkich *możliwości poznawczych*, przejawiających się najpełniej w nauce (matematyce i przyrodoznawstwie). Należy tu przede wszystkim wymienić przekonanie o pewności (aprioryczności, epistemicznej konieczności) matematyki oraz o tym, że przyrodoznawstwo, choć empiryczne, bada *konieczne* własności przyrody (konieczne prawa rządzące jej funkcjonowaniem). Do zbioru tego dołącza Kant pewne elementy bardziej już kontrowersyjne – przede wszystkim tezę o nieanalitycznym („syntetycznym”) charakterze twierdzeń matematyki. Właściwą zawartość *Krytyki czystego rozumu* stanowi natomiast wykład pewnej wysoce złożonej, subtelnej teorii wyjaśniającej owe „obserwowalne” własności poznania.

¹⁰ Tamże, s. 73.

Na gruncie tej teorii pojawiają się pewne postulowane, nieobecne w doświadczeniu przedmioty – przede wszystkim rzeczy same w sobie, ale także to wszystko, co składa się na mechanizm poznający: formy naoczności, wrażenia, pojęcia, idee, „władze” [*Vermögen*] (takie jak intelekt, rozum, władza sądenia [*Urteilskraft*], wyobraźnia), wreszcie czyste ja (apercepcja transcendentalna). Uwaga na marginesie: gdy zatem powiadamy, że władzą poznawczą dostarczającą modeli teoretycznych wyjaśniających pewne obserwowalne regularności, w tym regularności w działaniu samych władz poznawczych, jest rozum, to wypowiedź ta możliwa jest dopiero na gruncie omawianej teorii, w której rozumowi właśnie przypada w udziale funkcja poszukiwania modeli wyjaśniających.

O ile więc w rozprawie przedkrytycznej status twierdzeń metafizycznych (podobnie jak fizycznych) okazuje się bliski indukcyjnym uogólnieniom empirycznym, o tyle w pierwszej *Krytyce* zbliża się on do statusu hipotez empirycznych (tzn. tłumaczących pewne doświadczalnie stwierdzane, dające się indukcyjnie generalizować własności przedmiotów).

5. Pomimo tych sporych różnic można mówić o ciągłości pomiędzy koncepcją metafizyki z rozprawy konkursowej a teorią prezentowaną w *Krytyce czystego rozumu*, a ściślej mówiąc, między tym, co Kant w pierwszej pracy dopiero *projektuje*, a tym, co w drugiej *urzeczywistnia*. Wspomniane różnice dadzą się bowiem wytłumaczyć w kategoriach nieuchronnej rozbieżności między projektem a jego realizacją. Wydaje się np., że nakreślony w *Rozprawie* program filozofii (w tym metafizyki) jako analizy pojęć musiał ulec modyfikacjom w fazie realizacji, zwłaszcza jeśli idzie o domniemane, stwierdzalne w doświadczeniu wewnętrznym, zawieranie się jednych pojęć w innych. Wydaje się to mało realistyczne nawet w odniesieniu do „zwykłych”, potocznych pojęć w rodzaju „człowieka” i „zwierzęcia”, nie mówiąc o typowych pojęciach analizowanych w metafizyce. Analiza pojęciowa, by w ogóle móc ruszyć z miejsca, wymaga raczej od samego początku pewnej *teorii*, opisującej struktury i mechanizmy odpowiedzialne za zależności między pojęciami, które to zależności z kolei umożliwiają analizę jednych pojęć za pomocą innych. Wiara, że zależności te można bezpośrednio „zobaczyć”, jeśli tylko dostatecznie uważnie przyjrzymy się naszym pojęciom, nie była w czasach Kanta ani trochę mniej naiwna niż dzisiaj. W *Krytyce czystego rozumu* Kant próbuje zbudować ową brakującą teorię¹¹.

¹¹ Jest przy tym doskonale świadomy odrębności tej teorii (zarówno pod względem przedmiotu, jak i metody) od analizy pojęć, o czym świadczą choćby następujące słowa, otwierające pierwszą księgę *Analityki transcendentalnej*: „Przez analitykę pojęć rozumiem nie ich analizę lub postępowanie zwykłe w badaniach filozoficznych, a polegające na rozbiórze treści pojęć, które się nam nastręczają, i na doprowadzaniu ich do wyraźności, lecz mało dotychczas opracowywany rozbiór samej władzy intelektu, ażeby zbadać możliwość pojęć *a priori* przez wyszukanie ich w samym intelekcie jako miejscu ich narodzin i przez zanalizowanie jego czystego używania w ogóle” (*Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, A 65–66, B 91).

Fundamentem całej teorii jest funkcjonalna koncepcja pojęć. Pojęcia są to „funkcje jedności w sądach”¹², polegające na „podporządkowywani(u) różnych przedstawień jednemu wspólnemu przedstawieniu”¹³, przy czym w sądach występują one jako ich „możliwe orzeczenia [*Prädikate*]”¹⁴. Zarówno postulat rozważania pojęć w kontekście sądów, jak i pogłębiona koncepcja predykatu jako operacji (funkcji) żywo przypominają późniejszą o stulecie teorię pojęć Fregego¹⁵. Podstawowa różnica wiąże się z pozornie „psychologistycznym” nachyleniem teorii Kanta: „wejściem” dla funkcji sążenia są u niego „przedstawienia” (*Vorstellungen*), a więc *prima facie* pewne stany umysłu, podczas gdy Frege za argumenty funkcji, którymi są pojęcia, uważa same przedmioty. Należy jednak pamiętać o dwóch okolicznościach, znacznie osłabiających wydźwięk tej różnicy. Po pierwsze, Kant wyraźnie zastrzega, że zupełnie nie interesuje go psychologiczna natura przedstawień, a jedynie ich rola poznawcza, polegająca na – bezpośrednim lub pośrednim – reprezentowaniu przedmiotów. Można by więc powiedzieć, używając metafory programistycznej, że Kantowskie przedstawienia są „wskaźnikami” do Fregowskich argumentów. Po drugie, samo pojęcie przedstawienia jest u Kanta dwuznaczne i może odnosić się zarówno do umysłowej reprezentacji przedmiotu, jak i do samego przedmiotu reprezentowanego. Wydaje się, że pewna niefrasobliwość, z jaką Kant używa tego pojęcia w obu znaczeniach, wiąże się z tym, że nie istnieje dla niego jeszcze groźba psychologizmu, której będzie próbował stawić czoło Frege.

Sama teoria pojęć jako funkcji sążenia również nie stanowi zasadniczego *novum* w stosunku do przedkrytycznych koncepcji Kanta. Jej zasadniczy zrąb znajdujemy już bowiem w pochodzącej z 1762 r., bardzo ważnej rozprawce *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*¹⁶. W końcowych partiach tego tekstu¹⁷ Kant określa umysł ludzki – w odróżnieniu od umysłów zwierzęcych – jako urządzenie przede wszystkim *sądzące*, a dopiero wtórnie – sterujące działaniem. Sążenie jest jego własnością najbardziej podstawową, do której można sprowadzić zarówno posiadanie pojęć, jak i zdolność wnioskowania (którą już tutaj Kant wiąże terminologicznie z rozumem [*Vernunft*]). Wnioskowanie bowiem (zarówno poprawne, jak i niepoprawne) to nic innego jak sążenie czegoś *dlatego* (i tylko dlatego), że sądzi się coś innego. Z uwagi na tę sprowadzalność zarówno posiadania pojęć (intelektu [*Verstand*]), jak i zdolności wnioskowania (rozumu) do sążenia Kant formułuje tezę, że nie stanowią one odrębnych, fundamental-

¹² Tamże, A 69, B 94.

¹³ A 68, B 93.

¹⁴ A 69, B 94.

¹⁵ Zob. G. Frege, *Funkcja i pojęcie oraz Pojęcie i przedmiot*, w: *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977.

¹⁶ Zob. *Kants Werke*, wyd. cyt., s. 45–61.

¹⁷ Tamże, s. 58–61.

nych zdolności, lecz różne sposoby przejawiania się jednej i tej samej zdolności – sądenia¹⁸. Samą tę zdolność Kant wyprowadza ze zmysłu wewnętrznego, tzn. „zdolności czynienia własnych przedstawień przedmiotem swych myśli”, którą z kolei uważa za niesprowadzalną do czegokolwiek innego¹⁹.

6. Można powiedzieć, że w *Krytyce czystego rozumu* Kantowi udaje się połączyć dwa wątki przedkrytyczne: projekt metafizyki jako analizy pojęciowej oraz teorię pojęć jako narzędzi sądenia. Wątki te oczywiście nie pozostają bez zmian, za co po części przynajmniej odpowiedzialny jest fakt, że teraz występują one w połączeniu. Analiza pojęciowa przestaje być sprawą oczywistą, okazuje się bowiem zależna od teorii pojęć. Z kolei teoria pojęć jako operacji sądenia przestaje zadowalać się tezą, że sądenie da się sprowadzić do zmysłu wewnętrznego. Skoro bowiem owa analiza ma w założeniu służyć rozwiązywaniu kwestii metafizycznych, jasne jest, że musi dotyczyć przede wszystkim takich pojęć, do których rozważania zmysł wewnętrzny jest zdecydowanie zbyt słabym narzędziem.

Zmienia się też pogląd Kanta na naturę rozumu: wprowadzie również w *Krytyce* rozum jest ściśle związany z wnioskowaniem, jednak nie jest tu już po prostu władzą wnioskowania (w sensie rozumowania dedukcyjnego), lecz przede wszystkim władzą poszukiwania przesłanek dla stwierdzanych empirycznie faktów i prawidłowości (jak lubi mówić Kant: jest on władzą posuwania się wstecz w szeregu warunków). W odróżnieniu od dedukcji rozumowanie takie nie jest niezawodne, jest to jednak konieczna cena, jaką trzeba zapłacić za jego twórczy, rozszerzający naszą wiedzę charakter.

Tę w istotny sposób zmodyfikowaną koncepcję rozumu Kant wyklada w *Dialektyce transcendentnej*. Dialektyka Kantowska, podobnie jak Platowska, posiada zarówno aspekt krytyczny (jako teoria „pozoru transcendentального” i sztuka neutralizowania jego skutków), jak i pozytywny – jest teorią rozumowania, dzięki któremu nie tyle wydobywamy na jaw implikacje posiadanej już przez nas wiedzy, ile raczej docieramy do nieznanych mechanizmów, odpowiedzialnych za znane, ale niedostatecznie rozumiane przez nas fakty. Rolę swoistego drogowskazu dla tego postępowania odgrywa rozumowe pojęcie („idea”) tego, co nieuwarunkowane (tożsame co do swej funkcji poznawczej z Platowskim pojęciem „bezw warunkowego początku” [ἀρχὴ ἀνυπόθετον]²⁰). Funkcja ta polega, po pierwsze, na wskazywaniu kierunku poszukiwań: rozum, w odróżnieniu od intelektu (odpowiednika Platowskiej διάνοια²¹), ma się poruszać ku coraz bardziej podstawowym warunkom, podczas gdy intelekt podciąga to, co dane, pod warunki znane

¹⁸ Tamże, s. 59.

¹⁹ Tamże, s. 60.

²⁰ Zob. Platon, *Państwo*, 510b.

²¹ Tamże, 511d–e, 534a.

wcześniej (i w tym sensie jest zależny od rozumu, który warunki te odkrywa). Podobna do Platońskiej jest też Kantowska koncepcja niewłaściwego używania rozumu. Wiąże się ono mianowicie z traktowaniem odkrywanych przez rozum warunków tak, jak gdyby były one czymś *danym*, na podobieństwo zmysłowo postrzeganych rzeczy. Tymczasem, ściśle biorąc, warunki nie są w ogóle dane (co oczywiście nie znaczy, że są fikcją teoretyczną). Trzeba je *pomyśleć* – nie można ich zobaczyć.

7. Czy nakreślone różnice między stanowiskiem Kanta w okresie przedkrytycznym a koncepcjami prezentowanymi w *Krytyce czystego rozumu* tłumaczą dostatecznie niechęć filozofa do określania rozważań zawartych w tym dziele mianem „metafizyki”? Sądzę, że nie. Myśl, że metafizyka miałaby zajmować się nie tyle zasadami bytu, ile zasadami poznania, towarzyszyła Kantowi, jak widzieliśmy, od dawna – i nie wydaje się, by *Krytyka czystego rozumu* stanowiła pod tym względem dzieło przełomowe. Jest wszak jasne, że pojmowanie metafizyki jako badania „pierwszych zasad poznania” wcale nie oznacza redukcji jej problematyki do tego, co później przyjęto nazywać „teorią poznania”. Ta ostatnia w rzeczy samej nie jest metafizyką, ale nie dlatego, że zajmuje się poznaniem (a nie bytem), lecz dlatego, że zajmuje się nim w innych celach i w inny sposób niż metafizyka. W teorii poznania chodzi, najogólniej rzecz biorąc, o racje przemawiające za wiarygodnością naszych metod i wyników poznawczych, za zasadniczą prawdziwością naszego obrazu świata. Dlatego właśnie jednym z możliwych punktów dojścia dla teoretyka poznania jest sceptycyzm – przekonanie, że przy bliższym rozpatrzeniu wszelkie domniemane racje okazują się niedostateczne. W metafizyce natomiast – tak jak uprawia ją Kant – zakładamy istnienie prawomocnego poznania o określonych własnościach epistemologicznych i próbujemy skonstruować teorię wyjaśniającą jego możliwość. Teoria taka może być nazwana „teorią poznania” tylko w tym sensie, że poznanie stanowi jej *eksplanandum*. Co się tyczy natomiast postulowanych na jej gruncie przedmiotów, własności i relacji, a więc jej uniwersum, to nie jest ono żadną miarą ograniczone do sfery poznania, lecz obejmuje – jak na metafizykę przystało – całość bytu. Za uprawianiem metafizyki jako teorii wyjaśniającej możliwość poznania przemawia szereg racji, jedną z nich jest np. to, że *eksplanandum* w postaci poznania wymusza dużą złożoność teorii (odpowiednią do złożoności zjawisk poznawczych). Mówiąc hasłowo: im bardziej złożone przejawy bytu badamy, tym więcej możemy się o nim samym dowiedzieć. A poznanie i wiedza stanowią być może najbardziej złożone spośród znanych nam struktur.

8. Co w takim razie mogło Kantowi przesłonić ściśle metafizyczny charakter jego filozofii transcendentalnej? Myślę, że była to przede wszystkim odmienność jego teorii od wszelkich metafizyk dotychczasowych, polegająca na tym, że opisuje ona działanie postulowanych przez siebie struktur bez wnikania w to, z jakiego materiału struktury te są wykonane. Dziś powiedzielibyśmy, że metafizyka

Kanta ma silne rysy funkcjonalistyczne. Co więcej, Kant z tej podstawowej własności swojej teorii czyni świadomy użytek w krytyce metafizyki tradycyjnej, czego ilustracją stanowią jego rozważania nad tzw. paralogizmami czystego rozumu. A oto przykład: Kant argumentuje²², że istnienie pewnej określonej funkcji poznawczej, jaką jest syntetyzowanie wszelkich treści w jedność świadomości (funkcję tę Kant nazywa „syntetyczną jednością apercepcji”), nie przesądza w najmniejszym stopniu o naturze spełniającego ją urządzenia. W szczególności – nie implikuje, że jest ono samoistną, prostą substancją („duszą”). Nie implikuje też oczywiście, że jest jakimś układem materialnym. Argumentacja ta podważa m.in. koronny argument Leibniza za tym, że percepcja nie może być realizowana przez układ materialny²³. Pozostając przy analogii z funkcjonalizmem, można by powiedzieć, że zdaniem Kanta nie istnieje konkluzywne przejście z poziomu opisu funkcjonalnego na poziom realizacji. Uwaga: Kant nie twierdzi, że percepcja i świadomość *może* być wytworem układu materialnego (albo prostej substancji duchowej). Istotę jego tezy lepiej oddaje chyba modalność iterowana: „*być może może*” (należałoby przy tym założyć, że z „być może może” nie wynika „może”).

9. Sądzę, że przekonanie Kanta o zasadniczej odmienności jego koncepcji od metafizyki tradycyjnej, zainteresowanej kwestiami realizacji na równi z zagadnieniami funkcjonalnymi, jest po części efektem złudzenia. Jak się zdaje, Kant w początkowym okresie rozwijania swej filozofii krytycznej, którego dokument stanowi *Krytyka czystego rozumu*, istotnie wierzył w możliwość wyodrębnienia czysto funkcjonalnego poziomu opisu badanych zjawisk (np. poznawczych). Tu zapewne miało swe źródło jego przekonanie, że filozofia krytyczna znajduje się niejako na innym poziomie teoretycznym niż tradycyjna metafizyka. Przekonanie to stało się później niemal powszechnie obowiązującą wykładnią transcendentalizmu.

Po pierwsze jednak, zupełnym nieporozumieniem jest teza, że dla metafizyki przed Kantem nie istniał funkcjonalny poziom opisu (Kantowski „poziom transcendentálny”). Oczywiście istniał, a u niektórych filozofów nawet przeważał nad poziomem realizacji; przykładem najznakomitszym jest tu Arystoteles i jego w niczym nie ustępujące Kantowskiemu skupienie się na zagadnieniach formy. Tym, co można by uznać za Kantowskie *novum*, jest jasna świadomość odrębności poziomu funkcjonalnego oraz tego, że nakłada on jedynie pewne brzegowe warunki na realizację, nie wymusza zaś żadną miarą jej metafizycznej natury. Pozwala to Kantowi na krytykę metafizyki dawniejszej w tej mierze, w jakiej ta, nieświadoma owej odrębności poziomów, łatwo przechodziła od ustaleń funkcjonalnych do rozstrzygnięć dotyczących natury badanych przedmiotów (jako „rzeczy

²² Szczególnie przejrzyste czyni to w wersji z wydania II *Krytyki czystego rozumu*. Zob. B 406–430.

²³ Zob. np. G.W. Leibniz, *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Toruń 1991, p. 17, s. 51.

samych w sobie”). Krytyki tej nie należy jednak traktować jako krytyki metafizyki w ogóle, lecz jako krytykę *pewnego typu* metafizyki z punktu widzenia metafizyki bardziej zaawansowanej metodologicznie.

10. Po drugie, nietrudno pokazać, że z takim naciskiem podkreślana przez Kanta nieprzezroczystość poziomu funkcjonalnego (całkowita jakoby niepoznawalność rzeczy samej w sobie) jest na gruncie jego własnych założeń nie do utrzymania. Nie chodzi tylko o to, że Kant mówi wprost rzeczy niezgodne z jego własnymi restrykcjami (np. że rzeczy same w sobie są *przyczyną* wrażeń). Wypowiedzi te można by złożyć na karb pewnej niefrasobliwości Kantowskiego sposobu wyrażania się i próbować je wyeliminować na rzecz formuł bardziej zgodnych z jego założeniami teoriopoznawczymi. Ważniejsze wydaje się to, że Kantowski poziom funkcjonalny i jego struktury na każdym kroku wydają się nieść zakodowaną informację o poziomie rzeczy samych w sobie.

Jeden przykład: wrażenia podlegają porządkowaniu w czasie; bez tego nie byłoby np. możliwe słyszenie melodii. Co jednak sprawia, że postrzegam tę właśnie czasową sekwencję dźwięków? Nie jest to sam czas, gdyż do formy czasu jako takiej pasowałaby dowolna inna sekwencja tych dźwięków. Stąd wniosek, że dźwięki te muszą być już zawczasu „same w sobie” uporządkowane, choć formą ich uporządkowania może nie być czas. Może nie być, ale może też być: jedną z rzeczy, których o rzeczach samych w sobie nie możemy wiedzieć, jest to, czy są one różne od zjawisk. Mogłoby być i tak, że rzeczy same w sobie są identyczne ze zjawiskami, tyle że my nie możemy o tym wiedzieć.

Kant's Concept of Metaphysics

The author analyses and compares a few basic senses in which Kant uses the term „metaphysics” in his pre-critical writings and in the *Critique of Pure Reason*. He argues that the essential meaning of the term is to be found in Kant's paper submitted to a contest, in which „metaphysics” was defined as a philosophical investigation of the first principles of cognition. This idea has been later enlarged into an entire project of Kantian critique of reason, or into a metaphysical theory that explains the possibility of cognition and knowledge.