

Jakub Kloc-Konkołowicz

Zakład Filozofii Społecznej
Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

Prymat rozumu praktycznego w drugiej *Krytyce* Immanuela Kanta*

Słynne słowa o prymacie rozumu praktycznego leżą u podstaw każdej niemal interpretacji Kantowskiej filozofii. Dość ogólnikowe stwierdzenie, że Immanuel Kant zawrócił rozum z dotychczasowego „metafizycznego” toru i skierował go na tor „praktyczny”, stało się czymś samo przez się zrozumiałym. Nie znaczy to bynajmniej, że teza o prymacie rozumu praktycznego jest w istocie tak jednoznaczna i jasna. Uchwycenie jej sensu wydaje się jednocześnie nieodzowne dla zrozumienia całej Kantowskiej filozofii, a zwłaszcza relacji między rozumem teoretycznym a praktycznym. Rzetelna interpretacja owej tezy jest ważna również i z tego powodu, że odegrała ona ogromnie istotną rolę dla rozwoju całej tradycji klasycznej filozofii niemieckiej.

Należy przede wszystkim powiedzieć, że teza o prymacie rozumu praktycznego związana jest ściśle z przyznaniem przez Kanta wyróżnionego miejsca pojęciu wolności. Wolność to zaś dla Kanta przede wszystkim niezależność woli od determinacji przez czynniki empiryczne. Niezależność tę Kant określa mianem wolności transcendentalnej i zakłada, że sama możliwość, by taką wolność pomyśleć, zagwarantowana została już w pierwszej *Krytyce* (w rozwiązaniu trzeciej antynomii). Czysty rozum praktyczny dostarcza jednak tej początkowo „negatywnej idei” wolności pozytywnego znaczenia. Mówiąc za Korsgaard, czysty rozum teoretyczny dysponuje wprawdzie pojęciem („*concept*”) wolności, ale dopiero czysty rozum praktyczny przynosi koncepcję („*conception*”) wolności¹. Dzięki owej koncepcji – jak powiada sam Kant – czysty rozum zostaje rozszerzony w praktycznych zamiarach². Czysty rozum „rozszerza się” zatem dopiero w użytku praktycznym (co jednak bynajmniej nie znaczy, że rozszerza się tu również poznanie): to również zawarte jest w tezie o prymacie.

* Fragment rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Marka J. Siemka.

¹ C.M. Korsgaard, *Morality as Freedom*, w: Y. Yovel (ed.), *Kant's practical philosophy reconsidered*, Dordrecht 1989, s. 26.

² Zob.: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1984, s. 85–95.

Czysty rozum praktyczny ma przewagę nad rozumem teoretycznym, ponieważ ten pierwszy osiąga coś, czego ten drugi nie był w stanie osiągnąć: dostarczając pozytywną koncepcję wolności, nadaje jej praktyczną realność³.

Choć koncepcja ta nie wzbogaca *czystego rozumu teoretycznego* o jakiejkolwiek nowe treści *poznawcze*, to jednak rozum ten musi ją przyjąć do *wiadomości*: nie może on po prostu „odgraniczyć się” i pozostać obojętnym na „osiągnięcia” czystego rozumu praktycznego. Tym właśnie teza o prymacie rozumu praktycznego różni się od tezy o koordynacji i wzajemnym ograniczeniu rozumu teoretycznego i praktycznego (właściwie: dwóch zastosowań rozumu).

Przyjrzyjmy się, jaką rolę teza o prymacie odgrywa w strukturze drugiej *Krytyki*. Pojawia się ona bezpośrednio po „Usunięciu antynomii praktycznego rozumu” i poprzedza teorię postulatów. Kant definiuje tu prymat jako „pierwszeństwo zainteresowania, jakie wzbudza jedna rzecz, o ile jemu [...] podporządkowane jest zainteresowanie [wzbudzone przez] inne”⁴. Argumentacyjnie ten krótki fragment tekstu służyć ma przede wszystkim:

A) Wysunięciu twierdzenia, że postulaty czystego rozumu praktycznego – wolność, nieśmiertelność duszy i istnienie Boga – nie popadają w sprzeczność z rozumem teoretycznym; jak również, że

B) rozum spekulatywny ma przyjąć postulaty „wprawdzie jako obcy mu dar, który nie wyrósł na jego gruncie, ale przecież jest wystarczająco uwierzytelniony”⁵; ponadto, że

C) „czysta koordynacja (współrzędność)” użytków rozumu prowadziłyby do „szczelnego zamknięcia granic” rozumu spekulatywnego⁶ (a zatem do tego, co nazwałem „odgraniczeniem dwóch użytków rozumu”). Celem jest wreszcie:

D) wykluczenie możliwości, by to rozum praktyczny podporządkowywał się teoretycznemu, bowiem „wszelkie zainteresowanie jest ostatecznie praktyczne”⁷.

Jak widzimy, teza o prymacie rozumu praktycznego służy przede wszystkim przygotowaniu gruntu pod wprowadzenie postulatów. W dalszym toku wywodów skoncentruję się na wyróżnionym przez samego Kanta, najważniejszym z nich – postulacie wolności.

Postaram się w pierwszym kroku wyjaśnić, jaki sens ma wspomniane powyżej rozróżnienie na „pojęcie” i „koncepcję” wolności oraz w jaki sposób Kant przy użyciu tego rozróżnienia argumentuje na rzecz tezy A). Otóż wolność

³ Mirosław Żelazny trafnie wyróżnia: wolność empiryczną (komparatywną), którą Kant odrzuca; wolność transcendentalną (wolność „od” empirycznych uwarunkowań); wolność praktyczną (wolność „do” wypełniania prawa moralnego) (zob. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993, s. 68–69).

⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 194.

⁵ *Ibidem*, s. 196.

⁶ *Ibidem*, s. 197.

⁷ *Ibidem*.

transcendentalna definiowana jest przez Kanta jako „niezależność od wszystkiego, co empiryczne, a zatem od przyrody w ogóle”⁸. Kant wielokrotnie powtarza, że idea takiej wolności jest dla rozumu teoretycznego jedynie *negatywna*⁹, *problematyczna*¹⁰; idea ta określana jest wręcz jako *wolne miejsce*, które czysty rozum praktyczny „zapełnia” prawem moralnym¹¹. W celu wyjaśnienia tych twierdzeń wyjdziemy od wspomnianej negatywności. Wolność transcendentalna jest dla Kanta „negatywnie pomyślaną przyczynowością”¹². Chcąc pomyśleć wolną przyczynę, myślimy o przyczynie, działającej wedle *pewnego* prawa, o tym prawie wiemy jednak tylko tyle, że ma ono *nie być* prawem natury. Takiej wolnej przyczyny nie można napotkać w obrębie doświadczenia: nie może ona zostać *poznana*. Mimo to jesteśmy uprawnieni do *pomyślenia* sobie takiej wolnej przyczyny: rozróżnienie między myśleniem i poznaniem jest tu możliwe z tego powodu, że Kant za źródło czystych pojęć – a zatem także przyczynowości – uznaje intelekt, nie zaś doświadczenie.

Rozróżnienie między myśleniem i poznaniem jest zresztą niezwykle ważnym filarem Kantowskiej filozofii. Autor *Krytyki praktycznego rozumu* poświęca temu rozróżnieniu cały rozdział (*O upoważnieniu czystego rozumu w użytku praktycznym do rozszerzenia...*), który stanowi swego rodzaju polemikę z Hume’em. Ma ona służyć przede wszystkim uprawomocnieniu zastosowania pojęcia przyczynowości do obiektów świata inteligibilnego. Kant podziwia konsekwencję wnioskowań Hume’a, ale kwestionuje ich ważną przesłankę: zdaniem twórcy *Krytyki*, Hume uznawał przedmioty doświadczenia za rzeczy same w sobie, gdy tymczasem są one tylko zjawiskami. Zawartą w pojęciu przyczynowości „konieczność powiązania”¹³, której nie mogłoby dostarczyć żadne „przyzwyczajenie”, zawdzięczamy temu, że sama przyczynowość odpowiedzialna jest za współtworzenie obszaru doświadczenia. Skoro pojęcie przyczynowości nie może zostać wyprowadzone ze sfery doświadczenia, którą samo dopiero współkonstytuuje, to w takim razie musi się ono wywodzić z czystego intelektu. To właśnie otwiera możliwość odniesienia pojęcia przyczynowości do obiektów świata intelektu, leżących poza obszarem doświadczenia. Nie oznacza to jednak bynajmniej, że takie odniesienie mogłoby wzbogacić naszą wiedzę teoretyczną. Pojęcia czystego intelektu nie wywodzą się wprawdzie z empirii – nie wynika stąd jednak, że pozwalają nam one *poznać* pozaempiryczne obiekty. Możliwe jest natomiast *pomyślenie* owych obiektów za pomocą owych pojęć. Na tym właśnie zasadza się doniosła różnica między poznaniem a myśleniem¹⁴. Kiedy pojmujemy rozum

⁸ *Ibidem*, s. 159.

⁹ *Ibidem*, s. 73, 81.

¹⁰ *Ibidem*, s. 7, 83.

¹¹ *Ibidem*, s. 83.

¹² *Ibidem*, s. 81.

¹³ *Ibidem*, s. 89.

¹⁴ *Ibidem*, s. 90.

jako w swej istocie bierny, to wówczas jego myślenie służy wyłącznie celom poznawczym, które jednak w takim wypadku *nie muszą być* jego własnymi celami. Wówczas każda idea, która nie może wylegitymować się pochodzeniem z obszaru doświadczenia, zostaje uznana za pustą. Myślenie może jednak znaczyć coś więcej, o ile rozum pojmować będziemy jako instancję aktywną, która może sama sobie ustanawiać cele i realizować swoje własne zainteresowania – wówczas otwiera się możliwość, by pomyśleć coś ze względów praktycznych, które to pomyślenie nie byłoby jeszcze bynajmniej poznaniem.

Kant dodaje, że gdyby Hume miał rację, to w takim razie pojęcie przyczynowości nie mogłoby rościć sobie praw do powszechnej obowiązywalności nawet w granicach doświadczenia¹⁵. Wówczas, pisze Kant, „straciłoby ono wszelkie znaczenie i zostałoby jako pojęcie teoretycznie niemożliwe uznane za całkowicie nie dające się stosować; a skoro z tego, co jest niczym, nie da się też uczynić żadnego użytku, to i praktyczny użytek pojęcia, będącego niczym pod względem teoretycznym, byłby zupełnie niedorzeczny”¹⁶. Tak jednak, ze wskazanych wcześniej powodów, nie jest, dlatego też pojęcia przyczynowości wolno nam używać również w odniesieniu do nas samych jako nieuwarunkowanych zmysłowo istot (*causa noumenon*), działających ze względu na prawo moralne. Podkreślmy, że nie implikuje to poznania tego, 1) *jak* (nie zaś: *czy*) jest możliwe, by moja wola określana była wyłącznie poprzez prawo, oraz 2) czym jest substancja, która działać może w sposób wolny. Na temat pomyślanej wolnej przyczyny nie wolno mi zatem formułować żadnych sądów teoretycznych. W odniesieniu do punktu pierwszego czytamy u Kanta:

Jak zaś możliwa jest ta świadomość prawa moralnego [...], to nie daje się dalej [już] wyjaśnić [...]¹⁷.

I dalej:

Otóż wszelki ludzki wgląd kończy się jednak, gdy doszliśmy do podstawowych sił lub podstawowych władz; ich możliwość nie daje się przez nic pojąć [...]¹⁸.

Kant twierdzi, że pojęcie istoty obdarzonej wolną wolą (*causa noumenon*) nie jest wewnętrznie sprzeczne właśnie dlatego, że wywodzi się z czystego intelektu.

¹⁵ *Ibidem*, s. 87–89.

¹⁶ *Ibidem*, s. 94. Beck pisze w tym kontekście o niezależnych gwarancjach, jakie otrzymać mają zarówno prawo moralne, jak i wolność (by uniknąć zarzutu błędnego koła w uzasadnianiu). Niezależną gwarancją prawa moralnego ma być „fakt rozumu”, niezależną gwarancją wolności – teoretyczny użytek tego pojęcia. Nie wydaje mi się to jednak do końca trafne: gwarancją wolności jest raczej prawo moralne, natomiast wskazanie na teoretyczny użytek pojęcia wolności służy raczej pogodzeniu i powiązaniu rozumu praktycznego i teoretycznego, ich harmonizacji. (Por.: L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, s. 173).

¹⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 78.

¹⁸ *Ibidem*, s. 79.

Ponieważ nie można jednak tego zastosowania oprzeć na żadnej naoczności [...], przeto *causa noumenon* jest w odniesieniu do teoretycznego użytku rozumu pojęciem wprowadzającym [...] dającym się pomyśleć, ale przecież pustym¹⁹.

Celem nie jest jednak poznanie ontologicznego uposażenia takiej wolnej istoty, a jedynie przypisanie jej wolnego charakteru, tym samym zaś powiązanie pojęć wolności i przyczynowości tak, by puste w użytku teoretycznym pojęcie wypełnić „praktyczną realnością” prawa.

Istota polemiki z Hume’em daje się więc ująć następująco: jeśli pojęcia ludzkiego myślenia pochodzą z doświadczenia, to wówczas pojęcia odnoszące się do obiektów, które w owym doświadczeniu nie są dane, musiałyby nieuchronnie zostać uznane za puste. Możliwość, jak za chwilę zobaczymy, innego potwierdzania niepustości pojęć niż poprzez odniesienie ich do naoczności zmysłowej ugruntowana jest właśnie w koncepcji pochodzenia pojęć z innego niż doświadczenie źródła (z intelektu). Potwierdzenie niepustości pojęcia wolności transcendentalnej przez fakt rozumu nie byłoby możliwe, gdyby nie możliwość pomyślenia wolności transcendentalnej. Myślenie nie zawsze jest poznaniem; nie jest jednak poznaniu przeciwstawione; to raczej w poznaniu jest już obecny aktywny moment pojęcia, który w myśleniu dochodzi do głosu w całej pełni. W ten sposób konstytuuje się w pismach Kanta pokrewieństwo i zarazem różnica między intelektem a rozumem. Już intelekt, odpowiedzialny za poznanie, jest rodzajem aktywności; w pełni aktywny okazuje się jednak dopiero rozum. Johann Gottlieb Fichte powie, że inteligencja jest zawsze czynna (*tätig*), choć nie zawsze samoczynna (*freitätig*)²⁰. Prefigurację tego odróżnienia odnajdujemy u Kanta, który przyznaje wprowadzić zarówno intelektowi, jak i rozumowi aktywną naturę, ale tylko temu ostatniemu przyznaje zdolność do jej nieograniczonego objawiania. Niezwykle klarownie dystynkcje te prezentuje Kant w *Sporze fakultetów*, gdzie po jednej stronie stawia rozum i wolną wolę, po drugiej zaś – zmysłowość i intelekt²¹. Aktywność intelektu przejawia się we współkształtowaniu doświadczenia. Do tego współkształtowania jest on jednak niejako „pobudzany” przez surowy, nigdy nie dostępny poznaniu, „materiał” owego doświadczenia – rzecz samą w sobie, która w tym kontekście określana jest mianem „zewnętrznej przyczyny okazjonalnej”. Rozum tymczasem, jako czysty rozum praktyczny, czyli wolna wola, ma sam siebie pobudzić do swojej aktywności; nie ma jedynie reagować w pewien sposób (co już jest formą aktywności), lecz wyprowadzać swe działanie z samego siebie (aktywność pełna). Tradycyjna filozofia, pisze

¹⁹ *Ibidem*, s. 93.

²⁰ J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), Hamburg 1995, s. 57.

²¹ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, w: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, (hrsg.) W. Weischedel, Darmstadt 1998, Band VI, A 116.

Kant, ujmowała człowieka jako „pasywny element świata”, podczas gdy filozofia krytyczna przypisuje człowiekowi „całkowicie *aktywną* egzystencję”²².

Intelekt jest zatem twórcą swoich przedmiotów i świata, który się z nich składa; w ten jednak sposób, że realne rzeczy (*wirkliche Dinge*) są przyczynami okazjonalnymi (*Gelegenheitsursachen*) jego działań, a zatem także jego przedstawień²³.

Tymczasem rozum ma swoją „przyczynę” – tym razem nie okazjonalną, bo w swym wystąpieniu w pełni od niego zależną – w samym sobie. Istotą rozumu w zastosowaniu praktycznym jest, jak pisze Kant, to, że „jego działanie ma nie być reakcją”, a pobudka jego działania powinna być wewnętrzna i zależna od wolności, nie zaś zewnętrzna²⁴. Pobudką tą, jak zobaczymy, jest prawo moralne; w związku z tym Kant powiada niedwuznacznie, że „to moralność, a nie intelekt, jest tym, co z człowieka dopiero czyni człowieka”²⁵. Właściwa intelektowi możliwość pomyślenia jest dalekim źródłem wolności woli; jego ograniczona aktywność jest zatem dalekim korzeniem aktywności pełnej, cechującej czysty rozum praktyczny jako wolną przyczynę.

Dopóki jednak nie znamy prawa, wedle którego miałyby działać taka wolna przyczyna, dopóty nie mamy też żadnej podstawy, by taką wolną przyczynę przyjmować. Pozostajemy przy czystej możliwości, której wprawdzie nie możemy zaprzeczyć, ale której nie umiemy też pomyśleć pozytywnie.

Rewolucyjny wgląd Kanta polega na tym, że *wyłącznie* w namyśle moralnym odnajdujemy podstawę, by pomyślaną tylko teoretycznie i negatywnie wolność istotnie przyjąć, co więcej: że tylko *dzięki* owemu namysłowi docieramy do idei wolności. Podczas podejmowania decyzji nie pytamy samych siebie: Co mnie determinuje?, lecz: Co powinienem czynić? W ten sposób zostajemy skonfrontowani z bezwarunkowym prawem moralnym, abstrahującym od wszelkiej skłonności. Podmiot *uświadamia* sobie owo prawo i jego zupełną niezależność od wszelkiej możliwej skłonności – ten moment uświadomienia nazywa Kant „faktem rozumu”²⁶; dopiero z chwilą uświadomienia sobie owego prawa i jego niezależności, otrzymujemy podstawę (rację) dla przyjęcia wolności jako czegoś pozytywnego²⁷. Prawo żąda, by nasz rozum już nie tylko *współokreślał* nasze działanie. Rozum ma już nie wyłącznie pośredniczyć między obiektem władzy pożądanego a maksymą działania; teraz do głosu dojść ma *zainteresowanie rozumu* w urzeczywistnieniu *jego własnego* prawa. Uświadamiane prawo „nie jest [...] empiryczne, lecz jest jedynym faktem czystego rozumu, który [to ro-

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, A 119.

²⁴ *Ibidem*, A 121.

²⁵ *Ibidem*, A 122.

²⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 54.

²⁷ Na ten temat zob.: M. Riedel, *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt am Main 1989, s. 98–124, zvl. s. 112.

zum] objawia się przez to jako pierwotnie (*ursprünglich*) prawodawczy (*sic volo, sic iubeo*)”²⁸. Jeśli w modelu działania heteronomicznego rozum wkracza dopiero w drugim kroku, pod pojęciem zainteresowania, to tutaj obecny jest *od samego początku*. Rozum włącza tu swoje własne roszczenia w maksymę, staje się źródłem prawa dla samego siebie, samodzielnym prawodawstwem. Oto jak schematycznie wyglądałyby kolejne „momenty” działania autonomicznego:

Fakt rozumu (świadomość prawa moralnego) → Szacunek dla prawa (subiektywna podbudka) → Zainteresowanie moralne → Moralna maksyma (usposobienie) → Działanie

Kant dostrzegł w drugiej *Krytyce*, że *tylko* dzięki namysłowi moralnemu nabrałyśmy na myśl o wolności transcendentalnej.

[...] To moralność naprzód odkrywa nam pojęcie wolności, a tym samym rozum praktyczny naprzód przedstawia rozumowi spekulatywnemu wraz z tym pojęciem najbardziej nierozwiązywalny problem [...]. [...] Nigdy nie odważono by się na wprowadzenie wolności do nauki, gdyby nie dołączyło się prawo moralne, a wraz z nim rozum praktyczny, i nie narzuciło nam tego pojęcia²⁹.

Znaczy to, że w rzeczywistości nigdy *nie* rozumiemy w następujący sposób: gdy przykładowo ktoś skłamię, powiadamy, że mógł on przecież podporządkować się jakiemuś innemu prawu niż prawo natury i że dlatego jest winny; nie wiemy jednak przy tym, jakiemu to prawu mógł się on podporządkować, i dopiero w drugim kroku „odkrywamy”, iż prawem tym było prawo moralne. Rozumiemy dokładnie na odwrót: najpierw świadomi jesteśmy, że mógł on podporządkować się prawu moralnemu, i to wbrew wszystkim swoim zmysłowym skłonnościom. Dopiero za pośrednictwem tego pierwszego aktu świadomości stajemy się świadomi tego, że jest on wolny w transcendentalnym sensie, a zatem że jest niezależny od wszelkich uwarunkowań empirycznych. Wychodzimy więc od (moralnej) koncepcji wolności i za jej pośrednictwem docieramy do (transcendentalnego) pojęcia wolności. Dlatego właśnie Kant powiada, że prawo moralne jest *ratio cognoscendi* wolności³⁰. Z drugiej jednak strony au-

²⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 54–55. Por. także: O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 201–207. Höffe słusznie podkreśla, że „faktem” jest nie prawo, lecz świadomość prawa. Można mieć jednak wątpliwości, czy broniąc Kanta przed Hume’owskim zarzutem „błędu naturalistycznego” (wyprowadzanie powinności z faktu), przyjmuje słuszną strategię. Höffe sugeruje mianowicie, że powinność wywodzona jest nie z faktu rozumu, ale z tego, co w sposób nieograniczenie dobre (*ibidem*, s. 206). Sądzę, że argumentem konkluzywnym jest jednak rozwinięcie przytaczanej przez samego Höffego w punkcie trzecim trafnej konstatacji, że fakt rozumu związany jest z moralnym doświadczeniem samego siebie. Pojawienie się świadomości prawa moralnego zależne jest od wolnego aktu namysłu. Samo wystąpienie oraz treść faktu rozumu zawierają więc w sobie przesłanki powinnościowe i w tym sensie nie może tu być mowy o błędzie naturalistycznym.

²⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 51–52.

³⁰ Kant nierzadko identyfikuje wręcz świadomość prawa ze świadomością wolności (zob.: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 78). Należy to najprawdopodobniej rozumieć

tor *Krytyk* dostrzega również, że bez wolnego od sprzeczności pojęcia wolności transcendentalnej moralna koncepcja wolności byłaby niemożliwa: dlatego też nazywa wolność transcendentalną *ratio essendi* prawa moralnego. Świadomość wychodzi więc od pozytywnej koncepcji wolności jako podlegania prawu moralnemu i przechodzi do negatywnego pojęcia wolności jako niezależności od czynników zmysłowych. Dopiero w *rekonstrukcji warunków możliwości* wolności pozytywnej może Kant wyjść od negatywnej, transcendentalnej wolności, by następnie przejść do jej pozytywnej wypełnienia przez prawo moralne. Czytamy więc:

[...] Teraz zaś rozum praktyczny samodzielnie i *nie umówiwszy się ze spekulatywnym* nadaje realność nadzmysłowemu przedmiotowi kategorii przyczynowości, mianowicie *wolności* (aczkolwiek jako pojęciu praktycznemu także tylko dla praktycznego użytku), a więc potwierdza faktem to, co tam mogło być tylko pomyślane³¹.

Sądzę, że rozróżnienie tych dwóch dróg jest niezwykle ważne. Na jednej z nich ukazane zostaje, jak docieramy do zagadnienia wolności transcendentalnej: gdybyśmy nie podejmowali nigdy namysłu moralnego, nie rozważalibyśmy owego zagadnienia w obrębie rozumu teoretycznego (*ratio cognoscendi*). To właśnie praktyczne zainteresowanie przywodzi nas do rozważania wolności w trzeciej antynomii czystego rozumu teoretycznego. Druga droga to droga rekonstrukcji: rekonstruując potoczną świadomość moralną w obrębie filozofii, dostrzegamy, że wolność transcendentalna stanowi warunek już samego uobecniania się prawa moralnego w naszej świadomości (*ratio essendi*). Można sformułować to w następujący sposób: gdyby nie wolność transcendentalna, nigdy nie podejmowalibyśmy namysłu moralnego i prawo moralne nigdy nie miałoby okazji, by uobecnąć się w naszej świadomości. Można by tu wprawdzie wysunąć zarzut, że również istota, dysponująca jedynie wolnością komparatywną, byłaby w stanie podejmować namysł moralny. Dla Kanta namysł tej istoty byłby jednak wyłącznie porównywaniem wagi różnych empirycznych pobudek. Jak powiedziałem powyżej, Kant jest przekonany, że pytanie: „Co powinienem czynić?”, nie pokrywa się z pytaniem: „Co determinuje mnie najsilniej?”. Fakt, że możemy serio postawić pytanie: „Co powinienem czynić?”, możliwy jest wyłącznie dzięki wolności transcendentalnej. Gdyby jej nie było, w obrębie namysłu moralnego (nawet gdyby miał on kiedykolwiek miejsce) trzeba by od początku wyłączyć nieuwarunkowane prawo spośród potencjalnych racji naszego działania. W porządku rekonstrukcji widać zatem jasno, że owo wyjątkowe pytanie: Co powinienem czynić? – pytanie, które prowadzi do faktu rozumu i tym samym do prawa moralnego – postawić można tylko dzięki wolności transcendentalnej.

w ten sposób, że za pośrednictwem świadomości prawa moralnego stajemy się również świadomi wolności. Taka wolność jest oczywiście czymś więcej niż tylko „negatywnym” pojęciem.

³¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 9.

Na podstawie takiej analizy powiązania między pozytywną koncepcją wolności i jej negatywnym pojęciem bardziej zrozumiałe staje się, co Kant miał na myśli, głosząc tezę oznaczoną przez nas A). Pozytywna (praktyczna) wolność nie popada w sprzeczność z rozumem teoretycznym dlatego, że (w porządku rekonstrukcji) „dostarcza” mu pozytywne prawo dla wolnej przyczyny, pomyślanej przezeń uprzednio jedynie problematycznie. Dzięki temu rozum teoretyczny otrzymuje rację dla faktycznego przyjęcia i uznania wolności. Dlaczego jednak w takim razie Kant powiada w tezie B), że pozytywna wolność jest *obcym* darem dla rozumu teoretycznego?

Zanim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, pragnę najpierw podkreślić, że Kant bardzo niejasno wypowiada się na temat statusu wolności praktycznej. Z jednej strony zalicza ją w poczet postulatów³², z drugiej zaś wyraźnie odróżnia ją od dwóch pozostałych postulatów, twierdząc, że jest ona warunkiem prawa moralnego (w powyżej opisanym sensie: *ratio essendi*)³³. Ponadto w *Krytyce władzy sąđenja* opisuje nawet wolność jako „jedyną ideę rozumu” wśród faktów i zalicza ją do *scibiliów* (do rzeczy, które można wiedzieć)³⁴. To ostatnie twierdzenie wskazywałoby na to, że wolność należy do tego obszaru, do którego odnosi się pytanie: „Co mogę wiedzieć?”, a zatem pytanie rozumu teoretycznego. Z tym zaś korespondowałoby twierdzenie, na jakie natykamy się w rozdziale drugiej *Krytyki*, poświęconym prymatowi rozumu praktycznego: rozum spekulatywny musi zaakceptować i przyjąć postulaty, choć są one „obcym darem”, a następnie „musi starać się porównać [*und zu verknüpfen*: i połączyć! – J.K.K.] te tezy ze wszystkim, co jako rozum spekulatywny ma w swojej mocy”³⁵. Przy tym rozszerzenie użytku czystego rozumu nie jest bynajmniej rozszerzeniem jego „poznawczych wglądów”³⁶.

Klucz do zrozumienia tych niejasnych twierdzeń odnajdujemy, moim zdaniem, w interpretacji praktycznej realności pojęcia jako swoistej relacji między pojęciem a jego obiektem. Prawo moralne gwarantuje jedynie, że pojęcie wolności ma swój obiekt, że zatem nie jest ono *puste*. Obiekt ten nie staje się jednak przedmiotem poznania³⁷. W rozszerzeniu czystego rozumu w jego użytku nie idzie zatem o poznanie przedmiotu, do którego odnosi się dane pojęcie, lecz o wykazanie *niepustości* tego pojęcia³⁸. Najogólniej można powiedzieć, że w filozofii Kantowskiej pojęcie nie jest puste wówczas, gdy odnosi się do naoczno-

³² *Ibidem*, s. 212–213.

³³ *Ibidem*, s. 5.

³⁴ I. Kant, *Krytyka władzy sąđenja*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 483–484.

³⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 196.

³⁶ *Ibidem*, s. 196.

³⁷ *Ibidem*, s. 217.

³⁸ Moja interpretacyjna kategoria „niepustości pojęcia” zainspirowana jest klasyczną interpretacją L.W. Becka i jego rozumieniem „faktu rozumu” jako „substytutu” naoczności (zob.: L.W. Beck: *A Commentary...*, *op.cit.*, s. 172–173).

ści. Ta droga zostaje jednak w przypadku pojęcia wolności zamknięta, ponieważ nie dysponujemy w tym wypadku żadną – ani zmysłową, ani nadzmysłową – naocznością. Działania ludzkie nie tworzą tymczasem dwóch klas: nie da się wskazać określonych działań i powiedzieć o nich: „Oto działania wolne w sensie moralnym”. Dla Kanta musi pozostać otwarta możliwość, że żadne z dotychczasowych działań nie było w istocie wolne. Być może nikt jeszcze do tej pory nie działał w sposób moralny: być może wszyscy do tej pory pozwalali rozumowi jedynie współokreślać działanie, ale nie dopuścili do tego, by określił on działanie samodzielnie. Jeśli jednak nie dysponujemy żadną naocznością, w jaki sposób możemy stwierdzić, że pojęcie wolności nie jest puste? Co mogłoby zastąpić brakującą naoczność? Rolę tę, zdaniem Kanta, odgrywa ukazujące się poprzez fakt rozumu prawo moralne.

[...] Prawo moralne, aczkolwiek nie otwiera żadnych widoków, podsuwa pewien fakt absolutnie nie dający się wytłumaczyć przy pomocy ogółu danych świata zmysłów i całego zakresu naszego teoretycznego użytku rozumu, który to fakt wskazuje na świat czystego intelektu, [...] i pozwala nam coś z niego poznać, mianowicie [poznać] prawo³⁹.

Świadomość prawa moralnego, jak widzieliśmy, wypełnia negatywne pojęcie wolności transcendentalnej pozytywną treścią. Pojęcie wolności przestaje dzięki temu być puste: jego obiektem jest działanie z szacunku dla prawa moralnego. Niepustość pojęcia to na pewno mniej niż poznanie, ale więcej niż bycie tylko możliwym do pomyślenia. Rozum teoretyczny nie jest uprawniony do używania owego pojęcia w celach poznawczych. Niepuste pojęcie, mogące być stosowane wyłącznie praktycznie, jest pojęciem, któremu przysługuje, jak to nazywa Kant, „praktyczna realność”. Negatywne ujmowanie pojęcia wolności przez rozum teoretyczny przekształca się jednak w negatywną pracę: rozum teoretyczny ma chronić niepuste pojęcie przed wszelkim „zafałszowaniem”. Widać wyraźnie, że wszystko, co rozum teoretyczny może uczynić w związku z ideą wolności, kierowane jest przez praktyczne (moralne) zainteresowanie. Z jednej strony rozum teoretyczny chroni owo pojęcie przed „nadnaturalną” interpretacją, z drugiej – przed redukcją do zmysłowości⁴⁰.

Czego jednak rozum teoretyczny czynić nie powinien, to podważać wolności transcendentalnej albo też pozostawać w stosunku do niej obojętnym. Kant nie chce bowiem w swojej tezie o prymacie powiedzieć po prostu, że jesteśmy czasem teoretykami, czasem zaś podmiotami moralnymi, że czasem bywamy deterministami, a czasem przystępujemy do namysłu moralnego, w którym wyznawany przez nas determinizm nie odgrywa żadnej roli. Chce on raczej powiedzieć, że jesteśmy podmiotami moralnymi, które uprawiają również naukę.

³⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 73.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 218–219.

Dlatego wolność nie jest tylko *jednym z wielu* zagadnień nauki, wobec którego moglibyśmy pozostać obojętni. Zagadnienie wolności nigdy nie pojawiłoby się w obrębie nauki, gdybyśmy nie byli w fundamentalnym sensie podmiotami moralnymi, odkrywającymi ową ideę w namyśle moralnym⁴¹. Wolność nie jest tylko jedną z wielu idei, jest ona „ukoronowaniem (*Schlussstein*) całego gmachu systemu czystego, a nawet spekulatywnego rozumu [...]”⁴². Jesteśmy przede wszystkim istotami *moralnymi* – co dokładniej rzecz biorąc znaczy: niedziałającymi z konieczności moralnie, lecz *zawsze skonfrontowanymi z wymogami moralności* – istotami, które w namyśle moralnym odkrywają ideę wolności⁴³. Te moralne istoty uprawiają również nauki i choć nie są w stanie udowodnić na gruncie owych nauk realności idei wolności, muszą jednak w jakiś sposób dla owej idei o fundamentalnym dla siebie znaczeniu znaleźć miejsce także w gmachu swych nauk. Znaczyłoby to, że powinny one ukazać, iż 1) idea ta z jednej strony nie zagraża zasadom nauki, a z drugiej strony, iż 2) nauka nie może zaprzeczyć możliwości działania wolnego. Onora O'Neill pisze:

Gdybyśmy nie byli podmiotami działania, nie mielibyśmy powodów, by myśleć o nas samych jako przeciwstawionych światu przyrody, który podlegając przyczynowej determinacji, stawia nam opór i wymyka się naszej kontroli. Przyjmując z góry „spekulatywny punkt widzenia”, nie dostrzeżemy, że jeśli mamy dysponować empiryczną czy naukową wiedzą, to nie tylko możemy, ale wręcz musimy być wolnymi podmiotami działania. Nie dostrzeżemy bowiem wówczas, że naturalistyczny punkt widzenia dostępny jest tylko tym, którzy są wolni i mają zdolność autonomii⁴⁴.

Jesteśmy przede wszystkim istotami stającymi wobec roszczeń prawa moralnego, wezwanymi przez to prawo do działania. Jak powiada sam Kant, celem „najwyższej przyczyny” jest „człowiek podlegający prawom moralnym”⁴⁵. To, moim zdaniem, nie tylko dodatkowy sens tezy o prymacie rozumu praktycznego, to wręcz jego sens podstawowy. Z tej perspektywy należy również interpretować tezę D), że „wszelkie zainteresowanie jest ostatecznie praktyczne”⁴⁶. Nauka jest w ujęciu Kanta przedsięwzięciem istot podlegających prawu mo-

⁴¹ *Ibidem*, s. 52.

⁴² *Ibidem*, s. 4.

⁴³ Można by to również ująć w ten sposób, że wedle Kanta jesteśmy źródłowo istotami autonomicznymi. Jak jednak pokazał Thomas Hill (T.E. Hill, Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca and London 1992, s. 77–95), autonomia ta nie znaczy nic więcej, jak tylko „podleganie prawom moralnym”. Nie jest ona czymś, co można mieć tylko niekiedy; nie jest ona również rzadką zdolnością cechującą wybranych, ani żadnym uczuciem. Jest raczej stałą *możliwością* działania etycznego. To właśnie mam na myśli, gdy mówię tu o istotach moralnych.

⁴⁴ O. O'Neill, *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge 1989, s. 63.

⁴⁵ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, *op.cit.*, s. 445.

⁴⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 197.

ralnemu; *właśnie dlatego* nie powinna ona być wystawiana na żadne zagrożenia, skoro ostatecznie służy urzeczywistnianiu celów istot podlegających prawu moralnemu. Do projektu nauki należy również i to, że w jej ramach źródłowo moralna istota przyjmuje teoretyczny punkt widzenia: nauka jest bowiem projektem, w ramach którego natura zmysłowa staje się przedmiotem badań empirycznych, wyjaśniających ją zawsze wedle praw przyczynowo-skutkowych. Gdyby nauka w obrębie takiej strategii wyjaśniającej posługiwała się pojęciem wolności, stałaby się nauką niepytającą dalej o przyczyny, nieodkrywającą, zatrzymującą się przy określonym zjawisku. Co jednak zagraża zasadom nauki, zagraża ostatecznie także celom podlegających prawu moralnemu istot. Zwróćmy uwagę: autonomia nauki ma tu zostać zagwarantowana nie dlatego, że jesteśmy przede wszystkim istotami teoretycznymi, poznającymi, ale dlatego, że wyniki jej badań pomagają nam jako istotom podlegającym prawu moralnemu. Poznanie nie jest w oczach Kanta ostatecznym celem ludzkości.

[...] Nie władza poznawcza człowieka (rozum teoretyczny) jest owym czynnikiem, ze względu na który istnienie wszystkich innych rzeczy na świecie nabierałoby dopiero swej wartości, [tak jakby szło o to,] by był ktoś, kto mógłby ten świat oglądać. Bo jeśli to oglądanie świata nie dawałoby mu nic prócz wyobrażeń rzeczy pozbawionych ostatecznego celu, to w wyniku tego, że świat został poznany, jego istnienie nie zyskałoby jeszcze żadnej wartości [...] ⁴⁷.

Będąc istotami przede wszystkim moralnymi, projektujemy takie przyrodzownawstwo (naukę w jej różnorodnych postaciach), które pozostawia wolne miejsce dla negatywnie ujmowanej wolności. Będąc istotami moralnymi, również jako teoretycy przyjmujemy do wiadomości (w rekonstrukcji moralności), że owa idea wolności nie jest pusta, że znajduje ona swoje potwierdzenie w prawie moralnym. I wreszcie: będąc istotami moralnymi, jako teoretycy nie używamy pojęcia wolności w obrębie naukowego wyjaśniania.

Widać teraz wyraźnie, dlaczego Kant obstaje nie po prostu przy koordynacji obydwu zastosowań rozumu, lecz wysuwa twierdzenie o prymacie zastosowania praktycznego (teza C). Teoretyczne zastosowanie rozumu służy bowiem ostatecznie celom, które mamy jako istoty źródłowo podlegające prawom moralnym.

Teraz mogę przystąpić do próby interpretacji twierdzenia Kanta, zgodnie z którym wolność jest „obcym darem” dla rozumu spekulatywnego (teza B). Sądzę, że słowo „obcy” odnosi się tutaj do 1) sposobu, w jaki stwierdzana jest niepustość pojęcia, oraz 2) do innego niż przy wszystkich pozostałych pojęciach sposobu użycia. Pierwszy punkt omówiłem już powyżej: w odróżnieniu od wszelkich innych pojęć pojęciu wolności nie odpowiada żadna naoczność, do której mogłoby się odnosić. Mimo to pojęcie wolności nie jest puste, co gwarantuje jednak nie naoczność, lecz świadomość prawa moralnego (fakt rozumu). To ten niezwy-

⁴⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, *op.cit.*, s. 441.

czajny sposób, w jaki pojęcie wolności dowodzi swej niepustości, jest rozumowi teoretycznemu obcy, tj. jasno odróżniony od odniesienia wszystkich pozostałych pojęć do ich przedmiotów. Wolnej woli własnej „[...] wprowadzie nie może być dana całkiem jej odpowiadająca naoczność, ale [...] [jej] podstawę stanowi czyste praktyczne prawo *a priori*, co nie ma miejsca przy pojęciach należących do teoretycznego użytku naszej władzy poznawczej [...]” (podkreśl. – J.K.K.)⁴⁸. Również w swym użytku pojęcie wolności pozostaje odróżnione od wszelkich pozostałych pojęć: rozum przyjmuje tylko do wiadomości, że ma ono swój obiekt, nie jest jednak stosowane dla celów poznawczych.

Habermas w swej pracy *Erkenntnis und Interesse* interpretuje ten fragment inaczej. Pisze:

Z drugiej jednak strony jedność rozumu teoretycznego i praktycznego jest na tyle słaba, że postulaty czystego rozumu praktycznego pozostają dla rozumu teoretycznego „obcym darem”. [...] Praktyczne zainteresowanie rozumu mogłoby przejąć rolę zainteresowania w ścisłym sensie kierującego poznaniem dopiero wówczas, gdyby Kant poważnie potraktował jedność rozumu teoretycznego i praktycznego. Dopiero gdyby spekulatywne zainteresowanie rozumu, które u Kanta odnosi się jeszcze tautologicznie do zastosowania zdolności teoretycznych [podmiotu] w służbie poznania, zostało poważnie potraktowane jako czyste zainteresowanie praktyczne, dopiero wówczas rozum teoretyczny musiałby utracić swoją niezależną od zainteresowania rozumu kompetencję. Ten krok uczyni Fichte⁴⁹.

W mojej interpretacji staram się jednak wykazać, że Kant poważnie traktuje jedność rozumu i że dlatego głosi on tezę o prymacie rozumu praktycznego, nie zaś tezę o koordynacji dwóch zastosowań rozumu. W oczach Kanta korzystanie ze zdolności teoretycznych nie służy tylko celom poznania. Jak mi się wydaje, Habermas opiera swoją interpretację na przekonaniu, że słowo „obcy” odnosi się do samych postulatów, nie zaś do sposobu ich uprawnomocnienia i zastosowania. Byłoby jednak zupełnie sprzeczne z duchem Kantowskiej filozofii, gdyby Kant miał traktować wolność jako coś obcego rozumowi – zarówno w praktycznym, jak i teoretycznym użytku. Wolność nie może być niczym obcym rozumowi, bo jest ona właściwie jedynym samodzielnym *osiągnięciem* rozumu. Wolność, którą wedle Kanta „dedukujemy”⁵⁰ dopiero z faktu *rozumu*, nie może być przecież *rozumowi* obca. Wolność jako autonomiczne prawodawstwo *rozumu* nie może być niczym obcym *rozumowi* już z terminologicznych powodów.

Podsumujmy wyniki przeprowadzonej interpretacji. W obrębie namysłu moralnego musimy podejmować decyzje w sposób wolny. Nie możemy uznawać siebie samych za w pełni zdeterminowanych, lecz musimy zawsze uznawać możliwość działania niezależnego od wszelkich determinacji naturalnych. Czy-

⁴⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 109.

⁴⁹ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1994, s. 252–253.

⁵⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 80–81.

sty rozum praktyczny dostarcza nam koncepcji takiego niezależnego działania: jest to działanie z szacunku dla prawa moralnego. Uznane już w teoretycznym użytku rozumu za wolne od sprzeczności pojęcie wolnej przyczyny otrzymuje w ten sposób swój obiekt. Tę niepustość pojęcia wolności zaakceptować musi rozum spekulatywny, który jednak nie może stosować owego pojęcia dla rozszerzenia własnego poznania. Pojęcie wolności, które nie może zostać podważone przez naukę, stosowane ma być wyłącznie w obrębie moralności; nie może ono zastępować poznania naukowego. Ten ostatni dezyderat nie wypływa jednak z tego, jakoby nauka i poznanie były najważniejsze, lecz z tego, że ingerencja w naukę stanowi ostatecznie zagrożenie dla realizacji celów istot będących przede wszystkim istotami moralnymi, tj. podlegającymi prawom moralnym. Teoretyczne zainteresowanie rozumu jest koniec końców również zainteresowaniem praktycznym i dlatego musi podlegać ochronie.

W jakim jednak sensie nauka służyć ma celom moralnym? Aby odpowiedzieć na to pytanie, muszę przywołać kolejne znaczenie Kantowskiej tezy o prymacie rozumu praktycznego. Chodzi o twierdzenie, że czysty rozum jedynie w zastosowaniu praktycznym bezpośrednio urzeczywistnia swoje obiekty. To również odróżnia rozum praktyczny od teoretycznego. Rozum praktyczny, w przeciwieństwie do teoretycznego, nie jest bowiem ograniczony do obszaru doświadczenia.

[...] Praktyczne pojęcia *a priori* [...] same wytwarzają rzeczywistość tego, do czego się odnoszą ([tj.] intencję woli), co wcale nie jest rzeczą pojęć teoretycznych⁵¹.

Mogłoby zatem być tak, że jeszcze nigdy na świecie nie istniał prawdziwy przyjaciel; nie muszę jednak bynajmniej szukać empirycznych przykładów przyjaźni, porównywać ich itd. Wiem, co powinien czynić prawdziwy przyjaciel, i kiedy ten bezpośrednio rozpoznany obowiązek włączę w swoją maksymę, czysty rozum praktyczny urzeczywistni we mnie pewien obiekt: tym obiektem jest moralne usposobienie. Rozum teoretyczny i nauka nie są mi zapewne potrzebne do urzeczywistnienia tego obiektu (a ściślej rzecz biorąc: stanu)⁵². Ten obiekt, który Beck nazywa „wewnętrznym nastawieniem woli”⁵³, może się uzewewnętrznić, ale może też na zawsze pozostać tylko „wewnętrzny”, jeśli działania, jakie chcę wykonać ze względu na moją moralną maksymę, zostaną uniemożliwione przez ogromne przeciwności, których usunięcie nie jest w mojej mocy. Kant wprowadza jednak także i inny obiekt działania moralnego, mianowicie najwyższe dobro (czyli: świat, w którym szczęśliwość odpowiada cnocie; bądź też: świat, w którym szczęśliwość jest „koniecznym następstwem” cnoty⁵⁴). Po-

⁵¹ *Ibidem*, s. 109–110.

⁵² „Co należy czynić według pryncypium autonomii woli, to najpospolitszy rozsądek poznać całkiem łatwo i bez wahania [...]” (*ibidem*, s. 109–110).

⁵³ L.W. Beck, *A Commentary...*, *op.cit.*, s. 92.

⁵⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 193.

jęcia najwyższego dobra Kant potrzebuje dla wprowadzenia dwóch postulatów – nieśmiertelności duszy i istnienia Boga. Twierdzi jednak zarazem, że urzeczywistnienie najwyższego dobra jest naszym obowiązkiem⁵⁵. Twierdzenie to zdecydowanej krytyce poddał w swej interpretacji Beck: jego zdaniem, moim obowiązkiem może być jedynie urzeczywistnianie warunku najwyższego dobra (cnoty), nie zaś gwarantowanie proporcji między cnotą a szczęśliwością. Poza tym, gdy pytam samego siebie, co powinienem czynić dla urzeczywistnienia najwyższego dobra, odpowiedź brzmi: powinienem działać z szacunku dla prawa moralnego. To jednak wiedziałem już wcześniej: albo zatem obowiązek urzeczywistniania najwyższego dobra nie dodaje niczego do moich dotychczasowych obowiązków, albo wymaga ode mnie czegoś, co nie może zależeć od naszej woli⁵⁶.

Zupełnie inaczej zagadnienie to potraktował Yirmiyahu Yovel. Obowiązek urzeczywistniania najwyższego dobra określa on mianem „imperatywu materialnego”, stwierdzając, że „imperatyw formalny” zawarty jest w „materialnym” jako jego warunek⁵⁷. Imperatyw materialny ma być wedle Yovela „źródłem pozytywnych inicjatyw”, „wzbogacając” w ten sposób pojęcie wolności⁵⁸. Decydująca jest tu idea, że moralne podmioty nie powinny jedynie reagować na dylematy etyczne, na jakie natykają się w świecie. Nie powinniśmy wyłącznie we właściwy sposób reagować, ale powinniśmy uczynić wszystko, co w naszej mocy, by przekształcić świat w kierunku ideału najwyższego dobra. Interpretacja Yovela wydaje się o tyle trafna, że pozwala nadać sens pewnym bardzo niejasnym fragmentom drugiej *Krytyki*. I tak np. Kant pisze:

Prawo to [prawo moralne – J.K.K.] ma dostarczyć *światu zmysłów* jako zmysłowej naturze (co się tyczy istot rozumnych) *formę świata intelektu*, tj. nadzmysłowej natury, nie czyniąc jednak uszczerbku *mechanizmowi świata zmysłów* (podkreśl. J.K.K.)⁵⁹.

Istotnie bowiem prawo moralne przenosi nas w idei do natury, w której *czysty rozum* wytworzyłby *najwyższe dobro*, gdyby towarzyszyła mu odpowiednia władza fizyczna, oraz determinuje naszą wolę do *nadania formy światu zmysłów* jako całości [złożonej z] istot rozumnych (podkreśl. J.K.K.)⁶⁰.

Myślę, że próbując zrozumieć te twierdzenia, nie powinniśmy traktować natury nadzmysłowej jako ontologicznie oddzielonej sfery, do której moglibyśmy mieć dostęp teoretyczny. Kantowska metaforyka etyczna zawsze przeszycona jest aktywistycznym, zorientowanym na działanie, nie zaś poznawczym, sensem. Powinniśmy więc raczej rozumieć naturę nadzmysłową jako taki stan świata zmysłowego, który jeszcze nie istnieje, ale powinien istnieć – i to dzięki naszej

⁵⁵ *Ibidem*, s. 193, 228.

⁵⁶ L.W. Beck, *A Commentary...*, *op.cit.*, s. 245.

⁵⁷ Y. Yovel: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, s. 36.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 47.

⁵⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 73.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 74.

wolności. Krytyka czystego rozumu teoretycznego wykazała, że droga poznania tego, co nadzmysłowe, jest dla skończonych istot rozumnych niemożliwa. Ta pierwsza krytyka była wedle samego Kanta prowadzona ze względu na zainteresowanie praktyczne: samoograniczenie czystego rozumu w sensie teoretycznym czyni możliwym jego rozszerzenie w sensie praktycznym⁶¹. Czysty rozum praktyczny nie poznaje natury nadzmysłowej, poznaje jednak prawo, wedle którego zmysłowej naturze nadana ma zostać forma „świata czystego intelektu”. Co znaczy więc: nadać naturze zmysłowej formę natury nadzmysłowej? Jestem przekonany, że czynimy tak wówczas, gdy *przekształcamy* zmysłową naturę – nas samych, ale także nasz świat – z *perspektywy* ideału najwyższego dobra. Gdy ją przekształcamy, nie zaś postrzegamy: nie wiemy bowiem, jak *wygląda* świat intelektu – nie poznajemy go przecież. Wiemy natomiast, co powinniśmy czynić w celu urzeczywistniania najwyższego dobra: powinniśmy podporządkować się prawu moralnemu, ale także stworzyć takie warunki (na ile jest to w naszej mocy), w których moralność może się rozwijać. Dla Kanta świat jest nie tylko czymś danym, ale przede wszystkim czymś zadaniem, co powinniśmy dopiero urzeczywistnić⁶². W tym celu konieczna jest jednak współpraca, konieczne są instytucje, takie jak prawo i państwo, globalny pokój oraz stale rozwijająca się nauka. Kiedy analizuje się pomniejsze pisma Kantowskie, poświęcone historii i polityce, widać bardzo wyraźnie, jak wielką wagę królewiecki filozof przykładł do tych konkretnych działań, zmierzających do przekształcenia świata zgodnie z ideałem „państwa celów” czy też „świata intelektu”. To także, jak sadzę, zawiera się w tezie o prymacie czystego rozumu praktycznego: rozum ten wytycza człowiekowi idealny cel, który powinien on realizować. Celowi temu podporządkowane są wszystkie pozostałe, w tym również teoretyczne. Nie oznacza to jednak bynajmniej, że uprawiając nauki, powinniśmy zacząć moralizować. Kant wzdraga się przed tym, powtarzając wielokrotnie, iż pojęcie wolności winno być stosowane wyłącznie w użytku praktycznym (moralnym). Kant uważał bowiem, że bezpośrednie stosowanie owego pojęcia w ramach wyjaśnień naukowych miałoby dla nauki opłakane konsekwencje. Byłaby to nauka, która nie pyta o kolejne przyczyny, lecz „leniwie” zatrzymuje się przy określonym zjawisku. Aby przekształcić świat w kierunku określanym przez ideę najwyższego dobra, potrzebujemy natomiast rzetelnej nauki, takiej, która poinformuje nas szczegółowo, w jaki sposób mamy przystąpić do owego przekształcania świata. Dlatego właśnie nie powinniśmy „czynić uszczerbku mechanizmowi świata zmysłów”⁶³. Okazuje się ponownie, że teoretyczne zainteresowanie rozumu musi pozostać nienaruszone nie ze względu na samo poznanie, lecz ze względu na moralne cele

⁶¹ *Ibidem*, s. 226.

⁶² Por.: L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Zürich 1945, s. 47, 170.

⁶³ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *op.cit.*, s. 73.

ludzkości. Rozum praktyczny wytwarza coś na kształt szerszej ramy interpretacyjnej, w której mieści się również teoretyczna aktywność człowieka⁶⁴. W tym – i tylko w tym – sensie, w jakim czysty rozum praktyczny wyznacza ostateczny cel wszystkim naszym przedsięwzięciom w empirycznym świecie, możemy powiedzieć, że wszelkie zainteresowanie jest w istocie praktyczne.

Czysty rozum praktyczny demonstruje zatem swój prymat nie tylko w ten sposób, że dostarcza koncepcji wolności (w postaci działania z szacunku dla prawa moralnego) i gwarantuje w ten sposób „praktyczną realność” idei wolności, która przez rozum teoretyczny została pomyślana jedynie jako czysta możliwość. Dostarczając takiej koncepcji, czysty rozum praktyczny ustanawia również cele, które stanowią dla ludzi – istot podlegających prawom moralnym – zawsze cele ostateczne, niezależnie od tego, czy ludzie ci zajmują teoretyczny czy praktyczny punkt widzenia.

Prymat rozumu praktycznego w klasycznej filozofii niemieckiej.

Kant i Fichte

Streszczenie rozprawy doktorskiej

Rozum praktyczny odgrywa w klasycznej filozofii niemieckiej rolę fundamentalną. Nie jest jedynie uzupełnieniem czy dodatkiem do rozumu teoretycznego ani też zastosowaniem ustalonych uprzednio, teoretycznych treści. Pojmowany jako przestrzeń manifestacji ludzkiej wolności, rozum praktyczny ma z perspektywy tak Immanuela Kanta, jak i Johanna Gottlieba Fichtego znaczenie pierwszorzędne. Moja rozprawa doktorska poświęcona jest zatem nie po prostu rozumowi praktycznemu w klasycznej filozofii niemieckiej, ale – ujmując kwestię precyzyjniej – *prymatowi rozumu praktycznego* w filozofii Fichtego i Kanta.

Każdy z rozdziałów, rozwijając kolejne sensy prymatu praktyczności, stanowi zarazem analizę konkretnego tekstu Kanta bądź Fichtego. Z części pracy poświęconej Kantowi wyłania się wizja rozumu jako instancji aktywnej, kierującej się ustanawianymi wspólnotowo regułami, instancji wytyczającej cele i zainteresowanej ich urzeczywistnianiem (zwróconej ku światu etyki, prawa i historii), instancji w samej swej istocie intersubiektywnej. Część Kantowska kończy się ukazaniem prób przewyciężenia napięcia, które rysuje się między etycznymi wymogami czystego rozumu a obszarem przyrody – prób podjętych przez Kanta w jego ostatniej *Krytyce*.

W części poświęconej Fichtemu, w szczegółowych analizach jego wybranych tekstów, staram się wykazać, że już na kartach wczesnych dzieł manifestują się tendencje „absolutyzacji” rozumu, mające dalekie źródła w pewnych twierdzeniach filozofii Kantowskiej i wpisane od początku w myśl Fichtego. Tendencje te powodują bardzo zna-

⁶⁴ Por. koncepcję „dwóch stanowisk” w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 95).

czące odejście od pierwotnej inspiracji Kantowskiej. W Fichteańskim pojęciu rozumu praktycznego obecny jest silny motyw aktywistycznego *samopoznania*, który prowadzi może w ślepią uliczkę praktyki absolutnej, wyabstrahowanej.

W obu częściach rozprawy wyróżniają się tematy, stanowiące swego rodzaju motywy przewodnie. Są to: 1) „prymat”, czyli fundamentalnie praktyczny charakter „czystego rozumu” jako zainteresowanego w realizacji własnych celów; 2) dążenie do jedności rozumu, które z czasem staje się w równej mierze dążeniem do jego *jedyności*; 3) relacja między jednostkową wolnością a wolnością innych, potem także między wolnością ludzką a wolnością Absolutu; wreszcie 4) intersubiektywne odniesienie, wyznaczające charakter rozumu. Z tych istotnych tematów zwłaszcza dwa zdają się wysuwać na plan pierwszy: chodzi o wyróżnienie przeciwstawnych tendencji – tendencji do absolutyzacji rozumu, budowania jego substancjalnej teorii oraz przeciwstawnej jej (czy raczej: względem niej alternatywnej) tendencji do ujmowania rozumu jako „debaty”.

U podstaw całej rozprawy tkwi moje przekonanie, że sięgnięcie do metafory rozumu jako debaty może być skutecznym antidotum na aporie, wynikłe z procesu absolutyzacji racjonalności i praktyki. „Skromniejszej” propozycji filozoficznej Kanta z pewnością brak patosu Fichtego. Za to bliższa jest ona ludziom, którzy swoją kondycję kojarzą raczej z „pokrzywionym drzewem” niż z „jedynym Absolutem”. Efektem nie ma być jednak zdezawuowanie filozofii Fichtego, lecz wskazanie na obecną w niej przecież niezwykle silnie ideę intersubiektywności jako na to dziedzictwo, z którego inspirację czerpać może współczesna filozofia otwarta na realny świat społeczny.

Primacy of Practical Reason in Kant's Second *Critique*

Primacy of practical reason is an important tenet of Kant's philosophy. The author shows where this tenet is located in the argument structure of the second *Critique*. By going into details of that work, the author tries to explain why Kant has not chosen to coordinate the practical and the theoretical use of reason. He also tries to understand the hierarchy imposed by Kant encompassing the practical and the theoretical reason. His conclusion is that the practical reason can offer a better and broader framework for the theoretical reason, than the latter could offer to the former. In this context it becomes clear why Kant believed that man is the ultimate source of morality.