

Ryszard Philipp

Wolność woli a determinizm przyrody w transcendentalizmie Kanta

Słowa kluczowe: wolność, wolność transcendentalna, przyczynowanie poprzez wolność, determinizm świata empirycznego, świat inteligibilny, problem umysł-ciało

Często sądzi się, że w *Krytyce czystego rozumu* Kant dokonał krytyki metafizyki i epistemologii, natomiast w *Krytyce praktycznego rozumu* zajął się jedynie kwestiami etycznymi. Takie ujęcie musi jednak zostać skorygowane przy uważniejszym czytaniu, zwłaszcza drugiej *Krytyki*. Od pierwszych wierszy prezentuje tutaj Kant *de facto* metafizyczne i kontrowersyjne w świetle *Krytyki czystego rozumu* tezy jako rzekomo uzasadnione na gruncie czystego rozumu praktycznego. W licznych fragmentach zdaje się również zbijać zarzuty przeciwko systemowi czystego rozumu spekulatywnego lub uprzedzać ewentualne zarzuty tam, gdzie system ten wikała się w trudności. Stąd zapewne częste powtórzenia i luźno wtrącone rozdziały. Nie rozstrzygając na razie konkluzywności jego argumentacji, można zauważyć, że w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant „wraca z dalekiej podróży” i z radością wita swojski grunt tradycyjnej teofilozofii. W charakterystycznym dla siebie stylu pisze:

Idee Boga i nieśmiertelności nie są [...] warunkami koniecznymi prawa moralnego, lecz tylko warunkami koniecznego przedmiotu woli określonej tym prawem, tzn. tylko użycia praktycznego naszego czystego rozumu. Nie możemy zatem stwierdzić nie tylko ich realności, lecz nawet możliwości ich *rozpoznania* i *rozumienia*. Równocześnie jednak są one warunkami zastosowania moralnie usposobionej woli do danego jej *a priori* przedmiotu (najwyższego dobra). Wynika stąd, że ich możliwość musi być *przyjęta* w tymże aspekcie praktycznym, jednak bez ich teoretycznego rozpoznania i rozumienia. Aby stwierdzić możliwość tych idei, wystarczy w kwestii praktycznej, że nie zawierają one wewnętrznej niemożliwości (sprzeczności). Tutaj, w porównaniu z rozumem spekulatywnym, mamy tylko subiektywne podstawy do stwierdzania prawdziwości, które jednak dla czystego, choć praktycznego rozumu stają się podstawami *obiektywnymi*, przez co idee Boga i nieśmiertelności – dzięki pojęciu wolności – zyskują obiektywną realność i uprawnienie – ba,

subiektywną konieczność (potrzebę czystego rozumu), aby je przyjąć, chociaż nie rozszerza się przez to poznanie teoretycznego rozumu, a tylko możliwość, która tam była hipotezą, tutaj staje się twierdzeniem i w ten sposób praktyczne użycie rozumu zazębia się z teoretycznym. Ta potrzeba nie jest potrzebą hipotetyczną – potrzebą jakiegoś dowolnego celu spekulacji, że trzeba coś przyjąć, kiedy *chce się* osiągnąć zupełność użycia rozumu w spekulacji, lecz opiera się na prawidłowości, żeby przyjmować [zawsze] to, bez czego nie da się skutecznie tego, co człowiek *powinien* zadać sobie jako cel swoich poczynañ¹.

O ile pojęcie wolności rzeczywiście nabiera nowego znaczenia na gruncie kantowskiego rozumu praktycznego, to wnioskowanie od wolności do osobowego Boga, a zwłaszcza nieśmiertelności duszy narusza nieco proporcje dyskursu i wskazuje raczej na najgłębsze Kantowskie preferencje w kwestiach metafizycznych niż na relacje logiczne między wspomnianymi pojęciami². Ponadto nieco zaskakująca wydaje się na gruncie Kantowskiej deontologii dbałość o szczęście jednostki. Z jego rozważań wynika bowiem, że choć nie jesteśmy w stanie udowodnić teoretycznie istnienia Boga i nieśmiertelności duszy, musimy je przyjąć właśnie jako warunek, w pewnym sensie, zysku z moralnego działania. Wydaje się, że Kant chce nas przekonać o tym, iż gdyby możliwość *najwyższego dobra*, obejmującego również szczęśliwość, nie była gwarantowana przez istnienie Boga, tzn. nie byłoby gwarancji, że działanie moralne może prowadzić (i prowadzi w nieskończoności) do szczęścia, idea dobra moralnego byłaby niekompletna, że nie byłoby wręcz powodu, by działać moralnie czy w ogóle działać.

Wolność definiuje Kant jako *nieuwarunkowaną względem świata fizycznego zdolność urzeczywistniania pewnych faktów w tymże świecie fizycznym*. Być może najlepszym z najkrótszych określeń charakteryzujących kantowską wolność jest termin *autonomia rozumu*. Wolnym jestem wtedy, gdy w każdej chwili mego życia wyłącznie czysty rozum decyduje – zgodnie z odpowiednimi zasadami – o tym, co czynię. Działanie należy tutaj rozumieć szeroko, jako wszelką aktywność, zarówno cielesną, jak i psychiczną. Choć wolność woli, autonomia woli i autonomia rozumu to dla Kanta jedno i to samo, autonomię tę należy jednak rozumieć jako autonomię rozumu właśnie, nie zaś woli, której rozum w ogólności jest przeciwstawiony. Sam Kant, gdy mówi o woli zdominowanej przez rozum, używa raczej terminu *der Wille* (wola), natomiast mówiąc o woli „patologicznej”, czyli zdominowanej przez zmysłowość, używa w zasadzie terminu *die Willkür* (samowola), ewentualnie *das Wollen* (chcenie)³.

¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig 1945, *Vorrede*, s. 5 (wszystkie przekłady cytatów pochodzą ode mnie [R.Ph.]).

² Nie musimy przecież owego koniecznego warunku najwyższego dobra rozumieć jako Boga judeochrześcijańskiego.

³ Wydaje się, że wola jako taka traci w związku z tym swoją rację bytu. Zostaje rozdarta między popędy i pobudki zmysłowe z jednej strony oraz rozum z drugiej, przy czym zakłada się, że jedynie wola *rozumna* może być i faktycznie jest wolna. Nasuwa się pytanie, czy możliwa jest wola, która byłaby zarówno czymś innym niż popędy, jak i czymś innym niż rozum, *resp.* racjonalność?

W swoich rozważaniach dotyczących wolności Kant stara się przede wszystkim odpowiedzieć na pytania, kiedy człowiek może być wolny i czy faktycznie jest wolny. Sama definicja wolności w pewnym sensie narzuca problemy, których analiza składa się na krytykę praktycznego rozumu. Przede wszystkim dąży on do tego, by uzasadnić, iż nieuwarunkowane względem rzeczywistości fizycznej stany lub wytwory umysłu są faktem, w szczególności, że samo prawo moralne można zaliczyć do takich nieuwarunkowanych wytworów⁴. Kant w swoich rozważaniach zdaje się na intuicję i zdrowy rozsądek w o wiele większym stopniu niż filozofowie współcześni. W jednym wszak ma niewątpliwie rację. Gdyby autonomia rozumu w sferze praktycznej była faktem, to musielibyśmy dopuścić w świecie fizycznym ów specyficzny, niedający się pogodzić z prawami przyczynowości fizycznej rodzaj warunkowania – właśnie warunkowanie poprzez wolność.

Kant przytacza wiele argumentów na korzyść swojej tezy, które na gruncie ogólnych założeń transcendentalizmu wydają się interesujące, niemniej same te założenia są dzisiaj problematyczne (np. dychotomia *a priori*–*a posteriori*). Oto jeden z ciekawszych argumentów: Możemy mianowicie wyobrazić sobie sytuację, w której sama świadomość prawa moralnego ma wpływ na nasze zachowanie, wbrew uwarunkowaniom fizycznym (np. wbrew chęci ratowania swojego życia), stąd prawo to nie może pochodzić ze zmysłowości. „Człowiek stwierdza więc, że może coś zrobić, ponieważ uświadamia sobie, że powinien to zrobić, i tym samym rozpoznaje w sobie wolność, która bez prawa moralnego pozostałaby mu nieznaną”⁵.

Inną ważną kwestią jest, czy rozum może wpływać na zachowanie (wolę) przez samą tylko formę prawa, czy też niezbędna jest do tego także jakaś treść (materia). Prawo moralne brzmi, jak wiadomo, następująco: „Postępuj tak, aby maksyma twej woli w każdej chwili mogła być ważna również jako zasada prawodawstwa powszechnego”⁶.

Jeżeli *nie*, to co stanowi wtedy o mojej tożsamości osobowej? Rozum nakazuje przecież w ten sam sposób u wszystkich istot inteligentnych, nie od rzeczy byłoby więc przyjąć, że jest bytem ponadjednostkowym, zaś ciało nie konstytuuje mnie jako osobę *ex definitione*. Jeżeli zaś *tak*, to rozum jest wtedy czymś zewnętrznym względem woli, autonomia rozumu nie może być więc autonomią woli. Niemniej jednak moją jaźń jestem raczej skłonny wiązać z wolą niż z rozumem – w takiej sytuacji nie mogę więc powiedzieć, że to ja jestem wolny, a tylko mój rozum.

⁴ Współcześnie problem ten określa się niekiedy zagadnieniem wąskiej treści (*narrow mental content*). Liczni autorzy twierdzą dzisiaj (por. m.in. H. Putnam, T. Burge), że nie istnieje treść w sensie wąskim, a przynajmniej nasze intuicje co do tego, że istnieje, nie są uznawane za argument.

⁵ KdpV, Par. 6, *Anmerkung*, wyd. cyt., s. 42.

⁶ Cytuję według *Krytyki praktycznego rozumu* [KdpV, Par. 7, wyd. cyt., s. 42–44]. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* definicja ta brzmi istotnie inaczej, mianowicie: „Postępuj tylko według takiej maksymy, co do której możesz równocześnie chcieć, aby stała się prawem powszechnym” [I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Phaidon, Essen, *Zweiter Abschnitt* „Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten”, s. 67, kursywa moja].

Można przyjąć, że wszelka powinność musi być powiązana z jakąś wartością – musi zakładać jakieś dobro i *vice versa*. Trudno wyobrazić sobie powinność, która jest absolutnie pusta, tzn. nie wiąże się z żadną wartością. Wartość staje się jednak materią maksymy, przynajmniej wtedy, gdy jest względem maksymy pierwotna. Maksyma taka nie może więc w systemie Kantowskim stać się prawem moralnym. Kant próbuje zatem pokazać, że prawo moralne wiąże się wprawdzie z pewnym ogólnie pojętym dobrem (wartością w ogóle jako przedmiotem powinności), lecz jest to dobro, które poznajemy *a priori* i które jest wtórne względem samego prawa. Ta druga teza wydaje się kontrowersyjna, pierwsza zaś analityczna.

Sama forma prawa moralnego nie może powodować działania, już choćby z tego względu, że jest czysto negatywna – nie wynika z niej konieczność jakiegokolwiek działania. Jeżeli zastanawiamy się nad powinnością na najwyższym poziomie ogólności, może powstać problem, czy powinniśmy w ogóle działać, czy też w ogóle nie działać. Obydwa rozwiązania są zgodne z formą prawa moralnego. Pierwsze implikuje jednak, że należy podtrzymywać byt w istnieniu, drugie, że należy dążyć do (absolutnej) nicości. Pierwsze jest, jak łatwo zauważyć, zgodne z moralnością chrześcijańską, zwłaszcza protestancką, drugie możemy odnaleźć w myśli dalekowschodniej⁷. Sama forma prawa nie rozstrzyga więc, które rozwiązanie wybrać, a zatem rozum nie jest do końca praktyczny. Niemniej jednak pierwsze rozwiązanie, tzn. „jeżeli byt jest, to powinien być”, wydaje się łatwiejsze do przyjęcia – *chcemy*, by tak było⁸ – pomimo tego, że popada w błąd naturalistyczny i nie jest czysto formalne (materią staje się byt jako taki). Drugie, tzn. „byt jest, lecz powinien nie być”, implikuje, że byt zawiera w sobie jakąś fundamentalną tajemnicę, bo „skoro nie powinien być, to dlaczego jest?”, co domaga się dalszego wyjaśnienia.

Kant przyjmuje, że wartością jest *istnienie* natury i bytu jako takiego, przy czym można przyjąć, że bytem samym w sobie jest dla niego Bóg. Dowodem na afirmację istnienia mogą być rozważania dotyczące rozporządzania własnym życiem. Jest oczywiste, pisze Kant, jak musi brzmieć odpowiednia maksyma w tej kwestii, ponieważ natura powinna zostać utrzymana w istnieniu:

Maksyma dotycząca wolnego dysponowania własnym życiem staje się natychmiast określona, jeżeli [tylko] zapytam się, jak musi ona brzmieć, *aby natura w oparciu o nią została utrzymana*. W sposób oczywisty nikt nie mógłby w takiej naturze *samowolnie* zakończyć swojego życia, ponieważ taka sytuacja nie prowadziłaby do stabilnego porządku naturalnego⁹.

⁷ Tą drogą zdaje się podążać Schopenhauer, uważający się sam za kantystę.

⁸ Por. definicję prawa moralnego z *Uzasadnienia metafizyki moralności* w przyp. 5

⁹ *KdpV*, „Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft”, wyd. cyt., s. 62, kursywa moja.

Jest to niekonsekwencja, ponieważ natura staje się tutaj materią prawa, co zaprzecza jego czysto formalnemu charakterowi, zaś potrzeba podporządkowania się prawu moralnemu może maskować instynkt życia, zachowania gatunku *etc.*¹⁰.

Formuła prawa moralnego dlatego nie wymaga według Kanta żadnej materii¹¹ (nawet ogólnie pojętego dobra – chociaż go implikuje), ponieważ nakazuje w sposób konieczny. Wymaga to przyjęcia założenia, że możliwa jest dokładnie jedna forma rozumu praktycznego (podobnie jak możliwa jest w krytyce rozumu spekulatywnego dokładnie jedna forma rozumu teoretycznego – jedna arytmetyka, jedna geometria, jedna logika *etc.*). Jest to bardzo silne założenie, którego spełnienie wydaje się co najmniej problematyczne, zarówno dla rozumu teoretycznego, jak i praktycznego, natomiast przez Kanta traktowane jest jako oczywistość, co jest wynikiem ówczesnego stanu rozwoju dyscyplin formalnych. Nakaz czystego rozumu byłby konieczny, gdyby obowiązywał w każdym możliwym świecie, co nie wydaje się niepowątpiewalne. Możliwy jest np. świat, w którym obowiązuje „moralność” Nietzschego, ponieważ koncepcja Nietzschego nie jest niespójna¹². Choć nie jest do końca jasne, czy świat ten narusza Kantowski imperatyw kategoryczny, czy nie, to jest w jaskrawy sposób niezgodny ze światem, za którym optuje Kant, z czego w najlepszym wypadku wynika, że imperatyw kategoryczny jest bardzo słabym kryterium.

W pismach Kanta nie znajdziemy oczywiście rozważań prowadzonych z pomocą narzędzi współczesnej logiki, jak też opartych na wynikach współczesnej nam nauki. Jego argumenty wynikają z ogólnych założeń transcendentalizmu, niemniej nawet na gruncie transcendentalizmu nie są do końca przekonujące. Można je ująć w następujący schemat. Umysł, jako władza poznawcza, ma swoją unikalną formę, która na gruncie teoretycznym, czyli w odniesieniu do świata zjawiskowego (fizycznego), jest systemem kategorii naoczności i intelektu. Świat

¹⁰ W tym fragmencie Kant staje się w pewnym sensie prekursorem ekologizmu. Dalej czytamy, że w rzeczywistej przyrodzie, tzn. w świecie, w którym żyjemy, wola istot ludzkich – tych, które nie kierują się prawem moralnym – tworzy świat według czysto przyczynowych (*scil.* przypadkowych) praw fizycznych i nie jest nakierowana na takie działania, które realizowałyby świat najlepszy z możliwych, degradując *de facto* jego potencjał; wszyscy jednak jesteśmy świadomi prawa moralnego i odpowiedniego porządku natury, który by z tego prawa wynikał, gdybyśmy się do niego stosowali, tzn. gdyby nasza wola była wolna. („Nun ist aber in der wirklichen Natur, so wie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, der freie Wille nicht von selbst zu solchen Maximen bestimmt, die für sich selbst eine Natur nach allgemeinen Gesetzen gründen könnten, oder auch in eine solche [Natur], die nach ihnen [nach allgemeinen Gesetzen] angeordnet wäre, von selbst passeten; vielmehr sind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unsern Willen nach reinen praktischen Gesetzen möglich wäre, ausmachen”), tamże, s. 62.

¹¹ Choć można odnieść wrażenie, że materią powinności jest tutaj sama powinność.

¹² Termin *moralność* jest użyty w cudzysłowie z tego powodu, że sam Nietzsche uważał się za *immoralistę*.

fizyczny jest możliwością zjawisk opartych na tej formie, inaczej mówiąc forma konstituuje pewną uporządkowaną mnogość rzeczy (tutaj fenomenów). Można poprzez analogię sądzić, że jeżeli umysł zawiera formy innego rodzaju, będą one również generować pewną dziedzinę rzeczy. Otóż mamy w umyśle prawo moralne *a priori*, które jest, według Kanta, unikalną formą rozumu praktycznego i dotyczy innego niż fizyczny rodzaju rzeczy – noumenów. Wynika stąd, że generuje ona różny od zmysłowego świat (inteligibilny), w którym rzeczy są powiązane według tej formy. Jest to świat rzeczy samych w sobie, w którym jesteśmy *wolnymi* podmiotami (osobami, celami samymi w sobie), jako że do świata tego nie stosują się kategorie zmysłowości i intelektu, w szczególności uwarunkowania czasowe i przyczynowe.

Bodaj najciekawszą kwestią *Krytyki praktycznego rozumu* jest problem pogodzenia wolności z determinizmem świata fizycznego. Przeciwnicy wolności twierdzą na ogół, że wszystkie działania człowieka są uwarunkowane obiektywnymi faktami fizycznymi, tzn. mogą być *przynajmniej w zasadzie* zarówno wyjaśnione, jak i przewidziane z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, choć jest to być może *technicznie* niemożliwe. Inaczej mówiąc, człowiek działa nie jako świadomy wolny podmiot (osoba), lecz jako system fizyczny. Poczucie wolności, które zdrowy rozsądek uważa za fakt, jest złudzeniem lub mistyfikacją¹³. W bardziej wyrafinowany sposób można determinizm zilustrować następująco: zastanawiając się, czy jestem wolny, rozważam pewne działanie, które mam zamiar wykonać; jeżeli nie jestem wolny, wówczas to, co właśnie mam zamiar zrobić, wynika z wcześniejszych uwarunkowań i było „zapisane w gwiazdach” od początku wszechświata; mogę więc pomyśleć, że skoro tak, to zrobię odwrotnie, niż właśnie zamierzałem, *a fortiori* odwrotnie, niż było zapisane w gwiazdach; determinista powie jednak, że również owa zmiana decyzji była zapisana w gwiazdach wraz z całym ewentualnym regresem, który mógłby się tutaj pojawić. W determinizmie uwarunkowania obiektywne są więc zawsze „szybsze” od subiektywnych decyzji.

Zastanówmy się, co nowego wnosi koncepcja Kanta do takich rozważań. Jeżeli prawo moralne nakazuje w sposób *a priori* konieczny, to skoro wypełniam jego nakaz ze świadomością, że jest konieczny, jest dla mnie bez znaczenia, czy moja decyzja była zapisana w gwiazdach, czy nie. Nawet gdyby było wiadomo od początku świata, że postąpię zgodnie z prawem moralnym, to i tak owa uświadomiona konieczność wydaje się pierwotniejsza wobec uwarunkowań fizycznych, które są przygodne. W rezultacie to uwarunkowania fizyczne musiały się dopasować do owego koniecznego prawa, skoro mój czyn staje się faktem fizycznym, a nie odwrotnie. Mój czyn byłby zatem przede wszystkim uwarunkowany koniecznością logiczną *a priori*, zaś prawami fizycznymi jedynie *a posteriori*,

¹³ Warto tutaj zapytać, *kto* miałby być odpowiedzialny za tę mistyfikację – przecież nie nierozumna natura?

czyli, zgodnie z definicją Kanta, byłby wolny. Niemniej jednak czyn ten, chociaż wolny, byłby ciągle jeszcze opisywalny i przewidywalny z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora.

Problem determinizmu przyrody przedstawia się dzisiaj zupełnie inaczej niż w czasach Kanta – bodajże trudniej być deterministą dziś niż w wieku XVIII. Wydaje się jednak, iż współczesny fizyk jest w stopniu nie mniejszym niż Kant racjonalistą. Z istoty racjonalizmu wynika zaś, że świat fizyczny podlega prawom rozumu, że zdarzenia muszą mieć jakąś rację. Oczywiście, prawa fizyki zmieniły się znacznie od czasów Kanta, niemniej samo pojęcie prawa fizycznego pozostało takie samo. Czy opisujemy świat przy pomocy praw klasycznej mechaniki, czy praw statystycznych, prawo znaczy w obydwu przypadkach to samo – nie dopuszcza żadnych wyjątków. Krótko mówiąc, pomimo tego, iż fizyka współczesna w pewnym sensie jest niedeterministyczna, pogodzenie wolności (rozumianej po kantowsku) z powszechnością praw fizyki jest równie trudne dzisiaj, jak w czasach Kanta.

Kant podaje względnie oryginalne rozwiązanie problemu przyczynowania przez wolność w zdeterminowanym świecie fizycznym. Rozwiązanie jest dualistyczne i umiarkowanie okazjonalistyczne, choć czuje się wysiłki Kanta zmierzające w stronę interakcjonizmu¹⁴. Pojmuje on świat fizyczny deterministycznie (mechanistycznie), jako ogół doświadczenia zmysłowego. W takim świecie każde działanie człowieka jest wyznaczone przez warunki początkowe oraz prawa fizyki, rozumiane jako funkcje zmiennej czasowej i przestrzennej. Równocześnie jednak, pewne fakty mentalne należą do innej rzeczywistości, mianowicie do rzeczywistości inteligibilnej, która istnieje „sama w sobie” poza czasem i przestrzenią, przypominając świat platońskich idei. Zdolność przyczynowania przez wolność nie jest rozumiana przez Kanta metaforycznie, lecz dosłownie. Paradoksalnie twierdzi on jednak, że choć wszystkie działania kierującego się prawem moralnym podmiotu są wolne jako fakty inteligibilne, to równocześnie są zdeterminowane jako zjawiska; to, że zadziałiałem w pewien sposób, było *konieczne* od początku świata – jako zjawisko, lecz równocześnie *mogłem* zadziałać inaczej – jako wolny podmiot. Kluczem do rozwiązania tego paradoksu (antynomii?) ma być teza, że wolne akty rozgrywają się poza czasem, któremu podlegają tylko zjawiska. Nie uwarunkowania fizyczne określają motywy wolnego podmiotu, lecz wolne motywy musiały określić łańcuch przyczyn i skutków w świecie fizycznym, tak

¹⁴ Możliwe do pomyślenia są również rozwiązania naturalistyczne, które bardziej akcentują jedność świata. Rozwiązania takie rozszerzają pojęcie natury tak, aby objęło ono zarówno fakty fizyczne, jak i mentalne, zachowując przy tym specyficzność sfery mentalnej – jej nieredukowalność do (aktualnej) fizyki. Domknięcie przyczynowe musi wtedy dotyczyć całej rzeczywistości, zarówno fizycznej, jak i mentalnej. Należy liczyć się z tym, że koncepcje takie zaowocują nowymi, bardziej podstawowymi prawami fizycznymi, a może zmieni się nawet samo znaczenie terminu „prawo fizyczne”.

jakby bieg świata został wprzódzy ustanowiony przez akty wolnej woli, choć mamy jako ludzie wrażenie, że są one umiejscowione w czasie. W świecie zjawiskowym panowałoby zatem coś na kształt leibnizjańskiej harmonii przedustanowionej. Oryginalną myślą Kanta jest tutaj fakt, że harmonię tę ustanawia nie monada centralna, lecz, jak się wydaje, wszystkie inteligentne (moralne) podmioty. Jeżeli przyjmujemy, że pewne działania mogą być neutralne względem prawa moralnego¹⁵, fakt ten mógłby być ewentualnie wytłumaczeniem różnorodności w świecie zjawiskowym. Otwarte pozostaje pytanie: po co w ogóle ten świat zjawiskowy?

W dalszej części artykułu podejmę próbę uzasadnienia zaprezentowanych powyżej tez poprzez analizę odpowiednich fragmentów tekstów Kanta.

Problem pogodzenia wolności z domknięciem przyczynowym świata fizycznego stanowił dla filozofa z Królewca nie lada wyzwanie, co widać choćby z następującego fragmentu:

Zjednoczenie w jednym i tym samym podmiocie – człowieku – przyczynowości jako wolności z tą rozumianą jako mechanizm natury, z czego pierwsza poprzez prawo moralne, druga poprzez prawa natury, jest ostatecznie niemożliwe bez przedstawienia go w stosunku do tej pierwszej jako istoty samej w sobie, zaś w stosunku do tej drugiej jako zjawisko, tamto w czystej, to natomiast w empirycznej świadomości. Bez tego sprzeczność rozumu z samym sobą jest nie do uniknięcia¹⁶.

Próba pogodzenia tych dwóch, najwyraźniej sprzecznych ze sobą, sposobów warunkowania – przyczynowania poprzez wolność i przyczynowania sprawczego w świecie fizycznym – stanowi jeden z najtrudniejszych problemów dla filozofii umysłu. Gdybyśmy, pisze Kant, nie uświadamiali sobie prawa moralnego, a dalej wolności umysłu, należałoby raczej z tej próby zrezygnować („man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen”)¹⁷.

Również w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* znajdujemy fragment poświęcony powyższemu problemowi. Wszyscy ludzie uważają się za wolnych, pisze Kant¹⁸, stąd właśnie mówimy o faktach, które *powinny się dokonać*, chociaż się *nie dokonały*. Pojęcie wolności nie może być przy tym pojęciem pochodzącym z doświadczenia. Argumentem jest fakt, że ciągle jesteśmy w posiadaniu tego pojęcia, chociaż doświadczenie uczy nas czegoś wręcz przeciwnego, mianowicie zależności od natury.

¹⁵ Np. że nosząc pomarańczowy t-shirt, w tym samym stopniu respektuję inne rozumne podmioty jako cele same w sobie i szanuję ich godność, co nosząc czarny.

¹⁶ *KdpV*, *Vorrede*, wyd. cyt., przypis s. 8.

¹⁷ *KdpV*, Par. 6, „Anmerkung”, wyd. cyt., s. 41.

¹⁸ I. Kant, *GzMdS*, „Von der äußersten Grenze aller praktischer Philosophie”, wyd. cyt., s. 113–123.

Rozważania na temat wolności zdają się prowadzić do sprzeczności, jako że wolność przypisywana woli najwyraźniej narusza powszechną konieczność praw natury czy, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, domknięcie przyczynowe świata fizycznego. Taka sprzeczność, pisze Kant¹⁹, o ile nie byłaby usuwalna, musiałaby zostać rozstrzygnięta na korzyść praw natury, *a fortiori* należałoby odrzucić pojęcie wolnej woli jako niemożliwe. Wolność z punktu widzenia rozumu teoretycznego jest tylko *ideą*, której obiektywna rzeczywistość jest podejrzana („*zweifelhaft*”), podczas gdy natura i jej prawa są pojęciami intelektu, zaś ich obiektywna realność nie tylko potwierdza się w doświadczeniu, lecz potwierdza się w sposób konieczny. Niemniej, ta dość podejrzana wolność wydaje się w istocie jedynym sensownym zastosowaniem rozumu, jeżeli chodzi o dziedzinę praktyczną. Gdyby wolność była złudzeniem, cały rozum praktyczny byłby jedynie kosztownym zbytkiem, co wydaje się podejrzane²⁰.

Sprzeczność między wolnością umysłu i determinizmem przyrody jest oczywista, pisze Kant²¹, gdy podmiot pojmuje się jako wolny w tym samym sensie i w tym samym stosunku, co wtedy, gdy pojmuje siebie jako podległy koniecznym prawom natury, czyli *de facto* jako nie-wolny. Zadaniem filozofii jest więc pokazanie, że myślimy tutaj o człowieku w dwojakim sensie i w dwojakich relacjach oraz że nie tylko można pogodzić jedno z drugim, ale również, że bez tego nie można w ogóle wytłumaczyć idei wolności obecnej w rozumie.

Nawet pospolity rozum, pisze Kant²², pojmuje wolność jako świadomość uzasadnionego poczucia niezależności rozumu od subiektywnych przyczyn, które można ogólnie określić uwarunkowaniami empirycznymi, czyli zmysłowością. Człowiek pojmując siebie jako czystą inteligencję, a swoją wolę jako wyposażoną w zdolność przyczynowania, postrzega siebie tym samym jako element całkiem innego niż fizyczny porządku rzeczy, w przeciwieństwie do tego, gdy postrzega siebie jako zjawisko w świecie empirycznym, a swoją wolę jako zdeterminowaną przez prawa natury. To, że tak właśnie jest i że jedno nie wyklucza drugiego, kontynuuje Kant, bardzo łatwo wytłumaczyć (*sic!*). Bowiem to, że pewien obiekt jako *element świata zjawiskowego* podlega koniecznym prawom natury, jest równie oczywiste jak to, że ten sam obiekt jako *rzecz sama w sobie* prawom tym podlegać nie może, a przynajmniej nie musi („[daß] hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen”)²³. Człowiek jest zatem elemen-

¹⁹ Tamże, s. 114.

²⁰ Zwłaszcza dziś, na gruncie teorii ewolucji (argument ten jest oczywiście czysto retoryczny, nie zaś logiczny).

²¹ Tamże, s. 114.

²² Tamże, s. 115.

²³ Tamże, s. 119.

tem świata zjawiskowego z racji tego, iż uświadamia sobie siebie jako przedmiot pobudzany przez zmysły, i równocześnie elementem świata inteligibilnego z racji tego, że w użyciu swojego rozumu jest niezależny od pobudek zmysłowych. Czy taka niezależność umysłu od świata zjawiskowego (autonomia) rzeczywiście ma miejsce, jest sprawą dyskusyjną, niemniej jest ona warunkiem koniecznym wolności („Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben, als die formale Bedingung, unter der er [der Wille] allein bestimmt werden kann, eine notwendige Folge”)²⁴.

Przyczynowość wolnej woli jest ugruntowana w prawie świata noumenów, o którym jednak nic nie możemy wiedzieć ponad to, że wszystko jest w nim powodowane prawami czystego rozumu. Kant przyjmuje w duchu scholastycznym, że świat noumenów jest pierwotny ontologicznie względem świata fenomenów. W świecie tym, pisze dalej, człowiek jest w pełni osobą, zaś w świecie zmysłowym jedynie zjawiskiem samego siebie. Rozum praktyczny, przenosząc się myślą do świata inteligibilnego, nie przekracza swych granic, ponieważ obraca się wyłącznie w sferze powinności, a nie faktów, chociaż rości sobie prawo do pozytywnego określania woli, które polega na przypisywaniu woli wolności, a tym samym przyczynowości, o ile działa zgodnie z nakazami czystego rozumu.

Pojęcie świata inteligibilnego, czyli zbiorowości istot rozumnych jako *rzeczy samych w sobie* („[des] Ganze[n] vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst”), jest jedynie pewnym punktem widzenia, który pozwala rozumowi zająć stanowisko transcendentne względem świata zmysłowego, a tym samym pojąć się jako wolny podmiot. Jest tylko czymś, co pozostaje, gdy z czynników determinujących naszą wolę wyłączymy wszystko, co należy do świata zmysłowego, ograniczając w ten sposób przyczynowość empiryczną i sugerując, że koniec końców nie zawiera ona w sobie całej przyczynowości, lecz poza nią jest jeszcze coś więcej („daß es nicht Alles in Allem in sich fasse”)²⁵. Z czystego rozumu praktycznego, który myśli sobie ideę wolności, pozostaje po oddzieleniu wszelkiej materii, tzn. świadomości jakiegokolwiek przedmiotu woli, jedynie czysta forma prawa moralnego. To stanowisko rozumu, jako samoświadomej inteligencji obdarzonej przyczynowością, jest koniecznością, o ile nie mamy mu w ogóle odmówić wolności. Ten punkt widzenia, twierdzi Kant, nie mógłby zostać urzeczywistniony, gdyby wpływ zmysłowości na człowieka był decydujący, tzn. gdyby wolna wola nie była rzeczywiście autonomią rozumu praktycznego.

Samo wyjaśnienie, jak wolność jest możliwa, przekracza definitywnie możliwości rozumu, twierdzi Kant²⁶. Nie jesteśmy bowiem w stanie poznać niczego więcej ponad to, co możemy zweryfikować w możliwym doświadczeniu. Wolność jest tylko ideą, której obiektywnej realności nie da się wykazać w żadnym doświad-

²⁴ Tamże, s. 121.

²⁵ Tamże, s. 122.

²⁶ Tamże.

czeniu, nie wspominając o grożącej sprzeczności z domniemaną koniecznością praw natury. Wolność jest jednak koniecznym warunkiem racjonalności, którą pojmujemy właśnie jako zdolność działania według autonomicznych praw (tzn. niezależnie od instynktów naturalnych i zachcianek). Niemożność wyjaśnienia, czym jest wolność oznacza to samo, co niemożność wyjaśnienia zainteresowania („ein Interesse”) człowieka w przestrzeganiu praw moralnych („welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne”) czy też, dlaczego powinniśmy stosować się do praw moralnych. Aby wyjaśnić, dlaczego mamy *chcieć* stosować się do czysto apriorycznych praw, musielibyśmy wpieryw wyjaśnić, w jaki sposób czysta myśl, nieposiadająca w sobie niczego zmysłowego, może cechować się przyczynowością w stosunku do świata zmysłowego, innymi słowy, jak myśl może powodować chęć lub niechęć („Empfindung der Lust oder Unlust”) w stosunku do jakiegoś działania. Jest to jeden z aspektów problemu umysł–ciało. Sprawa przedstawia się tutaj raczej beznadziejnie, uważa Kant²⁷. Przyczynowość jest kategorią intelektu i w związku z tym może być sensownie orzekana jedynie o faktach empirycznych, podczas gdy zarówno pojawiająca się tutaj przyczynowość woli, jak i jej ewentualny przedmiot są natury inteligibilnej:

tak więc wyjaśnienie, jak i dlaczego interesuje nas powszechność maksymy, a tym samym moralność, jest dla nas, ludzi, całkowicie niemożliwe [...]. To tylko jest pewne, że moralność nie dlatego ma dla nas ważność, że nas interesuje (to byłoby bowiem heteronomią i zależnością praktycznego rozumu od zmysłowości [...]), lecz raczej, że nas interesuje, ponieważ jest dla nas, jako ludzi, ważna. [...] Jak jednak czysty rozum bez innych pobudek – skądkolwiek mogłyby pochodzić – sam z siebie może być praktyczny, tzn. jak sama zasada powszechności jego maksym [...] bez żadnej materii (przedmiotu) woli może stanowić pobudkę i wzbudzać zainteresowanie – aby to wyjaśnić, rozum ludzki jest całkowicie bezsilny, zaś wszelka praca i trud, by szukać tutaj wyjaśnienia, są skazane na porażkę²⁸.

Fragment ten ma niewątpliwie wymowę sceptyczną, niemniej jednak, uważa Kant, sam postulat wolności – jako ponadzmysłowej przyczynowości – ma wartość moralną i poniekąd może przyczynić się nawet do racjonalnej wiary.

[Ponadto] idea czysto inteligibilnego świata, jako zbiorowości wszystkich inteligencji, do którego należymy również my sami, jako istoty rozumne (choć równocześnie jesteśmy elementami świata fizycznego), pozostaje zawsze pożyteczną i dopuszczalną ideą podtrzymującą racjonalną wiarę – choć cała nauka kończy się zaraz tam, gdzie ta się zaczyna – aby poprzez wspaniały ideał powszechnego królestwa celów wzbudzić w nas żywsze zainteresowanie moralnością²⁹.

W *Krytyce praktycznego rozumu* całe powyższe rozumowanie jest przeprowadzone ponownie, aczkolwiek pojawiają się nowe interesujące szczegóły. Pojęcie przyczynowości, pisze Kant, jako konieczności w przyrodzie („als

²⁷ Tamże s. 121.

²⁸ Tamże, 121–122.

²⁹ Tamże, s. 123.

Naturnotwendigkeit”), w odróżnieniu od przyczynowości przez wolność, dotyczy rzeczy tylko o tyle, o ile zachodzą one *w czasie* („nur die Existenz der Dinge, so fern sie *in der Zeit bestimmbar* ist”), a co za tym idzie – tylko rzeczy jako zjawisk, w przeciwieństwie do ich przyczynowości jako rzeczy samych w sobie („im Gegensatz ihrer [der Dinge] Kausalität, als Dinge an sich selbst”). Jeżeli teraz weźmiemy zdarzenia zachodzące w czasie za rzeczy same w sobie („die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst”), to konieczność związków przyczynowych nie da się żadnym sposobem pogodzić z wolnością; są one ze sobą sprzeczne („sie sind einander kontradiktorisch entgegengesetzt”)³⁰. Z determinizmu przyrody wynika bowiem, że każde zdarzenie i tym samym każde działanie, które zachodzi w czasie, jest w sposób konieczny określone przez zdarzenia, które zaszły w przeszłości. Ponieważ nie jest w naszej mocy ingerować w zdarzenia przeszłe, więc każde działanie, które podejmujemy, musi być ściśle określone przez przeszłe zdarzenia, *na które nie mamy wpływu*, tzn. w momencie, w którym podejmujemy jakiegokolwiek działanie, nigdy nie możemy być wolni („Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muß jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, *die nicht in meiner Gewalt sind*, notwendig sein, d.i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei”)³¹. Co więcej, nawet gdybyśmy założyli, że całe nasze istnienie jest niezależne od żadnej obcej przyczyny (np. od Boga) tak, że czynniki określające naszą przyczynowość, ba, nawet całą naszą egzystencję, byłyby wszystkie w nas, to nie przekształciłoby to w najmniejszym stopniu owej konieczności fizycznej w wolność („Ja, wenn ich gleich mein ganzes Dasein als unabhängig von irgend einer fremden Ursache (etwa von Gott) annähme, so daß die Bestimmungsgründe meiner Kausalität, so gar meiner ganzen Existenz, gar nicht außer mir wären: so würde dieses jene Naturnotwendigkeit doch nicht im mindesten in Freiheit verwandeln”)³². W każdym momencie podlegamy bowiem konieczności przyrodniczej i nasze działanie jest zdeterminowane przez przeszłe zdarzenia, na które nie mamy wpływu, zaś nieskończony *a parte priori* łańcuch zdarzeń, który możemy ewentualnie przedłużyć w przód, według istniejącego w danym momencie wcześniejszego porządku, nigdy zaś zapoczątkować, jest zawsze ciągłym łańcuchem zdarzeń fizycznych („eine stetige Naturkette”), a co za tym idzie – nasza przyczynowość nigdy nie jest wolnością.

Jeżeli chcemy przypisać wolność istocie, której istnienie przebiega w czasie, nie wolno nam uczynić tego z naruszeniem praw fizycznych, określających w sposób konieczny wszystkie zdarzenia w jej życiu fizycznym, w szczególności wszystkie jej działania („so kann man es [das Wesen], so fern wenigstens, vom Gesetze

³⁰ *KdpV*, „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft”, wyd. cyt., s. 132.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

der Naturnotwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen, nicht ausnehmen”), znaczyłoby to bowiem pozostawić ją ślepeму przypadkowi („es [das Wesen] dem blinden Ungefähr übergeben”)³³. Ponieważ prawa fizyczne dotyczą nieuchronnie wszystkich zdarzeń, *które zachodzą w czasie*, więc gdybyśmy również w ten sam sposób wyobrażali sobie te zdarzenia jako rzeczy same w sobie, należałoby odrzucić wolność jako pojęcie puste i niemożliwe. Jeżeli więc chcemy uratować to pojęcie, nie pozostaje nam nic innego, jak prawa fizyczne stosować do zdarzeń pojmowanych jako zjawiska, natomiast wolność do tych samych zdarzeń pojmowanych jako rzeczy same w sobie. Jest to nieuchronne przynajmniej wtedy, gdy te obydwa wzajemnie sprzeczne pojęcia chcemy zachować równocześnie, tzn. gdy łączymy je w jednym i tym samym działaniu i chcemy właśnie zrozumieć samo to połączenie, co wiąże się z tak wielkimi trudnościami, że połączenie to wydaje się wręcz niemożliwe. Jeżeli, kontynuuje Kant, o człowieku, który dokonał kradzieży, powiemy: „czyn ten był koniecznym następstwem wcześniejszych uwarunkowań przyczynowych, a zatem niemożliwością było, by nie nastąpił”, to w jaki sposób osąd moralny może tutaj jeszcze coś zmienić i zakładać, że czyn ten mógł jednak nie nastąpić, ponieważ prawo moralne mówi, że nie powinien nastąpić, tzn. jak człowiek ten, w tym samym momencie i względem tego samego działania, może nazywać się wolnym, gdy równocześnie pod względem tego właśnie działania podlega nieuniknionej konieczności fizycznej? Szukać rozwiązania tego problemu tylko w tym, pisze Kant, że pojęcie wolności potraktuje się względnie („komparativ”), tzn. nazywając działanie człowieka, rozumianego jako system fizyczny, wolnym, ponieważ pobudki jego działania pochodzą z wnętrza systemu, byłoby żalonym postępowaniem.

W pytaniu o tę wolność, która musi zostać założona jako podstawa wszystkich praw moralnych, i związaną z tym odpowiedzialność nie chodzi wcale o to, czy zdeterminowana prawami fizyki przyczyna działania pochodzi z *wnętrza podmiotu*, czy *spoza niego* („Es kommt [...] darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität, durch Bestimmungsgründe, die *im* Subjekte, oder *außer ihm* liegen [...] notwendig sei”)³⁴, a w tym pierwszym przypadku, czy jest wynikiem instynktu, czy też motywów racjonalnych, jeżeli przyczyna ta zachodzi w czasie i jest wynikiem przeszłych zdarzeń, a te z kolei jeszcze wcześniejszych zdarzeń *etc.* Przyczyna ta może być wewnętrzna, może mieć naturę psychologiczną, a nie mechaniczną, tzn. wywoływać działanie poprzez przedstawienia, a nie jedynie przez poruszenia cielesne („d.i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen”), tak czy inaczej, jest to zawsze zdarzenie zachodzące w istocie istniejącej w czasie, a w związku z tym zawsze

³³ Tamże, s. 133.

³⁴ Tamże, s. 135.

w sposób konieczny zależne od zdarzeń wcześniejszych, na które w momencie działania istota ta nie ma wpływu („so sind es immer *Bestimmungsgründe* der Kausalität eines Wesens, so fern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter notwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subjekt handeln soll, *nicht mehr in seiner Gewalt sind*”)³⁵.

Można tutaj ewentualnie mówić o wolności psychologicznej (rozumiejąc ten termin jedynie jako wewnętrzne powiązanie przedstawień duszy – „bloß innere Verkettung der Vorstellungen der Seele”), stan ten jednak w żadnym wypadku nie unika koniecznych uwarunkowań fizycznych, a w związku z tym nie ma nic wspólnego z wolnością *transcendentalną*, która musi być rozumiana jako niezależność od wszelkich czynników empirycznych i fizyczności w ogóle („von der Natur überhaupt”), czy będzie ona przedmiotem zmysłu wewnętrznego, rozważana tylko w czasie, czy również zewnętrznego, rozważana równocześnie w czasie i przestrzeni („sie [die Freiheit] mag nun als Gegenstand des inneren Sinnes, bloß in der Zeit, oder auch äußeren Sinne, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden”)³⁶ – bez wolności w tym ostatnim znaczeniu, która jest wyłącznie praktyczna *a priori*, nie jest możliwe żadne prawo moralne i żadna odpowiedzialność względem niego. Właśnie dlatego można całą konieczność uwarunkowań w czasie według przyczynowych praw fizycznych („alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität”) nazwać *mechanizmem* przyrody, przy czym nie oznacza to bynajmniej, iż wszystko, co mu podlega, musi być materialną maszyną („ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm [dem Mechanismus der Natur] unterworfen sind, wirkliche materielle *Maschinen* sein müßten”). Chodzi tutaj tylko o konieczność powiązania zdarzeń w czasie, tak jak ewoluuje ono zgodnie z prawami fizyki („[um] die Notwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt”). System, w którym zdarzenia te zachodzą, można nazwać *automaton materiale*, gdy jego mechanizm jest napędzany przez materię, lub, za Leibnizem, *spirituale*, gdy jest napędzany przez wyobrażenia („man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, Automaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibniz spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen”). Niemniej „Gdyby wolność naszej woli była tylko psychologiczna i względna, nie zaś transcendentalna i absolutna zarazem, nie byłoby to w zasadzie nic lepszego niż wolność różna, który raz nakręcony wykonuje dalej swoje obroty sam z siebie”, konkluduje Kant³⁷.

Aby usunąć pozorną sprzeczność pomiędzy koniecznością przyrodniczą i wolnością („zwischen Naturmechanismus und Freiheit”) w jednym i tym samym działaniu, trzeba zauważyć, sugeruje Kant, że konieczność fizyczna, która jest

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 135–136.

nie do pogodzenia z wolnością podmiotu („welche mit der Freiheit des Subjekts nicht zusammen bestehen kann”), przysługuje rzeczy tylko wtedy, gdy jest pojmowana w czasie („bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht”), a więc działającemu podmiotowi tylko wówczas, gdy pojmujemy go jako zjawisko, zatem wtedy, gdy przyczyny każdego jego działania tkwią w tym, co należy do przeszłości i *nie jest w jego mocy*, do czego zaliczyć należy również jego wcześniej dokonane czyny i przypisywalny mu w ten sposób charakter w jego własnych oczach, jako fenomenowi („wozu auch seine schon begangenen Taten, und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen”)³⁸. Jednakże, ten sam podmiot, świadomy siebie jako rzeczy samej w sobie, pojmuje swoje istnienie także poza czasem („Aber ebendasselbe Subjekt, das sich andererseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht”), a siebie samego jako podlegającego wyłącznie prawom, które tworzy sobie w swoim własnym rozumie. W tym też jego istnieniu nie ma nic, co wyprzedzałoby motywy jego woli, lecz każde działanie i w ogóle każda dostępna jego zmysłowi wewnętrznemu zmiana jego stanu („und überhaupt jede dem innern Sinne gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseins”), a nawet cały ciąg zdarzeń jego życia, jako istoty zmysłowej („selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen”), jest w jego świadomości, jako istoty inteligibilnej zawsze następstwem jego przyczynowości, jako noumenu, nigdy zaś przyczyną („ist im Bewußtsein seiner intelligibelen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität, als *Noumens*, anzusehen”).

Życie zmysłowe ma z punktu widzenia *inteligibilnej* świadomości swego istnienia (wolności) bezwzględną jedność fenomenowi, który, o ile zawiera same zjawiska nastawień moralnych (przejawów charakteru) istotnych z punktu widzenia prawa moralnego, musi być osądzany nie według konieczności przyrodniczej, która przypada mu jako zjawisku, lecz według absolutnej wolności³⁹. [...] Można więc przyznać, że gdyby było dla nas możliwe mieć tak głęboki wgląd w myśli człowieka, tak jak się nam one prezentują zarówno w wewnętrznych, jak i zewnętrznych działaniach, że każda nawet najmniejsza pobudka tych działań byłaby nam znana, łącznie ze wszystkimi zewnętrznymi uwarunkowaniami, można byłoby wyliczyć zachowanie człowieka w przyszłości z taką pewnością jak zaćmienia Słońca czy Księżyca i równocześnie twierdzić, że człowiek jest wolny⁴⁰.

Gdybyśmy byli zdolni do innego spojrzenia na działający podmiot, które nam nie przysługuje, mianowicie do naoczności inteligibilnej, to stałoby się dla nas jasne, pisze Kant, że ten cały łańcuch zjawisk rozpatrywany pod kątem tego, co dotyczyć może prawa moralnego („daß diese ganze Kette von Erscheinungen in

³⁸ Tamże, s. 136.

³⁹ Tamże, s. 138.

⁴⁰ Tamże.

Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann”), zależy od wolności (spontaniczności) podmiotu jako rzeczy samej w sobie, której to wolności nie da się w żaden sposób wyjaśnić fizykalnie („von der Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt”). „Ponieważ brakuje nam tego rodzaju naoczności, to właśnie prawo moralne upewnia nas co do różnicy w stosunku naszych działań (jako zjawisk) do istoty zmysłowej nas jako podmiotu oraz gdy sama nasza zmysłowa istota odniesiona zostaje do inteligibilnego podłoża w nas”⁴¹.

Zamiast dedukcji naczelnej zasady czystego rozumu praktycznego tj. zamiast wyjaśnienia możliwości tego rodzaju poznania *a priori*, nie dało się przytoczyć nic więcej ponad to, że gdy zrozumie się możliwość wolności pewnej przyczyny sprawczej, można również zrozumieć nie tylko możliwość, lecz jak najbardziej konieczność prawa moralnego, jako naczelnej praktycznej zasady działania istot rozumnych, którym przypisujemy nieuwarunkowaną empirycznie przyczynowość woli. Oba pojęcia są tak nierozdzielnie związane ze sobą, że można byłoby wręcz wolność działania zdefiniować jako niezależność woli od innych niż moralne prawo uwarunkowań⁴².

Samego nieuwarunkowania aktu woli – wolności – mianowicie jej możliwości, nie da się w żaden sposób zrozumieć, zwłaszcza w świecie zmysłowym („Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden”)⁴³. Bądźmy więc szczęśliwi, podsumowuje Kant, że możemy w wystarczający sposób upewnić się, że nie istnieje dowód jej niemożliwości i przez ideę prawa moralnego, które takie nieuwarunkowanie postuluje, czuć się przymuszonymi i równocześnie uprawnionymi do jej przyjęcia („glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postuliert, genötigt, eben dadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen”)⁴⁴.

Ludzki wgląd w naturę rzeczy kończy się wtedy, gdy zaczynamy badać samą władzę pojmowania natury rzeczy, ponieważ istota władzy poznawczej nie może być pojęta przez nią samą. W przypadku rozumu teoretycznego, jako władzy poznawczej, doświadczenie może stanowić argument za jej przyjęciem, dedukcja rozumu teoretycznego opiera się bowiem w pewnym sensie na faktach empirycznych. W przypadku rozumu praktycznego metoda ta jest całkowicie nieprzydatna, jako że staramy się przecież dowieść absolutnej niezależności rozumu praktycznego od doświadczenia. Z drugiej strony prawo moralne jest nam dane jako fakt czystego rozumu, którego jesteśmy świadomi *a priori* i który jest dla nas absolutnie pewny, („apodiktisch gewiß ist”) bez względu na to, czy może-

⁴¹ Tamże, s. 139.

⁴² Tamże, s. 131.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

my go potwierdzić doświadczalnie, czy nie⁴⁵. Choć obiektywnej rzeczywistości prawa moralnego nie można dowieść w żaden sposób przy pomocy rozumu, jest ona jednak sama w sobie pewna („steht dennoch für sich selbst fest”). Mamy bowiem do czynienia z pewnym zaskakującym faktem. Prawo moralne zamiast wymagać dedukcji samo staje się podstawą dedukcji pewnej niezgłębialnej władzy, mianowicie przyczynowania poprzez wolność, której nie może udowodnić żadne doświadczenie, którą jednak spekulatywny rozum musiał pojąć przynajmniej jako możliwą, aby w łańcuchu uwarunkowanych przyczyn i skutków znaleźć przyczynę bezwarunkową („um unter ihren [der Vernunft] kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Kausalität nach zu finden”) i tym samym uniknąć nieskończonego regresu w łańcuchu przyczyn i skutków. Rozum domaga się bowiem dopełnienia tego łańcucha i wskazania nieuwarunkowanej przyczyny koniecznej – przyczyny wszelkiego bytu⁴⁶. Choć określenie przyczynowości w świecie zmysłowym nie mogło być nigdy nieuwarunkowane, to jednak, twierdzi Kant, musi być coś nieuwarunkowanego w całym szeregu przyczyn, mianowicie jakaś sama siebie określająca przyczyna („sich gänzlich von selbst bestimmende Kausalität”).

Idea wolności jako potencjału absolutnej samorzutności („die Idee der Freiheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität”) nie jest potrzebą czystego spekulatywnego rozumu. Świat zjawiskowy jest domknięty przyczynowo, nie możemy wskazać w nim żadnego faktu, który byłby nieuwarunkowany przyczynowo. „W związku z tym, aby *obronić myśl* o przyczynowości przez wolność („den Gedanken von einer freihandelnden Ursache [...] *verteidigen*”), musimy odnieść tę przyczynowość do podmiotu, należącego co prawda do świata zjawiskowego, lecz rozpatrywanego równocześnie jako rzecz sama w sobie”⁴⁷. Prawo moralne, ponieważ jest, według Kanta, *a priori*, nie tylko dowodzi możliwości tak rozumianej wolności, ale również jej rzeczywistości. Umożliwia ono tym samym ponadzmysłową naturę, podobnie jak prawo powiązań w świecie zmysłowym umożliwia naturę zmysłową.

Prawo moralne [...] dookreśla zatem to, co spekulatywna filozofia musiała pozostawić jako nieokreślone, mianowicie podstawę dla przyczynowości, której pojęcie było w niej jedynie negatywne – i dopiero ono udziela temu pojęciu obiektywnej realności. [...] W ten sposób rozumowi, który spekulując na temat treści swoich idei zawsze popadał w przesadę, po raz pierwszy zostaje nadana obiektywna, choć jedynie praktyczna realność, zamieniając tym samym jego użycie z *transcendentnego* na *immanentne*, polegające na tym, że staje się sprawczy w polu doświadczenia poprzez swoje idee⁴⁸.

⁴⁵ Być może powinniśmy dzisiaj wyrazić to nieco ostrożniej, tzn. że jest on pewnym faktem mentalnym, co nie musi świadczyć o jego aprioryczności.

⁴⁶ *KdpV*, „Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft”, wyd. cyt., s. 66–67.

⁴⁷ Tamże, s. 68.

⁴⁸ Tamże, s. 67–68.

Nie prowadzi do sprzeczności pojmowanie wszystkich działań podmiotu jako uwarunkowanych prawami fizyki, o ile są rozpatrywane jako zjawiska, i równocześnie pojmowanie ich jako fizycznie nieuwarunkowanych, jeżeli przypiszemy je podmiotowi jako istocie rozumnej („so fern das handelnde Wesen ein Verstandeswesen ist”) i uczynimy pojęcie wolności regulatywną zasadą rozumu („zum regulativen Prinzip der Vernunft machen”). W ten sposób w objaśnianiu wydarzeń świata, również działań istot rozumnych, respektujemy wszelkie zależności wynikające z praw fizycznych („dem Mechanismus der Naturnotwendigkeit, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen, Gerechtigkeit widerfahren lasse[n]”)⁴⁹. Z drugiej strony odkrywamy dla rozumu spekulatywnego wolne miejsce, mianowicie sferę inteligibilną, gdzie przenosimy to, co nieuwarunkowane („andererseits aber der spekulativen Vernunft den für sie leeren Platz offen erhalte[n], nämlich das Intelligibile, um das Unbedingte dahin zu versetzen”). Nie przynosi to wprawdzie spekulatywnemu rozumowi nic ze względu na poszerzenie poznania, niemniej umacnia hipotetyczne dotąd pojęcie wolności, zapewniając mu obiektywną i, co prawda, tylko praktyczną, lecz tym niemniej niepowątpiewalną *realność* („objektive und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte *Realität*”)⁵⁰.

Freedom of the Will and Determinism of Nature in Kant's Transcendentalism

Keywords: *freedom, transcendental freedom, freedom as causality, determinism of the empirical world, intelligible world, mind-body problem*

This article is an attempt to reconstruct Kant's position with respect to the possibility of freedom conceived as undetermined causality that operates in the empirical world. This proposal meets with an obvious obstacle. It is unclear how the universal causality of the empirical world (or the phenomenal world) is to be reconciled with an initiation of new causal chains by free will. In the first part of the article the author presents Kant's views and highlights Kant's belief that the practical reason requires an establishment of transcendental freedom. In the second part of the article several theoretical difficulties arising from these assumptions are discussed.

⁴⁹ Tamże, s. 69.

⁵⁰ Tamże.