

Propedeutyka

Marek J. Siemek

Immanuela Kanta *Krytyka czystego rozumu*

1. *Krytyka czystego rozumu* a całość filozofii Kanta

Krytyka czystego rozumu — jako pierwsza z Kantowskich trzech wielkich *Krytyk* — ukazała się w maju 1781 roku nakładem wydawcy J.F. Hartknocha w Rydze. W sześć lat później (1787) ten sam wydawca opublikował wydanie drugie, znacznie przez autora zmienione i poprzedzone osobną, specjalnie napisaną przedmową. Te dwa różne wydania zwykło się odpowiednio oznaczać dużymi literami A i B. Niejako pomiędzy obiema edycjami powstały *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, zawierające znacznie krótszą i nieco uproszczoną, ale bardziej systematyczną prezentację głównych myśli i wyników pierwszej *Krytyki*.

W całokształcie „krytycznej” lub transcendentalnej filozofii Kanta pierwsza *Krytyka* zajmuje miejsce szczególne. Z jednej strony jest ona właściwie tylko krytyką czystego rozumu *teoretycznego*, czyli władzy *poznawczej* człowieka: o tyle stanowi więc jedynie część całej filozofii Kantowskiej — mianowicie tę, która bada istotę ludzkiej wiedzy, warunki jej możliwości, a zwłaszcza podstawy jej roszczeń do ważności przedmiotowej. Odpowiada więc tylko na pierwsze ze sławnych trzech pytań, w jakich zdaniem Kanta „skupia się wszelki interes” filozoficznego rozumu, które brzmi: „Co mogę wiedzieć?” Poza jej zasięgiem leżą dwa następne i nie mniej ważne pytania: „Co powinienem czynić?” (to jest przedmiotem osobnej krytyki czystego rozumu *praktycznego*) i „Czego mogę się spodziewać?” (na nie Kant będzie szukał odpowiedzi w swej trzeciej *Krytyce*, w *Krytyce władzy sądenia*). Co więcej, w myśl nie mniej sławnej tezy Kanta głoszącej *prymat rozumu praktycznego* nad teoretycznym właśnie te dwa pozostałe pytania — a więc i dwie pozostałe *Krytyki* — dopiero wyznaczają właściwy horyzont i kontekst filozoficzny problemów związanych z pytaniem pierwszym, a zatem i z pierwszą *Krytyką*.

Jednakże z drugiej strony to w *Krytyce czystego rozumu* najpełniej przedstawił Kant nie tylko naczelne myśli, pojęcia i problemy całej swej filozofii krytycznej, lecz także bardzo wyraźnie zarysował swoistość jej zasadniczo nowego stanowis-

ka, które sam nazwał *transcendentalnym*. Otóż stanowisko to poza swym bezpośrednim odniesieniem do problematyki pierwszego pytania od początku zawiera w sobie także perspektywę obu pytań następnych, a więc i obu pozostałych *Krytyk*. Są one więc już w pierwszej *Krytyce* poniekąd wciąż współobecne, jakkolwiek tylko w ogólnej, jeszcze nie rozwiniętej postaci.

Miejsce i znaczenie tego dzieła — podobnie jak i całego Kantowskiego programu filozoficznej *krytyki* — nie jest jednoznacznie określone również z tej racji, że w pierwotnym zamyśle samego Kanta „krytyka” nie miała jeszcze być *filozofią* samą, lecz zaledwie jej „propedeutyką”: wstępnym oczyszczeniem i przygotowaniem pola dla przyszłego „systemu”. Rzecz jednak w tym, że takiego „systemu” Kant nigdy nie stworzył. Napisał wprawdzie dwa dzieła bardziej „systemowe” niż „krytyczne”, które zresztą już w swych tytułach zapowiadają taką nową „metafizyczność”, i to odpowiednio dla obu głównych dziedzin filozoficznego rozumu, teoretycznej i praktycznej; są to *Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa* i *Metafizyka moralności*. W obydwu jednak chodzi przede wszystkim o bardziej szczegółowe rozwinięcie i zastosowanie „czystych” zasad apriorycznych rozumu teoretycznego względnie praktycznego do rzeczywistych procedur bądź to poznawczych w nauce, bądź to prawodawczo-normatywnych w etyce, prawie i ustawodawstwie państwowym. Ponieważ domniemana „metafizyczność” obu tych prac nie wykracza poza horyzont *transcendentalnego* stanowiska obu pierwszych *Krytyk*, tedy nic dziwnego, że to nie w nich, lecz właśnie w *Krytykach*, zwłaszcza zaś w *Krytyce czystego rozumu*, od początku i zawsze poszukiwano zarysu i koncepcji nowego „systemu”.

2. Filozofia na stanowisku transcendentalnym: „przewrót kopernikański”

Zasadniczy cel swego dzieła wskazuje Kant w obydwu *Przedmowach*: jest nim krytyczne zbadanie ludzkich władz poznawczych ze względu na ich strukturę, sposób działania, a zwłaszcza na zasadność roszczeń do prawdziwości (obiektywnej ważności) osiąganey przez nie wiedzy. Analiza ta z jednej strony ma prowadzić do pełnego uprawomocnienia rozumu w jego użyciu teoretycznym — a więc przede wszystkim w nowożytnej *nauce* — wbrew zarzutom radykalnych empirystów i sceptyków (jak zwłaszcza David Hume). Z drugiej zaś strony, i nieodłącznie od tego, ma rozpoznać i wytyczyć nieprzekraczalne granice tego rozumu jako poznającego, by przez to obnażyć i ostatecznie udaremnić jego nieprawomocne zastosowanie w całej dotychczasowej *metafizyce*.

Jedno i drugie okazuje się możliwe dopiero dzięki wypracowaniu przez filozoficzną krytykę zupełnie nowego stanowiska i myślowego poziomu refleksji. Ten przełomowy krok teoriiotwórczy opisuje słynna metafora „kopernikańskiego przewrotu” w *Przedmowie* do wydania B. Tak jak Kopernik, który, „gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się

obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju”, tak samo filozof-krytyk rozumu nie zdoła wyjaśnić fenomenu ludzkiej wiedzy, dopóki nie dostrzeże, że „uda się lepiej”, gdy odwracając całą perspektywę dotychczasowej filozofii przyjmiemy, że w poznaniu to nie nasze pojęcia dostosowują się do przedmiotów, lecz przeciwnie, przedmioty dostosowują się do naszych pojęć. Wbrew empirystom, pojęcia, którymi operuje nasz intelekt — zwłaszcza te „czyste”, tj. najogólniejsze i zawsze obecne w każdym poznaniu — nie mogą pochodzić z doświadczenia, ponieważ „doświadczenie jest samo poznaniem domagającym się udziału intelektu, którego prawidło muszę w sobie założyć, zanim jeszcze dane mi są przedmioty, a więc *a priori*”. Wyraża się ono w pojęciach *a priori*, do których przeto wszystkie przedmioty doświadczenia muszą się koniecznie stosować i z nimi się zgadzać”. Poznanie nie jest więc biernym odzwierciedlaniem przez ludzki intelekt jakiejś zewnętrznej rzeczywistości danej mu za pośrednictwem doświadczenia, lecz jest swoistym *działaniem* samego intelektu, który poprzez swe akty i operacje myślowe (ich narzędziami są właśnie „czyste pojęcia *a priori*”) dopiero umożliwia, gdyż *wytwarza* konieczną formę i sam przedmiotowy sens wszelkiej przedmiotowości, a więc i wszelkiego ukazującego ją doświadczenia.

Jako najpełniejsze potwierdzenie tej swojej „kopernikańskiej” rewolucji w objaśnieniu mechanizmów ludzkiej wiedzy wskazuje Kant spektakularne sukcesy poznawcze nowożytnego, matematyczno-eksperymentalnego przyrodoznawstwa. Osiągnięcia tych nauk biorą się właśnie stąd, że to w nich po raz pierwszy poczyniono właściwy użytek z wiedzytwórczej funkcji czystego *a priori*. „Gdy Galileusz kazał swym kulom spadać po równi pochyłej z wybraną przez siebie prędkością lub gdy Toricelli kazał powietrzu dźwigać ciężar, który sobie z góry pomyślał jako równy znanemu sobie słupowi wody, (...) wtedy wszystkim przyrodnikom rozjaśniło się w głowie. Zrozumieli, że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu (*Entwurf*) wytwarza.” Było to jednak zastosowanie praktyczne: budując swe przełomowe teorie naukowe, wielcy przyrodnicy (z Newtonem na czele) *robili* to, co Kant w swej *Krytyce* próbuje przedstawić i *opisać*. Istotną treść tego przedstawienia i opisu najzwięźlejš streszcza myśl Kanta, iż w ogóle „tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”.

Filozoficzną refleksję, która w krytycznym namyśle nad warunkami możliwości ludzkiej wiedzy właśnie ten stan rzeczy odsłania i rozpoznaje, nazywa Kant *transcendentalną*. Jest to nowe, swoście Kantowskie i w ogóle nowoczesne użycie tego terminu, które należy wyraźnie odróżnić od jego znaczeń tradycyjnie metafizycznych, zwłaszcza zaś od tych, jakie przez długi czas wiązano ze średniowieczno-scholastycznym rozumieniem tzw. „transcendentalistów”. W użyciu zapoczątkowanym przez Kanta termin ten ma znaczenie i zastosowanie ściśle określone: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”. Filozofia transcendentalna to zatem taka, która pyta nie o sam Byt (jak dawna metafizyka), ani nie o samą tylko — i od tego Bytu już z góry oddzieloną — Wiedzę o nim (jak dawna „teoria poznania”), lecz dopiero

o konieczną *relację* Wiedzy i Bytu, poznającego podmiotu i jego poznawanych przedmiotów — i to jako „możliwą *a priori*”, a więc ujętą w jej pierwotnej, całościowej formie i strukturze.

Analizując tę relację, transcendentalna teoria wiedzy odkrywa rozległą krainę poznawczego *a priori*, czyli koniecznych *form* wszelkiego doświadczenia, które same nie mogą z doświadczenia pochodzić, gdyż je poprzedzają i dopiero umożliwiają, ale właśnie dlatego także uzasadniają i czynią niepodważalnie prawomocnym. Formy te nadają doświadczeniu ważność, gdyż jest ono zawsze *ich* doświadczeniem, poznaniem *przez nie* ukształtowanym i zorganizowanym. Wszystko, czego doświadczamy, musi się *do nich* stosować i być *podług nich* uporządkowane. Jako niezbędne i nieusuwalne *a priori* naszego poznania formy te są więc ostateczną podstawą prawną dla jego roszczeń do prawdziwości, wiarygodności i ważności przedmiotowej. Zarazem jednak — i dokładnie z tych samych powodów — aprioryczność tych form (lub, jak często mawia Kant, ich *transcendentalna idealność*) — wytycza poznaniu nieprzekraczalne granice, które pokrywają się właśnie z granicami możliwego doświadczenia. Poza obszarem możliwego doświadczenia formy te nie mają (tym razem wbrew odwiecznym nadziejom i wysiłkom tradycyjnej metafizyki) zgoła żadnej ważności, ponieważ są właśnie *jego* formami: mogą kształtować, organizować i porządkować tylko coś, co jako treść jest im empirycznie dane, tj. przedstawione lub przynajmniej przedstawialne w ludzkiej, czyli zawsze *zmysłowej*, czasoprzestrzennej naocznosci.

W ten sposób Kantowski *transcendentalny idealizm*, czyli teoria odkrywająca w ludzkim poznaniu jego aprioryczne formy, jakby za jednym pociągnięciem dostarcza solidnego uprawomocnienia jego ważności (skutecznie tu odpierając krytykę empirystycznych sceptyków) i zarazem radykalnie ogranicza jego zasięg (tu z kolei definitywnie udaremniając zapędy wszelkich racjonalistycznych metafizyków). Jedno i drugie naraz jest możliwe dzięki rozpoznaniu podstawowego faktu, że te same powody, które gwarantują prawdziwość i obiektywność naszej *wiedzy*, nierozłącznie wiążą ją — jako wiedzę *naszą* właśnie — z horyzontem naszej nieusuwalnej obecności i naszego czynnego współuczestnictwa w świecie, w którym żyjemy, a więc i poznajemy. W tym sensie cały ten świat jest światem *dla nas* — tj. takim, jakim się *nam* prezentuje, pokazuje, zjawia; nie zaś takim, jakim byłby „sam w sobie”, czyli niezależnie od tego, że to właśnie my go oglądamy, przeżywamy i poznajemy. Ten właśnie świat, rzeczywiście przez nas doświadczany jako zjawisko (*Erscheinung*) — nie w sensie złudnego pozoru, lecz przeciwnie, w znaczeniu tego, co najbardziej realne, bo w swej *jawności* bezpośrednio obecne — jest według Kanta macierzystym i jedynym obszarem możliwego poznania, w ostrym odróżnieniu od dającego się tylko pomyśleć, ale nie poznać świata jako „rzeczy samej w sobie”.

Tym zasadniczym odróżnieniem zjawisk i rzeczy samych w sobie (*phaenomena* i *noumena*), które jest rezultatem, ale także przesłanką całej pierwszej Krytyki, ugruntowuje więc Kant poznawczą prawomocność czystego rozumu poprzez rygorystyczne zawężenie jego granic. Transcendentalna krytyka wytycza rozumowi

teoretycznemu te granice i zakazuje ich „transcendentnego” przekraczania jako nieuchronnie prowadzącego w impas jałowych spekulacji metafizycznych. Jednocześnie od początku nakreśla je zarazem jako granice, które oddzielają *teoretyczny* użytek rozumu od jego użytku *praktycznego*, *poznanie* od wolnego *działania*, naukową *wiedzę* o prawach *przyrody* od etycznej *samowiedzy* prawa *moralnego*. Ograniczając kompetencje rozumu teoretycznego do immanentnej sfery świata zjawisk jako obszaru możliwego doświadczenia i władającej w nim przyrodniczej konieczności, *Krytyka czystego rozumu* każe „zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary” — oczywiście „wiary” w swoiście Kantowskim, nie religijnym, lecz czysto moralnym sensie. Owo „miejsce” uzyskane w pierwszej *Krytyce* dzięki „zawieszeniu wiedzy” jest bowiem miejscem dla *wolności* człowieka, dla jego moralnej odpowiedzialności, dla normatywnego uprawomocnienia jego etycznych zobowiązań. Wszystko to leży już więc poza obrębem właściwego poznania — i dlatego krytyka czystego rozumu teoretycznego osiąga tu swój kres, ustępując przed krytyką rozumu praktycznego. Jak widać jednak, ta ostatnia nie tylko ma w tej pierwszej swe właściwe źródła i korzenie, lecz także jest w niej już od początku założona i o tyle wciąż współobecna.

3. Problem syntezy *a priori*

Odkrycie czystych pojęć *a priori* jako koniecznych form możliwego doświadczenia, czyli w ogóle poznania, jest najistotniejszą treścią Kantowskiej idei transcendentizmu i dokonanego przez nią „kopernikańskiego przewrotu” w filozofii. Jednakże do rzeczywistego poznania nie wystarczają same tylko *pojęcia*, lecz potrzebne są także, i przede wszystkim, budowane z nich twierdzenia, czyli *sądy*. Dlatego naczelne zagadnienie i zarazem najważniejsze odkrycie swej transcendentalnej filozofii krytycznej przedstawiał Kant dokładniej (tak we *Wstępie* do *Krytyki czystego rozumu*, jak i w *Prolegomenach*) pod postacią pytania o „możliwość sądów syntetycznych *a priori*”. Dla Kanta jest ono równoznaczne z zasadniczym pytaniem o możliwość *wiedzy* w ogóle. Albowiem wiedza godna tego miana — taka, która jest prawdziwym i pewnym *poznaniem rzeczywistości* — musi się składać właśnie z sądów tego rodzaju.

Muszą to więc być, po pierwsze, sądy *a priori* (łac. „z góry”, „wprzód”), czyli wydawane *przed* wszelkim doświadczeniem i niezależnie od niego — w przeciwieństwie do sądów *a posteriori* (łac. „potem”, „w następstwie”), tj. opartych *na* doświadczeniu i z niego zaczerpniętych. Tylko ten pierwszy typ sądów może bowiem odznaczać się bezwyjątkową *koniecznością* i *powszechnością*, jakie niezbędne są prawdziwej i pewnej wiedzy, a jakich nigdy nie posiada żaden empiryczny sąd *a posteriori*.

Muszą to jednak być także, po drugie, sądy *syntetyczne*, czyli takie, których orzecznik nie jest po prostu zawarty w pojęciu ich podmiotu, lecz musi być do tego pojęcia dołączony niejako z zewnątrz, powiązany z nim przez syntezę właśnie — w przeciwieństwie do sądów *analitycznych*, tj. takich, których orzecznik właśnie jest zawarty w pojęciu podmiotu i dlatego może być uzyskany przez

samą tylko analizę — czysto logiczny rozbiór — treści tego pojęcia. Sądy analityczne są więc zawsze prawdziwe, gdyż ich prawdziwość opiera się w ostatecznym rachunku na logicznej zasadzie sprzeczności; za to jednak są treściowo puste, pozbawione odniesień do jakiegokolwiek realności przedmiotowej. Mają charakter logicznych tautologii, które w niczym nie wzbogacają naszej wiedzy o rzeczywistości, lecz jedynie objaśniają wiedzę już przez nas posiadaną (dlatego nazywa je Kant również „sądami wyjaśniającymi”). Sądy syntetyczne natomiast — i tylko one — wiedzę tę zawsze wzbogacają, poszerzając jej zakres (toteż nazywa je Kant również sądami „rozszerzającymi”).

Mamy więc z jednej strony sądy analityczne, które są zawsze *a priori*, z drugiej zaś sądy *a posteriori*, które są zawsze syntetyczne. Gdyby jednak ten podział był zupełny, to *poznanie* we właściwym sensie prawdziwej i pewnej *wiedzy o rzeczywistości* byłoby niemożliwe. Te pierwsze bowiem, jako sądy *a priori*, spełniają wprawdzie warunek powszechnej i koniecznej ważności, ale jako sądy analityczne, czyli beztreściowe tautologie, nie mogą spełniać warunku przedmiotowej realności. Nie potrafią więc dostarczyć żadnej *wiedzy o rzeczywistości*, lecz tworzą tylko — jak mówił już Hume — czysto formalną „wiedzę o stosunkach między ideami”. Warunek ten natomiast oczywiście spełniają te drugie, jako sądy syntetyczne; ale z kolei one, jako sądy *a posteriori*, nigdy nie mogą spełnić warunku pierwszego. Nie potrafią bowiem dostarczyć żadnej *wiedzy o rzeczywistości*, lecz — znów w języku Hume’a — stanowią tylko zbiór empirycznych konstatacji o zawsze jednostkowych i przypadkowych „faktach”. Gdyby więc nie było jakiegoś trzeciego rodzaju sądów, które spełniałyby obydwa te warunki jednocześnie (a więc łączyłyby aprioryczność z nie-analitycznością, lub syntetyczność z nieempiryczną genezą i podstawą swej ważności), poznanie jako takie nie dałoby się filozoficznie uprawomocnić i rację miałby właśnie Hume ze swą druzgocącą krytyką wszelkich dotychczasowych prób takiego uprawomocnienia.

Dlatego tak kluczową kwestią jest dla Kanta pytanie o sądy syntetyczne *a priori*. Przy tym jego spór z Hume’em zaczyna się od zupełnie odmiennej diagnozy stanu faktycznego. Mianowicie o tym, że takie sądy rzeczywiście istnieją, jest Kant przekonany równie głęboko jak Hume o tym, że ich nie ma, a nawet więcej, że są zasadniczo niemożliwe. Jako miejsce, w którym jawnie występują, wskazuje mianowicie Kant dwie „czyste”, tj. właśnie aprioryczne, a zarazem syntetyczne *nauki*: matematykę oraz system nowożytnej, matematyczno-teoretycznej fizyki w tym ostatecznym kształcie, jaki nadała mu klasyczna mechanika Newtona (sam Kant nazywał tę naukę właśnie „czystym przyrodoznawstwem”). Kant uznaje więc niejako z góry za oczywistą naukowość przynajmniej tych dwu nauk, w przeciwieństwie do Hume’a, który nawet im jej odmawiał. Nie był to jednak tylko spór o fakty, lecz — jak powiedzielibyśmy dzisiaj — różnica dwu zasadniczo odmiennych *paradygmatów*, która szczególnie wyraźnie pokazuje rozbieżność w spojrzeniu obu filozofów na istotę matematyki.

Dla Hume'a — matematyka (na równi z formalną logiką) składa się wyłącznie z sądów wprowadzie apriorycznych, ale właśnie dlatego zawsze analitycznych; nie jest więc żadnym naukowym poznaniem czegokolwiek, lecz tylko zbiorem logicznych tautologii, określających czysto formalne warunki poprawności (niesprzeczności) wszelkich sądów oraz „rachunkowe” reguły ich wzajemnego powiązania. Kant natomiast obstaje przy na wskroś syntetycznym charakterze matematycznych sądów *a priori*, podkreślając przez to fundamentalnie naukową, bo teoriiotwórczą funkcję matematyki — widoczną przede wszystkim w poznawczych dokonaniach nowożytnego przyrodoznawstwa. Posługuje się przy tym dwoma argumentami o podobnej strukturze dowodu nie wprost, polegającymi na wykazaniu, że podstawowe twierdzenia matematyki są z istoty swej nianalityczne. Argument pierwszy jest zaczerpnięty z geometrii (oczywiście Euklidesowej, jako że innych jeszcze wtedy nie było): rozważając klasyczną definicję linii prostej jako najkrótszej, którą można połączyć dwa dowolne punkty na płaszczyźnie, zauważa Kant, że w żadnym razie nie jest to sąd analityczny, ponieważ jego ilościowo określony orzecznik (pojęcie tego, co krótsze lub dłuższe) nie może się logicznie zawierać w jakościowo określonym pojęciu jego podmiotu (tego, co proste). Orzecznika takiego nie da się więc dedukcyjnie wywieść z samej tylko pojęciowej treści tego podmiotu, lecz przeciwnie, musi on być do tej treści wtórnie dołączony — tj. właśnie syntetycznie z nim powiązany — przez operację poprowadzenia takiej linii, czyli przez jej *konstrukcję w naoczności*. Argument drugi natomiast odwołuje się do arytmetyki, wywodząc na przykładzie prostej równości: $7 + 5 = 12$, że pojęcie sumy dwóch liczb żadną miarą jeszcze nie zawiera w sobie pojęcia jakiegś innej liczby (np. ta właśnie liczba 12 tak samo równa się jeszcze nieskończenie wielu innym sumom, różnicom, ilorazom czy iloczynom nieskończenie wielu innych liczb, a to, że otrzymujemy ją jako sumę akurat tych właśnie liczb 7 i 5, może pochodzić tylko stąd, że do samego pojęcia ich sumy dołączamy — syntetycznie — jakąś naoczność przedstawiającą pewną określoną liczbę jako ich sumę).

Istotny sens obu argumentów sprowadza się do tego, że matematyka jest wprowadzie „czystą” wiedzą *a priori*, ale zarazem wiedzą syntetyczną, gdyż odnoszącą się zawsze do możliwej naoczności i właśnie w niej dopiero budującą swoje konstrukcje. Podkreślając tę zasadniczo operacyjno-konstrukcyjną naturę poznania matematycznego oraz jego ścisłą więź z horyzontem naocznego oglądania (*Anschauung*), Kant idzie zdecydowanie pod prąd nadchodzącej epoki zwycięskiego pozytywizmu. Jego ujęcie doczekało się za to wysokiej oceny i twórczej kontynuacji już w wieku XX (nawiązując do niego m.in. znaczące nurty intuicjonizmu i konstruktywizmu we współczesnej filozofii matematyki i teorii nauki).

Poznanie matematyczne samym swoim istnieniem dowodzi więc, że sądy syntetyczne *a priori* są możliwe. Filozof może więc pytać tylko o to, *jak* są możliwe. Odpowiedzi na to pytanie poszukuje Kant w pierwszej części pierwszego kręgu problemowego swej *Krytyki czystego rozumu*: w *Estetyce transcendentalnej*.

Stanowi ona punkt wyjścia, a zarazem — obok *Logii transcendentalnej* — integralną część składową Kantowskiej teorii wiedzy.

4. *Estetyka transcendentalna: przestrzeń i czas jako aprioryczne formy zmysłowości*

Terminem „estetyka” posługuje się Kant nie w naszym współczesnym znaczeniu (zresztą mniej więcej wtedy dopiero wprowadzonym przez A.G. Baumgartena) filozoficznej teorii piękna i sztuki, lecz w źródłowym, greckim sensie nauki o naocznym, zmysłowym doznawaniu (*aisthesis*) w ogóle. Zmysłowość z tą swoją „estetyczną” władzą naocznego oglądania jest według Kanta jednym z dwóch — obok myślącego intelektu (*Verstand*) i jego czystych pojęć — nieredukowalnych „pni” czy też „korzeni” ludzkiego poznania. Jej kluczową funkcję we wszystkich wiedzotwórczych procesach odślania właśnie transcendentalne badanie podstaw i warunków możliwości matematyki jako wiedzy syntetycznej *a priori*.

Dlaczego matematyka — ta nauka konstruowana całkowicie *a priori*, przed i poza wszelkim doświadczeniem, mimo to stosuje się do rzeczywistości? Odpowiedź Kanta polega na odwróceniu pytania: rzecz w tym, by wykazać, że, i dlaczego, rzeczywistość musi stosować się do matematyki. Jest to mianowicie możliwe — i konieczne — dzięki temu, że matematyka w swych syntetycznych konstrukcjach *a priori* modeluje i wymierza same czyste *formy* wszelkiej zmysłowej naoczności: *przestrzeń i czas*.

Przestrzeń i czas są bowiem *apriorycznymi formami zmysłowości* — w tym streszcza się oryginalne stanowisko Kanta w zadawnionych już filozoficznych sporach o „istotę” czasu i przestrzeni. Oznacza ono, po pierwsze, nowy pogląd na to, czym czas i przestrzeń rzeczywiście są. Otóż nie są one ani realnymi istnościami, ani ich określeniami czy własnościami, ani rzeczywistymi stosunkami, jakie by między nimi zachodziły. Nie przysługują im żadna realność, lecz mają charakter tylko idealnych, podmiotowych (ale dla każdego ludzkiego podmiotu koniecznych) sposobów naocznego oglądania czegokolwiek. O tyle są formami *a priori* tego oglądania. I w tej pierwszej warstwie swoich rozważań o czasie i przestrzeni (którą w wydaniu B nazywa ich „omówieniem metafizycznym”) skupia się Kant przede wszystkim na wykazaniu właśnie takiej ich „idealnej” aprioryczności.

Wyobrażenie przestrzenności jako czystego bycia-na-zewnątrz-siebie i współwystępowania-obok-siebie nie może być zaczerpnięte z żadnego doświadczenia, gdyż samo jest koniecznym podłożem wszelkiej doświadczanej naoczności. Przestrzeń tkwi więc u podstaw wszystkiego, co postrzegamy, bo wszystko postrzegamy już w przestrzeni. Jej czyste przedstawienie musi więc poprzedzać wszelkie konkretne dane naoczne, gdyż dopiero je umożliwia. Ten „platoński” argument uzupełnia Kant jeszcze drugim, bardziej „arystotelesowskim”: czyste przedstawienie przestrzeni jest tym, co zawsze pozostaje jako nieusuwalne *residuum*, nawet gdy spróbujemy abstrahować od całej konkretnie określonej treści jakiegokolwiek naocznego oglądu. Doskonale więc możemy sobie wyobrazić

pustą przestrzeń (bez żadnych postrzeganych w niej zjawisk), natomiast zgoła niewyobrażalny jest brak samej przestrzeni. Jest ona bowiem konieczną formą samego oglądania w ogóle, a zatem i wyobrażenia sobie czegokolwiek.

Dokładnie tak samo rozumuje Kant w odniesieniu do czasu — z tą różnicą, że czas jako forma „zmysłu wewnętrznego”, wyznaczająca konieczny porządek sukcesji, czyli następowania-po-sobie *przedstawień w naszej świadomości*, ostatecznie określa i współtworzy również strukturę doświadczenia przestrzennego. Naoczność przestrzenna, obejmująca wszelkie dane „zmysłu zewnętrznego”, uobecnia się bowiem także tylko w naszej przedstawiającej świadomości; pośrednio zatem również jej konieczną formą jest czas, który z tego względu uzyskuje wyróżnioną pozycję właściwej, bo źródłowej i zarazem uniwersalnej formy podmiotowego *a priori* w całym obszarze zmysłowej naoczności.

Jednakże od tego „metafizycznego omówienia” czasu i przestrzeni znacznie ważniejsze jest dla Kanta ich „omówienie transcendentalne”. Polega ono na wykazaniu, że owa aprioryczność i idealność ich obu stanowi konieczny, a zarazem wystarczający warunek możliwości syntetycznych poznań w ramach rzeczywistych *nauk*: geometrii (przestrzeń) oraz arytmetyki i mechaniki (czas). Ważny jest tu już nie sam sposób istnienia, przysługujący czasowi i przestrzeni „jako takim”, lecz raczej ich konstytutywna funkcja wiedzytwórcza, na mocy której czas i przestrzeń są także koniecznymi formami umożliwiającymi poznawanie rzeczywistych przedmiotów jako zawsze danych w zmysłowej naoczności. Ta transcendentalna przestrzenność i czasowość całego naszego doświadczenia poznawczego jest systematycznie badana i okazywana właśnie przez nauki matematyczne, które dlatego mogą łączyć całkowitą aprioryczność (niezależność od doświadczenia) z bezwzględną ważnością przedmiotową (z koniecznym obowiązywaniem *dla* wszelkiego możliwego doświadczenia).

Transcendentalna idealność przestrzeni i czasu jako apriorycznych form zmysłowości jest więc właściwym źródłem i zarazem najpełniejszą gwarancją ich *empirycznej realności*. Wszelkie przedmioty występujące w naszym doświadczeniu muszą się do tych form stosować, gdy mogą być dane i napotkane tylko w zmysłowej, a więc zawsze czasoprzestrzennej naoczności. Badane przez matematykę aprioryczne formy tej naoczności wyznaczają zatem nieprzekraczalny horyzont, w jakim przedmioty mogą się nam w ogóle *zjawiać*, a więc także: w jakim mogą być *poznawane*. Transcendentalna estetyka ugruntowuje więc zasadniczą *poznawalność* naszego świata, określając zarazem aprioryczne *warunki możliwej poznawalności*. Najpierwszym z nich jest ten, że wszystko co poznawalne, musi występować w czasoprzestrzennej formie naocznego zjawiania się, czyli musi być „zjawiskiem”. Łatwo dostrzec, że warunku tego nie mogą spełniać żadne przedmioty o domniemanym bytowaniu *poza* przestrzenią i czasem — jak choćby (z samej definicji) wszystkie najważniejsze „przedmioty” tradycyjnej metafizyki. Takie przedmioty — „rzeczy same w sobie” — dają się wprawdzie *pomyśleć*, ale nigdy nie dadzą się *poznać*. Dlatego określa je Kant również jako *noumena*, rzeczy

czysto myślowe, w odróżnieniu od *fenomenów*, naocznie przedstawialnych zjawisk, i granice możliwej poznawalności zawęża tylko do obszaru tych ostatnich.

Estetyka transcendentálna swą analizą nie wyczerpuje całości ludzkiego poznania; obok zmysłowości bowiem, której aprioryczne formy są tu badane, w poznaniu uczestniczy także intelekt, który jako władza *myślenia* również ma swoje czyste formy *a priori*. Co więcej, te aprioryczne formy czystego intelektu, badane w transcendentálnej logice, odgrywają w poznaniu nawet rolę decydującą. Ale również one w całym zakresie swego działania bezwzględnie podlegają — jako koniecznym warunkom „brzegowym” swej stosowalności — tym samym restrykcjom ograniczającym ich ważność tylko do świata „zjawiskowego”, które narzuca czasoprzestrzenna forma ludzkiej, czyli *zmysłowej* naoczności. Tak więc to już transcendentálna estetyka wytycza tę dla całej filozofii krytycznej Kanta najważniejszą granicę wszelkiej poznawalności, jaką jest właśnie granica zamykającą ów tylko „zjawiskowy” obszar *możliwego doświadczenia*. Już tutaj zatem swoje pełne uzasadnienie znajduje naczelną tezę Kanta, iż jakkolwiek nie wszelkie poznanie *wywodzi się* z doświadczenia (istnieje wszak wiedza *a priori*), to jednak z całą pewnością wszelkie poznanie do możliwego doświadczenia *się ogranicza*.

5. Analityka transcendentálna: Pojęcia i zasady czystego intelektu

Naoczno-zmysłowa przedstawialność w możliwym doświadczeniu jest wprowadzie warunkiem koniecznym poznania, ale jeszcze nie jest jego warunkiem wystarczającym. Ani same tylko dane naoczne, ani nawet przedstawienia (uporządkowane już w czasie i przestrzeni) nie tworzą jeszcze *poznania*. Aby do niego doszło, niezbędne jest jeszcze *myślenie*, które za pomocą *pojęć* wiąże wielorakie przedstawienia i określa je, przyporządkowując jedno drugiemu w wydawanych *sądach*. Suwerenna władza myślenia ma swą siedzibę w *intelekcie*, stanowiącym — obok zmysłowości — drugi konieczny „pień” i zasadniczy składnik ludzkiego poznania. „Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć — ślepe.” Badaniu struktury i funkcji poznawczych intelektu poświęcona jest pierwsza część transcendentálnej logiki — *Analityka transcendentálna*.

5.1 *Analityka pojęć*: kategorie jako aprioryczne formy myślenia

Również tutaj poszukuje Kant tego samego, co w transcendentálnej estetyce: apriorycznych form z góry określających sposób, w jaki cokolwiek może stać się *przedmiotem poznania*. I poszukuje ich tak samo *transcendentálnie*, tzn. jako źródeł i podstaw ważności dla możliwych sądów syntetycznych *a priori*. Tyle że tutaj, w dziedzinie intelektu, formami tymi okazują się pewne naczelné *pojęcia*, które tworzą jakby paradygmatyczną siatkę możliwej konceptualizacji, czyli

teoretycznego opracowania i uporządkowania wszelkich treści poznawczych dostarczanych przez możliwe doświadczenie. Te „czyste pojęcia *a priori*” ludzkiego intelektu (ze względu na ich źródłową i nieomijalną funkcję wiedzotwórczą nazywa je Kant — za Arystotelesem — *kategoriami*) są więc w sferze myślenia tym samym co czas i przestrzeń w obszarze zmysłowej naoczności: podmiotowymi (nie empirycznie, lecz transcendentalnie) formami *nadawania* wszelkim możliwym przedmiotom naszego poznania ich takiego właśnie — czyli przedmiotowego — *sensu*.

Należy pamiętać, że według Kanta myślenie — w odróżnieniu od biernego, receptywnego doznawania zmysłowych wrażeń — jest samorzutnym *działaniem*, które zawsze polega na dokonywaniu pewnych *aktów*, *czynności*. Najważniejsze z nich to sama czynność syntetycznego *jednoczenia*, czyli wiązania wielości i różnorodności przedstawień w *jedności pojęcia*, a następnie czynność *określania*, czyli subsumcji jednych (bardziej szczegółowych) pojęć pod inne, ogólniejsze. W tych swoich podstawowych czynnościach myślowych intelekt postępuje zgodnie z pewnymi wzorcowymi sposobami działania, które klasyczna logika skodyfikowała jako logiczne *funkcje* myślenia w wydawaniu sądów. Dlatego formalno-logiczną typologię tych funkcji przyjmuje Kant za „nić przewodnią” w poszukiwaniu transcendentally-logicznej siatki czystych pojęć intelektu, czyli *kategorii*.

Stąd więc wywodzi się Kantowskie „zestawienie kategorii” w ogólnej liczbie dwunastu i w rozczłonkowaniu na cztery grupy po trzy kategorie w każdej. Ponieważ „funkcja myślenia w sądzie da się podciągnąć pod cztery tytuły, z których każdy zawiera pod sobą trzy momenty” — mianowicie zgodnie z klasyczną logiką sądy różnicują się co do: ilości, jakości, stosunku i modalności, a z kolei w każdej z tych grup dzielą się na trzy możliwe typy (odpowiednio: ogólne, szczegółowe i jednostkowe; twierdzące, przeczące i „nieskończone”; kategoryczne, hipotetyczne i rozłączne; wreszcie problematyczne, asertoryczne i apodyktyczne) — tedy również „tabela kategorii” jako czystych pojęć intelektu dokładnie odwzorowuje tę samą matrycę. Zawiera ona po trzy kategorie w czterech grupach: *ilości*, czyli zakresu lub stopnia ogólności (jedność, wielość, ogół); *jakości* (realność, negacja, ograniczenie); *stosunku* (substancjalność, przyczynowość, wspólnota); wreszcie *modalności* (możliwość, istnienie, konieczność).

Z tej „tabeli” dwunastu kategorii najważniejsze są dla Kanta oczywiście te, które bezpośrednio i najaktywniej uczestniczą w wiedzotwórczej pracy intelektu: mianowicie kategorie *stosunku*, a wśród nich zwłaszcza dwie — *substancjalność* i *przyczynowość*. Właśnie na nich skupiła się bowiem ta radykalna krytyka, jakiej całą klasyczną teorię poznania poddał w swej filozofii David Hume. Analityka transcendentally Kanta jest przede wszystkim próbą obrony poznawczego waloru tych właśnie dwóch naczelných pojęć (i wraz z nimi wszystkich innych pojęć *teoretycznych*) przed sceptycznymi konkluzjami Hume'owskiej krytyki. Otóż główna linia tej obrony polega na tym, że pojęciom substancji i związku przyczynowego (tak jak wszystkim innym czystym pojęciom intelektu z „tabelarycznej” dwunastki) nadaje Kant właśnie *kategorialny* status *apriorycznych form*

możliwego doświadczenia. Formy te w swej transcendentalno-logicznej funkcji wyznaczają mianowicie strukturę i wzorzec wszelkich poznawczych syntez. Są więc z istoty swej także źródłem i podstawą drugiej grupy sądów syntetycznych *a priori* — tych, z których składa się „czyste przyrodoznawstwo”, czyli zespół najogólniejszych, teoretycznych zasad i praw klasycznej mechaniki. Zalicza do nich Kant np. zasadę zachowania materii, Newtonowskie prawa grawitacji („wszystkie ciała są ciężkie”), ale także ogólną zasadę przyczynowości („każda zmiana ma swoją przyczynę”).

Przedmiotowa ważność i w ogóle poznawcza prawomocność kategorii jako czystych pojęć *a priori*, faktycznie okazywana przez naukowy system „czystego przyrodoznawstwa”, wymaga jednak głębszego ugruntowania transcendentalno-logicznego. Dostarcza go kluczowa część *Analityki pojęć*, nazwana przez Kanta „transcendentalną dedukcją” kategorii.

5.2 Transcendentalna dedukcja czystych pojęć intelektu

Terminu „dedukcja” używa Kant w XVIII-wiecznym sensie prawniczym, oznaczającym odpowiedź na pytanie „*quid iuris?*” („jakim prawem?”), czyli wskazanie właściwej podstawy prawnej dla jakiegoś roszczenia. Transcendentalna „dedukcja” kategorii polega więc na wykazaniu pełnej zasadności ich *poznawczych* roszczeń i uprawnień, tj. zwłaszcza na ugruntowaniu koniecznej *ważności przedmiotowej* tych *apriorycznych pojęć* czystego intelektu. Zadanie to sam Kant uważał za najtrudniejszy, ale i najważniejszy punkt całej swej krytyki teoretycznego (poznającego) rozumu. O wadze, jaką przywiązywał do tego punktu, świadczy również fakt, że w wydaniu B z całego tekstu *Krytyki* właśnie rozdział poświęcony transcendentalnej dedukcji uległ najznacznieszym przekształceniom i modyfikacjom. Odnoszą się one jednak bardziej do sposobu i porządku prezentacji niż do zasadniczej idei, której ogólny sens jest w obu wydaniach jednakowy.

Transcendentalna dedukcja kategorii ma więc dostarczyć ostatecznej i już niepodważalnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego wszelkie poznawane przedmioty *muszą* stosować się do apriorycznych pojęć, za pomocą których je poznajemy, a nie na odwrót. Odpowiedź tę znajduje Kant w swej aktowej koncepcji myślenia jako operacji *wiążącej* wielość różnorodnych przedstawień w *jedności* pojęcia. To właśnie ta czysto pojęciowa jedność — jako „pierwotnie syntetyczna” — dopiero konstituuje również sam przedmiot w *jego* substancjalnej jedności i tożsamości; można powiedzieć, że to ona dopiero tworzy sama jego przedmiotowość. Albowiem to właśnie pojęcia w swej kategoryalnej funkcji jednoczącej wnoszą do poznawczego doświadczenia ten niezbędny punkt trwałego oparcia i odniesienia, który sprawia, że nasze pojedyncze przedstawienia zawsze są różnymi przedstawieniami *czegoś*, mianowicie jakiegoś *jednego* i tego samego przedmiotu, który zachowuje stałą identyczność i jako taki trwa we wszystkich swych zmiennych stanach, cechach czy własnościach.

Aprioryczne pojęcia czystego intelektu mają więc przedmiotową ważność niejako już z góry zapewnioną przez to, że to one udzielają *swojej* jedności i tożsamości wszelkim możliwym przedmiotom, i tym samym dopiero ustanawiają je *jako* przedmioty. Jedność przedmiotu jest przeniesiona nań — a więc nadana mu — jednością jego pojęcia. W samym pojęciu zaś ta jego jedność i jednocząca funkcja wypływa ze źródłowej istoty myślenia jako *aktu* spełnianego przez *jeden* i ten sam podmiot. Jedność pojęcia ma więc za swą ostateczną podstawę pierwotną *jedność myślącej świadomości*, która wszystko, co sobie przedstawia, odnosi do siebie i w sobie jednoczy jako właśnie *swoje* przedstawienia. Ten transcendentalno-podmiotowy rdzeń i ośrodek wszelkiego scalania, odnoszenia i nadawania sensów — owo „Ja myślę, które musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom” — nazywa Kant „pierwotnie syntetyczną jednością apercepcji”, którą też uznaje za najgłębsze źródło *wspólnej* jedności pojęć i przedmiotów, a więc za ostateczny warunek możliwości naszego poznania i zarazem za niewzruszoną podstawę jego prawomocności.

Pierwotnie syntetyczna jedność apercepcji, czyli *transcendentalna samowiedza i podmiotowość* (której nie należy mylić z psychologiczną samoświadomością jednostkowego podmiotu empirycznego) jest więc najgłębszym korzeniem i zarazem wzorcowym prototypem wszelkiej poznawczej syntezy. Jeżeli wszystkie moje przedstawienia mogą być przedstawieniami jakichś przedmiotów tylko dlatego, że najpierw są *moimi* przedstawieniami, i tę ich samorzutnie wytwarzaną zawsze „moją” jedność dopiero wtórnie przenoszę — za pośrednictwem pojęć — na same przedmioty, to warunki mojego pomyślenia wszelkich przedmiotów (zatrzymane i utrwalone w kategoryalnych funkcjach moich pojęć) są *a priori* tożsame z warunkami możliwości samych tych przedmiotów.

Jedność apercepcji stanowi zatem ostateczną podstawę Kantowskiego *transcendentalnego idealizmu*, gdyż do końca objaśnia sens jego głównej tezy: iż „tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”. Ale i odwrotnie: taka podstawa jeszcze pełniej odsłania i potwierdza strukturalne ograniczenie naszej wiedzy, polegające na tym, że „wkładać” w rzeczy możemy tylko to, co potem daje się z nich właśnie *poznać*. Czyste „Ja” transcendentalnej samowiedzy nie dostarcza żadnych samoistnych poznań, gdyż jest jednością tylko *formalną*, tj. czystą aktywnością jednoczenia wielorakich i różnorodnych treści, które każdorazowo muszą być mu dane — mianowicie w wewnętrznym doświadczeniu, określanym przez czas jako konieczną formę właściwej mu naoczności. Jedność apercepcji może się więc realizować tylko w czynnej syntezie tej wielości danej naocznie w czasie; ujawnia się wtedy jako szczególna władza „wytwórczej wyobraźni”, która *a priori* projektuje i konstruuje wzorcowe postacie możliwych syntez i określeń czasowych. Jednakże wszystkie te jej projekcje i konstrukcje są właśnie dlatego również *a priori* ograniczone do czasu jako czystej formy naocznych danych „zmysłu wewnętrznego”. O ile więc z jednej strony pierwotnie syntetyczna jedność apercepcji najpełniej ugruntowuje przed-

miotową ważność, a zatem i poznawczą prawomocność kategorii, o tyle z drugiej strony takie ugruntowanie dodatkowo wzmacnia rygory zawężające tę ich ważność i prawomocność właśnie tylko do użytku poznawczego, gdyż jeszcze silniej i bardziej nierozdzielnie wiąże zakres ich uprawnionego stosowania ze zjawiskowym obszarem możliwego doświadczenia, wyznaczanym przez nieprzekraczalny horyzont zmysłowej, tj. przestrzennej i zwłaszcza czasowej naoczności.

Transcendentalna dedukcja kategorii spełnia więc swój cel, jakim jest okazanie zasadności poznawczych uprawnień i roszczeń ludzkiego intelektu, poprzez wytyczenie nienaruszalnych granic jego kompetencji. „Nasz” intelekt ludzki, jako skończony, jest mianowicie z istoty swej dyskursywny, tzn. funkcjonuje tylko w zastosowaniu do możliwej naoczności, która musi być mu dana przez zmysły, a którą on jedynie formuje, określa i podciąga pod jedność odpowiedniego pojęcia — w wyraźnym przeciwieństwie do hipotetycznego „intelektu intuitywnego”, który jako nieskończony (np. boski) sam bezpośrednio oglądałby (w równie hipotetycznej „naoczności intelektualnej”) wszystko, o czym myśli, tj. z absolutną samorzutnością wytwarzałby nie tylko formę, lecz także wszelką treść swego poznania, czyli osiągałby wiedzę absolutną. Taki „inny intelekt”, dla nas nieosiągalny i niepojęty, służyć nam może co najwyżej za negatywny model i punkt odniesienia: przedstawia on sobą wszystko to, czym istotowo *nie* jest intelekt nasz, skończony, ograniczony i zawsze wydany na uzależnienie od tej jedynej naoczności dla nas możliwej, jaką jest zmysłowa naoczność czasoprzestrzenna.

Ale właśnie z tej skończoności i ograniczoności, którą narzuca jego dyskursywna natura, czerpie nasz intelekt całą swą suwerenną, we właściwym obszarze poznania niczym nie ograniczoną moc teoriiwórczą. Tutaj bowiem jego użytek jest nie tylko prawomocny, ale wręcz konstytutywny: intelekt ustanawia tu naczelną reguły *a priori*, którym w obrębie naszego świata podlega wszelki dyskurs naukowo-poznawczy. Reguły te określa Kant mianem zasad czystego intelektu, a ich systematycznej prezentacji poświęca drugą część *Analitiky transcendentalnej* — *Analitikę zasad*.

5.3 *Analitka zasad*: władza rozpoznawania, schematyzm i syntetyczne zasady intelektu

Intelekt jest władzą pojęciowego myślenia, które może stać się poznaniem tylko w syntezie z naocznością. Otóż synteza taka następuje za sprawą specjalnej zdolności czy też funkcji poznawczej, którą Kant nazywa władzą rozpoznawania lub sądenia (*Urteilstkraft*). „Jeżeli intelekt w ogóle określa się jako zdolność do ustalania prawideł, to władza rozpoznawania jest zdolnością do podporządkowania pod prawidła, tzn. do rozstrzygania, czy coś podpada pod dane prawidło (*casus datae legis*), czy też nie.” Rozstrzyganie takie to tyle, co stosowanie kategorii do zjawisk, które wymaga ich wzajemnego odniesienia w „czymś trzecim”, w jakimś jednorodnym i dla obu stron wspólnym medium. Takim wspólnym medium pośredniczącym między kategorią a zjawiskiem jest transcendentalne określenie

czasowe, które Kant nazywa również schematem, a zdolność do jego wytwarzania — schematyzmem czystych pojęć intelektu.

Schemat — jako „unaocznione pojęcie” lub „upojęciowiona naoczność” — jest wzorcem wszelkich rzeczywistych syntez poznawczych, tj. takich, gdzie aprioryczność kategorii już z góry łączy się w pierwotnej „syntezie postaciowej” z czystą czasowością jako formą „zmysłu wewnętrznego”, stanowiącą konieczny wymiar i horyzont wszelkiego przedstawiania i doświadczenia. Transcendentalne określenia czasowe, które znajdują wyraz w takich schematach, różnicują się odpowiednio do czterech grup kategorii, tj. według ilości, jakości, stosunku i modalności. Odpowiednio do tego występują więc schematy czasowego szeregu (wielkość ekstensywna, czyli *quantitas*, liczba), treści czasu (wielkość intensywna, czyli *quantum*, stopień wypełnienia czasu obecnością lub realnością czegoś), czasowego porządku (substancja jako to, co trwałe w zmianach, i przyczynowość jako konieczne i stałe następstwo czegoś po czymś), wreszcie całości czasu (odniesienie danej syntezy przedstawień do czasu określonego bądź każdego czasu w ogóle).

W tych czterech rodzajach schematów mają swe źródło cztery typy najogólniejszych reguł ludzkiego poznania, czyli prawomocnego zastosowania czystych pojęć intelektu (kategorii) do zjawisk. Nazywa je Kant zasadami czystego intelektu. Zasady te — które w istocie „nie są niczym innym jak tylko prawidłami przedmiotowego stosowania kategorii” — wyznaczają swego rodzaju matrycę teoretyczno-poznawczego badania rzeczywistości i myślenia o niej.

Systematyka zasad jest zgodna z typologią schematów, a więc w ostateczności z tabelą kategorii. Obejmuje przeto, po pierwsze, zasady matematyczne, które odpowiadają dwu pierwszym grupom kategorii, a do których należą: aksjomaty naoczności (ujmujące każde zjawisko rozciągłościowo, czyli jako wielkość ekstensywną) i antycypacje spostrzeżenia (określające we wszystkich zjawiskach to, co realne, jako pewną wielkość intensywną, tj. pewien stopień). Te dwa pierwsze typy zasad wyznaczają konieczny standard ilościowej wymierności, a zatem kwantyfikacji i matematyzacji, jakiemu z istoty swej musi podlegać naukowe poznanie. Dopęlniają je dwie grupy zasad dynamicznych, odnoszących się już nie do samej możliwości zjawisk, lecz do ich koniecznego powiązania i podciągania pod prawidłowości jednorodnego doświadczenia. Są to analogie doświadczenia (zasada trwałości substancji i zasada następstwa czasowego wedle prawa przyczynowości) oraz postulaty myślenia empirycznego w ogóle (reguły odnoszenia przedstawień do warunków doświadczenia podług modalnych określeń możliwości, rzeczywistości i konieczności). W odróżnieniu od zasad matematycznych, zasady dynamiczne nie mają charakteru konstytutywnego (nie ustanawiają apriorycznych form możliwości przedmiotowości), lecz tylko regulatywny (służą do porządkowania całości wiedzy w jednorodny system doświadczenia). Ale w tym charakterze są równie jak tamte niezbędnym składnikiem całego procesu poznawczego, a zarazem równie jak one mocno i jednoznacznie wiążą go ze światem zjawisk, czyli „fenomenów”.

5.4 Fenomeny i noumeny

Dopełniając analitykę pojęć, czyli teorię kategorii i ich transcendentalną dedukcję, analityka zasad do końca wytycza i przemierza „kraj czystego intelektu” jako obszar możliwej poznawalności. Ale czyniąc to, zarazem ostatecznie wykazuje, że „kraj ten jest jednak wyspą, i to przez samą przyrodę zamkniętą w niezmiennych granicach”. Granicami tymi są mianowicie granice możliwego doświadczenia.

Cała transcendentalna analityka — jako „logika prawdy” — dowodzi bowiem tego, że „wszystko, co intelekt czerpie z siebie samego, nie pożyczając tego od doświadczenia, nie służy mu jednak do niczego innego, jak jedynie do stosowania w doświadczeniu”. W doświadczeniu — to znaczy: do przedmiotów takich, jakie mogą nam się zjawić, tj. być dane w naszej, czyli nieomijalnie zmysłowej naoczności. Takie przedmioty nazywa Kant zjawiskami lub „fenomenami” (od gr. *phainomenon* — „zjawisko” w sensie tego, co jawne, co się pokazuje i prezentuje), i ostro je odróżnia od „rzeczy samych w sobie”, czyli przedmiotów dających się wprowadzić pomyśleć (dlatego nazywa je też Kant „noumenami”, tj. przedmiotami czysto myślowymi), ale z istoty swej nieprzedstawialnych w żadnej naoczności zmysłowej. Otóż sama natura naszego intelektu sprawia, że w swym poznawczo-prawomocnym użytku jest on już z góry ograniczony tylko do tych pierwszych. „Analityka transcendentalna zawiera więc ten ważny wynik, że intelekt nie może *a priori* nigdy więcej osiągnąć niż to, że antycypuje formę możliwego doświadczenia w ogóle, i że nie może nigdy przekroczyć granic zmysłowości, w obrębie których jedynie dane są nam przedmioty, to bowiem, co nie jest zjawiskiem, nie może być przedmiotem doświadczenia.”

Oznacza to, że noumeny, czyli „rzeczy same w sobie” — które wszak żadną miarą nie mogą być przedmiotami doświadczenia — są z istoty swej niepoznawalne. Leżą bowiem właśnie poza granicami stosowalności i kompetencji wspólnymi dla obu ludzkich władz poznawczych, zmysłowości i intelektu, a zakreślonymi łącznie przez transcendentalną estetykę i analitykę. Wszelkie próby wykroczenia poza te granice — czyli transcendentnego (zastosowanego do noumenów) użytku naszych naocznościowych i pojęciowych władz poznawczych — są więc z góry skazane na daremność. Wynika stąd przede wszystkim, że cała w sensie tradycyjnym pojmowana metafizyka — której filozoficznie najważniejsze „przedmioty” (jak nieśmiertelna dusza, wszechświat jako całość lub Bóg jako Byt Absolutny) wszak zawsze były i są właśnie noumenami — z pewnością nie jest „możliwą jako nauka”. Filozoficzne pojęcia tych „przedmiotów” są bowiem już z góry tak pomyślane, że właśnie nie mogą być przedstawione ani w ogóle przedstawialne w żadnej dostępnej nam naoczności, tj. są zawsze pojęciami czegoś z istoty swej nie-zjawiskowego, „nadmysłowego”.

Gruntowną i systematyczną krytykę takiego transcendentnego, czyli poznawczo nieprawomocnego użytku czystych pojęć jako noumenów podejmuje Kant w drugiej części transcendentalnej logiki, którą nazwie *Dialektyką transcendentalną*. Przedtem jednak — w ważnym *Dodatku* do transcendentalnej analityki

zatytułowanym *O dwuznaczności pojęć refleksyjnych* — wskazuje na właściwe źródło i nieustający powód tych poznawczo jałowych, ale wciąż na nowo podejmowanych wysiłków ludzkiego rozumu, by zgłębić prawdę nie tylko o zjawiskach, lecz także o rzeczach samych w sobie. Tym źródłem i powodem jest mianowicie dwoisty sens, jakim odznaczają się wszelkie nasze pojęcia w swym charakterze pojęć notorycznie „refleksyjnych”, czyli takich, którymi nie tylko operacyjnie posługujemy się w rzeczywistych czynnościach poznawczych, lecz które także sobie uświadamiamy i ciągle czynimy przedmiotem odrębnego namysłu, niestrudzenie poszukując dla nich również „noumenalnych” („nadmysłowych”) znaczeń i odniesień przedmiotowych. Tak właśnie używała tych pojęć cała filozofia tradycyjna: raz w uprawnionym użytku transcendentnym, czyli w zastosowaniu do możliwego doświadczenia, raz zaś w transcendentnym, czyli bezprawnie wykraczającym poza granice wszelkiego doświadczenia i tym samym poznania. U podstaw całej tradycyjnej metafizyki tkwi taka właśnie „amfibolia”, czyli logiczny błąd polegający na tym, że to samo pojęcie, jako termin średni sylogizmu, w obu jego przesłankach („większej” i „mniejszej”) występuje w dwu różnych znaczeniach: immanentnym (transcendentnie uprawnionym, bo empirycznym, tj. ograniczonym do „fenomenów” możliwego doświadczenia), i transcendentnym, czyli poznawczo bezprawnym, bo odnoszonym do zawsze nie-empirycznych „noumenów”. Wykrycie tej zasadniczej dwuznaczności, które staje się możliwe dopiero dzięki transcendentno-krytycznemu odróżnieniu przedmiotowego świata zjawisk i czysto myślowego świata „rzeczy samych w sobie”, leży u podstaw systematycznej analizy i krytyki, jakiej na koniec poddaje Kant całą tradycję filozofii metafizycznej.

6. *Dialektyka transcendentna:*

Idee czystego rozumu i krytyka tradycyjnej metafizyki

O ile pierwsza część transcendentnej logiki, analityka, była konstruktywną „logiką prawdy”, to jej część druga, *Dialektykę transcendentną*, nazywa Kant „logiką pozoru”. Jej celem jest obnażenie i krytyczne obalenie bezprawnych roszczeń ludzkiego rozumu do wykraczania poza granice możliwego doświadczenia w poszukiwaniu wiedzy również o „rzeczach samych w sobie”. Otóż roszczenia te w całości opierają się na „dialektycznym pozorze”, którego bezpośrednim źródłem jest wyżej wskazana „dwuznaczność pojęć refleksyjnych”, ale który swe pierwotne „siedlisko” ma w samej istocie czystego rozumu. Czysty rozum bowiem — w odróżnieniu od intelektu — jest władzą, która nigdy nie zadowala się tylko względną i zawsze warunkową jednością prawideł i sensów naszego doświadczenia poznawczego, lecz domaga się i wciąż poszukuje jedności absolutnej, bezwarunkowej całości czy też totalności możliwego sensu.

Ta właśnie „naturalna” skłonność i potrzeba ludzkiego rozumu, by dla każdego szeregu uwarunkowań poszukiwać jakiegoś już nieuwarunkowanego — absolutnego — początku, źródła lub celu, sprawia, że teoretyczne (poznawczo prawdziwe)

pojęcia czystego intelektu niepostrzeżenie przekształcają się w metafizyczne (poznawczo „pozorne” i złudne) „idee czystego rozumu”. Dialektyczny „pozór”, który tym sposobem powstaje, jest więc z jednej strony nieuniknionym „pozorem transcendentálnym”, gdyż jego korzenie tkwią w samym rozumie ludzkim, zawsze sięgającym w swych roszczeniach dalej niż pozwalają krytycznie ustalone granice możliwości i kompetencji jego właściwej władzy poznawczej, czyli intelektu. Z drugiej zaś strony pozór ten, jako „dialektyczny”, tj. rodzący beznadziejnie nierozstrzygalne spory i konflikty ludzkiego rozumu ze sobą samym, stanowi największą przeszkodę w osiągnięciu jego pełnej i filozoficznie adekwatnej samowiedzy, i dlatego musi zostać rozproszony przez transcendentálną krytykę.

Swe pojęcie tego, co bezwzględnie nieuwarunkowane, dialektyczny rozum określa w trojakim odniesieniu: do poznającego podmiotu, do poznawanego przedmiotu oraz do absolutnej całości wszelkiego poznania. Mamy więc odpowiednio trzy główne idee czystego rozumu: ideę psychologiczną, kosmologiczną i teologiczną. Każdej z nich odpowiada jedna z trzech głównych dziedzin tradycyjnej metafizyki: racjonalna psychologia (nauka o duchowej substancjalności ludzkiego podmiotu, czyli o jego nieśmiertelnej duszy), racjonalna kosmologia (nauka o bytowej naturze i istocie wszechświata jako całości), wreszcie racjonalna teologia (nauka o Bogu jako bycie absolutnym).

6.1 Idea psychologiczna i paralogizmy czystego rozumu

Pod nazwą idei psychologicznej poddaje Kant analizie i krytyce rozwijane zwłaszcza w metafizycznej tradycji Leibniza i Wolffa pojęcie ludzkiej duszy jako prostej „substancji” duchowej, której najważniejszym atrybutem bytowym jest nieskończone (ponadczasowe) trwanie, a więc osobowa nieśmiertelność. Otóż pojęcie to według Kanta jest typową „ideą czystego rozumu”: zostaje w nim bowiem pomyślana absolutna całość (bezwarunkowa podstawa lub substrat) wszelkich uwarunkowanych aktów i stanów świadomości, czyli doświadczenia wewnętrznego. Przedstawienie podmiotowego „Ja”, zaczerpnięte przecież zawsze z czasowych określeń świadomości, a nadto ujęte podług siatki kategorii (substancjalność, niezłożoność, jedność i tożsamość, trwanie) jest tu bezpodstawnie odnoszone do jakiegoś nadzmysłowego, nieprzedstawialnego i poza wszelkim czasem bytującego „przedmiotu”, który tradycyjna metafizyka nazywała „duszą”.

Dialektyczny pozór, który tkwi u podstaw tej szczególnej hipostazy, przekształcającej empiryczne dane świadomości i samowiedzy naszego „Ja” jako podmiotu swoich przedstawień w przedmiotowe cechy jakiejś realnie istniejącej „substancji duchowej”, jest stosunkowo wyraźnie uchwytny, ponieważ bezpośrednio przybiera postać formalno-logicznego błędu, od dawna znanego w logice tradycyjnej pod nazwą paralogizmu. Polega on na tym, że sylogistyczne wnioskowanie, jakie tu następuje (jest ono w swej istocie tylko odtworzeniem Kartezjańskiego *cogito*: „Ja myślę — a zatem Ja istnieje — a zatem Ja jestem substancją

czy też rzeczą myślącą”), w obu swoich przesłankach operuje zasadniczo różnymi znaczeniami tej jedności i tożsamości myślącego „Ja”, od której wychodzi. Raz jest to mianowicie bezpośrednio dana jedność świadomości, czyli zawsze tylko w czasie lub poprzez czas uchwytna identyczność podmiotu doświadczającego siebie — która jednak jest jednością i tożsamością czysto logiczną, a więc formalną, pozbawioną jakiejkolwiek określoności treściowej. Drugim zaś razem staje się ona niepostrzeżenie jednością realną, rzeczywistym bytem Podmiotu jako substancji prostej, a więc niezniszczalnej, i zawsze (czyli poza wszelkim czasem) niezmiennie ze sobą tożsamej.

Paralogizmy metafizycznej „nauki o duszy” (w pierwotnej wersji wydania A Kant odróżnia ich cztery postacie, odpowiednio do tablicy kategorii, natomiast w wydaniu B podaje tylko zwięzłe omówienie ich wspólnej struktury) odtwarzają więc dokładnie błąd amfibolii, czyli „dwuznaczności pojęć refleksyjnych”. Wadliwość występującego w nich rozumowania jest szczególnie wyraźna, gdy zważyć, że dowodzą nieśmiertelności duszy, czyli jej wiecznego istnienia poza wszelkim czasem, na podstawie wewnętrznych doświadczeń świadomości, których konieczną (a więc z istoty swej nieprzekraczalną) formą *a priori* jest właśnie sam czas. Ale zasadniczym źródłem dialektycznego pozoru w idei psychologicznej jest to samo co w obu następnych ideach czystego rozumu: brak dokładnego odróżnienia fenomenów i noumenów oraz związane z tym niedopuszczalne stosowanie pojęć w ich kategorialnym użytku teoretyczno-poznawczym do „przedmiotów świata nadzmysłowego”, które jako „rzeczy same w sobie” już z definicji nie mieszczą się w obszarze możliwego doświadczenia.

6.2 Idee kosmologiczne i antynomie czystego rozumu

Mianem idei kosmologicznych określa Kant rozmaite metafizyczne pojęcia Wszechświata jako całości, które próbują uchwycić już nieuwarunkowaną podstawę albo absolutną zupełność wszelkich uwarunkowań doświadczenia zewnętrznego. Są to więc idee, które w różnych metafizykach tworzą ogólny „obraz świata” i ustalają jego „całościowy sens”. W ich zakresie transcendentálny pozór występuje już nie jako formalny błąd paralogizmu, lecz pod postacią bezpośrednio „dialektyczną”, tzn. jako poznawczo jałowy, gdyż nierozwiązalny konflikt czy też spór rozumu z samym sobą, widoczny zwłaszcza w beznadziejnych debatach między przeciwnymi stanowiskami, z których każde pozornie daje się obronić za pomocą równie spójnych i przekonujących argumentów, przez co pozorność samego ich sporu jest znacznie trudniejsza do ujawnienia.

Takie nierozstrzygalne kontrowersje między metafizycznymi teoriami świata jako całości nazywa Kant antynomiami czystego rozumu. Potrzeba ich krytycznego przewyciężenia była zresztą jednym z głównych źródeł i motywów jego intelektualnego wysiłku, z którego zrodził się właściwy projekt filozofii transcendentálnej; w tym sensie nauka o antynomiach jest najstarszą warstwą problemową

Krytyki czystego rozumu). Całą ich różnorodność można sprowadzić do czterech par wzajemnie sprzecznych twierdzeń — „tez” i odpowiednich „antytez” — po obu stronach uzasadnianych równie konkluzywnymi „dowodami”. Kluczem do ich uporządkowania jest znów tabela kategorii, a zwłaszcza typologia zasad czystego intelektu. Odróżnia więc Kant odpowiednio dwie pierwsze antynomie „matematyczne”, jako odwieczne spory filozofów o to, czy świat posiada jakiś początek w czasie i zarazem kres w przestrzeni, czy też w obu tych wymiarach jest nieskończony (antynomia pierwsza), oraz o to, czy świat składa się z jakichś już dalej niepodzielnych elementów prostych, czy raczej jest w nieskończoność podzielny (antynomia druga). Dochodzą do tego dwie następne antynomie „dynamiczne”, mianowicie spory o to, czy w świecie istnieje jakieś miejsce dla samorzutnego sprawstwa ludzkiej wolności, czy też wszystko w nim jest determinowane przez konieczną przyczynowość praw przyrody (antynomia trzecia), oraz o to, czy świat jako całość ma swą podstawę i najpierwszą przyczynę w jakiejś istocie bezwzględnie koniecznej, czy też, przeciwnie, wszystko jest w nim tylko względne i przypadkowe (antynomia czwarta).

Jedyne sensowne „rozwiązanie” tych antynomicznych sporów polega na krytycznym wejrzeniu w ich pozorność, możliwym dopiero na gruncie transcendentalnego odróżnienia zjawisk i rzeczy samych w sobie. Właśnie brak tego odróżnienia sprawia, że w każdej z dwu antynomii „matematycznych” i teza, i antyteza są równie fałszywe — wnoszą bowiem z szeregu uwarunkowanych zjawisk o jego nieuwarunkowanej podstawie lub zupełnej całości, która w każdym wypadku musi być noumenem niedostępnym żadnemu doświadczeniu. Z punktu widzenia transcendentalnej prawdy antynomie te nie spełniają więc zasady wyłączonego środka: ich formułą wcale nie jest „albo-albo”, lecz raczej „ani-ani”, gdyż tak ich tezy, jak antytezy w tym samym stopniu naruszają transcendentalno-krytyczny zakaz wnioskowania z fenomenów o noumenach. Natomiast antynomie „dynamiczne” również nie spełniają zasady wyłączonego środka, ale z przeciwnego powodu: tezy i antytezy każdej z nich mogą być jednocześnie prawdziwe, mianowicie jeżeli przyjąć, że odpowiednio dotyczą tylko świata rzeczy samych w sobie (obie tezy) i tylko świata zjawisk (obie antytezy). Wtedy jednak nie są to żadne antynomie, gdyż w każdym z przeciwstawnych twierdzeń mowa o czymś innym. Również ich formułą zatem nie jest „albo-albo”, lecz „zarówno to — jak i tamto”.

Wyniki krytycznej analizy, jakiej Kant poddaje antynomie czystego rozumu, nie są jednak wyłącznie negatywne. Sporom tym zostaje wprowadzić odmówiona jakakolwiek wartość poznawcza w ścisłym sensie, ale obecne w nich idee kosmologiczne mimo wszystko uzyskują — pod warunkiem, że są rozumiane na sposób nie transcendentny (metafizyczny), lecz transcendentalny (krytyczny) — status ważnych i również dla poznania niezbędnych „idej regulatywnych”, które same bezpośrednio nie dostarczają żadnej wiedzy (nie są poznawczo „konstytutywne”), ale służą ogólnemu ukierunkowaniu ludzkich wysiłków poznawczych, nadając im zasadniczą orientację na pytania o jedność, ciągłość i zupełność naukowego poznania, a więc na poszukiwanie w świecie jednolitego,

rozmownego ładu i sensu. Ponadto antynomie „dynamiczne” — a zwłaszcza trzecia, do której Kant przywiązuje szczególną wagę ze względu na transcendentalne ugruntowanie etyki — sprzyjają wyraźnemu odgraniczeniu fenomenów i noumenów, co pozwala (choć jeszcze tylko negatywnie, przez „zrobienie miejsca”) uprawomocnić filozoficzne pojęcie ludzkiej wolności w jego suwerennej sferze rozumu praktycznego, jasno już oddzielonej od, i umieszczonej „obok”, całej poznawczo-naukowej sfery rozumu teoretycznego.

6.3 Idea teologiczna i ideał czystego rozumu:

Kantowska krytyka filozoficznych dowodów na istnienie Boga

Filozoficzne pojęcie Boga jako bytu absolutnego, czyli idea teologiczna, jest próbą pomyślenia zupełnej całości wszelkiego doświadczenia, albo nieuwarunkowanej przyczyny wszelkich możliwych uwarunkowań. Idea ta oczywiście podlega dokładnie tej samej transcendentalnej krytyce co dwie poprzednie: również w niej — i w niej najbardziej — widoczna jest daremność zabiegów ludzkiego rozumu o to, by swą teoretyczno-poznawczą aparaturą pojęciową, dostosowaną wszak tylko do badania zjawisk, zgłębić istotę niepoznawalnych rzeczy samych w sobie, z których przynajmniej w tradycyjnej metafizyce europejskiej Bóg jest niewątpliwie najpierwszą i największą.

Swą krytykę metafizycznej idei Boga ogranicza Kant tylko do klasycznych dowodów jego istnienia, wypracowanych przez średniowieczną i nowożytną myśl filozoficzną. Jednakże krytyka ta jest systematyczna, tzn. w zamyśle Kanta dotyczy wszelkich możliwych typów takiego dowodu. Z transcendentalno-logicznego punktu widzenia ta typologia daje się sprowadzić do trzech rodzajów możliwej argumentacji: dowód na istnienie Boga może być przeprowadzony albo (1) całkowicie *a priori*; albo (2) *a posteriori* w ogóle, tj. przez odwołanie się samej obecności doświadczenia jako takiego; albo też (3) *a posteriori* w sensie węższym, tj. w oparciu o szczególne, określone doświadczenie.

Pierwszy typ dowodu to oczywiście słynny dowód ontologiczny Anzelm z Canterbury, często potem przejmowany również przez racjonalistyczną metafizykę nowożytną (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Wolff). Istnienie Boga jest tu mianowicie wyprowadzane analitycznie z samego pojęcia istoty najdoskonalszej, jako logicznie w nim zawarte (istota najdoskonalsza, czyli posiadająca absolutną pełnię wszystkich właściwości, musi też istnieć, bo gdyby nie istniała, to nie byłaby istotą najdoskonalszą, bowiem nie miałaby przynajmniej jednej z możliwych cech: właśnie istnienia). Klasyczna już Kantowska krytyka tego dowodu sprowadza się do wykazania, że jest on oparty na entymemacie, tj. na rozumowaniu, które zawiera ukrytą przesłankę dodatkową, i to w tym wypadku fałszywą. Taką fałszywą przesłanką, ewidentnie bez której całe wnioskowanie byłoby niemożliwe, jest tu milcząco założona teza, iż istnienie stanowi jakąś dodatkową cechę lub właściwość przedmiotu, która wzbogaca (treściowo rozszerza) samo

pojęcie jego istoty. Teza ta jest fałszywa, gdyż istnienie nie jest żadnym realnym orzecznikiem (dodatkową cechą, dołączającą się do samego pojęcia rzeczy), lecz jest jedynie „uznaniem w istnieniu” (*Position*) tej rzeczy. Jak objaśnia to Kant na swoim sławnym przykładzie, w sensie logiczno-pojęciowym „sto rzeczywistych talarów nie zawiera nic więcej niż sto możliwych” a tylko „w stanie mego majątku jest coś więcej przy stu talarach rzeczywistych niż przy samym tylko ich pojęciu (tj. przy ich możliwości)”. Istnienie żadnej rzeczy nie może więc być analitycznie wywiedzione z logicznego pojęcia jej istoty, ponieważ należy do zupełnie innego porządku — do zawsze syntetycznej, *a priori* niekonstruowalnej faktyczności tego, co empirycznie dane, i dopiero na tej podstawie „uznawane w istnieniu”.

Co do dwu pozostałych typów dowodu, kosmologicznego i fizyko-teologicznego, krytyka Kanta polega na konsekwentnym zastosowaniu tych samych restrykcji transcendentally-krytycznych, jakie ustalił w badaniu paralogizmu i antynomii. Tak samo jak tam, również w tych dwóch „aposteryorycznych” dowodach na istnienie Boga dialektyczny rozum bezprawnie wnioskuje z szeregu uwarunkowanych zjawisk zewnętrznego i wewnętrznego doświadczenia w ogóle (dowód kosmologiczny) lub specyficznego doświadczenia celowości w świecie (dowód fizyko-teologiczny) o jakiejś rzeczy samej w sobie jako ich już nieuwarunkowanej, absolutnie koniecznej przyczynie, podstawie i racji. W obu wypadkach zostaje więc naruszony ten sam transcendentally zakaz transcendentnego (wykraczającego poza możliwe doświadczenie) użytku teoretycznych pojęć.

Kantowska krytyka filozoficznych dowodów na istnienie Boga (która zresztą dokładnie w tym samym stopniu jest krytyką dowodów na jego nie-istnienie) bynajmniej jednak nie oznacza całkowitej negacji jego filozoficznego pojęcia. Przeciwnie, pojęcie to zostaje tylko uwolnione od metafizyczno-spekulatywnych roszczeń poznawczych rozumu, w zamian zaś otrzymuje — jako „ideał czystego rozumu” — miejsce i funkcję najwyższej spośród „idej regulatywnych”, które wyznaczają ogólny kierunek, cel i sens tego nieskończonego procesu, jakim jest ludzkie poznanie. W nich i poprzez nie urzeczywistnia się zasadnicza jedność ludzkiego rozumu w całej wielości i różnorodności jego przejawów i wymiarów. Jedność tę mocno podkreśla Kant w ostatniej części pierwszej *Krytyki*, tj. w *Metodologii transcendentally*, która z jednej strony wytycza „ostateczny cel czystego rozumu” (jest nim nie co innego jak rozumność sama), z drugiej zaś wyraźnie formułuje najogólniejsze reguły jego własnej „dyscypliny” niezbędnej dla osiągnięcia tego celu oraz zasady jego swoistej „architektoniki”, jeszcze raz przejrzyć odgraniczające suwerenną dziedzinę poznającego rozumu teoretycznego (prawodawstwa przyrody) i wstępnie już odsłonięty zarys równie suwerennej sfery rozumu praktycznego, czyli filozofii etycznego działania z jego własnym prawodawstwem ludzkiej wolności. Tym sposobem *Krytyka czystego rozumu* zapowiada — a nawet w dużym stopniu zakłada — swe konieczne dopełnienie w *Krytyce rozumu praktycznego*.