

ANDREE HAHMANN

## Czy wolność jest prawdą konieczności? Rzecz sama w sobie jako podstawa zjawiska w filozofii Kanta

Zachodzi głębokie podejrzenie: czy Kant, wprowadzając rzecz samą w sobie, nie uczynił ostateczną podstawą swej filozofii czegoś nierealnego? Zarzuty skierowane przeciwko Kantowskiej koncepcji rzeczy samej w sobie odnajdujemy już u początków filozofii Kanta. Ci, którzy je podnoszą, dostrzegają w niedostępnej dla świadomości rzeczy samej w sobie przykład obiektu bez jakichkolwiek cech, z zasady umykającego naszemu myśleniu. I tak Salomon Maimon rozumie rzecz samą w sobie jako nie-rzecz (*Unding*), którą próbuje porównać z wyimaginowaną wielkością matematyki<sup>1</sup>. Gerold Prauss obok rzeczy samej w sobie w Kantowskiej filozofii zauważa jeszcze jedną nie-rzecz, której nie można przypisać żadnego rozumnego znaczenia; jeśli w ogóle można przypisać jej jakiegokolwiek. Jest nią fakt czystego praktycznego rozumu<sup>2</sup>. Reinhard Brandt dostrzega w tym fakcie całkowicie irracjonalną realność świadomości wprowadzoną na początku drugiej *Krytyki*<sup>3</sup>. Ten sam fakt rozumu zostaje określony przez Gernota i Hartmuta Bohme

---

<sup>1</sup> Odnośnie do reakcji pierwszych interpretatorów filozofii Kanta por. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin–Nowy Jork 1974.

<sup>2</sup> G. Prauss, *Kant über Freiheit und Autonomie*, Frankfurt am Main 1983, s. 68 i 115.

<sup>3</sup> R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007, s. 368.

jako „gwoźdź wbity głęboko w nicość”<sup>4</sup>. Zarzuty te prowokują, by sprawdzić relacje zachodzące pomiędzy rzeczą samą w sobie i faktem rozumowym. Czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z czymś irracjonalnym? Odpowiedź na to pytanie wiedzie w sposób oczywisty do centrum Kantowskiej filozofii, gdyż rozróżnienie pomiędzy rzeczą samą w sobie i zjawiskiem ma dostarczyć klucza do rozwiązania trzeciej antynomii. Rozróżnienie to musi równocześnie dostarczyć rozwiązania problemu jedności mechanizmu natury i wolności, co oznacza, że trzeba je powiązać z rozwikłaniem jednego z podstawowych pytań *Krytyki czystego rozumu*. To, że musimy przyjąć rzecz samą w sobie, zostaje przez Kanta zakomunikowane w przedmowie do drugiego wydania [*Krytyki – przyp. tłum.*], w lapidarnej wzmiance mówiącej, że chodzi o pojęcie czegoś, co leży u podstaw przejawiającego się tu oto zjawiska. Rzecz sama w sobie wprowadzona zostaje więc tam, gdzie mówi się o zjawiskach na mocy pojęciowej konieczności. Okoliczność, że Kant wyprowadził ją z konstrukcji pojęciowej, sprawiła, iż w literaturze upowszechniło się ujęcie, zgodnie z którym w przypadku rzeczy w sobie chodziło o skróconą językową formę od rzeczy samej w sobie, przez którą nie pojmowało się niczego innego aniżeli również ową rzecz, ale rozpatrywaną w perspektywie transcendentálnych form naoczności czasu i przestrzeni. Najbardziej znanymi przedstawicielami takiej koncepcji, zwanej w literaturze „teorią dwóch aspektów”, są: Gerold Prauss i Henry E. Allison<sup>5</sup>. Zobaczymy, że przy takim założeniu Kantowska koncepcja wolności zostaje zaciemniona i staje się niezrozumiała: jak bowiem można coś określić jako wolne, jeśli dziedziny istotne do określenia pozostają nieznanne? Dopiero w kontekście problematyki wolności staje się widoczna bezpodstawność „teorii dwóch aspektów”, odsłania się też niezwykle znaczenie rzeczy samej w sobie dla całej Kantowskiej teorii. Znaczy to, że Kantowską teorię rzeczy w sobie najpierw należy ukazać w perspektywie rozwiązania trzeciej antynomii. Naukę o fakcie rozumu można wówczas określić tematycznie. Trzeba wyjaśnić, w jakiej wzajemnej relacji pozostają do siebie: rzecz w sobie i fakt [rozumu – przyp. tłum.]. Sprawdźmy, jak fakt rozumu rozszerza nasze poznanie w aspekcie praktycznym na obszar tego, co zmysłowe. Okaze się wówczas, że za wyobrażeniem rzeczy w sobie, podobnie jak za nauką o fakcie, nie kryje się to, co irracjonalne, lecz, że można tu raczej odnaleźć źródło racjonalności. Rzecz w sobie i fakt rozumu nie tylko

<sup>4</sup> G. i H. Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt am Main 1983, s. 347.

<sup>5</sup> Por. H. E. Allison, *Kant's transcendental Idealism*, New Haven–Londyn 2004 oraz G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1974.

wspólnie dają powód do obalenia [tez oponentów], lecz oferują rozwiązanie problematyki wolności, którą sam Kant usytuował w centrum przedmowy do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*. W ten sposób, jak zobaczymy, uzyskuje się rozstrzygającą w systemie Kantowskim odpowiedź na pytanie: jak możliwa jest metafizyka?

## 1. Przyczynowość rzeczy w sobie

W rozwiązaniu trzeciej antynomii Kant postuluje, że teza, zgodnie z którą przyczynowość praw natury nie jest jedyną przyczynowością, „z której dadzą się wyprowadzić wszystkie zjawiska w świecie”<sup>6</sup>, podobnie jak antyteza głosząca, że wszystko w świecie dzieje się wyłącznie zgodnie z prawami natury, obowiązują w równym stopniu. Poprzez przyczynowość praw natury Kant rozumie „powiązanie w świecie zmysłów pewnego stanu z innym poprzedzającym”<sup>7</sup>, po którym jakiś inny stan następuje w sposób konieczny zgodnie z pewnymi prawami. Każdy doświadczalny zmysłowo stan ma jakąś poprzedzającą go przyczynę. W następstwie zjawisk nie ma zatem żadnej przyczyny, która nie byłaby powodowana przez jakąś inną. W takim ujęciu wolność wydaje się wykluczona, gdyż do jej zaistnienia konieczna jest samorzutność, to znaczy możliwość samorzutnego dokonywania zmian. Zakłada się przy tym wolność od determinacji przez przyczyny następstwa czasowego<sup>8</sup>.

Przeciwko takim konsekwencjom Kant broni się, twierdząc, że w rzeczywistości dysponujemy możliwością określania samego siebie niezależnie od konieczności wynikającej z bodźców zmysłowych. Również, gdy zmysłowość determinuje ludzkie chcenie poprzez ruch przyczyn, to znaczy przez przyczyny, które odpowiadają zasadzie przyczynowości w porządku czasu, a ich działanie w sposób konieczny musi zostać wywołane w czasie<sup>9</sup>, samych siebie musimy pojmować jako rzeczy w sobie. W tym sensie nie jesteśmy podporządkowani prawom zmysłowości i możemy samych siebie przypisać do przyczynowości pozaczasowej, to znaczy przyczynowości wolności<sup>10</sup>. Przez pojęcie rzeczy w sobie rozumiemy nas samych jako przynależących do świata intelektu *mundus intelligibilis*. W tym świecie intelektu Kant sytuuje ostatecz-

<sup>6</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, B472/A444.

<sup>7</sup> Tamże, A532/B560.

<sup>8</sup> Tamże, A533/B561.

<sup>9</sup> Tamże, A534/B562.

<sup>10</sup> Tamże, A534/B562; A553/B581.

ną podstawę świata zmysłowego – a zatem również jego prawa. Powtórzmy: ostatecznej podstawy samej przyczynowości należy poszukiwać w świecie intelektu i dlatego świat ów leży u podstaw świata zmysłowego. Na wolności rzeczy w sobie wspiera się zatem w jakiejś mierze konieczność porządku czasowego<sup>11</sup>. Rozróżnienie rzeczy w sobie i zjawiska umożliwia w efekcie nie tylko ograniczenie praw tego, co zmysłowe w wyniku konieczności założenia sfery wolności, ale znajdujemy w niej również przypisaną nam przyczynowość wolności jako egzemplaryczny przypadek przyczynowości, na której opiera się sama zmysłowość. Zobaczymy później, jak należy to dokładnie rozumieć. Na razie możemy przyjąć, że Kant daleki był od tego, by rozszerzać zakres użycia kategorii przyczynowości poza przypisany im obszar (o co oskarżali go interpretatorzy), ażeby w ten sposób określić przyczynowość rzeczy w sobie. Przeciwnie, właśnie z powodu, że po to, by móc w ogóle wypowiadać się sensownie o zjawiskach, musimy pomyśleć o rzeczach samych w sobie, odkrywamy płaszczyznę, na której kategorii przyczynowości nie mogą rościć pretensji do żadnego znaczenia<sup>12</sup>. Co jednak rozumiemy poprzez tzw. przyczynowość wolności, jeżeli nie może tu chodzić o żadną przyczynę zmian?

Każda rzeczywiста przyczyna następuje, zdaniem Kanta, w efekcie określonego *charakteru*, czyli jakiegoś prawa. Jeśli odniesiemy to do nas samych, okaże się, że tkwi w nas empiryczny charakter, który określa nasze uczynki jako zjawiska. Zjawiska istniejące zgodnie z określonymi prawami natury tworzą z innymi zjawiskami konieczny związek. Ale na tym nie koniec, bo myśląc o sobie jako o rzeczy w sobie, nie można sobie przypisywać jakiegoś inteligibilnego charakteru, który nie podpadałby pod żadne warunki zmysłowe, nawet gdyby jego oddziaływania nie dały się obserwować w sferze zmy-

<sup>11</sup> Por. *Uzasadnienie metafizyki moralności*: „Ponieważ jednak świat intelektu zawiera podstawę świata zmysłowego, a przeto też jego praw [...]” [I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 69]; „Wszelako w pierwszym przypadku rozum jest przyczyną tych praw natury [...]” [I. Kant, *Prolegomena*, przeł. A. Banaszekiewicz, Kraków 2005. Odnośnie do tego punktu również E. Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge 2005, s. 333 i nn., a także A. Wood, *Kant’s Compatibilism*, [w:] tegoż (ed.), *Self and Nature in Kant’s Philosophy*, Ithaca 1984, s. 74 i n. Problemy, jakie wynikają stąd dla Kantowskiego pojęcia wolności, zostały ostatnio usystematyzowane przez Lau, jednak niestety w niniejszym wywodzie nie będą dyskutowane. Por. Ch. F. Lau, *Spontaneity and the Noumenal Perspective*, „Kant-Studien” 99, 2008, s. 312–338. Swoją, w większej części bardzo dobrą, interpretację Lau opiera niestety na metodologicznej wersji teorii dwóch aspektów.

<sup>12</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A536-537/B564-565.

słowości<sup>13</sup>. Inteligibilny charakter nie podpada *per definitione* pod warunki czasu i w konsekwencji nie jest żadnym przedmiotem naszego poznania. Równocześnie jest on wyłączony z tego obszaru, w którym obowiązują jedynie kategorie przyczynowości (w schematycznej formie ich ważności)<sup>14</sup>. Istotna jest różnica, którą Kant ustanowił między nami jako istotami rozumnymi a naturą nieożywioną czy też zwierzętami. U zwierząt nie znajdujemy żadnej podstawy do przypisania im skłonności, by coś zmienić, oprócz impulsu czy-  
sto zmysłowego:

Jednakże człowiek, który całą pozostałą przyrodę zna wyłącznie przez zmysły, poznaje samego siebie także przez samą tylko apercepcję, i to w działaniach i w wewnętrznych określeniach, których nie może wcale zaliczyć do wrażenia zmysłów. Jest też sam dla siebie wprawdzie z jednej strony fenomenem, z drugiej jednak, mianowicie co do pewnych zdolności, tylko przedmiotem dającym się jedynie pomyśleć, ponieważ działania jego nie można wcale zaliczyć do odbiorczości zmysłów. Zdolności te nazywamy intelektem i rozumem, zwłaszcza ten drugi odróżnia się w sposób zupełnie właściwy i specjalny od wszelkich sił empirycznie uwarunkowanych, ponieważ swe przedmioty rozważa jedynie w świetle idei i odpowiednio do tego kształtuje intelekt, który potem ze swych (wprawdzie również czystych) pojęć czyni użytek empiryczny<sup>15</sup>.

Odnosnie do ludzkiej rozumności Kant jeszcze w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* zgłasza roszczenie, by samego siebie można było poznawać przez „czystą apercepcję”<sup>16</sup>. W ludzkim rozumie usytuowane jest źródło przyczynowości wolności. Tym, co odróżnia nas, istoty rozumne, od zwie-

<sup>13</sup> Tamże, A539/B567: „Można by też nazwać pierwszy z nich charakterem tego rodzaju rzeczy w zjawisku, drugi zaś charakterem rzeczy samej w sobie”.

<sup>14</sup> Tamże, A539-540/B567-568; A540/B568; *KrV*, A540/B568; Vgl. *KrV*, A541/B569.

<sup>15</sup> Tamże, A546-547/B574-575. Schneider dostrzega tu paralelę do Leibniza, albowiem jego zdaniem Kant przypisuje rzeczy samej w sobie cechę pozafenomenalnej spontaniczności i tym samym określa ją w sposób pozytywny. Według Schenidera takie ujęcie pozwala na utożsamienie Leibnizjańskiej monady z jej *sponte agere*. W odróżnieniu od Leibniza Kant ograniczył aktywność samorzutną wyłącznie do istoty postępującej świadomie. Por. Schneider, *Monaden und Dinge an sich – Überlegungen zu Leibniz und Kant*, „Studia Leibnitiana” 36, 1 (2004), s. 74–75. Schneider przeoczył jednak, że to wewnętrzne określenie, a w efekcie pozytywne określenie noumenu u Kanta przyjęte jest tylko problematycznie bez dowodu teoretycznego, co w odniesieniu do Leibniza stwarza fundamentalną różnicę.

<sup>16</sup> Gdy idzie o wstępną dyskusję na temat systematycznej funkcji, jaką takie określenie zajmuje w argumentacji uzasadnienia, por. B. Ludwig, *Was wird in Kants Grundlegung eigentlich deduziert?*, „Jahrbuch für Recht und Ethik” 16 (2008), s. 431–463; zwłaszcza s. 438 i n.

rząt jest fakt, że czujemy się podporządkowani imperatywom postępowania, „które we wszystkich sprawach praktycznych narzucamy jako prawidła na siły działające. To, że coś być powinno, wyraża pewnego rodzaju konieczność i powiązanie z zasadami, które poza tym nie występują w całej przyrodzie”<sup>17</sup>. W biegu natury powinność nie ma w nim żadnego znaczenia. Jej podstawę stanowi natomiast czyste pojęcie. Podstawą natury nie są zaś żadne pojęcia, lecz zjawiska. Chodzi zatem o zupełnie inny rodzaj podstaw, z pozycji których to, co jest, wskazuje na coś innego, co być powinno. W efekcie nie mamy już do czynienia z podstawami „naturalnymi”. W tym sensie Kant w *Krytyce czystego rozumu* sytuuje źródło przyczynowości wolności w możliwości intelektualnej, która jest podporządkowana warunkom czasu<sup>18</sup>. W koncepcji przyczynowości wolności odbija się inteligibilna przyczyna, niebędąca wprawdzie zjawiskiem i nawet być nim niemogąca, ale której działanie jest wyraźnie odczuwalne i dlatego sytuuje się ono w obszarze zjawisk.

Sama przyczyna ustanowiona zostaje przez Kanta poza czasem, co czyni ją niedostępną dla poznania teoretycznego, ale wywołane przez nią działanie usytuowane jest bezwarunkowo w czasie<sup>19</sup>.

Ustaliliśmy, że w przypadku przyczynowości wolności nie może chodzić o kategorie kauzalności w schematycznej formie, bo schemat owej formy zawsze pozostaje związany z czasem. W tym aspekcie odniesienie kategorii do rzeczy w sobie należy jednak wykluczyć, bo rzecz sama w sobie z założenia nie jest w czasie i przestrzeni. Osadzone na podstawie rzeczy w sobie zjawiska po-

<sup>17</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A547/B575.

<sup>18</sup> Za istotną cechę przyczynowości wolności możemy uznać to, że z jednej strony nie jest ona czasowa, z drugiej zaś wyraża inteligibilne podstawy rozumu, z trzeciej wreszcie, jej właściwy charakter leży w powinności. Ostatecznie przyczynowość wolności Kant będzie identyfikował wręcz z istotą praktycznego rozumu. W kwestii identyfikacji przyczynowości wolności z przyczynowością finalną, por. P. Guyer, *Kant's System of Nature*, Oxford 2005, s. 301.

<sup>19</sup> Jak coś, tak nieokreślonego i nieznanego, jak rzecz sama w sobie może być uznane za przyczynę, której działanie doświadczalne jest w obrębie zjawisk? Zdaniem Rosefelda zarzut ten można odeprzeć w ten sposób, że pojęcie przyczyny i działania niekoniecznie musi być odniesione do przedmiotów, raczej należałoby je odnieść do posiadania własności, i to za pośrednictwem przyczynowości inteligibilnej. Tak twierdzi Rosefeld: „ażeby używać jakiegos pojęcia w odniesieniu do rzeczy w sobie, trzeba ją znać. Ażeby wiedzieć, że coś podpada pod jakieś pojęcie, nie trzeba jednak znać żadnej rzeczy, która pod nie podpada. Wypowiedzi Kanta o niezmysłowych przyczynach zjawisk implikują jedynie stwierdzenie, że dla określonego transcendentalnego przedmiotu A istnieje subiektywna własność B, taka, że A posiadania, a A posiadania przez B staje się przyczyną tego, co się nam przejawia”. T. Rosefeld, *Dinge an sich und sekundäre Qualitäten*, [w:] J. Stolzenberg (ed.), *Kant in der Gegenwart*, Berlin 2007, s. 201.

zostają natomiast w stanie zmiennych relacji przyczynowych. Kant stwierdził to w trzeciej analogii doświadczenia. W negatywnym aspekcie przyczynowość wolności o tyle rozumie się więc jako nieobecność zmysłowych warunków, o ile działanie, względnie fakt zmiany, łączą się koniecznie z warunkami czasu<sup>20</sup>. Czy jednak kategorie przyczynowości mogą w swej niesystematycznej formie przejawiać pozytywne znaczenie? Zanim odpowiemy na to pytanie, należy podkreślić relację pomiędzy rzeczą samą w sobie i zjawiskiem.

## 2. Wolność rzeczy w sobie

Jaką wolność mogą sobie przypisać, jeśli moje uczynki zdeterminowane są przez poprzedzające je w czasie przyczyny? W drugiej połowie XX wieku utrwalił się pogląd, że stosunek między rzeczą w sobie a zjawiskiem należy pojmować jako różnicę metodologiczną. Jak już zaznaczyłem, w badaniach nad filozofią Kanta wprowadzono „teorię dwóch aspektów”. Jej przedstawiciele twierdzili, że Kantowska rzecz w sobie jest skróconą formą od rzeczy samej w sobie. W istocie mamy zaś do czynienia z tą samą rzeczą, która jest tylko inaczej rozważana w odniesieniu do transcendentálnych form naoczności, przestrzeni i czasu. Było to proste rozwiązanie trudnego i powszechnie dyskutowanego problemu rzeczy samej w sobie, nie należy więc się dziwić, że ta na pierwszy rzut oka przekonująca propozycja aż po dziś dzień ma wielu zwolenników. Jednakże oprócz faktu, że Kant w nielicznych miejscach twierdzi, iż jesteśmy stymulowani przez rzecz samą w sobie i że jest ona przyczyną naszych wyobrażeń<sup>21</sup>, rozróżnienie takie tylko w niewielkim stopniu może być użyteczne, gdy idzie o dyskutowany tu problem: jaki sens mogłoby mieć opieranie wolności tylko na tym, że abstrahuje się od obu form naoczności – czasu i przestrzeni, a w konsekwencji rozważa się ją tylko jako rzecz w sobie, to znaczy z pominięciem określić czasowo-przestrzennych? Van Cleve ujmując tę kwestię alegorycznie, czy jestem bosy, abstrahując od tego, że noszę buty?<sup>22</sup> Powyższe stanowisko jest tak absurdalne, że w żadnym wypadku nie można powiedzieć, iż wyraża przekonanie Kanta<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A533-534/B561-562: „z popędów zmysłowości [...]”.

<sup>21</sup> Por. I. Kant, tamże, A494/B522; A544/B572; A358; A359; A 393; tegoż, *Prolegomena*, s. 43 i n.; s. 70 i n.; s. 98 i nn.; tegoż, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 74 i n.

<sup>22</sup> J. Van Cleve, *Problems from Kant*, New York–Oxford 1999, s. 421.

<sup>23</sup> Na temat nieprzydatności tego stanowiska, pomijającego problematykę determinizmu, por. T. Irvin, *Moralisty and Personality. Kant and Green*, [w:] A. Wood (ed.), *Self and Nature in*

Jak można mówić o sensowności koncepcji Kanta, jeśli samych siebie postrzegalibyśmy w niej równocześnie jako zdeterminowanych i wolnych? Sądzę, że Kant nie pozostawił tego pytania bez odpowiedzi, dokładna zaś lektura odpowiednich fragmentów jego tekstów oferuje pełne wyjaśnienie tego, jak należy rozumieć stosunek pomiędzy rzeczą samą w sobie i zjawiskiem, a równocześnie pomiędzy przyczynowością wolności i przyczynowością praw natury. W tej perspektywie niektóre uwagi Kanta dotyczące powyższego problemu staną się jednoznaczne, a teoria, z której wynikają, objawi się w swych zasadniczych rysach<sup>24</sup>.

Zauważyliśmy, że Kant już w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* twierdzi, iż u podłoża zjawisk jako zjawisk musi się zawierać coś, co się tu oto przejawia, a mianowicie rzecz sama w sobie. Rzecz sama w sobie pobudza nas, wzbudzając nasze wyobrażenie rozciągłości<sup>25</sup>. Ponieważ nasza władza poznania w sposób konieczny ogranicza się do obszaru możliwego doświadczenia, co znaczy, że zastosowanie kategorii ograniczone zostaje tu do danych zawartych w czasie i przestrzeni, nie możemy osiągnąć żadnego poznania źródeł owych wyobrażeń. Uchwytne tylko przez myślenie źródło zjawisk Kant zwie też światem intelektualnym. Rzeczom w sobie przysługuje zatem ontologiczne pierwszeństwo w stosunku do stymulowanych przez nasz intelekt praw świata zmysłów. Jest to bardzo ważny moment, który został przeoczony w „teorii dwóch aspektów”. Jasne jest teraz, dlaczego metodologiczna różnica pomiędzy rzeczą samą w sobie a zjawiskiem nie wystarcza do adekwatnego zrozumienia rozwiązania trzeciej antynomii. Ludzka wola przynależy, zdaniem Kanta, do sfery intelektu i w efekcie nie jest podporządkowana prawom świata zmysłowego, lecz prawom rozumu, to znaczy, jak się okazuje, prawom moralności<sup>26</sup>. Z drugiej strony musi ona mieć war-

---

*Kant's Philosophy*, Ithaca 1984, s. 31–56, w szczególności s. 38; jak również J. Van Cleve, dz. cyt.

<sup>24</sup> Punkt ciężkości należy umieścić w tym, by Kantowską koncepcję wolności uczynić jednoznaczną. W innym miejscu zająłem się już w szczególności ujednoczeniem przyczynowości wolności oraz przyczynowości ruchu. Por. A. Hahmann, *Eine prästabilierte Harmonie in der Kritik der reinen Vernunft*, „Philosophisches Jahrbuch” 115, 2 (2009), s. 243–260.

<sup>25</sup> Por. I. Kant, tamże, A494/B522; A544/B572; A358; A359; A 393; tegoż, *Prolegomena*, s. 43 i n.; s. 70 i n.; s. 98 i nn.; tegoż, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 74 i n.

<sup>26</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 69 i n.: „Ponieważ jednak świat intelektu zawiera podstawę świata zmysłowego, z przeto też jego praw, a więc ze względu na moją wolę (należącą całkowicie do świata intelektu) jest bezpośrednio prawodawczy i za taki też musi być uważany, dlatego będę musiał poznać, że jako inteligencja – choć z drugiej strony będąca istotą należącą do świata zmysłowego – przecież podlegam prawu pierwszego [z tych światów], tj. rozumowi, zawierającemu w idei wolności prawo tego [świata], a zatem autonomii woli,



tość koniecznego warunku doświadczenia, gdyż wszystko, co się dzieje, jest przecież określone przez przyczyny poprzedzające to coś czasowo. *Krytyka czystego rozumu* wprowadziła regulatywny charakter idei wolności, której wprawdzie nie można postrzegać teoretycznie (i nie da się też jej dowieść), lecz która mimo to może być pomyślana bez sprzeczności, wówczas gdy zestawia się transcendentale rozróżnienie rzeczy w sobie i zjawisk. Tylko przy takim założeniu nie istnieje żadna realna sprzeczność pomiędzy wolnością i koniecznością, która musiałaby zaistnieć, gdyby chodziło nie o idealizm transcendentálny, lecz o realizm, jak tego żądają w ostatnich latach niektórzy autorzy – czasem nawet życzliwi Kantowi<sup>27</sup>. W przeciwieństwie do tego dla Kanta jest oczywiste, że wolność i konieczność istnieją, obie w pełnym wymiarze<sup>28</sup>. Możliwość ta da się jednak wykazać wyłącznie poprzez transcendentálne rozróżnienie świata intelektu i świata zmysłów. Wolność istoty rozumnej identyfikowana jest w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* z autonomią<sup>29</sup>. Mimo tego prawodawstwa odnoszącego się do samego siebie Kant nie dopuszcza żadnego ograniczenia determinizmu. Idzie nawet w swych twierdzeniach dalej, głosząc, że postęпки tej samej istoty rozumnej już przed jej narodzinami stają się konieczne na mocy poprzedzających przyczyn czasowych, a przez to potencjalnie przewidywalne. Bojanowski wyraża ową różnicę w ten sposób, że Kantowską formę determinizmu klasyfikuje wręcz jako predeterminizm<sup>30</sup>.

---

i z tego powodu prawa świata intelektu będę musiał uważać za imperatywy dla mnie, a czyny zgodne z tą zasadą – za obowiązki”.

<sup>27</sup> W ostatnim czasie próba taka została podjęta na przykład przez Wunscha. Por. M. Wunsch, *Einbildungskraft und Erfahrung*, Berlin–New York 2007. Podobne stanowisko zajmuje Timmermann. Por. J. Timmermann, *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin 2008, s. 115 i nn. Timmermann przypisuje rzeczy w sobie ontologiczny priorytet (s. 125), obawia się jednak podążać za tą myślą, aż do jej ostatecznych konsekwencji.

<sup>28</sup> W tym sensie nie należy rozumieć Kanta jako kompatybilisty, bo to oznaczałoby ujednoczenie wolności i determinizmu i to często w ten sposób, że ogranicza się pojęcie wolności. Kantowska wolność nie może zaś być utożsamiana z determinizmem, gdyż w sensie negatywnym rozpatrywana jest jako wolność od konieczności określenia przez poprzedzające w czasie przyczyny.

<sup>29</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 62: „czymże innym może być wolność woli, jak autonomią, tj. własnością woli polegającą na tym, że ona sama jest dla siebie prawem?”. Odnośnie do rozwoju Kantowskiej filozofii moralnej por. J. Bojanowski, *Kant und das Problem der Zurechenbarkeit*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 61 (2007), s. 207–228.

<sup>30</sup> Ostatnio zwrócił na to uwagę Bojanowski. Por. J. Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*, Berlin–Nowy Jork 2006, s. 91 i nn.

Kant twierdzi, „że nie zachodzi żadna prawdziwa sprzeczność pomiędzy wolnością a przyrodniczą koniecznością tych samych czynów człowieka”<sup>31</sup>.

Po to, ażeby to twierdzenie uznać za sensowne, nie można rozumieć przedmiotu samego w sobie jako obiektu podpadającego pod warunki naszej zmysłowości. I nawet jeśli sam Kant w niektórych miejscach wypowiada się tak, jak gdyby chodziło wyłącznie o ten aspekt rozważania całego problemu<sup>32</sup>, to tą drogą nie da się wydobyć istoty rzeczy. Dodatkowo musimy przyjąć, że różnicę pomiędzy rzeczą samą w sobie i zjawiskiem filozof pojmuje dokładnie tak, jak potwierdzają to liczne fragmenty: rzecz sama w sobie ugruntowuje zjawiska, co znaczy, że prawa zmysłowości są ugruntowane w prawach świata rozumu. To, co było w tym względzie rzeczywiście rewolucyjne, a co wyrażało się w tych podstawowych stosunkach, a *implicite* zostało wyrażone już w 1781 roku w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, jak również cztery lata później, w 1785 i w 1787 w wydaniu drugim, *explicite* zaś w 1788 roku w *Krytyce praktycznego rozumu*, było pierwszeństwo rozumu praktycznego względem teoretycznego. Dopiero w 1788 roku Kant dał faktycznie rozumowi do ręki środek, dzięki któremu rozum, którego użycie dotychczas ograniczało się do zmysłowości, co zawężało jego granice, można było zastosować w użyciu praktycznym i granice te przekroczyć. W ten sposób rozum faktycznie posuwa się naprzód, Kant dochodzi bowiem do konkluzji, która wiązała się z transcendentalnym zwrotem w roku 1781 i związanym z tym rozróżnieniem pomiędzy rzeczą samą w sobie i zjawiskiem. Rozróżnienie to miało służyć za fundament do rozwiązywania problemu wolności. Jak jest możliwe ponadzmysłowe rozumienie rozumu?

### 3. Fakt rozumu

Już w przedmowie do drugiej *Krytyki* Kant stwierdza wyraźnie, że wszystko, co rozumne, jest skończone. Jak czysty rozum może być praktycznym, tego da się dowieść tylko poprzez czyn<sup>33</sup>. Rzeczywistość wolności objawia się zatem przez prawo moralne. Jeśli jeszcze w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* filozof uważał, że realizację wolności można oprzeć na prawie

<sup>31</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 72.

<sup>32</sup> Por. np. I. Kant, tamże, s. 72: „nazywając człowieka wolnym, pojmujemy go w innym znaczeniu i w innym stosunku, aniżeli wtedy, gdy go jako cząstkę przyrody uważamy za podległego jej prawom [...]”

<sup>33</sup> Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Kęty 2002, s. 19.

moralnym, to teraz w *Krytyce praktycznego rozumu* całkowicie odrzuca tę drogę<sup>34</sup>. Zamiast tego postuluje, że „świadomości tego zasadniczego prawa [...] nie sposób wywnioskować”<sup>35</sup>. W ten sposób wybiera drogę w odwrotnym kierunku: realność wolności opiera na fakcie rozumu<sup>36</sup>. Jak należy to rozumieć?

Zauważyliśmy, że zastosowanie kategorii w teoretycznym użyciu koniecznie musi się odnosić do zmysłowości. Gdy idzie o obiekty praktycznego rozumu ograniczenia takie nie zachodzą. Fakt rozumu stanowi szczególny przypadek dowodzący, że czysty rozum może być praktyczny. Taki stan rzeczy umożliwia przyporządkowanie kategorii innej realności, aniżeli tylko czysto empirycznej, i w ten sposób potwierdza istnienie nadzmysłowego przedmiotu kategorii przyczynowości, czyli wolności:

Nasuwa się natomiast nieoczekiwane teraz prawie, a zadowalające, potwierdzenie *konsekwentnego trybu myślenia* krytyki spekulatywnej, a mianowicie: krytyka ta nakazuje uważać przedmioty doświadczenia jako takie, a pomiędzy nimi nawet nasz własny podmiot, tylko za *zjawiska*, przy czym nakazuje przyjmować za ich podstawę rzeczy same w sobie, zabrania więc uważać wszystkiego, co nadzmysłowe za wymysł, a samo to pojęcie za pozbawione treści. Otóż teraz rozum praktyczny sam przez się, nie zawierając umowy z rozumem spekulatywnym, zapewnia realność nadzmysłowemu przedmiotowi kategorii przyczynowości, mianowicie *wolności* (wprawdzie jako praktycznemu pojęciu tylko dla praktycznego użytku), a więc rzeczywiście potwierdza to, co tam mogło być tylko pomyślane [a teraz zostaje potwierdzone przez fakt – fragment pominięty w tłumaczeniu Borsteina]<sup>37</sup>.

To, co w *Krytyce praktycznego rozumu*, a konkretnie w rozwiązaniu trzeciej antynomii zostało przedstawione jako dające się pomyśleć, a więc wolność, znajduje swoje potwierdzenie w fakcie rozumu<sup>38</sup>. Obalona jest krytyka

<sup>34</sup> To, co w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* chciał Kant wykazać przez dedukcję, zostaje teraz odrzucone jako „rozumne” i zastąpione przez fakt praktycznego rozumu.

<sup>35</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 47.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 45: „A więc wola, której za prawo służyć może jedynie goła prawodawcza forma maksymy, jest wolną wolą”. Odnośnie do stosunku cytowanego fragmentu do dowodzenia z *Uzasadnienia*, por. B. Ludwig, *Was wird in Kants Grundlegung eigentlich deduziert?*, s. 434 i nn.; w szczególności zaś Uwaga 6 na s. 436.

<sup>37</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 21 i n.

<sup>38</sup> To, co jeszcze w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* próbował wykazać Kant za pomocą dedukcji, teraz odrzuca jako „mędrkowanie” i zastępuje faktem praktycznego rozumu.

jedności mechanizmu natury i wolności. Równocześnie następuje ugruntowanie transcendentalnego idealizmu – o tyle, o ile wraz z nim dochodzi do rozróżnienia rzeczy samej w sobie i zjawiska. Fakt rozumu uzasadnia nie tylko zastosowanie kategorii do *noumenów* w aspekcie praktycznym, ale oznacza również, że samego siebie można sobie pomyśleć jako rzecz samą w sobie.

Dopóki bowiem nie wypracowano sobie jeszcze określonego pojęcia o moralności i wolności, nie można było domyśleć się z jednej strony, co chce się przyjąć jako noumen za podstawę rzekomego zjawiska, z drugiej strony, czy jest w ogóle rzeczą możliwą wytworzyć sobie jeszcze pojęcie o noumenie, gdy wcześniej wszystkie pojęcia czystego rozumu w zastosowaniu teoretycznym poświęcono samym wyłącznie zjawiskom<sup>39</sup>.

Fakt to świadomość podstawowej zasady praktycznego rozumu<sup>40</sup>, która nie może być „wymądrkowana” z niczego innego. Wraz z tym przeciwieństwem otrzymujemy twierdzenie syntetyczne *a priori* „przez co rozum objawia się jako zupełnie prawodawczy”<sup>41</sup>. „Głos rozumu w stosunku do woli”<sup>42</sup> powinien, zdaniem Kanta, być tak głośny, by mógł go dosłyszeć każdy, a filozoficzne mądrkowanie nie jest w stanie wyrzucić na usposobienie człowieka żadnego wpływu. Poprzez fakt czysty rozum dowodzi, że jest praktyczny i może określać wolę czynu. Ów fakt pozostaje jednak nierozzerwalnie związany ze świadomością wolności<sup>43</sup>. Dzieje się tak dlatego, że samych siebie, aczkolwiek podporządkowanych prawom zmysłowości, jesteśmy równocześnie świadomi jako przynależących do porządku inteligibilnego<sup>44</sup>. Nawet jeśli droga do noumenalnego świata jako droga teoretyczna została przed nami zamknięta, okazuje się, że prawo moralne, jako fakt czystego rozumu, daje nam nie tylko skierowaną w stronę owego noumenalnego świata wskazówkę, która może być zawarta w pojęciu zjawiska, lecz również „określa go pozytywnie i pozwala nam poznać coś z niego, mianowicie jego prawo”<sup>45</sup>. Ponadmysłowa

---

<sup>39</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 22.

<sup>40</sup> Tamże, s. 47.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże, s. 51.

<sup>43</sup> Odnośnie do tego, jak należy określić stosunek faktu [rozumu] do wolności por. B. Ludwig, *Die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik”*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 58 (2010) 4, s. 595–628.

<sup>44</sup> Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 57.

<sup>45</sup> Tamże.

natura nie jest nawet niczym innym, aniżeli „przyrodą pod rządem autonomii czystego praktycznego rozumu”<sup>46</sup>. Prawo autonomii to prawo moralne, którego jesteśmy świadomi jako faktu czystego rozumu. Oczywiście jest więc, że poprzez ów fakt prawo *mundus intelligibilis* zostaje odniesione do rozumu.

Drzwi do świata inteligibilnego zatrzasnął Kant w 1781 roku, przynajmniej w aspekcie teoretycznym, chociaż jeszcze w 1771 w swej rozprawie inauguracyjnej był mocno przekonany, że noumenalny świat poznawalny jest za pomocą czystych pojęć rozumu, bo to, co bezwarunkowe, może być dane tylko w rzędzie warunków. Tych drzwi nie uchylił jednak nawet minimalnie, gdy pozwolił, byśmy samego siebie rozpatrywali z innego punktu widzenia, gdyż ten ostatni nie dotyczy aspektu teoretycznego, lecz praktycznego. W ten sposób zostaje wyjaśnione, dlaczego świat rozumu objawia się jedynie jako świat pierwowzorów, których naśladownictwem winien być świat zmysłów<sup>47</sup>. Nadzmysłowej naturze nadajemy obiektywną realność w aspekcie praktycznym, bo podstawą obiektów staje się tu nasza wola. Prawa inteligibilnego świata są możliwe tylko przy założeniu wolności woli, ale przy takim założeniu są równocześnie konieczne. I tu okazuje się, że puste miejsce, które teoretyczny rozum pozostawił wolne dla tego, co bezwarunkowe w szeregu warunków, zostaje wypełnione przez praktyczny rozum<sup>48</sup>.

## 4. Podsumowanie

W jaki sposób możemy pojmować wolność i konieczność, jako istniejące obok siebie, w obrębie tego samego działania? Czy takie wymaganie nie jest sprzeczne z rozumem albo wręcz irracjonalne? Myślę, że nie, gdyż rozróżnienie rzeczy samej w sobie i zjawiska zostało wprowadzone w taki sposób, jaki potwierdzają liczne wypowiedzi Kanta, a nie taki, jakiego chcieliby się doszukiwać niektórzy interpretatorzy. Kant powiada, co następuje: konieczność naturalna podlega jednoznacznemu czasowemu określeniu i dlatego obowiązuje wyłącznie w sferze zjawisk, wolnością natomiast w pierwszym rzędzie zwie się właśnie niezależność od owej naturalnej konieczności. Taki

<sup>46</sup> Tamże, s. 58.

<sup>47</sup> Por. tamże.

<sup>48</sup> W jaki sposób wolność woli zostaje włączona w szereg tego, co inteligibilne, nie będziemy w tym miejscu rozważać. Należałoby jednak wskazać, że wolność woli trzeba odróżnić od woli arbitralnej (*Willkür*) Por. J. Bojanowski, *Kant und das Problem der Zurechenbarkeit*, s. 207–228, zwłaszcza s. 218–228.

rodzaj wolności, który określony jest przez jej negatywne pojęcie, daje się pomyśleć, o ile w grę wchodzi idealizm transcendentálny. Pojęcie wolności nie jest jednak w żadnym wypadku pojęciem pozytywnym. Do tego byłoby konieczne, by kategorie zostały przyporządkowane ich użyciu na obszarze zmysłowości, co w aspekcie teoretycznym należy wykluczyć. Inna perspektywa otwiera się natomiast w sferze faktu rozumu. Rozszerzenie użycia kategorii na aspekt praktyczny umożliwi wkroczenie na pole ponadzmysłowości, na którym docieramy do realności pojęcia wolności praktycznej i dogmatycznie ugruntowanej przez fakt rozumu. Rzecz sama w sobie ugruntowuje więc zjawiska, czyli również prawa świata zjawisk. Przyjmując, że konieczność przyrodnicza w obrębie zjawisk ugruntowana jest w wolności, można uznać, że „konsekwentny tryb myślenia”<sup>49</sup> prowadzi do tego, że prawem świata inteligibilnego jest sama wolność<sup>50</sup>. Jeśli skoncentrujemy jednak uwagę na mechanizmie świata zjawisk, objawiającym się poprzez kategorie przyczynowości, przeoczmy wywodzący się stąd charakter tego świata. Za *natura archetypa*<sup>51</sup> uznać można wyłącznie świat inteligibilny, to znaczy królestwo wolności.

Jakie to ma znaczenie dla pytania wyjściowego? Ani przy rozważaniu rzeczy samych w sobie, ani faktu rozumu nie można, zdaniem Kanta, mieć na myśli czegoś irracjonalnego. Nasze roszczenia uzasadnia tu samo prawo moralne, co z kolei pozwala na rozszerzenie owych roszczeń na sferę praktyczną, poza granice zmysłowości. Jeśli u Kanta można mówić o czymś irracjonalnym, to na pewno nie dotyczy to rzeczy samej w sobie i z całą pewnością nie faktu rozumu! Pewne jest natomiast, że dopiero w filozofii praktycznej pytanie podjęte w *Krytyce czystego rozumu*: jak możliwa jest metafizyka, znajduje ostateczną odpowiedź. Na tej podstawie następcy Kanta utrzymywali, że filozof, uznając pierwszeństwo praktycznego rozumu nad teoretycznym, otworzył drzwi, których sam wprawdzie nie przekroczył, ale dał tym samym szansę współczesnym mu i bezpośrednim następcom, by obrali wskazaną przez niego drogę.

Przełożyła Milena Marciniak  
(przekład przejrzał Mirosław Żelazny)

---

<sup>49</sup> Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 21; Ludwig w swym tekście *Die consequente Denkungsart* opracował poszczególne etapy rozwoju Kantowskiej filozofii moralnej.

<sup>50</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia*, §158: „ta prawda konieczności jest więc wolnością [...]”.

<sup>51</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 58.

## Abstract

### **Is Freedom the Truth of Necessity? Thing-in-itself as the Ground of Appearance in Kant's Philosophy**

This paper wants to shed some light on the relationship between the Kantian thing-in-itself and the fact of reason. Hence, this project leads into the heart of Kant's theoretical and practical philosophy, for the differentiation between thing-in-itself and appearance must be considered the key to the resolution of the Third Antinomy and therefore, as an answer to one of the main questions of the Critique of pure reason: How is Freedom possible? However, what kind of relation is at stake here? If thing-in-itself is only understood as a conceptual claim, i.e. thing considered in itself, one cannot see, how this may reconcile freedom and necessity. Thus, this paper argues for a new interpretation of the relation between thing-in-itself and appearance.