

TRANSLATIONS INTO POLISH /
PRZEKŁADY„Spontaniczność poznania”.
Zależność „Analityki transcendentalnej” od rozwiązania
trzeciej antynomii^{♦1}

Marcus WILLASCHEK*

Frankfurt nad Menem

KEYWORDS AND ACKNOWLEDGEMENT OF SOURCE

Kant, spontaneity, spontaneity of the understanding, transcendental freedom, third antinomy

Acknowledgement of source: WILLASCHEK Marcus (2010): Die „Spontaneität des Erkenntnisses”. Die Abhängigkeit der „Transzendentalen Analytik“ von der Auflösung der dritten Antinomie. [In:] Jiří CHOTAŠ, Jindřich KARÁSEK, Jürgen STOLZENBERG (ed.): *Metaphysik und Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann

I. WPROWADZENIE

Kantowskie przewyciężenie tradycyjnej metafizyki w „Dialektyce transcendentalnej” *Krytyki czystego rozumu* opiera się na wynikach „Estetyki transcendentalnej” i „Analityki”, przede wszystkim na uzasadnionym tam ograniczeniu możliwego poznania do obszaru zjawisk. Poniższe analizy podejmują pytanie, czy w *Krytyce* zachodzi zależność również w odwrotnym kierunku: Czy Kantowskie tezy o spontaniczności intelektu w „Analityce” zakładają rozwiązanie

♦ Redakcja składa podziękowania profesorowi Marcusowi Willaschkowi oraz wydawnictwu Königshausen & Neumann za zgodę na publikację przekładu (przyp. red.).

¹ Za ważne wskazówki i krytykę dziękuję Thomasowi Höwingowi i Steffi Schadow.

* Uniwersytet Johanna Wolfganga Goethego. E-mail: willaschek@em.uni-frankfurt.de

trzeciej antynomii? W końcu w obu kontekstach mowa jest o „spontaniczności”, którą zarówno w jednym, jak i drugim przypadku Immanuel Kant rozumie jako samorzutność i niezależność intelektu od wpływów zewnętrznych. Czyż samorzutności intelektu, o której mowa w „Analityce” nie grozi takie samo uwikłanie się w konflikt z przyczynowością przyrody, jak samorzutności rozumu, o którą chodzi w trzeciej antynomii? W takim przypadku Kantowska krytyczna teoria doświadczenia, włącznie z „transcendentalną dedukcją czystych pojęć intelektu”, byłaby zależna od rozwiązania trzeciej antynomii.

Pytanie to jest interesujące przede wszystkim z punktu widzenia wewnętrznych powiązań *Krytyki czystego rozumu*. Jeżeli odpowiedź okaże się pozytywna, to ciężar dzieła trzeba byłoby przenieść na „Dialektykę transcendentalną”. Wraz z tym pytaniem rozstrzyga się zarazem, czy Kantowska teoria umysłu (*Theorie des Gemüts*) i jego władz poznawczych, jak sądzą niektórzy współcześni interpretatorzy (KITCHER 1990; BROOK 1994), jest możliwa do uzgodnienia z szeroko dziś rozpowszechnionym fizykalistycznym naturalizmem bądź czy nie jest ona jednak zdana na inną teorię ontologiczną jako na swoje tło². I w końcu pojęcie spontaniczności intelektu znajduje się od jakiegoś czasu znowu w centrum uwagi analiz teoriopoznawczych, stąd też pytanie o związek między myśleniem i wolnością interesujące jest także niezależnie od interpretacji filozofii Kantowskiej³. Aby, odnosząc się do Kanta, odpowiedzieć na to pytanie, zajmę się szczegółowo spontanicznością w „Analityce transcendentalnej” oraz w trzeciej antynomii (II), następnie zapytam, czy w obu kontekstach chodzi o to samo pojęcie spontaniczności czy też o dwa różne (III), i w końcu rozpatrzę szczegółowo kwestię, dlaczego również wolność intelektu nie daje się, zdaniem Kanta, teoretycznie udowodnić (IV).

II. SPONTANICZNOŚĆ W „ANALITYCE”

I „DIALEKTYCE” *KRYTYKI CZYSTEGO ROZUMU*

Najpierw o spontaniczności intelektu. Na początku „Logiki transcendentalnej” Kant charakteryzuje intelekt jako „spontaniczność pojęć”⁴, a także jako

² Por. np. AMERIKS 1982; PIPPIN 1987; ALLISON 1989; ALLISON 1996.

³ Szczególnie John McDowell, wychodząc zarówno w aspekcie terminologicznym, jak i merytorycznym od pojęcia spontaniczności z Kantowskiej „Analityki” (por. MCDOWELL 1994, rozdz. 1; MCDOWELL 1998), buduje od niej przejście do tezy Wilfrida Sellarsa o „logicznej przestrzeni racji” (*logical space of reasons*), której nie można byłoby zredukować do „logicznej przestrzeni przyczyn” (*logical space of causes*) (SELLARS 1956), jak i przejście do tezy Donalda Davidsona o swoistym charakterze tego, co mentalne (DAVIDSON 1970). Obie tezy prezentują się jako warianty Kantowskiego wglądu w spontaniczność intelektu.

⁴ Przytaczane fragmenty *Krytyki czystego rozumu* cytuję za przekładem Romana Ingardena: KANT 1957, podając zwyczajową paginację pierwszego i drugiego wydania (tutaj: A 50 / B 74). Rzeczownik *Spontaneität* tłumaczony przez Ingardena jako „samorzutność”

„zdolność wytwarzania samemu przedstawień lub też spontaniczność poznania” (A 51 / B 75). To odróżnia intelekt od zmysłowości jako „receptywności wrażeń” bądź także „receptywności naszego umysłu polegającej na przyjmowaniu przedstawień” (A 51 / B 75). W pierwszym przybliżeniu spontaniczność intelektu polega więc na tym, iż określone przedstawienia, mianowicie pojęcia, nie są jak wrażenia pasywnie przyjmowane, lecz aktywnie wytwarzane. W jaki sposób należy przedstawić ową spontaniczność, staje się w „Analityce” jasne dopiero stopniowo: w rozdziale poświęconym „myśli przewodniej” (A 66 / B 91) Kant wyjaśnia, że pojęcia opierają się na „funkcjach”, które rozumie jako „jedność czynności podporządkowywania różnych przedstawień jednemu wspólnemu przedstawieniu. Pojęcia więc opierają się na spontaniczności myślenia” (A 68 / B 93). Samą tę odpowiednią „czynność” Kant określa nieco później jako „syntezę”: przestrzeń i czas, twierdzi Kant, „zawierają różnorodność czystej naoczności *a priori* [...] Jednakże spontaniczność naszego myślenia wymaga, by te rozmaite dane były najpierw w pewien sposób przejrane, przyswojone i powiązane ze sobą, żeby można było z nich wytworzyć poznanie. Czynność tę nazywam syntezą” (A 77 / B 102)⁵. Kiedy syntezę przypisuje Kant wyobraźni, to zadaniem intelektu w węższym znaczeniu staje się „doprowadzenie tej syntezy do postaci pojęć” (A 78 / B 103). Jednak Kant określa także samą syntezę lub — jak to określa w § 15 dedukcji transcendentnej z wydania B — „powiązanie (*conjunctio*) tego, co różnorodne w ogóle” (B 129) jako „czynność intelektu”, „akt samorzutności” (B 130). Taki „akt spontaniczności” jest zarazem „apercepcją transcendentálną” w przedstawieniu „myślę”, dzięki której intelekt wytwarza syntetyczną jedność samoświadomości (B 132; B 150.).

Zgodnie z analizą Kantowską spontaniczność tudzież samorzutność intelektu wyraża się na trzech poziomach: po pierwsze w tym, że to, co jest nam naocznie dane w określonym punkcie czasowym, zostaje w spontanicznym akcie syntezy „przejrane, przyswojone i powiązane z sobą” — w dokonaniu, które Kant przypisuje wyobraźni (A 77 / B 102)⁶. Po drugie, spontaniczność ta zostaje doprowadzona „do postaci pojęć” i w ten sposób przedstawiona jako jedność (A 78 / B 103). I po trzecie wreszcie, apercpcja transcendentálna łączy

oddają przy tym jako „spontaniczność”, „samorzutność” rezerwując dla pojawiającego się już powyżej w niniejszym tekście wyrażenia *Selbsttätigkeit*. Odpowiednio wyrażenie *Rezeptivität* tłumaczone przez Ingardena w większości przypadków jako „odbiorczość” oddają jako „receptywność”. W niektórych przypadkach modyfikują również strukturę gramatyczną danego fragmentu, dostosowując ją do głównego toku argumentacji (przyp. tłum).

⁵ Ta samorzutność ukazuje intelekt nie tylko w obliczu „różnorodności czystej naoczności” przestrzeni i czasu, lecz także w obliczu różnorodności naoczności empirycznej, bowiem według Kanta także empiryczne tworzenie i użycie pojęć nie jest ustalone przez materiał empiryczny, lecz zasadza się na „spontaniczności myślenia”.

⁶ W dedukcji z wydania A Kant jeszcze raz rozróżnia „syntezę ujęcia w naoczności” oraz „syntezę odtwarzania w wyobraźni”, obie jednak są ze sobą „nierozzerwalnie związane” (por. A 102).

spontanicznie te jedności w jedną, tożsamą w przepływie czasu świadomość⁷. Przy czym te trzy płaszczyzny spontaniczności intelektu nie są pojmowane jako trzy następujące po sobie w porządku czasowym kroki, lecz jako trzy różne aspekty bądź płaszczyzny jednej świadomości, która poprzez spontaniczne akty konstituuje się jako tożsama w czasie samoświadomość i jako świadomość pewnej obiektywnej rzeczywistości.

Tezy te dotyczące spontaniczności intelektu niektórzy czytelnicy ujęli jako część tak zwanej Kantowskiej „transcendentalnej psychologii” opisującej nieświadome mechanizmy psychiczne, jakie leżą u podstaw naszego świadomego doświadczenia⁸. Można je jednakże rozumieć również jako wypowiedzi o warunkach obowiązywania i bazie uprawomocnienia sądów empirycznych⁹. W tej teoriopoznawczej perspektywie, którą poniżej chciałbym przyjąć, Kantowska teza o spontaniczności intelektu oznacza, że ani tworzenie pojęć, ani ich zastosowanie w sądach nie są determinowane przez wrażenia zmysłowe, to znaczy przez przyczynowe oddziaływania na organy zmysłów. Żadne wrażenie zmysłowe nie wyznacza jednoznacznie, pod jakie pojęcie je podciągniemy i jakie w ogóle pojęcia mamy do dyspozycji. Pojęcia nie są nam „dane” wraz z wrażeniami zmysłowymi, lecz „tworzymy” je sami¹⁰. Właśnie dlatego w pewnym teoriopoznawczo znaczącym sensie jesteśmy za ich treść i ich zastosowanie w sądach odpowiedzialni. Stąd też nasze pojęcia i sądy, inaczej niż procesy zachodzące w naszych organach zmysłowych, potrzebują uprawomocnienia. Sam Kant problem uprawomocnienia pojęć i sądów syntetycznych *a priori* stawia w centrum swoich rozważań, a przecież ten sam związek pomiędzy spontanicznością i normatywnością obowiązuje również dla pojęć empirycznych. Tylko z tego względu, że nasze empiryczne tworzenie pojęć nie jest ustalone wraz z danymi empirycznymi, lecz tkwi w nas, krytyka zastosowania empirycznie nieadekwatnego pojęcia (przykładowo pojęcia „wieloryb”) jest sensowna. I tylko z tego względu, że użycie empirycznych pojęć nie jest w sposób konieczny tworzone dzięki zmysłowo danym wrażeniom, lecz podlega ono naszej kontroli, jest sensowne mówienie o poprawnych bądź niepoprawnych zastosowaniach pojęć,

⁷ Jak te trzy kroki mają się do tezy Kanta z jego *Logiki*, że forma (ogólność) pojęcia „zawsze jest utworzona” (KANT 2005: 117), wydaje mi się pytaniem ciekawym, niemniej odpowiedź na nie jest na bazie tekstów Kantowskich raczej niemożliwa. W *Logice* Kant rozważa „zestawianie, refleksję i abstrakcję” jako trzy kroki, w których „ustanowiona” zostaje ogólna forma (empirycznego) pojęcia (por. KANT 2005: 117–118). Wydaje mi się jednak wątpliwe, czy kroki te odgrywają jakąś rolę w przypadku owych syntez, o które chodzi Kantowi w „Analityce pojęć”, jest on bowiem tu zainteresowany przede wszystkim pojęciami czystymi, które właśnie nie mogą opierać się na abstrakcji (inaczej LONGUENESSE 1993).

⁸ Por. np. HOPPE 1983; KITCHER 1990; BROOK 1994; WILLASCHEK 1997.

⁹ Por. np. ROHS 1988; jak i w odmiennym ujęciu MCDOWELL 1994; MCDOWELL 1998.

¹⁰ Na temat tego przeciwieństwa por. także CRAMER 1986.

uprawnionych bądź nieuprawnionych sądach¹¹. Tym sposobem teza o spontaniczności intelektu otwiera dopiero pole dla teorii poznania jako dyscypliny normatywnej, w której chodzi nie o genezę, ale o uprawomocnienie „dedukcji” naszych pojęć i sądów.

Związek pomiędzy spontanicznością i normatywnością naszych procesów kognitywnych opiera się na idei, że przestrzeganie reguł i co idzie z tym w parze, rozróżnienie między tym, co poprawne i fałszywe, uzasadnione i nieuzasadnione, ma miejsce tylko tam, gdzie istnieje przestrzeń dla własnego działania — tj. dla samorzutności bądź spontaniczności. W przeciwieństwie do spontaniczności Kant w *Krytyce czystego rozumu* nie podkreśla szczególnie normatywności poznania. Uznaje on ją jednak (a) *implicite* poprzez prawniczą metaforę, a także (b) *explicite*, gdy mówi o pojęciach jako o regułach.

(a) Dominującą metaforą *Krytyki czystego rozumu* jest metafora trybunału, przed którym rozum jest zarazem sędzią i oskarżonym (A xi–xii). Elementem niezbędnym w przebiegu tego postępowania sądowego okazuje się to, co „teoretycy prawa” nazywają „dedukcją”. Ma ona odkryć „podstawę” naszych syntetycznych sądów *a priori*, odpowiadając na pytanie *quid juris* dotyczące naszego użycia czystych pojęć intelektu i w ten sposób rozstrzygając „roszczenie prawne” naszego domniemanego poznania *a priori* (A 84 / B 116–117). Tym samym Kant otwarcie zakłada, że intelekt (a to oznacza ostatecznie: poznający podmiot) zgłasza w ogóle roszczenie do normatywnej poprawności. A roszczenie to zakłada ze swej strony, że sądy są wynikiem naszej własnej aktywności, a nie wytworem czynników zewnętrznych. W jednej refleksji z lat siedemdziesiątych związek ten zostaje szczególnie jasno wyrażony: „Naszą czynność (*Handlung*) możemy rozważać albo jako coś, co zachodzi, tj. jako zjawisko, albo jako coś, co powinno zachodzić, tj. jako naoczność samorzutności odnośnie do możliwych działań (*wirkungen*)” (Refl. 4334; AA XVII, 507–508, podkreśl. M.W.). Spontaniczność i normatywność naszych czynności intelektu idą ręką w rękę¹².

(b) Normatywny aspekt poznania dochodzi u Kanta do głosu *explicite* w tym, że pojęcia rozumie on jako prawa dla¹³ syntezy wrażeń zmysłowych i otwarcie uznaje — mówiąc o braku władzy sądenia (A 133 / B 172) — możliwość po-

¹¹ Do tej kwestii powrócę poniżej.

¹² Nasuwa się pytanie, czy według Kanta również czysta naoczność nie niesie z sobą formy spontaniczności. Odpowiedź, po uwzględnieniu B 160 (przypis), mogłaby brzmieć następująco: forma naoczności opiera się na strukturalnych własnościach naszego umysłu i o tyle jest pasywna, formalna naoczność natomiast domaga się już jednak aktu spontaniczności (a przez to czynności intelektu).

¹³ W oryginale *Regel* — w zależności od kontekstu wyrażenie to tłumaczę jako „reguła” bądź — nawiązując do przekładu Ingardena — jako „prawidło”. Pojawiający się ponadto w tym zdaniu i kilku innych miejscach artykułu termin *Urteilkraft* tłumaczę — odstępując od Ingardenowskiej „władzy rozpoznawania” — jako „władza sądenia” (przyp. tłum.).

pełnienia błędów w ich zastosowaniu. W przypadku tych pojęciowych prawideł nie może więc chodzić o faktyczne regularności, tylko od reguł jako normatywnych standardów można omyłkowo odbiegać (choćaby źle stosując pojęcie). Słownictwo związane z działaniem, przy pomocy którego Kant opisuje procesy mentalne, należy zatem rozumieć w perspektywie teoriopoznawczej jako uznanie normatywnego charakteru użycia pojęć oraz poznania (nie zaś jako część jego „psychologii transcendentalnej”).

Kant jednakże zaciera niekiedy różnicę między faktyczną regularnością a normatywną regułą, jak chociażby w znanej definicji woli w drugim rozdziale *Uzasadnienia metafizyki moralności*: „Każda rzecz w przyrodzie działa podług praw. Tylko istota rozumna posiada władzę działania według przedstawienia praw, tj. według zasad, czyli posiada wolę” (KANT 1971: 38). Nawet jeśli dokładne znaczenie tego miejsca jest sporne¹⁴, wydaje się jasne, że zasady, według których działa istota rozumna, nie są prawami przyrody, lecz regułami w sensie norm. Mimo to Kant łączy je pod wspólnym pojęciem prawa, tak samo jak we wprowadzeniu do „Dialektyki transcendentalnej”, gdzie jest powiedziane: „Żadna siła przyrody nie może jednak sama z siebie odchylić się od swych własnych praw” (A 294 / B 350). Stąd, ciągnie Kant dalej, także intelekt sam dla siebie nie mógłby się mylić, „albowiem, jeżeli tylko postępuje wedle swych praw, wynik (sąd) musi się koniecznie zgadzać z tymi prawami” (A 294 / B 350). Filozof wydaje się tutaj zatem rozumieć prawa, według których działa intelekt, nie jako normatywne reguły, lecz jako faktyczne regularności.

W innych miejscach natomiast Kant podkreśla wyraźnie normatywny charakter reguł użycia pojęć, na przykład w swoim wykładzie z logiki: „W logice pytamy jednak nie o przygodne, a o konieczne prawidła [myślenia] — nie o to jak myślimy, lecz o to jak powinniśmy myśleć [...] Ma ona uczyć nas o poprawnego, tj. zgodnego z samym sobą użycia intelektu” (KANT 2005: 23–24; podkreśl. Kanta). To jest właśnie ten normatywny charakter, który, zdaniem Kanta, odróżnia logikę od psychologii (KANT 2005: 23)¹⁵. Prawidła, które mówią, jak w prawidłowy sposób powinno się myśleć, mogą być skierowane tylko do istot, które są w stanie myśleć je aktywnie i samodzielnie, innymi słowy, spontanicznie się na te prawidła orientować. Ujmując rzecz od drugiej strony: jeżeliby pasywnie odebrane wrażenia całkowicie ustalały to, co myślimy, to „powinność”, jak mówi Kant w innym, ale strukturalnie bardzo pokrewnym kontekście, byłaby „nie na miejscu” (KANT 1971: 40)¹⁶. Te szkicowe uwagi muszą na razie wystarczyć do

¹⁴ Por. w tym względzie LEBERGE 1989; WILLASCHEK 1992: § 5; TIMMERMANN 2003, rozdz. II.

¹⁵ W tej kwestii por. HEßBRÜGGEN-WALTER 2004.

¹⁶ Mówienie o powinności zakłada według Kanta trzy rzeczy: 1) obiektywnie ważne prawidło, 2) zdolność jego przestrzegania, 3) możliwość robienia błędów w stosowaniu się do reguły (por. KANT 1971: 39–41; WILLASCHEK 1992: § 4).

ukazania tego aspektu Kantowskiej tezy o spontaniczności intelektu, o który będzie chodzić w poniższym wywodzie¹⁷.

W przeciwieństwie do posługiwania się wyrażeniem „spontaniczność” w „Analityce transcendentальной”, w „Transcendentальной dialektyce” Kant wyjaśnia wyraźnie, w jaki sposób wyrażenie to rozumie, mianowicie jako „przyczynowość, przez którą coś się dzieje bez dalszego określania jej przyczyny jeszcze przez inną wcześniejszą przyczynę wedle koniecznych praw, jest to a b s o l u t n a s p o n t a n i c z n o ś ć przyczyn, z samej siebie rozpoczynająca szereg zjawisk przebiegający według praw przyrody” (A 446 / B 474)¹⁸. Nie oznacza to, że spontanicznego sprawstwa (*Verursachung*) nie poprzedzają czasowo żadne inne zdarzenia, lecz tylko, że go nie powodują. „Nie mówimy tu bowiem — twierdzi Kant — o początku absolutnie pierwszym co do czasu, lecz tylko co do przyczynowości. Jeżeli teraz np. wstanę z krzesła zupełnie swobodnie i bez określającego w sposób konieczny wpływu przyczyn przyrody, to w tym zdarzeniu zaczyna się bezwzględnie nowy szereg wraz z naturalnymi jego następstwami w nieskończoność, chociaż co do czasu zdarzenie to jest tylko dalszym ciągiem pewnego poprzedzającego je szeregu” (A 450 / B 478).

Spontaniczność ma miejsce zatem wówczas, gdy zdarzenie, które sprawia cały szereg dalszych zdarzeń, nie jest ze swej strony spowodowane żadnym poprzedzającym go w czasie zdarzeniem. Bieg zdarzeń nie determinuje przyczynowo, aż do pewnego określonego w czasie momentu, tego, czy jakieś określone zdarzenie zajdzie w momencie późniejszym, czy nie. Ponieważ, zdaniem Kanta, przyczynowość idzie w parze z możliwością opartego na prawach wyjaśnienia przyrody, zdarzenie musi uchodzić za „absolutnie spontaniczne”, jeśli nie istnieje p r a w o p r z y r o d y, które pozwala wyjaśnić to zdarzenie jako konieczne następstwo wydarzeń wcześniejszych¹⁹.

Przyjęcie, że istnieją zdarzenia, które w tym sensie byłyby spontaniczne, pozostaje w otwartym konflikcie z ujęciem przyrody, która byłaby całkowicie zdeterminowana. Do pytania, czy rzeczywiście wynika z tego antynomia, po-

¹⁷ Pewien inny aspekt podkreśla Henry E. Allison, według którego spontaniczność intelektu wyraża się przede wszystkim w tym, że sądy dyskursywne stale posiadają strukturę rozważania czegoś *ja ko* czegoś (*taking as*) i w ten sposób zakładają aktywność podmiotu (ALLISON 1989: 93nn; ALLISON 1996: 62). Allison (1996: 63) rozważa jednak również związek między spontanicznością a normatywnością.

¹⁸ Przekład zmieniony — w tłumaczeniu Ingardena nie pojawia się kluczowy dla niniejszych analiz termin „absolutna spontaniczność”, lecz „bezwzględna samodzielność”, co jest chyba zbyt daleko posuniętą ingerencją w tekst źródłowy (przyp. tłum.).

¹⁹ Kwestią dla pojęcia spontaniczności nieistotną jest ewentualna możliwość podporządkowania zdarzenia innemu rodzajowi prawa, np. prawu moralnemu (por. KANT 1971: 86–87). Absolutna spontaniczność w sensie trzeciej antynomii nie oznacza jeszcze „autonomii” w sensie moralnego prawodawstwa, nawet jeśli Kant w swoich pismach z filozofii moralnej często łączy je ze sobą. Spontaniczność jest zaledwie koniecznym, ale nie wystarczającym warunkiem autonomii. Por. WILLASCHEK 1993: § 6, § 13.

wrócę poniżej. Najpierw jednak trzeba zająć się kwestią, jak oba pojęcia spontaniczności z „Analityki” i „Dialektyki” mają się do siebie.

III. CZY SPONTANICZNOŚĆ INTELEKTU JEST ABSOLUTNA CZY RELATYWNA?

Przynajmniej na pierwszy rzut oka wydaje się, że spontaniczność w „Analityce” jest słabsza niż ta w trzeciej antynomii. Spontaniczność intelektu polega na tym, że sposób, w jaki konceptualizujemy wrażenia zmysłowe i te konceptualizacje (sądy) wiążemy w jedność świadomości, nie jest zdeterminowany albo przynajmniej nie jest całkowicie zdeterminowany przez same dane wrażenia. Nie wyklucza to jednak, że istnieją dalsze czynniki, które ewentualnie wraz z naszym odczuwaniem zmysłowym całkowicie przyczynowo determinują nasze tworzenie i użycie pojęć. Kantowski umysł można na przykład potraktować jako rodzaj komputera, w którym program (formy naoczności i kategorie) „tkwi już *a priori*” (A 20 / B 34). Wówczas wyjście komputera (sądy) mogłoby być ustalane całkowicie przez zmysłowe wejście oraz program. W oparciu o to porównanie Wilfrid Sellars reprezentuje pogląd, że Kant w „Analityce transcendentalnej” przypisał umysłowi tylko, jak to Sellars określa, „relatywną spontaniczność” (SELLARS 1972: 79). Tę zaś, jego zdaniem, można uzgodnić z tezą, że nasze sądy, spontaniczne wprawdzie względem danych zmysłowych, są jednakże całkowicie zdeterminowane przez inne naturalne przyczyny. Za tym sposobem lektury przemawia między innymi bezpośrednia tradycja, z której Kantowskie pojęcie spontaniczności wyrasta. Tak jest u Baumgartena, według którego działanie jest spontaniczne, jeśli jest zależne od zasady, która tkwi w samym działającym²⁰. Nie wyklucza to jednakże, iż sama ta zasada jest zależna od czynników zewnętrznych — czy to od boskiego aktu stwórczego, czy od kodu genetycznego. Dlatego też Baumgarten określał ludzką duszę na gruncie jej spontaniczności, jej zdolności do samorzutnej zmiany jako „automat”²¹. Także Kant mówi o tym, że tego typu spontaniczność czyniłaby z człowieka „myślący automat” (KANT 2004: 165), *automaton spirituale* (KANT 2004: 159). Określa on ją jako „spontaniczność *secundum quid*” albo jako „komparatywną” spontaniczność i odróżnia od absolutnej, tj. nieuwarunkowanej samorzutności (KANT 2004: 159–160, 165; także AA XVIII: 167).

W literaturze ujęcie to jest rozpowszechnione, Kant wprawdzie miałby ustalić absolutną spontaniczność w kontekście trzeciej antynomii (a przez to w kontekście filozofii moralnej, która przecież rozwiązanie antynomii wolności zakłada),

²⁰ „Actio a sufficienti principio, quod agenti intemum est, dependens est spontanea”, Baumgarten 1757: § 704; przedruk w: AA XVII: 131.

²¹ „Si automaton dicatur se ipsum mutans, anima erit automaton”, Baumgarten 1757: § 705.

jednakże nie w „Analityce” *Krytyki czystego rozumu* (HENRICH 1975: 66; SELLARS 1972: 79; KITCHER 1990: 253). Przeciw temu ujęciu przemawia jednak więcej ważkich racji. Wynikają one (a) z roli, jaką przydzielił Kant władzy sądenia i wyobraźni, (b) z ustępów w dziełach opublikowanych i refleksjach, w których filozof wyraźnie stwierdza, że tylko absolutnie spontaniczny intelekt może wydawać obiektywnie ważne sądy i (c) z ustępów, w których Kant wydaje się przypisywać człowiekowi bezpośrednią świadomość absolutnej spontaniczności, jaka towarzyszy zastosowaniu władz intelektu i rozumu²².

(a) Choć być może syntezę kategorialną tego, co naocznie dane, da się porównać z programem komputerowym, nie można tego jednak zrobić z innymi aspektami nauki o sądzie przedstawionymi przez Kanta w „Analityce”. W szczególności rola władzy sądenia i wyobraźni jest raczej nie do uzgodnienia z tym porównaniem. W powyższym kontekście przez władzę sądenia rozumie Kant zdolność zastosowania pojęć i reguł do przypadków jednostkowych. Stąd też użycie tej zdolności nie może zostać z powrotem sprowadzone do postępowania zgodnego z regułą wyznaczającą właściwe zastosowanie reguły, w przeciwnym wypadku popadałoby się albo w błędne koło, albo w *regressus ad infinitum* (A 133 / B 174). Władza sądenia musi być trenowana bądź, jak mówi Kant, antycypując Ludwiga Wittgensteina, „ćwiczona” (A 133–134 / B 172–173)²³. Ponieważ sama (przynajmniej jako empiryczna władza sądenia) nie jest kierowana przez reguły, nie daje się ona także modelować tak jak program komputerowy czy *automaton spirituale*, taki program bowiem nie jest niczym innym jak zbiorem reguł.

Przeciw temu można wszelako dowodzić, że komputery nie potrzebują przecież żadnej władzy sądenia, żeby stosować swoje programy. Odpowiedź na ten zarzut jest oczywista: komputery nie stosują swoich programów, nie stosują się do reguł, lecz podlegają regularnościom. Stąd też nie wydają sądów, wobec których pojawiałyby się kwestia zasadności. To, czego im brakuje (w każdym bądź razie jak dotąd), jest momentem owej samorzutności bądź spontaniczności, który Kant podkreśla w kognitywnych dokonaniach człowieka. Spontaniczność ta wyraża się zresztą nie tylko w nie-mechanicznym charakterze stosowania

²² Okazuje się przy tym także, że absolutna spontaniczność intelektu w żadnym wypadku, jakby się zrazu mogło wydawać, nie domaga się owej formy produktywności, która, zdaniem Kanta, zastrzeżona jest tylko dla boskiego intelektu.

²³ W podanym miejscu Kant posługuje się dwiema formami imiesłowowymi: *geübt* oraz *abgerichtet*, które przekładam odpowiednio jako „trenowana” i „ćwiczona”. Formą *abgerichtet* posłużył się również Wittgenstein w swoich znanych analizach sytuacji stosowania się do reguły. W § 206 *Dociekań filozoficznych* pisał: „Einer Regel folgen das ist analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise” (WITTGENSTEIN 2010: 88). W przekładzie Bogusława Wolniewicza: „Stosowanie się do reguły jest czymś analogicznym do wykonywania rozkazu. Jesteśmy w tym celu ćwiczeni i reagujemy na rozkaz w określony sposób” (WITTGENSTEIN 2000: 120). Czasownik *abrichten* oznacza w języku niemieckim „ćwiczyć”, „zaprawiać”, „tresować” (przyp. tłum.).

pojęć, lecz także w plastyczności samego naszego pojęciowego repertuaru, którą Kant podkreśla zwłaszcza w „Przedmowie do drugiego wydania”, wskazując na rewolucje naukowe Talesa, Galileusza i innych (B ix–xiv). Nasze pojęcia nie są nam po prostu uprzednio dane; w świetle nowych doświadczeń, zmienionych interesów poznawczych i nowych technicznych możliwości możemy je aktywnie kształtować i dopasowywać. Być może będą kiedyś komputery, które będą dysponowały również tą spontanicznością, jednakże nie będą one już wówczas odpowiadać prostemu (zorientowanemu na pojęcie uniwersalnej maszyny Turinga) komputerowemu modelowi umysłu.

Jako wyobraźnię twórczą określa Kant zdolność, która niezwiązaną różnorodność naoczności (w szczególności „materiał” dostarczany nam przez zmysły) wiąże w naoczne jedności (A 100–103; A 115–125; B 150–156). Pozwala ona nam w ten sposób nie tylko odbierać izolowane dane, lecz również postrzegać zespolone postaci. Zdolność ta sama jest formą spontaniczności intelektu (B 150–151). Na podstawie tej spontaniczności Kant odróżnia ją od wyobraźni odtwórczej, „której synteza podlega jedynie prawom empirycznym [...] i która dlatego nie wnosi niczego nowego do wytlumaczenia możliwości poznania *a priori*” (B 152). Ponieważ wyobraźnia *t w ó r c z a* jest, zdaniem Kanta, konieczna do wniesienia czegoś przy wyjaśnianiu możliwości *a priori*, można przyjąć wniosek odwrotny, że nie podlega ona „jedynie prawom empirycznym”. Także w przypadku twórczej wyobraźni nie mogłoby zatem chodzić o część programu komputerowego, komputery podlegają bowiem jedynie empirycznym prawom.

Kantowska koncepcja władzy sądenia i wyobraźni oraz ich roli w tworzeniu poznania obiektywnego z pewnością nasuwa tak samo wiele pytań, jak odpowiedzi. Mimo to można utrzymywać, że ważne, leżące u jej podstaw ustalenie, podkreślane później przez Wittgensteina, polega na tym, iż przy kierowaniu się regułą, stosowaniu pojęć oraz percepcji postaciowej nie może chodzić o procesy mechaniczne bądź quasi-mechaniczne. Być może rozumieć spontaniczność intelektu, jaka dochodzi do głosu we władzy sądenia i wyobraźni, jako spontaniczność jedynie „relatywną” bądź „porównawczą”, musiałoby być możliwe opisanie tychże procesów, które pozostają relatywnie spontaniczne w stosunku do określonych warunków wyjściowych (tutaj: naocznie danego materiału), jako przyczynowo zdeterminowanych, o ile tylko zostaną wzięte pod uwagę wszystkie znaczące warunki wyjściowe. Być może można stosowanie się do reguł oraz percepcję postaciową opisać w tym sensie jako zdeterminowane przyczynowo, niemniej nie opisuje się właśnie już wówczas stosowania się do reguł i percepcji postaciowej. Przynajmniej na tym teoriopoznawczym poziomie opisu, tak można rozumieć Kanta, wykluczone jest przyczynowe wyjaśnienie naszych dokonań poznawczych. Na to właśnie powinien wskazywać wywód poświęcony spontaniczności intelektu: o ile rościmy sobie prawo do obiektywnej ważności

naszych sądów, o tyle nie możemy ich traktować jako całkowicie zdeterminowanych przyczynowo.

(b) Dokładnie to stwierdza Kant w szeregu swoich refleksji. Najważniejsza z nich, która zarazem podkreśla związek między spontanicznością a normatywnością, pochodzi z około roku 1778 i brzmi: „Wolność transcendentálna jest konieczną hipotezą wszystkich prawideł, wszelkiego zatem użycia intelektu. Trzeba myśleć raz w taki sposób, raz w taki etc., wobec tego działanie to musi być wolne, tj. musi być określone już nie przez siebie samo (subiektywnie), lecz tylko dzięki posiadaniu obiektywnej podstawy określenia” (Refl. 4904, AA XVIII: 24)²⁴. Ponieważ „wolność transcendentálna” jest tylko innym wyrażeniem dla absolutnej spontaniczności (A 446 / B 474), notatka ta mówi, że obiektywnie ważne sądy domagają się absolutnie spontanicznego intelektu; w przeciwnym wypadku bowiem sądy byłyby uwarunkowane czynnikami subiektywnymi (tj. takimi, które dla ważności sądów nie mają znaczenia)²⁵.

Dwa lata po ukazaniu się *Krytyki czystego rozumu* Kant w tekście opublikowanym podejmuje tę myśl na nowo wraz z przeciwstawieniem podstaw subiektywnych i obiektywnych. Pod koniec recenzji *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre* Johanna Heinricha Schulza pada stwierdzenie: „W głębi swej duszy założył on [Schulz] jednak, choć nie chciał się do tego samemu przyznać, że intelekt ma zdolność określania sądów zgodnie z obiektywnymi podstawami, które zawsze są ważne, i że nie znajduje się pod wpływem mechanizmu czysto subiektywnie określonych przyczyn, które mogą kolejno po sobie ulegać zmianie; przyjmuje on tedy do pomyslenia wolność, bez której to nie byłoby rozumu” (AA VIII: 14; podkreślenie M.W.). Także tutaj Kant wyraźnie wyklucza wydający sądy intelekt z „mechanizmu czysto subiektywnie określonych przyczyn”. „Ujęcie w myśleniu wolności” polega na przestrzeganiu „obiektywnych podstaw”, które nie przychodzą i nie przemijają jak przyczyny naturalne, lecz zgłaszają co najmniej żądanie do tego, by być „zawsze ważnymi”²⁶.

Jak blisko w recenzji poświęconej Schulzowi Kant przesuwają spontaniczność intelektu ku wolności transcendentálnej w sensie trzeciej antynomii, ukaże się wyraźnie, gdy porówna się wyżej przytoczony passus ze sformułowaniem antynomii wolności w opublikowanych właśnie wówczas *Prolegomenach*: „Posiadamy w sobie władzę nie tylko związaną z jej podstawami subiektywnie ją określającymi, a będącymi naturalnymi przyczynami jej działań, i o tyle też będącą władzą istoty, która sama należy do zjawisk; lecz władzę tę odnosimy również

²⁴ Kant dodaje: „Jest ona [wolność transcendentálna] własnością istot, u których świadomość reguł jest podstawą ich działań” (Refl. 4904, AA XVIII: 24).

²⁵ Por. także: Refl. 5413, AA XVIII: 176; Refl. 5441, AA XVIII: 182–183. W kwestii Kantowskiego rozróżnienia podstaw subiektywnych i obiektywnych por. również WILLA-SCHEK 2002.

²⁶ Por. w tej kwestii także: ROSEFELDT 2000: 169–184.

do podstaw obiektywnych, które są tylko ideami, o ile podstawy te mogą tę władzę określić. Związek ten wyraża się przez powinność. Władza ta zwie się rozumem, i o ile pewną istotę (człowieka) rozpatrujemy jedynie ze względu na ten obiektywnie dający się określić rozum, to nie możemy jej uważać za przedmiot zmysłowy” (KANT 1960: 144). Tak jak obiektywne podstawy intelektu „zawsze są ważne”, w taki sposób obowiązują także „niezależnie od wpływu okoliczności czasu i miejsca” (KANT 1960: 145) podstawy rozumu. W recenzji poświęconej Schulzowi Kant charakteryzuje spontaniczność intelektu za pomocą tych samych cech, jakie w *Prolegomenach* przysługują rozumowi. I jeśli samorzutność rozumu zabrania (w tym względzie) traktować człowieka jako istotę zmysłową, to musi mieć to ważność również dla spontaniczności intelektu.

(c) Prowadzi nas to do dwóch miejsc, w których Kant spontaniczność rozumu i intelektu przytacza *expressis verbis* jako podstawę tego, by człowieka traktować (także) jako istotę inteligibilną. Przede wszystkim do wielokrotnie dyskutowanego fragmentu z „Objaśnienia” do rozwiązania trzeciej antynomii. W zaskakujący sposób Kant stwierdza tam, że człowiek poznaje samego siebie „przez samą apercepcję” (A 546 / B 572). Stąd też jest on dla samego siebie „z jednej strony fenomenem, z drugiej strony, mianowicie co do pewnych zdolności, tylko przedmiotem dającym się jedynie pomyśleć [...]. Zdolności te nazywamy intelektem i rozumem” (A 546–547 / B 574–575). Wprawdzie Kant raz jeszcze w stosunku do intelektu szczególnie wyróżnia rozum²⁷, niemniej nie ma co do tego wątpliwości, że także intelekt jest rozumiany jako władza „myślowo dająca się określić”²⁸ i o tyle nieuwarunkowana empirycznie. Jeśli zatem, co Kant podkreśla w tym samym miejscu, rozum może „określić” intelekt (w tym mianowicie sensie, że poszukuje w przyrodzie możliwie najpełniejszej systematycznej jedności), wówczas czynność intelektu nie może być całkowicie determinowana przez przyczyny empiryczne, bowiem sam rozum jako „władza dająca się myślowo określić” nie jest przyczyną empiryczną. Syntetyzująca funkcja intelektu i systematyzująca funkcja rozumu są w związku z tym, według Kanta, w równej mierze wyrazem absolutnej spontaniczności ludzkiego umysłu.

Paralelne miejsce znajduje się w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, gdzie Kant pisze: „Człowiek znajduje w sobie rzeczywiście władzę, która się różni od wszystkich innych rzeczy [...], a władzą tą jest rozum” (KANT 1971: 95). Następnie pojawia się wyraźne porównanie spontaniczności rozumu ze spontanicznością intelektu: „Ten bowiem [rozum] jako czysta samorzutność przewyższa pod pewnym względem nawet intelekt. A mianowicie, jakkolwiek intelekt także

²⁷ „[Z]właszcza ten drugi odróżnia się [...] 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”, A 547 / B 573.

²⁸ Za pomocą tego zwrotu w polskim przekładzie *Krytyki czystego rozumu* i *Prolegomenów* oddaje się stosowane przez Kanta określenie *intelligibel* („inteligibilny”) (przyp. tłum.).

jest samorzutnością [...], to jednak może wytworzyć swą własną czynnością tylko takie pojęcia, które wyłącznie do tego służą, aby zmysłowe przedstawienia podporządkowywać prawidłom i połączyć je przez to w jednej świadomości, i bez takiego używania zmysłowości nie mógłby nic myśleć. Natomiast rozum objawia pod nazwą idei tak czystą spontaniczność, że wykracza przez to daleko poza wszystko, czego mu może tylko dostarczyć zmysłowość” (KANT 1971: 95)²⁹.

Fragment ten mógłby zrazu przemawiać przeciw tezie, głoszącej, iż spontaniczność intelektu nie jest tylko relatywnie, lecz absolutnie niezależna od zachodzących w czasie przyczyn. Spontaniczność rozumu Kant stawia jednoznacznie ponad spontanicznością intelektu: ta pierwsza jest „czysta”, ta druga nie. Jednakże różnica, jeśli dokładniej ją rozpatrzeć, polega tylko na tym, iż samorzutność intelektu jest zdana, co do treści, na coś zmysłowo danego, samorzutność rozumu zaś nie. Użycie pojęć intelektu jest o tyle uwarunkowane zmysłowo, o ile jest on zdany na materiał zmysłowy, by ukonstytuować poznanie (inaczej niż *intellectus archetypus*, produktywny intelekt Boga). Nie oznacza to jednak, że użycie intelektu jest determinowane przyczynowo przez wrażenia czy jakiegokolwiek inne czynniki.

Niezależność intelektu od przyczynowego zdeterminowania przez dane zmysłowe wyraża się między innymi w tym, że wpływ przedmiotów na naszą zmysłowość określa Kant mianem „pobudzenia” (*Affektion*). Wyrażenie „pobudzać” Kant stosuje w nawiązaniu do Gottfrieda Wilhelma Leibniza właśnie jako przeciwieństwo formy determinacji możliwej do pogodzenia z wolnością: „własna wola (*Willkür*) jest zmysłowa, o ile jest pobudzana patologicznie (przez pobudki zmysłowości); nazywa się zwierzęcą (*arbitrium brutum*), o ile może być patologicznie wymuszona. Ludzka wola własna jest wprawdzie *arbitrium sensitivum*, lecz nie *brutum*, ale *liberum*” (A 534 / B 562; por AA VI 213). Jeśli zmysłowa podatność na pobudzenia własnej woli człowieka okazuje się w trakcie rozwiązywania trzeciej antynomii możliwa do pogodzenia z absolutną spontanicznością, to uwarunkowanie zmysłowe naszego użycia intelektu także nie może wykluczyć jego absolutnej spontaniczności: Po pierwsze, dotyczy ona tylko możliwości doprowadzenia do aktów poznawczych (*Erkenntnisse*) dzięki posłużeniu się jego pojęciami, nie zaś wytwarzania pojęć samych, po drugie, samo to uwarunkowanie jako treściowe bycie zdany (in *inhaltliche Angewiesenheit*) na dane zmysłowe jest czymś innym niż determinacja przyczynowa. Bycie zdany naszego dyskursywnego intelektu na materiał zmysłowy jest zatem w pełni możliwe do pogodzenia z jego absolutną spontanicznością. Intelekt i rozum różnią się, wedle *Uzasadnienia metafizyki moralności*, zatem nie w tym, że rozum dysponuje spontanicznością absolutną, intelekt zaś tylko relatywną, lecz jedynie

²⁹ Tłumaczenie zmienione; pojawiające się w oryginale określenie *reine Selbsttätigkeit* („czysta samorzutność”) zostaje w polskim przekładzie oddane jako „czysta czynność swobodnego podmiotu”, co zbyt daleko odbiega od lityry pierwowzoru, sama zaś *Selbsttätigkeit* jest oddana następnie jako „swobodna czynność” (przyp. tłum.).

w tym, iż intelekt posiada absolutną spontaniczność w odniesieniu do (*an*) materiału zmysłowego, rozum natomiast posiada ją „w sposób czysty” (*rein*).

Reasumując, można stwierdzić, że Kant ustalił *implicite* dzięki koncepcji władzy sądenia i wyobraźni, *explicite* zaś dzięki swym opublikowanym i niepublikowanym wypowiedziom, iż ludzki intelekt dysponuje absolutną spontanicznością; tworzenie pojęć i sądy intelektu są wprawdzie uwarunkowane danymi zmysłowymi, nie są jednak przyczynowo determinowane. Pozorna niemożliwość uzgodnienia wolności i naturalnej determinacji, która leży u podstaw trzeciej antynomii, nie może, zdaniem Kanta, zostać ograniczona do fizycznego obszaru działania, lecz dotyczy także czysto duchowych czynności intelektu, które filozof bada w „Analityce transcendentальной”. Także czysto teoretyczne użycie intelektu i rozumu domaga się czegoś więcej niż „wolności różna” (KANT 2004: 160)³⁰.

IV. SPONTANICZNOŚĆ INTELEKTU A MOŻLIWOŚĆ UDOWODNIENIA WOLNOŚCI

Oba przytoczone powyżej fragmenty z *Krytyki czystego rozumu* i *Uzasadnienia metafizyki moralności* nasuwają dwa pytania, na które odpowiedź rzuca również światło na zasięg tez Kanta o ludzkiej spontaniczności. Po pierwsze: czy stwierdzając, iż człowiek jest bezpośrednio świadomy swej spontaniczności, filozof nie lekceważy własnych restrykcji krytycznopoiznawczych, zgodnie z którymi jesteśmy w stanie poznać samych siebie i nasz umysł tylko jako fenomen, nie zaś jako inteligibilny przedmiot (B 152–159)? I po drugie: jeśli dysponujemy bezpośrednio świadomością własnej spontaniczności, to dlaczego Kant był zdania, że nie można na tej podstawie teoretycznie udowodnić ludzkiej wolności (A 558 / B 586; A 799 / B 827; A 803 / B 831)?

Pytania te dotyczą całego szeregu spornych tematów interpretacji poświęconych Kantowi: rozróżnienia między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem, zastosowania tego rozróżnienia do podmiotu poznającego i działającego, Kantowskiej koncepcji podmiotowości (*Selbst*) i apercepcji transcendentальной, rozróżnienia między spontanicznością relatywną i absolutną, między wolnością transcendentálną i praktyczną oraz między teoretycznym i praktycznym udowodnieniem wolności. Nie mogę tutaj wchodzić w szczegóły tych trudnych tematów. Mogę je tylko prześledzić w takim stopniu, w jakim jest to niezbędne, aby odeprzeć zarzut, który mógłby wynikać z tych dwóch powyżej postawionych pytań. W myśl tego zarzutu Kant nie może stwierdzić absolutnej spontaniczności intelektu,

³⁰ Do tego samego wyniku, choć w inny sposób, dochodzą: PIPPIN 1987; ALLISON 1989. [We wskazanym miejscu Kant stwierdza, że gdyby nasza wolność była tylko wolnością psychologiczną i komparatywną, nie zaś absolutną, to „nie byłaby ona w gruncie rzeczy lepsza od wolności różna, który również sam przez się wykonuje swe ruchy, gdy się go raz nakręci” (przyp tłum.)].

gdyż jest to sprzeczne z jego krytyczną teorią podmiotu oraz tezą o niemożliwości udowodnienia wolności.

Ważne jest, by w tym kontekście zauważyć najpierw, iż dowód wolności teoretycznej (tj. wolności w myśleniu) nie jest jeszcze teoretycznym dowodem wolności. Teoretyczny dowód transcendentalnej wolności (dokładniej: dowód wystarczający celom rozumu „spekulatywnego”) musiałby wyjść od przesłanek *a priori* i dojść w swym wyniku do tego, że my (ludzie) dysponujemy absolutną spontanicznością. Musiałoby więc chodzić o dokładnie tego rodzaju dowód, który Kant krytykuje w rozdziale *Krytyki czystego rozumu* o paralogizmach³¹. Dowód taki, rzecz jasna, filozof uważa za niemożliwy. Nie oznacza to jednak, iż w pełni możliwe jest udowodnienie naszej teoretycznej wolności w innym, mianowicie praktycznym, sensie. Jako dowód praktyczny pewnej określonej tezy (dokładniej: dowód wystarczający dla celów rozumu praktycznego) można rozumieć dowód tego, że tezę tę musimy uznać, o ile chcemy pojmować siebie jako podmioty działające³².

Jeżeli zatem nasze myślenie rozpatrujemy wraz z Kantem także jako aktywność, to ten rodzaj dowodu możemy przenieść bezpośrednio na przypadek spontaniczności teoretycznej. Praktyczny dowód tego, że w myśleniu jesteśmy absolutnie spontaniczni, polegałby na wykazaniu, iż nie byłibyśmy w stanie ująć siebie samych jako podmioty myślące (wydające sądy), gdybyśmy nie uważali się za absolutnie wolnych. Tego typu dowód szkicuje Kant w recenzji poświęconej Schulzowi³³, jak i w następującym fragmencie z *Uzasadnienia metafizyki moralności*: „Twierdzę więc: Każda istota, która nie może działać inaczej jak w imię idei wolności (*unter der Idee der Freiheit*), jest dlatego właśnie w praktyce rzeczywiście wolna [...]. A zatem twierdzę, że każdej istocie rozumnej mającej wolę musimy przyznać koniecznie także ideę wolności, w imię której jedynie działa. Albowiem w takiej istocie przedstawiamy sobie rozum, który jest praktyczny [...]. Nie można zaś pomyśleć sobie rozumu, który by, zachowując własną świadomość, w swych sądach ulegał obcemu kierownictwu, ponieważ wtedy podmiot przypisywałby [bliższe] określenie władzy sądenia nie swemu rozumowi, lecz bodźcowi [zewnętrznemu]. Rozum musi się sam uważać [...] więc [...] za wolny jako rozum praktyczny” (KANT 1971: 88–89). Kant rozwija ten argument w odniesieniu do rozumu praktycznego, niemniej można go sformułować w pełni analogicznie również dla intelektu i spekulatywnego użycia rozumu: gdybym był świadomy faktu, że nie wydaję swoich sądów na podstawie

³¹ „Paralogizm wolności”, który jest zbudowany w podobny sposób jak cztery paralogizmy w *Krytyce*, rekonstruuje Tobias Rosefeldt na podstawie Kantowskich wykładów z metafizyki. Por. ROSEFELDT 2000: 152 nn.

³² W sprawie interpretacji Kantowskiej koncepcji „faktu rozumu” jako części „praktycznego” dowodu ludzkiej wolności por. WILLASCHEK 1992: 184–192, 224–231.

³³ Patrz wyżej.

rozumowych racji i zastanowienia, lecz tego, że czynię to na podstawie „bodźców” i innych czynników, które nie są istotne dla ważności sądów, nie mógłbym utrzymywać, że sądy te są moimi sądami. Wydawać uzasadnione sądy oznacza zgłaszać już roszczenie do absolutnej spontaniczności — tak brzmi zarzut Kanta przeciw Schulzowi.

Jeśli przyznamy rację Kantowi, to okaże się, iż przynajmniej w sensie praktycznym przyjęcie absolutnej wolności jest nieodzowne: jak długo ujmujemy samych siebie jako podmioty poznające i działające, „musimy sobie przyznać ideę wolności”. Ten praktyczny dowód nie jest wystarczający wszelako w aspekcie teoretycznym czy „spekulatywnym”, gdyż wydaje się możliwe do pomyslenia, że to, co w aspekcie praktycznym nieodzowne, w sensie teoretycznym okazuje się jednak fałszywe. O ile jesteśmy świadomi naszej spontaniczności w transcendentalnej apercpcji, o tyle też może zawsze chodzić wyłącznie o zaledwie relatywną, „komparatywną” samorzutność. Mowa o tym w *Krytyce praktycznego rozumu* (przy okazji krytycznych reminiscencji pod adresem Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Alexandra Gottlieba Baumgartena): „gdyby czyny człowieka [...] były jego określeniami [...] jako rzeczy samej w sobie, to wolność nie dałaby się ocalić. Człowiek byłby marionetką lub automatem Vaucansona [...] samowiedza uczyniłaby go wprawdzie automatem myślącym, ale świadomość jego spontaniczności, jeśli tę uważa się za wolność, byłaby tylko złudzeniem; [spontaniczność] ta [bowiem] zasługuje na tę nazwę tylko komparatywnie, ponieważ najbliższe przyczyny determinujące jego ruch i długi ich szereg aż do swych determinujących przyczyn są wprawdzie wewnętrzne, ale ostatnia i najwyższa znajduje się przecież całkowicie w obcej ręce” (KANT 2004: 165–166)³⁴. Zdaniem Kanta, nie dysponujemy zatem żadną bezpośrednią świadomością a b s o l u t n e j samorzutności umysłu, bowiem bezpośrednia świadomość naszych własnych czynności kognitywnych nie wyklucza, że są one w pełni determinowane przez naturalne przyczyny, a zatem na przykład przez procesy neuronalne³⁵. W tym przypadku ulegalibyśmy złudzeniu: samorzutność intelektu, której jesteśmy świadomi dzięki apercpcji transcendentalnej, uznajemy za wolność, tj. za absolutną spontaniczność, w rzeczywistości chodziłoby jednak tylko o spontaniczność komparatywną. Ponieważ, według Kanta, nie możemy tego złudzenia wykluczyć, „sama tylko apercpcja” (A 546 / B 572) nie uzasadnia kategorycznego stwierdzenia, że dysponujemy władzą inteligibilną, niezdeteminowaną naturalnymi przyczynami. Uprawomocnione jest tylko warunkowe twierdzenie,

³⁴ Przekład nieznacznie w początkowej partii zmodyfikowany w celu dopasowania do poprzedzającego go wywodu (przyp. tłum).

³⁵ Właśnie tego powinniśmy byli także według „Analityki zasad” oczekiwać, bowiem nasze własne myślenie jest ostatecznie empirycznym fenomenem i musi jako takie posiadać empiryczne wyjaśnienie. Pytaniem jest wszakże, czy chodzi tu wyłącznie o empiryczny fenomen.

że dysponujemy absolutną spontanicznością wówczas, gdy nasza świadomość siebie nas nie zwodzi³⁶.

Jeśli nasz intelekt nie powinien być absolutnie spontaniczny, to ma to dwie konsekwencje: po pierwsze, nasze rozumienie siebie jako istot myślących i działających opiera się przez to na nieuniknionym złudzeniu, bowiem, jak Kant dowodzi przeciw Schulzowi, nie możemy ujmować siebie jako myślących i działających, nie uważając się za absolutnie spontanicznych. Po drugie zaś, Kantowska krytyczna teoria umysłu nie odnosiłaby się do naszego umysłu: tylko jeśli nie mylimy się w kwestii naszej wolności w myśleniu, analizowany przez filozofa umysł jest rzeczywiście naszym umysłem³⁷.

Obowiązuje w związku z tym teza odwrotna: jeśli teoria Kanta odnosi się do nas, to nie może w naszym przypadku chodzić o myślące automaty, których procesy kognitywne odpowiadałyby procesom komputerowym. Można wręcz pójść o krok dalej — pojęcie myślącego automatu z punktu widzenia Kantowskiej koncepcji intelektu w „Analityce transcendentальной” musi prowadzić ostatecznie do sprzeczności: kto samodzielnie nie stosuje się do reguł, lecz im podlega tak jak prawom przyrody, kto nie reaguje na krytykę i nie może sam siebie skorygować, kto może tworzyć pojęcia tylko przez mechaniczne przetworzenie danych zmysłowych, a nie dzięki fantazji i zmianie perspektyw, ten właśnie również rzeczywiście nie myśli, lecz tylko zdaje się myśleć (por. B 428:

³⁶ Podstawa tego, dlaczego nie można udowodnić woli „spekulatywnie”, wychodząc od świadomości siebie, nie jest zatem tylko luką (*gap*) pomiędzy *epistemic spontaneity* i *practical freedom*, która wynika z siły moralno-praktycznej wolności motywującej działanie („szacunku dla prawa moralnego”) (tak ALLISON 1990: 162–163; podobnie już HENRICH 1960: 146). W rzeczywistości dla Kanta są możliwe do pomyślenia istoty rozumne, które w swym myśleniu są absolutnie spontaniczne, które nie dysponują jednak ową wolnością, jaka zgodnie z argumentacją z *Uzasadnienia metafizyki moralności* oraz z drugiej *Krytyki* jest powiązana analitycznie z obowiązywaniem prawa moralnego. Nie jest to wszakże jedyna przeszkoda spekulatywnej „dedukcji prawa moralnego”. Już fakt, że nie możemy, zdaniem Kanta, być pewni w aspekcie teoretycznym naszej „epistemicznej spontaniczności”, wyklucza taki dowód. W swojej rekonstrukcji rozwoju Kantowskiego ugruntowania moralności Henrich wymienia oba motywy, jednak wyraźnie ich nie rozróżnia. Por. przede wszystkim HENRICH 1960: 247.

³⁷ Sytuacja jest przez to w pełni analogiczna do wyniku *Uzasadnienia metafizyki moralności*, gdzie Kant miał, jak sądzi, pokazać, że autonomia i obowiązywanie prawa wzajemnie się implikują, ale musiał pozostawić otwartą kwestię, czy nasza ludzka wola rzeczywiście jest autonomiczna (por. KANT 1971: 111–112). Jeśli potraktuje się wraz z Kantem spontaniczność jako konieczny warunek dla możliwości zastosowania norm (a przez to dla rozróżnienia prawdziwości i fałszywości), to można, w analogii do wniosku [przeprowadzonego] od powinności do możliwości (*von Sollen zu Können*), z możliwości szacowania naszych dokonań kognitywnych wnioskować o spontaniczności: zastosowanie pojęcia w sądzie jest procesem podporządkowanym regule, dla którego możliwość zastosowania rozróżnienia prawda/fałsz jest konstytutywna; gdyby nasze sądy były całkowicie determinowane przez wrażenia zmysłowe, nie można byłoby zastosować do nich tego normatywnego rozróżnienia; nasze sądy nie są zatem zdeterminowane przez wrażenia zmysłowe i o tyle są spontaniczne.

„Myślenie, wzięte samo dla siebie, jest tylko funkcją logiczną, a więc czystą spontanicznością wiązania różnorodności pewnej samej tylko możliwej naoczności”³⁸; podkreśl. M.W.)

Oba zacytowane fragmenty, w których Kant zdaje się przypisywać nam bezpośrednią świadomość własnej samorzutności, muszą być zatem rozumiane w następujący sposób: stwierdzamy w sobie samych zdolności, których realizację musimy nieodwołalnie pojmować jako przypadki absolutnej samorzutności. Aby móc brać poważnie swoje własne sądy i mniemania jako nastawienia teoretyczne, trzeba, zdaniem filozofa, traktować je jako skutek spontanicznych procesów, a przez to jako niezależne od mechanizmu przyczyn naturalnych. Kant nie zobowiązuje się przez to do stwierdzenia, że nasze myślenie jest rzeczywiście absolutnie, a nie tylko relatywnie spontaniczne, bowiem tego nie da się rozstrzygnąć na podstawie jedynie naszej świadomości siebie³⁹.

Kontekst obu fragmentów z „Objaśnienia” do trzeciej antynomii oraz z *Uzasadnienia metafizyki moralności* wspiera następujące odczytanie: w obu fragmentach Kant podkreśla wyraźnie, iż dowód wolności nie jest możliwy do przeprowadzenia w ten sposób (A 557–558 / B 585–586; KANT 1971: 99–100, 111–112). Odwołanie się do świadomości siebie powinno w obu przypadkach dowodzić jedynie, iż rzeczywiście dysponujemy pojęciem nieuwarunkowanej spontaniczności (w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* dysponujemy nim przede wszystkim niezależnie od naszych rozważań moralnych) oraz że stosujemy to pojęcie (niezależnie od tego, czy mamy do tego prawo, czy nie) do nas samych⁴⁰.

Wynik dotychczasowych rozważań jest zatem następujący: spontaniczność intelektu, którą Kant przeciwstawia receptywnej zmysłowości, jest nie tylko relatywną niezależnością w stosunku do przyczynowego charakteru wrażeń zmysłowych, lecz jest niezależnością od przyczyn naturalnych w ogóle. Chodzi zatem o absolutną spontaniczność w sensie trzeciej antynomii. Jeśli więc istnieje konflikt między absolutną spontanicznością, a przyczynowością przyrody, to dotyczy on także Kantowskiego pojęcia intelektu z „Analityki transcendentnej”. Ważne jest zarazem jednak, że jedynie na podstawie świadomości siebie możemy być, według Kanta, tak samo mało pewni naszej spontaniczności, jak wolności naszej woli.

Istnieje zatem faktycznie treściowa zależność „Analityki” od „Dialektyki”: intelekt, który Kant bada w „Analityce” (i który, jak pokazano, wyraźnie określa jako „siłę przyrody” (A 294 / B 350)) dysponuje absolutną spontanicznością; w tym samym miejscu filozof chce zarazem uzasadnić obowiązywanie zasady

³⁸ Przekład zmieniony (przyp. tłum.).

³⁹ Podobnie ALLISON 1996: 64. Inny sposób odczytania proponuje Rosefeldt, który próbuje pokazać, iż według Kanta mamy większe podstawy uważać siebie za wolnych w aspekcie teoretycznym niż w aspekcie praktycznym. Por. ROSEFELDT 2000: 162nn.

⁴⁰ Por. także przypis do B 158, jak i B 429, oba fragmenty wskazują tę samą perspektywę.

przyczynowości, zgodnie z którą każde przyrodnicze zdarzenie jest spowodowane poprzedzającymi je zdarzeniami przyrodniczymi. We wnętrzu „Analityki” pojawiałyby się zatem sprzeczność, jeśliby antynomia między spontanicznością i przyczynowością przyrody nie dała się rozwiązać. Jak wiadomo, Kant wymaga możliwości zrozumienia, w jaki sposób absolutna spontaniczność i konieczność mogą istnieć obok siebie w ramach transcendentalnego idealizmu. Kwestię, czy dowód tego się powiodł, muszę tu jednak pozostawić otwartą⁴¹.

*Z języka niemieckiego przełożył
Wojciech HANUSZKIEWICZ**

BIBLIOGRAFIA

- ALLISON, Henry E. (1989): Kant's rejection of materialism. [W:] Henry E. ALLISON (1996): *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 92–106.
- ALLISON, Henry E. (1990): *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALLISON, Henry E. (1996): On naturalizing Kant's transcendental psychology. [W:] Henry E. ALLISON (1996): *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 53–66.
- AMERIKS, Karl (1982): *Kant's theory of mind. An analysis of the paralogisms of pure reason*. Oxford: Oxford University Press.
- BAUMGARTEN, Alexander G. (1757): *Metaphysica* (1739). Halae Magdeburgicae, Editio IIII (Przedruk w: AA XVII, 3–226).
- BROOK, Andrew (1994): *Kant and the mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CRAMER, Konrad (1986): 'Gegeben' und 'Gemacht'. Vorüberlegungen zur Funktion des Begriffs ‚Handlung‘ in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten. [W:] Gerold PRAUSS (red.): *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main: V. Klostermann Verlag, 41–81.
- DAVIDSON, Donald (1970): Mental events. [W:] Donald DAVIDSON (1980): *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press, 207–225.
- GREENBERG, Sean, WILLASCHEK, Marcus (2000): Is McDowell confronted with an antinomy of freedom and nature? [W:] Marcus WILLASCHEK (wyd.): *John McDowell: reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*. Münster: LIT Verlag, 51–54.
- HENRICH, Dieter (1960): Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. [W:] Gerold PRAUSS (red.) (1973): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer und Witsch Verlag, 223–253.

⁴¹ W sprawie Kantowskiej próby rozwiązania trzeciej antynomii por. WILLASCHEK 1992: § 7–8.

- HENRICH, Dieter (1975): Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des Ietzten Abschnitts von Kants, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. [W:] Alexander SCHWAN (red.): *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 55–112.
- HEßBRÜGGEN-WALTER, Stefan (2004): *Die Seele und ihre Vermögen: Kants Metaphysik des Mentalen in der „Kritik der reinen Vernunft“*. Paderborn: Mentis Verlag.
- HOPPE, Hansgeorg (1983): *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin — New York: de Gruyter.
- KANT, Immanuel (1902-): *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: de Gruyter (skrót: AA z cyfrą rzymską oznaczającą numer tomu).
- KANT, Immanuel (1957): *Krytyka czystego rozumu*. T. 1–2. Przeł. Roman Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KANT, Immanuel (1960): *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Przeł. Benedykt Bornstein. Oprac. Janina Suchorzewska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KANT, Immanuel (1971): *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przeł. Mściław Wartenberg. Przekład przejrzał Roman Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KANT, Immanuel (2004): *Krytyka praktycznego rozumu*. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- KANT, Immanuel (2005): *Logika. Podręcznik do wykładów*. Przeł. i oprac. Artur Banaszkiwicz. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- KITCHER, Patricia (1990): *Kant's transcendental psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- LABERGE, Pierre (1989): La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois. [W:] Otfried HÖFFE (red.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 83–96.
- LEWIS, David (1973): Causation. *Journal of Philosophy* 70, 556–567.
- LONGUENESSE, Béatrice (1993): *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MCDOWELL, John (1994): *Mind and world*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- MCDOWELL, John (1998): Having the world in view. Sellars, Kant, and intentionality. *Journal of Philosophy* 95, 431–491.
- PIPPIN, Robert (1987): Kant on the spontaneity of mind. *Canadian Journal of Philosophy* 17, 449–476.
- ROHS, Peter (1988): Kants transzendente Deduktion als Lösung von Invarianzproblemen. [W:] V. Forum für Philosophie Bad Homburg (red.): *Kants Transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 135–192.
- ROSEFELDT, Tobias (2000): *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin: Philo Verlagsgesellschaft.
- SELLARS, Wilfrid (1956): Empiricism and the philosophy of mind. [W:] Herbert FEIGL, Michael SCRIVEN (red.): *Minnesota studies in the philosophy of science*. T. 1. Nowe

- wydanie: Wilfried SELLARS (1997): *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- SELLARS, Wilfrid (1972): ...this I or He or It (the thing) which thinks... [W:] Wilfrid SELLARS (1977): *Essays in philosophy and its history*. Dordrecht–Boston: Reidel Publishing, 62-90.
- TIMMERMANN, Jens (2003): *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. Berlin: de Gruyter.
- WILLASCHEK, Marcus (1992): *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart–Weimar: Metzler Verlag.
- WILLASCHEK, Marcus (1997): Kant und die Philosophie des Geistes. Zu neuen Büchern über Geist und Subjekt bei Kant. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51, 468–478.
- WILLASCHEK, Marcus (2002): Which imperatives for right? On the prescriptivity of juridical laws in Kant's *Metaphysics of morals*. [W:] Mark TIMMONS (red.): *Kant's Metaphysics of morals. Interpretative essays*, Oxford: Oxford University Press, 65–87.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2000): *Dociekania filozoficzne*. Przeł. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2009): *Philosophical investigations*. The German text with an English translation by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and Joachim Schulte. Revised 4th edition by P.M.S. Hacker and Joachim Schulte. Chichester: Wiley-Blackwell.

