

Błażej Olżewski
Uniwersytet Łódzki

IDEALIZM TRANSCENDENTALNY W PERSPEKTYWIE KANTOWSKIEGO POJĘCIA REALNOŚCI

Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możność (Kant 2001, AVII).

Celem niniejszej rozprawy jest próba odpowiedzi na pytanie o naturę Kantowskiego projektu filozofii transcendentalnej. Czy rzeczywiście jest tak, jak deklaruje sam Kant, że jego filozofia, w myśl założeń krytyki czystego teoretycznego rozumu, jedynie przygotowuje grunt pod ewentualną metafizykę i pyta o samą jej możliwość, czy może jednak system filozofii teoretycznej Kanta zwany przez niego formalnym lub transcendentalnym idealizmem można zakwalifikować do którejś z dwu grup systemów ontologicznych: tradycyjnie rozumianego realizmu lub idealizmu? Kluczowym do rozwiązania tego problemu jest, jak sądzę, pojęcie realności używane przez Kanta w kilku znaczeniach i różnych kontekstach, które zamierzam poddać badaniu. Zanim jednak to zrobię wypada podać definicje idealizmu i realizmu ontologicznego, jakimi będę się posługiwał pytając o to czy system Kanta odpowiada którejś z nich.

Przez realizm ontologiczny rozumiem pogląd głoszący, że istnieją rzeczy niezależne od wszelkiej świadomości oraz że przedmioty doświadczenia w jakiś sposób od nich pochodzą.

Idealizm ontologiczny zaś jest to pogląd głoszący, że to świadomość w pełni konstytuuje świat doświadczenia, a poza świadomością (bądź świadomościami) i jej wytworami, nic nie istnieje.

Tak zdefiniowany realizm i idealizm należy odróżnić od realizmu i idealizmu epistemologicznego:

Realizm epistemologiczny jest to pogląd głoszący, że poznajemy rzeczy, jakimi one są dla siebie.

Idealizm epistemologiczny jest to pogląd głoszący, że poznajemy tylko pewne przejawy, czy też reprezentacje rzeczy, jakimi są one dla siebie.

Każda definicja poddaje się krytyce, lecz zakładam, iż przynajmniej większość filozofów zgodzi się co do tak rozumianych pojęć realizmu i idealizmu.

1. REALNOŚĆ PRZEDMIOTOWA POJĘĆ

Najogólniejszym pojęciem realności używanym przez Kanta jest realność rozumiana jako możliwość. W przypisie do słynnego rozdziału *O niemożliwości ontologicznego dowodu istnienia Boga* Kant ostrzega nas, by „z (logicznej) możliwości pojęć nie wnosić od razu o (realnej) możliwości rzeczy” (Kant 2001, B624). Abyśmy mogli zrozumieć, czym jest owa „realna możliwość” rzeczy (w odróżnieniu od logicznej możliwości samego pojęcia), musimy odwołać się do ontologii Wolffa, która miała niezaprzeczalny wpływ nie tylko na sam kształt projektu filozofii krytycznej Kanta, lecz również na jego aparat pojęciowy.

Podobnie jak dla Kanta, tak i dla Wolffa naczelnym pojęciem filozofii jest pojęcie przedmiotu w ogóle, które dzieli się na pojęcie Czegoś (*Aliquid, Etwas*) i Niczego (*Nihilum, Nichts*)¹. To, co niemożliwe jest Niczym, natomiast to, co możliwe jest Czymś. Temu, co możliwe zawsze odpowiada pojęcie, natomiast temu, co niemożliwe nie odpowiada w umyśle żadne przedstawienie (ewentualnie może odpowiadać mu pojęcie niemożliwe). Takie sformułowanie możliwości i niemożliwości opiera się, jak łatwo zauważyć, na zasadzie sprzeczności. Możliwe jest to, co da się w ogóle (niesprzecznie) pomyśleć (to, czemu odpowiada pojęcie); to, co niemożliwe jest nie do pomyślenia, nie da się w żaden sposób uchwycić, nie posiada bowiem absolutnie żadnej treści. Ta sama zasada rządzi według Wolffa możliwością pojęć, jak i możliwością rzeczy. Możliwość logiczna (niesprzeczność) jest możliwością istnienia rzeczy; istnienia nie w tym konkretnym świecie, ale istnienia w ogóle. Mówiąc krótko: jeżeli coś jest niesprzeczne, jest Czymś. Zarówno możliwość logiczną, jak i możliwość rzeczy możemy nazwać możliwością wewnętrzną (zarówno możliwe pojęcie, jak i rzecz jedynie w sobie mają rację swej możliwości), inaczej bezwzględną lub absolutną. Pojęcie zostanie uznane za możliwe, jeżeli nie zawiera w sobie sprzeczności, to znaczy, jak się zdaje, nie zawiera w sobie *implicite* orzeczników, które by się w nim wzajemnie wykluczały. Niemożliwym będzie natomiast pojęcie wewnętrznie sprzeczne, zawierające wzajemnie wykluczające

¹ Rekonstrukcję elementów filozofii Wolffa opieram na pracy Artura Banaszkiewicza (Banaszkiewicz 2005, s. 111-131).

się orzeczniki (np. żonaty kawaler). Analogicznie, bytem możliwym będzie ten, którego cechy wewnętrzne nie wykluczają się wzajemnie, bytem niemożliwym zaś ten, którego wewnętrzne cechy nie dają się z sobą pogodzić.

Trzeba z całą mocą podkreślić, iż tak określona możliwość nie ma żadnego związku z rzeczywistym istnieniem, istnieniem w tym świecie. To, że jakieś pojęcie nie jest wewnętrznie sprzeczne nie oznacza jeszcze, że odpowiadający mu byt rzeczywiście istnieje, będzie istnieć, czy nawet, że mógłby zaistnieć. Pojęcie bytu możliwego w sensie absolutnym (*ens in se*) nie odpowiada wcale pojęciu bytu potencjalnego (*ens potentiale*), jak to jest na przykład u Spinozy. Posługując się językiem Leibniza można powiedzieć, że to drugie odsyła do takiego rodzaju bytu, który mógłby zaistnieć w t y m świecie (ewentualnie zaistnieje w przyszłości), pojęcie bytu absolutnie możliwego zaś do bytu, który mógłby zaistnieć w którymś z możliwych światów, niekoniecznie w tym. To, co potencjalne określa Wolff mianem możliwości zewnętrznej, tudzież względnej. Aby coś mogło być uznane za możliwe w sensie względnym musi spełniać trzy warunki: po pierwsze musi być możliwe w sensie absolutnym, to jest nie posiadać cech wykluczających się wzajemnie, po drugie „musi być niesprzeczne z panującym w tym świecie układem warunków” (Banaszkiewicz 2005, s. 122), tj. żadna z cech bytu względnie możliwego nie może wykluczać się z jakąkolwiek cechą lub układem cech bytów aktualnie istniejących, po trzecie wreszcie, musi istnieć (aktualnie) byt, który mógłby zawierać rację dostateczną aktualności naszego bytu względnie możliwego (mógłby być jego przyczyną)². Pojęcie takiego bytu należy wyraźnie odróżnić od pojęcia bytu aktualnego (*ens actuale*), którego racją dostateczną jest nie tyle możliwość, co aktualne istnienie jego przyczyn. Byt względnie możliwy jest czymś więcej, niż możliwy absolutnie, nie tylko bowiem nie zawiera w sobie sprzeczności, lecz również nie kłóci się z ogółem warunków w świecie. Może zaistnieć. Tak należałoby rozumieć dwa pojęcia możliwości u Wolffa w odróżnieniu od jego pojęcia bytu aktualnego.

Analogicznie do dwu Wolffowskich znaczeń pojęcia możliwości, możemy wyodrębnić dwa wspomniane na początku tego paragrafu znaczenia u Kanta. Możliwość logiczna to tyle, co Wolffowska możliwość absolutna³. Możliwości

² Takie określenie nie jest zgodne z definicją, którą Wolff formułuje w *Cosmologia generalis*, z której wynika, iż rzeczy zewnętrznie możliwe to rzeczy posiadające w świecie „określoną przyczynę”. Jednakże zważywszy wyłożoną w tymże samym dziele, a pozostającą w sprzeczności z definicją rzeczy zewnętrznie możliwej, definicję przyczyny, możemy, jak sądzę, uznać, że było to pewne niedopatrzenie Wolffa, a za właściwą należy uznać definicję zaprezentowaną w *Ontologia*, do której odwołuję się w tej pracy.

³ Mówiąc o zachodzących analogiach pomiędzy Wolffowskim oraz Kantowskim pojęciem możliwości, mam na myśli oczywiście jedynie możliwość pojęć. O rzeczach, niezależnych od wszelkiego postrzegania, Kant niczego orzec nie może.

realnej zaś odpowiada w pewien sposób Wolffa możliwość względna⁴. Kiedy Kant przestrzega, aby z logicznej możliwości pojęcia nie wnosić o realnej możliwości rzeczy, mówi po pierwsze: że, zgodnie z Wolffem, nie jest tak, iż przedmiot, który miałby pojęciu odpowiadać, jest z konieczności bytem potencjalnym oraz po drugie: że, wbrew Wolffowi, nie musi temu pojęciu odpowiadać jakikolwiek przedmiot. Inaczej: dla Kanta, aby pojęcie było realne nie wystarczy sama jego niesprzeczność. Co zatem konstituuje realność przedmiotową pojęcia i czym ona właściwie jest?

Pojęcie jest realne, jeżeli przedmiot, który mu odpowiada jest przedmiotem możliwym w sensie pierwszej z wymienionych przez Kanta kategorii modalności, to znaczy, może być dany w naoczności. Podkreślmy jeszcze raz, iż nie chodzi tu o logiczną możliwość (niesprzeczność) samego pojęcia, czyli o absolutną możliwość Wolffa. Tę, jako warunek konieczny fundamentalnej sensowności, spełniać musi każde pojęcie. Możliwym będzie nazywał się przedmiot, którego pojęcie zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia, tak co do naoczności (czas i przestrzeń), jak i co do pojęć (kategorie). Jeżeli dodatkowo pojęcie przedmiotu możliwego powiązane jest z materialnymi warunkami doświadczenia, czyli z wrażeniami, wówczas przedmiot nazywa się rzeczywistym (rzeczywiście istnieje). Jeżeli zaś ponadto to, co rzeczywiste określone jest przez związek spostrzeżeń zgodnie z ogólnymi prawami doświadczenia, to przedmiot nazywamy koniecznym (istniejącym z konieczności) (zob. Kant 2001, B 286, B 280, B 266).

Przedmiotowa realność pojęcia polega więc na tym, że pojęciu odpowiada możliwy przedmiot; zarówno możliwy w sensie ścisłym, jak również rzeczywisty lub nawet konieczny, bowiem pojęcia konieczności i rzeczywistości należą do pojęcia możliwości, to znaczy każdy konieczny przedmiot jest przedmiotem rzeczywistym, a każdy przedmiot rzeczywisty jest przedmiotem możliwym. Aby więc pojęcie było realne, przedmiot odpowiadający mu musi być przynajmniej możliwy, musi być przynajmniej przedmiotem potencjalnie istniejącym w dostępnym nam świecie, czyli wedle Kanta w świecie możliwego doświadczenia; ewentualnie musi być to przedmiot czystej naoczności – przedmiot matematyki. Dlatego, powie Kant, pojęcia rzeczy samej w sobie, duszy, świata jako całości, Boga itp. nie są pojęciami realnymi. Jeżeli bowiem nawet istnieją, czy też mogłyby istnieć odpowiadające im przedmioty, to istniałyby (*ex defini-*

⁴ Twierdzenie to, na pozór nieuzasadnione lub nawet błędne, można w łatwy sposób uzasadnić. Otóż w myśl tego, co pisze Wolff i na co przystaje Kant, możliwość realna oznacza tyle, że jakimś pojęciu odpowiada pewien przedmiot. W filozofii Wolffa będzie ona miała zatem szerszy zakres, niż możliwość względna oznaczająca zgodność z układem warunków istniejącym w świecie. Jednak, jako że u Kanta przedmiot odpowiadający pojęciu może być dany tylko i wyłącznie w naoczności (czystej bądź empirycznej), to tym, co realnie możliwe będzie to, co zgadza się z warunkami naoczności, a tym samym możliwość realna daje się sprowadzić do możliwości jako pierwszej z kategorii modalności.

tione) poza światem doświadczenia. Są to zaledwie pojęcia niesprzeczne, którym nie można odmówić możliwości logicznej, lecz nie ma żadnych przesłanek, aby uznać ich możliwość za realną; ich przedmioty nie mogą być dane w naoczności zmysłowej, jako jedynej dostępnej człowiekowi, wymykają się także kategoriom, mającym zastosowanie tylko do tego, co w takiejże naoczności dane. Przykładem pojęcia realnego będzie pojęcie każdego przedmiotu empirycznego (naoczność empiryczna) lub matematycznego (naoczność czysta), natomiast pojęcia niesprzeczne, acz takiego, któremu nie sposób nadać przedmiotowej realności będzie, jak już wspomnieliśmy, na przykład pojęcie Boga.

2. REALITAS PHAENOMENON – TO, CO REALNE W ZJAWISKU

Ażeby w skończonym, ludzkim podmiocie mogło w ogóle dojść do ukonstytuowania się wartościowego poznawczo doświadczenia niezbędne są wedle Kanta trzy zasadnicze elementy, trzy zdolności poznawcze. Po pierwsze dysponować musimy pewną władzą bezpośredniego oglądania przedmiotów, tj. naocznością⁵. Władzą tego typu jest dla człowieka zmysłowość. Jest ona zdolnością odbiorczości, czymś całkowicie pasywnym. To dzięki niej przedmiot, poprzez pobudzenie umysłu, może być nam bezpośrednio dany jako zjawisko. Zjawisko zaś jest nieokreślonym przedmiotem oglądania empirycznego (zob. Kant 2001, B 34), różnorodnością danych, która wymaga uporządkowania. Zdolnością, która tę różnorodność „zbiera w całość” i porządkuje przy pomocy pojęć jest intelekt. Jest on władzą aktywną, sam bowiem wytwarza przedstawienia – pojęcia, poprzez które przedmiot zostaje ujęty w sposób pośredni, jest pomyślany.

Formami zmysłowości (naoczności)⁶ są przestrzeń i czas, i wyłącznie w nich zjawisko może być w ogóle dane. Formy intelektu natomiast stanowi zestaw dwunastu czystych pojęć intelektu, tak zwanych kategorii, odpowiadających dwunastu formom możliwych sądów (zob. Kant 2001, B 95, B 106). Kategorie jako pierwotne formy pojęciowe wiążą spostrzeżenia w jedną całość i w ten sposób stanowią warunek, pod którym możliwe jest w ogóle doświadczenie (podobnie jak warunkiem samego dania przedmiotu są przestrzeń i czas). Jakim

⁵ Zgodnie z krytyką filozofii dogmatycznej, Kant uważa, że obecność przedmiotu danego bezpośrednio, tj. w naoczności jest warunkiem koniecznym wszelkiego możliwego doświadczenia.

⁶ W tym miejscu warto poczynić pewne wyjaśnienie natury terminologicznej. Mimo że termin „zmysłowość” wyrażający zdolność odbiorczości (*Rezeptivität, receptivitas*) zasadniczo różni się w swojej treści od terminu „naoczność”, czyli bezpośrednie oglądanie (*Anschauung, intuitus*), to Kant w wielu miejscach używa ich zamiennie, mówiąc raz o „czystej formie zmysłowości”, kiedy indziej zaś o „czystej formie naoczności”. Należy to tłumaczyć faktem, iż według Kanta dla człowieka istnieje tylko jeden rodzaj naoczności, którym jest właśnie zmysłowość. To, czy istnieją istoty dysponujące inną niż zmysłowa naocznością, pozostaje kwestią nierozstrzygniętą. Jednak ponieważ większość z tego, co pisze Kant, ma odnosić się do podmiotu ludzkiego, dlatego myśląc o zmysłowości, używa on czasami szerszego pojęcia, jakim jest naoczność.

jednak sposobem dana treść zmysłowa jest ujmowana przez odpowiednią kategorię? Za to odpowiedzialna jest trzecia z władz niezbędnych do ukonstytuowania się pełni doświadczenia – władza rozpoznawania, która przy pomocy tak zwanych schematów transcendentálnych pozwala na adekwatne wiązanie treści danych w naoczności. Warto zastanowić się nad statusem przedmiotu zmysłowości, w szczególności zaś właśnie tego, co poddane ma być wiązaniu przez pojęcia.

Powiedzieliśmy już, że w myśl teorii Kanta umysł zostaje pobudzony niejako z zewnątrz przez przedmiot. Skutkiem owego pobudzenia jest wrażenie będące czysto subiektywnym przedstawieniem, modyfikacją stanu podmiotu (zob. Kant 2001, B 34, B376), lecz samym przedmiotem spostrzeżenia, przedmiotem danym w naoczności empirycznej, jak powiedzieliśmy, jest zjawisko. Oprócz jego momentu formalnego, to jest warunków, pod którymi zjawisko może być dane (przestrzeń i czas jako formy naoczności), zawiera ono pewien „materiał”, który tym warunkom podlega i który będąc nieokreślonym może zostać „uporządkowan[y] wedle pewnych stosunków” (zob. Kant 2001, B 34). Jest to tak zwana materia zjawiska, którą Kant określa jako „to, co w zjawisku odpowiada wrażeniu” i która odpowiada pierwszej kategorii jakości, czyli realności. To, co realne w zjawisku, to, co jest jego materią i będąc nieokreślone, określonym zostać może, nazywa się *realitas phaenomenon*. Warto zwrócić uwagę na to, o czym pisze w swojej książce Otfried Höffe. Otóż nie wolno utożsamiać odnoszącej się do materii zjawiska kategorii realności z kategorią istnienia. Pierwsza stanowi „rzeczowość, treściowość pewnej rzeczy (...), jej pozytywne własności” (Höffe 2003, s. 89), druga natomiast jest kategorią modalności, które to kategorie „nie wzbogacają pojęcia, do którego są dołączone jako orzeczenie, lecz wyrażają tylko stosunek [przedmiotu] do zdolności poznawczej” (Kant 2001, B 266).

W *Antycypacjach spostrzeżenia* Kant rozważa naturę tego, co w zjawisku realne. Zjawisko jako nieokreślony przedmiot naoczności empirycznej, tj. takiej, w której występuje wrażenie (w odróżnieniu od naoczności czystej, pozbawionej wszelkiego wrażenia), aby mogło być w ogóle spostrzeżone, musi zawierać pewną treść, czy też materię. Ta z kolei by móc przynależeć do spostrzeżenia (świadomości empirycznej) musi posiadać jakąś wielkość. Materia zjawiska jest przez Kanta określona również jako realny czynnik wrażenia, a wrażenie jako przedstawienie nie będące, jak już wiemy, przedmiotowym, nie może zawierać naoczności ani przestrzeni, ani czasu. Jej wielkość zatem nie może być wielkością ekstensywną, tj. rozciągłą, ni w przestrzeni, ni w czasie (zob. Kant 2001, B 208). Wielkością właściwą materii zjawiska jest wielkość intensywna, inaczej stopień wpływania na zmysł. Stopień ów może ulegać redukcji natężenia tak, że świadomość empiryczna o pewnym natężeniu, w sposób ciągły przechodzi w czystą naoczność pozbawioną wszelkiej realności. (Możliwy jest także kierunek odwrotny: od całkiem pustej naoczności do określonej wielkości

odpowiadającej intensywnemu wrażeniu). Według Kanta niezależnie od tego, jak wrażenia oraz to, co realne w zjawisku jest słabe, posiada pewien stopień, a przez to jest obecne w empirycznym spostrzeżeniu (zob. Kant 2001, B 211). Jeżeli bowiem wrażenie osiągnęłoby stopień równy zeru, po stronie zjawiska nie byłoby już żadnej rzeczywistości. Pomiędzy wielkością A, a czystą negacją pozostaje cała gama stopni, które odpowiadają bardziej lub mniej wyraźnym wrażeniom.

Mimo że materia zjawiska zawsze dana jest *a posteriori*, to wedle Kanta jesteśmy w stanie niezależnie od wszelkiego doświadczenia orzec o zjawisku więcej, niż tylko to, że zawsze występować musi w postaci czasowej bądź czasowo-przestrzennej. Przestrzeń i czas, (moment formalny zjawiska), które da się przedstawić wyłącznie jako wielkości ekstensywne „są wielkościami ciągłymi (*quanta continua*), ponieważ nie można podać żadnej ich części bez zamykania ich w obrębie granic (punktów i chwil), a więc w ten sposób, że ta sama część jest znowu pewną przestrzenią lub czasem” (Kant 2001, B 211). *Realitas phaenomenon* jako wielkość intensywna, będąc stopniowalną również ma naturę ciągłą; z definicji musi posiadać pewien stopień. To zatem, co można w zjawisku poznać *a priori*, to intensywna wielkość tego, co w nim realne, ekstensywna wielkość jego formy i jego ciągła natura w ogóle (zob. Kant 2001, B 211).

UWAGA

Warto zwrócić uwagę na pewną problematyczną kwestię, która ma, jak sądzę, pewne znaczenie wobec interpretacji poglądu Kanta na naturę rzeczywistości i rozwiązania problemu jego ewentualnego idealizmu/realizmu.

Wątpliwość, która się nasuwa jest związana z pytaniem o źródłowe pochodzenie wrażeń. Już w *Estetyce transcendentальной* Kant wychodząc *implicite* z założenia, któremu chyba nie sposób nie przyznać słuszności, że skończona istota rozumna, a przynajmniej człowiek, nie jest władna za pomocą wyobraźni wywoływać samoczynnie przedmiotowo ważnych przedstawień, twierdzi, iż do tego, aby dojść mogło do naoczności, przedmiot musi być podmiotowi dany. Owo „danie”, jak wyjaśnia Kant, polega na pobudzeniu naszego umysłu przez znajdujący się poza nim przedmiot. W sposób naturalny nasuwa się zatem pytanie, co stanowi źródło bezpośrednich danych naocznych, a dokładniej rzecz biorąc, co dostarcza materii zjawiska? Jaki „przedmiot” pobudza umysł? Zjawisko jako „przedmiot oglądania empirycznego” jest ściśle związane z oglądającym podmiotem i nie może istnieć niezależnie od niego. Kant pisze: „(...) gdybyśmy w ogóle usunęli nasz podmiot lub choćby podmiotową właściwość zmysłów, to znikłyby wszelkie te własności, wszelkie stosunki między przedmiotami, w przestrzeni i czasie, a nawet sama przestrzeń i czas, gdyż jako zjawiska nie mogą istnieć same w sobie, lecz tylko w nas” (Kant 2001, B 59). Cała wobec tego struktura zjawiska jest nieodzownie związana z podmiotem.

Zarówno nieuporządkowana materia, jak i porządkująca ją forma są podmiotowymi przedstawieniami i nie mogą istnieć samodzielnie. Zagadkową pozostaje tylko „przyczyna” relacji „podmiot – to, co się podmiotowi przejawia”. Ową przyczynę, rację, czy też źródło tej relacji należy upatrywać w tym, co Kant określa terminem rzecz „sama w sobie” (*Ding an sich*), o której żadnej wiedzy mieć nie możemy. Rzecz sama, jak twierdzi autor *Krytyki czystego rozumu*, jest tym, co pomyślane jako istniejące samo dla siebie, niezależnie od wszelkich podmiotowych warunków, a co pod tymi warunkami jedynie się nam przejawia w zjawisku. „W istocie, jeśli przedmioty zmysłów uważamy, jakże słusznie, za same tylko zjawiska, to przez to zarazem przyjmujemy przecieź, że u ich podstawy leży rzecz sama w sobie, choć nie znamy jej takiej, jaką jest ona sama w sobie, lecz znamy tylko jej zjawisko, tj. sposób, w jaki nasze zmysły są pobudzane przez owo nieznanne Coś” (Kant 2005, s. 70. Por. także przypis tłumacza). Kant deklarując z jednej strony absolutną niepoznawalność rzeczy samych, wyklucza, jak się zdaje, ewentualność, że zjawisko jest jedyną postacią przedmiotu i nie tyle „przejawia się”, co raczej „zjawia”. Nic nie skłania również do przekonania, że brał on pod uwagę możliwości upatrywania źródła empirycznych przedstawień czy to w jakiejś nieświadomej, ukrytej funkcji mojego Ja, czy też w innym umyśle, który wywoływałby je we mnie, jak to jest choćby w filozofii George’a Berkeleya. Kant uznaje takie rozwiązania za rodzaj „marzycielskiego idealizmu”, chociaż wydaje się, że kategoryczne niedopuszczenie choćby możliwości takich interpretacji rzeczy samej w sobie jest pewnym ograniczeniem, za którym, jak sądzę, na gruncie podstawowych założeń filozofii transcendentalnej, nie przemawiają żadne racje.

Jawi nam się pytanie, czy wypowiedzi Kanta na temat źródła pobudzeń umysłu, będącego jednocześnie źródłem materii zjawiska, czyli *de facto* tego, co w zjawisku realne, nie świadczą o tym, iż królewiecki filozof nie tylko uznawał za konieczne pomyślenie sobie rzeczy niezależnie od oglądającego ją podmiotu, ale skłaniał się również do przyznania pewnej formy istnienia (*Existenz*) rzeczy samej, polegającej najpewniej na zdolności do przejawiania się (por. paragraf 4 niniejszej pracy). Jeżeli tak by w istocie było, dałoby się tu zauważyć realistyczny rys filozofii transcendentalnej, choć, co spróbuję pokazać, wynikałby on raczej z pewnych zdroworozsądkowych przekonań Kanta, niżli stanowił prawomocny wniosek Kantowskiego rozumowania.

3. EMPIRYCZNA REALNOŚĆ I TRANSCENDENTALNA IDEALNOŚĆ PRZESTRZENI I CZASU

Pytanie o status ontyczny przestrzeni i czasu w Kantowskim projekcie filozofii transcendentalnej, stanowi jeden z najbardziej ważkich i najczęściej podejmowanych przez badaczy myśli królewieckiego filozofa problemów. Mimo że od śmierci Kanta minęło już ponad dwieście lat, wciąż nie dla wszystkich zrozu-

miała jest koncepcja głosząca z jednej strony realność (empiryczną), z drugiej zaś idealność (transcendentalną) tak czasu, jak i przestrzeni. Nie wszyscy również, jak się zdaje, prawidłowo identyfikują przestrzeń i czas w obrębie elementów apriorycznego, formalnego „uposażenia” podmiotu, określając je mianem kategorii (czystych pojęć intelektu) miast czystych form naoczności (por. Sztobryn, Słowo wstępne [w:] I. Kant 1999). Wyłaniają się zatem co najmniej trzy przesłanki, dla których warto przyrzeć się bliżej temu zagadnieniu: po pierwsze i najważniejsze, status czasu i przestrzeni wydaje się kwestią kluczową dla zrozumienia i właściwej interpretacji Kantowskiego transcendentálnego idealizmu. Po drugie, warto w sposób prosty i zrozumiały wyjaśnić, jaka myśl kryje się pod twierdzeniem o realności, a zarazem idealności form zmysłowości. Po trzecie w końcu, zasygnalizować należy pewne problemy, które napotyka krytyka rozumu, a które wypływają, bezpośrednio lub pośrednio, właśnie z koncepcji przestrzeni i czasu.

Powiedzieć, że w *Estetyce transcendentálnej* Kant wyklada teorię zmysłowości, to wyrazić się niezbyt precyzyjnie. Głównym celem pierwszej części *Krytyki*, jest zaprezentowanie i wykazanie ważności apriorycznych elementów naoczności, a to z kolei po to, aby ugruntować ważność syntetycznych sądów *a priori*. Aby zrealizować to przedsięwzięcie, Kant dokonuje metafizycznego oraz transcendentálnego omówienia kolejno przestrzeni i czasu. „Przez omówienie zaś czegoś (*expositio*) – pisze Kant – rozumiem wyraźne (choć nie wyczerpujące) przedstawienie tego, co należy do pewnego pojęcia” (Kant 2001, B 38). W metafizycznym omówieniu przestrzeni i czasu idzie Kantowi o to, aby pokazać, że przestrzeń i czas nie są ani czymś, co istniałoby absolutnie, niezależnie od przedmiotów, które się w nich znajdują, ani też nie są stosunkami między rzeczami samymi w sobie. Kant będzie starał się wykazać, iż czas i przestrzeń mają charakter aprioryczny, tj. są niezależne od wszelkiego doświadczenia oraz, że są niczym innym, jak danymi naocznymi, czy też naocznościami. Zobaczmy jak przebiega owo metafizyczne omówienie zarówno w odniesieniu do przestrzeni, jak i czasu oraz jak Kant dochodzi do konstatacji, iż są one czystymi formami naoczności.

Przedmioty zmysłu zewnętrznego zawsze dane nam są w przestrzeni i jawią się jako rzeczy zewnętrzne. Oglądanie ich ponadto odbywa się zawsze w porządku czasowym. Przedmioty zmysłu wewnętrznego zaś (nasze stany emocjonalne, uczucia, myśli itp.) nie mogą się nam jawić inaczej, jak dane w czasie (np. mój aktualnie dobry nastrój, pod wpływem wciąż to kolejnych zewnętrznych czynników przeszkadzających mi w pracy może w przeciągu godziny zmienić się w uczucie gniewu). I tak ani przestrzeń, ani czas nie mogą być pojęciami empirycznymi; to pierwsza teza Kanta. Nie mogę sobie przedstawić przedmiotów o jakimkolwiek kształcie, pozostających na zewnątrz mnie i obok siebie bez uprzedniego wyobrażenia (*Vorstellung*) przestrzeni; ta wobec tego nie może być pojęciem zaczerpniętym z doświadczenia, bowiem samo

(zewewnętrzne) doświadczenie umożliwia, leży u jego podłoża. Podobnie bez uprzednio danego wyobrażenia czasu nie mógłbym żadnym sposobem przedstawić sobie następstwa wrażeń, jako że tylko w czasie mogę mieć z nim do czynienia. Co więcej, rzeczy zewnętrzne (przedstawienia zmysłu zewnętrznego) również bez przedstawienia czasu nie mogłyby być mi dane, bowiem postrzegam je zawsze w czasie. Zatem tak, jak przestrzeń stanowi nieodzowny warunek rzeczy zewnętrznych, tak czas jest warunkiem zarówno tychże, jak i przedstawień zmysłu wewnętrznego. Przestrzeń i czas są „koniecznymi wyobrażeniami *a priori*” leżącymi u podłoża zewnętrznych (przestrzeń) i wewnętrznych (czas) danych naocznych. Nie możemy wyobrazić sobie, że nie ma przestrzeni lub czasu – wspomaga swoją argumentację Kant – jakkolwiek bez najmniejszych trudności wyobrazimy sobie, że nie istnieją zjawiska, które na co dzień w nich występują (zob. Kant 2001, 39).

Przestrzeń i czas nie są również pojęciami dyskursywnymi. Argumentem przemawiającym na rzecz tej tezy jest to, że przestrzeń i czas mają jednolitą i jednorodną naturę. Nie ma wielu przestrzeni ani wielu czasów, można co najwyżej mówić o pewnych ich wycinkach, niesamodzielnych częściach, które aby mogły zostać pomyślane, muszą uprzednio zakładać przestrzeń lub czas jako całość. Kiedy zatem mówimy o pewnych obszarach, względnie chwilach, to mamy na myśli jedynie pewne ograniczenia przestrzeni, względnie czasu, która sama nie może być już żadnym pojęciem a jedynie naocznością. Ponadto, mówi Kant, wyobrażenia czasu i przestrzeni są nieskończone. W żadnym pojęciu zaś nieskończoność nie może się zawierać. Pojęcia mogą mieć nieskończoność „pod sobą”, jedynie w naoczności.

W metafizycznym omówieniu wykazał Kant, jak widzieliśmy, że przestrzeń i czas mają charakter aprioryczny, a nie empiryczny oraz, że są naocznościami, nie zaś pojęciami. Istotą omówienia transcendentального w odniesieniu do przestrzeni i czasu jest wyjaśnienie ich pojęć „jako naczelnnej zasady, na podstawie której można zrozumieć możliwość innych syntetycznych poznań *a priori*” (Kant 2001, B 40). Autor *Krytyki czystego rozumu* był absolutnie przekonany, że istnieją nauki, które dostarczają wiedzy całkowicie pewnej i koniecznej; które będąc niezależnymi od tego, co empiryczne, badania nauk empirycznych umożliwiają, takie, które opierają się na sądach syntetycznych *a priori*. Jedną z takich nauk jest geometria. Ona to, jak pisze Kant, „określa własności przestrzeni w sposób syntetyczny, a mimo to *a priori* (Kant 2001, B 40). Nasuwa się zatem pytanie, co umożliwia taki charakter nauki, że dostarcza ona syntetycznej wiedzy – mówi coś o świecie, a pozostaje niezależną od wszelkiego doświadczenia. Nie pyta Kant, co należy z całą mocą podkreślić, czy rzeczywiście ma geometria taki właśnie charakter, bo to było dla niego oczywiste, lecz o warunek możliwości geometrii jako nauki syntetycznej *a priori*. Jeżeli geometria zajmuje się określaniem przestrzeni, to kluczowym okazuje się pytanie o naturę przedstawienia przestrzeni. Kant odpowiada: przestrzeń musi

być naocznością, a nie pojęciem (co zostało już wykazane przy okazji omówienia metafizycznego) a to dlatego, że z samych pojęć nie da się wywieść żadnej wiedzy o rzeczywistości. Bazując na samych pojęciach nigdy poza nie nie wykroczymy. W związku z tym przestrzeń, jako warunek geometrii, która przecież jest wiedzotwórcza, musi być pewną naocznością. Oto wniosek pierwszy. Wniosek drugi głosi, iż naoczność ta musi być czystą naocznością *a priori*. Jeżeli bowiem geometria dostarczać ma wiedzy pewnej (a żadne twierdzenie geometrii nie jest przygodne), to przestrzeń nie może być naocznością empiryczną, ponieważ nic, co empiryczne nie jest konieczne, a takie są wszelkie twierdzenia geometrii.

Podobne rozumowanie przeprowadza Kant w przypadku przedstawienia czasu. Naukami warunkowanymi przez czas, spełniającymi kryteria apodyktycznej pewności są wedle Kanta nauka o ruchu – mechanika (co można stwierdzić po ustępach *Krytyki*) oraz arytmetyka (zgodnie z tekstem *Prolegomenów*). „Arytmetyka nawet swoje pojęcia liczb wytwarza przez stopniowe dołączanie do siebie jednostek w czasie, zwłaszcza zaś czysta mechanika może swoje pojęcie ruchu wytworzyć wyłącznie za pomocą przedstawienia czasu” (Kant 2005, s. 37). I tak samo, jak u podłoża geometrii musi leżeć pewna naoczność, aby nauka mogła być syntetyczna, tak jest i w przypadku arytmetyki i mechaniki. Czas jest zatem naocznością, nie pojęciem, do tego naocznością czystą, bowiem na nauki, których jest warunkiem składają się twierdzenia konieczne, a nie przygodne⁷.

Przeźren i czas są podmiotowym warunkiem zjawisk i do nich tylko zawsze się odnoszą. Kant wskazuje na zgubne konsekwencje innych poglądów. Jeżeli przestrzeń, podobnie jak czas, uznamy za Newtonem za coś, co istnieje obiektywnie, niezależnie od wszystkiego, co by się w nich znajdowało, to dojdziemy do absurdalnego wniosku, że rzeczywiste jest coś, w czym nie ma nic rzeczywistego. Jeżeli natomiast zechcemy utrzymywać, iż przestrzeń i czas to określenia przysługujące rzeczom samym, to okaże się, że żadnym sposobem nie dadzą się poznawać *a priori*, bowiem nie będą poprzedzać rzeczy jako ich warunków. Musimy zatem przyjąć, że przestrzeń i czas „tkwią” w podmiocie stanowiąc formalny warunek zmysłowości (zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego), podobnie jak „tkwi” w nim sama zmysłowość jako zdolność do bycia pobudzonym przez przedmioty. Jeżeli zaś pominiemy warunek podmiotowy,

⁷ Twierdzenie mówiące, że cała matematyka, w skład której wchodzi także geometria i arytmetyka, ma naturę syntetyczną, tj. opiera się na zdaniach syntetycznych, jest Kantowskim założeniem, wręcz dogmatem, od którego Kant nigdy nie odstąpił. Po części jest to podyktowane stopniem zaawansowania samych nauk matematycznych, po części zaś z pewnością swego rodzaju krótkowzrocznością Kanta. Tak czy inaczej faktem pozostaje, iż „dogmat” ów prowadził Kanta do wielu trudności w obrębie systemu filozofii transcendentальной. Nie zamierzam w niniejszej pracy trudnościom tym poświęcać szczególnej uwagi, bowiem domagają się one pogłębionej analizy i stanowią temat na oddzielną rozprawę.

to tak przestrzeń, jak i czas odniesione do rzeczy rozważanych przez rozum same w sobie, nic nie znaczą (zob. Kant 2001, B 42, B 51). W tym sensie są one transcendentalnie idealne. Jednakże w odniesieniu do wszelkiego (zewnątrznego – przestrzeń, wewnętrznego, a także pośrednio zewnętrznego – czas) zjawiska są empirycznie realne, to znaczy przedmiotowo ważne „w stosunku do wszystkich rzeczy, które mogłyby być kiedykolwiek dane naszym zmysłom. Mówiąc w skrócie: przestrzeń i czas rozpatrywane z perspektywy rzeczy samych w sobie są czymś zupełnie idealnym, jednak jeżeli rozpatrujemy rzeczy jako zjawiska, to są one jak najbardziej realne, co więcej – możliwość zjawisk warunkują.

Kant świadom pewnych nieporozumień związanych ze swoją koncepcją, które mogą się pojawić, bądź już się pojawiły, uzupełnia swoje rozważania dokonując stosownych wyjaśnień. Co najważniejsze, przestrzega abyśmy idealności transcendentalnej czystych form zmysłowości nie mylili ze zwykłym pozorem. Przestrzeń i czas nie są tak idealne, jak na przykład barwy czy smak. Te ostatnie uznajemy za idealne w sensie empirycznym, to znaczy nie są one własnościami przedmiotów empirycznych, a jedynie modyfikacjami stanu podmiotu. Przestrzeń natomiast jest formalnym warunkiem tego, co w sensie empirycznym jest rzeczą samą, lecz w sensie transcendentalnym zawsze pozostaje zjawiskiem. Jednakże zjawisko to posiada realność przedmiotową, co przestrzeń, jak i czas czyni czymś zasadniczo różnym od złudnego pozoru (por. Kant 2001, B 45, B 53, B 70).

Drugim wątkiem, który autor *Krytyki* stara się uczynić jasnym jest relacja między jego koncepcją czasu i przestrzeni z koncepcją, która najbliższa jest poglądom Berkeley'a, a która mogła być kojarzona również z Kantem. Głosi ona, że przestrzeń i czas są stosunkami między zjawiskami – stosunkiem istnienia obok siebie w przypadku przestrzeni oraz istnienia równoczesnego bądź po sobie w przypadku czasu. Kant podzielając pogląd, iż przestrzeń i czas odnosić można jedynie do zjawisk twierdzi, iż uznać je za ledwie za przygodne relacje między zjawiskami to stanowczo za mało. Pogląd ten prowadzi do uczy-nienia z matematyki nauki zupełnie przygodnej opartej na zasadach *a posteriori*, tymczasem wiemy, że matematyka jest nauką najbardziej pewną ze wszystkich. Koncepcję tę zatem Kant uznać musi za absolutnie niezgodną z jego własną, podobnie jak koncepcję o absolutnej naturze tego, co sam uznaje za czyste formy zmysłowości.

Kant podejmuje również próbę odparcia zarzutu jego koncepcji odmawiającej czasowi absolutnej i transcendentalnej realności. Zarzut ów formułowany jednomyślnie przez „ludzi rozumiejących się na rzeczy” brzmi: „Zmiany są rzeczywiste (tego dowodzi zmienianie się naszych własnych przedstawień, choćby nawet kto chciał zaprzeczyć istnieniu wszelkich zjawisk zewnętrznych wraz z ich zmianami). Zmiany zaś są możliwe tylko w czasie, czas jest więc czymś rzeczywistym” (Kant 2001, B 53). Kant uznaje tezy zawarte w powyż-

szym zdaniu, lecz nie stanowi ono dla niego żadnego zarzutu. Czas, owszem, jest rzeczywisty, lecz jako sposób wyobrażenia sobie pewnego przedmiotu, nie jako przedmiot sam. Nie posiada absolutnej rzeczywistości, jest niczym bez warunku podmiotowego, lecz posiada przedmiotową ważność w stosunku do zjawisk zmysłu wewnętrznego, pośrednio także zmysłu zewnętrznego, a rzeczywistość zmian nie gra tu żadnej roli.

Przestrzeń, podobnie jak czas, stanowią w zamyśle Kanta zmysłowe elementy *a priori* wszelkiego doświadczenia. One to umożliwiają przedmiotową ważność doświadczenia oraz apodyktyczną pewność takich nauk, jak geometria i arytmetyka. Można powiedzieć, iż są one opoką, na której spoczywa empiryczna rzeczywistość, a my możemy być dzięki nim pewni, że nie poruszamy się jedynie w świecie pozoru. To pewne znamiona realizmu, co potwierdza wprost sam Kant pisząc: „Mój tak zwany (właściwie krytyczny) idealizm jest więc idealizmem całkiem szczególnego rodzaju, mianowicie takim, który obala idealizm pospolity, dzięki niemu wszelkie poznanie *a priori*, nawet poznanie geometryczne, przede wszystkim otrzymuje rzeczywistość przedmiotową, której bez tej wykazanej przeze mnie idealności przestrzeni i czasu nie mogliby głosić nawet najgorliwsi realisci” (Kant 2005, s. 129). Z drugiej strony jednak musimy pamiętać, że przestrzeń i czas mają naturę całkowicie podmiotową, i pozbawione są rzeczywistości absolutnej – nie istnieją same w sobie i same dla siebie, lecz współkonstrytuują przedmiot ludzkiego doświadczenia stanowiąc jego zmysłową formę i umożliwiając relację podmiot – przedmiot, *de facto* podmiot – zjawisko. W perspektywie sytuacji, w której wrażenia wywołane przez nieznaną natury przedmiot są czysto subiektywne, formy zjawisk, choć przedmiotowo realne, pochodzą od podmiotu, a źródło materii zjawisk jest właściwie nieznaną, Kantowski realizm gdzieś jednak umyka.

4. REALNOŚĆ NOUMENÓW

Pojęcie rzeczy samej w sobie jest chyba najbardziej charakterystycznym i najszerszym omawianym pojęciem całej Kantowskiej filozofii. Jego interpretacja nie tylko rzutuje, lecz wręcz pociąga za sobą odpowiedź na pytanie o Kantowski realizm/idealizm. Dla precyzji wyводу zaznaczyć na wstępie należy, iż utożsamiane ze sobą często (jak sądzę w imię pewnego uproszczenia) pojęcia rzeczy samej w sobie oraz noumenu nie są pojęciami równoznacznymi. Rzecz sama w sobie oznacza dla Kanta przedmiot rozpatrywany niezależnie od sposobu dania. Pojęcie noumenu natomiast ma dwojakie znaczenie, o czym będzie mowa poniżej.

W poprzednich częściach artykułu zostało pokazane, że światem dla nas jest świat doświadczenia – wszystko to, co dane zmysłom i ujęte w kategorii. Przedmioty tego świata – świata dostępnego zmysłom (*mundus sensibilis*) nazywa Kant fenomenami. „Zjawiska nazywają się fenomenami, o ile są

pomyślane jako przedmioty [ujęte] poprzez jedność kategorii” (Kant 2001, B 305). Jednocześnie wprowadzone zostaje pojęcie rzeczy samej w sobie, do której, z definicji, nie możemy mieć żadnego dostępu i o której nic nie możemy orzec, a bez którego to pojęcia posypie się cały gmach filozofii transcendentalnej. Dlaczego Kant, ogłosiwszy, iż człowiek żyje w świecie samych tylko zjawisk, których istnienie jest ugruntowane nie inaczej, jak w poznającym podmiocie, bez którego istnieć nie mogą, wskazawszy dodatkowo na ich aprioryczny element w postaci czystych form naoczności, stanowiący fundament ich przedmiotowej rzeczywistości oraz na kategorie, dzięki którym stają się one przedmiotami, wprowadza pojęcie rzeczy takich, jakimi one są same w sobie⁸, niezależnie od tego, jak są nam dane, a co za tym idzie, również pojęcie świata niezależnego od wszelkiego doświadczenia?

Da się wyodrębnić dwie główne przesłanki wprowadzenia w obręb systemu tego szczególnego pojęcia. Jedna z nich jest praktyczna, druga zaś teoretyczna. Na gruncie praktycznym pojęcie rzeczy samej w sobie jest niezbędne, aby uratować wolność, a co za tym idzie wszelką moralność. Człowiek dany jest sam sobie jedynie w zjawiskach: jako przedmiot zmysłu zewnętrznego, określony przestrzennie (ciało) oraz jako przedmiot zmysłu wewnętrznego, określony czasowo (stany i modyfikacje duszy: emocje, uczucia, potrzeby, przekonania itd.). Cały świat zjawisk, świat przyrody, jest przyczynowo zdeterminowany i wszystko, co się w jego obrębie dzieje można wyjaśnić w sposób naturalny (potwierdzają to nauki szczegółowe, takie jak fizyka czy psychologia empiryczna), a zatem nie ma w nim miejsca na wolność. Bez wolności zaś nie może być mowy o jakiegokolwiek moralności, bowiem czyn, aby mógł być oceniony moralnie musi być czynem wolnym, tj. zdeterminowanym wyłącznie przez wolę, czyli władzę odpowiedzialną za wybór maksimum, którym podporządkowujemy nasze działania, nie zaś przez jakąkolwiek przyczynę naturalną. Aby to było możliwe trzeba móc pomyśleć sobie człowieka nie tylko jako zjawisko, element przyrody zdeterminowany tak, jak każdy inny przedmiot należący do *mundus sensibilis*, lecz jako rzecz samą w sobie, podmiot moralny zdolny do autonomicznego, wolnego wyboru polegającego na podporządkowaniu bądź przeciwstawieniu się prawu moralnemu niezależnie od czynników empirycznych (por. Kant 2007, s. 66. nast.). Jeżeli odmówimy możliwości takiego pomyślenia sobie człowieka, czy też z jakichś powodów uznamy taki krok za niedopuszczalny, będziemy zmuszeni uznać wszelkie oceny i w ogóle rozważania moralne za mrzonki, a jedyną instancją regulującą stosunki międzyludzkie uczynić

⁸ Nie będzie tutaj mowy o rzeczy samej w sobie w sensie empirycznym. Na płaszczyźnie empirycznej własności takie jak czerwoność, słodycz – własności wtórne w rozumieniu Locke’a – są jedynie modyfikacjami stanu podmiotu i nie istnieją samoistnie, przedmioty, którym przypisujemy owe własności zaś, jak np. róża, której przypisujemy odpowiednią barwę i zapach są (w sensie empirycznym) przedmiotami samoistnymi, rzeczami samymi w sobie (por. *tamże*, B 45).

przygodne prawa stanowiące różnych państw; a to ostatnia rzecz, na jaką Kant mógłby przystać.

Na gruncie teoretycznym Kant domaga się wprowadzenia pojęcia rzeczy samej, bo, jak twierdzi, „doświadczenie nigdy w pełni nie zadowala rozumu” (Kant 2005, s. 106). Taka jest natura ludzkiego rozumu, że poszukuje on zawsze czegoś koniecznego i nieuwarunkowanego, co stanowić będzie warunek czy też rację tego, co przygodne i uwarunkowane. I tak czytamy: „Któż może z powodzeniem znieść to, że gdy chodzi o naturę naszej duszy, dochodzimy do jasnej świadomości podmiotu, a zarazem do przekonania, że jego zjawisk nie można wyjaśniać materialistycznie, nie pytając przy tym, czym właściwie ta dusza jest (...)” (Kant 2005, s. 106). Poznanie ludzkie odnosi się zawsze tylko do zjawisk, jednak natura samych zjawisk jest taka, że da się je ująć tylko w odniesieniu do postrzegającego podmiotu; nie posiadają żadnych własności, mówiąc językiem fenomenologii, bezwzględnie własnych, lecz tylko własności relacyjne. Ponieważ zjawisko „nie może być niczym samym dla siebie ani istnieć poza naszym sposobem przedstawiania” (Kant 2001, A 251), musi istnieć coś, co stanowi jego fundament; coś, co istniejąc samo w sobie, w zjawisku⁹ się jedynie przejawia. Rozum znajdujący się w szrankach doświadczenia, kroczący swą „naturalną” ścieżką ku temu, co nieuwarunkowane, ku temu, co nasze poznanie czyni przedmiotowo ważnym, odkrywa, iż szranki te stają się granicami¹⁰, poza którymi znajduje się to, co poszukiwane, do czego jednak nigdy nie dotrze z powodu, by tak rzec, braku stosownego instrumentarium. Dodatkowym aspektem całej argumentacji są racje etymologiczne: „(...) słowo ‘zjawisko’ samo już zaznacza odnoszenie się do czegoś, czego bezpośrednio wyobrażenie jest wprawdzie zmysłowe, co jednak samo w sobie, także bez tej właściwości naszej zmysłowości (na której opiera się forma naszej naoczności), musi być czymś, tzn. przedmiotem niezależnym od zmysłowości” (Kant 2001, A 252).

Nie jest żadnym odkryciem, iż Kant głosi całkowitą niepoznawalność rzeczy samej w sobie. Twierdzi, że pojęcie noumenu, do którego rozum dochodzi w wyniku wyżej zaprezentowanego rozumowania nie jest żadnym „określonym poznaniem jakiejś rzeczy, lecz oznacza tylko myślenie o czymś w ogóle, przy

⁹ Słowo „zjawisko” odpowiada w Kantowskiej terminologii niemieckiemu *Erscheinung*, co sugeruje, że zjawisko jest zawsze zjawiskiem czegoś, jakiejś rzeczy, obiektu etc. Dlatego też część polskich tłumaczy Kanta, jak np. Ingarden (por. *Krytyka*, przypis tłumacza, s. 34) i Banaszkiewicz (por. Kant 2004, przypis tłumacza, s. 26) uważają, iż bardziej stosownym terminem oddającym *Erscheinung* jest termin „przejaw”.

¹⁰ „Granice (w przypadku rzeczy rozciągłych) zakładają zawsze pewną przestrzeń, która występuje poza jakimś określonym miejscem oraz je otacza; szranki nie wymagają tego, lecz są samymi tylko zaprzeczeniami, wpływającymi na wielkość, o ile ta nie charakteryzuje się absolutną zupełnością. Wszelako rozum nasz dostrzega poniekąd wokół siebie przestrzeń do poznania rzeczy samych w sobie, mimo że nigdy nie zdoła osiąść określonych pojęć tychże rzeczy i ograniczony jest wyłącznie do zjawisk” (Kant 2005, s. 107).

czym abstrahuj[ę się] od wszelkiej formy zmysłowej naoczności” (Kant 2001, A 252). Jest ono „pojęciem granicznym [utworzonym po to], by ograniczyć uroszczenia zmysłowości, i posiadającym przeto tylko negatywne zastosowanie” (Kant 2001, B 311). Warto w związku z tym zapoznać się z argumentacją na rzecz niepoznawalności rzeczy samej oraz zastanowić się, jakiego rodzaju realność w świetle owej niepoznawalności może jej przysługiwać.

Argumentacja przebiega w taki mniej więcej sposób: poznanie nasze wpływa z dwu źródeł: zmysłowości i intelektu. Dzięki pierwszemu przedmiot jest nam dany, ujęty bezpośrednio w czasie i przestrzeni, będące podmiotowymi formami oglądania tego przedmiotu. W ten sposób dane być mogą tylko zjawiska zdefiniowane właśnie jako przedmioty oglądania empirycznego. Dzięki drugiemu ze źródeł przedmiot może zostać pomyślany. Myślenie zaś nie jest niczym innym, jak wydawaniem sądów o przedmiocie za pomocą pojęć. Jednakże pojęcia jako pośrednie przedstawienia przedmiotu muszą się zawsze odnosić do naoczności, która w przypadku człowieka zawsze jest zmysłowa. Są zatem przedstawieniami przedstawięń a konkretnie – przedstawieniami zjawisk¹¹. Z nieco inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku czystych pojęć intelektu, które nie są przedstawieniami zjawisk, stanowią bowiem funkcję wszelkiego myślenia, jednak i one, o ile mają doprowadzić do jakiegokolwiek poznania, mogą mieć zastosowanie jedynie zmysłowe, tj. mogą odnosić się tylko do zjawisk. „Myślenie – pisze Kant – jest czynnością odnoszenia dostarczonych nam danych naocznych do pewnego przedmiotu” (Kant 2001, B 304), a wobec tego bez naoczności nie mają kategorie zastosowania. Konkludując, w zmysłowości rzecz sama w sobie dana być nie może, bowiem czasoprzestrzenne są tylko zjawiska, intelekt zaś myśli tylko przez pojęcia (empiryczne i czyste), które zawsze odnieść musi do naoczności, w przypadku człowieka zawsze zmysłowej, żadnym zatem sposobem rzecz sama w sobie nie może być przez człowieka poznana.

Wskazać należy na istotną dwuznaczność pojęcia noumenu, jaką wprowadza Kant. Otóż jeżeli chcemy sobie pomyśleć rzecz taką, jaką ona jest bez względu na nasz sposób unaocznienia jej sobie, to mówimy wówczas o noumenie w sensie negatywnym. Jeżeli natomiast nie abstrahujemy zupełnie od sposobu dania rzeczy, ale uznajemy ją za przedmiot nie zmysłowej, a intelektualnej naoczności, wówczas mamy na myśli noumen w sensie pozytywnym (zob. Kant 2001, B 307). Pojęcie pierwszego z nich jest pojęciem czysto negatywnym, „granicznym”, jak powie Kant, i odpowiada w zasadzie pojęciu rzeczy samej w sobie, drugie wskazuje na jakiś szczególnego rodzaju byt nie bez racji kojarzony często z Platońską ideą. Ponieważ rozum wyznaczywszy sobie

¹¹ Wątpliwości może rodzić istnienie czystych naoczności – przedmiotów geometrii, które dane są przecież *a priori*. Aby jednak ważne mogły być sądy geometrii (np. przez dwa punkty przejść może tylko jedna prosta) zawsze trzeba odwołać się do naoczności.

granice, w obrębie których liczyć może na jakiegokolwiek poznanie, dostrzega konieczność pomyślenia sobie czegoś całkowicie niezależnego od doświadczenia, co ponadto byłoby radykalnie różne od niego (podmiotu) samego. Jaki zatem status posiada owo nieznanne Coś i czy można mu przypisać jakąkolwiek rzeczywistość?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż ciężko mówić o rzeczywistości czegoś, o czym z założenia nic nie możemy powiedzieć. Pojęcie noumenu tak w sensie negatywnym jak i pozytywnym, jest na pewno pojęciem możliwym w rozumieniu możliwości absolutnej; nie zawiera ono w sobie sprzeczności. Nie jest jednak pojęciem przedmiotowo realnym, jego przedmiot bowiem nie może zgadzać się z formalnymi warunkami doświadczenia, wszakże z definicji pozostaje poza jego obrębem. Z tych samych powodów nie możemy tym bardziej przypisać mu rzeczywistości empirycznej. Pojęcie noumenu jako rzeczy istniejącej dla siebie, bez względu na sposób przejawiania się wskazuje na rzeczywistość transcendentálną, tę, której Kant odmawiał czystym formom naoczności. Podczas gdy przestrzeń i czas mogą istnieć wyłącznie wraz ze zjawiskami, które się w nich jawią, tak pojęcie noumenu wskazuje na przedmiot istniejący sam w sobie. Nie możemy jednak uznać, iż taki przedmiot istnieje (podobnie jak uznać nie możemy istnienia Boga, wolności czy nieśmiertelności duszy), ponieważ jedyną formą istnienia, jaką znamy to istnienie w czasie i przestrzeni, a przynajmniej w samym czasie. Wszystko, co tak istnieje jest zjawiskiem. Możemy wobec tego na tym etapie powiedzieć, iż pojęcie noumenu (w sensie negatywnym) wskazuje na przedmiot transcendentálnie realny, o którym nic nie możemy orzec, co więcej nie jesteśmy uprawnieni, by w ogóle przypisywać mu istnienie.

Co się tyczy pojęcia noumenu w sensie pozytywnym, jako przedmiotu naoczności intelektualnej, to rzecz się ma w następujący sposób. Człowiek, co dla Kanta jest czymś oczywistym, taką intuicją nie dysponuje. Nie ma jednak sprzeczności w twierdzeniu, że istnieją istoty, które tak właśnie oglądają. Nie ma także sprzeczności w pojęciu rzeczy takiej, jaką jest ona sama w sobie, a do poznania której dojść można właśnie drogą intelektualnej intuicji. Rzeczy takie byłyby zatem, mówiąc po platońsku, prawdziwym bytem, stanowiłyby *mundus intelligibilis* w odróżnieniu od zjawisk, będących ich niedoskonałymi odwzorowaniami. Cechy zjawisk byłyby zdeterminowane przez uposażenie podmiotu, cechy rzeczy samych zaś byłyby cechami własnymi rzeczy. Rzeczy takich obiektów nazwać możemy rzeczywistością metafizyczną, przeciwstawiając ją rzeczywistości empirycznej zjawisk. Z perspektywy ludzkiej o tak pojmowanych noumenach także nie możemy nic powiedzieć; pozostają one, tak jak naoczność intelektualna, w sferze czystej możliwości.

UWAGA

Czytając pisma Kanta, z łatwością możemy zauważyć, iż zakaz wykraczania poza sferę doświadczenia był dla autora *Krytyki* niemalże obsesją¹². Warto zastanowić się, czy Kant przestrzega swego własnego zakazu stosowania kategorii poza granicami doświadczenia, czy może „puszczając oko” do czytelnika robi to formułując sądy, które miałyby uchodzić za przedmiotowo ważne, o czymś co nie jest żadnym zjawiskiem. Wątpliwość taka pojawia się w momencie, kiedy uświadomimy sobie, że z jednej strony ogłosiwszy całkowitą niepoznawalność rzeczy samej w sobie, Kant coś jednak o niej mówi. Nie będzie zatem bezcelowym zbadanie statusu tych wypowiedzi.

Wypada zgodzić się z argumentacją, że coś takiego jak noumen może, czy wręcz musi być pomyślane, choć sformułowania takie jak „rozum się tego domaga” budzą pewne wątpliwości. Jednakże w myśl samego Kanta na tym „pomyśleniu” należałoby zakończyć. W perspektywie nieprzystawalności ni to form naoczności, ni to form intelektu do rzeczy samej w sobie trzeba, będąc konsekwentnym, poprzestać na stwierdzeniu niesprzeczności jej pojęcia. Tymczasem u Kanta z jednej strony czytamy: „Stąd wypływa wprawdzie pojęcie noumenu, ale nie jest ono pozytywne, ani nie jest określonym poznaniem jakiejś rzeczy, lecz oznacza tylko myślenie o czymś (...)” (Kant 2001, A 252), z drugiej natomiast co i rusz trafiamy na pewne określenia tego, o czym niczego (łącznie z istnieniem) nie można orzec. Przyjrzyjmy się tym wypowiedziom i spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, jakie racje za nimi stoją i czy na gruncie własnych założeń Kant mógł je w ogóle sformułować.

W cytowanym już fragmencie mogliśmy wyczytać, że „słowo 'zjawisko' samo już zaznacza odnoszenie się do czegoś (...)”. Zatem u samego wyjścia zakłada się, że jeżeli istnieje zjawisko (*resp.* przejaw), to musi istnieć to, co się jawi w zjawisku; to, co się przejawia. „Zmysły przedstawiają nam przedmioty w ten sposób, w jaki się one przejawiają (...)” (Kant 2001, a 258). W związku z tym mówi się po pierwsze, że noumen istnieje, po drugie stwierdza się sposób tego istnienia, a mianowicie „przejawianie się”¹³ w zjawisku. Mamy wobec tego

¹² Dla potwierdzenia tej tezy warto przywołać kilka przykładowych wypowiedzi Kanta. „O tych rzeczach inteligibilnych zgoła nic określonego nie wiemy, ani też wiedzieć nie możemy, ponieważ zarówno nasze czyste pojęcia intelektu, jak i czyste naoczności nie odnoszą się do niczego innego, jak tylko do przedmiotów możliwego doświadczenia (...)” (Kant 2005, s. 71), „czysty rozum w ideach swych nie dąży do [poznania] jakichś szczególnych przedmiotów leżących poza obszarem doświadczenia, lecz domaga się jedynie zupełności użycia intelektu w powiązaniu doświadczenia” (Kant 2005, s. 87), „(...) rzecz sama w sobie nie jest, ani nie może być poznana przez te [przedstawienia] (przestrzeń i czas, przyp. B.O.); jednakże w doświadczeniu o tę rzecz nigdy nie pytamy” (Kant 2001, A 30).

¹³ Kant zapewne świadom kłopotów, które niesie za sobą uznanie istnienia przedmiotu transcendentnego (które to istnienie jest przeciwieństwem jedną z dwunastu kategorii) używa w tym kontek-

już dwa określenia przedmiotu zewnętrznego w sensie transcendentálním. Nie wiemy jednak jeszcze jak dokładnie ma się noumen do fenomenu; czy rzecz sama wywołuje zjawisko na wzór przyczyny względem skutku, czy jakoś inaczej do owego przejawiania się dochodzi. I na to ma Kant odpowiedź. Pisze:

Mimo to w [samym] pojęciu naszym leży przecież już to, że jeżeli pewne przedmioty wzięte jako zjawiska nazywamy przedmiotami zmysłów (*phaenomena*), odróżniając sposób, w jaki je oglądamy, od ich uposażenia samego w sobie, to te właśnie [przedmioty] pomyślane w tymże ich uposażeniu, choć ich w nim nigdy nie oglądamy, albo też inne możliwe rzeczy, które wcale nie są przedmiotami naszych zmysłów, a jako przedmioty są pomyślane jedynie przez nasz intelekt, przeciwstawiamy tamtem i nazywamy przedmiotami intelektu (*noumena*) (Kant 2001, B 306).

Jak widzimy, przedmiot doświadczenia i rzecz sama w sobie to jeden i ten sam obiekt, tyle że rozważany na dwa różne sposoby. Mamy zatem trzecie określenie. Zapytajmy teraz jak to się dzieje, że przedmiot posiadający swe własne, niedostępne nam własności, przejawia się nam i jest oglądany jako zjawisko. Odpowiedź dała już *Estetyka transcendentálna*. Rzecz sama w sobie, noumen czyli „druga strona zjawiska” to owo nieznanne Coś, które pobudza podmiot dostarczając mu wrażeń. Na potwierdzenie takiego właśnie stanowiska Kanta przywołać można cytowane już słowa napisane wiele lat po powstaniu *Estetyki*: „W istocie, jeśli przedmioty zmysłów uważamy, jakże słusznie, za same tylko zjawiska, to przez to zarazem przyznajemy przecież, iż u ich podstawy leży rzecz sama w sobie, lecz znamy tylko jej zjawisko, tj. sposób, w jaki nasze zmysły są pobudzane przez owo nieznanne Coś” (Kant 2005, s. 70). Dodatkowy argument stanowić może komentarz tłumacza zamieszczony w przypisie, w którym Artur Banaszkiewicz wskazując na koligacje Kantowskiego „Coś” z Wolffowskim (tradycyjnym) rozumieniem terminu *Etwas*, które „odsyła zawsze do tego, co przedstawione (pojęte), a jednocześnie realnie egzystujące poza umysłem” (Kant 2005, s. 70, przypis tłumacza nr 1). Czwartym określeniem jest wobec powyższego stwierdzenie, że rzecz sama w sobie pobudza podmiot dostarczając mu wrażeń.

Wyłuskać da się jeszcze jedno określenie, stanowiące odpowiedź na wątpliwości zarysowane w „Uwadze” do paragrafu nr 3. Pytaliśmy tam, co może być źródłem materii zjawiska, tego, co w zjawisku realne (*realitas phaenomenon*). Tym czymś, jak się okazuje, również jest rzecz sama w sobie. „(...) Pozostaje zawsze skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego, żebyśmy musieli przyjmować tylko na wiarę istnienie rzeczy poza nami (od których wszak otrzymujemy cały materiał dla naszego poznania, i to nawet dla

ście terminu *Existenz* (łac. *existo* – wychodzić z) zamiast *Dasein* (por. Kant 2005, s. 43, przypis tłumacza). Nie trudno zauważyć jednak, że jest to tylko pewien wybieg, który w żaden sposób nie likwiduje problemu.

naszego zmysłu wewnętrznego) i żebyśmy nie mogli przeciwstawić żadnego zadowalającego dowodu, jeżeli komu przyjdzie na myśl powątpiewać o ich istnieniu” (Kant 2001, B XXXIX, wyróżnienie: B.O.). Jeżeli pominielibyśmy obecny w tym fragmencie nawias, można by bronić Kanta mówiąc, że „skandalem filozofii” jest powątpiewanie, bądź zaprzeczanie istnienia rzeczy zewnętrznych, tj. rzeczy w przestrzeni (co niesłusznie Kant przypisywał Berkeleyowi), jednak słowa w nawiasie nie pozostawiają najmniejszych wątpliwości co do tego, co Kant chciał powiedzieć.

Udało się znaleźć pięć określeń rzeczy samej w sobie:

- 1) Jest czymś, co przejawia się w zjawisku;
- 2) W pewien sposób (co wynika z (1)) istnieje;
- 3) Stanowi jakoby drugą stronę zjawiska, to znaczy zjawisko i rzecz sama to ten sam obiekt, tyle że rozważany na dwa różne sposoby;
- 4) Pobudza podmiot dostarczając mu wrażeń;
- 5) Jest źródłem materii zjawiska.

Poszukajmy racji dla każdego z nich.

Najmniej wątpliwości wzbudzają, jak sądzę, orzeczenia nr 4 i 5. Rację ich przyjęcia stanowi dotychczasowe rozumowanie Kanta przeprowadzone w *Estetyce transcendentalnej*. Jestem świadom wrażeń, które odbieram, jednak wiem, że sam ich w sobie nie wywołuję, przychodzą jakoby z zewnątrz. Jeżeli zatem rozum domaga się pomyślenia sobie czegoś nieuwarunkowanego, czegoś niezależnego od wszelkiej podmiotowości, to musi być to pomyślane jako to Coś, co pobudza umysł dostarczając mi wrażeń. Ponadto Kant opracował teorię przestrzeni i czasu jako form zmysłowości zakorzenionych w podmiocie, staje w obliczu pytania o źródło materii zjawiska, a jako że jest ona tym, co w zjawisku odpowiada wrażeniu, źródło owej materii może, a wręcz musi być utożsamione z tym, co pobudza umysł, a więc z rzeczą samą w sobie. Kolejne kroki Kantowskiego rozumowania prowadzą, jak widzimy, wprost do określenia rzeczy samej w sobie jako czynnika zewnętrznego pobudzającego umysł i dostarczającego materii zjawisku. Należy jednak pamiętać, że rzecz sama w sobie może jedynie być jako taka pomyślana, nigdy zaś poznana. Pomyślane może być wszystko, co jest logicznie możliwe, czemu jednak wcale nie musi odpowiadać żaden przedmiot (jak pamiętamy z paragrafu 2.), poznanie zaś oznacza wydanie o przedmiocie sądu w oparciu o pewną naoczność, a to w przypadku człowieka jest możliwe tylko i wyłącznie w odniesieniu do zjawisk.

Postawić pytanie o racje stojące za określeniami nr 1 i 3, a w szczególności nr 2, to zapytać o rację samego rozróżnienia na zjawisku i rzecz samą w sobie. Filozofia Kanta, jak żadna zresztą filozofia, nie jest konstruktem bezzałożeniowym, a jej twórca nie jest, by tak rzec, maszyną do czystej analizy doświadczenia. W przeciwieństwie do Berkeleya czy Hume’a, którzy nie przyjmowali czegoś, co może istnieć niezależnie od postrzegającego podmiotu, co posiada własności bezwzględnie własne, Kant coś takiego przyjmuje jako to, co musi być przynajm-

niej pomyślane. Zważmy jednak, że Berkeley musiał przyjąć wiele innych założeń, Hume zaś doszedł do całkowitego sceptycyzmu i to zarówno w sferze poznania jak i moralności. Głównym powodem, dla którego Kant uznaje istnienie (egzystencję) rzeczy takiej, jaką jest ona sama w sobie są racje praktyczne, o czym była już mowa. Z tych samych względów, tj. ze względu na człowieka i jego wolność, określa Kant rzecz samą jako to, co się w zjawisku przejawia (tak, jak człowiek sam w sobie, czyli podmiot moralny, przejawia się w swoich empirycznych działaniach) oraz to, co stanowi tylko „drugą stronę” zjawiska (człowiek jako podmiot wyboru transcendentálnego to ten sam człowiek, który w świecie empirycznym działa tak, jak to możemy obserwować. Inne interpretacje rzeczy samej, np. jako czegoś tworzącego zasadniczo odrębną od świata doświadczenia rzeczywistość, prowadziłyby do wielu absurdalnych konsekwencji, choćby do zanegowania odpowiedzialności moralnej wynikającej z braku tożsamości podmiotu moralnego z podmiotem działającym w świecie empirycznym). Dodatkowo wskazując racje trzech omawianych określeń, można przywołać pewne racje teleologiczne na gruncie teoretycznym. Otóż przyjęcie rozróżnienia na zjawisko i rzecz samą po pierwsze uzasadnia aprioryczny charakter matematyki, a po drugie pozwala rozwiązać opisane w *Dialektyce transcendentálne* antynomie.

Na zagadnienie postawione na wstępie możemy odpowiedzieć przecząco. Kant formułując wypowiedzi na temat rzeczy samej w sobie nie wykracza poza granice doświadczenia stosując do niej kategorie. Wypowiedzi te bowiem nie mają statusu przedmiotowo ważnych sądów, nie są żadnym poznaniem. Kant był doskonale świadom, że o żadnej naoczności rzeczy samej mowy być nie może. Rzecz sama w sobie, określona przez autora *Krytyki* w opisany powyżej sposób, jest tylko przez niego jako taka pomyślana. Pomyśleć zaś możemy sobie wszystko, co niesprzeczne, a racje pomyślenia sobie rzeczy samej właśnie tak a nie inaczej określonej, zostały przedstawione w poprzednim akapicie. Czy można uznać te racje za wystarczające, czy też raczej należy traktować je za nieuprawnione założenia, to kwestia odrębna. Nie zmienia to jednak faktu, że decydując się uznać samo istnienie rzeczy samej oraz na budowę swego systemu w oparciu o rozróżnienie zjawisko – rzecz sama, Kant jawi się jako ontologiczny realista. W sposób absolutny nie istnieje dla niego jedynie świadomość, ale także rzecz sama w sobie, które to dwa czynniki współkonstytuują świat ludzkiego doświadczenia.

BIBLIOGRAFIA

Banaszkiewicz A. 2005, *Byt i pojęcie. Prolegomena do metafizyki, która usiłowała wystąpić jako nauka*, Nowa Wieś.

Höffe O. 2003, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa.

Kant I. 1999, *O pedagogice*, przeł. S. Sztobryn, Łódź.

Kant I. 2001, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty.

Kant I. 2004, *O formie i zasadach świata*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków.

Kant I. 2005, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków.

Kant I. 2011, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków.

Błażej Olżewski

TRANSCENDENTAL IDEALISM FROM THE PERSPECTIVE OF KANTIAN NOTION OF REALITY

The main aim of this paper is to try to answer the question of the nature of Kantian project of the transcendental philosophy. Is it, in real, as Kant by himself says, that his philosophy, as the critic of the pure theoretical reason presupposes, is merely the preparation the ground under the metaphysics, and merely asks the question of the possibility of metaphysics at all, or rather Kant's system of the theoretical philosophy called by Kant as *formal or transcendental idealism* can be classified as one of the main ontological systems: ontological realism or idealism, in the classical sense. I think the crucial notion, which can help to solve this problem, is the notion of *reality* used by Kant in several meanings and contexts which I am going to examine in this article.