

Paweł Sikora

Problemy z pojęciem istnienia w filozofii transcendentальной I. Kanta

Wśród wielu kłopotów teoretycznych, wyłaniających się podczas analiz tekstów Kanta, zagadnienie istnienia zasługuje na szczególną uwagę, ze względu na kilka istotnych kwestii. Po pierwsze, dlatego, iż problem ten jest jednym z głównych zagadnień metafizycznych, a metafizyka właśnie – jak wiadomo – jest obiektem szczególnej krytyki Kanta. Po drugie, dlatego, iż zagadnienie istnienia stanowi bardzo ważny punkt, na którym Kant – świadomie bądź nie – musi jakoś ufundować perspektywę transcendentálną, by relacja transcendentálna miała walor realnego i zarazem obiektywnego odniesienia podmiotu do przedmiotu. Po trzecie zaś, dlatego, iż w moim przekonaniu, kwestia istnienia w specyficzny sposób skupia poszczególne elementy rozpatrywanej przez Kanta struktury poznawczej podmiotu, „ratuje” jego propozycje przed stanowiskiem idealistycznym i w końcu pozwala ujawnić pewne metafizyczne założenia, ukryte w postawie transcendentálnej. Hipotezą pomocniczą i towarzyszącą formułowaniu tych wniosków jest zatem moje przekonanie, iż krytykując dotychczasową metafizykę, Kant nie tylko ustala warunki możliwości poznania fenomenów i opisuje zadania poszczególnych władz poznawczych, lecz również proponuje, w sposób wyraźny lub ukryty, wiele rozwiązań dalekich od transcendentálnizmu. Tezy te są więc wynikiem takiej interpretacji myśli Kanta, która próbuje uwypuklić immanentny, metafizyczny wątek jego filozofii, dotyczący problemu *bycia*, bez podjęcia którego niezmiernie trudno obronić stanowisko transcendentálne. Z tym ostatnim stwierdzeniem wiąże się inne moje przekonanie – otóż kantowskie ujęcie problemu istnienia jest diametralnie odmienne od obecnego w tradycji metafizycznej poprzedzającej Kanta, dzięki czemu pozwala ono Kantowi krytykować dotychczasowe myślenie metafizyczne i zapowiada jednocześnie rozumienie kwestii *bycia* jakie obecne jest w filozofii ide-

alizmu niemieckiego, a więc inne myślenie metafizyczne dotyczące problemu istnienia.

1. Interpretacja metafizyczna

Podstawowe kłopoty z kwestią istnienia pojawiają się już przy próbie pojęciowego uporządkowania stanowiska Kanta w tej sprawie. Kant określa istnienie (*Sein*) nie jako pojęcie czegoś dołączonego do pojęcia rzeczy, a więc nie jako „realne orzeczenie”, lecz jako *Position* pewnej rzeczy lub cech tej rzeczy.¹ Istnienie nie jest więc pojęciowym orzecznikiem, a więc czymś tylko intelektualnym, dołączanym przez podmiot w akcie myślenia i formułowania sądów. Istnienie zatem nie będąc czymś idealnym, od-podmiotowym, wyraża przedmiotową realność i gwarantuje obiektywność tej realności. Istnienie to *bycie* w pozycji², *bycie* w pewnym kontekście całościowego doświadczenia.³ Czysto pojęciowy charakter istnienia zostaje odrzucony ze względu na to, iż uznane jest ono za główny warunek możliwości doświadczenia, by to ostatnie mogło mieć w ogóle miejsce, choć z drugiej strony musi ono występować jednocześnie i wyłącznie wraz z doświadczeniem, gwarantując jego przedmiotową obiektywność. Ta definicja *Sein* nieprzypadkowo pojawia się u Kanta w dialektyce transcendentnej, a więc na poziomie właściwej krytyki rozumu i w momencie krytyki teologii racjonalnej. Tam bowiem Kant rozważa błąd zawarty w ontologicznym dowodzie na istnienie Boga, którego krytyka sprowadza się do ustalenia, iż pojęcie Boga nie może odnosić się do możliwego doświadczenia, a pojęciowa zawartość idei Boga wyraża tylko jego *czym-jest* a nie *że-jest*, albowiem jego pojęciowo ujmowana „realność istnienia” pozostaje tylko w sferze możliwości. Innymi słowy, Kant definiuje *Sein* na tle rozróżnienia między tym, co tylko pojęciowe, intelektualne, będące ideą rozumu, a tym, co stoi na straży obiektywności realności, co związane jest z koncepcją *bycia* w pewnej pozycji, w kontekście całości doświadczenia.

I tutaj pojawiają się zasadnicze trudności. Skoro istnieć to być w pewnej pozycji, oznacza to jednocześnie *być zawsze* wobec całościowego

¹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 339.

² Ingarden tłumaczy owo *Sein* jako „uznanie w istnieniu”, choć określenie *Position* oznacza tylko tyle, co pozycja, położenie, stanowisko, postawa.

³ Por. *ibid.*, s. 342.

kontekstu, określającego warunki występowania, czy też obecności. Inaczej mówiąc, istnieć oznacza *być w relacji* zarówno z podmiotowymi, jak i z przedmiotowymi warunkami uobecniania tego, co *będące*. W przeciwieństwie do tradycyjnego ujmowania istnienia jako wewnętrznego aktu zawartego w bycie, gwarantującego jego faktyczność i realność, mamy tutaj relacyjny charakter istnienia, którego relacyjność polega właśnie zarówno na wzajemnym odniesieniu podmiotowo – przedmiotowym jak i na konstytuowaniu samego tego odniesienia, na ustanawianiu samej tej relacji. Kantowskie *novum* w traktowaniu kwestii *bycia* bytu pociąga za sobą daleko idące konsekwencje, które rysują się już u samego Kanta, a będą później podjęte na całym obszarze idealizmu niemieckiego. O ile bowiem pierwszy charakter relacji można nazwać roboczo charakterem wewnętrznym, gdyż dotyczy on wzajemnego odniesienia podmiotu do przedmiotu, to drugi jest już pewnym zewnętrznym charakterem, bo uwypukla on tylko inną stronę tej samej relacji – mówi on bowiem o konstytucji samego odniesienia. Ów pierwszy mówi zatem o obszarze pomiędzy podmiotem a przedmiotem i o istnieniu *ze względu* na warunki poznania, drugi zaś o istnieniu *ze względu* na warunki konstytuujące to odniesienie. Oczywiście rozróżnienie to jest tylko formalne, a więc dotyczy relacyjnego charakteru istnienia, które jest tylko ujmowane w dwojaki sposób i realizowane w rozwoju filozofii Kanta przebiegającym dwutorowo (epistemologicznie i metafizycznie). Problemy jakie tu muszą pojawić się dotyczą owych nie zawsze jawnych treści metafizycznych, zawartych u Kanta, które stale towarzyszą treściom teoriopoznawczym oraz ich roli w transcendentálnym projekcie filozofii. Po drugie, zaznaczony wyżej dwuaspektowy charakter pojęcia istnienia każe zwrócić uwagę na problem odniesienia tego, co metafizyczne do tego co epistemologiczne, a więc na takie rozstrzygnięcia metafizyczne, które dotyczą już nie relacji podmiot – przedmiot, lecz szerszego, choć równoległego odniesienia. Po trzecie w końcu, tylko poprzez uwypuklenie tych metafizycznych treści można uratować transcendentalizm Kanta jako stanowisko w epistemologii, jest ono bowiem możliwe wyłącznie przy dokonaniu pewnych założeń metafizycznych. Postaram się teraz wyłonić owe metafizyczne wątki filozofii Kanta na tle kluczowych dla stanowiska transcendentálnego elementów.

Przyglądając się bliżej temu zagadnieniu trzeba uznać, iż istnienie przysługuje jedynie fenomenom, tylko one bowiem są w pewnym poło-

zeniu wobec podmiotu i dzięki zajmowaniu tej pozycji są one przedmiotami możliwego doświadczenia. Skoro tylko fenomen jest tym, co istnieje, to posiada zatem transcendentalne (a więc inne niż w dotychczasowej metafizyce) określenie bytu. Tak rozumiany problem istnienia, które odnosi się tylko do doświadczenia, wskazuje, iż nie ma *bycia* schowanego pod określonością bytu. Kant odrzuca tu więc mniej lub bardziej obecną w metafizycznej tradycji perspektywę rozumienia istnienia, jako towarzyszącego określoności bytu i pozwalającego mu się ujawnić. Dzięki temu można przyznać Kantowi rację, iż dotychczasowa metafizyka nie była nauką, tylko dogmatycznie uznawała „tamtą stronę” doświadczenia za prawdziwą rzeczywistość. Tymczasem, jak wskazuje Kant, okazuje się, iż dotychczasowe rozumienie *bycia* bytu było czysto teoretycznym konstruktem, jedynie na trwale zakorzenionym w myśleniu metafizycznym, które nie ma podstaw we właściwym, czyli transcendentalnym rozumieniu istnienia. Stąd też można wyprowadzić dalsze wnioski. Jeśli fenomen jest jedynie istniejącym, to jego faktyczność i obiektywność zasada się na relacji podmiotowo – przedmiotowej, dzięki której jest on ustanowiony i zajmuje miejsce pomiędzy członami tej relacji. Owo „pomiędzy” oznacza, iż bycie fenomenów fundowane jest poprzez *położenie* między podmiotowością „Ja” oraz formami postrzegania i myślenia jako funkcjami owego „Ja” a przedmiotowością w ogóle, sferą noumenalną. Żaden z członów relacji poznawczej, ujmowanych osobno i niezależnie od siebie nie jest warunkiem wystarczającym do ufundowania w *położeniu* fenomenów.⁴ Tutaj konkluzja może być tylko jedna – skoro istnienie przysługuje tylko fenomenom, to sfera noumenalna musiałaby być uznana za nieistniejącą. Prowadziłoby to do szeregu nieusuwalnych sprzeczności. Jak bowiem *bycie* fenomenów jako *pozycja* wobec podmiotowości i przedmiotowości mogłoby być fundowane przez oba człony relacji, skoro im samym nie przysługiwałaby faktyczność i realność *bycia*? Jak więc owe nieistniejące momenty graniczne obszaru poznania mogłyby być gwarancją samego istnienia fenomenów? Rozważając ten problem od strony podmiotowego „Ja” należałoby uznać, iż istniejącymi są tylko np. fenomeny wewnętrzne podmiotu (stany psychiki), określane przez zmysł wewnętrzny i jego formę (czas) oraz kategorie intelektu, zaś to co w podmiocie określa i warunkuje owe fenomeny (a więc rów-

⁴ Por. N.J. Findlay, *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, Oxford/New York, s. 9.

niez sam czas i kategorie), nie „jest” w *położeniu*, a więc nie istnieje. Problem ten od strony przedmiotowości wyglądałby analogicznie – zjawiska świata są, ale to, co od strony przedmiotu transcendentálnego (rzeczy samej w sobie) warunkuje treść (materię) zjawisk musiałoby zostać uznane za *nie będące w położeniu*, a więc nieistniejące.

Kant wydaje się jednak unikać tego typu sprzeczności, uznając zarówno realność sfery noumenalnej⁵ jak i empiryczną realność czasu w odniesieniu do tego, co ustanowione w *położeniu*, a zatem realność czasu jako nasz sposób ujmowania tego, co *istnieje zawsze w czasie*⁶. Powstaje więc pytanie, na jakiej podstawie przyjmuje Kant ową realność istnienia noumenów, jak i podmiotowych warunków uobecniania fenomenów? Na czym polega ich faktyczność, niezależność, skoro według definicji „istnieć” oznacza *być w pozycji*, a więc być fenomenem? Realność rzeczy samych w sobie, jak i podmiotowych warunków poznania wydaje się być konieczną hipotezą, pozwalającą uniknąć autorowi *Krytyki czystego rozumu* stanowiska idealistycznego, które zresztą otwarcie odrzuca.⁷ Z drugiej jednak strony, hipoteza ta wyraźnie kłóci się z przyjętą definicją istnienia. Z pewnego punktu widzenia zarzut ten dotyczyłby wyłącznie realności *bycia* przedmiotowej sfery noumenalnej, jako hipotezy wykluczającej możliwość używania kantowskiej definicji istnienia. Byłoby tak właśnie, gdyby podmiotowe warunki uznać tylko za warunki poznania a nie istnienia fenomenów. Jednakże i tutaj jest kłopot, jak bowiem coś mogłoby być dane w *pozycji*, a więc istniejące, skoro nie podpadałoby z konieczności pod podmiotowe warunki przestrzenno-czasowe i czyste pojęcia intelektu? Te warunki są również podstawą owego *położenia*, odpowiadają bowiem za to, że treść dana w naoczności jest *położona* tu i teraz, a więc jest dana w swojej własnej pozycji. Gdyby jednak odrzucić podmiotowe uwarunkowanie *bycia* jako *położenia*, to konsekwencją takiego stanowiska byłoby przyjęcie tezy z obszaru dotychczasowej metafizyki, iż *bycie* jest niezależnym od podmiotu, niepoznawalnym, acz koniecznym warunkiem obecności jakiegokolwiek bytu (zjawiska, rzeczy). Innymi słowy, *istnienie* byłoby ukryte pod określonością bytu, dzięki temu całkowicie niezależne od podmiotu poznającego i albo pozostawałoby tajemnicą, albo

⁵ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, ss. 435-438 oraz komentarz tłumacza na stronach 27-28.

⁶ Por. *ibid.*, ss. 114 n.

⁷ Por. *ibid.*, ss. 398-414.

warunkowane byłoby obecnością Absolutu. Takiej tezy Kant nie może przyjąć, gdyż jest ona w jawnym konflikcie z całościowym projektem filozofii transcendentalnej, jako – między innymi – krytyka dotychczasowej metafizyki.

Jak zatem rozwiązać piętrzące się kłopoty z pojęciem istnienia, z zachowaniem podstaw perspektywy transcendentalizmu, by jednocześnie być zgodnym z kantowskim uznaniem realności noumenów i zastosowaniem form zmysłowości i intelektu do przedmiotów poznania – *istniejących* fenomenów? Na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż jest to przedsięwzięcie karkołomne. Przede wszystkim ze względu na pojawiającą się często nieprecyzyjność wywodów Kanta, brak nawiązań do rozwijanych uprzednio tez oraz bardzo rozbudowaną i skomplikowaną strukturę podmiotowych warunków poznania. By jednak spróbować dokonać jakiegoś rozstrzygnięcia w kwestii rozumienia istnienia u Kanta, należy uporządkować podstawowe tezy jego transcendentalizmu. A zatem, filozofia autora *Krytyki czystego rozumu* nie zajmuje się przedmiotami dotychczasowej metafizyki, lecz możliwymi przedmiotami poznania (zjawiskami) i warunkami ich poznania, określającymi nasze możliwości poznawcze, a więc również specyficzną zdolność myślenia człowieka. Wszelkie rozstrzygnięcia wyłaniające się poza ten schemat stanowiska filozoficznego, są domeną rozumu i jego nieprawomocnych rozszczeń, sama zaś perspektywa transcendentalna konstruowana jest na podstawie założeń wynikających z potocznych, zdroworozsądkowych przekonań.⁸

Z drugiej jednak strony kantowskie tezy uwikłane są w szereg pojęć i założeń zupełnie innej natury, wykraczających daleko poza stanowisko transcendentalne, jak i – tym bardziej – daleko poza potoczną, przed-refleksyjną wiedzę. Chodzi mi tutaj o podstawowe pojęcia jakimi posługuje się transcendentalizm jako stanowisko *stricte* epistemologiczne, a mianowicie o pojęcia tak podstawowe jak podmiot i przedmiot. Skoro bowiem jedynymi przedmiotami poznania są fenomeny, to samo używanie pojęć podmiotu i przedmiotu jest nieprawomocne i kłóci się z przyjętą definicją istnienia, ponieważ podmiot i przedmiot nie są zjawiskami tylko pojęciami. Oczywiście, Kant wprowadzając tablicę kategorii mówił również o predykabiliach, czyli czystych pojęciach pochodnych od właściwych kategorii (predykamentów), których

⁸ Por. *ibid.*, ss. 59, 138 n.

używanie jest zasadne na mocy konkretyzacji i uszczegółowień, wprowadzanych z czystych pojęć. Jednak zarówno predykabilia jak i przedykamenty mają status czysto pojęciowy, a więc nie zawierają treści o charakterze twierdzeń egzystencjalnych, mówiących o realnym istnieniu korelatów tychże pojęć, albowiem same w sobie, bez odniesienia do przedmiotów zmysłowości nic nie mówią o istnieniu⁹. Stąd też nie wiadomo, czy sama koncepcja podmiotowości i przedmiotowości u Kanta jest ujmowalna w ramy faktyczności, skoro ani przedmiotowość ani podmiotowość nie są przedmiotami możliwego doświadczenia (fenomenami). Problemem więc pozostaje traktowanie tychże pojęć nie tylko jako naszych konstruktów teoretycznych w odniesieniu do świata zjawisk (jako warunek nauki), lecz w ogóle to, że przyjęte są one przez Kanta jako konieczne podstawy formułowania stanowiska transcendentального (jako warunek filozofii), określającego fakt konstytucji wiedzy, jak i samego istnienia granicznych punktów relacji epistemologicznej. Powraca więc tutaj zarysowany wyżej problem – jak zrozumieć intencje Kanta, by formułować transcendentalizm, jako stanowisko epistemologiczne i krytykować dotychczasową metafizykę, skoro pewne ogólne modele myślenia metafizycznego nie dają się całkowicie wyrugować z refleksji teoretycznej, gdyż powracają one nieustannie w nowej postaci i których pewnym wspólnym mianownikiem jest kwestia samego istnienia zarówno podmiotu, przedmiotu jak i faktycznej relacji między nimi (wspomniana wyżej relacja zewnętrzna). Już w okresie przedkrytycznym, Kant prezentując swe wskazówki, dotyczące kwestii istnienia sugerował, iż *bycie* jest przedmiotem naczelnej zasady poznania i sprowadza się do *bycia* rzeczy, do samej „rzeczowości”, wyznaczonej przez przestrzeń i czas.¹⁰ Z kolei w *Jedynym możliwym podstawie dowodu na istnienie Boga* owo *Position* nie jest również orzecznikiem ani określeniem rzeczy, lecz jest właśnie warunkiem jej orzeczników, ponieważ usunięcie samej rzeczy neguje jej wszelką określoność, jej treść.¹¹ Sama więc „rzeczowość” jest koniecznym założe-

⁹ Por. *ibid.*, s. 434.

¹⁰ Kant odwołuje się tutaj do zasad sformułowanych przez Crusiusa: „to, czego nie mogę pomyśleć jako istniejącego, tego wcale nie ma; każda rzecz musi istnieć gdzieś i kiedyś” – I. Kant, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*, w: I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, przeł. K. Rak, Toruń 1999, s. 75.

¹¹ Por. I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, przeł. K. Michalski, Warszawa 1973, s. 86.

niem, choć ugruntowanym na podstawie logicznych zasad myślenia. Ale z drugiej strony Kant ustala tu warunki wstępne do analizy samej konieczności istnienia w ogóle, czyli Boga, na tle możliwości¹² – ten zaś schemat jest powtórzeniem dawnego paradygmatu dogmatycznej metafizyki, co samo w sobie byłoby jakimś rozwiązaniem, ale co zostaje przecież później przez Kanta odrzucone, jako nieuprawomocnione.

Późniejsza filozofia krytyczna Kanta, właśnie poprzez swój krytycyzm, nie daje wcale łatwiejszych odpowiedzi na problem uporządkowania projektu filozofii transcendentalnej, jako epistemologii z zaproponowaną przez Kanta definicją istnienia. Pomimo tego, wydaje się, iż propozycje Kanta dadzą się uratować przed zarzutami o wewnętrzne sprzeczności. Można bowiem wykazać, że ujawnienie pewnych antynomii, zawartych wewnątrz struktury kantowskiej filozofii, ukazuje nie tylko jej pęknięcie, lecz również istotną dwuznaczność, dzięki której stanowiąc ona może prawdziwy przełom w filozofii. Na tle głównego tutaj problemu istnienia widać szczególnie ową dwuznaczność, która sprowadza się do kwestii, iż kantowski projekt filozofii epistemologicznej jest nie tylko transcendentalizmem, lecz z konieczności czyni założenia metafizyczne, które z kolei nie dadzą się umiejscowić na przetartych już ścieżkach dogmatycznej metafizyki. Dzięki temu Kant może krytykować dawną metafizykę, badać transcendentalne warunki poznania naukowego i jednocześnie wskazywać na inne podstawy umożliwiające pojawienie się *wszelkiej przyszłej metafizyki*. Ta dwuznaczność kandydatury zasadza się na wielu różnych płaszczyznach¹³, lecz na tle rozważanego tutaj pojęcia istnienia jest ona szczególnie uwydatniona. Przede wszystkim dlatego, jak wspominałem wcześniej, przyjmując definicję istnienia jako *pozycji pomiędzy* podmiotowymi i przedmiotowymi warunkami ukonstytuowania owej pozycji, zakłada się istnienie podmiotu i przedmiotu, które nie są już fenomenami, a więc jakoby nie przysługują im owo *bycie* jako *Position*. Przyglądając się dokładniej temu zagadnieniu widać wyraźnie jakie inne kłopoty pojawiają się, kiedy trzeba

¹² Por. *ibid.*, ss. 87-88.

¹³ Chodzi tu m.in. o brak zdecydowania Kanta, co do problemu wspólnego źródła zmysłowości i myślenia, o relacyjny charakter poszczególnych władz i warunków myślenia wraz z intencjami Kanta, by wskazać na niesubstancjalne, choć realne podłoże tychże władz, o zagadnienie schematów czasowych (regulujących odniesienie kategorii do danych naocznych), których źródło jest dla samego Kanta „tajemnicze”, o kłopoty z rzeczywistością i obiektywnością noumenów, na tle pojęcia *Dasein*, jako jednej z kategorii modalności.

odpowiedzieć na pytanie: na czym polega założenie tych problematycznych (jakoby nie-istniejących) punktów granicznych relacji epistemologicznej – podmiotu i przedmiotu? Pierwsza narzucająca się kwestia to kantowskie założenie o istnieniu podmiotu i przedmiotu transcendentalnego, których *bycie* polegać musi na czymś innym niż na *Position*, a więc z jednej strony muszą one być punktami granicznymi, by relacja wewnętrzna (epistemologiczna) mogła mieć miejsce, z drugiej pojęcie istnienia nie może ich dotyczyć. Czym więc są? Są transcendentalnymi niewiadomymi, pewnymi nieokreślonymi „X”, których zadaniem jest „zaczepienie” relacji poznawczej w strukturze rzeczywistości¹⁴ i których jedyną określonością jest „pustka”, „nic”, a więc co do których stosować można tylko negatywne określenia¹⁵. W tym więc znaczeniu podmiot i przedmiot transcendentalny są poza obszarem fenomenów istniejących w sensie *bycia* w pozycji, czyli są po prostu noumenami.¹⁶ Ale i ten wniosek nie ułatwia rozwiązania wielu kłopotów. Kant przecież wyraźnie podkreśla, iż „rzeczy same w sobie” są realnymi, prawdziwymi przedmiotami.¹⁷ Jeśli jednak owe noumeny są poza sferą istnienia, to oznaczałoby to, iż ich z kolei rzeczywistość jest tylko założona, a nie wykazana, bo tylko taka być może. Taki sposób uznawania rzeczywistości punktów granicznych, umożliwiających relację poznawczą, byłby jednak podobnym wykroczeniem myślenia poza sferę zjawisk, jaki charakteryzuje przedkantowską metafizykę. Przyjmując bowiem nieokreśloność (i wynikającą stąd niepoznawalność) noumenów, jak możnaby wyjaśnić ich rzeczywistość i konieczność – a więc określenia, warunkujące niejako owe „zaczepienie” między „tą a tamtą” stroną świata i warunkowanie *bycia* zjawisk jako pozycji? Kwestię tę można by rozstrzygnąć w następujący sposób. Otóż Kant musi przyjąć nie tyle rzeczywistość i konieczność podmiotu i przedmiotu transcendentalnego (noumenów), jako ich cech, lecz to, że samo „zaczepienie” fenomenów w obszarze granicznym (noumenalnym) daje gwarancję rzeczywistości i obiektywności zjawisk. Innymi słowy, noumeny nie istnieją w sensie *Position*, lecz umożliwiają owo *bycie*, są *niczym* dla poznania, są pustymi pojęciami bez przedmiotu (*ens rationis*)¹⁸, których *nie-bycie* jest założoną, metafizyczną bazą dla doświad-

¹⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, op. cit., ss. 139, 214.

¹⁵ Por. *ibid.*, ss. 444-445, 482.

¹⁶ Por. N.J. Findlay, *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, op. cit., s. 139.

¹⁷ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, op. cit., s. 438.

¹⁸ Por. *ibid.*, s. 483.

czenia i myślenia naukowego. Z tego jednak wynikałyby jeszcze inne problemy o charakterze założeń metafizycznych. Jeśli bowiem przedmiot i podmiot transcendentalny umożliwiają istnienie fenomenów w sensie pozycji, a owe noumeny same nie-są, to punkty graniczne „są” niczym, są nicością, a ta z kolei nie dawałaby jakiegś gwarancji wspomnianego wyżej „zaczepienia”. Po drugie, owo „nic” noumenów musiałoby stanowić granicę realności i obiektywności świata fenomenów, a taka teza prowadziłaby do ogólnej konstatacji, iż rzeczywistość poznawalna ugruntowana jest w nicości i dlatego ta ostatnia jest niepoznawalna. Kant oczywiście takiego rozwiązania nigdzie nie proponuje, ale teza ta może służyć za jedno z możliwych rozwiązań wielu antynomii, zązębiających się wokół problemu istnienia.

2. Interpretacja epistemologiczna

Jeszcze inne, sporne zagadnienia pojawiają się w momencie prób uchwycenia złożoności tej kwestii już nie od strony punktów granicznych (podmiotu i przedmiotu transcendentalnego), lecz z wnętrza obszaru relacji wewnętrznej (epistemologicznej). Już we wstępnych rozważaniach, dotyczących estetyki transcendentalnej Kant pisze, iż przedmioty poznania są nam po prostu dane.¹⁹ Inaczej mówiąc, są obecne, istnieją – są w sensie *bycia* w pozycji. Ponadto przedmioty te pobudzają nas, dzięki czemu mamy wyobrażenia, a cała ta relacja: pobudzanie – wyobrażenie, jest zmysłowością. Skutkiem tego wyobrażania jest wrażenie odcisnięte niejako w nas, zaś materia tegoż wrażenia, jego treść nie może być odpodmiotowa i aprioryczna, lecz musi być *a posteriori* i pochodzić od noumenu (przedmiotu transcendentalnego) – w innym bowiem przypadku Kant musiałby przyjąć stanowisko idealistyczne. Nakładając teraz ten kantowski wzór całościowego oglądu empirycznego na zaprezentowane wyżej problemy, trzeba zadać kilka pytań. Jak możliwe jest, by treść wrażeń pochodziła od niepoznawalnego, nieistniejącego, pustego przedmiotu „X”? Czy możliwe jest, by jakiegokolwiek treści postrzeżeń pojawiały się z nicości, czy też z samego, założonego „zakotwiczenia” fenomenów w noumenach? Zarówno pierwsze jak i drugie rozwiązanie nie może być zadowalające. Pierwsze bowiem stawałoby pod znakiem zapytania realność samej treści wyobrażeń, drugie zaś, ze względu na swoją naturę założeniową, sugerowałoby, iż sam czysto pojęciowy kon-

¹⁹ Por. *ibid.*, ss. 93 n.

strukt, określający relację fenomen – noumen tłumaczy obiektywność treści zmysłowych. Jaki stąd wniosek? Otóż jeśli noumeny są niepoznawalne, to prawdopodobnie samo pojawianie się materii wyobrażeń musiałoby zostać uznane za niepoznawalne. Jeśli tak, to dlaczego Kant jednak mówi o owej treści, jako pochodzącej właśnie z przedmiotów samych? Dlaczego samo pochodzenie treści ma walor obiektywnego „wydarzenia się” świata w stosunku do podmiotu? Autor *Krytyki czystego rozumu* nie daje oczywiście nigdzie odpowiedzi na tego typu pytania – odpowiedzi na nie oznaczałoby dokonać wykroczenia poza świat istnienia, by poszukiwać uzasadnienia tegoż istnienia poza światem dostępnym poznaniu. Można więc powiedzieć, że w ten sposób Kant zrećźnie unika wdawania się w spory o charakterze dogmatycznej metafizyki, ale jednocześnie wskazanie powyższych problemów pozwala uwypuklić ukryte fundamenty projektu filozofii transcendentalnej, które już nie mają cech jej samej.

Powyzsze zagadnienia mają również swoje pewne konsekwencje na obszarze analityki transcendentalnej. Ich charakter również dotyczy wzajemnej relacji podmiotowo – przedmiotowej, której wewnętrzny sens, fundujący samo *bycie* fenomenów staje się dość trudny do precyzyjnego wyjaśnienia. Otóż, jak możliwa jest sytuacja, iż przyczyną treści wyobrażeń są noumeny, skoro przyczynowość nie jest cechą przedmiotowości, tylko czystym pojęciem intelektu, a więc jedynie naszym sposobem myślenia o tej przedmiotowości? Jeśli ową przyczynę wrażeń traktować jako hipotetyczne „zakotwiczenie” zjawisk w sferze noumenalnej, to biorąc pod uwagę wcześniejsze uwagi, trzeba by przyjąć, iż sama przyczynowość ma podwójne zastosowanie. Raz wyłącznie jako kategoria intelektu, innym razem jako założone spoiwo relacji: fenomen – noumen. Dwuznaczność zastosowania tego pojęcia byłaby więc wprost proporcjonalna do dwuznacznego charakteru całej filozofii Kanta. Podobnie zresztą rzecz się ma z kategorią „tego-oto istnienia” (*Dasein*) z grupy kategorii modalności. Występuje ona niejako „pomiędzy” czystymi pojęciami możliwości i konieczności, ma więc charakter mediacyjny, ugruntowany na przekonaniu Kanta o dynamice kategorii jako pojęć dokonujących syntezy ogólnych modeli myślenia. Kategoria *Dasein* ma również zastosowanie tylko w odniesieniu do zjawisk, ale sama – jako taka – nie ustanawia fenomenów w położeniu, choć wskazuje na ich już ugruntowaną obecność tu-oto.

Podobne kłopoty występują również w analizie od-podmiotowej

struktury warunkowania *bycia* fenomenów, których obecność – należy przypomnieć – ugruntowane jest w kontekście całego doświadczenia. Ustawienie w pozycji fenomenów to nie tylko domena czasu i przestrzeni, jako form zmysłowości, ale również ujęcie zjawisk w syntezę „ja myślę”, by były one przedmiotami zarówno „tu i teraz” jak i w ogóle *dla*-podmiotu.²⁰ Samo istnienie jako *Position* jest określane więc poprzez formy zmysłowości i syntetyczną jedność apercpcji, co prowadzi Kanta do poszukiwania wspólnego źródła obu pni poznania, zaś ostatnim etapem tych poszukiwań jest analiza schematów wewnętrznego czasu, jako regulatora odniesień kategorii względem danych naczynych. Złożoność i współ-przynależność poszczególnych warunków poznania w strukturze podmiotu ma jednak charakter wyłącznie relacyjny, albowiem nie ma u Kanta substancjalnego podłoża, które byłoby ostatecznym gruntem, na którym osadzona byłaby struktura poznawcza podmiotu. Ona sama jest tym, co od strony podmiotu warunkuje ustanawianie fenomenów istnieniu jako *Position* poprzez całościowe (zmysłowe i myślowe) ujęcie zjawisk. Ustanawianie to ma miejsce w spontanicznej i koniecznej syntezie, zaś wiązadłem tej syntezy jest wyobraźnia transcendentálna i jej wewnątrz-czasowe schematy. Ostatecznie schematy te odpowiadając za przedstawienia *dla* podmiotu dokonują konstytuowania czasowego charakteru danego zjawiska poprzez „wchłonięcie” go w sferę działań ostatniej instancji regulującej poznanie (a więc również ustanawianie *bycia* jako pozycji), czyli wewnętrznego czasu.²¹ Czas ten nie może być jednak uznany za nieuwarunkowany warunek (noumen), lecz jest tylko wiązadłem poznawczej struktury podmiotu i jako taki ma tylko zastosowanie epistemologiczne a nie metafizyczne. Jego rola polega wyłącznie na ostatecznym ustalaniu jedności tego, co istnieje (fenomenów). Lecz i tutaj widać wyraźnie jakie problemy musi mieć Kant, kiedy winien odpowiedzieć na podstawowe pytanie: jaki jest związek wewnętrznej czasowości względem podmiotu transcendentálnego, nawet jeśli ten ostatni jest tylko koniecznym acz kłopotliwym założeniem?

Proponowane tutaj wątpliwości także nie są pytaniami autorstwa Kanta, wyłożenie ich wynika zaś z potrzeby pewnego „osuszenia mie-

²⁰ Por. P. Guyer, *Transcendental Deduction of the Categories*, in: *The Cambridge Companion to Kant*, ed. by P. Guyer, Cambridge 1992, s. 137.

²¹ „Czas nie upływa, lecz w nim upływa byt tego, co zmienne.” – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, op. cit., s. 296.

liza” jego filozofii, aby uzyskać jej spójny, całościowy obraz. Problem w tym, że kiedy zostanie dokonane owo „osuszenie” badacz myśli Kanta ma poważny dylemat, czy autor *Krytyki czystego rozumu* jest tylko niekonsekwentny, czy też może unika zdecydowanych rozwiązań, bo takowe mogłyby umiejscowić go na stanowisku dalekim od deklarowanego. Zarówno pierwsza jak i druga konstatacja świadczyłaby o wewnętrznym pęknięciu jego filozofii, fundującym dwa aspekty jego projektu (metafizyczny i epistemologiczny) oraz to, że na tle wskazanych wyżej, istotnych kłopotów byłyby ujawnione *implicite* jedynie kantowskie *przygotowania* gruntu pod właściwy przełom w filozofii, a nie właśnie dokonujący się w niej zwrot. Ta opinia jest tym bardziej zasadna, kiedy sam Kant wycofuje się z formułowania pewnych wniosków, mówiąc o tajemnicy, zasłaniającej możliwość całkowitego zbadania schematyzmu wewnętrznego czasu²², a więc podmiotowej podstawy, z której wypływałoby ustawianie zjawisk w istnieniu jako położeniu.

3. Wnioski

Chcąc uporządkować niniejsze rozważania należy wrócić do metafizycznych interpretacji, dotyczących przedmiotu i podmiotu transcendentalnego. Pewne rozstrzygnięcia dotyczące ich właśnie pozwolą rozjaśnić niektóre kwestie dotyczące problemu istnienia u Kanta. Czym więc są podmiot i przedmiot transcendentalny? Są granicznymi punktami, tworzącymi horyzont dostępnego świata, są elementami, które jednocześnie warunkują poznanie, tego, co istniejące wewnątrz (fenomenów). Ale skoro status podmiotu i przedmiotu transcendentalnego jest tylko pojęciowy, to są one jedynie konstruktami umysłu podmiotu – jak zatem mogą być faktycznymi punktami granicznymi, obejmującym sferę zjawisk? Innymi słowy, biorąc pod uwagę relacyjny charakter istnienia – *bycia* „dzięki” temu, co ustawia w położeniu, trzeba przyjąć jakiś inny sposób *bycia* samych elementów wyznaczających ową relację. Rzecz jasna, że całość epistemologicznego pola, obejmującego sferę fenomenalną i strukturę warunków naszego poznania jest światem możliwego poznania w odniesieniu do samych istniejących fenomenów. W tym sensie owo *Position* wyraża tylko dostępność rzeczy *dla nas*. Takie ograniczenie wynika z pewnych sugestii Kanta, iż relacja epistemologiczna wy-

²² Por. *ibid.*, s. 292.

stępuje jakoby bez odniesienia do całościowej struktury relacji „Ja – świat w ogóle”²³, wewnątrz której zawarte byłoby odniesienie do rzeczy będących w położeniu. Z drugiej jednak strony, epistemologiczne pole ugruntowane jest na jedności podmiotowo – przedmiotowej, której charakterystyka wykracza już poza relacje transcendentalne. Zjawiska są naszymi przedstawieniami właśnie tylko dzięki temu, że mają one swoje podstawy, podtrzymujące „fenomenalność” zjawisk i ich *bycie* w sensie *Position*. Tymi podstawami są przedmiotowość w ogóle, czyli przedmiot transcendentalny, jako noumen, pewne „X”, nieokreślone „nic” oraz podmiot transcendentalny i jego warunki przestrzenno-czasowego ustawiania zjawisk w położeniu i ujęciu ich jako jedność, dzięki kategoriom i syntezie apercpcji. W tym sensie Kant może mówić o niepoznawalności sfery noumenalnej, z jednoczesnym przyjęciem ich, jako metafizycznego fundamentu dla zjawisk. Podstawy tej nie da się oczywiście odseparować od samych fenomenów – ich jedność ma charakter współprzynależenia tego, co transcendentalne z tym, co transcendentne.²⁴ To co transcendentne ma charakter nie tylko „bytu założonego”, czyli czegoś tylko pomyślanego – moment graniczny pola epistemologicznego ma pełnić rolę warunku realności tego pola.²⁵ Według roszczeń dogmatycznego poznania rozumowego, odrzucanego przez Kanta, noumen może być dany i poznany w swych określeniach *czym-jest*, dla intelektu zaś jest niepoznawalny, ale „istnieje”, pomimo, iż jego jest ma inny charakter od istnienia jako *Position*. Podmiotowość i przedmiotowość transcendentalna miałyby więc ogólną, choć podwójną charakterystykę – są one elementami wzajemnego odniesienia, określającego epistemologiczne pole, a owo wzajemne odniesienie jest jednocześnie warunkiem realności fenomenów. Innymi słowy, świat zjawisk istnieje i jest tym, czym jest dzięki „zaczepieniu” pola epistemologicznego we wzajemnym odniesieniu obu transcendentalnych elementów. Ich swoista „obecność”, w sposób oczywisty nie mieści się już w określeniu *bycia* jako położenia, gdyż one same warunkują takowe. Są one jednak koniecznymi negacjami tego, co istnieje, stanowią konstytutywne dla zjawisk tło, powodujące ich uobecnianie się. Z tą koncepcją wiąże się inny, ważny problem,

²³ Por. M. Heidegger, *Pytanie o rzecz*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2001, s. 119 n.

²⁴ Por. Ch.E. Macann, *Kant and the Foundations of Metaphysics. An Interpretative Transformation of Kant's Critical Philosophy*, Heidelberg 1981, s. 147.

²⁵ Kant określa np. przedmiot transcendentalny mianem „podłoża”, „podstawy” zjawisk – por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, op. cit., s. 90.

mający wpływ na podstawowe określenia fenomenów – ich czasowości i tożsamości. Z jednej strony, ciągłość *bycia* zjawisk wynika z ujmowania treści wrażeń w sferę zmysłu wewnętrznego podmiotu, a więc czasu, którego zewnętrzna strona występuje jako forma zmysłowości. Z drugiej zaś, tożsamość tego, co istnieje (zjawisk) gwarantowana jest stałością i niezmiennością samego przedmiotu transcendentального. Albowiem on sam nie jest już „wchłaniany” w obszar od-podmiotowej *czasowości*, jaką ogarnia świat zjawisk. Dzięki tej jednostronnej relacji czasu, on sam dotyczy tylko zjawisk, ale pomimo ich zmienności, zachowują one swoją tożsamość, ufundowaną właśnie dzięki przedmiotowi transcendentalnemu. Rzecz jasna nie można tutaj mylić owej tożsamości z „jednością” zjawisk, czyli współwystępowaniem różnorodności danych w „zorganizowanej” całości zjawiska. Jedność fenomenowi jest bowiem gwarantowana „jedynie” przez podmiotowe warunki poznania – formy naoczności i samą kategorię „jedności” z grupy kategorii ilości. Jedność jako współwystępowanie tego, co różne w zjawisku jest więc korelatem tożsamości samego *bycia* zjawiska, uzyskiwanej niejako „od strony” przedmiotu transcendentального. Nie oznacza to jednak, że tylko przedmiot transcendentálny odpowiada za ustanawianie w *byciu* fenomenów – ich przestrzenno-czasowy status gwarantowany jest od-podmiotową konstytucją zjawisk jako będących zawsze „gdzieś i kiedyś”. Ale nie tylko ten aspekt podmiotowego ustawiania fenomenów w położeniu jest tutaj ważny. Również sama synteza apercpcji, jako warunek towarzyszący wszelkim przedstawieniom i będący w istocie samoświadomości²⁶, dokonuje koherencji z określonymi przedstawieniami fenomenów i ustanawia je jako *istniejące dla mnie*. To dzięki tym warunkom przedmiot poznania, by mógł być nim właśnie jest najpierw dany, tj. ujawniony, uobecniony. Jego istnienie nie wynika więc z immanentnego źródła, czy uposażenia bytowego, gwarantowanego obecnością Absolutu, lecz wyłania się z za horyzontu pola epistemologicznego. Innymi słowy, by relacja poznawcza mogła mieć miejsce, musi ona być uprawomocniona na pierwotnym związku podmiotowo – przedmiotowym, gdyż tylko poprzez tę relację, ujawniony i uobecniony być może przedmiot poznania (fenomen). Kantowskie rozumienie *bycia* nie ma więc nic wspólnego koncepcją istnienia jako podstawy czy rdzenia już istniejącego bytu – *bycie* zjawiska jest konstytuowane na podstawie samego związku dwóch punk-

²⁶ Woryginalne *Selbstbewusstsein*, choć Ingarden tłumaczy to pojęcie jako „samo-wiedza” – por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, op. cit., s. 239.

tów granicznych, których aprioryczna „obecność” umożliwia doświadczenie i stanowi ponad – fizyczny (meta) grunt tego, co fizyczne. Takie ujęcie tego zagadnienia jest niczym innym jak zapowiedzią projektu ustanawiania *bycia* w akcie autokonstytucji wiedzy, jaki charakterystyczny jest dla paradygmatu myślenia, obecnego w idealizmie niemieckim.

Ostatecznie – niezależnie od pewnego modelu recepcji transcendentalizmu Kanta, wyłącznie jako teorii poznania²⁷ – można dostrzec w jaki sposób autor *Krytyki czystego rozumu* nie mógł uniknąć wielu metafizycznych założeń. Ich odpowiednie naświetlenie wskazuje, na czym polega inny – od deklarowanego przez Kanta – przewrót w filozofii.²⁸ Odkrycie niedostrzeganych do tej pory kwestii (jak konstrukcja relacji podmiotowo – przedmiotowej, czy samo pojęcie istnienia jako *Position*) wraz z przeświadczeniem Kanta o istotnym związku między światem doświadczenia a warunkami doświadczenia, umożliwiło refleksji teoretycznej inny niż dotychczas sposób konstruowania twierdzeń o realności i faktyczności świata. Samo zaś odrzucenie dogmatycznej metafizyki nie spowodowało jej całkowitego zniknięcia – właśnie dzięki Kantowi zanegowano tylko jej stare paradygmaty, by myślenie mogło dokonać ich koniecznego przekroczenia i uzyskać nową perspektywę rekonstrukcji samej filozofii.

Paweł Sikora

²⁷ Mam tu na myśli pewien szczególny sposób interpretacji filozofii kantowskiej, wywiedziony z neokantyzmu badeńskiego i przyjęty przez wielu neopozytywistów, który zaowocował uznaniem filozofii Kanta za fenomenalizm i stanowisko z gruntu antymetafizyczne. Tymczasem w ramach neokantyzmu istniał dość wyraźny nurt metafizycznego właśnie rozumienia transcendentalizmu Kanta (F. Paulsen, M. Wundt, E. Adickes). Por. J. Kiersnowska-Sucharzewska, *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, „Przegląd filozoficzny” 40/1937, z. 4, s. 378.

²⁸ Pomijając dość kontrowersyjną interpretację filozofii Kanta przeprowadzoną przez Heideggera w pracy *Kant a problem metafizyki*, nie sposób jednak nie zgodzić się z jego opinią, iż kantowski projekt nie jest jakimś zamkniętym systemem filozofii transcendentalnej, lecz stanowi metodologiczną i przygotowawczą bazę do opracowania nowej, już niedogmatycznej metafizyki – por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, ss. 23-25. W świetle wielu nowych badań można zauważyć podobne, choć z reguły diametralnie odmienne od stanowiska samego Heideggera, opinie dotyczące ujawnianych założeń transcendentalizmu Kanta (wspomniane wyżej prace N.J. Findlaya, Ch.E. Macanna czy monografia P.J. Neujahra, *Kant's Idealism*, Macon: Mercer UP 1995), prowadzących do ufundowania innej metafizyki, opartej nie tyle „na” doświadczeniu, lecz umożliwiającej doświadczenie, na podstawie analizy samej relacji podmiotowo – przedmiotowej, która – jako taka – nie może być po prostu założona, lecz winna być wykazana i uzasadniona.