

Sławomir Szymański

Problematyka pojęcia rzeczy samej w sobie w perspektywie idealizmu transcendentального

Pojęcie rzeczy samej w sobie jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych elementów filozofii transcendentальной. Kant nie wprowadza go bowiem w systematycznej formie, ani też nie używa w sposób poddający się jednoznacznej egzegezie, zmuszając jednocześnie do jego interpretacji. W najbardziej rozpowszechnionej wykładni krytycznej filozofii Kanta utarło się przekonanie, że pojęcie rzeczy samej w sobie jest przykładem niekonsekwencji myśliciela z Królewca, swoistym anachronizmem metafizycznej proveniencji, niedopatrzaniem, a w każdym razie elementem obcym filozofii transcendentальной. Taki pogląd i jego utrwalenie filozofia zawdzięcza przede wszystkim neokantyzmowi, chociaż jego początków można się dopatrzeć, jak sądzę, już u Fichtego. Istotne znaczenie miało tu również zdanie Hegla, który w pojęciu rzeczy samej w sobie widział jedynie jałowy abstrakt i kolejny dowód pustego formalizmu filozofii transcendentальной. W parze z taką perspektywą idzie zazwyczaj stanowisko rozstrzygające status rzeczy samej w sobie w oparciu o kategorie tradycyjnej, „przedkrytycznej” metafizyki, która przypisuje jej wymiar czysto ontyczny (jest to tzw. interpretacja realistyczna). Tendencji tej ulega zresztą również Ingarden w swym przekładzie *Krytyki czystego rozumu*¹.

¹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, bXIII (2 przyp. tłum.), a120 (1 przyp. tłum.), a194/b239 (1 przyp. tłum.). Świadcstwo „realistycznego ducha” przekładu Ingardena można również pokazać w tekście. W polskim przekładzie dzieła Kanta czytamy: „Ta bowiem jedność przyrody ma być konieczną, tzn. apriorycznie pewną jednością powiązania *zjawisk rzeczy*”, w oryginale zaś: „Denn diese Natureinheit soll eine notwendige, d.i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinung sein” (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg.

Stawiam tezę, że rzecz sama w sobie jest immanentnym i niezbywalnym pojęciem transcendentalnej filozofii Kanta. Chciałbym, aby niniejsza praca stała się przyczynkiem do jej uzasadnienia. Moim zamiarem jest jednak analiza funkcji, jaką rzecz sama w sobie pełni w jednym z najważniejszych elementów krytycznej myśli Kanta – idealizmie transcendentalnym. Punktem wyjścia będzie dla mnie fundamentalne dla *Krytyki czystego rozumu* odróżnienie rzeczy rozważanej jako zjawisko od rzeczy rozważanej jako sama w sobie.

Według Kanta, jakiegokolwiek prawomocne poznanie przedmiotu możemy mieć tylko i wyłącznie o tyle, o ile jest on zjawiskiem, a więc o ile jest dany w zmysłowej naoczności. Poza domeną naszej zmysłowości nic wiedzieć nie możemy, natomiast w obrębie jej jurysdykcji dostępne są nam wyłącznie zjawiska, czyli nieokreślone przedmioty oglądu empirycznego. Dodajmy, że zjawisko nie przedstawia rzeczy samej w sobie częściowo, czy „w jakimś stopniu”, ani też niewyraźnie. Wyznacznikiem „bycia czymś rzeczywistym” jest więc relacja „bycia w związku empirycznym” ze świadomością (intelektem). Cała realność zjawiska polega na tym, że może być ono dane w spostrzeżeniu: „Przedmioty doświadczenia nie są więc nigdy dane same w sobie, lecz tylko w doświadczeniu, i poza nim wcale nie istnieją”². Rzeczywiste dla nas jest zatem to, co pozostaje w stosunku do empirycznego spostrzeżenia, czyli to, na co można natrafić w postępie możliwego doświadczenia.

Można powiedzieć, że każda rzecz ma, w pewnym sensie, dwie strony: z jednej rozważamy ją ze względu na organizację naszej zmysłowości, a więc ze względu na sposób, w jaki przedmiot jest nam dany, w jaki go sobie unaoczniamy (wszelkie nasze oglądanie jest przedstawieniem pewnego zjawiska)³; z drugiej strony rozważamy przedmiot, abstrahując od sposobu, w jaki cokolwiek może nam być dane. Kant wielokrotnie podkreśla, że nasze poznanie od-

von J. Timmermann, Hamburg: Meiner Verlag 1998, a125). Ingarden postanowił tu, jak widać, wypuklić związek pomiędzy zjawiskiem a rzeczą, której zjawisko jest zjawiskiem. Nie zamierzam z jego translatorską decyzją dyskutować, ani jej podważać. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na ścisłą zależność pomiędzy sposobem odczytania Kanta a konsekwencjami dla interesującego nas problemu rzeczy samej w sobie.

² Ibid., a492-3/b521.

³ Por. *ibid.*, a38/b55.

nosi się tylko do zjawisk, które nie są rzeczami samymi w sobie.⁴ To upoważnia nas do stwierdzenia, że jakkolwiek poznanie nasze ogranicza się do samych tylko zjawisk, to jednak „rzecz samą w sobie jako dla siebie rzeczywistą pozostawia, ale jako przez nas niepoznana”⁵. Jak jednak należy rozumieć ową *rzeczywistość dla siebie* rzeczy samej w sobie i jej niepoznawalność? Można powiedzieć, że rzecz sama w sobie stanowi o tyle *rzeczywistość dla siebie*, o ile jest rozważana poza stosunkiem do naszych władz poznawczych, a więc – mówiąc wprost – o ile nie stanowi *rzeczywistości dla nas*. Innymi słowy, wszelkie przedmioty mogą być nam dane tylko za pośrednictwem zmysłowości, a więc jako zjawiska. Rzecz rozważana w abstrakcji od receptywnej formy naszych władz poznawczych nie jest czymś, co może być nam dane; nie jest zjawiskiem, czyli nie jest żadnym przedmiotem. W tym kontekście rzecz samą w sobie można określić jako coś, co nie jest i nie może być dla nas realne lub dla nas rzeczywiste. Prosta konsekwencją takiego określenia jest stwierdzenie, że „własności przysługujące rzeczom samym w sobie nie mogą też być nam dane nigdy przez zmysły”⁶. Stąd z kolei wypływa definicyjna niepoznawalność rzeczy samej w sobie.

Przedmioty dane są nam za pomocą zmysłowości, a więc jeżeli ma miejsce pobudzenie (*Affektion*) podmiotu, a dokładniej jego zdolności odbiorczości. Przedmiot może się nam przejawiać, tj. być przedmiotem oglądu empirycznego, tylko za pośrednictwem czystych form naszej zmysłowości – przestrzeni (formy zmysłu zewnętrznego) i czasu (formy zmysłu wewnętrznego) – które tym samym określimy mianem podmiotowych warunków możliwości oglądu empirycznego. Wszystko, co oglądamy w czasie i przestrzeni to rzeczy rozważane jako zjawiska. Czas i przestrzeń odnoszą się z koniecznością do przedmiotów (jako zjawisk) przed wszelkim doświadczeniem, umożliwiając ich syntetyczne poznanie. Oznacza to przede wszystkim, że wszel-

⁴ Por. *ibid.*, a165/b206, a190/b235.

⁵ *Ibid.*, bXX, a także: „Nazywać zjawisko przed spostrzeżeniem rzeczą rzeczywistą, to albo znaczy tyle, że w przebiegu doświadczenia musimy natrafić na takie spostrzeżenie, albo też to nic w ogóle nie znaczy. Albowiem, że coś istnieje samo w sobie, bez związku z naszymi zmysłami i możliwym doświadczeniem, można by istotnie powiedzieć, gdyby się mówiło o rzeczy samej w sobie”; *ibid.*, a493/b521-2.

⁶ *Ibid.*, a36/b52.

kie przedmioty muszą być określone przez czystą naoczność, aby mogły stać się przedmiotami poznania empirycznego. Synteza w nich dokonana ma zatem ważność przedmiotową. Pojawiają się w związku z tym zasadniczo dwa pytania: po pierwsze – czy czas i przestrzeń są rzeczami samymi w sobie? Po drugie – czy przedstawiają jakiekolwiek własności przedmiotów takich, jakimi są poza stosunkiem do naszej zmysłowości i/lub jakiejkolwiek stosunki, które mogłyby pomiędzy nimi zachodzić? Na pytanie pierwsze Kant odpowiada wprost: „Czas nie jest czymś, co by istniało samo dla siebie [gdź w takim wypadku] byłby on czymś, co bez przedmiotu rzeczywistego byłoby czymś rzeczywistym”⁷. Dodajmy, że dokładnie to samo można powiedzieć także o przestrzeni. Czas i przestrzeń nie są niczym samym w sobie rzeczywistym. Stanowią podmiotowe warunki możliwości przedmiotów jako zjawisk. Tak też należy rozumieć realność (przedmiotową ważność) czasu i przestrzeni. Jeżeli jednak rozważamy rzeczy abstrahując od organizacji naszej zmysłowości, tj. jako same w sobie, wówczas stwierdzimy transcendentálną idealność form naszej zmysłowości – oznacza to, że są one niczym, jeżeli będziemy je uważali za coś, co przysługuje rzeczom samym w sobie czy to w charakterze ich własności, czy to ich warunku (swoistego fundamentu). Odpowiedź na pytanie drugie brzmi zatem następująco: ani czas, ani przestrzeń nie przedstawiają żadnych własności rzeczy samych w sobie, ani też stosunków pomiędzy nimi; jako

warunki możliwości sposobu, w jaki mogą być nam dane przedmioty, mają ważność nie w szerszych granicach niż dla przedmiotów zmysłów, a więc tylko w granicach doświadczenia. Poza tymi granicami nie przedstawiają niczego, istnieją bowiem jedynie w zmysłach i nie mają poza nimi żadnej rzeczywistości⁸.

Jeżeli transcendentálna idealność przestrzeni i czasu jest warunkiem możliwości syntetycznych sądów a priori, to wszystkie elementy składające się na jej uprawomocnienie, trzeba uznać za nieodzowne dla filozofii transcendentálnej. Pojęcie rzeczy samej w sobie jako rzeczy niepoznawalnej stanowi taki właśnie element. Widać to jasno na przykładzie swoistego dowodu nie-wprost, jaki Kant przeprowadza uzasadniając transcendentálną idealność formalnych

⁷ Ibid., a32-33/b49.

⁸ Ibid., b148.

warunków naszej zmysłowości: „Załóżmy przeto, że przestrzeń i czas są same w sobie obiektywne i że są warunkami możliwości rzeczy samych w sobie”⁹. Jesteśmy w posiadaniu syntetycznych a priori i apodyktycznie pewnych twierdzeń geometrii i matematyki. Nie mogą być one twierdzeniami a posteriori, gdyż byłyby wówczas twierdzeniami tylko empirycznymi, co oznacza, że nie przysługiwałyby im walor apodyktycznej konieczności. Nie mogą być także efektem samej analizy pojęć, ponieważ w ten sposób nie powstają sądy syntetyczne (a jedynie analityczne). Przedmioty geometrii i matematyki muszą być konstruowane w czystej naoczności¹⁰, która jest formalnym warunkiem przedmiotów możliwego doświadczenia. Dlatego synteza przeprowadzona na jej podstawie również ma ważność przedmiotową. Rzeczy pozostające poza związkiem z naocznością, czyli rzeczy, które nie są „czymś dla nas”, nie mogłyby się stosować do podmiotowych warunków konstruowania przedmiotów w czystej naoczności. Gdyby więc przedmioty geometrii były rzeczami samymi w sobie, to niemożliwe byłyby w niej syntetyczne sądy a priori.¹¹

Pojęcie rzeczy samej w sobie pozwala sproblematyzować pojęcie przedmiotu geometrii i matematyki ze względu na warunki możliwości geometrii jako poznania syntetycznego a priori. Przedmiotowa ważność twierdzeń geometrii i matematyki ustanawiana jest w odniesieniu do przedmiotowej ważności przestrzeni i czasu (czyli przestrzeni i czasu pojętych jako formalny warunek możliwości przedmiotów doświadczenia). Dlatego przedmioty możliwego doświadczenia z konieczności „dostosowują się” do jej struktury. Geometria posiada więc apodyktycznie pewne (aprioryczne) oraz obiektywnie ważne (syntetyczne) zastosowanie do świata fizycznego i dlatego musi być uznana za fundamentalne narzędzie obiektywizacji w przyrodoznawstwie.

⁹ Ibid., a46/b64. Analogiczny „dowód nie-wprost” Kant przeprowadza również w *Prolegomenach* (przeł. B. Bornstein, Warszawa: PWN 1960, ss. 53-56).

¹⁰ „Otóż przestrzeń i czas są tymi danymi naocznymi (*Anschauungen*), które czysta matematyka kładzie u podstaw wszystkich swych poznań i sądów, występujących zarazem jako apodyktyczne i konieczne [...]. Geometria kładzie u [swych] podstaw czystą naoczność przestrzeni. Arytmetyka nawet swoje pojęcia liczb wytwarza przez kolejne dołączanie jednostek w czasie”; *ibid.*, s. 47.

¹¹ „A więc przecież rzeczywiście u podstaw matematyki znajdują się czyste dane naoczne a priori, które umożliwiają jej syntetyczne i apodyktycznie ważne twierdzenia, i dlatego też nasza transcendentna dedukcja pojęć przestrzeni i czasu wyjaśnia równocześnie możliwość czystej matematyki”; *ibid.*, s. 50.

W domenie form naszej zmysłowości mamy do czynienia wyłącznie ze zjawiskami. To, co nie występuje w spostrzeżeniu nie występuje *nigdzie indziej*, tzn. nie daje się przez to pomyśleć żadna dziedzina przedmiotowa, oddzielona od naoczności empirycznej, w której to jedynie coś może być w ogóle dane, może być przedmiotem dla nas. Do nazwania czegoś przedmiotem jesteśmy uprawnieni tylko w odniesieniu do przedmiotu empirycznego. Przedmiot (*Gegenstand*) można zatem określić jako to, co dane, tj. jako rzecz pozostającą w stosunku do przestrzeni i czasu, a także dającą się powiązać i określić według prawideł jedności doświadczenia.¹² Ewentualny substrat przedmiotów empirycznych, o ile będziemy przezeń rozumieć przyczynę zjawisk w ogóle, nie może nam być w żaden sposób dany w zmysłowości i przez to pozostaje dla nas całkowicie niepoznawalny. Nie posiadamy przecież żadnej innej naoczności, w której dane byłyby nam przedmioty (w szczególności takie, jakimi są same w sobie).

Transcendentalny idealizm wyznacza strukturalną formę jednego z dwóch pni naszych władz poznawczych – zmysłowości. Założenia tej procedury są bezwzględnie konieczne ze względu na warunki możliwości syntetycznych poznać a priori.¹³ Programowe określenie rzeczy samej w sobie jako rzeczy niepoznawalnej, w kontekście przesłanek idealizmu transcendentalnego, nie upoważnia więc do postawienia silnej, ontologicznej tezy orzekającej, że: rzeczy same w sobie obiektywnie *istnieją*, ale dla nas są *niepoznawalne*. Niepoznawalność rzeczy samej w sobie oznacza tu, po pierwsze, że czas i przestrzeń nie mogą być rzeczami samymi w sobie, po drugie, że żaden możliwy przedmiot obecny w naoczności nie może być rzeczą samą w sobie.

Idealizm transcendentalny jest jednym z podstawowych elementów filozofii transcendentalnej, a zarazem motywem wielu nieporozumień w recepcji krytycznej myśli Kanta. Często był sprowadzany do pewnej wersji idealizmu subiektywnego, czy psychologiczno-fizjologicznego. Tymczasem jest on konstytuowany w opozycji do „przedkrytycznych” postaci idealizmu. W oparciu o rozstrzygnięcia zawarte w *estety-*

¹² Nie jest to jednak jeszcze przedmiot doświadczenia (*das Objekt*), który jest rzeczą nie tylko pozostającą w stosunku do formalnych warunków naoczności, ale również już powiązaną według prawideł jedności doświadczenia, a więc już określonym „obiektem” poznania. Na ten moment szczególny nacisk kładli przedstawiciele Szkoły Marburskiej.

¹³ Por. *ibid.*, s. 45n.

ce i analityce *transcendentalnej* Kant odrzuca koncepcje Kartezjusza i Berkeleya, które występują pod wspólnym tytułem „idealizmu”, przy czym towarzyszy im pewna różnorodność dookreśleń. Pozwalają one wyrazić różnicę, po pierwsze, pomiędzy wymienionymi formami idealizmu, po drugie, co istotniejsze, różnicę pomiędzy nimi a propozycją Kanta. Każde z nich niesie bowiem pewną informację na temat charakteru oraz następstw teoretycznych danej postaci idealizmu i o tyle nie jest ani przypadkowe, ani też nie wynika z niezdecydowania czy braku konsekwencji Kanta. Ze względu na jasność wyводу warto, choćby w zarysie, usystematyzować różnorodność określeń współwystępujących z terminem „idealizm”.¹⁴ Idealizm Berkeleya ujmuje Kant jako dogmatyczny, mistyczny, marzycielski i fantastyczny (*Schwärmend*), przy czym w zdecydowanej większości przypadków używa pierwszego z tych określeń. Według Kanta idealizm Berkeleya prowadzi do radykalnej formy sceptycyzmu, ponieważ odrzuca istnienie materii (przedmiotów empirycznych), uważając jej pojęcie za wewnętrznie sprzeczne. Berkeley utożsamia bowiem przestrzeń z przedmiotem zmysłu zewnętrznego, a przedmioty zewnętrzne redukuje do wyobrażeń empirycznych. Przedmiotowa ważność przestrzeni i samoistna rzeczywistość „tego, co poza nami” okazują się więc być tylko fantazmatami. Zdaniem Kanta, nie uznając ani w przestrzeni, ani w żadnej innej instancji, apriorycznej podstawy dla przedmiotów doświadczenia, nie można również sformułować żadnego kryterium prawdy. Skutkiem tego samo doświadczenie musi się zatem okazać tylko grą naszej wyobraźni. Z historycznego punktu widzenia kantowskie odczytanie koncepcji Berkeleya nie jest adekwatne.¹⁵ Na obronę Kanta można jednak

¹⁴ Według Kanta „idealizm (a mam tu na myśli idealizm materialny) jest teorią, która albo istnienie rzeczy w przestrzeni poza nami uznaje tylko za wątpliwe i nie dające się wykazać, albo też twierdzi, że jest ono fałszywe i niemożliwe. Pierwszy jest idealizmem problematycznym Kartezjusza, który uznaje za niewątpliwe tylko jedno empiryczne stwierdzenie (*assertio*), mianowicie: ‘Istnieję’. Drugi jest idealizmem dogmatycznym Berkeleya, który uważa przestrzeń wraz ze wszystkimi rzeczami, z którymi wiąże się ona jako warunek nierozzerwalny, za coś, co jest samo w sobie niemożliwe, i dlatego uznaje także rzeczy w przestrzeni za proste urojenia. Dogmatycznego idealizmu nie można uniknąć, jeżeli przestrzeń uważa się za pewną własność, która ma przysługiwać samym rzeczom w sobie; jest ona bowiem wtedy wraz ze wszystkim, czemu ma służyć za warunek, czymś w sobie sprzecznym (*Unding*)”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., b274.

¹⁵ „Otóż Berkeley bynajmniej nie określał ciał przestrzennych jako ‘prostych urojeń’, a sposób, w jaki tłumaczył ich bytową ważność i obowiązywalność są-

powiedzieć, że jego wykładnia filozofii tak Kartezjusza, jak i Berkeleya nie pretenduje do roli historycznego wykładu. Jest to natomiast element samouprawomocnienia transcendentalnego idealizmu i tak właśnie chciałbym traktować prezentowane tutaj za Kantem poglądy Kartezjusza i Berkeleya.

Stanowisko Kartezjusza opisuje Kant jako idealizm empiryczny, sceptyczny, materialny, oraz problematyczny, przy czym dwa pierwsze z wymienionych określeń pojawiają się najczęściej. Jednocześnie wszystkie te określenia są ostatecznie zawarte w terminie „transcendentalny realizm”. Zasadniczą konsekwencją idealizmu kartezjańskiego jest sceptycyzm nie tyle w odniesieniu do istnienia materii, ile w stosunku do możliwości dowodu jej istnienia (czyli dowodu rzeczywistości przedmiotów zewnętrznych). Empiryczny idealizm (transcendentalny realizm) przypisuje czasowi i przestrzeni obiektywną realność, tzn. uznaje je za rzeczy same w sobie. Zakłada jednocześnie, że przedmioty zewnętrzne, o ile mają być czymś rzeczywistym, również muszą istnieć jako rzeczy same w sobie. Skutkiem tego gwarancją rzeczywistości fenomenów musi być *brak związku ze zmysłowością*, tj. samodzielne istnienie poza władzą przedstawiania.

Empiryczny idealizm ujmuje przedmioty zmysłów zewnętrznych jako rzeczy same w sobie i rozważa je w abstrakcji od receptywnej formy naszych władz poznawczych, a więc zjawiska pojmuje jako „samodzielne jestestwa” znajdujące się poza nami. Jego główną przesłanką jest tu przekonanie o tym, że jedynym bezpośrednim doświadczeniem jest doświadczenie wewnętrzne (opierające się na niepowątpiewalności przedstawienia „Ja myślę”), na którego fundamencie może dopiero oprzeć się pewność doświadczenia zewnętrznego. Na podstawie „pewności” samych przedstawień nie można jednak zyskać pewności co do istnienia przedmiotów poza nimi.

dów o nich był znacznie bliższy kantowskiemu, niż się to Kantowi zdawało”; J. Hartman, *Techniki metafizologii*, Kraków: Aureus 2001, s. 39 (przyp. aut. 24). Z kolei według M. Wartenberga: „Kant oczywiście znaczenie materialnego idealizmu, tak problematycznego Kartezjusza, jak dogmatycznego Berkeleya, źle zrozumiał i mylnie przedstawił, czego winą prawdopodobnie jest ta okoliczność, że Kant ani Kartezjusza, ani Berkeleya z ich dzieł oryginalnych nie znał, lecz czerpał wiadomości o nich z drugiej ręki i stąd o poglądach tych myślicieli mylnie wyrobił sobie zdanie”; M. Wartenberg, „Kantowska argumentacja przeciwko idealizmowi”, w: *Przegląd filozoficzny* 1905, t. VIII, z.1-2, s. 116.

Niemожność udowodnienia czy w ogóle rozstrzygnięcia kwestii istnienia materii (rzeczywistości przedmiotów przedstawień zmysłowych) na drodze wnioskowania z bezpośredniej pewności przedstawień, którą idealizm empiryczny uznaje za jedyną możliwą, staje się ostatecznie asumptem dla metodycznego powątpiewania o jakiegokolwiek rzeczywistości przedmiotów zmysłów zewnętrznych. Jednocześnie, w kontekście założeń empirycznego idealizmu, doświadczenie zmysłu wewnętrznego, jako bezpośrednio pewne i niepodważalne, okazuje się być gwarantem istnienia jego przedmiotu samego w sobie (tj. „Ja myślącego”). Ta kwestia odgrywa istotną rolę przy rozwiązaniu paralogizmu czystego rozumu, o czym mowa będzie poniżej.

Podstawą sceptycyzmu wynikającego z idealizmu Kartezjusza i Berkeley'a jest transcendentálny realizm w odniesieniu do przestrzeni i czasu oraz uznanie zjawisk zewnętrznych za rzeczy same w sobie.¹⁶ Innymi słowy, o ile zjawiska mają być czymś zewnętrznym, o tyle muszą również być „czymś” poza związkiem z naszą zmysłowością, a więc muszą być czymś samym w sobie. W stosowanym przez idealizm empiryczny pojęciu rzeczy samej w sobie zawarte jest jej istnienie, jako rzeczywistego przedmiotu zewnętrznego, którego samoistności i ontycznej samodzielności nie można jednak z całą pewnością udowodnić, gdyż możliwy dowód musiałby się tu odwołać do wnioskowania ze skutku o przyczynie, czyli z przedstawień o ich przedmiocie. Według Kanta, wnioskowanie ze skutku o przyczynie musiałoby się odwołać do kategorii przyczynowości. Czyste pojęcia intelektu mają jednak zastosowanie wyłącznie do dziedziny możliwego doświadczenia. Zastosowanie kategorii przyczynowości do określenia relacji kauzalnej pomiędzy zjawiskami (skutkiem) a ich domniemanym nie-empirycznym substratem (przyczyną), byłoby jednak, w świetle rozstrzygnięć filozofii transcendentalnej, transcendentne, a więc wykraczające poza pole możliwego doświadczenia i nieuprawnione. Samo istnienie oraz „natura” tej przyczyny pozostają więc dla nas nieznanne:

albowiem rzeczywiście, jeżeli zjawiska zewnętrzne uważa się za przedstawienia, które są w nas wywołane przez ich zewnętrzne przedmioty jako przez

¹⁶ „Realista transcendentálny przedstawia sobie więc zjawiska zewnętrzne (jeżeli zgodzimy się na ich rzeczywistość) jako rzeczy same w sobie, które istnieją niezależnie od nas i naszej zmysłowości, a więc które także wedle czystych pojęć intelektu byłyby poza nami”; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., a369.

rzeczy znajdujące się poza nami, to nie wiadomo, w jaki inny sposób, niż przez wnioskowanie ze skutku o przyczynie, można poznać owo ich istnienie, przy czym zawsze musi pozostać sprawą wątpliwą, czy przyczyną naszych zewnętrznych danych naocznych jest coś, co może być poza nami w rozumieniu transcendentálním, ale co nie jest przedmiotem, który mamy na myśli mówiąc o materii i rzeczach cielesnych¹⁷.

Empiryczny idealizm uważa doświadczenie zewnętrzne za pochodne względem doświadczenia wewnętrznego, które jednak nie jest w stanie „sięgnąć poza siebie”, ku temu, co względem niego inne. Substrat dla świata fenomenów musi być tu zatem z konieczności pomyślany, ale jego ontologiczny i epistemologiczny status, jako przyczyny naszych przedstawień, pozostaje zawsze tylko problematyczny. Przez to zaś przedstawienia, pozbawione swej niepowątpiewalnej podstawy, stają się tylko fantazmatami. Według Kanta kartezjański

idealizm był tylko zagadnieniem, którego nierozwiązywalność dawała każdemu swobodę odrzucenia istnienia świata cielesnego, jako że nie może ono [...] zostać rozstrzygnięte w sposób zadowalający¹⁸.

Fałsz idealizmu empirycznego polega właśnie na podaniu w metodyczną wątpliwość obiektywnej rzeczywistości danych zewnętrznego doświadczenia. Kant dobitnie określa ten moment jako „skandal filozofii”¹⁹.

Kant przypisuje teoriopoznawczemu sceptycyzmowi pejoratywne znaczenie (w czym nie różni się od zdecydowanej większości filozofów), widząc w nim zagrożenie dla filozofii i wiedzy w ogóle. Jednak trzeba wyraźnie odróżnić sceptycyzm jako „zasadę sztucznej i scjencystycznej niewiedzy, zasadę, która podkopuje podstawy wszelkiego poznania, by, o ile możliwości, nie pozostawić mu nigdzie pewności i niezawodności”²⁰ od metody sceptycznej. Dla Kanta stanowi ona narzędzie

¹⁷ Ibid., a372.

¹⁸ I. Kant, *Prolegomena*, op. cit., s. 64.

¹⁹ „Bez względu na to, jak dalece idealizm może uchodzić za niewinny dla istotnych celów metafizyki (czym w rzeczywistości wcale nie jest), 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 naszego zmysłu wewnętrznego) i żebyśmy nie mogli przeciwstawić żadnego zadowalającego dowodu, jeżeli komu przyjdzie na myśl powątpiewać o ich istnieniu”; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., bXXXIX.

²⁰ Ibid., a424.

krytyki, którego użyteczność polega na powstrzymaniu się od przedwczesnych rozstrzygnięć, a także zawieszaniu ważności pewnych doktrynalnych aksjomatów, co służy gruntowności badania i wiarygodności jego wyników. O tyle też Kant pozostaje spadkobiercą i kontynuatorem Kartezjusza. Metoda sceptyczna okazuje swą użyteczność zwłaszcza w odniesieniu do zagadnień *dialektyki transcendentalnej*. Zawsze jest ona jednak podporządkowana zamierzeniom krytyki, zawsze więc występuje tylko w roli środka służącego podkopaniu dogmatycznych twierdzeń i roszczeń klasycznej metafizyki, a nie jako cel postępowania krytycznego.

Sceptycyzm i dogmatyczny upór stanowią dwa oblicza tego samego stanu filozofii, czy ogólniej, wiedzy w ogóle, który jest charakterystyczny dla niepokodzonego ze sobą umysłu. Kant powiada, że „jedno i drugie jest śmiercią zdrowej filozofii, choć pierwszy wypadek można by jeszcze w każdym razie nazwać eutanazją czystego rozumu”²¹. Dokonująca się w ramach krytyki procedura sceptyczna pozwala jednak wykryć punkt, w którym dochodzi do immanentnego sporu rozumu; pozwala więc znieść sprzeczność w łonie rozumu, która ilustrowana jest wewnętrznym sporem twierdzeń dogmatycznych z jednej strony i odpowiadającą mu sceptyczną negacją możliwości jakiegokolwiek wiedzy z drugiej. Metoda ta może jednak dowieść swej wartości tylko w oparciu o normatywne zasady krytyki i tylko ze względu na jej cele.²²

Analogicznie do metody sceptycznej Kant traktuje koncepcję Hume’a:

Napomnienie Dawida Hume’a było właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją drzemkę dogmatyczną i nadał całkowicie inny kierunek moim badaniom w dziedzinie filozofii spekulatywnej²³.

Filozofię Hume’a cechuje przede wszystkim sceptycyzm w odniesieniu do możliwości nauki, rozumianej jako wiedza powszechnie obowiązująca i przedmiotowo ważna. Dla Kanta tego rodzaju

²¹ Ibid., a407/b434.

²² Kant przedstawia tu schemat stopniowego dojrzewania rozumu: „Pierwszy krok w sprawach czystego rozumu, który znamionuje jego wiek dziecięcy, jest dogmatyczny. Przed chwilą wspomniany drugi krok jest sceptyczny i świadczy o ostrożności władzy sądenia pouczonej przez doświadczenie. Otóż potrzebny jest jednak jeszcze krok trzeci, który przysługuje jedynie dojrzałej i męskiej władzy sądenia [...]. Nie jest to cenzura, lecz krytyka rozumu”; *ibid.*, a761/b789.

²³ I. Kant, *Prolegomena*, op. cit., s. 10.

wiedza nie jest jednak czymś problematycznym, czego możliwość trzeba dopiero dowieść. W jego przekonaniu jest ona już zrealizowana w postaci newtonowskiego przyrodoznawstwa. Ten fakt kazał więc podać w wątpliwość prawomocność i adekwatność klasycznej teorii poznania, która, zarówno w modelu racjonalistycznym, jak i empirystycznym, uznaje ją za niemożliwą. Skłoniło to Kanta do radykalnej zmiany perspektywy filozoficznej i sposobu zadawania pytań. O tyle też Hume'owski sceptycyzm, który można uznać za sztandarowy przykład „przedkrytycznej” epistemologii, stanowił inspirację dla projektu filozofii transcendentalnej.

W tym świetle łatwiej wyjaśnić stwierdzenie Kanta, że problematyczny (sceptyczny) idealizm Kartezjusza „udaje jedynie niemożność udowodnienia jakiegokolwiek istnienia poza naszym [własnym] za pomocą bezpośredniego doświadczenia”²⁴. Pomimo przeświadczenia o niedowodliwości istnienia przedmiotów zmysłu zewnętrznego jest on „rozumny”, ponieważ stanowi rzetelny wstęp do krytycznego namysłu nad tą kwestią. Kantowski „dowód na istnienie świata” nie odwołuje się tu do procedury wnioskowania ze skutku (który jest tym, co dane) o przyczynie (która musi być tym, co transcendentne). Jest natomiast oparty na koniecznej relacji świadomości swego własnego istnienia określonego w czasie (czyli nie tyle świadomości swego istnienia jako takiego, ile doświadczenia wewnętrznego) z warunkiem możliwości tego określenia, tj. z istnieniem (trwaniem) rzeczy zewnętrznych. Nie są więc one tylko pozorem obecnym w przedstawieniach, ale instancją rzeczywistością, „tym, co trwa”, co zawsze zakładane jest w porządku czasowego określenia jako zawarte w spostrzeżeniu (jako wrażenie, czyli materia spostrzeżenia): „Świadomość mego własnego istnienia jest zarazem bezpośrednią świadomością istnienia innych rzeczy poza mną”²⁵. Jak pokaże krytyczne rozstrzygnięcie paralogizmu czystego rozumu, odwołując się do samej immanencji „myślącego Ja” nie można dowieść nie tylko istnienia materii, ale również istnienia samego „myślącego Ja” jako samego w sobie podmiotu wszystkich przedstawień: „nawet wewnętrzne doświadczenie, niewątpliwe dla Kartezjusza, jest możliwe jedynie przy założeniu doświadczenia zewnętrznego”²⁶. Co warto podkreślić, Kant wychodzi z zało-

²⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., b275.

²⁵ Ibid., b276.

²⁶ Ibid., b275.

żenia, że jeżeli istnienie rzeczy zewnętrznych nie jest konieczne do określenia naszego istnienia w czasie, to jakikolwiek dowód ich rzeczywistości musi okazać się daremnym. Innymi słowy, poza relacją podmiotowo-przedmiotową, ani podmiot, ani przedmiot nie są czymś rzeczywistym. Obiektywną, empiryczną realność zapewnia im relacyjna struktura wyznaczona przez formy naoczności i transcendentnej apercpepcji, w którą zarówno podmiot, jak i przedmiot zawsze są równocześnie wpisane. Podmiot przedstawień, „myślące Ja”, jest czymś rzeczywistym i poznawalnym tylko o tyle, o ile jest określony w porządku czasowym przez to, co dane. Rozważany w abstrakcji od warunków możliwego doświadczenia, czyli jako rzecz sama w sobie, nie jest ani poznawalny, ani rzeczywisty. Z kolei przedmiot jest czymś rzeczywistym, jeżeli jest dany w polu możliwego doświadczenia, a więc jeżeli jest rzeczą dla nas, zjawiskiem, a nie rzeczą samą w sobie.

Według Kanta, spostrzeżenie zewnętrzne bezpośrednio udowadnia istnienie rzeczy w przestrzeni, których rzeczywistość nie zależy zatem od wnioskowania biorącego za podstawę doświadczenie wewnętrzne. Zjawiska nie stanowią więc ułudnego pozoru przez to, że „są czymś” tylko w powiązaniu z formalnymi warunkami naszej zmysłowości. Oglądanie empiryczne jest spostrzeżeniem rzeczywistych przedmiotów. Innymi słowy, przedmioty empiryczne nie są tylko grą naszej wyobraźni czy projekcją dobrego lub złowącego nas Boga. Kant może więc powiedzieć: „Byłoby to moją własną winą, gdybym z tego, co powinienem zaliczyć do zjawiska, robił sam tylko ułudny pozór”²⁷.

²⁷ Ibid., b69/70. Kant wyraźnie odróżnia „zjawisko” od „pozoru”: „Ponieważ, jak powiadają Starożytni, zmysły prezentują nam tylko wygląd zewnętrzny rzeczy, to nie poznajemy przedmiotów takimi, jakimi one są, lecz jakimi się przejawiają, nie ich wewnętrzną właściwość, lecz ich zjawisko. Nasze dane naoczne są według nich jakoby samą tylko grą naszej wyobraźni. Pomylili oni pozór ze zjawiskiem. Twierdzili, że w zmysłach nie istnieje żadna prawda. Lecz prawda i pozór mają swą siedzibę w intelekcie. Prawda albo pozór zawarta jest w moim sądzie, a nie w zjawisku”; I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, przeł. A. Banaszekiewicz, Kraków: Aureus 2003, s. 39n. Ingarden natomiast konsekwentnie przypisuje Kantowi pogląd, że zjawisko to swoista imitacja realności (tylko przejaw czegoś realnego), wskazując, iż zwrot „to, co realne w zjawisku” (odpowiadający niemieckiemu „*das Reale in der Erscheinung*”) „zdaje się wskazywać na pewien jakiś moment w zjawisku występujący, który jest w nim czymś realnym, Kantowi natomiast chodzi – jak się zdaje – o ‘realność’ zjawiskową, wziętą tak, jak się w zjawisku pojawia, o realność w sensie zjawiskowym czy fenomenalnym, o tę postać realności (*resp.* tego, co realne),

W odróżnieniu od empirycznego czy, tym bardziej, dogmatycznego idealizmu, kantowski idealizm transcendentálny nie stoi w sprzeczności z empirycznym realizmem:

transcendentálny idealista może być empirycznym realistą, a więc – jak się go nazywa – dualistą, tzn. [może] przyznać, że materia istnieje, [a uczyni to] nie wykraczając poza samą tylko samoświadomość i nie przyjmując niczego więcej jak pewność przedstawień we mnie, a więc twierdzenie *cogito ergo sum*²⁸.

Uznanie ogółu dostępnych w poznaniu rzeczy za zjawiska, zaś rzeczy takiej, jaką jest sama w sobie, za niepoznawalną, nie jest manifestacją teoriopoznawczego sceptycyzmu. Przeciwnie: to transcendentálny realizm, biorący zjawiska za rzeczy same w sobie, stanowi podstawę dla sceptycznego wątpienia o rzeczywistości przedmiotu zewnętrznego. Przedkrytyczne formy idealizmu cechuje bowiem wyraźne odróżnienie „poznania” od „tego, co poznawane”. Przedmiotowość jest tu o tyle czymś rzeczywistym, o ile jest czymś samoistnym i niezależnym od poznającego podmiotu. Przedmiotowi zmysłu zewnętrznego przypisana jest więc rzeczywistość sama w sobie. Prowadzi to do nieuchronnej aporii dotyczącej problemu jego istnienia, znanej jako paradoks fenomenalizmu: z jednej strony rzecz, jeżeli ma być czymś rzeczywistym, musi istnieć poza związkiem z naszymi władzami poznawczymi, a więc poza przedstawieniem; z drugiej strony może ona być czymś tylko o tyle, o ile jest przedstawieniem, „czymś dla nas” (a więc niczym samym w sobie), ponieważ doświadczenie wewnętrzne jest jedynym gwarantem pewności poznania, na którym może się dopiero oprzeć pewność doświadczenia zewnętrznego. Wobec tego istnienie jego przedmiotu nie jest bezpośrednio pewne, lecz musi być wywnioskowane.

Wspomniana aporetyczność i niemożność przeprowadzenia niepowątpiewalnego dowodu na istnienie świata zewnętrznego (tzn. świata istniejącego poza immanencją „myślącego Ja”), którego źródłem jest transcendentálny realizm, stanowią właściwą podstawę dla teoriopoznawczego sceptycyzmu, od którego kantowski idealizm jest wolny. Co prawda obiektywność jest u Kanta konsekwentnie

która pojawia się jako szczególne zjawisko, czy fenomen, w przeciwstawieniu do realności samej w sobie, która w ogóle w obrębie świata zjawisk nie występuje naczynie”; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., a265/b320 (1 przyp. tłum.).

²⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., a370.

zapośredniczona w subiektywności, co wyraża się w najważniejszych twierdzeniach transcendentalnego idealizmu, lecz rzeczywistość przedmiotu empirycznego nie jest zakwestionowana ani przez uznanie czasu i przestrzeni za formalne warunki naoczności, ani przez przyznanie mu statusu zjawiska, a więc zarazem odmówienie statusu rzeczy samej w sobie. To, co rzeczywiste może być dane tylko w dziedzinie możliwego doświadczenia (mówiąc dokładniej w bezpośrednim spostrzeżeniu, które jest „rzeczywistością” zjawiska). W tym sensie rzecz sama w sobie nie jest niczym rzeczywistym, ponieważ nie należy do dziedziny przedmiotowej dostępnej w poznaniu empirycznym. Można powiedzieć, że idealizm transcendentalny ani przez moment nie wątpi w istnienie przedmiotów zmysłu zewnętrznego i dlatego, pomimo uznania wagi metody sceptycznej, nawet w punkcie wyjścia nie jest tożsamy ze stanowiskiem sceptykiem. Z drugiej strony, Kant dokonuje oczywiście radykalnego wyjścia poza strukturę klasycznej teorii poznania i o tyle też uzasadniona jest teza o kantowskiej „rewolucji kopernikańskiej”.

Różnica pomiędzy idealizmem kantowskim a „przedkrytycznymi” jego postaciami leży przede wszystkim w stosunku do problemu wiedzy (choć jest to, oczywiście, w ogóle jeden z najważniejszych elementów różnicujących filozofię przedkrytyczną i krytyczną). Kant określa swój idealizm mianem „transcendentalny”, co „nie oznacza odnoszenia się naszego poznania do rzeczy, lecz tylko do władzy poznawczej”²⁹. Pytaniem organizującym dyskurs transcendentalny jest pytanie o warunki możliwości wiedzy w ogóle, dlatego też koncepcja Kanta nie jest tylko jednym z możliwych stanowisk w obrębie klasycznej teorii poznania. Wobec tego pojęcie rzeczy samej w sobie w filozofii transcendentalnej nie stanowi propozycji równoważnej względem pozornie analogicznego pojęcia w racjonalistycznym czy empirystycznym modelu teorii poznania. Jej rola polega raczej na problematyzowaniu przedmiotowości jako takiej, ze względu na warunki możliwości poznania przedmiotowo ważnego (tj. ze względu na warunki możliwości przyrodoznawstwa posługującego się obiektywizacją matematyczną). Pozwala to dostrzec strukturę przedkrytycznej teorii poznania, a następnie możliwość i konieczność, charakterystycznego dla niej i nieuniknionego, sporu idealizmu z realizmem.

²⁹ I. Kant, *Prolegomena*, op. cit., s. 65.

„Transcendentalna epistemologia Kanta jest więc teorią tego sporu, nie zaś jeszcze jednym stanowiskiem na jego gruncie, także nie stanowiskiem ‘pośrednim’ czy ‘godzącym przeciwieństwa’”³⁰. Kant przypisuje swojemu idealizmowi specjalną funkcję, a spór, w jaki wchodzi z Kartezjuszem i Berkeleyem, służy jasnej i wyraźnej eksplikacji jego filozoficznej oryginalności:

mój idealizm jest tylko po to, by można było pojąć możliwość naszej wiedzy a priori o przedmiotach doświadczenia, co przedstawia zagadnienie dotychczas nie tylko nie rozwiązane, lecz nawet nie postawione³¹.

W tym kontekście rzecz samą w sobie trzeba traktować jako pojęcie heurystyczne, ściśle przynależne do postępowania filozofii transcendentalnej Kanta, a nie jako pojęcie, które można „wyjaśnić” za pomocą kategorii metafizycznych. Stwierdzenia o niepoznawalności rzeczy rozważanej w abstrakcji od naszych władz poznawczych nie należy więc rozumieć ani jako manifestacji epistemologicznego sceptycyzmu, ani też w kategoriach przedkrytycznego idealizmu, ponieważ kantowska krytyka nie jest krytyką przynależną do teorii sceptycznej (w kartezjańskim, bądź klasycznym sensie tego terminu). Nie uwzględniając perspektywy transcendentalnej, jej podstawowych przesłanek i rozstrzygnięć, a przede wszystkim jej „punktu widzenia”, nie można w pełni wyjaśnić funkcji, jaką pojęcie rzeczy samej w sobie pełni w krytycznej myśli Kanta.

Sławomir Szymański

³⁰ M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa PWN 1977, s. 69.

³¹ I. Kant, *Prolegomena*, op. cit., s. 192n.