

ALICJA PIETRAS

(Katowice)

### O DWÓCH POJĘCIACH RZECZY SAMEJ W SOBIE

Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych* pisze: „Rzecz sama w sobie (...) oznacza przedmiot, o ile *abstrahuje* się od wszystkiego, czym on jest dla świadomości, od wszystkich jego określeń czuciowych, jak też od wszystkich dotyczących go określonych myśli.”<sup>1</sup> Wydaje się, że takie rozumienie, wprowadzonego do filozofii przez Kanta, terminu *rzeczy samej w sobie* jest dość powszechne. Jednak nie jest to jedyne jego rozumienie. Obok niego można wyróżnić jeszcze drugie, równie rozpowszechnione, pojmowanie *rzeczy samej w sobie*. Co więcej, wydaje się, że te dwa różne pojęcia, ukryte pod terminem *rzecz sama w sobie*, są ze sobą niekiedy mieszane, jeśli nie przez jednego myśliciela, to przynajmniej w dyskusjach prowadzonych między kilkoma myślicielami. Prowadzi to oczywiście do nieporozumień i ciągnących się w nieskończoność dyskusji, które tworzą, by posłużyć się słowami samego Kanta, „pocieszne widowisko, iż – jak mówili starożytni – jeden kozła doi, a drugi podstawia sito.”<sup>2</sup> Aby uniknąć tego rodzaju praktyk, które może i są przyjemne, a już na pewno zajmujące, ale przecież nie o to chyba „chodzi” w filozofii, warto więc może w końcu powiedzieć na głos, że w filozofii po Kancie pojawiły się przynajmniej dwa różne sposoby rozumienia terminu *rzecz sama w sobie*. Każdy z nich prowadzi do zupełnie innej interpretacji filozofii samego Kanta, a tym samym może też być podstawą różnego ustosunkowania się wobec niej (odrzuć jej lub pójścia jej śladem), ale także powoduje, że różni myśliciele – idący jej śladem – idą jednak różnymi drogami.

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 102.

<sup>2</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 102.

Pierwszy ze sposobów rozumienia tego terminu jest mniej lub bardziej zgodny z przytoczoną powyżej definicją zaproponowaną przez Hegla. Rzecz sama w sobie, jak miałyby wskazywać na to sama nazwa, byłaby rzeczą, o ile nie jest ona nam dana, o ile jest ona właśnie „sama w sobie”, a nie „dla nas”. Idąc tropem tej intuicji, gdyby chcieć określić rzecz samą w sobie w jej treści, trzeba by zgodzić się z Heglem, że jest nią to z rzeczy, co pozostanie, gdy odrzucimy wszystko to, czym jest ona „dla nas”, a więc gdy odrzucimy wszystkie jej zmysłowe i intelektualne określenia. Wtedy jednak okazuje się, że rzecz sama w sobie to „całkowity abstrakt, zupełna pustka, coś określonego już tylko jako *tamta strona*; to, co negatywne w stosunku do wyobrażenia, uczucia, określonego myślenia itd.” Tak pojęta *rzecz sama w sobie* staje się tożsama z innym Kantowski terminem, a mianowicie z *przedmiotem transcendentalem X*. Wydaje się jednak, że zawarte w Kantowskim pojęciu *rzeczy samej w sobie* intuicje nie wyczerpują się w tym jej rozumieniu. Jest to niewątpliwie jeden z tropów, na które filozofia Kanta naprowadza, tropów, którymi podała przecież już sam Kant, analizując znaczenie pojęcia *przedmiotu transcendentalego X* jako pewnej całkowicie abstrakcyjnej (beztreściowej) jedności zakładanej przez intelekt po stronie przedmiotu. Co więcej, Kant twierdzi, że założenie to jest konieczne, abyśmy w ogóle mogli poznawać. Jednak sprowadzanie Kantowskiego pojęcia *rzeczy samej w sobie* do przedmiotu transcendentalego X wiąże się z zapoznaniem dość sporej części Kantowskich intuicji. Kantowskie pojęcie *rzeczy samej w sobie* nie jest bowiem tak jednoznaczne, jakby chcieli niektórzy jego interpretatorzy. Najbardziej paradoksalne wydaje się jednak to, że to właśnie ci, którzy uważają się za „obrońców” filozofii Kanta pragną za wszelką cenę wykazać precyzyjność i jednoznaczność tego Kantowskiego terminu. Dzieje się tak dlatego, że przyjmują oni założenie, że wartościowa filozofia musi układać się w miarę spójny system, a więc nie może być w niej mowy o tego typu wieloznaczności terminów<sup>3</sup>. Sytuacja ta wyraźnie prowadzi do zakwestionowania tego rodzaju założenia. W tym miejscu ujawnia się z całą swoją doniosłością wartość Hartmannowskiego programu filozofii problemowej<sup>4</sup>. Okazuje się bowiem, iż dopiero odrzuciwszy definicję filozofii jako systemu, możemy oddać się prawdziwym filozoficznym problemom. Dopiero w momencie, gdy przestaniemy za wszelką cenę szukać w filozofii Kanta spójnego systemu, a skupimy się na ponownym rozpoznawaniu problemów, na które natrafił on w toku swej filozoficznej pracy, odkrywa się przed nami jasno i wyraźnie dwuznaczność terminu *rzecz sama w sobie*.

Obok pierwszej, skrótowo już przedstawionej interpretacji *rzeczy samej w sobie*, do której przedstawiciele obok Hegla należą także, a może przede wszystkim,

<sup>3</sup> Zob. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000, s. 27.

<sup>4</sup> Zob. N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, w: tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia*, tłum. J. Galewicz, Toruń 1994.

przedstawiciele neokantowskiej szkoły marburskiej, istnieje także druga, reprezentowana dość wyraźnie przez Ericha Adikesa, Friedricha Paulsena, a później także przez Nicolai'a Hartmanna. Dla tych myślicieli, ale przecież nie tylko dla nich, rzecz sama w sobie to po prostu byt. Byt jest tym, co jest „samo w sobie”, jest bowiem tym, co jest niezależnie od poznającej go świadomości. Przy tej interpretacji określenie „sama w sobie” nie jest tożsame z określeniem „nie dla nas”. To, że coś posiada byt niezależny od świadomości nie znaczy przecież jeszcze, że musi być dla nas niepoznawalne, że nie może nam się jakoś przejawiać. Kant nie bez przyczyny wyraźnie podkreślał związek między zjawiskiem (*Erscheinung*) a rzeczą samą w sobie (*Ding an sich*). Dlatego właśnie Adickes pisze, że zjawisko i rzecz sama w sobie to „za każdym razem jest tylko jedno coś, które z jednej strony jest nam dane doświadczalnie, lecz tylko jako zjawisko w naszych formach oglądu i pojmowania, z drugiej strony wszakże ma też całkowicie niezależny od tego byt sam w sobie i dla siebie, jako taki dla nas wprawdzie w żaden sposób niepoznawalny, być może jednak poznawalny dla jakiegoś inaczej ukształtowanego, intuicyjnego intelektu”<sup>5</sup>. Główna różnica między takim pojmowaniem rzeczy samej w sobie, a poprzednim, sprawdza się do tego, że zgodnie z tym jej rozumieniem, rzecz sama w sobie może zawierać w sobie także i to, czym jest ona „dla nas”, czym jest ona dla świadomości, jako jeden z konstytuujących ją elementów. Byłoby tak przynajmniej wtedy gdyby przyznać, że przedmiot poznania nie jest po prostu wytworem świadomości, że mimo, iż w pewnej swej części jest on zależny od konstytucji samej świadomości, to jednak nie jest przez nią całkowicie stwarzany, że pozostaje on w jakimś związku z czymś poza świadomością. I faktycznie wydaje się, że sam Kant nie twierdził przecież, że zjawisko jest w całości wytworem świadomości, ale że po części pochodzi ono także spoza świadomości, a więc pozostaje w jakimś związku z bytem. Dopiero odrzucenie tego związku pomiędzy przedmiotem poznania a niezależnym od poznania bytem (neokantyzm marburski), albo twierdzenie, że byt jest właśnie niczym innym jak wytworem świadomości (idealizm niemiecki<sup>6</sup>) prowadzi do zapoznania tego znaczenia Kantowskiego terminu  *rzecz sama w sobie*.

<sup>5</sup> „Es ist jedesmal nur ein Etwas, das einseits uns erfahrungsmäßig gegeben ist, aber nur als Erscheinung in unseren Anschauungs- und Auffassungsformen, anderseits aber auch ganz unabhängig davon ein Dasein an und für sich hat, als solches zwar für uns in keiner Weise erkennbar, wohl aber vielleicht für einen anders gearteten, intuitiven Verstand.” E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924, s. 20.

<sup>6</sup> Rozwój idealizmu niemieckiego od Fichtego do Hegla zdaje się wynikać z uwzględnienia jedynie epistemologicznego znaczenia Kantowskiej *rzeczy samej w sobie*, co w połączeniu z chęcią zbudowania spójnego systemu prowadzi w konsekwencji do jego ontologizacji, czyli uznania, że to właśnie pojęcie jest bytem. Zapoznaje się tym samym fakt, że u Kanta obok epistemologicznego występuje jeszcze ontologiczne pojęcie *rzeczy samej w sobie*, oraz że Kant tych dwóch jej znaczeń nie utożsamia ze sobą, gdyż to byłoby niezgodne z zasadami jego filozofii krytycznej.

Zgodnie z tym, co powiedziałam do tej pory, można by te dwa wyróżnione sposoby rozumienia terminu rzecz sama w sobie powiązać z dwoma sposobami interpretacji filozofii królewieckiego myśliciela. Pierwsze z wyróżnionych sposobów rozumienia związane jest oczywiście z idealistyczną interpretacją *Krytyki czystego rozumu*, drugie natomiast charakterystyczne jest dla tych, którzy interpretują myśl Kanta w duchu realizmu. Nie w tym jednak rzecz. Nie chodzi mi o to, żeby udowodniać, że któraś z tych dwóch interpretacji jest bardziej trafna. Nie chodzi nawet o to, żeby pokazać, że dla obu z nich znaleźć można w pismach Kanta uzasadnienie. Rzecz raczej w tym, żeby pokazać, że prawdziwa różnica między idealizmem a realizmem nie polega na tym, jakoby zgodnie z pierwszym stanowiskiem rzecz sama w sobie nie istniała, a zgodnie z drugim – istniała. (Ani nawet, że według pierwszego świat realny nie istnieje, a według drugiego – istnieje, gdyż to byłoby nieprawdą). Prawdziwa różnica polega na czymś zupełnie innym. Polega ona na tym, że każda z tych interpretacji wykorzystuje tylko jedno z pojęć kryjących się pod terminem *rzecz sama w sobie*, i idzie jego tropem. Okazuje się więc, że dyskusja na temat tego, czy rzecz sama w sobie istnieje, czy nie, jest wynikiem pomieszania pojęć; ci bowiem, którzy twierdzą, że ona istnieje oraz ci, którzy ciągle próbują udowodnić, że nie istnieje, albo co więcej – że nie można jej nawet pomyśleć, gdyż pojęcie jej kryje w sobie sprzeczność, zupełnie o czym innym mówią. Stąd obu stronom wydaje się, że racja jest po ich stronie i nie potrafią zrozumieć, jak ktokolwiek może nie dostrzegać tak przecież oczywistej sprawy. Zdziwienie to można zauważyć zarówno u Hegla, który pisze: „Należy się więc tylko dziwić, gdy tak często wciąż na nowo czytamy, że nie wiadomo, czym jest rzecz sama w sobie. Bo przecież nic łatwiejszego niż to wiedzieć”<sup>7</sup>, jak i u Hartmanna, dla którego oczywiste jest, że musi istnieć „coś”, co poznajemy, i który nie rozumie jak można budować teorię poznania, gdy odrzuci się istnienie rzeczy samych w sobie<sup>8</sup>. Hegel i Hartmann jednak zupełnie co innego rozumieją, gdy mówią *rzecz sama w sobie*. Także spór o to, czy zdaniem Kanta rzecz sama w sobie jest poznawalna, czy nie jest poznawalna, zdaje się wynikać z pomieszani dwóch znaczeń tego terminu. Aby zrozumieć sens filozofii transcendentalnej Kanta nie można lekceważyć tej dwuznaczności, należy bliżej ją zbadać, zapytać o jej źródła i znaczenie.

\* \* \*

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Encyklopedia...*, wyd. cyt., s. 102.

<sup>8</sup> Zob. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1965, s. 229–230. Oraz N. Hartmann, *W sprawie sposobu dania realności*, tłum. B. Baran, W. Galewicz, w: W. Galewicz, N. Hartmann, Warszawa 1987, s. 228. Oraz N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja...*, wyd. cyt., s. 93. Oraz N. Hartmann, *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*, tłum. A. J. Noras, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej” 2000, Tom 27–28, s. 8.

Okazuje się, że dwuznaczność terminu *rzecz sama w sobie* występuje już w piśmach samego twórcy tego pojęcia. Niedostrzeżenie tego faktu może być spowodowane jedynie wadą samego naszego rozumu, który za wszelką cenę szuka jedności, i dlatego domaga się, aby jednemu terminowi odpowiadało jedno tylko pojęcie. Stąd interpretatorzy Kanta często stosują jeden z dwóch sposobów porażenia sobie jakoś z tą wieloznacznością. Albo doszukują się za wszelką cenę jedności w jego myśli i dlatego w sposób nieuprawniony narzucają z góry (tzn. przed dokładnym zbadaniem tej sprawy) terminowi *rzecz sama w sobie* jedno z możliwych jego znaczeń. Albo, co gorsza, dostrzegając, że jedności tej tam nie ma, zarzucają mu niechlujstwo i tym samym uznają jego filozofię za niegodną dalszej uwagi. A przecież Kant wyraźnie podkreśla, że filozofia to nie matematyka, i że „poznawanie filozoficzne jest poznaniem rozumowym [uzyskiwanym] na podstawie pojęć”<sup>9</sup>, czym różni się od poznania matematycznego, uzyskiwanego „na podstawie konstrukcji pojęć”<sup>10</sup>. Nie chodzi więc w filozofii o to, by konstruować jakieś pojęcia, ściśle je definiować, i dopiero potem wyciągać z nich dalsze konsekwencje; lecz raczej o to, by mając na uwadze ograniczenia naszego poznania, a więc pozostając w zgodzie z dyscypliną samego rozumu, podążać tropem pojęć, które rozum ten nam nasuwa, oraz wyciągać płynące z nich konsekwencje. Stąd okazuje się, że skądinąd niezwykle słuszna i potrzebna, metodologiczna idea jednoznaczności używanej terminologii, w obliczu różnorodności samej rzeczywistości, oraz postulatu pozostawiania jej wiernym, nie zawsze okazuje się możliwa do zrealizowania. Należy przecież pamiętać, iż nie jest ona celem samym w sobie. Czytając dzieła filozoficzne powinniśmy przede wszystkim szukać w nich problemów, na które natknęli się filozofowie. „Do tego potrzeba szczególnego wysiłku, nastawionego przede wszystkim na ponowne rozpoznanie problemów. Zawartość problemów nie leży bowiem zawsze na dłoni, często kryje się za problemem postawionym przez myśliciela zupełnie inaczej. Często zdarzają się one w sprawach na pozór peryferyjnych – przynajmniej peryferyjnych w systemie; a już najmniej można je poznać po pojęciach i terminach, bo w historii nic nie jest tak zmienne jak tworzenie pojęć i terminologia”<sup>11</sup>.

Skoro więc okazuje się, że różne wypowiedzi Kanta na temat rzeczy samej w sobie sprawiają wrażenie wzajemnie sprzecznych i wykluczających się; a jednocześnie, jak zauważył już Jacobi, „bez rzeczy samej w sobie nie da się zgłębić systemu Kanta, ale że i z nią nie sposób w nim pozostać”<sup>12</sup>, to może warto za-

<sup>9</sup> I. Kant, *Krytyka...*, wyd. cyt., s. 544.

<sup>10</sup> Tamże, s. 544.

<sup>11</sup> N. Hartmann, *Myśli filozoficzna i jej historia*, tłum. J. Galewicz, Toruń 1994, s. 17.

<sup>12</sup> K. Bakaradze, *Z dziejów filozofii współczesnej*, tłum. H. Zielnikowa, Warszawa 1964, s. 172.

stanowić się trochę dłużej nad tym, dlaczego tak jest, a nie z góry zakładać, że Kant sam chyba nie wiedział, o co mu chodzi. Jeśli bowiem nawet prawdą jest, że jego terminologia często utrudnia zrozumienie jego intuicji, to przecież nie znaczy to jeszcze, że w jego filozofii nie można odnaleźć żadnych trafnych rozpoznań. Przestańmy z góry zakładać, że termin *rzecz sama w sobie* ma i musi mieć jedno tylko znaczenie, a może uda nam się wtedy zbliżyć do problemów, na jakie się natknął.

\* \* \*

Gdy bliżej przyjrzymy się wypowiedziom Kanta na temat rzeczy samej w sobie, faktycznie możemy odnaleźć tam ową dwuznaczność. A jednak okazuje się, że Kantowska terminologia, cokolwiek by jej nie zarzucano, sama naprowadza nas na właściwy trop. Czytając Kanta zauważyć można pewien paralelizm między trzema używanymi przez niego terminami: *rzecz sama w sobie*, *przedmiot transcendentálny* oraz *noumen*. Ktoś nie znający dość dobrze pism samego Kanta, kto jednak słyszał o jego filozofii z różnych innych źródeł, mógłby odnieść wrażenie, że zasadniczo znaczą one to samo. W opracowaniach dotyczących filozofii Kanta, w różnych wypowiedziach na jej temat rzuconych zazwyczaj przy okazji omawiania jakichś innych kwestii, terminy te są często używane zamiennie, a czasem nawet mieszane ze sobą. Dzieje się tak oczywiście nie bez przyczyny. Są one bowiem ze sobą bardzo mocno powiązane. Wszystkie te trzy terminy odsyłają nas do jakiejś rzeczy, która jest sama w sobie, a więc nie dla nas. Byłaby to rzecz, która nie jest nigdy dana naszemu zmysłowemu oglądowi, a może być dana jedynie oglądowi intelektualnemu, którego jednak nie możemy sobie nawet pomyśleć; a więc dla nas, z punktu widzenia naszych form poznawczych, rzecz ta jest całkiem nieokreślona. Kant jednak nie bez przyczyny używa trzech, a nie jednego terminu, na oznaczenie tej rzeczy. Trzeba zastanowić się nad tym, dlaczego używa on trzech terminów, oraz co wiąże się z tym nierozzerwalnie – jakie są między nimi związki. Zaczniemy od refleksji na temat zależności między terminami *przedmiot transcendentálny* oraz *rzecz sama w sobie*.

W pierwszym dziale *Logiki transcendentálnej* – w *Analityce transcendentálnej* Kant używa terminu *przedmiot transcendentálny* na oznaczenie pewnego założenia intelektu, stanowiącego transcendentálną podstawę możliwości poznania. Pisze on „Czyste pojęcie przedmiotu transcendentálnego (który przy wszelkich naszych poznaniach jest rzeczywiście tym samym = X) jest tym, co wszystkim naszym pojęciom empirycznym może dostarczyć odnoszenia się do przedmiotu, tzn. przedmiotowej rzeczywistości. Pojęcie to zaś nie może już zawierać żadnej określonej danej naocznej i nie będzie przez to dotyczyło niczego innego, jak tylko owej jedności, która musi występować w tym, co różnorodne w poznaniu, o ile

odnosi się ono do pewnego przedmiotu”<sup>13</sup>. Przedmiot transcendentálny X jest założeniem intelektu – jest to założenie istnienia jedności wszystkich dostarczanych nam przez zmysły wrażeń, jest to forma jedności, narzucana na materię poznania przez sam podmiot. Jest on odpowiednikiem transcendentálnej jedności apercpcji. Przedmiot transcendentálny X oraz transcendentálna jedność apercpcji to właściwie to samo, oba te terminy wskazują na tą samą skłonność naszego rozumu, na to samo jego założenie – założenie o „jedności” – wynikające z regulatywnego użycia idei rozumu. Znaczenie tego terminu zostało bardzo jasno przedstawione przez Marka Kilijanka w książce „Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne”<sup>14</sup>. Okazuje się jednak, że w drugiej części *Logiki transcendentálnej* – w *Dialektyce transcendentálnej* termin *przedmiot transcendentálny* zostaje użyty w innym trochę sensie – w sensie pewnej całości stanowiącej podstawę wszelkich zjawisk. „Przedmiot transcendentálny leżący u podłoża zjawisk zewnętrznych, a także to, co stanowi podstawę naoczności wewnętrznej, nie jest ani materią, ani istotą myślącą samą w sobie, lecz nieznaną nam podstawą zjawisk, które dostarczają nam empirycznego pojęcia zarówno pierwszego, jak drugiego rodzaju”<sup>15</sup>. Wydaje się więc, że tutaj przedmiot transcendentálny to pewna jedność sama w sobie, podstawa zjawisk, taka, jaką ona jest sama w sobie. Tutaj przedmiot transcendentálny to Ogarniające, tak jak termin ten rozumie później Karl Jaspers, który pisze: „świat w całości nie jest przedmiotem, lecz ideą. Wszystko, co poznajemy, jest w świecie, światem nie jest nigdy”<sup>16</sup>. Okazuje się więc, że tutaj przedmiot transcendentálny to byt sam, który jednak nie jest nam nigdy dany jako przedmiot, ale który jawi się w zjawiskach (w sumie zjawisk). „Jeśli przeto przedstawiam sobie wszystkie istniejące przedmioty zmysłów razem wzięte we wszystkich czasach i na wszystkich obszarach, to przed doświadczeniem nie umieszczam ich w czasie i przestrzeni, lecz przedstawienie to nie jest niczym innym, jak myślą o możliwym doświadczeniu wziętym w jego absolutnej zupełności”<sup>17</sup>. Problem jednak polega na tym, że nie możemy wiedzieć nic na temat tej podstawy wszystkich zjawisk. Nie wiemy nawet czy podstawa ta, taka, jaką jest sama w sobie, wyczerpuje się w sumie wszystkich zjawisk. Przedmiot transcendentálny jest więc z jednej strony rzeczą samą w sobie, o której nic wiedzieć nie możemy, nawet tego, czy stanowi jedność czy nie (czy jest jeden czy nie). Z drugiej strony przedmiot transcendentálny jest tym, co sobie myślimy, co musimy sobie pomyśleć, jako podstawę zjawisk, ale jako taki jest on jedynie pochodzącym

<sup>13</sup> I. Kant, *Krytyka...*, wyd. cyt., s. 141.

<sup>14</sup> M. Kilijanek, *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2000.

<sup>15</sup> I. Kant, *Krytyka...*, wyd. cyt., s. 339.

<sup>16</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner i in., Toruń 1995, s. 16.

<sup>17</sup> I. Kant, *Krytyka...*, wyd. cyt., s. 421.

od podmiotu założeniem istnienia pewnej jedności zjawisk (przedmiotem transcendentalem X). Kant pisze: „Jednakże przyczynę zjawisk w ogóle, dającą się jedynie pojąć (intelligible), możemy jedynie po to [podkr. – A.P.] nazwać obiektem transcendentalem, byśmy posiadali coś, co by stanowiło odpowiednik zmysłowości jako zdolności odbiorczej. Temu to obiektowi transcendentalnemu możemy przypisać cały szereg i zespół naszych możliwych spostrzeżeń i możemy powiedzieć, że jest dany sam w sobie przed wszelkim doświadczeniem. Zjawiska natomiast – jemu odpowiadające – są dane nie same w sobie, lecz tylko w tym doświadczeniu, gdyż są tylko przedstawieniami (...)”<sup>18</sup>. Kant zrównuje rzecz samą w sobie z przedmiotem transcendentalem jedynie po to, by nam pokazać, że dla nas rzecz sama w sobie jest jedynie przedmiotem transcendentalem X. Nie znaczy to jednak, że uważa on, że rzecz sama w sobie i przedmiot transcendentalem X są tym samym. Nie bez znaczenia wydaje się być także to, że tego „zrównania” dokonuje on właśnie w *Dialektyce transcendentalej*, o czym jednak jeszcze wspomnimy. Przyjrzyjmy się jednak jeszcze pojęciu *noumenon* i jego związkowi z pojęciem *rzeczy samej w sobie*, gdyż wydaje się, że analiza tej zależności zbliży nas do rozjaśnienia interesującej nas sprawy.

Pojęcie *noumenon* pochodzi z filozofii starożytnej. Jest związane z Platónskim podziałem na *mundis sensibilis* i *mundis intelligibilis*, którego korzenie – jako pisze Dariusz Kubok – „sięgają poza filozofię Platona – do Parmenidesa”<sup>19</sup>. Kant przejmuje to rozróżnienie z tradycji filozoficznej. Pojawia się ono już w jego rozprawie „O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego”<sup>20</sup>. Zgodnie z tradycją rozumienia tego terminu *noumenon* oznacza rzecz ujmowaną jedynie poprzez sam intelekt, nigdy zaś poprzez zmysły. To tradycyjne znaczenie *noumenon* wraz z nadaną mu przez Platona charakterystyką nie jest obce Kantowi. Dla Platona to właśnie *mundis intelligibilis* oraz odpowiadające mu rzeczy (*noumeny*) stanowiły byt sam w sobie, podczas gdy *mundis sensibilis* stanowił jedynie świat cieni. Czy dla Kanta *noumenon* to prawdziwy byt, który jest poznawalny tylko poprzez ogląd intelektualny? Wydaje się, że pojęcie *noumenon* w filozofii Kanta ma inne znaczenie niż miało w filozofii Platona. Kant, jak wiemy, odrzuca przecież możliwość intelektualnego oglądu, co powoduje, że nie może on powiedzieć, że rzecz sama w sobie to *noumenon*. A jednak wydaje się, że zakłada on, że tak jest.

<sup>18</sup> Tamże, s. 420.

<sup>19</sup> D. Kubok, *Filozofia teoretyczna Kanta wobec założeń greckiej ontologii*, w: *Między kantyzmem a neokantyzmem*, red. A. J. Noras, D. Kubok, Katowice 2002, s. 14.

<sup>20</sup> I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, tłum. A. Banaszkiewicz, Kraków 2004. Tytuł orginału: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Dalej skrótowo jako *De mundi*.



Porównując myśl Kanta i Platona nie można po prostu stwierdzić, że różnica między nimi polegała na tym, że Platon twierdził, iż świat intelligibilny (idee) jest poznawalny, a Kant, że nie jest poznawalny. Nie wystarczy powiedzieć, że według Kanta nie możemy poznać noumenów, a tym, co poznajemy są jedynie fenomeny, a następnie utożsamić ze sobą znaczenia terminów *noumen* i *rzecz sama w sobie*, oraz *fenomen* i *zjawisko*. Trzeba wiedzieć jeszcze, co to oznacza. Przecież Kant, podobnie zresztą jak Platon, nie twierdził wcale, że *mundis intelligibilis* i *mundis sensibillis* to dwa oddzielne, niepowiązane ze sobą światy. Nie należy rozumieć tego rozróżnienia substancjalnie. Granica między światem noumenów i fenomenów nie jest przecież granicą między dwoma państwami. Jeśli chcemy zbliżyć się do intuicji Kanta, nie możemy z góry zakładać żadnych rozwiązań. Nie można twierdzić także, że u Kanta, w przeciwieństwie do Platona, prawdziwy byt stanowią właśnie fenomeny, a nie noumeny; czyniąc tak bowiem stawialibyśmy się na pozycji kogoś, kto wie lepiej niż Kant, o co chodziło Kantowi.

Aby móc zrozumieć używane przez jakiegoś filozofa terminy, trzeba wiedzieć do czego ich używał, na jakie pytanie chciał odpowiedzieć przy ich użyciu. Na tę zasadę, którą powinniśmy się kierować filozofując, jasno wskazuje Ernst von Aster pisząc: „Nie ma żadnego sensu ‘wiedzieć’, że Arystoteles uczył o złożeniu wszystkich rzeczy z formy i materii albo, że Kant uważał przestrzeń i czas za aprioryczne formy naoczności, jeśli nie wie się wcześniej z jakim pytaniem Arystoteles przystępował do rzeczywistości, a Kant do przestrzeni i czasu, co było dla nich tutaj zagadką, wymagającą wyjaśnienia, i jak dalece pojęcia te – materii i formy; apriorycznych form naoczności – pozwalały na rozjaśnienie tej zagadki”<sup>21</sup>. Aby zrozumieć Kanta, albo przynajmniej zbliżyć się do jego intuicji (a o to przecież nam właśnie chodzi), musimy więc zacząć od odpowiedzi na pytanie, co było zagadką dla Kanta i na jakie pytanie lub pytania próbował on odpowiedzieć filozofując. Pytanie, jakie stawia Kant, brzmi: Czy jest możliwa metafizyka jako nauka? Celem Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* było „zrobienie porządku” z metafizyką, co bynajmniej nie znaczy, że chodziło mu o całkowite odrzucenie metafizyki. Tym, co Kant chciał osiągnąć, było oczyszczenie metafizyki z przesądów i wynikających z nich bezprzedmiotowych dyskusji. Nazywanie Kanta burzycielem metafizyki podobne jest do zachowania niesfornego ucznia, który nauczyciela stawiającego mu negatywną ocenę na egzaminie nazywa złośliwym i niesprawiedliwym. Kant chce „pomóc” metafizyce, widzi bowiem z jednej strony, że pobłądziła,

<sup>21</sup> „Es hat keinen Sinn, zu »wissen«, daß Arystoteles die Zusammensetzung aller Dinge aus Form and Materie lehrt oder Kant Raum und Zeit als apriorische Anschauungsform bezeichnet, wenn man nicht zunächst weiß, mit welcher Fragestellung Arystoteles an die Wirklichkeit oder Kant an Raum und Zeit herantritt, was ihnen hier rätselhaft, der Aufklärung bedürftig erscheint und inwiefern jene Begriffe – Materie und Form; Anschauungsform a priori – ihnen diese Rätsel zu lösen scheinen”. E. von Aster, *Wie studiert man Philosophie?*, w: tenże, *Geschichte der Philosophie*, Stuttgart 1963, s. 442.

ale z drugiej, że ma w sobie niezwyklej potencjał. Zadaniem nauczyciela jest rozwinięcie zdolności ucznia, nie można jednak tego uczynić nie będąc w stosunku do niego krytycznym. Krytyka czystego rozumu ma służyć wyznaczeniu szranków rozumowi, po to by mógł się w ich obrębie nieustannie posuwać naprzód, przesuwając granice dotychczasowego poznania. „Faktycznym celem tego dzieła [*Krytyki czystego rozumu* – A.P.] było znalezienie warunku, pod którym pojęcia stosowane w tradycyjnej metafizyce będą mogły się odnosić do rzeczywistości”<sup>22</sup>. O tym celu swojej pracy Kant wspomina już w przedmowie do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*<sup>23</sup> w roku 1781. Wskazuje na niego w wydanych dwa lata później *Prolegomenach* już sam tytuł tej pracy – „Prolegomena, do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka”<sup>24</sup> – daje odpowiedź na pytanie o cel tych rozważań. W końcu wydaje on swoją *Krytykę czystego rozumu* po raz drugi w 1787 roku, częściowo modyfikując wydanie pierwsze oraz dodając do niego całe fragmenty, mające naprowadzić czytelnika na problem, który starał się ująć. Wszystko to jest oczywiste i powtarzanie tego brzmień może banalnie, a jednak warto to przypomnieć, gdy zastanawiamy się na znaczeniem Kantowskich terminów. Trzeba bowiem pamiętać, że Kant nie bez powodu napisał *Prolegomena* oraz zmodyfikował pierwotną wersję swojej pierwszej *Krytyki*. Po ukazaniu się pierwszego wydania Kant rozpoczął dyskusję z interpretatorami. *Prolegomena* i drugie wydanie *Krytyki* należy traktować jako głos w dyskusji, jako próbę przekazania tego, co miał na myśli. Skoro okazywało się czasem, że jeden sposób wysławiania się nie został zrozumiany, Kant próbował innego. Kant nie bez powodu pisze: „Boże, strzeż mnie przed moimi przyjaciółmi, bo przed wrogami obronimy się sami”<sup>25</sup>. Trzeba pamiętać więc o tym, że Kant z jednej strony chce pozostać krytycznym, podążać za problemami, które się przed nim wyłaniają w toku myślenia, a po drugie, wciąż stara się wytłumaczyć odbiorcom swych dzieł, o co mu chodzi, i dlatego „myślenie Kantowskie jest tak niespokojne, tak niepowstrzymanie dynamiczne, że z roku na rok, często nawet przy opracowywaniu jednego i tego samego dzieła dochodzi do ważnych zmian punktów widzenia”<sup>26</sup>. Musimy mieć to

<sup>22</sup> „Dies in der Tat war die Absicht des Werkes, die Bedingung zu finden, unter der die Begriffe, deren sich die traditionelle Metaphysik bediente, auf etwas Wirkliches bezogen sein könnten”. J. Ebbinghaus, *Kant und das 20. Jahrhundert*, „Studium Generale” 1954, Heft 9, s. 513.

<sup>23</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka...*, wyd. cyt., s. 23.

<sup>24</sup> I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005.

<sup>25</sup> I. Kant, *Akademieausgabe*. Bd. XII, s. 371. Cyt. za: A. Lisiak, *Kant i kantyzmy. O sposobach obecności Kanta w filozofii*, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Kraków 2006, s. 233.

<sup>26</sup> G. Tonelli, *Rezension zu I. Kant. Vorlesung über Enzyklopädie und Logik*. „Filosofia” 13 (1962), s. 512. Cyt. za: A. Lisiak, *Kant i kantyzmy...*, wyd. cyt., s. 232.

wszystko na względzie, gdy zastanawiamy się nad używanymi przez niego terminami. Wszystko to należy bowiem do kwestii – co chciał osiągnąć Kant, na jakie pytania chciał odpowiedzieć.

Warto powołać się w tym miejscu na Friedricha Paulsena, który w pracy „I. Kant i jego nauka”<sup>27</sup> pisze: „Nie mam zamiaru roztrząsać tu w całej rozciągłości trudnego i, jak powyższa literatura wskazuje, wielokrotnie omawianego zagadnienia rozwoju myśli Kantowskiej (...) Z drugiej strony niemożliwe jest kwestię zupełnie pominąć, zważywszy jak dalece właściwe zrozumienie filozofii krytycznej zależy od właściwego ujęcia jej punktu wyjścia”<sup>28</sup>. Punktem wyjścia Kanta w okresie krytycznym, do którego należy już, zdaniem Paulsena, zaliczyć Kantowską dysertację *De mundi*, jest więc chęć zreformowania metafizyki. Wcześniejsze prace Kanta, takie jak „Rozprawa o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej”<sup>29</sup>, czy może szczególnie „Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki”<sup>30</sup>, jednoznacznie wskazują na fakt, iż Kant zwraca się przeciwko tradycyjnej metafizyce spekulatywnej. Chce on jednak uratować możliwość metafizyki. Rozprawa *De mundi* jest właśnie taką próbą. Jest ona próbą dotarcia do błędów popełnianych przez dotychczasową metafizykę, aby wykazawszy je, więcej ich nie popełniać. Okazuje się jednak, że Kant nie jest zadowolony z tej próby, nadal więc pracuje nad tym zagadnieniem<sup>31</sup>. Wydana 11 lat później *Krytyka czystego rozumu* jest odpowiedzią na to samo pytanie: Jak możliwa jest metafizyka jako nauka?

Co ważne, zdaniem Paulsena, *Krytyka czystego rozumu* nie stanowi jakiegś całkowitej rewolucji w myśleniu Kanta, w tym sensie, jakoby miał on odrzucić wszystkie swoje wcześniejsze poglądy. Nadal punktem wyjścia jest tutaj rozróżnienie *mundis sensibilibus* i *mundis intelligibilis*. Nadal chodzi o to, żeby nałożyć na czysty rozum pewne szranki, w których musi on pozostawać, aby metafizyka była nauką, a nie marzycielstwem czy jasnowidztwem. Tradycyjna metafizyka okazuje się błędzić właśnie dlatego, że poza nie wykracza. W *De mundi* Kant dostrzegał błąd metafizyki w stosowaniu apriorycznych form zmysłowości, (właściwych do poznania świata zmysłowego) do poznania świata intelektualnego.

<sup>27</sup> F. Paulsen, *I. Kant i jego nauka*, tłum. J. W. Dawid, Warszawa 1902.

<sup>28</sup> Tamże, s. 74.

<sup>29</sup> I. Kant, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej*, tłum. K. Rak, w: tenże, *Pisma przedkrytyczne*, red. J. Rolewski, M. Żelazny, Toruń 1999, s. 55–82.

<sup>30</sup> I. Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, tłum. W. M. Kozłowski, w: tenże, *Pisma przedkrytyczne...*, wyd. cyt., s. 83–138.

<sup>31</sup> Zob. I. Kant, *List 67. Do Marcusa Herza* (1771 rok), w: tenże, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, tłum. A. Banaszekiewicz, Kraków 2003, s. 139–141.

Twierdził jednak nadal, że świat intelektualny jest poznawalny poprzez czyste pojęcia (aprioryczne formy intelektu). To jednak nie wystarcza. Kant pyta dalej: Jak jest możliwe, że czyste pojęcia rozumu dają nam poznanie świata przedmiotowego?<sup>32</sup> Wydaje się, że to właśnie pytanie było jedną z przyczyn postawienia przez niego hipotezy, którą porównuje do *przewrotu kopernikańskiego*: „Spróbujmy [podkr. – A.P.] więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki [podkr. – A.P.], jeśli przyjmiemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania.”<sup>33</sup> Dalej wyprowadza on tylko z tej hipotezy wnioski. Teraz tylko to może stać się dla nas przedmiotem, co podpada pod nasze aprioryczne formy poznawcze, a więc tylko to, co może być nam dane w doświadczeniu, na które składa się zarówno naoczność, jak i pojmowanie. Skoro tak, to ani aprioryczne formy zmysłowości, ani aprioryczne formy intelektu nie stosują się do świata noumenalnego, lecz jedynie do świata fenomenów. Jak widać dalej podstawą myślenia jest tutaj rozróżnienie świata fenomenów i świata noumenów. Założenia metafizyczne Kanta pozostają więc takie same. Zdaniem Paulsena „zmiany w myśleniu Kanta, »przewroty«, jak się wyraża o nich, dotyczą bardziej formy, aniżeli treści, więcej teorii poznania, aniżeli metafizyki. Jego poglądy metafizyczne niezależnie od innych zmian, które w nim zachodziły, w istocie swej pozostawały te same: jest to idealizm skierowany w stronę Leibniza (i Platona) (...) Zmianie ulegają właściwie tylko teoretyczno-poznawcze podstawy światopoglądu, »metoda metafizyki«, jak sam mówi”<sup>34</sup>. W *Krytyce* Kant nadal zakłada istnienie rzeczy samych w sobie, które takie, jakimi są w sobie, są noumenami. Czy jednak twierdzi, że są one niepoznawalne? W *De mundi* utrzymywał, że są poznawalne, a tutaj twierdzi, że są niepoznawalne? Raczej nie, bo to wykluczałoby możliwość jakiegokolwiek metafizyki. Gdyby Kant doszedł do wniosku o całkowitej niepoznawalności prawdziwego bytu, nie pisałby chyba dzieła, w którym chce uzasadnić możliwość metafizyki. Wydaje się więc, że jego zmiana poglądów w *Krytyce* dotyczy jednak czegoś innego. Wydaje się, że tym, co się zmienia, jest znaczenie terminu *noumen* używanego na określenie natury rzeczy samej w sobie. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Metafizyka spekulatywna, która krytykuje Kant, to metafizyka szczegółowa<sup>35</sup>, w której skład wchodzi trzy nauki: kosmologia, psychologia i teologia. Każda z nich ma odpowiadający sobie przedmiot, odpowiednio: świat (jako całość), duszę i Boga. W *Krytyce* Kant dochodzi do wniosku, że nasze poznanie wyrasta z dwóch pni, i że zmysły i intelekt tylko razem tworzą przedstawienia.

<sup>32</sup> Por. F. Paulsen, *I. Kant...*, wyd. cyt., s. 93.

<sup>33</sup> I. Kant, *Krytyka...*, wyd. cyt., s. 37.

<sup>34</sup> F. Paulsen, *I. Kant...*, wyd. cyt., s. 75.

<sup>35</sup> Zob. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 30.

A skoro tak to intelekt nie może niczego oglądać sam. Okazuje się więc, że aporie spekulatywnej metafizyki nie biorą tylko z tego, że rozum przedstawia sobie noumeny jako przedmioty w czasie i przestrzeni, lecz z tego, że w ogóle rości sobie prawo do traktowania ich jako przedmiotów, podczas gdy nie jest do tego uprawniony.

Kant chce podkreślić, że noumeny nie są nam nigdy dane jako przedstawienia. Nie mamy nigdy przedstawienia świata jako takiego, Boga jako takiego, ani duszy jako takiej. Nie możemy więc ich uchwycić w jednym oglądzie, na raz w jednym przedstawieniu. Ale czy rzeczy same w sobie (noumeny) nie mogą nam być dane przez przedstawienia w żaden sposób? Cóż znaczy, że „rzecz sama w sobie, nie jest, ani nie może być poznana przez te przedstawienia”<sup>36</sup>. Kant używa tutaj terminu *rzecz sama w sobie* w liczbie pojedynczej, i pisze, że nie może być ona poznana przez te przedstawienia. A jednak jest ona „prawdziwym odpowiednikiem”<sup>37</sup> tych przedstawień. Znaczy to, że one od niej pochodzą. Z fragmentu tego wynika, że przedstawienia pochodzą od rzeczy samej w sobie, ona jest ich odpowiednikiem, ich źródłem, ale sama ta rzecz nie może być poznana przez te przedstawienia. Wbrew pozorom nie ma tu żadnej sprzeczności, o ile pamiętamy, że rzecz sama w sobie to noumen, czyli jedna z trzech całości – całość zjawisk zewnętrznych (wszechświat), całość zjawisk wewnętrznych (dusza), i całość wszystkiego, co w ogóle jest (Bóg). Rzecz sama w sobie w tym znaczeniu nigdy nie zostanie do końca, w całości poznana. Nigdy nie poznamy całego świata, bo ani nie jest on nam dany *a priori*, nie mamy bezpośredniego jego oglądu, ani nie może być poznany w swej całości na drodze poznania aposteriorycznego, te bowiem rozwija się w nieskończoność. Rzecz sama w sobie jako całość, jako byt w swej totalności, jako Ogarniające (czy Wszechogarniające) nie może być poznana. Jeśli więc utożsamiamy rzecz samą w sobie z noumenem okazuje się, że nie jest ona poznawalna. Ale przecież Kant wiąże bardzo silnie zjawiska z rzeczą samą w sobie. Zjawiska są przejawami rzeczy samych. „W istocie, jeśli przedmioty zmysłów uważamy jakże słusznie, za same tylko zjawiska, to przez to zarazem poznajemy przecież, iż 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”<sup>38</sup>. Okazuje się więc, że rzeczy same w sobie są poznawalne w części, w tej części w której się przejawiają jako zjawiska. Fenomeny są poznawalne, noumeny nie są poznawalne. Niepoznawalność rzeczy samej w sobie oznacza – jak twierdził już Adickes – że nie jest ona poznawalna

<sup>36</sup> I. Kant, *Krytyka...*, wyd. cyt., s. 81.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 81.

<sup>38</sup> I. Kant, *Prolegomena...*, wyd. cyt., s. 70.

w całości swych uwarunkowań. Jest to zrozumiałe, gdy uświadomimy sobie, że gdy Kant pisze o niepoznawalności rzeczy samych w sobie, utożsamia ją wtedy z noumenem. Rzecz sama w sobie jako noumen – to pewna całość, która jawi się nam tylko w części – stając się wtedy jednak rzeczą dla nas (fenomenem). Rzeczy są nam dane tylko o tyle, o ile się nam jawią. Skoro tak, to „prawdą jest, że poza wszelkim możliwym doświadczeniem nie potrafimy podać żadnego określonego pojęcia tego, czym mogą być rzeczy same w sobie”<sup>39</sup>.

W tym momencie istotne staje się Kantowskie rozróżnienie pozytywnego i negatywnego znaczenia pojęcia *noumenu*. Pisze on: „Jeżeli przez *noumenon* rozumiemy rzecz wziętą pod uwagę tylko o tyle, o ile nie jest przedmiotem naszej zmysłowej naoczności, abstrahując przy tym od naszego sposobu jej unaoczniania sobie, to jest to *noumenon* w sensie negatywnym. Jeżeli natomiast, rozumiemy przez to przedmiot naoczności niezmysłowej, to przyjmujemy pewien szczególnie rodzaj naoczności niezmysłowej, mianowicie naoczność intelektualną, która jednak nie jest naszą i której nawet możliwości nie możemy zrozumieć; i to byłby *noumenon* w sensie pozytywnym”<sup>40</sup>.

W *Krytyce* pojawia się nowa w stosunku do stanowiska Kanta z dysertacji *De mundi teza* – teza o niestosowalności pojęć intelektu do rzeczy samych w sobie. Ma ona poważne konsekwencje dla relacji między terminami *rzecz sama w sobie* oraz *noumen*. Pojęcia *noumenu* i rzeczy samej w sobie przestają już być ze sobą utożsamiane. Nie możemy bowiem pomyśleć sobie rzeczy samej w sobie jako przedmiotu, ani jako przedmiotu zmysłowego, ani jako przedmiotu intelektualnego. Nie możemy stwierdzić, że rzeczy same w sobie to noumeny, ale nie możemy także stwierdzić, że nie są noumenami. Co więcej, nie możemy całkiem zrezygnować z pojęcia *noumenu*. Założenie o istnieniu noumenów nadal tkwi u podstaw filozofii Kanta, choć w zmienionym nieco znaczeniu. Pisze on: „Otóż nauka o zmysłowości jest zarazem nauką o *noumenach* w sensie negatywnym, tzn. o rzeczach, które intelekt musi sobie pomyśleć bez tego ich odniesienia do naszego rodzaju zmysłowości (a więc nie tylko jako zjawiska, lecz jako rzeczy same w sobie) (...)”<sup>41</sup>. Negatywne pojęcie *noumenu* jest konieczne, aby rozum nie przekraczał nałożonych na niego szranków. Pojęcie *noumenu* jest pojęciem problematycznym, nie możemy bowiem na gruncie filozofii teoretycznej stwierdzić, czy noumeny istnieją, ale nie możemy ich na mocy tej filozofii także odrzucić. Kant pisze więc: „Pojęcie *noumenu* jest więc tylko pojęciem granicznym, [utworzonym po to], by ograniczyć uroszczenia zmysłowości, i posiadającym przeto tylko negatywne zastosowanie. Nie jest ono jednak mimo to dowolnie wymyślane, lecz wiąże

<sup>39</sup> Tamże, s. 106.

<sup>40</sup> I. Kant, *Krytyka...*, wyd. cyt., s. 267.

<sup>41</sup> Tamże, s. 267.

się z ograniczeniem zmysłowości, nie mogąc przecież przyjąć istnienia niczego pozytywnego poza jej zakresem”<sup>42</sup>. Kant twierdzi więc, że musimy założyć istnienie noumenów, że musimy założyć, że rzeczy same w sobie są noumenami, mimo że nie możemy tego dowieść. Nie twierdzi jednak nigdzie, że pojęcie rzeczy samej w sobie jest pojęciem granicznym. Istnienie rzeczy samych w sobie jest dla niego oczywiste. Tym, co zakłada, i co twierdzi, że koniecznie musimy założyć, jest teza, iż rzeczy same w sobie są noumenami. Nie jest to jednak żadna istotna zmiana założeń metafizycznych. Rzecz sama w sobie nadal istnieje. Tym, co się zmienia, są jedynie poglądy Kanta na temat naszej możliwości dotarcia do tej rzeczy. Nie twierdzi jednak, że jest ona całkiem niepoznawalna, a jedynie, że nie jest poznawalna na raz w całości, nigdy bowiem w swej całości nie staje się przedmiotem poznania. A skoro tak to nie możemy wiedzieć też, czy wyczerpuje się w sumie zjawisk czy nie.

W *Krytyce* „pojęcie *noumenon* nie jest więc pojęciem pewnego przedmiotu, lecz zagadnieniem nieuchronnie związanym z ograniczeniem naszej zmysłowości [zagadnieniem mianowicie], czy mogą istnieć przedmioty całkiem wyzwolone od tego rodzaju naoczności. (...) Intelkt ogranicza przeto zmysłowość, bez rozszerzania przez to własnego pola, a ostrzegając ją, by nie rościła sobie prawa do odnoszenia się do rzeczy samych w sobie, lecz tylko do zjawisk, myśli sobie zarazem o przedmiocie samym w sobie, ale tylko jako o przedmiocie transcendentnym, który stanowi przyczynę zjawiska, a więc sam nie jest zjawiskiem i nie może być pomyślany ani jako wielkość, ani jako realność, ani jako substancja itd.”<sup>43</sup>. Założenie, iż rzecz sama w sobie to noumen posiada kluczowe znaczenie w *Dialektyce transcendentnej*, gdyż to właśnie ona śledzi błędy, w jakie popada z natury swej nasz rozum. Bada ona pozór transcendentny, który tym różni się od pozoru logicznego, iż „nie znika, pomimo, że już go wykryliśmy”<sup>44</sup>.

Kant nie zawsze używa więc pojęcia rzeczy samej w sobie w znaczeniu noumenu. Dlatego odpowiedź na pytanie, czy jest jedna czy wiele rzeczy samych w sobie, nie jest prosta. W *Logice transcendentnej* używa on już pojęcia rzeczy samej w sobie w innym znaczeniu, w znaczeniu bytu zjawisk, samoistnego bytu poznawanych przez nas przedmiotów, tego, co jest podstawą tych zjawisk. Rzeczy same w sobie mają odpowiadać zjawiskom, dlatego występują w liczbie mnogiej. Sprawia to wrażenie, że teraz rzecz sama w sobie rozważana jest jako jakiś przedmiot. Gdy tylko zaczynamy ją myśleć (a myśleć ją musimy), używamy kategorii. Dlatego tak istotne jest ostrzeżenie Kanta, aby pojecie noumenu sto-

<sup>42</sup> Tamże, s. 269.

<sup>43</sup> Tamże, s. 288.

<sup>44</sup> Tamże, s. 293.

sować jedynie w znaczeniu negatywnym. Nie wiemy, czy rzeczy samych w sobie jest wiele, czy może jest jedna rzecz sama w sobie, dane nam są tylko zjawiska, tylko przejawy tych rzeczy lub tej rzeczy samej w sobie. Problem jednokrotnie okazuje się przekraczać zdolności rozumu teoretycznego. „Otóż doświadczenie wprawdzie uczy mnie, co istnieje oraz jakie to jest, nigdy jednak, że koniecznie musi to istnieć tak, a nie inaczej. Tak więc nigdy nie może ono uczyć o naturze rzeczy samych w sobie”<sup>45</sup>. Ale mimo, że nie znamy natury rzeczy samej w sobie, to wiemy przecież, że istnieje, daje nam o sobie znać, jawi się nam, dosięga nas.

\* \* \*

Refleksja nad problemem zależności między pojęciem *rzeczy samej w sobie* i *przedmiotu transcendentального* oraz z drugiej strony – *rzeczy samej w sobie* i *noumenu* naprowadza nas więc na myśl, że u Kant mamy do czynienia z dwoma pojęciami *rzeczy samej w sobie*. Nazwijmy je, dla wprowadzenia porządku i jasności dalszych ustaleń, *epistemologicznym* oraz *ontologicznym* pojęciem rzeczy samej w sobie.

*Rzecz sama w sobie w znaczeniu epistemologicznym* to rzecz, o ile nie jest dla nas, o ile nam się nie jawi. Przy takim rozumieniu rzeczy samej w sobie, okazuje się, że jest ona niczym innym jak pochodzącym od podmiotu założeniem istnienia pewnego przedmiotu transcendentального, będącego podstawą wszystkich zjawisk, podmiot jednak myśli sobie ten przedmiot jako jakieś X, czyli jedynie jako jedność wszystkich wrażeń lub wszystkich zjawisk. Założenie to obowiązuje zarówno na poziomie poszczególnych zjawisk, jak i na poziomie wszystkich zjawisk w swej całości. Przedmiot transcendentálny X jest z jednej strony formalnym założeniem intelektu o istnieniu jedności wrażeń dostarczanych nam przez zmysły, dzięki któremu możliwe jest każde poszczególne zjawisko jako przedstawienie. Z drugiej strony to samo założenie pojawia się, gdy zaczynamy myśleć sumę wszystkich zjawisk jako pewną jedność, gdy myślimy świat jako całość wszystkich przedmiotów możliwego doświadczenia. Doszukujemy się jedności między poszczególnymi zjawiskami (przedstawieniami) i łączymy je ze sobą w kolejne przedstawienia tylko dzięki temu założeniu intelektu. Stąd powstaje w nas założenie o istnieniu noumenów – takich jak świat, Bóg, dusza. Nie możemy pozbyć się tego założenia, ale nie możemy traktować pojęcia *noumenu* w sensie pozytywnym, nie możemy twierdzić, że rzeczy same w sobie są noumenami, i że możemy je poznać bez pomocy zmysłów. Pozór transcendentálny – czyli myśl o tym, że tak jest – wprawdzie

<sup>45</sup> I. Kant, *Prolegomena...*, wyd. cyt., s. 49.



pozostaje, ale skoro już go wykryliśmy, nie dajmy się mu zwieść. Kant twierdzi, że nie możemy więc twierdzić nadal, że istnieją fenomeny i noumeny, ale musimy pamiętać, że istnieją zjawiska i rzeczy same w sobie.

Natomiast *rzecz sama w sobie w znaczeniu ontologicznym* to prawdziwy byt (*ουτως ου*), taki jakim jest w swej całości. O ile jeszcze w *De mundi* Kant zrównywał go z noumenem, o tyle w *Krytyce* nie czyni już tego jednoznacznie, nie stawia on tutaj *expressis verbis* metafizycznej tezy o tym, że rzecz sama w sobie to *noumenon*, nie stawia jednak też tezy przeciwnej. Nie możemy przecież także w żaden sposób udowodnić, że nie jest ona noumenem. Stwierdzenie, że byt wyczerpuje się w fenomenach, byłoby dogmatyczne. Nie możemy też powiedzieć, czy rzecz sama w sobie jest jedna, czy jest ich wiele. Co najważniejsze jednak Kant nadal jest przekonany, że rzecz sama w sobie istnieje, i co więcej – przejawia się w zjawiskach. Nie możemy poznać jej wprawdzie w jej całości, bo w całości swej nie jest nigdy dana jako przedmiot. Poznając jednak zjawiska poznajemy przecież także coś z rzeczy samej. Wystarczy przypomnieć sobie Kantowską naukę o złożeniu zjawiska z formy i materii, a od razu staje się jasne, że materia dla zjawiska pochodzi spoza podmiotu. Ontologiczne pojęcie *rzeczy samej w sobie* jest niezbędne, abyśmy pamiętali, że to, co już poznaliśmy, to, czego jeszcze nie poznaliśmy, a także to, co w ogóle niepoznawalne, jest jakoś ze sobą połączone. Zjawiska i rzeczy same w sobie to nie dwa oddzielne światy. Dlatego Kant pisze: „Teraz bowiem nasuwa się pytanie, jak zachowuje się nasz rozum przy powiązaniu tego, co znamy z tym, czego nie znamy i znać nigdy nie będziemy. Występuje tu rzeczywiste powiązanie tego, co znane, z tym, co całkowicie nieznanne (i co zawsze takim pozostanie), i choćby to, co nieznanne, w najmniejszym nawet stopniu nie miało przy tym stać się lepiej znane – czego wszak rzeczywiście nie należy się spodziewać – to jednak pojęcie tego powiązania musi dać się określić oraz doprowadzić do wyraźności”<sup>46</sup>. Epistemologiczne pojęcie rzeczy samej w sobie wyznacza rozumowi szranki, jednak Kant twierdzi, że nie wystarczy zamknąć naszego poznania w jakiś szrankach, należy przyrzeć się wyraźnie jego granicom. Nie chodzi nam przecież o cenzurę, lecz o krytykę rozumu, interesuje nas „jaki są nie tylko szranki, lecz określone granice rozumu”<sup>47</sup>, a „we wszystkich granicach jest także coś pozytywnego”<sup>48</sup>, podczas gdy „szranki zawierają same tylko negacje”<sup>49</sup>. Nie możemy więc zrezygnować z ontologicznego pojęcia rzeczy samej w sobie, gdyż naprowadza nas ono na kolejne pytania.

<sup>46</sup> Tamże, s. 109.

<sup>47</sup> I. Kant, *Krytyka...*, wyd. cyt., s. 567.

<sup>48</sup> I. Kant, *Prolegomena...*, wyd. cyt., s. 109.

<sup>49</sup> Tamże, s. 109.

Wydaje się, że Kant zadał więcej pytań, niż dał odpowiedzi. Dzięki temu właśnie jego filozofia stanowi niewyczerpalne źródło inspiracji. Pytanie o związek między tym, co poznawalne a tym, co niepoznawalne podjął, nawiązujący do jego filozofii, Nicolai Hartmann, który twierdził, że Kantowska „nauka o rzeczy samej w sobie jako noumenie, w której Kant wznosił się ponad własną strukturę problemu poznania”<sup>50</sup>, jest propedeutyką dla krytycznej ontologii (rozumianej jako analiza kategoriałna). Rzecz sama w sobie jako noumen jest jedynie hipotezą, jest związana z hipotetycznym, a nie z apodyktycznym, użyciem naszego rozumu. Kant jednak przyjmuje ją jako niezbędną dla myślenia założenie. Tylko dzięki niemu nasze poznanie może stale się rozwijać, dzięki niemu bowiem nasz rozum nigdy nie poczuje się usatysfakcjonowany, stale będzie więc dążył do poszerzania (w obszarze możliwego doświadczenia) zarówno zasięgu, jak i jedności poznania. Tylko dzięki tej hipotezie rozum może pozostawać krytyczny w stosunku do samego siebie.

Okazuje się, że oba pojęcia rzeczy samej w sobie (*epistemologiczne* i *ontologiczne*) są istotne dla rozważań Kanta, nie mógł on zrezygnować z żadnego z nich, czyniąc to utraciłby bowiem część z rozpoznanych przez siebie problemów. Nie konstruuje on bowiem spójnego systemu pojęć, w którym dałoby się ująć rzeczywistość, lecz próbuje opisywać rzeczywistość, taka jaką mu się jawi, czyniąc to musi jednak używać pewnych pojęć. Jeśli sprawia to czasem wrażenie jakby mieszał pojęcia, plątał się w błędne koła w swoim rozumowaniu, to może dlatego, że porusza problemy, które Nicolai Hartmann nazwałby *problemami metafizycznymi*<sup>51</sup>, a więc takimi, które nie są rozwiązywalne do końca, ale których jednak chcąc być „filozoficznie uczciwym” nie można uchylić. Kant zajmuje się bowiem naturalną i nieuniknioną dialektyką czystego rozumu<sup>52</sup>, śledzi pozory, w jakie z konieczności popada czysty rozum, które można wskazać, lecz nie można ich usunąć. Krytyka czystego rozumu z konieczności przeprowadzana jest bowiem przez sam ten rozum. Pytanie o metafizykę samo jest już metafizyczne. Zawiera ono w sobie zarówno pytania epistemologiczne, jak i ontologiczne. Dlatego „w koncepcji Kanta mamy do czynienia z pomieszaniem bytu samoistnego i irracjonalności w pojęciu rzeczy samej w sobie”<sup>53</sup>. Filozofia Kanta uświadamia nam, że kwestie te rozdzielić możemy jedynie sztucznie. Nie ma pytania o poznanie bez pytania o byt, lecz nie ma też pytania o byt bez pytania o poznanie. Kant ma świadomość trudności problematyki, którą porusza, w liście do swojego

<sup>50</sup> N. Hartmann, *Jak w ogóle...*, wyd. cyt., s. 46.

<sup>51</sup> Zob. N. Hartmann, *Systematyczna...*, wyd. cyt., s. 100.

<sup>52</sup> I. Kant, *Krytyka...*, wyd. cyt., s. 294.

<sup>53</sup> A. J. Noras, *Problem metafizyki. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, „Folia Philosophica” T. 17. Katowice 1999, s. 76.

uczni i przyjaciela Marcusa Herza pisze: „Tego rodzaju dociekania zawsze będą trudne, gdyż zawierają metafizykę metafizyki”<sup>54</sup>, a jednak postanawia jakoś do nich podejść i spróbować się z nimi zmierzyć. Kant nie rozwiązuje problemów metafizycznych, gdyż to mógłby uczynić tylko ktoś filozofujący z poziomu rozumu absolutnego (lecz to nie byłoby już filozofowanie), lecz na pewno w pewnym stopniu je rozjaśnia. Jego projekt filozofii transcendentalnej jest właśnie propozycją podejścia do tych problemów. Problem rzeczy samej w sobie jest problemem metafizycznym, rzeczy samej nie możemy uchwycić taką, jaką jest sama, ale jedynie taką, jaka jest „dla nas”, jaką możemy ją pomyśleć. Myśląc ją – uprzedmiotawiamy ją, widzimy ją już w relacji podmiot-przedmiot, nadajemy jej więc raz to sens epistemologiczny, raz znowu ontologiczny. Jedyne więc, co możemy uczynić, by zbliżyć się do prawdy, to uwzględnić oba z tych sensów, jakie rzecz sama w sobie ma dla nas – oba pojęcia, w jakich nam się jawi. Umiłowanie mądrości związane jest z dążeniem w jej stronę. Jeśli nawet mamy podstawy przypuszczać, że droga ta nie ma końca, nie oznacza to przecież jeszcze, że musimy zwątpić i zatrzymać się w miejscu.

Można oczywiście przyjąć jedno z dwóch używanych przez Kanta znaczeń terminu rzeczy samej w sobie i filozofować w oparciu o nie, świadomie pomijając drugie. Zajmujemy się wtedy jednym z wielu narzucanych nam przez rzeczywistość problemów. Nie możemy jednak uczynić tego i twierdzić, że pojęcie to wyczerpuje całość intuicji Kanta. Nie możemy tego uczynić także, jeśli tym, do czego dążymy jest teoria, w jej właściwym, pierwotnym sensie, czyli „łączny ogląd tego, co dostrzeżono przy wszechstronnym podejściu do przedmiotu w całym jego zróżnicowaniu”<sup>55</sup>. Budując system filozoficzny w oparciu o jedno tylko ze znaczeń rzeczy samej w sobie zaprzeczamy wysiłkom Kanta. Wydaje się bowiem, że tym, co wynika z filozofii Kanta jest raczej stwierdzenie, że system jest jedynie ideą regulatywną, do której wciąż musimy dążyć, ale której najprawdopodobniej nigdy nie osiągniemy, a już na pewno nie osiągniemy jej ignorując część z narzucających się nam problemów. Jeśli więc przyjmujemy system jako ideę regulatywną, jak – w oparciu o intuicje Kanta – postuluje Hartmann, odrzuciwszy system jako pewien z góry antycypowany konstrukt, to musimy uwzględnić oba pojęcia, które Kant ukrył pod wdzięczną nazwą *rzeczy samej w sobie* i zastanowić się nad ich wzajemnymi związkami. Myśleć systematycznie to myśleć problemowo, rozważać wszystko na wiele różnych sposobów, przyglądać się rzeczom z różnych stron, wciąż zaczynać od nowa, nie wypowiadać się na temat rzeczywistości jako całości. Krytycyzm Kanta ma być antidotum zarówno na dogmatyzm, jak i na sceptycyzm.

<sup>54</sup> I. Kant, *List 166*. Do Marcusa Herza (1781 rok), w: tenże, *Encyklopedia...*, wyd. cyt., s. 157.

<sup>55</sup> N. Hartmann, *Systematyczna...*, wyd. cyt., s. 83–84.

Dlatego „być *krytycznym* to dla kogoś filozofującego nie znaczy w pierwszym rzędzie: dopuszczać do uznawania tylko tego, co absolutnie pewne; lecz dbać o to, by niczego nie pominąć”<sup>56</sup>. Postulat bycia krytycznym, z perspektywy całości Kantowskiej spuścizny, jawi się natomiast jako podstawowe moralne zobowiązanie człowieka w dziedzinie poznania teoretycznego.

---

<sup>56</sup> J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 37.