

Alicja PIETRAS

CO TO ZNACZY BYĆ TRANSCENDENTALNYM IDEALISTĄ I EMPIRYCZNYM REALISTĄ JEDNOCZEŚNIE O statusie rzeczy w filozofii transcendentalnej

Dopóki pozostajemy w nowożytnym paradygmacie kartezjańskim, opartym na ontologicznym dualizmie dwóch substancji, dopóty będziemy popadać również w epistemologiczny dualizm, w którym podmiot i przedmiot poznania stanowią dwie całkowicie niezależne od siebie sfery. Jeśli jednak przyznamy, że podmiot i przedmiot są pojęciami „dialektycznymi”, a więc takimi, których treść wzajemnie się warunkuje, zrozumiemy, w jaki sposób przedmiot może być równocześnie empirycznie realny i transcendentalnie idealny.

Jednym z podstawowych, często przywoływanych, analizowanych i interpretowanych pojęć filozofii Kantowskiej jest pojęcie idealizmu transcendentalnego. Mając świadomość niejednoznaczności myśli Kanta oraz istnienia wielu różnych sposobów jej interpretowania, chciałam zaproponować sposób rozumienia tego pojęcia, który łączy się z przyjęciem pewnego stanowiska metafizycznego dotyczącego statusu opisywanej przez przyrodoznawstwo rzeczywistości. W takim ujęciu idealizm transcendentalny Kanta stanowi odpowiedź na pytanie, w jaki sposób istnieją rzeczy nauk przyrodniczych. Mając na uwadze dalszy rozwój filozofii transcendentalnej, głównie w neokantyzmie marburskim i badeńskim, pytanie to można rozszerzyć także na rzeczy innych nauk – społecznych i humanistycznych, a nawet jeszcze szerzej: na rzeczy kultury w ogóle.

IDEALIZM TRANSCENDENTALNY KANTA

Odpowiadając na pytanie o znaczenie Kantowskiego terminu „idealizm transcendentalny”, należy wskazać na dwie istotne sprawy. Po pierwsze, jest to nazwa, którą filozof posługuje się na określenie własnego (a właściwie charakterystycznego dla proponowanej przez niego nowej perspektywy filozoficznej określanej mianem filozofii transcendentalnej) stanowiska w metafizycznym sporze idealizmu z realizmem. Po drugie zaś, co jest nie mniej ważne, określenie to pojawia się zawsze w towarzystwie uzupełniającego jego znaczenie pojęcia realizmu empirycznego¹. Ten drugi fakt bywa niedostrzegany, co pro-

¹ Stwierdzenie, że Kant zajmował jednocześnie oba stanowiska, to znaczy stanowisko transcendentalnego idealizmu oraz stanowisko empirycznego realizmu, nie oznacza zrównania ich ze

wadzi do uznania filozofii Kanta za idealizm nie tylko przez przeciwników jego myśli, lecz dość często również przez jej zwolenników, propagatorów i kontynuatorów.

Określenie przez Kanta swojego poglądu jako zarówno pewnego typu idealizmu, jak i pewnego typu realizmu nie dziwi jednak tych badaczy jego myśli, którzy zdają sobie sprawę, że jej celem było od samo początku przewyciężenie różnego rodzaju metafizycznych dualizmów, pojawiających się wciąż na gruncie historii filozofii. Teza taka wydawać się może kontrowersyjna, jednak – zgodnie z proponowaną interpretacją – Kant był w równym stopniu przeciwnikiem wszelkiego metafizycznego monizmu, jak i metafizycznego dualizmu. Co więcej, twierdzę, że zrozumienie nierozzerwalnie ze sobą powiązanych pojęć transcendentalnego idealizmu i empirycznego realizmu jest warunkiem koniecznym zrozumienia samej istoty jego projektu filozofii transcendentalnej. Wszystkie rzekomo nieprzekraczalne i od ponad dwustu lat rozpalające liczne dyskusje dualizmy filozofii Kanta, takie jak: dualizm zmysłowości i intelektu w poznaniu doświadczalnym, dualizm rozumu teoretycznego i praktycznego w życiu duchowym człowieka, dualizm zjawiska i rzeczy samej w sobie w ontologii transcendentalnej, mogą zostać zrozumiane dzięki wyjaśnieniu fundamentalnego dualizmu empirycznego realizmu i transcendentalnego idealizmu.

Filozofia transcendentalna, jak również metoda transcendentalna (jeżeli – jak to czynię – uznać projekt Kantowski za projekt właśnie metodologiczny) zostaje od samego początku nierozzerwalnie związana ze stanowiskiem idealizmu transcendentalnego. Innymi słowy, aby uprawiać filozofię transcendentalną, czyli stosować metodę transcendentalną, należy przyjąć pozycję transcendentalnego idealizmu. W *Opus postumum* czytamy: „Filozofia transcendentalna wypływa z tego, co subiektywne w rozumie, ze spontaniczności zasad syntetycznych, poprzez idee. Idealizm transcendentalny”².

Zgodnie ze stanowiskiem Kanta nasze ontologiczne pojęcia przedmiotów są transcendentalnie idealne, czyli pochodzą z zasad nakładanych na nasze

sobą. Stanowią one wyraz różnych treści: pierwsze jest stanowiskiem zajmowanym przez badacza prowadzącego rozważania z poziomu filozoficznej teorii poznania, drugie – stanowiskiem naukowca prowadzącego badania z poziomu nauki empirycznej. W związku z tym stanowiska te nie wykluczają się (ani nie są przeciwstawne) i można głosić je równocześnie, nie popadając w sprzeczność. Kant twierdził, że są one ze sobą nierozzerwalnie związane, czyli że wzajemnie się uzupełniają. Prowadzenie badań na obu tych poziomach (filozoficznym i empirycznym) równocześnie jest zatem możliwe: postępują w ten sposób zarówno świadomi filozoficznie naukowcy, jak i naukowo zorientowani filozofowie.

² „Vom Subjectiven der Vernunft der Spontaneität synthetischer Principien hebt die Transsc. Phil. an durch Ideen. Transsc: Idealism.” I. K a n t, *Opus postumum*, (<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa21/050.html>). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – A.P.

myślenie przez rozum ludzki zgodnie z jego ideami (jako celami)³. Kant przyznaje, że ludzka ontologia (która – jeżeli zgodzimy się, że tylko człowiek jest istotą tworzącą teorie ontologiczne – stanowi jedyną możliwą ontologię), czyli najbardziej podstawowe pojęcia przedmiotów (także przedmiotów nauk empirycznych), nie pochodzi z doświadczenia, lecz jest wobec niego wcześniejsza (a priori). Ontologia nauk przyrodniczych – czyli podstawowe pojęcia odnoszące się do przedmiotów (rzeczy), takie jak substancja, przypadłość, przyczynowość, wzajemne oddziaływanie, jedność czy wielość – stanowi źródło wszelkiej syntezy (a więc poznania w rozumieniu Kanta) i jako taka jest warunkiem możliwości samego doświadczenia. To zaś, co jest warunkiem możliwości doświadczenia, samo nie może być dane w doświadczeniu, lecz musi zostać przyjęte a priori (czyli przed doświadczeniem). Bez przyjęcia pewnych pojęć niemożliwa byłaby synteza danych naocznych, a więc nie istniałoby to, co nauki empiryczne nazywają doświadczeniem. Jedność zawarta w pojęciu przedmiotu (rzeczy) sama nie może zatem zostać wyprowadzona z doświadczenia (co wyraźnie ujawnia już Hume’owska krytyka pojęcia przyczyny), lecz musi zostać założona jako pewien warunek, przyjęta jako pewien wyjściowy aksjomat przed wszelkim doświadczeniem. Taki jest sens idealizmu transcendentalnego: pojęcie rzeczy stanowi przyjęte przez nas w pewnym celu założenie, cel ten jest zaś wyznaczany przez pochodzące z naszego rozumu idee. Uzasadnienie przyjęcia pewnych pojęć jako obowiązujących przybiera więc na gruncie filozofii transcendentalnej charakter uzasadnienia teleologicznego, nie zaś przyczynowego.

Idealizm transcendentalny nie głosi jednak, że cała nasza wiedza składa się wyłącznie z naszych własnych, subiektywnych pojęć ani że przedmioty tej wiedzy znajdują się jedynie w ludzkim rozumie (umyśle) i nie mają żadnego odniesienia do rzeczy poza nim. „Przez idealistę – pisze Kant – nie należy więc rozumieć tego, kto odrzuca istnienie zewnętrznych przedmiotów zmysłów, lecz tego, kto jedynie nie godzi się na to, że się to istnienie poznaje przez bezpośrednie spostrzeżenie, a stąd wnioskuje, że nigdy nie możemy być całkowicie pewni ich istnienia na podstawie wszelkiego możliwego doświadczenia”⁴.

W tym miejscu Kant sprzeciwia się właśnie argumentacji w stylu Hume’owskim, wykazując, że zawiera ona błędne koło: najpierw arbitralnie zakłada się, że jedyną możliwą podstawą prawomocności naszych pojęć, na

³ Rozum ludzki charakteryzuje się myśleniem teleologicznym (nakierowanym na cel). Zgodnie z reprezentowaną przeze mnie interpretacją wszystkie przyjmowane w naukach aprioryczne zasady i pojęcia są w ostatecznym rozrachunku uzasadnione jedynie w sposób teleologiczny – uznajemy ich ważność, gdyż w przeciwnym wypadku nie byłibyśmy w stanie realizować stawianych sobie celów, takich jak poznawanie czy dobre moralnie postępowanie.

⁴ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, A 369, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 333.

przykład – jak w wypadku krytyki dokonanej przez Hume’a – pojęcia przyczyny, jest doświadczenie empiryczne, a następnie wykazuje się, że na jego podstawie niemożliwe jest dowiedzenie słuszności tych pojęć⁵.

DWA RODZAJE IDEALIZMU

Należy zatem podkreślić, że Kant nie wyznawał metafizycznej teorii dwóch światów: świata zjawisk i świata rzeczy samych w sobie. Ponieważ jednak jego interpretatorzy doszukiwali się w jego pismach takiej (przynajmniej ukrytej) metafizyki, starał się on odeprzeć tego typu rozumienie swojego stanowiska, dokonując rozróżnienia dwóch rodzajów idealizmu: idealizmu transcendentnego i idealizmu empirycznego. Przez idealizm transcendentny rozumiał on doktrynę, zgodnie z którą zjawiska (przedmioty naszego doświadczenia) uważamy za same tylko przedstawienia, a nie za rzeczy same w sobie; w konsekwencji czas i przestrzeń uznajemy za formy naszej naoczności, nie zaś określenia dane same dla siebie lub warunki przedmiotów takich, jakimi przedmioty (rzeczy) te są same w sobie (to znaczy, bez względu na to, czy są nam one dane, czy nie). Przeciwnieństwo idealizmu transcendentnego stanowi realizm transcendentny, zgodnie z którym przedmioty naszego poznania (przedmioty nauk empirycznych), a wraz z nimi także czas, przestrzeń i wszystkie pojęcia, są nam dane takimi, jakimi są same w sobie, a więc niezależnie od naszej zmysłowości. „Realista transcendentny – wyjaśnia Kant – 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”⁶.

Jednakże konsekwencją bycia realistą transcendentnym jest – zdaniem Kanta – natychmiastowe popadnięcie w empiryczny idealizm. Ktoś, kto błędnie zakłada, że przedmiot poznania empirycznego – aby istnieć – musi posiadać niezależne od naszego doświadczenia istnienie samo w sobie, dochodzi do wniosku, że wszelkie nasze zmysłowe przedstawienia przedmiotów są niewystarczające, by uzasadnić istnienie tych przedmiotów. Jego wniosek – jak konkluzja wyprowadzona przez Hume’a – stanowi jedynie prostą konsekwencję jego wyjściowego założenia.

Zupełnie inaczej rzecz ma się z idealistą transcendentnym: może on być (i jest) realistą empirycznym, czyli może uznać (i uznaje) empiryczne istnienie przedmiotów doświadczenia właśnie dlatego, że nigdy nie twierdził, że istnieją one (lub powinny istnieć) niezależnie od tego doświadczenia: „A więc idealista

⁵ Por. P. Natorp, *Zum Gedächtnis Kants*, „Die deutsche Schule” 8(1904) nr 2, s. 74.

⁶ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 369, s. 334.

transcendentalny jest empirycznym realistą i materii jako zjawisku przyznaje rzeczywistość, o której nie można wnioskować, lecz którą się spostrzega. Natomiast transcendentalny realizm popada z konieczności w kłopoty i czuje się zmuszony do dopuszczenia idealizmu empirycznego, ponieważ przedmioty zmysłów zewnętrznych uważa za coś różnego od zmysłów, a same tylko zjawiska za samodzielne zjawiska znajdujące się poza nami”⁷.

NAJWYŻSZA ZASADA SĄDÓW SYNTETYCZNYCH A PRIORI

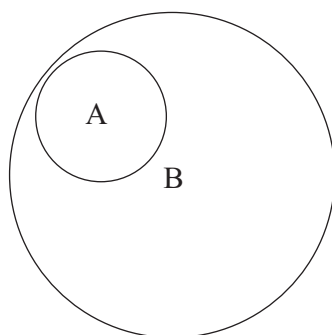
W związku z powyższym można powiedzieć, że Kant odrzuca reprezentacjonizm, jeżeli przez reprezentacjonizm rozumiemy stanowisko, zgodnie z którym w naszej świadomości istnieją (lub są tworzone) pewne reprezentacje (obrazy) rzeczy istniejących na zewnątrz naszej świadomości. Sam fakt posługiwania się terminami takimi, jak „przedstawienie” (niem. *Vorstellung*) czy „reprezentacja” (łac. *repraesentatio*), nie świadczy jeszcze o przyjęciu tego poglądu. Ważny jest bowiem sposób posługiwania się owymi terminami. Nie można ich zrozumieć bez odniesienia do szerszego kontekstu – całości dzieł Kanta. Odrzucenie tak pojętego reprezentacjonizmu nie oznacza jednak przyjęcia stanowiska konstruktywizmu. Jeżeli chcielibyśmy doszukiwać się tego stanowiska w myśli Kanta, odnosiłoby się ono jedynie do zjawisk (a więc rzeczy kultury), nie zaś do rzeczy samych w sobie (pozakulturowych, niepoznanych i pozostających bez żadnego odniesienia do człowieka i jego kultury). Podążając jednak za Adickesowską wykładnią Kantowskiego rozróżnienia na zjawiska (niem. *Erscheinungen*) i rzeczy same w sobie (niem. *Dinge an sich*)⁸, powinniśmy raczej powiedzieć, że stanowiska Kanta nie należy nazywać konstruktywizmem, ponieważ według filozofa podmiot nie jest konstruktorem (twórcą, wytwórcą) rzeczy (przedmiotów), które poznaje (rzeczy kultury). Zjawisko stanowi przejaw (czyli sposób zjawiania się podmiotowi) rzeczy samej w sobie, nie zaś konstrukt podmiotu poznającego. Podmiot ów jest jedynie źródłem form, za pomocą których rzeczy ujmowane są jako przedmioty empiryczne. Również w tym przypadku fakt używania takich a nie innych terminów (na przykład niemieckiego terminu „Produkt”) nie przesądza sprawy. Z konieczności posługujemy się taką terminologią, jakiej dostarcza nam język i dotychczasowa tradycja myślenia. Całość filozofii Kanta (co zresztą, jak się wydaje, ma miejsce w przypadku dzieła wszystkich wielkich filozofów) prowadzi jednak do zmiany znaczenia wielu terminów. Po przeprowadzeniu głębszej analizy jego myśli – także w kontekście jej późniejszych interpretacji

⁷ Tamże, A 372, s. 335.

⁸ Zob. E. A d i c k e s, *Kant und das Ding an sich*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924.

– dochodzi się do wniosku, że zajmowane przez Kanta stanowisko jest dużo subtelniejsze i – jak twierdzą – z gruntu sprzeciwia się wszelkiemu „siermiężnemu” dualizmowi (także dualizmowi reprezentacjonizm–konstruktywizm). Odnajdujemy je w najwyższej zasadzie dotyczącej sądów syntetycznych *a priori*, która głosi: „Warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori*”⁹.

Poddajmy krótkiej analizie tę wielokrotnie przywoływaną, lecz niestety zbyt często błędnie rozumianą Kantowską zasadę. Po pierwsze, nie zawiera ona – jak słusznie zauważył już Nicolai Hartmann (jego interpretacja jednak też nie jest w pełni satysfakcjonująca) – tezy o całkowitej identyczności warunków możliwości doświadczenia i warunków możliwości przedmiotów doświadczenia. Zasada owa głosi jedynie, że warunki możliwości doświadczenia są równocześnie warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia; nie głosi ona natomiast, że zachodzi również zależność odwrotna. Jeśli przedstawimy graficznie sumę warunków możliwości doświadczenia jako zbiór A, a sumę warunków możliwości przedmiotów doświadczenia jako zbiór B to relacja zachodząca między tymi dwoma zbiorami może – zgodnie z najwyższą zasadą – zostać wyrażona jako $A \subset B$, co oznacza, że zbiór A jest podzbiorem zbioru B (zbiór A zawiera się w zbiorze B). Relację tę przedstawia następujący rysunek:



A – warunki możliwości
doświadczenia
B – warunki możliwości
przedmiotów doświadczenia
 $A \subset B$

Co więcej, wydaje się, że owo słynne Kantowskie twierdzenie (najwyższa zasada sądów syntetycznych *a priori*) jest oczywiste. Jeżeli przedmioty naszego doświadczenia nie istniałyby bez istnienia doświadczenia (a to – jak się wydaje się – wynika z logicznej analizy pojęcia przedmiotów doświadczenia rozumianych jako „przedmioty, które są nam dane w doświadczeniu”), to warunki możliwości zaistnienia doświadczenia stanowią równocześnie warunki możliwości zaistnienia przedmiotów, które są nam w doświadczeniu dane.

⁹ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 158, B 197, s. 196.

Bez istnienia doświadczenia nic nie mogłoby być nam dane w doświadczeniu. Bez doświadczenia nie byłoby zatem przedmiotów doświadczenia. Jeżeli więc doświadczenie samo jest warunkiem możliwości istnienia przedmiotów doświadczenia, to tym samym wszelkie warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia.

Co jednak ważniejsze, rozumowanie wyrażone w najwyższej zasadzie prowadzi do wniosku – bardzo ważnego dla Kantowskiego projektu filozofii transcendentalnej – że jeśli zbadamy i odkryjemy warunki możliwości istnienia czegoś takiego, jak nasze (ludzkie) doświadczenie, dowiemy się również czegoś na temat przedmiotów danych nam w tym doświadczeniu, ale nie oznacza to, że dzięki temu dowiemy się o nich wszystkiego; z pewnością nie oznacza to również, że przedmioty doświadczenia są przez nas konstruowane ani że doświadczenie jest konstruowaniem przedmiotów (rzeczy). Kant nie twierdzi bowiem – jak wspomniano – że warunki możliwości doświadczenia i warunki możliwości przedmiotów doświadczenia są identyczne. Na gruncie Kantowskiej zasady możliwe jest bowiem istnienie jeszcze innych, dodatkowych warunków możliwości przedmiotów doświadczenia, które same nie stanowią warunków możliwości doświadczenia: zbiór B jest bogatszy od zbioru A. Kant zatem – nawet jeśli sam tego nigdzie wyraźnie nie stwierdza (jak uczynił to później Nicolai Hartmann w swojej ontologii postneokantowskiej) – celowo i świadomie dopuszcza możliwość istnienia w świecie jakichś rzeczy, nawet gdyby nie istniał w nim taki byt, jak człowiek, wraz z właściwym mu sposobem odnoszenia się do tego świata nazywanym doświadczeniem.

EMPIRYCZNY REALIZM

Czy mając to wszystko na względzie, możemy twierdzić, że zdaniem Kanta przedmioty doświadczenia są konstruowane przez podmiot poznający? Oczywiście zależy to od tego, w jaki sposób rozumiemy słowo „konstruować”¹⁰. Jeżeli przez konstruowanie rozumiemy tworzenie z niczego lub – mówiąc bardziej precyzyjnie – tworzenie przez podmiot poznający z jego własnego subiektywnego i wewnętrznego materiału (takiego, jak pojęcia oraz aprioryczne formy zmysłowości) bez jakiegokolwiek determinacji pochodzącej od reszty świata (świata różnego od podmiotu i jego apriorycznych form), to odpowiedź może być jedynie negatywna. Jeśli jednak konstruowanie oznacza, że ostateczna forma przedmiotów doświadczenia zależy również (lecz nie tylko) od pewnych

¹⁰ W kontekście prezentowanych analiz ciekawe byłoby porównanie współczesnego pojęcia „konstruowania” z Husserlowskim pojęciem „konstituowania”; analiza taka jednak znacznie wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

subiektywnych warunków, a mianowicie ontologicznej konstrukcji podmiotu poznającego (współwarunkującej relacje zachodzące pomiędzy światem a doświadcającym tego świata człowiekiem), wówczas odpowiedź na powyższe pytanie jest pozytywna. Takie właśnie stanowisko zajmuje Kant, twierdząc, że przedmioty doświadczenia (zjawiska) są transcendentalnie idealne: istnieją one jedynie w relacji do podmiotu (i właśnie tę relację nazywamy „doświadczeniem”) i dlatego nie są one konstruowane, lecz raczej współwarunkowane przez podmiot. Pisząc, że doświadczenie jest „produktem” (niem. Produkt) intelektu, Kant wyraźnie zaznacza, że to produkt, który intelekt „wytwarza” (niem. hervorbringt), „opracowując” (niem. bearbeitet) dany mu przez zmysły surowy materiał¹¹. Jeśli ktoś obstaje przy nazywaniu Kanta konstruktywistą dlatego, że zgodnie z jego myślą podmiot współtworzy (współkonstruuje czy współkonstytuuje) przedmioty doświadczenia, to powinien raczej określić filozofa mianem „transcendentalnego konstruktywisty”, co odpowiadałoby pojęciu transcendentalnego idealizmu, pamiętając jednak, że – jak wspominaliśmy – „transcendentalny idealista jest empirycznym realistą”¹².

Empiryczny realizm i transcendentalny idealizm są bowiem jak dwie strony tej samej monety: zjawiska są transcendentalnie idealne, ale równocześnie empirycznie realne. Nie bez powodu w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* Kant pisze: „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, żebyśmy musieli przyjmować tylko na wiarę istnienie rzeczy poza nami”¹³.

Zjawiska, które Kant nazywa też przedstawieniami (niem. Vorstellungen), nie są rzeczami samymi w sobie, nie znaczy to jednak, że są one nierzeczywiste czy nieprawdziwe. Przedstawienia (zjawiska) istnieją, lecz tylko w doświadczeniu¹⁴, jedynie w relacji do nas. Doświadczenie jest właśnie sposobem odnoszenia się człowieka do świata, relacją, w jakiej pozostaje on ze światem (lub raczej: w jakiej znajduje się on w świecie). Możemy powiedzieć, że zjawiska takie, jakimi je poznajemy, istnieją tylko dla nas lub tylko w relacji do nas, lecz owo „tylko” w żaden sposób nie przeczy ich istnieniu. Jako istoty doświadczające jesteśmy częścią świata, właściwe nam doświadczenie zatem

¹¹ „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet”. I. K a n t, *Kritik der reinen Vernunft*, A 1, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/017.html>.

¹² K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, A 372, s. 335.

¹³ Tamże, BXXXIX, s. 46.

¹⁴ Kant, mówiąc, że zjawiska są dane tylko w doświadczeniu, nie twierdził, że nie są one realne czy prawdziwe, lecz przestrzegał przed definitywnym wypowiadaniem się na temat czegoś, co nie jest nam nigdy dane w doświadczeniu. Uczył bowiem, że poznanie w ogóle nie może dotyczyć takich rzeczy.

również jest jego częścią, czymś jak najbardziej rzeczywistym. Zjawiska są tak samo rzeczywiste, jak rzeczywista jest istota ludzka, która uchwytuje je w swoim doświadczeniu: „Nasz idealizm transcendentalny pozwala natomiast [na to], żeby przedmioty zewnętrznej naoczności, tak właśnie [wzięte], jak się je w przestrzeni ogląda, były także r z e c z y w i s t e , a w czasie wszystkie zmiany, jak je [sobie] zmysł wewnętrzny przedstawia”¹⁵.

Pisząc, że „sama owa przestrzeń wraz z owym czasem, a razem z nimi i wszystkie zjawiska, nie są przecież same w sobie rzeczami, lecz jedynie przedstawieniami i nie mogą istnieć poza naszym umysłem (*Gemüth*)”¹⁶, Kant nie twierdzi zatem, że przestrzeń, czas i wszystkie zjawiska nie są w ogóle rzeczywiste, lecz jedynie podkreśla, że nie mogą one istnieć p o z a naszym umysłem, ponieważ istnieją w n i m (w e w n ą t r z n i e g o), a być może najlepiej byłoby powiedzieć – w r e l a c j i d o n i e g o. Jeżeli jednak zgodzimy się (a wierzę, że co do tego wszyscy się zgodzą), że nasz umysł jest czymś rzeczywistym, to musimy przyznać, że wszystko, co w nim (wewnątrz niego lub w relacji do niego) istnieje, jest również rzeczywiste.

Najbardziej interesujące pytanie, które się tu pojawia, a które wymaga osobnego zbadania, dotyczy tego, co Kant ma na myśli, posługując się terminem „umysł” (niem. *Gemüth*): czym jest ów umysł i w jaki sposób istnieje. Jestem bowiem przekonana, że aby dogłębnie zrozumieć omawiany problem, należy uwzględnić kwestię ontologicznego statusu umysłu ludzkiego. Dopiero przyjęcie pewnych założeń ontologicznych (pewnej ontologii umysłu) pozwoliłoby nam zdecydować, które z językowych określeń sposobu istnienia czasu,

¹⁵ Tamże, A 492, B 520, s. 511. W wersji oryginalnej zdanie to brzmi: „Unser transcendentaler Idealismus erlaubt es dagegen: daß die Gegenstände äußerer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, auch w i r k l i c h sind und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt” (t e n ż e, *Kritik der reinen Vernunft*, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/339.html>). Wydaje się, że przekład angielski, choć mniej dosłowny, jest jednak zgrabniejszy: “Our transcendental idealism, on the contrary, allows that the objects of outer intuition are r e a l too, just as they are intuited in space, along with all alterations in time, just as inner sense represents them” (t e n ż e, *Critique of Pure Reason*, tłum. P. Guyer, A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 511). Wszystkie wyróżnienia w cytatach – A.P. Kant wyjaśnia tutaj, że zarówno przedmioty dane nam w naoczności zewnętrznej, jak i zmiany dane w naoczności wewnętrznej są – zgodnie ze stanowiskiem idealizmu transcendentalnego – rzeczywiste. Należy jednak podkreślić, że Kant użył niemieckiego terminu „wirklich”, który słusznie został przetłumaczony przez Ingardena jako „rzeczywiste” (nie zaś „realne”), podczas gdy w przekładzie angielskim pojawia się termin „real”, który niestety jest dużo bardziej wieloznaczny i bywa również stosowany do tłumaczenia niemieckiego „real”. Cytowany przekład angielski może więc prowadzić do nierozróżniania istotnych dla filozofii niemieckiej pojęć „Wirklichkeit” i „Realität”. Zwracam uwagę na tę kwestię dlatego, że rozróżnienie to stało się jednym z najistotniejszych elementów ontologii Hartmanna, który próbował pokazać, że to, co istnieje idealnie, może być (i często bywa) równie rzeczywiste jak to, co istnieje realnie.

¹⁶ T e n ż e, *Krytyka czystego rozumu*, A 492, B 520, s. 511.

przestrzeni i zjawisk (w umyśle, wewnątrz umysłu, czy w relacji do umysłu) byłoby najodpowiedniejsze.

Prezentowany przeze mnie punkt widzenia nie jest bynajmniej całkiem nowy. Wśród rozlicznych interpretacji myśli Kanta, również najnowszych, znaleźć można podobne – jak się wydaje – propozycje¹⁷. Na przykład Henry Allison pisze: „Gdy Kant twierdzi, że jest empirycznym realistą i przeczy temu, jakoby był empirycznym idealistą, potwierdza, że nasze doświadczenie nie jest ograniczone do prywatnej domeny naszych własnych przedstawień, lecz obejmuje również spotkanie z «empirycznie realnymi» czasowo-przestrzennymi przedmiotami”¹⁸. Jak słusznie zauważa ten współczesny badacz myśli Kanta, „rzeczywistość rozumiana w sensie empirycznym odnosi się do intersubiektywnie dostępnego, czasowo i przestrzennie uporządkowanego królestwa przedmiotów ludzkiego doświadczenia”¹⁹.

POZA REPREZENTACJONIZMEM I KONSTRUKTYWIZMEM

To intersubiektywne, czasowo-przestrzenne królestwo przedmiotów ludzkiego doświadczenia nazywamy rzeczywistością i nie mamy powodu, aby wątpić w jego istnienie. Jest to jednak tylko nasza empiryczna rzeczywistość, nie zaś rzeczywistość transcendentálna. Przestrzeń, czas i zjawiska są empirycznie realne, lecz transcendentálnie idealne. Oznacza to, że bez istnienia ludzkiego umysłu (podmiotu transcendentálnego) i jego idei nie byłyby one takie, jakie są. Nie znaczy to natomiast, że gdyby nie istnieli ludzie i ich umysły, nic by nie istniało, lecz że bez ludzi i ich umysłów rzeczy nie byłyby takie, jakimi jawią się ludzkim umysłom. Znowu dochodzimy do wniosku tak oczywistego, że być może trywialnego: rzeczy niepozostające w relacji od ludzkich umysłów nie są takie same, jak rzeczy pozostające do nich w relacji. W taki właśnie sposób należałoby oddać sedno stanowiska Kanta, stanowiska, którego – moim zdaniem – nie można nazwać ani reprezentacjonizmem, ani konstruktywizmem; należałoby raczej uznać je – przez analogię do diagnozy zaproponowanej przez Hartmanna²⁰ – za znajdujące się poza reprezentacjonizmem i konstruktywi-

¹⁷ Zob. np. H. E. Allison, *Kant's Transcendental idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven–London 1983; P. A. B. e l a, *Kant's Empirical Realism*, Clarendon Press, Oxford 2002; L. A l l i s o n, *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press, Oxford 2015.

¹⁸ Allison, dz. cyt., s. 7.

¹⁹ Tamże, s. 6n.

²⁰ Nicolai Hartmann twierdzi, że właściwie (a więc ponadhistorycznie i systematycznie) zinterpretowane stanowisko Kanta zajmuje pozycję poza idealizmem i realizmem (zob. N. H a r t m a n n, *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Über-*

zmem, gdyż wyraźnie przekracza ono ten czysto pojęciowy i niemający swego odzwierciedlenia w rzeczywistości realnej substancjalny dualizm.

W związku z tym warto się zastanowić nad stwierdzeniem Toma Rockmore'a, że Kantowska *Krytyka czystego rozumu* „zawiera oba: przyczynowy, reprezentacjonistyczny, jak również «nie-przyczynowy», nie-reprezentacjonistyczny, konstruktywistyczny epistemologiczny model [wiedzy – A.P.]”²¹. Dlaczego Kant posługuje się raz zwrotami i terminami wskazującymi na reprezentacjonizm, a innym razem zwrotami i terminami wskazującymi na konstruktywizm? Odpowiedź, którą chciałabym zaproponować – jako jedną z możliwych interpretacji – brzmi: Kantowska *Krytyka czystego rozumu* jest próbą przedstawienia takiego modelu wiedzy, który znajduje się poza – noszącym znamiona ontologicznego kartezjanizmu – pojęciowym przeciwieństwem reprezentacjonizmu i konstruktywizmu. Za pomocą swojego projektu filozofii transcendentalnej Kant pragnął przewyciężyć teorię poznania, u podstaw której leży kartezjańska metafizyka dwóch niezależnych od siebie substancji.

Można oczywiście uznać Kanta – jak to czyni Rockmore, związany bardziej z tradycją kartezjańską niż kantowską – za na wpół konstruktywistę i na wpół reprezentacjonistę, wówczas jednak należy mieć świadomość, że wynika to z przyjęcia pewnej tradycji myślenia. Właśnie tę tradycję Kant próbował przewyciężyć. Stosowanie powstałych na jej gruncie schematów myślenia świadczy o niezrozumieniu intencji i znaczenia jego myśli. Należy więc stwierdzić, że obecne do dziś zarówno w historii filozofii, jak i w filozofii systematycznej, wysiłki by przyporządkować propozycję Kanta do jednego z dwóch omawianych stanowisk metafizycznych nie mogą oznaczać nic innego, jak zaprzeczenie wartości jego filozoficznego projektu i powrót do kartezjańskiego dualizmu i substancjalizmu – wbrew wyraźnie obecnym już w myśleniu Kanta, a rozwiniętym później na gruncie dwóch głównych szkół neokantowskich (badeńskiej i marburskiej), a następnie również w ontologii Nicolaia Hartmanna, antydualizmowi i relacjonizmowi.

W STRONĘ ONTOLOGII RELACJONISTYCZNEJ

Stanowisko Kanta ujawnia więc – niezależnie od tego, na ile sam filozof sobie to uświadamiał – relacyjny charakter rzeczywistości. Można więc powiedzieć, że korzenie późniejszego, charakterystycznego dla szkoły marburskiej

geschichtlichen in der Kantischen Philosophie, w: tenże, *Kleinere Schriften*, t. 2, *Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*, Walter de Gruyter, Berlin 1957, s. 278-322).

²¹ T. R o c k m o r e, *Kant and Phenomenology*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2011, s. 45n.

stanowiska, które polski marburczyk Władysław Tatarkiewicz określił mianem „relacjonizmu”²², a także wywodzącej się z niego relacyjnej ontologii stworzonej przez Nicolaia Hartmanna²³, znajdują się już w myśli Kanta. Dopiero rezygnując w naszym myśleniu z prymatu kategorii substancji wobec kategorii

²² Por. W. T a t a r k i e w i c z, *Szkoła marburska i jej idealizm*, Wydawnictwo Derewiecki, Kęty 2010, s. 40n.

²³ Zaliczenie ontologii Nicolaia Hartmanna do filozofii transcendentalnej może wydawać się kontrowersyjne, dość często mówi się bowiem o jego „odejściu” od perspektywy filozoficznej stworzonej przez jego marburskich nauczycieli, wskazując na wydaną w roku 1921 pracę *Zarys metafizyki poznania* jako świadectwo tego procesu i jednocześnie cenzurę czasową. Bardziej szczegółowe badania nad filozofią Hartmanna i jej rozwojem ujawniają jednak, że takie stawianie sprawy jest znacznym uproszczeniem. Nie brak badaczy, którzy traktują ontologię krytyczną Hartmanna nie jako odrzucenie i odejście od – stworzonej przez Kanta i kontynuowanej między innymi w neokantyzmie – perspektywy filozofii transcendentalnej, lecz właśnie jako jej kontynuację i krytyczne rozwinięcie (por. J. K l e i n, *Hartmann und die Marburger Schule*, w: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*, red. H. Heimsoeth, R. HeiB, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1952, s. 106; zob. też: A. J. N o r a s, *Nicolai Hartmann i marburczycy: znaczenie pracy „Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?”*, „Principia”, 27-28(2000), s. 65-73; por. t e n ż e, *Szkoła marburska w filozofii Nicolaia Hartmanna. Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013, s. 11-22; t e n ż e, *Pojęcie samoświadomości w filozofii świadomości Paula Natorpa*, „Folia Philosophica” 32(2014), s. 105; zob. A. P i e t r a s, *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*, Universitas, Kraków 2012; t a ż, *Nicolai Hartmann and the Transcendental Method*, „Logic and Logical Philosophy” (w druku, <https://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LLP/article/view/LLP.2021.001>). Również tacy autorzy, jak uczeń Hartmanna Wolfgang Harich (zob. W. H a r i c h, *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000), Martin Morgenstern (zob. M. M o r g e n s t e r n, *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Junius, Hamburg 1997) czy – zaliczający Hartmanna do ruchu fenomenologicznego – Herbert Spiegelberg (zob. H. S p i e g e l b e r g, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague 1965), wspominając o jego odejściu lub stopniowym oddalaniu od neokantyzmu, zawsze zwracają uwagę, że nie oznaczało ono całkowitego zerwania z charakterystyczną dla neokantystów perspektywą filozoficzną, lecz raczej odrzucenie pewnych konkretnych poglądów czy założeń, między innymi marburskiego idealizmu logicznego. W ten sposób filozofię Hartmanna coraz wyraźniej widział również Andrzej J. Noras. Świadczą o tym wszystkie jego wspomniane wyżej publikacje, a także jeden z jego ostatnich artykułów zatytułowany *Nicolai Hartmann and the Marburg School*, który ukaże się we współredagowanej przeze mnie pracy zbiorowej poświęconej myśli Nicolaia Hartmanna. W artykule tym Noras proponuje mówić raczej o istnieniu pewnych ważnych różnic między stanowiskami marburczyków i Hartmanna niż o jego definitywnym odejściu od stworzonego przez tych pierwszych – i wciąż przecież ewoluującego (co ukazują również rozbieżności między myślą Hermanna Cohena a późnymi poglądami Paula Natorpa) – projektu filozoficznego. Nie należy zapominać również o tym, że – jak pisze Włodzimierz Galewicz – „rozstanie z neokantyzmem nie oznaczało dla Hartmanna zerwania z filozofią samego Kanta” (W. G a l e w i c z, *N. Hartmann*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 12), a to przecież właśnie Kant, nie zaś neokantyści, był pomysłodawcą filozofii transcendentalnej, a stworzony przez niego projekt znalazł wiele różnych kontynuacji, do których zaliczyć można – jak to czynię – ontologię krytyczną Hartmanna (zob. M. B r e l a g e, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin 1965; J. S u r z y n, *Różne interpretacje kantowskiego transcendentalizmu*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 27(2016) nr 1, s. 61-87).

relacji, jesteśmy w stanie zrozumieć prawdziwy sens Kantowskiego projektu. Dopóki bowiem pozostajemy w nowożytnym paradygmacie kartezjańskim, opartym na ontologicznym dualizmie dwóch substancji – niezależnej od umysłu ludzkiego substancji rozciągłej oraz pozbawionej swego materialnego podłoża substancji myślącej (*cogito*), dopóty wciąż będziemy popadać również w epistemologiczny dualizm, w którym podmiot i przedmiot poznania stanowią dwie całkowicie niezależne od siebie sfery. Jeśli jednak przyznamy – co zawiera już stanowisko Kanta – że podmiot i przedmiot są pojęciami „dialektycznymi”, a więc takimi, których treść wzajemnie się warunkuje, zrozumiemy, w jaki sposób przedmiot może być równocześnie empirycznie realny i transcendentalnie idealny.

Co więcej, Kantowska krytyka rozumu ukazuje, że wciąż powracające w historii filozofii myślenie dualistyczne samo nie jest niczym innym niż pewnego rodzaju poznawczą skłonnością człowieka, wynikającą nie tyle z istoty poznawanego bytu, ile raczej z ontologicznej struktury podmiotu poznającego (dawniej nazywanego podmiotem transcendentalnym, dziś występującego często pod nazwą umysłu). To właśnie nasz umysł, dzięki wytworzeniu zdolności refleksji (czyli poznawczej relacji zwrotnej: odniesienia się podmiotu do siebie samego jako do przedmiotu) ujmuje rzeczywistość w sposób dualistyczny, tworząc perspektywę podmiotowo-przedmiotową. Świat, zanim zostanie poddany przez człowieka refleksji, nie dzieli się na podmioty i przedmioty. W nastawieniu naturalnym, a więc przedrefleksyjnym, wszystko, co jest nam dane, traktujemy jako rzeczywiste, a pytanie o realność czy idealność rzeczy w ogóle się nie pojawia. Nie tylko w życiu codziennym, lecz także na gruncie empirycznych nauk szczegółowych, podejmując jakiekolwiek działanie, każdy z nas pozostaje realistą. Dopiero jako oddający się refleksji filozofowie (i mam tu na myśli zarówno osoby zajmujące się zawodowo filozofią, jak i każdego człowieka w momencie refleksyjnej zadumy nad sobą samym i swoim życiem) zaczynamy analizować świat z dualistycznej perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, a więc możemy stać się wątpiącymi w realność rzeczy idealistami.

Kant wyraźnie rozróżnia zatem te dwa charakterystyczne dla ludzkiego rozumu (umysłu) punkty widzenia: (1) transcendentalny, właściwy refleksji filozoficznej oraz (2) empiryczny, odpowiadający naszemu codziennemu i naukowemu doświadczeniu. Niemiecki filozof pisze: „Zjawisko w s e n s i e t r a n s c e n d e n t a l n y m kiedy to mówi się o rzeczach, że są one zjawiskami (*phenomena*), jest pojęciem o całkowicie innym znaczeniu niż wtedy, gdy mówi się, iż ta rzecz jawi się tak czy inaczej, co wskazywać winno na zjawiska fizyczne i może zostać nazwane aparencją lub pozorem. W j ę z y k u d o ś w i a d c z e n i a bowiem przedmioty te są pomyślane jako rzeczy same w sobie [...]”. Przeto twierdzenie, że wszystkie przedstawienia zmysłów

przedkładają nam do poznania wyłącznie przedmioty jako zjawiska, wcale nie jest tożsame z sądem głoszącym, iż zawierają one pozór przedmiotów, jak twierdziłby idealista”²⁴.

Jeden i ten sam człowiek (umysł) ma zdolność ujmowania danych mu przedmiotów raz z punktu widzenia transcendentznego (jako idealnych), kiedy indziej zaś z punktu widzenia empirycznego (jako całkowicie realnych, a więc różnych od pozorów także niekiedy występujących w doświadczeniu). Wątpienie nie jest stanem właściwym ani dla człowieka podejmującego działanie w codziennym życiu, ani dla reprezentanta nauk szczegółowych badającego daną empirycznie rzeczywistość; stanowi ono natomiast stan odpowiedni dla oddającego się refleksji filozofa.

DWA PUNKTY WIDZENIA ZAMIAST DWÓCH ŚWIATÓW

Te dwa punkty widzenia: empiryczny i naturalny oraz refleksyjny, stale już towarzyszą człowiekowi, ponieważ wykształcił on w sobie zdolność do refleksji²⁵. Z empirycznego punktu widzenia, z pozycji nastawienia naturalnego (łac. *intentio recta*) lub – jak w przywoływanym fragmencie określa to Kant – w języku doświadczenia (wszystkie te określenia należy traktować jako synonimiczne nazwy nastawienia przyjmowanego w doświadczeniu codziennym oraz naukowym) ujmowane przez nas przedmioty traktujemy jako rzeczy istniejące niezależnie od nas i odróżniamy je od wszelkiego rodzaju pozorów rzeczy. Dlatego właśnie z empirycznego punktu widzenia (który nie uwzględnia rozróżnienia jakichkolwiek poziomów czy perspektyw myślenia) wszelkie mówienie o zjawisku różnym od rzeczy samej w sobie nieuchronnie prowadzi do metafizycznej teorii dwóch światów. Dopiero z transcendentnego punktu widzenia, z pozycji nastawienia refleksyjnego (łac. *intentio obliqua*), występującego podczas filozoficznej refleksji, która dokonuje podwojenia samego podmiotu poznającego na „ja” transcendentne (to, które poznaje) i „ja” empiryczne (to, które jest poznawane), dane nam w poznaniu przedmioty rozpatrujemy (myślimy) raz jako same tylko zjawiska, czyli w relacji

²⁴ I. Kant, *O postępie metafizyki*, tłum. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 29.

²⁵ Oczywiście w zależności od predyspozycji, a także wykonywanego zawodu, jedna z nich może przeważać. Przykładowo filozof czy świadomy filozoficznie naukowiec częściej przyjmują transcendentny punkt widzenia niż ktoś zajmujący się na co dzień czymś zupełnie innym. Podobnie, niezależnie od wykonywanego zawodu, jednych ludzi cechuje po prostu większa, innych zaś mniejsza skłonność do refleksji, czyli do przyjmowania transcendentnego punktu widzenia, który z samej swej istoty nierozzerwalnie wiąże się z wątpieniem i dlatego może (choć nie musi) prowadzić do sceptycyzmu.

do naszych władz poznawczych, innym razem jako niezależne od tych władz i ich warunków rzeczy same w sobie.

To właśnie transcendentalny punkt widzenia, który pozwala zrozumieć, że źródłem owego zdwojenia świata jest ontologiczna konstrukcja naszego umysłu, chroni nas przed błędnym przekonaniem, że mamy tu do czynienia z dwoma różnymi porządkami ontologicznymi. Na tym poziomie staje się jasne, że zjawiska i rzeczy same w sobie nie tworzą dwóch osobnych światów, lecz są tylko dwoma różnymi sposobami, w jakie myślimy o jednym i tym samym świecie rzeczy. Różnica między zjawiskami a rzeczami samymi w sobie to różnica jedynie pojęciowa (pomyślana) i nie mamy – co nieustannie stara się nam ukazać Kant – żadnych podstaw, aby uważać ją za realną²⁶.

Ostatni reprezentant neokantyzmu badeńskiego Emil Lask, którego analizy wyraźnie zmierzały w kierunku obranym następnie przez Nicolaia Hartmanna w jego ontologii postneokantowskiej²⁷, jako pierwszy wykazał, że z filozoficznego punktu widzenia, z refleksyjnego poziomu analizy, metafizyczna teoria dwóch światów (niem. *Zweiweltentheorie*) zastąpiona zostaje teorią dwóch elementów (niem. *Zweielemententheorie*)²⁸. Dzięki przyjęciu perspektywy filozofii transcendentalnej dualizm zjawisk (rzeczy takich, jak się nam one zjawiają) oraz rzeczy samych w sobie (rzeczy takich, jakimi są niezależnie od tego, że się nam zjawiają) może zostać zrozumiany i wyjaśniony za pomocą pojęć formy i materii poznania. Obiekt teoretyczny (przedmiot poznania) można rozpatrywać jako złożony z dwóch elementów: zmysłowego, lecz pozbawionego jeszcze sensu materiału – tego, co jest przez nas przeżywane (niem. *Erleben*), ale czego jeszcze nie myślimy za pomocą żadnych porządkujących, czyli syntetyzujących ten materiał form poznawczych, oraz niezmysłowych, ale nadających sens (formujących, porządkujących, syntetyzujących) form naszego myślenia. Zdaniem Laska Kantowska „teza kopernikańska” ujawnia, że w obiekcie teoretycznym (w przedmiocie poznania czy szerzej – w rzeczy kultury) spotykają się wszystkie dualistyczne elementy hipostazowane w metafizycznej teorii dwóch światów, na przykład: zjawisko i prawdziwa rzeczywistość, świat zmysłowy i świat intelektualny, zjawiska i idee, materia i forma, materia i duch, to, co skończone, i to, co nieskończone, to, co warunkowane, i warunek, przyroda i rozum czy przyroda i wolność²⁹.

²⁶ Por. Allison, dz. cyt., s. 8; K. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn 1974, s. 17.

²⁷ Zob. A. Pietras, *Emil Lask. Między neokantyzmem a postneokantyzmem*, „Estetyka i krytyka” 2012 nr 4(26), s. 119-134.

²⁸ Zob. E. Lask, *Gesammelte Schriften*, t. 2, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923.

²⁹ Por. K. Hobe, *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens* (praca doktorska), Wydział Filozofii Ruprecht-Karl-Universität, Heidelberg 1968, s. 53n.

PRZEWYCIĘŻENIE DUALIZMU I PLURALIZM DETERMINACJI

W tym kontekście nową niedualistyczną, relacyjną i pluralistyczną ontologię tworzoną przez ucznia neokantystów Nicolaia Hartmanna rozumieć można jako realizację Kantowskiego projektu nowej metafizyki przyjmującej perspektywę filozofii transcendentalnej; zarówno neokantyzm marburski, jak i analizy Emila Laska stanowiły niezbędny etap przygotowawczy do stworzenia takiej ontologii.

Hartmann dokonuje rzeczywistego przewyższenia nie tylko metafizycznego monizmu, lecz w tej samej mierze również metafizycznego dualizmu. Nie zostało to niestety dostrzeżone i wykorzystane przez szersze grono filozofów, a tym samym – jak twierdzą – potencjał projektu Kantowskiego po dziś dzień nie został w pełni wykorzystany. Najlepszy tego dowód stanowi fakt, że we współczesnej myśli filozoficznej wciąż toczą się spory, których istota wynika z błędnego uznania, iż w ontologii mamy do czynienia z rozłączną alternatywą monizmu i dualizmu. Najlepszym współczesnym przykładem takiego sporu jest popularny na gruncie ontologii umysłu spór fizykalizmu z dualizmem, lecz także inne, jak spór reprezentacjonizmu z konstruktywizmem, czy – na gruncie etyki – spór kompatybilizmu z inkompatybilizmem.

Gdyby jednak przyjąć inną ontologię – a przykład takiej właśnie ontologii prezentuje Hartmann – wszystkie wymienione spory straciłyby swój sens. Jakiegokolwiek podejmowalibyśmy wysiłki, by zmieścić jego poglądy w ciasnych i – jak twierdzą – sztucznych konstrukcjach pojęciowych, Hartmanna nie da się uczynić ani fizykalistą, ani dualistą; ani reprezentacjonistą, ani konstruktywistą; ani kompatybylistą, ani inkompatybilistą (w znaczeniu, jakie powszechnie nadaje się tym terminom)³⁰ właśnie dlatego, że konstrukcje te opierają się na starej ontologii przedkrytycznej (przedkantowskiej) uznającej monizm i dualizm (w różnych, mniej lub bardziej skrajnych formach) za jedyne możliwe stanowiska. Stanowisko, jakie zajmuje Hartmann, nie jest ani monistyczne, ani dualistyczne, lecz jest pluralistyczne: w świecie istnieje wielość determinacji odpowiadająca wielości obszarów bytowych, które Hartmann dzieli wpraw na dwa sposoby istnienia: realny i idealny, by potem każdy z tych sposobów dalej różnicować, dzieląc byt idealny na wolny, związany i zawieszony, a byt realny na cztery (rozpoznane do tej pory przez naukę) warstwy: byt fizyczny, organiczny, psychiczny i kulturowy. Każdemu sposobowi bycia, a także każdej poszczególnej warstwie bytowej odpowiadają właściwie dla niej kategorie bytowe (zasady determinujące indywiduum). Istnieje również zjawisko powrotu kategorii warstw niższych w warstwach wyższych, powrót tej jednak jest za-

³⁰ Por. L. K o p c i u c h, *Etyka Nicolaia Hartmanna a późniejsze dyskusje etyczne*, „Ruch Filozoficzny” 69(2013) nr 3-4, s. 563-578.

wsze ograniczony, a tam, gdzie zachodzi, prowadzi do częściowej modyfikacji danej kategorii wskutek powiązania jej z innymi kategoriami danej warstwy. Dlatego im bardziej złożone i skomplikowane jest dane indywiduum bytowe (na przykład konkretny człowiek to indywiduum bardziej złożone niż zwierzę, zwierzę jest bardziej złożone niż roślina, roślina bardziej niż kamień itd.), tym większej liczbie determinacji ono podlega. Rzeczy kultury (w tym także przedmioty nauk) są więc współdeterminowane przez wiele czynników: niezależne od człowieka siły fizyczne, uwarunkowania biologiczne, konstrukcję psychiczną (którą dzielimy z częścią zwierząt), jak również przez tworzone przez umysł ludzki pojęcia (które należy już zaliczyć do duchowej warstwy rzeczywistości). Podmiot poznający nie konstruuje zatem przedmiotu poznania, lecz go współdeterminuje. Nie pojmujemy, jak możliwe jest współdeterminowanie jednego i tego samego zjawiska przez wiele różnych czynników, wyłącznie wskutek ograniczenia naszego umysłu. Prowadzi ono do charakterystycznej dla człowieka skłonności do poszukiwania jednej – lub przynajmniej głównej lub najważniejszej – przyczyny danego zdarzenia.

Znaczenie Hartmannowskiej tezy o wielości determinacji świata realnego dla rozważanego tu zagadnienia rzeczy sprowadza się więc do tego, że rzeczy kultury (a status takich rzeczy – jak wspomnieliśmy na wstępie – rozważany jest na gruncie filozofii transcendentальной) podlegają wielości determinacji. Rozpatrywany przez Kanta przedmiot poznania nauk przyrodniczych należy więc rozumieć nie jako konstruowany, czyli całkowicie determinowany przez podmiot poznający, lecz jedynie jako współdeterminowany – również przez ontologiczną strukturę człowieka.

RZECZYWISTOŚĆ A REALNOŚĆ

W kontekście rozważanego tutaj statusu rzeczy drugą istotną zasługą Hartmanna jest położenie wyraźnego akcentu na – występujące od dawna w ontologii, nigdy jednak wystarczająco niewyeksponowane – rozróżnienie realności i rzeczywistości. Kant nazywa swoje stanowisko empirycznym realizmem i transcendentальnym idealizmem, podkreślając tym samym, że realizm i idealizm wcale się nie wykluczają, lecz właśnie uzupełniają. Zapewnia również, że przyznanie zjawiskom (przedstawieniom) statusu transcendentально-idealnego nie odbiera im wcale rzeczywistości. Dzieje się tak właśnie dlatego, że realność nie oznacza tego samego, co rzeczywistość, a to, co istnieje idealnie, może być tak samo rzeczywiste, jak to, co istnieje realnie.

W prezentowanej przez Hartmanna ontologicznej strukturze świata idealność (niem. Idealität) i realność (niem. Realität) stanowią dwa różne sposoby istnienia (niem. Dasein). Rzeczywistość (niem. Wirklichkeit) natomiast jest

– obok możliwości i konieczności – jedną z modalności bytu. Te dwa różnienia: na sposoby istnienia (niem. *Seinsweise*) i modalności bytu (niem. *Seinsmodi*, *Modalitäten des Seins*), można ze sobą krzyżować i mówić o idealnej możliwości, idealnej rzeczywistości, idealnej konieczności, jak również o realnej możliwości, realnej rzeczywistości i realnej konieczności.

*

Okazuje się więc, że ontologia Hartmanna przynosi doskonałe narzędzie interpretacyjne do zrozumienia stanowiska Kanta. Ten ostatni głosi, że zjawiska charakteryzuje transcendentna idealność – czyli że są one współwarunkowane przez pochodzące od podmiotu formy naoczności i intelektu, które zgodnie z wyznaczającymi cel poznania ideami rozumu przyjmujemy a priori – nie oznacza, że nie są one rzeczywiste. Rzeczywistość jest bowiem całością złożoną z wielu sfer (zarówno realnych, jak i idealnych), a każda z nich pozostaje w nierozzerwalnej relacji z pozostałymi, co w konsekwencji powoduje, że wzajemnie współdeterminują one poznawane przez człowieka rzeczy. Zjawiska (czyli rzeczy kultury) są rzeczami znajdującymi się w relacji do umysłu człowieka (lub – w zależności od ontologii umysłu, jaką uznajemy³¹ – wewnątrz umysłu człowieka), czyli duchowej warstwy bytu, w której dochodzi do przecięcia się sfer realnej i idealnej. O ile uznajemy człowieka i jego umysł za rzeczywiste, za takie uznać musimy również znajdujące się w relacji do niego (wewnątrz niego) rzeczy, czyli zjawiska (rzeczy kultury). Istota stanowiska Kanta sprowadza się właśnie do tego, że sprzeciwia on się twierdzeniu, jakoby to, co istnieje wewnątrz (lub w relacji do) umysłu, nie było rzeczywiste. Kto zaś domaga się, aby rzeczywiste było tylko to, co istnieje na zewnątrz (bez żadnego odniesienia do) umysłu człowieka, ten popełnia błąd wynikający z przyjęcia błędnej dualistycznej metafizyki substancjalnej. Wyznanie takiej metafizyki jako takiej jest natomiast konsekwencją ontologicznej konstrukcji naszego umysłu. Dokonana przez Kanta krytyka wprowadzie ujawnia ten transcendentny pozór, leżący u podstaw wszelkiej metafizycznej teorii dwóch światów, lecz – co zauważa sam Kant – wcale nas przez nim nie chroni³².

³¹ We współczesnej kognitywistyce oraz leżącej u jej podstaw ontologii umysłu dominującym paradygmatem staje się ostatnio tak zwany paradygmat 4E, w którym na umysł składa się nie tylko mózg i zachodzące w nim procesy poznawcze, lecz również całe ciało oraz społeczno-kulturowe środowisko człowieka, a wszystkie te elementy znajdują się w ciągłej relacji procesualnej (zob. np. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, red. A. Newen, L. De Bruin, S. Gallagher, Oxford University Press, Oxford 2018). Przyjmując taki najszerszy z możliwych sposobów rozumienia umysłu, można by więc powiedzieć, że zjawiska (rzeczy kultury) znajdują się wewnątrz umysłu, gdyż jako wytwory kultury są one jego częścią.

³² „Pozór transcendentny nie znika, pomimo że go już wykryliśmy”. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 297, B 354, s. 293. Por. tamże, A 407, B 434, s. 369; A 643, B 671, s. 501.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Abela, Paul. *Kant's Empirical Realism*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Adickes, Erich. *Kant und das Ding an sich*. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.
- Allais, Lucy. *Manifest Reality: Kant's Idealism and His Realism*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- Brelage, Marfred. *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1965.
- Harich, Wolfgang. *Nicolai Hartmann: Leben, Werk, Wirkung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Hobe, Konrad. *Emil Lask: Eine Untersuchung seines Denkens*. Doctoral dissertation, Ruprecht-Karl-Universität, Heidelberg, 1968.
- Galewicz, Włodzimierz. *N. Hartmann*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987.
- . "Nicolai Hartmann analiza modalna bytu realnego." *Studia Filozoficzne*, no. 4 (1983): 157–72.
- Hartmann, Nicolai. "Diesseits von Idealismus und Realismus: Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie." In Hartmann, *Kleinere Schriften*. Vol. 2. *Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter, 1957.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- . *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>.
- . "Kritik der reinen Vernunft." In *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>.
- . *Krytyka czystego rozumu*. Translated by Roman Ingarden. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- . *O postępach metafizyki*. Translated by Artur Banaszkiewicz. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2007.
- . "Opus postumum." In *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>.
- . *Opus postumum*. Translated by Eckhart Förster and Michael Rosen, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Klein, Josef. "Hartmann und die Marburger Schule." In *Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk; Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*. Edited by Heinz Heimsoeth and Robert Heiß. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.
- Kopciuch, Leszek. "Etyka Nicolai Hartmanna a późniejsze dyskusje etyczne." *Ruch Filozoficzny* 69, nos. 3-4 (2012): 563–78.
- Kopciuch, Leszek, ed. *Studia nad filozofią Nicolai Hartmanna z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013.

- Lask, Emil. *Gesammelte Schriften*. Vol. 2. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.
- Morgenstern, Martin. *Nicolai Hartmann zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1997.
- Natorp, Paul. "Zum Gedächtnis Kant." *Die deutsche Schule* 8, no. 2 (1904): 65–85.
- Newen, Albert, Leon De Bruin, and Shaun Gallagher, eds. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Noras, Andrzej J. "Nicolai Hartmann." In *Powszechna encyklopedia filozofii*. Vol. 4. Edited by Andrzej Maryniarczyk et al. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/h/Hartmann.pdf>.
- . "Nicolai Hartmann i marbureczycy: znaczenie pracy *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?*" *Principia* nos. 27–28 (2000): 65–73.
- . "Pojęcie samoświadomości w filozofii świadomości Paula Natorpa." *Folia Philosophica* 32 (2014): 88–106.
- . *Szkoła marburska w filozofii Nicolaia Hartmanna: Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013.
- Pietras, Alicja. "Emil Lask: Między neokantyzmem a postneokantyzmem." *Estetyka i krytyka*, no. 4 (26) (2012): 119–134.
- . "Nicolai Hartmann and the Transcendental Method." *Logic and Logical Philosophy* (in print). <https://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LLP/article/view/LLP.2021.001>.
- . *W stronę ontologii: Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Kraków: Universitas, 2012.
- Prauss, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.
- Rockmore, Tom. *Kant and Phenomenology*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.
- Surzyn, Jacek. "Różne interpretacja Kantowskiego transcendentalizmu." *Idea: Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 27, no. 1 (2016): 61–87.
- Tatarkiewicz, Władysław. *Szkoła marburska i jej idealizm*. Kęty: Wydawnictwo Derewiecki, 2010.
- Zwoliński, Zbigniew. *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa: PWN, 1974.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Alicja PIETRAS – Co to znaczy być transcendentálním idealistą i empirycznym realistą jednocześnie. O statusie rzeczy w filozofii transcendentálnej

DOI 10.12887/33-2020-3-131-07

Celem artykułu jest przedstawienie takiej interpretacji Kantowskiego pojęcia idealizmu transcendentálnego, która pozwoli udzielić odpowiedzi na pytanie

o status rzeczy z perspektywy filozofii transcendentalnej. Główną tezą artykułu jest twierdzenie, że stanowisko tego filozofa umieścić można poza metafizycznym dualizmem realizmu i idealizmu, lub – by posłużyć się terminologią współczesną – reprezentacjonizmu i konstruktywizmu, i uznać je za propozycję stworzenia zupełnie nowej perspektywy myślenia, odrzucającej kartezjański dualizm substancji. W artykule autorka stawia również tezę, że prezentowany sposób rozumienia filozofii transcendentalnej leży u podstaw nowej pluralistycznej i relacjonistycznej ontologii Nicolaia Hartmanna, którą proponuję rozumieć jako kolejny – następujący po neokantyzmie – etap rozwoju niemieckiej filozofii transcendentalnej.

Słowa kluczowe: idealizm transcendentalny, realizm empiryczny, filozofia transcendentalna, rzecz, realność, rzeczywistość, relacjonizm, pluralizm

Kontakt: Instytut Filozofii, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice
E-mail: alicja.pietras@us.edu.pl, alicja.pietras@gmail.com
Tel. 602175341
<https://us.edu.pl/instytut/ifil/>

Alicja PIETRAS, What It Means to Be a Transcendental Idealist and an Empirical Idealist at the Same Time: On the Status of Things in Transcendental Philosophy
DOI 10.12887/33-2020-3-131-07

The aim of the article is to present an interpretation of the Kantian concept of transcendental idealism, which would make it possible to understand the status of things from the perspective of transcendental philosophy. The main claim of the article is that Kant's standpoint can be situated beyond metaphysical realism and idealism, or, to use contemporary terms, beyond representationalism and constructivism. The standpoint in question can thus be regarded as an inspiration to reject the Cartesian dualism of substance and to propose a new philosophical perspective. In addition, the author claims that the understanding of transcendental philosophy presented in the article has provided a basis for the new, pluralist and relationalist ontology advanced by Nicolai Hartmann. She also suggests considering this ontology as another, after neo-Kantianism, stage in the development of German transcendental philosophy.

Keywords: transcendental idealism, empirical realism, transcendental philosophy, thing, *Realität*, *Wirklichkeit*, relationalism, pluralism

Contact: Institute of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Silesia in Katowice, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland
E-mail: alicja.pietras@us.edu.pl, alicja.pietras@gmail.com
Phone: +48 602175341
<https://us.edu.pl/instytut/ifil/>