

PAWEŁ SIKORA

*Krytyka czystego rozumu a problem możliwości
metafizyki*

The Critique of Pure Reason' and the Problem of a Possibility of Metaphysics

„[...] krytyka jest niezbędnym przygotowaniem
do krzewienia gruntownej metafizyki jako nauki,
która winna być opracowywana dogmatycznie
i systematycznie wedle najściślejszych wymogów [...]”
Immanuel Kant

Z perspektywy historii filozofii transcendentalizm kantowski zdaje się być punktem docelowym wielu, często przeciwstawnych stanowisk refleksji teoretycznej, które znajdują swój ostateczny sens w perspektywie ujęcia podmiotowych warunków poznawczych, fundujących jakby na nowo przedmiotową strukturę rzeczywistości. Wydawałoby się więc, że heglowskie pojęcie zapośredniczenia uzyskuje w przypadku filozofii Kanta niezwykle pełne znaczenie, już nie tylko ze względu na znaną wszystkim badaczom charakterystykę interpretacji i nawiązań Kanta wobec poprzedzającej jego rozwiązania tradycji filozoficznej (Wolff, Hume), lecz przede wszystkim znaczenie zapośredniczenia dookreśla się u Kanta jako rezultat odwiecznego poszukiwania jedności między podmiotowością a tym, co stanowi obszar przedmiotowości. Zarówno bowiem racjonalizm XVII i XVIII wieku (nawiązujący terminologicznie i przedmiotowo do scholastyki), jak i tradycja empiryzmu nie tylko zbiegają się w punkcie ustalającym podmiotowe warunki możliwości metafizyki, ale również – na gruncie owej podmiotowości – rozbiegają się, ustanawiając nową przestrzeń pomiędzy podmiotem a *Universum*. Istotą tej teoretyczno-dziejowej sytuacji w filozofii jest nie tyle akt kumulacji danych propozycji względem i wewnątrz transcendentali-

zmu Kanta czy – jednocześnie – proces wykładania tej myśli w jej wielorakich interpretacjach, ile moment „pomiędzy” tymi dwoma procesami. Można więc powiedzieć, iż teoretyczna refleksja na gruncie transcendentalizmu Kanta bierze w tym punkcie jakby „drugi oddech”, po którym jaśniej i wyraźniej (by użyć kartezjańskiego sformułowania) postrzega swoją konstytucję. Moment ów, w swoim strukturalnym określeniu, można określić mianem sedna kantowskiego transcendentalizmu – i to właśnie ono jest przedmiotem niniejszej pracy.

Chciałbym jednak podkreślić, iż moment ten jest istotny raczej w aspekcie czasowym, tj. niehistorycznym, lecz – źródłowo – jako „miejsce” teoretycznego ustanawiania owej przestrzeni pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Obszar ten ustala bowiem nie tylko poznawczą strukturę podmiotu, jego możliwości i ograniczenia, lecz także albo raczej – przede wszystkim – wskazuje na możliwość określenia ontologicznej konstytucji podmiotu i przedmiotowości *wobec* podmiotu. Określenie tej konstytucji nie jest, co prawda, zawarte *explicite* na kartach pierwszej *Krytyki*, lecz – kierując się wskazówką Schellinga¹ – możemy wyprowadzić takie właśnie konsekwencje z toku myślenia Kanta.

Łatwo zauważyć, iż nowy duch myślenia teoretycznego, zapoczątkowany w postaci przewrotu kopernikańskiego, jest pewną próbą powrotu spekulatywnej refleksji do swych podmiotowych podstaw, niezależnie od krytycznego momentu, jakim była próba destrukcji metafizyki dokonana przez Hume’a. Ów krytyczny moment wobec metafizycznej refleksji zostaje zniesiony przez specyficzny rodzaj transcendentalizmu, jako filozofii podmiotu, gdyż podmiotowość podmiotu – określona przez Kartezjusza w paradygmacie „Ja myślę”, a przez Kanta ujęta w analityce transcendentalnej jako jedność apercepcji – okazała się jedynym obszarem, na którym, po przełomie kartezjańskim i filozofii krytycznej Hume’a, kwestie metafizyczne mogły jeszcze zaistnieć.

Duch metafizyki niemieckiego idealizmu wywodzi się w prostej linii z kantowskiego pytania o możliwość, źródła i granice metafizyki, która z jednej strony, jest faktem jako naturalna skłonność, z drugiej zaś – rozświetla podstawowy problem kartezjańskiej spuścizny filozoficznej, czyli kwestię podmiotu, jako obszaru, na którym konstruuje się wiedza o rzeczywistości. Na gruncie kantowskiego transcendentalizmu okazało się, iż syntetyczny charakter poznania odślania konieczność odpowiedzi na pytanie o ontologiczny status tegoż podmiotu, a więc zagadnienia, które *explicite* nie występuje w filozofii krytycznej Kanta. Odślanianie ontologicznych kwestii jako pewnych konsekwencji zawartych *implicit* u Kanta jest – zarówno dla niemieckiego idealizmu, a szczególnie Hegla,

¹ Chodzi tutaj o wielokrotne wskazania Schellinga, iż to, czego bezpośrednio *pragnął* sam Kant, prowadzi do tego, czego *chcieć musiał*. Por. F. W. J. Schelling, *O historii nowszej filozofii (z wykładów monachijskich)*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] id., *System idealizmu transcendentalnego*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 377–378; por. także wypowiedź Schellinga podana w: M. Żelazny, *Hegłowska filozofia Ducha*, Warszawa 2000, s. 37.

jak i (z innej perspektywy) dla ontologii fundamentalnej Heideggera – wskazaniem na wewnątrzpodmiotową możliwość uprawiania metafizyki na podstawie określania struktury *że-jest* i *czym-jest* ów podmiot oraz analizą samego aktu ustanawiania bytu-przedmiotu na gruncie możliwych odniesień podmiotowo-przedmiotowych. Zatem samo ugruntowanie metafizyki na podstawie propozycji Kanta byłoby realizacją *metaphysica generalis*, która jakby ustanawia na nowo fundamentalny problem relacji podmiot–przedmiot na *stricte* podmiotowym gruncie, rozciągając podmiotowość podmiotu na całą rzeczywistość, byt w całości.² Tak zarysowany obszar – jakby powiedział Heidegger – „myślenia istotnego” wskazuje na konieczność uchwycenia istoty kantowskiego transcendentalizmu, na podstawie której odsłania się sytuacja koniecznego, teoretycznego ustanowienia „na nowo” problemu podmiotu wobec całości istnienia.

To kluczowe zagadnienie zawarte jest wewnątrz analityki transcendentalnej, w ramach której ostatecznym problemem było ustalenie niemożliwości uchwycenia nieuwarunkowanego „Ja”, jako ostatecznego źródła podmiotowych aktów poznawczych, które mogłyby stanowić samopoznającą siebie umysłowość. Kantowskie próby ustalenia tego podstawowego warunku – i jednocześnie – źródła dwóch pni poznania odnosiły się do *ego cogito*, które będąc konieczną jednością samoświadomości, poprzedza i warunkuje wszelkie postrzeganie i myślenie.³ Jedność apercepcji sama w sobie nie może jednak być dana jako przedmiot poznania, bo stanowi podstawę zaistnienia sfery przedmiotowej *dla* podmiotu, a także dlatego, iż owo „Myśle” jest nierozzerwalnie związane z tym co poznawane. Stąd można byłoby uznać, iż „Ja” występuje jako inteligibilny przedmiot myślny, czyli *noumenon*. Tym samym można powiedzieć, iż transcendentalna jedność świadomości stanowi podstawową, choć tylko hipotetyczną formułę konstytuującą rzeczywistość *dla* podmiotu i zdaje się być najwyższą, naczelną i nieuwarunkowaną zasadą (*Grundsatz*), która u Kanta nie została co prawda *explicito* skonstruowana (tę dopiero później wyprowadzał Fichte i Schelling), lecz została uznana za pewien formalny warunek myślenia tegoż podmiotu.

Problem ten jednak wydaje się znacznie bardziej skomplikowany. Otóż transcendentalna jedność apercepcji, jako podmiotowy warunek ujmowania przedmiotowości, występuje zawsze wraz ze swoim wewnętrznym schematem czystych pojęć jako narzędziem określania rzeczywistości dostępnej *dla* podmiotu.

² Jedność problemowa tego zagadnienia jest właśnie jądrem *metaphysica generalis*, która w sposób czysto modelowy rozpatruje zagadnienia, jakby „poza” tradycją i – dlatego też – jest punktem wspólnym pomiędzy Kantem, idealizmem niemieckim, a szczególnie Heglem oraz filozofią *bycia* Heideggera. Por. R. Liberkowski, *Przestrzeń i czas w filozofii transcendentalnej Kanta*, Poznań 1994, s. 79–80. Ta świetna praca szeroko omawia nie tylko kwestie określone tytułem książki, lecz również uwypukla i porównuje konsekwencje transcendentalizmu Kanta z filozofią Fichtego, Schellinga, Hegla, Heideggera, a nawet odnajduje sensowność problematyki tychże filozofów wobec granic poznania zarysowanych na obszarze współczesnej fizyki. Por. *ibid.*, s. 119–130.

³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 238–243.

Inaczej mówiąc, syntetyczna jedność „Myśle” wymaga pewnej określoności w postaci kategorii⁴, gdyż sama jest czysto formalnym warunkiem myślenia. Synteza intelektu może więc być ujęta wyłącznie jako spontaniczne działanie, a nie jako czynność wynikająca z jakiegoś ontologicznego źródła. „Myśle” jest co prawda pierwotną syntezą, stanowiącą warunek jedności tego co poznawane, ale synteza ta nie ma znaczenia metafizycznego, lecz czysto transcendentalne, tj. określające konieczne, podmiotowe warunki poznania przedmiotów.

Analityka transcendentalna określa zatem samą relację apriorycznych form intelektu do treści danych w naoczności i jednocześnie przez „Ja myślę” ustala relację owej noumenalnej podmiotowości w stosunku do schematyzmu kategorii. „Ja myślę” występuje więc zawsze jako:

- a) powiązane z treścią daną w naoczności, pochodzącą od rzeczy samych w sobie;
- b) będące zarazem w ścisłej relacji z kategoriami intelektu.⁵

Nie można zatem jednoznacznie i precyzyjnie określić kantowskiego „Ja myślę” jako nieuwarunkowanego noumenu, gdyż owo „Ja myślę” uwarunkowane jest właśnie ścisłym powiązaniem z czystymi pojęciami intelektu i treścią daną w naoczności. Inaczej mówiąc, syntetyczna jedność apercpcji dokonuje syntezy właśnie przez kategorie.⁶ Kantowskie określenie podmiotowego *noumenonu* jest zatem określeniem relacji pomiędzy hipotetycznym, czystym „Ja myślę” a jego aparaturą poznawczą. Oznacza to zatem, iż późniejsze zarzuty Fichtego w stosunku do Kanta nabierają istotnego znaczenia dla kwestii relacji bytu (podmiotu) wobec jego *bycia*. Kantowska rzeczywistość noumenalna zostaje – w przypadku analizy struktury poznawczej podmiotu – ściśle powiązana z określeniami *czym-jest* podmiot jako struktura poznawcza (tj. jakie posiada narzędzia poznawcze) i dopiero na tym gruncie pozwala określić jego konstytucję. Ona sama zaś występuje jako obszar relacyjny podmiotowego „Ja” jako *noumenonu*. Innymi słowy, jedność apercpcji, będąc warunkiem jedności poznania przedmiotów, a nawet umożliwiając przedmiotowość w ogóle, jest czystą samoświadomością (*że-jestem*), warunkującą przedmiot, a nie samowiedzą *czym-jestem*⁷ w sensie określającym ontologiczny status podmiotu. Oznacza to również, iż jedność apercpcji jest jednością przedmiotową, a nie podmiotową, gdyż ta ostatnia jest jednością świadomości, tj. określeniem zmysłu wewnętrznego (czasu).⁸ Problem ten tym bardziej się komplikuje, gdy Kant wyraźnie zaznacza, iż

⁴ Por. *ibid.*, s. 248–254.

⁵ Problem ten wynika z kolei z kilku podstawowych zasad: 1) intelekt sam przez się niczego nie poznaje; 2) myślenie to wiązanie tego co różnorodne i dane w oglądzie; 3) syntetyczna jedność posługuje się swymi prawidłami (kategoriami) i przez nie myślenie uzyskuje jedność tego co różnorodne. Por. *ibid.*, s. 253–254.

⁶ Por. *ibid.*, s. 250–252.

⁷ Por. *ibid.*, s. 266.

⁸ Por. *ibid.*, s. 247.

samoświadomość „Ja myślę” jest świadomością samej tylko zdolności wiązania przedmiotów – zdolność ta ma miejsce przez kategorie i dotyczy wyłącznie zjawisk, tj. ustanawia przyrodoznawstwo. Jeśli zaś dotyczy samopoznania zjawiskowego „Ja”, to poznanie to odnosi się również do naoczności na podstawie wewnętrznego zmysłu (czasu) i leży poza pojęciami intelektu.⁹

Głównym jednak problemem analityki transcendentальной Kanta jest kwestia wewnętrznej struktury zadań, jakie spełnia intelekt. Naczelna zasada intelektu, posługując się aprioryczną strukturą kategorialną, dokonuje spontanicznej, ale także koniecznej syntezy, odnosząc się do tego, co stanowi treść naoczności. Zarazem jednak jej działanie wymaga jakiejś ogólnej, uzasadniającej formuły, która ustalałaby relację *ego cogito* – wyposażonego w czyste pojęcia – do konkretnych danych naocznych, które z kolei mają odpowiadać właściwym kategoriom. Kwestia poszukiwania tego co nieuwarunkowane komplikuje się więc jeszcze bardziej, gdy Kant w wydaniu A pierwszej *Krytyki* wprowadza właśnie taki element, który ma dookreślić relację kategorii myślenia z danymi naoczności i uzupełnić problem noumenalnego „Ja myślę” o pewną wyższą funkcję regulującą w poznaniu. Zadanie to spełnia wyobraźnia transcendentálna, która posługuje się schematami odniesień, ustalających porządek kategorii względem treści zawartych w danych naocznych. Ścisłej mówiąc, Kant w wydaniu A mówi, iż wyobraźnia warunkuje nawet samą jedność apercepcji i przez trojaką syntezę (ujmowania w naoczności, odtwarzania w wyobraźni i rozpoznawania w pojęciu) umożliwia sam intelekt.¹⁰ Oznacza to jednak, iż jedność apercepcji jest jednoczącym warunkiem poznania, „naczelną zasadą syntetycznej jedności”¹¹, ale wymaga czystej syntezy wyobraźni, ponieważ jedność apercepcji potrzebuje zdolności połączenia (odpowiedniości) kategorii wobec danych naoczności. Dlatego też „transcendentálna jedność syntezy wyobraźni jest czystą formą wszelkiego możliwego poznania”¹² i stanowi z apercepcją jedność czystego intelektu, jedność ta jest jednak jednością „za pośrednictwem kategorii”.¹³ Warto tu dodać, że wyobraźnia transcendentálna jest „aprioryczną, czystą, transcendentálną syntezą”, poprzedza więc i stanowi podstawę doświadczenia. Autorzy pewnych interpretacji, sugerujących, iż jest ona oparta na psychologicznych czy czysto zmysłowych funkcjach poznawczych (H. Helmholtz, F. A. Lange, L. Nelson, F. Brentano), nie dostrzegają, iż Kant odróżnia „empiryczną zdolność wyobraźni wytwórczej” (realizowaną przez aprioryczną formę – przestrzeń) od „czystej wy-

⁹ Tym samym Kant musi odrzucić istnienie oglądu intelektualnego, gdyż ogląd jest tylko domeną zmysłowości, ta ostatnia zaś zawsze określana jest „na tle stosunków czascowych” Por. *ibid.*, s. 268.

¹⁰ Por. *ibid.*, s. 197–215, 217 (a szczególnie, wg wyd. A 97 – A 98, A 112).

¹¹ Por. *ibid.*, s. 221–222, (A 117).

¹² *Ibid.*, s. 223, (A 118).

¹³ Por. *ibid.*, s. 224, (A 119).

obraźni *apriori*¹⁴, lub też sprowadzają tę drugą do pierwszej. Rozróżnienie to pojawia się w sposób przejrzysty na obszarze analityki zasad – tj. pomimo iż pojawia się wcześniej, to nie jest właściwie uwypuklone w spornych fragmentach wydania A i wydania B *Krytyki*. Wydanie B bowiem, a także późniejsze *Prolegomena*, zawężają kwestię wyobraźni transcendentalnej do funkcji, jakie spełniają kategorie – to one są ostatecznie regulatorami odniesień na „gruncie” zmysłu wewnętrznego – czasu. Dlatego też spory i różnice między późniejszymi interpretacjami Kanta (dokonanymi m.in. przez neokantystów i Heideggera) dotyczą głównie określenia „wyższości” jednego wydania nad drugim. Problem ten nie jest tylko sporem o Kanta, lecz jest fundamentalny dla określenia „możliwości metafizyki” na gruncie kantyzmu. Niezależnie jednak od tego, czy wyobraźnia stanowi odrębną zasadę, regulującą odpowiedniość kategorii względem danych naocznych (wyd. A), czy też jej funkcję przejmują same kategorie (wyd. B, *Prolegomena*), to jest ona – podobnie jak apercpcja – ściśle związana z innymi funkcjami czystego intelektu i problematyczną rzeczą staje się kwestia „nieuwarunkowania” naczelną zasady poznania. Kant nawet wyraźnie podkreśla w *Przedmowie* do wydania B, iż rozum sam w sobie jest jednością przynależnych mu funkcji, a naczelną zasadą winna być ujmowana tylko jako działająca „we wszelkich jej stosunkach do całego czystego użycia rozumu”.¹⁵

Niezależnie od wymienionych wyżej problemów, wyobraźnia transcendentalna jest pewnym momentem jedności formy i materiału poznania, ponieważ schematy, zakładając z góry konieczność syntetycznej apercpcji, odnoszą ją jako konieczną do przedmiotu naoczności, zgodnie z kategoriami.¹⁶ Dlatego też wyobraźnia ta nie jest empiryczna, lecz transcendentalna, bo jest warunkiem przestrzenno-czasowych relacji między kategoriami intelektu a różnorodnością danych naoczności. Wytworzenie takich schematów odniesień jest ostatecznie, według Kanta, czasowym określeniem *a priori* (*Zeitbestimmung*) wszelkich danych naocznych.¹⁷ Z jednej więc strony, *czasowość* podmiotu jest regułą wy-

¹⁴ Por. *ibid.*, s. 292.

¹⁵ *Ibid.*, s. 36–37.

¹⁶ Por. R. S. Hartmann, *Kant's Science of Metaphysics and the Scientific Method*, „Kant-Studien”, 63 J./Heft 1, Berlin 1972, s. 23–25.

¹⁷ Wyobraźnia transcendentalna odpowiada za zastosowanie kategorii intelektu do danych naocznych. Spontaniczność tej wyobraźni jest działaniem zmysłu wewnętrznego – *czasowości*, a ponieważ „[...] wszelka nasza naoczność jest zmysłowa, [...] wyobraźnia należy do zmysłowości [...]” [por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, *op. cit.*, s. 260], to wewnętrzny czas jest *czystym odniesieniem* pierwotnego „Ja myślę” do naocznej różnorodności [*ibid.*, s. 261], lecz takim jedynie *odniesieniem*, że wewnętrzny czas „zawiera samą tylko formę naoczności, bez powiązania w niej tego, co różnorodne” [por. *ibid.*, s. 262]. Innymi słowy, owa *czasowość* – czy też jak Kant mówi „zmysł wewnętrzny” – to forma regulująca odnoszenie się kategorii do tego, co różnorodne w naoczności, która jednocześnie poprzedza naoczność empiryczną, stanowiąc jakby konieczny warunek samej syntetycznej apercpcji (bez którego byłaby ona bezużyteczna) i tym samym całego aktu poznania.

obraźni transcendentalnej, która ustala kategoriałne ujęcia każdego zjawiska, a także jest źródłem każdego empirycznego przedstawienia *dla* podmiotu ujętego przecież zawsze w czasowych ramach. Zawilosci tego problemu Kant tłumaczy następująco: „Czas [wewnętrzny – P. S.] nie upływa, lecz w nim upływa byt tego, co zmienne”¹⁸, a ponieważ struktura tablicy kategorii intelektu zawiera i przedstawia czyste pojęcia we wzajemnych relacjach o charakterze czasowym, to „schematy nie są więc niczym innym jak określeniami czasowymi *a priori* wedle pewnych prawideł, te zaś odnoszą się wedle porządku kategorii do szeregu czasowego [trwanie – P. S.], do treści czasu [równoczesność – P. S.], do porządku czasowego [następstwo – P. S.], a wreszcie do całości czasu w odniesieniu do wszelkich możliwych przedmiotów [pojęcie nieskończoności czasu – P. S.]”¹⁹. Wskazane wyżej określenia (trwanie, następstwo, istnienie równoczesne) Kant przedstawia jako pewien metaschemat trzech podstawowych prawideł wyobraźni transcendentalnej.²⁰ Określają one stosunki między zjawiskami oraz wyznaczają transcendentalny, tj. czasowy horyzont ich istnienia *dla* podmiotu poznającego. Podkreślenie „*dla*” jest istotne ze względu na sens wyłącznie epistemologiczny. Prawidła te bowiem umożliwiają doświadczanie zjawisk, a nie ustanawiają samego ich *bycia*. Ścisłej mówiąc, *czasowość* jest pewnym źródłowym sposobem konstytuowania zjawisk nie tylko w sensie „przedmiotów możliwego doświadczenia”, lecz – szczegółowiej – również w sensie samej naoczności. Czas wewnętrzny bowiem nie ujawnia się tylko jako aprioryczna forma, stanowiąca *quasi*-jedność z przestrzenią. *Czasowość* stanowi aczasowy, **logiczny** warunek przestrzeni, sama zaś jest jednocześnie podstawą innego (niż zmysłowe) rodzaju syntetycznego poznania *a priori*, które jednak dostarcza „tylko” wiedzy o fenomenach, nie określa zaś ich istnienia.²¹ Podkreślone wyżej czysto logiczne warunkowanie przestrzeni przez *czasowość* wskazuje na jeszcze inny, dość istotny problem. Otóż istnieje krótki tekst Kanta, napisany tuż przed opublikowaniem wydania B pierwszej *Krytyki*, w którym autor pisze, iż zmysł wewnętrzny nie istniałby, gdyby nie było zmysłowego odniesienia do *już* istniejących rzeczy *poza nami*. Oznaczałoby to, iż to **zewewnętrzny zmysł** dotyczący przedmiotowości warunkuje *czasowość*. Jeśli zatem „zmysł rzeczywiście zewewnętrzny opiera swe możliwości na czymś na zewnątrz nas”²², to zmysłowe ujmowanie rzeczy *w czasie* (czyli przedmioty przestrzeni) zależy ostatecznie od zewewnętrznego obszaru (w sensie apriorycznej formy), w którym dopiero mogą być dane obiekty²³ i który nie jest *wywiedziony* ze zmysłu wewnętrznego. Ma to – rzecz jasna – niebagatelny wpływ na koncepcję „Ja” podmiotu. Świadomość

¹⁸ *Ibid.*, s. 296.

¹⁹ *Ibid.*, s. 297.

²⁰ Por. *ibid.*, s. 336–338.

²¹ Por. R. Liberkowski, *op. cit.*, s. 128–129.

²² I. Kant, *O zmyśle wewnętrznym*, tłum. M. Żelazny, Stud. Fil. 1987, nr 6, s. 4.

²³ Por. *ibid.*, s. 5.

siebie – zdaniem Kanta – występuje w relacji do rzeczy *poza nami* i relacja ta musi poprzedzać nawet samą apercpcję (!), gdyż przestrzeń jest podstawą świadomości owej rzeczywistej relacji.²⁴

Ostatecznie więc trudno ustalić, czy dla Kanta czas wewnętrzny jest tym, co umożliwia doświadczenie rzeczy *dla* nas, pomimo iż (na pewno) nie konstytuuje ich jako rzeczy *samych w sobie*. Rozwiązanie tego problemu ustaliłoby zasadę, dzięki której samo poznanie byłoby możliwe na podstawie stosunków czasowych między zjawiskami, określanymi przez *czasowość*. Niemniej jednak – a to tylko jest dla mnie kwestia istotna tutaj – czas wewnętrzny nie jest *czymś*, jako dane po prostu, podstawowe źródło, którego „działanie” polega na samej regulacji w „oparciu” koniecznej jedności apercpcji. Co prawda, poszukiwanie tego co nieuwarunkowane wiąże się u Kanta z kwestią coraz bardziej wnikliwego docierania do źródła dwóch pni poznania. Źródło to nie jest jakimś uchwytywalnym punktem docelowym analityki transcendentalnej. Jest ono raczej obszarem wzajemnych odniesień pomiędzy syntetyzującym „Ja myślę” i jego narzędziami (kategoriami) a zasadą regulującą owe odniesienia, która – z kolei – jest czasowym horyzontem podmiotowego określania natury rzeczywistości. *Czasowość* zatem nie jest nieuwarunkowanym warunkiem określającym podmiotowość podmiotu, lecz jest ostatecznym wiązadłem wyłącznie poznawczej struktury podmiotu. Dlatego też kantowska *czasowość* ma tylko zastosowanie epistemologiczne, a nie ontologiczne – to ostatnie było domeną spadkobierców Kanta, którzy będą jednocześnie realizować zbliżanie się do ideału poznawczego, jaki dla Kanta miał jedynie zastosowanie regulatywne. Niemniej jednak teoria schematyzmu wyobraźni transcendentalnej stanowi jądro kantowskiej analityki i jest pewnym punktem docelowym pozytywnej części *Krytyki czystego rozumu* oraz jest punktem wspólnym wzajemnych znaczeń i uzupełnieniem każdej z części pierwszej *Krytyki*.²⁵ Jest to o tyle istotne, iż problem *czasowości* jako możliwości uchwycenia nieuwarunkowanej podmiotowości podmiotu może stanowić propo-

²⁴ Por. *ibid.*, s. 4. Co równie ciekawe, Kant określa tutaj syntetyczną jedność apercpcji nie poprzez stwierdzenie „Myślę”, lecz „Ja jestem” (por. *ibid.*, s. 3), która nie jest co prawda dana w doświadczeniu, lecz leżąc u podstawy doświadczenia jest – na podstawie wyżej wymienionej relacji – świadomością istnienia „Ja”, uzależnioną wręcz od samego doświadczenia rzeczy (!), tj. bez tego doświadczenia nie mogłaby być nigdy dana.

²⁵ Szerzej na temat struktury pierwszej *Krytyki* i samej teorii schematyzmu w: H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, N. H., Connecticut 1983; niemniej jednak warto zwrócić uwagę na to, iż pewna zasadnicza trudność z uchwyceniem wspólnego źródła dwóch pni poznania sugeruje, że sam Kant dostarcza podstaw do interpretowania jego filozofii, jako idealistycznej – por. P. J. Neujahr, *Kant's Idealism*, Mercer Univ. Pr., Macon 1995. Praca ta wskazuje, iż ten brak wspólnego źródła dla zmysłowości i myślenia jest wskazaniem, że nie ma jednej filozofii transcendentalnej Kanta (biorąc pod uwagę np. istotne różnice w wydaniu A i B pierwszej *Krytyki*), co stanowi znakomitą okazję do „poprawiania” i reinterpretacji Kanta, jaka zostaje dokonana na gruncie całego idealizmu niemieckiego, jak i niemal całej filozofii współczesnej, która (podobnie odnosząc się do Hegla) nie mogła obojętnie potraktować przełomu kantowskiego.

zycję dotyczącą nie tylko podmiotowego źródła dwóch pni poznania, lecz – co ważniejsze – ontologicznej konstytucji owego źródła. Tak zarysowana możliwość interpretacji pojawiła się – co prawda – dopiero w heideggerowskim ujęciu filozofii Kanta²⁶, ale istotne nawiązania do problemu źródła aktu transcendencji zarysowane zostały już wcześniej, w idealizmie niemieckim, jako główny przedmiot teoretycznych sporów, czy też – później – w ramach kierunku metafizycznego w neokantyzmie.²⁷

Wcześniej wspominałem o bardzo ważnym problemie wewnętrznego czasu, to znaczy o relacji *czasowości* do samego istnienia jakiejś rzeczy (tj. zjawiska). Jak wiadomo, przedmiot dany w doświadczeniu podpada z konieczności pod zmysłowe formy naocznego oglądu (przestrzeń i zewnętrzny czas). Inaczej jednak problem ten przedstawia się w przypadku samego *bycia* podmiotu. Dotychczas (powyżej) *czasowość* ujmowana była jako warunek doświadczenia zjawisk zewnętrznych, ale pozostaje problem doświadczenia siebie przez podmiot oraz samego istnienia podmiotu. Zagadnienie to, a więc *jak jest* podmiot, określone zostaje przez kwestię trwania „teraz” transcendentalnego „Ja”. Zmysł wewnętrzny funduje przeszłość i przyszłość, tj. zawiera je w wewnętrznym „teraz” podmiotu transcendentalnego, który po prostu „jest”. Owo „jest” nie może być od-

²⁶ Do problemu *czasowości*, jako podmiotowego aktu transcendowania siebie, nawiąże później Heidegger, przykładając kantowską analitykę transcendentalną do swojego opisu fenomenów ludzkiego podmiotu (egzystencjałów), posiadających swe źródło w *czasowości*, czyli podmiotowej „otwartości”, zdolności do wykraczania poza siebie. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 453–472; cała interpretacja kantowskiego transcendentalizmu „nałożona” na heideggerowską perspektywę ontologii fundamentalnej dotyczy głównie schematów wyobraźni transcendentalnej i zawiera się w: M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, szczególnie s. 100–227, oraz w późniejszej, nieco innej w swej wymowie – id., *Pytanie o rzecz*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2001. Najlepszym opracowaniem tej interpretacji Kanta (w duchu Heideggera) jest praca H. Declève, *Heidegger et Kant*, La Haye 1970. Heideggerowskie ujęcie Kanta wywołało liczne spory pomiędzy samym autorem *Bycia i czasu* a neokantystami, dotyczące głównie perspektywy uchwycenia podstawowej relacji podmiotowo-przedmiotowej. Perspektywa uwypuklająca odpodmiotowe warunki poznania i konstytuowania rzeczywistości realizowana była przez idealizm niemiecki, a później (choć inaczej) przez fenomenologię i filozofię Heideggera, druga perspektywa traktuje jedność i równoważność doświadczenia przedmiotowości (materiału doświadczalnego) z apriorycznymi warunkami podmiotu, a więc przekreśla możliwość uprawiania „starej” metafizyki. O tej drugiej perspektywie więcej w: J. Rolewski, *Heidegger a Kant*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, *Aletheia* 1 (4), Warszawa 1990, s. 308–325.

²⁷ Chodzi tu głównie o realistyczne rozumienie problemu noumenu, na które wskazuje również polski tłumacz pierwszej *Krytyki* Kanta (por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 27–28) oraz o problem pewnego, koniecznego przejścia od świata czystego intelektu do działania, którego warunkami są postulaty rozumu praktycznego. Zagadnienie jedności tych dwóch światów uzyskało swój sens właśnie w późniejszych *Krytykach*. Więcej na ten temat w: M. Wundt, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924; F. Paulsen, *Kant i jego nauka*, tłum. W. Dawid, Warszawa 1902; M. Szyszkowska, *Neokantyzm*, Warszawa 1970; a także interpretacja kantowskiej filozofii podjęta przez O. Liebmann – por. B. Andrzejewski, *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie* [w:] *W kręgu inspiracji kantowskich*, [red.] R. Kozłowski, Warszawa–Poznań 1983.

niesione do jakiegoś momentu „Ja”²⁸ i dlatego też *czasowość* wydawać by się mogła czystą formą naoczności. Owszem, jeśli rozpatrujemy ją *wobec* naoczności tego co na zewnątrz, to wtedy jest rzeczywiście czystą formą warunkującą zjawisko *od strony podmiotu*. Kant wyraźnie bowiem wskazuje, iż „ogólna zasada wszystkich trzech analogii [trwanie, następstwo, istnienie równoczesne – P. S.] polega na koniecznej jedności apercpcji **w odniesieniu do wszelkiej możliwej świadomości empirycznej** (spostreżenia) [zachodzącej] w każdym czasie”²⁹ (podkr. P. S.). Określenie „czystość formy” *czasowości* dotyczy jej istoty *wobec* tego co empiryczne, sama empiryczność bowiem bez *czasowości* nie może być po prostu dana. Także analogicznie, sam zmysł wewnętrzny (*czasowość*) nie jest wyrażany jako *sam w sobie*, tylko przez jedność apercpcji i w relacji z transcendentálnymi warunkami intelektu (kategoriami). Inaczej mówiąc, Kant wyraźnie wskazuje, iż jedność poznawanego świata zjawisk, ostatecznie warunkowana przez zmysł wewnętrzny, nie gwarantuje uchwycenia nieuwarunkowanego, podmiotowego źródła, jako czystej, ostatecznej jedności wyrażanej w samym *byciu* „Ja”. Problem ten jednak nie mógł być pozostawiony bez zarysowanego choćby rozwiązania. Pojawia się bowiem konieczność przemyślenia ontologicznego statusu „Ja” jako aczasowego warunku *czasowości*, przede wszystkim dlatego, iż *czasowość* funduje jedynie możliwość doświadczenia zjawisk, a nie ich *bycie*. Rozstrzygnięcia wymaga problem samego istnienia zjawisk, jak i samego *bycia* podmiotu. Inaczej rzecz ujmując – jak zauważa Siemek – pytanie o wiedzę (i jej adekwatność przedmiotową) jest również pytaniem o podmiot „wiedzotwórczy”, który kreuje swoją przedmiotowość (świat *dla* podmiotu) i nawet jeśli nie pyta o Byt, lecz jedynie o relację własnej wiedzy do możliwego (danego mu) przedmiotu, to pytanie o „jak” cofa jednocześnie pytającego o „co” podmiotu. Przedmiotem pytania o „co” nie jest już Byt, lecz sam podmiot. Zatem jedność podmiotowej wiedzy o przedmiocie jest problemem ich wspólnej podstawy, która umożliwi dotarcie do przedmiotowości *dla* podmiotu.³⁰ Taka epistemologia jest zatem ontologią wiedzy. Główny problem transcendentalizmu stanowi nie tyle samo poznanie, ile warunki poznawcze podmiotu, jego struktura; a więc zadanie epistemologii (*resp.* ontologii wiedzy).³¹ Problematyka dawnej metafizyki przekształca się w pytanie o ontologiczny status podmiotowości konstytuującej epistemologiczne pole *dla* tegoż podmiotu.³² Metafizyka w dawnym kształcie zostaje więc w sensie heglowskim zniesiona, jeśli pytanie *czym jest* epistemologiczne pole *dla* podmiotu zwraca pytającego do rozwiązania kwes-

²⁸ Por. M. Żelazny, *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim (od Kanta do Nietzschego)*, Toruń 1986, s. 10–11.

²⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 337.

³⁰ Por. M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977, s. 44–49.

³¹ Por. *ibid.*, s. s. 64.

³² Por. *ibid.*, s. 78.

tii ostatecznego fundamentu podmiotowości, z którego wypływa akt kreacji epistemologicznego pola *dla* podmiotu.

Problematiczność kantowskiego określenia nieuwarunkowanego, podmiotowego „Ja” dotyczy jedynie *wewnętrznej analizy warunków* i sposobów wzajemnego uzupełniania się zarówno czystych pojęć względem jedności apercepcji, jak i transcendentalnego schematyzmu, ustalającego przedstawienia względem warunków poznania na gruncie swojej wewnętrznej formy – *czasowości*. Ogromna trudność w dotarciu do kantowskiego fundamentu podmiotowości zostaje więc ostatecznie nierozwiązana. Wydaje się, iż nawet sam Kant miał świadomość ograniczeń poznawczych, nakładających się na transcendentalną perspektywę rozumienia podmiotowych warunków poznania. Przypomnijmy – wewnątrzpodmiotowy czas jest czymś innym od czasu jako apriorycznej formy zmysłowości, gdyż jest formalnym warunkiem odpowiadającym za jedność i zgodność przedstawień z kategoriami intelektu, chociaż – co należy wyraźnie tu podkreślić – czas (jako aprioryczna forma zmysłowości) wypływa z wewnętrznej *czasowości* i jest przez nią warunkowany. Schematyzm czasowych odniesień do zjawisk, a szczególnie jego formalna strona, jest dla samego Kanta czymś tajemniczym i w swojej ostatecznej instancji stanowi granicę możliwości poznawczych podmiotu.³³ Druga strona rzeczywistości – noumeny stanowią jednak nie tyle czysto logiczny, ile *realny*³⁴ warunek zjawiania się fenomenów. Należy jednocześnie dodać, iż problem poszukiwania tego co nieuwarunkowane dotyczy także noumenu w sensie odnoszenia się do tego, co stanowi drugą stronę *Universum*, a więc dotyczy jakby horyzontu obszaru dostępnych dla podmiotu zjawisk – tego co zewnętrzne wobec podmiotu. Nieuchwytność podmiotowego *noumenonu* jest więc wprost proporcjonalna do stale umykającego horyzontu przedmiotowego poznania.³⁵ Przedmiotowość sama w sobie – tak jak i podmiotowość sama w sobie – stanowią obszar warunkujący zjawiska (tego *czym-jest* dana rzecz) w relacji do koniecznie istniejącej, acz niepoznawalnej sfery *że-jest* dana rzecz. Czym jest jednak ta relacja? Noumen przecież nie tyle *przejawia się* w zjawisku, bo nie jest po prostu przyczyną zjawiska³⁶, ile jest drugą stroną faktu (zjawiska) i stanowi z nim jedność. Przy założeniu niepoznawalności sfery

³³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 292 (A 141, B 180–181); zob. także R. Liberkowski, *op. cit.*, s. 92.

³⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 435.

³⁵ Wielość interpretacji statusu kantowskich noumenów podkreśla fakt, iż autor *Krytyki czystego rozumu* nie poświęcił temu problemowi zbyt wiele miejsca, pozostawiając otwartymi pewne rozstrzygnięcia. Szerzej na ten temat w: B. Andrzejewski, *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie* [w:] *W kręgu inspiracji kantowskich*, red. R. Kozłowski, Warszawa–Poznań 1983; N. Leśniewski, *O interpretacyjnym statucie rzeczy samych w sobie*, [w:] *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. R. Kozłowski, Poznań 2000, s. 127–129.

³⁶ Przyczynowość jest bowiem tylko kategorią intelektu, nie stanowi zasady „dziania się” świata samego w sobie.

noumenalnej – pozostaje nierozstrzygnięta podstawowa kwestia: *na czym polega faktyczna jedność noumenów i fenomenów*, a więc relacja *że-jest – czym-jest* każdy byt? Dwuznaczność kantowskiego podmiotu, jak i przedmiotu (a więc bytów w ogóle), pomimo jedności tego co współprzynależne, nie jest dostatecznie wyjaśniona. Kant co prawda podkreśla, iż zarówno przedmiotowa, jak i podmiotowa noumenalność nie są czymś sprzecznym z funkcjonowaniem zmysłu wewnętrznego³⁷, ale nie daje to precyzyjnych wyjaśnień, dotyczących charakterystyki samej relacji pomiędzy np. fenomenalnym a noumenalnym „Ja”. Jeśli cała (zarówno podmiotowa, jak i przedmiotowa) sfera noumenalna jest granicą poznania, to czy jest jednocześnie brzegiem Bytu w całości, a więc samym *byciem*? Istnienie może być dane tylko jako *coś istniejącego* w czasie (byt, który w tym przypadku jest tym samym co zjawisko). Tym samym moje *bycie* jako „Ja” może być tylko hipotetycznym założeniem jako aczasowa podstawa (*czasowość*), będąca warunkiem ujawniania się mnie samego („Ja” jako fenomen) i całego świata. Założenie takie nie wyjaśnia znowu kwestii samej relacji sfery fenomenów względem świata *Dinge an sich*.

Poza tym ujawnia się tutaj bardzo istotny problem, będący jednocześnie powrotem do podstawowego pytania metafizyki, której granice Kant chce wyrazić nie zakreślić. Otóż *dlaczego istnieje zjawisko*? Nie jest ono przecież konstytuowane przez podmiot w całej „totalności”, gdyż obok form zmysłowości czy pojęć intelektu występuje „materia” zjawiska, niezależna od podmiotowych warunków poznania. Inaczej pytając, skoro zjawiskowość zjawisk pochodzi od podmiotu, to skąd z kolei pochodzi noumenalna strona wszelkiego bytu? Skąd zatem bierze się samo *bycie* zjawiska? Kant w późniejszej *Krytyce praktycznego rozumu* – po określeniu niemożliwości stawianych przez metafizykę pytań na tle podmiotowych warunków poznania i przez pozytywne określenie noumenu, jako dostępnego naoczności intelektualnej, która choć jest możliwa, to nie jest nam dana³⁸ – podsuwa odpowiedź na przeformułowane wyżej pytanie. Leibniza – *dlaczego istnieje zjawisko*? Otóż niezależnie od nakreślonej w dialektyce transcendentalnej krytyki teologii, Kant wskazuje, iż to Bóg jest „[...] **przyczyną istnienia** działających istot (jako noumenów)”³⁹ (podkr. P. S.). Odpowiedź ta wyjaśnia właściwie całkowicie problem stworzenia i istnienia rzeczy samych w sobie, sugerując powrót Kanta do metafizycznej koncepcji Boga, z oczywistym zastrzeżeniem, iż określenie Boga nie jest określeniem ostatecznej syntezy wszelkich przedmiotów (bo Bóg nie może być przedmiotem poznania), lecz wyjaśnia stworzenie sfery noumenalnej. Powracając więc do problemu nieuwarunkowanego, noumenalnego „Ja”, wydawać by się mogło, iż Bóg Kanta jest stwórcą każdego noumenalnego „Ja”, którego samego w sobie nie możemy jednak po-

³⁷ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 66–68.

³⁸ Por. *ibid.*, t. 1, s. 438–441.

³⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 167.

znać. Problem w tym, iż określenie Boga jako przyczyny stworzenia noumenów wyjaśnia – być może – samo *bycie* zjawisk, lecz przekreśla jednak sedno analityki transcendentalnej, wewnątrz której „przyczynowość” jest tylko kategorią myślenia podmiotu o dostępnej przedmiotowości, a nie dotyczy świata jako skutku stworzenia Boga. Autonomia myślącego podmiotu, pomimo zawężonych granic poznania do samych fenomenów, zostaje więc zachwiana. Zagadnienie to rozdzielić należy na dwa momenty dotyczące dwóch Kantowskich *Krytyk*. Jeśli estetyka i analityka transcendentalna wyznaczają granice czystego rozumu, a granice te rozszerza później *Krytyka praktycznego rozumu*, to – pomimo wewnętrznego ruchu refleksji Kantowskiej – niniejsza, zewnętrzna analiza toku myślenia Kanta musi uwypuklić albo sprzeczność w jego filozofii w ogóle, albo wskazać na jej wewnętrzne pęknięcie, właściwie niemożliwe do poddania jakimś zabiegom mediacyjnym. Albowiem jeśli fenomenalna i noumenalna dwuznaczność człowieka i świata wskazuje na granice poznania i „tamtą stronę” *Universum* jako tajemnicę Istnienia, to zostaje w ten sposób zachowany program transcendentalizmu. Problem w tym, iż Kant, mówiąc o niepoznawalności „tamtej strony”, sugeruje wielokrotnie konieczność „drugiego żeglowania” tam właśnie, na drugą stronę rzeczywistości, a więc uprawiania jakiejś metafizyki; już jako autor pierwszej *Krytyki* podkreśla on realną jedność fenomenów i noumenów. Hipoteza ta, będąc jedynie hipotezą na gruncie *Krytyki czystego rozumu*, nie może jednocześnie wskazywać na *realne* współprzynależenie fenomenów i noumenów, choćby dlatego, że dotyczy samej relacji z „tamtą stroną”, o której nie możemy nic wiedzieć (choć możemy o niej jedynie pomyśleć, jako o „czymś w ogóle”, jako o pewnym x^{40}). Wspomniany wcześniej Bóg jako przyczyna stworzenia noumenów jest również pewnym efektem owego „drugiego żeglowania”, a więc koniecznej na gruncie kantyizmu nowej metafizyki, której kierunki (od idealizmu niemieckiego, przez Hegla, Bergsona, fenomenologię, do filozofii *bycia* Heideggera) prześledzić można jako efekt przekształcenia na nowo problemu możliwości uprawiania metafizyki na jej koniecznym, podmiotowym tle, wynikającym z naturalnej skłonności.

Podsumowując – w *Krytyce czystego rozumu* ostatecznie nie występuje szczegółowe określenie nieuwarunkowanego „Ja”, wyjaśniające *czym-jest* podmiotowość podmiotu. Problem *noumenonu* nie dotyczy jedności apercpcji wyrażonej w „Ja”. „Ja myślę” nie jest jakąś pierwotną samoświadomością podmiotowego „Ja”, bo samoświadomość z góry zakłada syntetyczną jedność apercpcji, która odnosi się zarówno do zjawisk, jak i do aktu autorefleksji, i jest – dla jednego

⁴⁰ Kantowskie pojęcie przedmiotu w ogóle stanie się później u Hegla *czymś w ogóle*, a więc takim *czymś*, co winno zostać określone jako Byt tożsamy z Niczym, ze względu na brak określeń. Na problem tożsamości tego, co najogólniejsze i najbardziej abstrakcyjne, określanego jako *bycie* oraz zauważanego zarówno u Kanta, jak i Hegla, zwraca uwagę m. in. W. Stróżewski, *Dialektyka Kanta – dialektyka Hegla*, [w:] *Dziedzictwo Kanta*, red. J. Garewicz, Warszawa 1976, s. 68.

i drugiego aktu poznawczego – koniecznym warunkiem. Nieuwarunkowane, noumenalne „Ja” nie może też być rozumiane jako syntetyczna jedność apercepcji, oderwana od syntetyzującej pracy intelektu, bo ta działa przez kategorie, które z kolei wymagają powiązania przez *ego cogito*. Naczelnej zasady nie mogą stanowić także same kategorie, gdyż są one jedynie logicznymi funkcjami myślenia lub – inaczej mówiąc – są czystymi schematami ujmowania przedmiotów przez intelekt. Nie jest nią też samo „czyste Istnienie” podmiotu, gdyż problem *bycia* bytu zostaje przez Kanta zarysowany na dwa sposoby. Pierwszy z nich można zinterpretować tak, iż Istnienie, jako noumen, ma charakter realnej, choć nieznannej „drugiej strony” rzeczywistości. Takie poszukiwanie podmiotowego nieuwarunkowanego warunku jest więc z góry skazane na porażkę. Drugi sposób ujęcia *bycia* jest pewnym formalnym określeniem „istnienia” jako kategorii modalności. Otóż „istnienie” (*Dasein*) jest jakimś konkretnym bytem występującym w określonym czasie (zjawisko). Ostatnia z kategorii modalności – konieczność – jest wypadkową dwóch poprzedzających ją, a więc konieczność to *bycie* w każdym czasie dane przez jakąś *możliwość istnienia* (zjawisko). Czyste Istnienie zatem jest jedynie wyobrażeniem wynikającym z czasowego ujęcia jakiegoś *konkretnego istnienia* (zjawiska), wyobrażonego w taki sposób, iż występuje w *każdym* czasie (Byt w ogóle, *sam w sobie* albo wieczny Bóg). W ten więc sposób transcendentálne warunki poznania zjawisk przekreślają możliwość uprawiania metafizyki w dawnym kształcie i jej ontoteologiczny charakter, z jednym zastrzeżeniem, iż metafizyka, nie będąc nauką, przyjmuje jednak konieczność hipotetycznego istnienia drugiej strony *Universum*, która została stworzona przez Boga. Przypomnijmy – zastrzeżenie to pojawia się *explicite* dopiero w *Krytyce praktycznego rozumu*.

Ostatecznie, wydaje się więc, iż nie powiodły się Kantowskie próby dotarcia do nieuwarunkowanego „Ja” jako korzenia dwóch pni poznania. Próby te wydają się nawet niemożliwe do zrealizowania w obliczu dokonanych przez Kanta ustaleń na obszarze analityki transcendentálnej. Okazało się bowiem, iż określenie podmiotowych warunków poznawczych było zbyt skomplikowanym systemem wzajemnych powiązań pomiędzy *ego cogito* a kategoriami i funkcjami, jakie one spełniały. Kant nie mógł odnaleźć i sformułować naczelnej zasady, syntetyzującej podmiotowe twierdzenia o rzeczywistości jako absolutnej podstawy treściowego ukonstytuowania sfery przedmiotowej, albowiem określając podmiotowe warunki poznania, ustanawia jednocześnie hipotetyczne istnienie niedostępnego obszaru *dla* podmiotu, pewnej drugiej strony podmiotowości, jak i drugiej strony całego *Universum* – tj. koniecznego korelatu poznawalnych zjawisk. Odnalezienie nieuwarunkowanego „Ja”, jako zasady naczelnej, mogło zostać spełnione dopiero wtedy, gdy podmiotowość pozostała jedynym istniejącym obszarem, a sfera przedmiotowości miała być w pełni ustanowiona przez ów podmiot.

Niemniej jednak, jeśli Kantowski opis schematu analityki transcendentalnej zwraca się w kierunku ostatecznego uzupełnienia problemu relacji władz intelektu, to naturalna skłonność rozumu (właśnie dlatego, że jest naturalna) domaga się zaproponowania hipotezy wyjaśniającej ontologiczne źródła władz intelektu. Otóż kwestia niemożliwości teoretycznego ujęcia nieuwarunkowanego, noumenalnego „Ja” zostaje później, w *Krytyce praktycznego rozumu*, uszczegółowiona i nabiera innego wymiaru. Noumenalne „Ja” oznacza realnie uzewnętrzniającą się wolność w postaci pojedynczych aktów wyboru, będących z kolei dowodem egzystencjalnej podstawy ludzkiego bytu. Koncepcja wolności transcendentalnej, założona jako idea czystego rozumu, występuje więc już na kartach pierwszej *Krytyki* – jest więc czymś, co pomimo swych antynomii, logicznie i chronologicznie poprzedza udowodnienie realności wolności w znaczeniu praktycznym.⁴¹ Widoczne jest to szczególnie wtedy, kiedy Kant wyraźnie podkreśla, iż wolność jest dla teoretycznego rozumu nierozwiązywalnym i stale zapętlałym się w antynomie problemem, ale nie oznacza to, iż wolność nie istnieje czy też jest czymś wewnątrznie sprzecznym. Wolność jest nieprzekraczalnym problemem rozumu teoretycznego, który chce zbadać empiryczne „Ja”, a jednocześnie wolność okazuje się faktem dla rozumu praktycznego odnoszącego się do „Ja” noumenalnego. Występuje jako niezależność od zmysłowego popędu, czynników zewnętrznych czy też tego, kim lub czym człowiek już jest. Oznacza to, iż wolność noumenalnego podmiotu w *Krytyce czystego rozumu* może być jedynie pomyślana jako niesprzeczna z fenomenalnym, zdeterminowanym „Ja”: Dualistyczna koncepcja podmiotowości ludzkiej – jak pisze Żelazny – sugeruje więc pewien paradoks, albowiem obrona faktyczności wolności byłaby zaprzeczeniem przyczynowości jako uniwersalnej zasady świata empirycznego.⁴² Świat fenomenów nie jest jednak niezależny, jest światem dostosowanym do naszych możliwości poznawczych, jest więc, w aspekcie czysto poznawczym, współokreślany przez podmiot i dlatego rozpoznawany przez nas jako świat determinantów. Jednak wolność „Ja” jako autodeterminacja jest wolnością transcendentalną, tj. podmiotowością *ponad tym*, co uwarunkowane determinantami i jednocześnie pozaczasowym aktem ustanawiania moralnego prawodawstwa.⁴³ Oznacza to, iż Kant podkreśla dwuznaczność statusu człowieka (zdeterminowane, empiryczne „Ja” i wolne, noumenalne „Ja”) jako pewnej wypadkowej dwuznacznego metafizycznego statusu całej rzeczywistości (świata zjawisk i rzeczywistości noumenalnej). Inaczej rzecz ujmując, w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant dokonuje przejścia od hipotetycznego „Ja” jako „jedynie pomyślanego” do „Ja” jako faktu. Robi to jednak również w sensie założenia podobnego do koncepcji

⁴¹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, *Przedmowa do drugiego wydania*, oraz t. 2, s. 275–281.

⁴² Por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993, s. 56–58.

⁴³ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 82–85, 88–95.

syntetycznej jedności apercpcji.⁴⁴ Stąd też postulatyczny charakter wolności, która nie jest jednak czymś w sensie cechy podmiotowego bytu (stałej, substancjalnej cechy *cogito*), lecz jest o tyle faktem, o ile jest samym *aktem* przejścia od tego, *czym* jest fenomenalne „Ja” teraz, do tego, *czym* ma być moralne „Ja”, realizujące kategoryczny obowiązek moralny. Dlatego też wolność jako *akt* nie może być po prostu ujawniona w formie *czegoś, co jest po prostu dane*, lecz może ujawniać się tylko fenomenalnie, w już dokonanych decyzjach. Stąd też – podkreślana przez Żelaznego⁴⁵ – dystynkcja dotycząca wolności transcendentalnej (jako niezależność *aktu* „wyływającego z” *bycia* „Ja” samego w sobie) i wolności praktycznej (tj. pozytywnej – udowadnianej w doświadczeniu) dotyczy jednocześnie dwuaspektowości podmiotu w ogóle. Oznaczałoby to kolejną próbę określenia noumenalnego „Ja”, tym razem jakby *od strony* praktycznego rozumienia. Jeśli zatem zarówno wolność *jest*, jak i *czasowość* również *jest*, a wszelkie fakty (poznawcze i decyzyjne) są uwarunkowanymi zjawiskami, to owo *samo bycie* noumenalnego „Ja” jest punktem wspólnym podmiotu, z którego wynika (i logicznie, i faktycznie) *czasowość* i wolność. Z jednej strony, punkt ów jest *docelowym* obszarem logicznego rozwoju myśli z perspektywy transcendentalnej filozofii, z drugiej z kolei, jest faktem jedynie jako nieuchwytny, bo *czasowy* moment *bycia* podmiotu. Wolność jest zatem *faktem a priori* i *czasowym momentem fenomenalnej syntezy „Ja” ze światem*. Wolność jest bowiem – przez decyzje – ustanawianiem rzeczywistości fenomenalnej jakby na nowo. Moment syntezy uchwytywalny jest jedynie w chwili, kiedy już się dokonał, a więc jest fenomenalnym skutkiem aktu wolności.

Problemem jednak pozostaje pewien nieuzasadniony – na gruncie kantyzmu – przeskok od niemożliwości teoretycznego uchwycenia nieuwarunkowanej przyczyny działania, czyli nieuwarunkowanego *bycia* „Ja”, które – samo – będzie „tylko” hipotezą, do przyjęcia go jako faktu niezdeterminowanego ustanawiania swojego „Ja”. Oznaczałoby to kolejne w dziejach sporów metafizycznych podkreślenie niemożliwości ujęcia samego istnienia (w tym przypadku istnienia samego podmiotu). Przeskok ten jest więc przejściem Kanta od poznania rozumowego do znalezienia miejsca na rozumną wiarę. Ostatecznie, Kant mówiąc o wolności, podkreśla, iż nie można określić *czym-jest* nieuwarunkowany, podmiotowy warunek aktów decyzji i jaka jest relacja wolnego, noumenalnego „Ja” wobec fenomenalnego, psychicznego „Ja” (*że-jest* – *czym-jest* podmiot). Podobnie jak odróżnienie czystej apercpcji – określającej istnienie ro-

⁴⁴ „Przedstawienie »Myślę« musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom [...] – apercpcja występuje więc jako czysto logiczna konieczność aktu poznawczego – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 238.

⁴⁵ Por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, s. 68–69. Dystynkcja ta pochodzi – rzecz jasna – od Kanta, u którego wolność transcendentalna możliwa jest jedynie jako przedmiot myśli (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 186–187), choć okazuje się logicznie konieczna i jest warunkiem tego, by wolność praktyczna mogła wystąpić jako fakt.

zumu samego, a wyrażonego w tym, że-*jest*, i apercpcji empirycznej, wyrażanej zawsze w stosunkach czasowych na gruncie *czasowości* – nie wskazuje na wspólny obszar (moment) relacji tych aspektów apercpcji. Są one – przypomnijmy – dwoma aspektami **tego samego** podmiotu, lecz jeśli fenomenalna i noumenalna dwuznaczność podmiotu jest realną jednością tegoż podmiotu, to naturalna skłonność (również będąca przecież niezaprzeczalnym faktem) pyta o zagadnienie – *z jakiego źródła wypływa owa jedność podmiotu?* Tym bardziej że przynależenie człowieka do dwóch odmiennych światów, winno – zdaniem Kanta – wprowadzić filozofię na tory poszukiwań koniecznego przejścia od wolności jako podstawy moralnego prawodawstwa, do urzeczywistnienia jej w świecie doświadczenia. Inaczej mówiąc, Kant postuluje konieczność wtargnięcia noumenalnego, wolnego „Ja” w świat zjawisk przez cel wyznaczony przez moralne prawodawstwo.⁴⁶ Takim wspólnym elementem miała być, według Kanta, władza sądenia, która jednak w swej ostatecznej konstrukcji jest subiektywną zasadą o charakterze refleksji, jaka zawsze – jako sąd – jedynie może orzekać o przedmiocie, a nie określać go bądź determinować.⁴⁷ Ostatecznie więc u Kanta brakuje po prostu czynnika spajającego wolność rozumu praktycznego i konieczność praw przyrody – tym samym zostaje podkreślona raz jeszcze (choć inaczej) dualistyczna konstytucja człowieka.

Zagadnienia te muszą jednak pozostać nierozwiązane w ramach struktury podmiotu określonej przez zmysłowość, intelekt i rozum. W tym również sensie należy ze zrozumieniem odnieść się do stawianych przez Fichtego i Schellinga zarzutów „dogmatyczności” filozofii kantowskiej, przyjmującej istnienie rzeczywistości noumenalnej, która miała być hipotezą rozwiązującą jedność niepoznawalnego świata *Dinge na sich* (zarówno podmiotowego, jak i przedmiotowego), a jednocześnie podważała podmiotowość podmiotu, czyli wolność. Kantowskie rozróżnienie władz intelektu, jak i brak jedności władzy poznania z podstawą jednoczącą myślenie i wolność (działanie), jest ostatecznie faktycznym rozdzieleniem podmiotu. Czysto epistemologiczne stanowisko, wskazujące na podwójną strukturę podmiotu, nie rozwiązuje tajemnicy źródłowej jedności poznania, jak i współwystępowania „dwóch światów” w miejscu zwanym człowiekiem. Odkrycie tego źródła będzie odpowiedzią dotyczącą nie tylko samego istnienia podmiotu, lecz – przede wszystkim – samego istnienia Bytu w całości *wobec* – lub inaczej – *dla* podmiotu. Stąd też cały potencjał sporów o właściwy kształt filozofii był *tuż po* Kancie podporządkowany postulatowi rozpoczęcia namysłu od poszukiwania *Grundsatz*, warunkującego jedność podmiotu, określanego jako „Ja”, które później

⁴⁶ Teza ta, zasugerowana w dziale *Kanon czystego rozumu* (por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 551), podjęta została dopiero w *Krytyce władzy sądenia* – „Musi więc istnieć możliwość również takiego pomyślenia przyrody, by prawidłowość jej formy zgadzała się z przynajmniej z możliwością celów, jakie stosownie do praw wolności mają być w niej urzeczywistnione” – I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 18–19, 20.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 26–34.

w filozofii Hegła musiało zostać podporządkowane kwestii ostatecznego źródła, struktury i sensu jedynej rzeczywistości, czyli Absolutu.

Na zakończenie można więc powiedzieć, iż niezależnie od neokantowskiej interpretacji (głównie szkoła marburska – E. Cassirer, P. Natorp, H. Cohen)⁴⁸, postrzegającej transcendentalizm Kanta wyłącznie jako filozofię fundującą możliwość uprawiania nauk szczegółowych⁴⁹, dostrzec można w nim otwarty, bo nierozwiązany, problem ostatecznego źródła dla wspólnego korzenia tak dwóch pni poznania, jak i ontologicznej konstytucji podmiotu w ogóle. Kant zatem pozostawia spuściznę zawierającą pewne wyraźne tendencje do nowego, bo właśnie transcendentalnego ugruntowania metafizyki.⁵⁰ Filozofia krytyczna odnosi się do samej siebie, tj. do swoich możliwości ujmowania świata na gruncie podmiotowej struktury, która z kolei zarysowuje swój dwuznaczny status. Ten zaś staje się przyczynkiem do ustalenia koniecznej jedności nie tylko poznania, lecz ontologicznego źródła *bycia* podmiotu, jak i wolności. Byłaby to zatem o tyle *nowa* metafizyka, o ile na gruncie transcendentalizmu dokonane jest określenie podmiotowych warunków, umożliwiających uprawianie ontologii przez odkrycie *czasowości* i wolności jako dwóch podstawowych określeń *czym-jest* podmiotowości podmiotu. Warunki te, wraz z hipotezą uzasadniającą owe *czym-jest* w postaci relacji do kwestii *że-jest* podmiotu, ustalają charakterystykę tej relacji, znanej szerzej jako różnica ontologiczna. Fenomenalna i noumenalna dwuznaczność całej rzeczywistości jest przecież niczym innym, jak obszarem relacyjnego współprzynależenia fundamentalnych określeń *że-jest* i *czym-jest* człowiek, a także całość *Universum*. Można więc przyjąć, iż Kant, pomimo krytyki metafizyki, istotnych pytań dotyczących możliwości jej uprawiania oraz arcytrudnego projektu transcendentalizmu, przedstawia w drugim tomie *Krytyki czystego rozumu* (przedostatni dział metodologii transcendentalnej⁵¹) pewne wskazówki dotyczące *wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. I dlatego też późniejsza, fichteńska *nowa* metafizyka przekształca wcześniejszą perspektywę uprawiania filozofii pierwszej i staje się raczej ontologią wiedzy. Jej głównym zadaniem będzie zniesienie (w heglowskim sensie) trudności stanowiących sedno Kantowskiego transcendentalizmu oraz uchwycenie ontologicznej jedności wiedzy na obszarze absolutnego „Ja”, kreującego wolnym działaniem (aktem *bycia*) swój ontologiczny status.

⁴⁸ Por. H. Cohen, *Das System des kritischen Idealismus* [w:] *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1918, s. 743–753; polskie tłumaczenie w: B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm*, Wrocław 1997, s. 103–110; zob. także omówienie ze s. 29–36. Por. także F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 363–364.

⁴⁹ Szerzej o charakterystyce tej błędnej interpretacji transcendentalizmu Kanta więcej w: M. J. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, [w:] *Dziedzictwo Kanta*, red. J. Garwicz, Warszawa 1976, s. 34.

⁵⁰ Por. M. Wundt, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924, s. 375–376.

⁵¹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 577–595.

SUMMARY

The paper discusses a number of the key aspects of Kantian transcendentalism which prompt one to situate his philosophy beyond the epistemological and transcendental realm of reflection. The difficulties with the analysis of the structure of the subjective "I", the "I"'s temporal dimension and the problem of *noumena* lead to possible, metaphysical interpretations of Kant's thought, revealing the border points of the epistemological field. At the same time, the problems indicate how many essential and unresolved issues Kant set aside to "save" the project of transcendentalism and, by the same token, prepared the ground for idealist philosophy.