



ne warianty podobnej postawy wobec najogólniejszych cech zastanej tradycji ujmowania problemu poznania. Obie dokonują przegrupowania w tej problematyce na tyle istotnego, że można mówić, iż filozofie te przekraczają teoretyczne ramy swej epoki, dając nowe impulsy i otwierając nowe perspektywy. Jednocześnie reprezentują różne nurty i różne sposoby rozumienia zadań poznania filozoficznego. Różnice te odcisnęły swoje piętno na owej rewizji, jaką obaj filozofowie przeprowadzili wobec tradycji epistemologicznej. Oczywiście konieczne jest tutaj uwzględnienie, że inna jest, w pewnych granicach, tradycja Hume'a, a inna Kanta. Problem ten jednak powinien być ujmowany wielostronnie. Odmienność tradycji jest niewątpliwie faktem i ona między innymi decyduje o różnicach w podejmowaniu przez poszczególnych pisarzy takich, a nie innych problemów, o różnym ich rozumieniu i o rozmaitych propozycjach ich rozstrzygnięcia. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że to, co nazywamy tradycją teoretyczną jest ustalane *post factum* w procesie porządkującego poznania historycznego. Z tej perspektywy linie rozwojowe filozofii mogą się jawić jako odrębne, zamknięte ciągi. W takim ujęciu silniej akcentuje się w obrębie nurtów to, co łączy niż to, co dzieli, natomiast pomiędzy nurtami bardziej akcentuje się różnice niż podobieństwa. Należy jednak pamiętać, że w żywej rodzącej się filozofii tradycja istnieje w postaci wyborów dokonywanych przez filozofa z całej dostępnej mu rzeczywistości teoretycznej. Wybory takie mogą być oczywiście całkowicie świadome, można więc niekiedy mówić jakby o zgłoszeniu akcesu do jakiejś tradycji. Wówczas jednak akt taki jest ustosunkowaniem się zarówno do tych składników tradycji, które się przyswaja, jak i do tych, które ulegają odrzuceniu. Z tych względów istnieje także wspólna tradycja Hume'a i Kanta, którą stanowi po prostu całość dziejów filozofii i to miałem na myśli mówiąc, że istnieją istotne związki, jak i istotne różnice w ich postawie wobec niej, w sposobach jej przewycięzania i rozwijania. Prześledzenie tych relacji może być pożyteczne dla zrozumienia Hume'a i Kanta oraz całej epoki, którą w istotny sposób współtworzyli, a przecież wartość ich teorii nie jest tylko historyczna.

W oczach Kanta Hume zasługuje na miano pierwszego filozofa krytycznego. Jest on pierwszym, który postawił poznaniu filozoficznemu problem wymagający refleksji autotelicznej, skierowanej na osiągnięcie samowiedzy. Dotychczas, zdaniem Kanta, metafizykę uprawiano jak gdyby w sposób bezpośredni, bez próby uprzednich ustaleń dotyczących istoty tej formy poznania, statusu ontologicznego jej przedmiotu, możliwych metod, zakresu i typu prawomocności twierdzeń. Ta „bezrefleksyjna” filozofia była więc pod względem poziomu jej samoświadomości jedną z nauk pozytywnych, co według Kanta stanowiło podstawową przyczynę jej niepowodzeń. Ścisłej — uprawiana była w sposób właściwy naukom pozy-

tywnym, miała podobną do niej strukturę pojęciową, którą można określić jako jednopoziomową. Nie posiadała ona metateoretycznego poziomu świadomości epistemologicznej. Przedmiotem jej rozważań były tylko „wewnętrzne” zagadnienia wchodzące w skład klasycznego kanonu problematyki filozoficznej. W ten sposób problemy te ulegały jakby swoistemu uprzedmiotowieniu. Traktowano je jako gotowe, dane podmiotowi, którego zadaniem jest opisać, scharakteryzować je w ich obiektywności.<sup>2</sup> Kant był przekonany, że taka sytuacja we wszystkich innych naukach jest uzasadniona przedmiotowym charakterem obiektów przez nie badanych. Natomiast korelat poznania filozoficznego ma zupełnie inną naturę, która narzuca konieczność ustalenia warunków umożliwiających jego prawomocne uprawianie. To, co staje się problemem filozoficznym, nie ma bezpośredniego istnienia i nie może być bezpośrednio poznawane. Pojawia się w ramach pewnej całości i wraz z tą całością — jej zawdzięcza swoją postać: sposób istnienia dla podmiotu filozoficznego, typ pytań, jakie mu stawia, w ogóle rodzaj możliwych relacji, w jakie wchodzi z podmiotem. Przesądza o tym fundamentalna cecha poznania filozoficznego, jaką jest jego syntetyczny charakter. Filozoficzne ujęcie świata jest właściwie całościowym usensawiającym projektem, jest zawsze w pewnej mierze stworzeniem świata, aktem przywołania totalnego paradygmatu, warunkującego wszelkie następne próby opisu rzeczywistości. Zdaniem Kanta, uprawiana dotychczas metafizyka opierała się na zapoznaniu tej podstawowej cechy. Nie uświadamiano sobie, że metafizyka jako nauka składająca się wyłącznie z odpowiedzi na pytania, które nie zostaną poddane uprzednio krytyce dotyczącej ostatecznych źródeł ich pochodzenia, nie może właściwie zasadnie istnieć.

Oczywiście epistemologia kantowska wyznacza dla nauk pozytywnych i metafizyki także istotną cechę wspólną, jaką jest ich podmiotowy status. Jednakże ustalenie podmiotowych źródeł matematyki i przyrodoznawstwa było niejako produktem ubocznym badań nad podstawami metafizyki i spełniało w wykładzie Kanta funkcję poniekąd heurystyczną. Kantowi potrzebne było wykazanie, na jakich zasadach realnie funkcjonują matematyka i przyrodoznawstwo, by przejść do uzasadnienia konieczności warunków, które musi spełnić przyszła metafizyka. Innymi słowy, kantowskie ustalenia dotyczące nauk szczegółowych nie mają dla nich konstytuującego znaczenia. Drugim ważnym momentem różniącym podmiotowość nauk pozytywnych od podmiotowości właściwej metafizyce jest fenomenalny (resp. naoczny) charakter przedmiotu poznania tych nauk, co oznacza, że są one w pewnym sensie naukami doświadczałnymi. Świat fenomenalny pojawia się bowiem na etapie czy też poziomie odruchowej

<sup>2</sup> Por. M. Siemek: *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, „Człowiek i Światopogląd”, 1974, nr 4, s. 7—25.

jakby aktywności podmiotu (nie zapominam tutaj o formalnym i racjonalnym charakterze tej sfery), jego istnienie jest wyrazem i produktem najniższego poziomu świadomości podmiotu. Jeszcze inaczej można powiedzieć, że moment ukonstytuowania się, spełnienia koniecznych i wystarczających warunków do tego, by można mówić o racjonalnej podmiotowości, jest tożsamy z zaistnieniem świata przedmiotowego. Jest to więc zarazem równoznaczne ze spełnieniem warunków dla istnienia nauk przedmiotowych. Wynika stąd, że podmiot kantowski (rozum teoretyczny) jest właściwie zbiorem uniwersalnych zasad poznania naukowego — jego istotę wyznaczają zdolności poznawcze. Stąd też świat, który jest korelatem tej aktywności poznawczej i jest przez nią konstytuowany jako konieczne w procesie poznawczym *vis-à-vis* podmiotu teoretycznego, istnieje wyłącznie jako przedmiot nauk pozytywnych, redukuje się do treści percypowalnych przez podmiot naukowy. W ten sposób powstaje u Kanta na poziomie rozumu teoretycznego sytuacja doskonałej tożsamości podmiotu i przedmiotu. Jak już wspominałem, poziom ten stanowi „minimum podmiotowości”, owa tożsamość podmiotu i przedmiotu towarzyszy na zasadzie *conditio sine qua non* samemu ukonstytuowaniu się sytuacji poznawczej, a właściwie na niej proces powstawania tej sytuacji polega.

Tak więc matematyka i przyrodoznawstwo mają w teorii Kanta stworzone takie warunki, które idealnie zabezpieczają je przed możliwością wykolejenia w kierunku błędu. Przedmiot poznania, moment jego zaistnienia i akt jego pojęciowego ujęcia są tym samym. W tym sensie można powiedzieć, że nauki szczegółowe posiadają jednopoziomową strukturę świadomości, że są bezrefleksyjne. Ich funkcjonowanie jest niezależne od rozpoznania zasad, na jakich funkcjonują, odkrycie tych zasad nie ma dla nich konstytuującego znaczenia. Może tylko, jak mówi Kant, „dać [im — M. P.] okazję do lepszego wyjaśnienia swej własnej natury”.<sup>3</sup>

Wyjaśnienie to ma natomiast decydujące znaczenie dla metafizyki. Jak wiadomo bowiem, problemem być albo nie być dla niej jest zagadnienie możliwości poznania syntetycznego *a priori*, a to występuje właśnie w matematyce i w czystym przyrodoznawstwie. Nauki te ze względu na fenomenalny charakter ich przedmiotu mogą rzeczywistości swego poznania dowieść w oglądzie, ich zgodność z przedmiotem wykazana *in concreto* przesądza o rzeczywistości tych nauk, a więc przesądza też o możliwości poznania syntetycznego *a priori*.

Warto tutaj zauważyć, że w toku wykładu, przyjętym przez Kanta w *Prolegomenach*, nazywanym przez niego tokiem analitycznym, prawomocność nauk oglądowych przyjęta jest niejako na zasadzie niedowodzo-

<sup>3</sup> Kant: *Prolegomena...*, s. 68.

nego założenia, następnie zaś omawiane są warunki transcendentalne, w których ta prawomocność się rodzi. Kant tłumaczy to dydaktycznym charakterem *Prolegomenów* i odsyła do *Krytyki czystego rozumu*, gdzie rzeczywistość poznania naukowego jest, jego zdaniem, dopiero efektem badań nad jedyną przyjętą wstępnie rzeczywistością — czystym rozumem w jego czystym użyciu. Można chyba jednak uznać, że ta różnica jest dla nas nieistotna; zarówno w toku wykładu, jak i w strukturze teorii kantowskie rozważania dotyczące rozumu teoretycznego mają charakter instrumentalny i tym można by także tłumaczyć jednak chyba arbitralne potraktowanie zagadnienia prawomocności nauk przedmiotowych, choć oczywiście sam Kant był przekonany, że została ona zadowalająco uzasadniona w ramach całej jego koncepcji poznania.

Tak więc matematyka i czyste przyrodoznawstwo, a dokładniej istnienie ich jako rzeczywistych nauk odpowiada na pytanie: czy metafizyka jest w ogóle możliwa? Jest to oczywiście odpowiedź pozytywna. Nauki te bowiem potwierdzają posiadanie przez człowieka władzy poznania syntetycznego z czystego rozumu. Kant, uzasadniając konieczność zajęcia się w krytyce poznania (która jest nauką poprzedzającą i warunkującą metafizykę) matematyką i przyrodoznawstwem, stwierdza, że rozstrzygnie się w ten sposób kwestię „przyrodzonego uzdolnienia do uprawiania metafizyki”.<sup>4</sup> W porządku logicznym koncepcji Kanta naukowe poznanie empiryczne jest zatem poznaniem rzeczywistym i uzasadnionym, a metafizyka — możliwym.<sup>5</sup> Dla jej urzeczywistnienia rozpoznanie zasad nauk przyrodniczych i matematyki ma pożytek zarówno pozytywny, jak i negatywny. Ukazuje w sposób ostateczny, bo na mocy odkrycia „przyrodzonych uzdolnień”, możliwość takiej nauki oraz pozwala uchwycić konieczne i fundamentalne różnice między wszystkimi innymi naukami a metafizyką. Uświadomienie sobie tych różnic i wyprowadzenie z nich konsekwencji, to z kolei postawienie i odpowiedź na pytanie: jak jest możliwa metafizyka? czyli — ustanowienie, powołanie jej do życia jako pełnoprawnej nauki.

Ustanowienie naukowej metafizyki wymaga zatem wcześniejszych prac przygotowawczych. Musi ono być świadomym aktem poprzedzonym analizą (krytyką) ludzkich władz poznawczych, która określi ich uprawienia w różnych rodzajach zastosowania, a tym samym wyznaczy warunki możliwego (prawomocnego) istnienia metafizyki. Zatem filozofia jest tego rodzaju poznaniem, że nie można uprawiać go bezpośrednio. Nie jest możliwe rozstrzygnięcie problemów filozoficznych, zanim świadomie nie powoła się do istnienia samej filozofii, czyli nie określi się zasad, na jakich rozum może te problemy sensownie stawiać i rozwiązywać.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 68.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 67.

W innym przypadku metafizyka występuje jedynie jako „naturalna skłonność”, jako żywiołowa spekulacja.<sup>6</sup> Jest to zresztą dla Kanta wstępnym potwierdzeniem tezy, że metafizyka w ogóle może istnieć. Świadczy o tym właśnie to, że rozum ludzki powodowany własną potrzebą stawia sobie pytania niemożliwe do rozstrzygnięcia w granicach doświadczenia. Dotychczasowa filozofia stanowi więc dla Kanta prehistorię rzeczywistej filozofii. Była ona zawsze produktem bezkrytycznej, żywiołowo działającej czystej władzy rozumowej, nieuchronnie popadającej w sprzeczności. Zabezpieczenie jej przed tym wymaga, aby przed badaniem przedmiotów rozumu odbyło się badanie rozumu samego<sup>7</sup>, po którym filozofia nie będzie musiała występować w postaci dogmatyzmu bądź równie jak tamten jałowego poznawczo sceptycyzmu. Dotychczasowe próby takich badań również uznaje Kant za prehistoryczne, ponieważ obciążone były zasadniczą wadą. Wszelkie analizy pojęć zawartych *a priori* w rozumie ograniczały się mianowicie jedynie do rozbioru zawartości treściowej tych pojęć. Na tym właśnie, zdaniem Kanta, polega bezproduktywność dogmatycznej metafizyki. Jej rozważania polegały na badaniu uznawanych za dane gotowych przedmiotów pojęć. Poznanie takie jest intuicyjne i może osiągnąć jedynie przypadkową prawdziwość, która zatem nie ma żadnej wartości naukowej, właściwie więc do poznania w ogóle nie należy. Przede wszystkim zaś dla Kanta przedmiot pojęcia wyznaczony jest przez pojęcie, z czego wynika, że aby móc o nim coś sensownie powiedzieć, należy najpierw badać zasady *a priori* formowania takich pojęć.<sup>8</sup> Poznawczy pożytek z tej procedury odnosi się nie tylko do konkretnego problemu (choć nie należy tego lekceważyć, bo, jak powiedzieliśmy, tylko wówczas dopiero przedmiot staje się naprawdę problemem naukowego poznania), ale dostarcza znajomości „poprawnego stosowania rozumu w odniesieniu do przedmiotów wszelkiego poznania”<sup>9</sup>, czyli stwarza warunki powstania naukowej metafizyki.

Jak więc widać, Kant nie neguje w ogóle istnienia nie tylko przedmiotów, ale także pewnego typu poznania rzeczywistości ontycznej, zresztą zarówno empirycznego, jak i metafizycznego — można by je nazwać potocznym lub intuicyjnym, w każdym razie nie — naukowym. Wobec powyższego należałoby może nieco zmodyfikować obiegowy pogląd na istotę kantowskiego tzw. przewrotu kopernikańskiego. Podmiotowo-formalne kategorie warunkujące i organizujące przedmiot oraz przebieg procesu powstawania obrazu świata nie mają, jak się okazuje, charakteru absolutnego w tym sensie, iżby w płaszczyźnie praktycznej konstytuowały

<sup>6</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. I, PWN, Warszawa 1957, s. 81 i n.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 83.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 84.

<sup>9</sup> *Loc. cit.*

każdą bez wyjątku formę ludzkiego kontaktu z rzeczywistością. Wśród tych, które nie są w sposób konieczny przez te kategorie konstytuowane, znajdują się i takie formy, które Kant godzi się nazywać pewnego rodzaju poznaniem (np. potocznymi). Wynika stąd, że kantowska koncepcja podmiotu poznania nie może być interpretowana w kategoriach psychologicznych czy też historyczno-socjologicznych, nie jest zatem związana bezpośrednio z jakąś koncepcją człowieka. Podmiotowe uwarunkowania ustanawiane przez Kanta mają ważność tylko w odniesieniu do tych rodzajów aktywności poznawczej człowieka, które miałyby pretendować do naukowości. Mówiąc inaczej, w teorii Kanta właściwie nie jest tak, że rozum teoretyczny na mocy swej natury jest wyposażony w formalne kategorie poznania, lecz to, co dałoby się określić jako rozum teoriopoznawczy, ustala dla rozumu ludzkiego — o ile ma on być podmiotem teoretycznym (a raczej naukowym, bo przecież właściwie chodzi o naukową metafizykę) — formalne warunki bezwzględnej prawdziwości jego wyników; taka bowiem prawdziwość odróżnia rzeczywiste poznanie od poznań przypadkowych, pochopnych twierdzeń dogmatyzmu czy też równie nieuprawnionego sceptycyzmu, będącego dla Kanta objawem rozpaczliwej rezygnacji z wszelkiego poznania rozumu, który nie jest w stanie inaczej przeciwstawić się nie gwarantującemu nic dogmatyzmowi, ponieważ nie dysponuje właśnie znajomością fundamentalnych praw swojego czystego działania.

Kantowska filozofia podmiotowości rodzi się więc nie tyle jako po prostu opozycja wobec przedmiotowej i realistycznej koncepcji poznania, lecz jako zerwanie z prehistorycznym okresem filozofii, kiedy nie umiała ona rozpoznać zasad, dzięki którym poznanie przedmiotowe dysponowało przedmiotową ważnością, a których znajomość pozwoliłaby samej filozofii zdobyć świadomość podstaw swojego istnienia jako nauki. Oczywiście nasuwa się tutaj uwaga, że różnica ta jest poniekąd pozorna, bo przecież Kant w końcu uznaje, iż owymi zasadami, gwarantującymi absolutne poznanie są aprioryczne kategorie czystego rozumu, które przesłaniają podmiotowi przedmiot ontologiczny do tego stopnia, że nawet jego istnienie staje się tylko pomyślane jako czysto teoretyczne założenie. Wydaje mi się jednak, że podkreślenie tej różnicy może być jednak o tyle istotne, że pozwoli ukazać Kanta jako filozofa, który w swej krytyce rozumu jest minimalistą, o ile decyduje się pominąć te wszystkie obszary poznania, które nie poddają się formalizacji, ewentualnie maksymalistą, o ile miano poznania w ogóle rezerwuje jedynie dla wiedzy posiadającej właśnie formalne podmiotowe gwarancje. Z tej także perspektywy wyraziściej ukaże się kantowski stosunek do Hume'a.

David Hume zajmuje, według Kanta, najważniejsze miejsce w całej prehistorii filozofii. Jego zasługa polega na podjęciu próby — Kant jest

przekonany, że nieudanej — zniszczenia metafizyki. Próba ta była nieudana z powodu ograniczoności przedsięwzięcia Hume'a. Była ona zresztą wymierzona przeciwko takiej formacji intelektualnej, która jeszcze w rozumieniu kantowskim nie była w ścisłym sensie metafizyką. Metafizyce istniejącej w ówczesnym kształcie destrukcyjne zarzuty Hume'a mogły tylko dopomóc w wypracowaniu sobie właściwej perspektywy teoretycznej, ponieważ zarzuty te wymagały refleksji nad możliwością poznania w ogóle. Takie konsekwencje mogłaby mieć hume'owska krytyka związku przyczynowego, gdyby jej istotny sens i intencja zostały właściwie zrozumiane, tzn. gdyby dostrzeżono jej epistemologiczny, nie zaś ontologiczny aspekt. Tymczasem propozycję Hume'a przyjęto z właściwym filozofii tej epoki ograniczeniem. Centralny problem jego filozofii umieszczono w zawężonym horyzoncie teoretycznym, gdzie ujawnił się jako wyłącznie bezpośrednie pytanie o realność powiązania przyczyny ze skutkiem (i przedmiotów pochodnych pojęć metafizycznych). W tym rozumieniu zagadnienie wysunięte przez Hume'a niczym nie wykraczałoby poza owo ograniczone poznawczo pole dotychczasowej metafizyki, będące z koniecznością jedynie domeną bezkrytycznego rozumu nieuchronnie wikłającego się w antynomiczne dogmatyzmy. Pytanie Hume'a, nawet jeśli byłoby w swej konkretnej postaci postawione historycznie po raz pierwszy, pozostałoby pytaniem tradycyjnym z punktu widzenia zakładanego przez nie poziomu świadomości epistemologicznej, a zatem nie wzbogacałoby poznania o nowe możliwości.

„Nie na tym polegała kwestia, czy pojęcie przyczyny jest słuszne, przydatne i ze względu na całe przyrodzownostwo niezbędne, tego bowiem Hume nigdy nie podawał w wątpliwość; lecz tylko czy jest ono *a priori* pomyślane przez rozum, i czy w ten sposób posiada niezależną od wszelkiego doświadczenia wewnętrzną prawdziwość i z tego powodu również bardziej rozległą przydatność, nie ograniczoną wyłącznie do przedmiotów doświadczenia — co do tego Hume oczekiwał wyjaśnienia. Wszak była tylko mowa o pochodzeniu tego pojęcia, nie zaś o jego niezbędności w użyciu, i gdyby tylko to zostało wykryte, to już same przez się dane byłyby warunki jego użytkowania i zakres, w jakim ono może być ważne”.<sup>10</sup>

Doniosłość hume'owskiego sceptycyzmu wobec jednej z podstawowych kategorii metafizyki polegała więc na tym, że odpowiedzialne uporanie się z przedstawioną przez niego trudnością wymagało gruntownego zbadania ostatecznych podstaw prawomocności wszelkiego poznania, a więc otwierało także szansę ustalenia takich podstaw i obszaru kompetencji dla metafizyki. Nauka takiego zabiegu nie potrzebowała, bo dla swoich zawężonych celów miała prawo tymi kategoriami po prostu się posługiwać, traktując je jako dane, nie musząc się troszczyć o ich fundamental-

<sup>10</sup> Kant: *Prolegomena...*, s. 35, 36.



ne pochodzenie. Ostatecznie przełomowa rola Hume'a w rozwoju filozofii polega na tym, że podjął on trafnie ukierunkowaną próbę krytyki metafizyki (resp. wykazania przyczyn jej chronicznej jałowości). Ponieważ próba ta trafiała w istotnie, z punktu widzenia Kanta, fundamentalny dla całej naukowej wiedzy, a jednocześnie nigdy dotąd nie badany, problem źródeł koniecznego charakteru związku przyczynowo-skutkowego — mogła jako swój skutek uboczny (uboczny, bo według Kanta zamiary Hume'a były wyłącznie destrukcyjne z powodu niemożności przedstawienia sobie problemu w całej ogólności) przynieść reformę myślenia teoriopoznawczego, a więc i odrodzenie metafizyki na zasadach naukowych. Skutek ów musiałby się pojawić, ponieważ rozwiązanie problemu hume'owskiego (zakładając zrozumienie jego istoty) wymagało, by „wniknąć bardzo głęboko w naturę rozumu, o ile ten zajęty jest tylko czystym myśleniem.”<sup>11</sup>

Z powodów wyżej przedstawionych szansa, jaką stanowiło wystąpienie Hume'a, nie została podjęta i dzieje filozofii jawią się w ujęciu kantowskim jako jednolita niemal epoka chaosu teoretycznego, w którym pojawił się niezrozumiany przez współczesnych Hume z zagadnieniem wprowadzającym w problematykę kantowskiego krytycyzmu. Jest rzeczą znamienne, że Hume interesuje Kanta wyłącznie jako twórca problemu, jego teoria istnieje dla autora *Krytyk* tylko w jej wymiarze negatywnym; jest to zresztą jedno z głównych źródeł agnostycznych interpretacji filozofii Hume'a. O ile pojawia się ona jeszcze w rozważaniach Kanta, to zawsze są to analizy przyczyn, które uniemożliwiły Hume'owi rozwinąć swój pomysł w pełny system w duchu kantowskim. Są to zatem analizy wad i ograniczeń stanowiska Hume'a, nie odbierające mu zresztą u Kanta niezmiennie wysokiej oceny.

Kant oczywiście nie zgadza się z wnioskiem Hume'a, wynikającym z krytyki pojęcia związku przyczynowo-skutkowego, tym mianowicie, że jego konieczność nie jest dana bezpośrednio w doświadczeniu ani też nie jest aprioryczna, lecz że to wyobraźnia nasycona potocznym doświadczeniem wiąże serię przedstawień przy pomocy praw asocjacji podmiotową koniecznością, czyli nawykiem. Diagnoza ta dodatkowo uzupełniona jest jeszcze konkluzją, że tego rodzaju są wszystkie pojęcia metafizyki, wiedza nasza zatem nie posiada żadnego prawomocnego rozumienia konieczności przedmiotowych, żywiąc jedynie takie złudzenia — w rzeczywistości natomiast jedynym możliwym poznaniem jest owo pospolite doświadczenie, które nawarstwiając się przechodzi w subiektywne przeświadczenie bezprawnie traktowane jako obiektywne prawidłowości przez niekontrolowany, żywiołowo działający spekulatywny umysł. Stąd zaś

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 36.

wniosek, iż żadna w ogóle metafizyka nie jest możliwa. Wniosek taki rzeczywiście u Hume'a jest obecny, oparty — jak wiadomo — na konsekwentnie empirycznej psychologii procesów poznawczych, co już jednak znajduje się poza zainteresowaniami Kanta, którego podmiot nie miał w ogóle wymiaru psychicznego i z czym wiąże się zupełnie odmienna koncepcja doświadczenia. Kant gotów jest nawet przyznać pewną wartość tej negacji metafizyki, bo spotyka się ona z bliską mu ideą uwolnienia filozofii od jałowych, nierozstrzygalnych sporów, tym bardziej że punktem wyjścia tej negacji było — jak mówi — rzetelne badanie i dostrzeżenie fundamentalnego dla istnienia metafizyki problemu. Natomiast nie jest do przyjęcia dla Kanta całkowite zamknięcie przed umysłem możliwości poznania absolutnego, jakim z konieczności musi być metafizyka. W tej sytuacji główny zarzut, jaki spotyka Hume'a, to ten, że problemu swojego nie potrafił sformułować tak, by obejmował możliwość wszelkiego poznania apriorycznego; w konsekwencji zaś nie mogąc takiej możliwości dostrzec — popadł w totalny sceptycyzm. Jak mówi Kant — krytyka Hume'a przyniosła poznaniu negatywny pożytek, podcinając korzenie bezproduktywnej metafizyce i, z powodu swojej ograniczoności, przyniosła także pozytywną szkodę, nie ukazując perspektyw dla metafizyki naukowej.<sup>12</sup>

Jak wspomniałem, przyczyn „niepowodzenia” Hume'a Kant nie upatrywał bynajmniej w jego koncepcji doświadczenia, zakładającej, że wszelka efektywna wiedza może mieć jedynie sensualistyczny charakter, przy czym, jak wiadomo, sfera zmysłowości u Hume'a jest absolutnie pierwotna, niczym nie warunkowana ((Kant powiedziałby — przyjęta bezkrytycznie), jest po prostu naturalnym i jedynym w końcu związkiem podmiotu z rzeczywistością. Hume w tak zakrojonym punkcie wyjścia epistemologii widział jedyny sposób zagwarantowania poznaniu rzeczywistej (przedmiotowej) wartości. Kierując się tą zasadą, sensualizm swój zresztą uskrajnił tak dalece, że istotnie o mało nie popadł w konsekwencje sceptyczne. Zdając sobie sprawę z takiej możliwości nie cofnął się przed nimi i jako pierwszy bodaj z taką świadomością poszukiwał gwarancji dla przedmiotowej ważności poznania poza sferą czysto teoretyczną. Ten pozytywny aspekt teorii Hume'a znajdował się jednak całkowicie poza uwagą Kanta.

Konsekwentnie uważa on, że Hume po prostu nie potrafił dostrzec możliwości istnienia sądów syntetycznych *a priori* dopuszczając jedynie syntetyczną wiedzę doświadczalną; nie bierze tu ciągle pod uwagę, że kantowski aprioryzm był właśnie na gruncie empiryzmu Hume'a wykluczony. Kant kilkakrotnie powtarza, że tym, co uniemożliwiło Hume'owi

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 34.

odkrycie poznania *a priori* syntetycznego, było ograniczone zastosowanie odkrytego przez siebie problemu: gdyby pytanie, czy związek przyczynowy może mieć racjonalne źródła konieczności, postawił w stosunku do wszelkich form poznania — odpowiedź musiałaby być inna. Koronnym argumentem jest tutaj dla Kanta matematyka składająca się bez wątpienia, jego zdaniem, właśnie z sądów syntetycznych *a priori*, a której istnienia Hume nie mógłby zanegować.<sup>13</sup> Rzecz jednak w tym, że, pomijając nawet problematyczną u Kanta sprawę syntetyczności matematyki, na takie właśnie jej rozumienie Hume nie mógłby się zgodzić. Jak słusznie zauważa Donald Gotterbarn<sup>14</sup>, Hume przyjmuje zupełnie inne niż Kant kryteria pewności, konieczności czy nawet niesprzeczności dla wszelkiego rodzaju relacji między ideami. Jest nim zawsze kryterium psychologiczne, a nie formalne, taka zaś akceptacja syntetycznego *a priori* charakteru sądów matematycznych na pewno nie zadowoliłaby Kanta.

Jak więc widać, niezrozumienie między Kantem i Humem ma głębokie przesłanki teoretyczne i jest warunkowane odmiennymi sposobami pojmowania zadań filozofii. Jest na przykład rzeczą znamioną, że Hume'a spotyka ze strony Kanta zarzut subiektywizmu. Występuje on w postaci nawyków i przeświadczeń będących ostateczną instancją poznania, odbierając mu, zdaniem Kanta, wszelką rzeczywistą ważność i jest przejawem rezygnacji z poznania w ogóle. Sam Kant swojej filozofii nie nazwie nigdy w tym sensie subiektywistyczną, lecz podmiotową, transcendentalną czy krytyczną. Różnica między tymi subiektywizmami sprowadza się zatem — z punktu widzenia Kanta — do tego, który z nich zapewnia poznaniu absolutną pewność. Ta sama różnica dzieli aprioryzm obydwu autorów, występuje on bowiem i u Hume'a. Stanowi go zapas nagromadzonego doświadczenia potocznego, które — grupując się w złożone struktury — zmienia podmiot w trakcie jego społecznego procesu życiowego, wyposażając go w pozaracjonalne, naturalne i odruchowe predyspozycje do porządkowania kolejnych potocznych doświadczeń. Tym podmiotowym naturalnym skłonnościami Hume przyznaje kompetencje ustalania koniecznej „wiedzy”, której jednak, zdaje sobie z tego sprawę, nie można uzasadnić w kategoriach ogólnych, co dla Kanta stanowi niezbędny wyróżnik wiedzy apriorycznej. Ów praktyczny aprioryzm Hume'a nie może być nie tylko zaakceptowany, ale nawet dostrzeżony przez Kanta, ponieważ ma swe źródło w doświadczeniu, a nie w czystej władzy rozumowej warunkującej sensowność doświadczenia — władzy, której znowu nie może posiadać podmiot hume'owski.

Punktem wyjścia obu filozofów jest podmiot poznania. U Kanta ma

<sup>13</sup> Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 80.

<sup>14</sup> D. Gotterbarn: *Kant, Hume and Analyticity*, „Kant—Studien”, 1974, nr 3.

on zadanie zdobycia wiedzy koniecznej. Z tego względu podmiot ten wyposażony zostaje tylko w takie dyspozycje, które pozwalają ująć świat w formalnych strukturach i do tych operacji jest ograniczony cały proces poznania, a różnorodna rzeczywistość nie mieszcząca się w tych strukturach zostaje uznana za świat noumenalny. Z tego też względu większość czynności naturalistycznego podmiotu Hume'a nie mieści się w horyzoncie podmiotu kantowskiego, jak na przykład bezpośrednie doświadczenie zmysłowe, które dla Kanta wymaga wcześniejszego ustalenia umożliwiających je transcendentálnych warunków.

Wobec tak zasadniczej odmienności w rozumieniu procesu poznawczego należy postawić pytanie o głębsze przyczyny kantowskiej fascynacji epistemologią Hume'a.

Można niewątpliwie wskazać wspólną cechę wyjściowych przesłanek leżących u podstaw obu epistemologii. Wyrastają one z krytycznej oceny zastanej metafizyki, powstały jako alternatywne wobec niej koncepcje poznania, w procesie kształtowania się obu tych teorii spełniała ona rolę negatywnego wzorca. Z kolei podstawowa przesłanka owej krytycznej oceny, przeprowadzonej zarówno przez Kanta, jak i Hume'a, także jest wspólna — jest nią postulat znalezienia absolutnych gwarancji dla poznania, którego, ich zdaniem, metafizyka nie spełniała. Należy tu zauważyć, że ten postulat mieści się zasadniczo w klimacie teoretycznym samej krytykowanej jednocześnie metafizyki. Można zatem powiedzieć, iż Hume i Kant dążą do zrealizowania fundamentalnego celu poznania metafizycznego wbrew jego historycznym realizacjom, przy czym postawę tę tylko Kant ujawnia w sposób otwarty. Rzecz bowiem w tym, że ów cel — w ogólnym sformułowaniu — wspólny każdy z nich artykułuje inaczej.

W przypadku Kanta sprawa przedstawia się prościej. Jego program zbudowania naukowej metafizyki wymaga uzasadnienia absolutnej prawomocności poznania. Kant zdaje sobie sprawę, że dla osiągnięcia tego celu konieczne jest omińnięcie problemu „mostu” w jego wersji racjonalistycznej, problemu nieuchronnie wpisanego w arbitralne ontologie racjonalistycznej metafizyki i w jej ramach chronicznie niemożliwego do przezwyciężenia. Metodą omińnięcia tej trudności jest dla Kanta świadomie skonstruowana metafizyka podmiotu apriorycznego (racjonalnego).

Hume, który przeprowadził krytykę nieuprawnionego przypisywania przez metafizykę racjonalistyczną przedmiotowej ważności naszej wiedzy teoretycznej, świadomie zrezygnował z prób poszukiwania jakiejś nowej wykładni tej ważności w ramach tradycyjnego horyzontu epistemologicznego, to znaczy w ramach teoretycznego uzasadniania wiedzy teoretycznej. Jego głównym celem stało się wobec powyższego znalezienie absolutnej gwarancji już nie dla konieczności poznania (skoro to okazało się niemożliwe), ale w ogóle dla realizmu generalnie zagrożonego jego własną

krytyką. Chodziło tu o wskazanie takiego obszaru poznania, gdzie miało-by ono niepodważalną realność, choćby ów obszar miał się okazać jak najwęższy. Można więc stwierdzić, że Hume w odróżnieniu od Kanta stanął wobec problemu mostu w jego wersji empirycznej. Oto bowiem uznał, iż taką gwarancją realizmu poznawczego będzie uczynienie epistemologicznym punktem wyjścia skrajnie sensualistycznej psychologii procesów poznawczych. Rezultatem tego zabiegu o mało nie stało się powstanie swoistej metafizyki podmiotu empirycznego. Podmiot hume'owski pozostawiony bowiem bez narzędzi prawomocnego naukowo całościowania i porządkowania materiału danych zmysłowych stanął wobec niemożności uzasadnienia jakiegokolwiek, najbardziej elementarnej i, jak się Hume'owi wydawało, bezpośredniej formy kontaktu ze światem transcendentnych wobec podmiotu obiektów. Doszło więc niemal do takiej sytuacji, że podmiot empiryczny został w toku realizacji programu epistemologii empirycznej odgradzony od ontycznej rzeczywistości, która jest racją jego istnienia.

Gdyby interpretację filozofii Hume'a zatrzymać na tym etapie, można by mówić o dokonanej także przez niego i to z pozycji empiryzmu likwidacji ontologii. Taka, nawiasem mówiąc, interpretacja, do której zresztą w istotny sposób, jak wspomniałem, przyczynił się Kant, pozwalała widzieć w Humie prekursora pozytywistycznego modelu krytyki metafizyki. W istocie jednak Hume zdawał sobie sprawę z takiej możliwości i nie zamierzał jej biernie akceptować, oznaczałoby to bowiem ograniczenie jego filozofii do aspektu jedynie destrukcyjnego. Wyjściem stało się tu nadanie podmiotowi charakteru naturalistycznego i tym samym odnalezienie poza sferą poznawczą ostatecznej sankcji dla wiedzy, choć oczywiście w tej sytuacji koniecznością stało się przyjęcie probabilistycznej koncepcji poznania empirycznego. W tej perspektywie staje się zrozumiałe, że Kant, który także przeprowadził swoistą destrukcję arbitralnej ontologii metafizycznej, jednak tylko po to, by na nowych zasadach odbudować podstawy wiedzy absolutnej właśnie, miał do Hume'a taki akurat ambiwalentny stosunek, w którym wysokie uznanie mieszało się z niepełnym rozumieniem.

#### РЕЗЮМЕ

В формировании философских взглядов Канта существенное значение имела критическая оценка теоретических основ современной рационалистической метафизики. Её основной недостаток, по мнению Канта, заключался в догматическом, некритическом отношении к проблемам источников закономерностей человеческого познания. Итак метафизика была вербализацией стихийно действующего философского разума, не располагающего достаточным теоретическим самосознанием в области структуры и фундаментальных принципов фун-

кционирования познавательных сил. В результате — арбитражность суждений, которые формулировала до сих пор философия. Она не могла удовлетворительно обосновать необходимость знания.

Кант высоко ценил Юма, который, по его мнению, был единственным философом, занявшимся проблемой фундаментальных основ познания. Недостаток концепции Юма, по Канту, заключался в скептицизме и субъективизме, выражающемся в непризнании синтетического знания.

Различия между Кантом и Юмом глубокие и своё начало берут в принципиально ином понимании задач философского познания и в принятии противоположных исходных пунктов. Для абсолютного познания Кант стремился найти безошибочные гарантии и искал их в априорных структурах субъекта познания. Юм же занял натуралистическую и эмпирическую позиции. Следствием этого было принятие пробабилистической концепции знания и отказ от возможности обоснования абсолютного знания. Оба философа (каждый с разных теоретических позиций) способствовали кризису рационалистической метафизики.

#### S U M M A R Y

Evaluation of theoretical basis of modern rationalistic metaphysics was a very important factor in Kant's philosophy. According to Kant, its fundamental weakness was dogmatic, uncritical attitude towards the problem connected with sources of validity of human cognition. Hitherto existing metaphysics was verbalization of spontaneously active philosophical mind, which did not possess indispensable theoretical self-consciousness concerning the structure and basic principles of functioning of cognitive abilities. The result was arbitrariness of statements formulated by the philosophy existing hitherto. Yet, it could not satisfactorily motivate the necessity of knowledge.

Kant highly appreciated Hume. According to Kant, he was the only philosopher to raise the problem of the basis of cognition. The weakness of Hume's conception was, according to Kant, scepticism and subjectivism, expressed in the lack of recognition for a *priori* synthetic knowledge.

The fact, that the tasks of philosophical cognition were understood in entirely different way by Hume than by Kant, and that they adopted different starting points, is the source of big differences between their theories. Kant wanted to find unfailing guarantee for absolute cognition and he was looking for it in a *priori* structures of the subject of cognition. Hume's attitude was naturalistic and empirical. Consequently, he adopted probabilistic conception of knowledge and rejected the possibility of accounting for absolute knowledge. The two philosophers (each of them from different theoretical positions) contributed to the crisis of rationalistic metaphysics.