



Jarosław Rolewski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0000-0003-3389-5966

e-mail: rolewski@umk.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2025.036>

## Problem całości zjawisk w filozofii Kanta

Filozoficzne zagadnienie całości, totalności zjawisk; problem świata, jego treści, sposobu istnienia, poznawalności, etc. w teorii Kanta pojawia się wielokrotnie i pełni funkcję pewnego korelatu problemu wiedzy-o-świecie, który okazuje się być problemem wyjściowym w tej koncepcji. Dlatego też w aspekcie systemowym punktem wyjścia rozważań Kanta nt. totalności zjawisk (świata) jest nie tyle sama owa totalność, lecz pojęcie wiedzy lub nauki (*die Wissenschaft*), a dopiero w drugiej kolejności pojęcie świata jako przedmiotowego odpowiednika wiedzy. Wynika to dla królewieckiego filozofa m. in. z przekonania o nierozdzielności tych dwóch struktur.

Trzeba zatem zacząć od pojęcia wiedzy, która jest dla Kanta czymś całkowicie różnym od poznania (aktu poznawczego) mającego zawsze ograniczony zasięg i ważność, dotyczącego bowiem jednego przedmiotu (lub pewnej, ale skończonej, ilości przedmiotów) i będącego poznaniem konkretnego podmiotu. Zbiór takich poznań nie może oczywiście stanowić jeszcze wiedzy, ponieważ nie posiada jej istotnych i konstytutywnych własności, do których, jak twierdzi Kant, należą: „konieczna i powszechna ważność”, uniwersalność oraz obiektywność (w wersji słabszej: intersubiektywność).

Wiedzą staje się zatem w teorii Kantowskiej bezwzględny ogół wszystkich możliwych poznań, ale połączonych w jednolity „system”; dodajmy system,

który nie redukuje się do zbioru poznań. Jeżeli wiedza ma być „powszechnie i koniecznie ważna”, to znaczy to, że musi być absolutnie uniwersalna i nieprzypadkowa. Musi być także konieczna, zatem wszystkie jej elementy muszą być połączone ze sobą w ścisłym i koniecznym związku, czyli muszą być razem wewnątrz jednej i jednolitej całości. Zespół poznań może stać się wiedzą dopiero wtedy, kiedy będą ustanowione aprioryczne i bezwzględne związki między nimi, kiedy poznania zostaną ujęte w konieczne prawa i kiedy można będzie do nich stosować uniwersalne reguły i metody. Jednakże wszystkie te struktury mogą funkcjonować tylko w pewnej całości, zatem warunkiem możliwości wiedzy staje się całość, jednolitość i jedność wszystkich poznań możliwych.

Wiedza to system, czyli bezwzględny ogół różnorodnych poznań (także możliwych) połączonych ze sobą w jednorodną i spójną całość. Jednakże całość taka wymaga pewnej formy jedności, bowiem to dopiero „...jedność systematyczna jest tym, co z pospolitego poznania czyni dopiero naukę, tj. z prostego zbioru (*Aggregat*) poznań tworzy system...”<sup>1</sup> Kolejną istotną własnością wiedzy jest jej uniwersalność, co oznacza, że w jej skład wchodzi nie tylko wszystkie poznania realne, ale także wszystkie poznania możliwe, choćby nawet nigdy nie dane żadnemu podmiotowi poznającemu.

Strukturą, która dostarcza wymaganej dla wiedzy jedności, całości i uniwersalności staje się u Kanta na – ale już na wyższym w stosunku do intelektu – poziomie czystego rozumu, jedno z jego transcendentálnych pojęć, czyli idei: idea świata.

Pojawia się zatem pytanie „o czym” ma być tak zdefiniowana wiedza? Czym i jaki ma być jej przedmiotowy odpowiednik? Z przyjętych przez Kanta przesłanek dotyczących pojęcia wiedzy wynika, że takim „przedmiotem” (odpowiednikiem przedmiotowym) wiedzy może być tylko i wyłącznie świat: „absolutny ogół wszystkich rzeczy”.

Jak ten świat należy rozumieć? Czy tak, jak w tradycji filozoficznej jako całość obiektywnych, transcendentnych wobec podmiotu i całkowicie od niego niezależnych i „odłączonych” przedmiotów?

Jednakże tak zdefiniowany świat dla Kanta staje się światem „rzeczy samych w sobie” (*Dinge an sich*) i jako taki byłby całkowicie niedostępny dla każdego skończonego podmiotu poznającego i zupełnie nie nadaje się na bycie przedmiotowym odpowiednikiem wiedzy w sensie kantowskim. Dlatego też trzeba to „dogmatyczne” pojęcie świat poddać krytyce filozoficznej i wykazać

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 2, 577.

jego całkowitą teoretyczną bezużyteczność dla problemu wiedzy, a także relacji: wiedza – świat.

Właśnie takie „niekrytyczne” pojęcia świata znajduje autor *Krytyki czystego rozumu* w nowożytnej tradycji filozoficznej, np. u Wolffa, Leibniza czy Locke’a. Jednakże przy takim właśnie tradycyjnym zdefiniowaniu świata całkowicie niemożliwa staje się stosowalność naszej wiedzy-o-świecie do świata. A przecież istnieje rzeczywista wiedza, stosowalna w całości do świata i spełniająca Kantowskie warunki bycia wiedzą-o-świecie, a mianowicie matematyczne i czyste przyrodoznawstwo i z pewnością nie odnosi się ona do świata-noumenu.

Gdyby świat miał być zbiorem noumenów (rzeczy samych w sobie) i ponadto sam miałby być rozumiany jako noumenon, to jak byłaby możliwa wiedza o nim? Jak możemy poznać taki „świat-noumen”, czyli mieć na jego temat wiedzę powszechnie i koniecznie ważną, uniwersalną i obiektywną, skoro na zawsze jest on poza naszym zasięgiem poznawczym? Świat jako transcendentny i niezależny od nas byt i zarazem zespół takich bytów byłby dla istot skończonych, takich jak ludzie, wyposażonych w receptywne zmysły i dyskursywny (w sensie Kantowskim) intelekt tylko rodzajem nicości (jako zamknięta w sobie, niepoznawalna i niedostępna całość), a nie realnej rzeczywistości.

Skoro zatem „niekrytyczne” pojęcie świata jako zbioru noumenów i to zbioru, który sam jest także rzeczą samą w sobie nie może pełnić funkcji odpowiednika przedmiotowego wiedzy, to trzeba wypracować takie nowe pojęcie świata, które mogłoby się stać jej adekwatnym przedmiotowym odpowiednikiem. I Kant przedstawia takie nowe, własne pojęcie – a dokładniej – dwa różne pojęcia świata, z których pierwsze określa jako „świat empiryczny”, a drugie nazywa „światem transcendentalnym”. „Świat empiryczny” to pierwsza, wyjściowa konstrukcja wypracowana przez „intelekt” (*Verstand*) – tak jak go rozumie Kant - której zasięg jest ograniczony do podmiotu poznającego i do jego poznań. Jest to świat, jaki prezentuje się konkretnemu podmiotowi składającemu się z dwóch warstw: empirycznej (podmiot empiryczny – konkretny ucieleśniony podmiot) i transcendentalnej (podmiot transcendentalny czyli „transcendentalna jedność apercepcji”, „Ja transcendentalne”, nieosobowe Ja w ogóle).

Jak się jednak okaże, to pojęcie świata empirycznego, mimo że niezbędne dla problemu wiedzy, nie może jeszcze być adekwatnym odpowiednikiem przedmiotowym wiedzy i na poziomie po Kantowsku pojętego „czystego rozumu” (*reinen Vernunft*) zostaje zastąpione właściwym, adekwatnym, gdyż

transcendentalnym pojęciem świata. Są to dwa zupełnie różne określenia świata funkcjonujące na różnych poziomach teoretycznych i systemowych filozofii Kanta. Omówię zatem pokrótce obydwie te swoiście Kantowskie pojęcia świata.

Tym, co bezpośrednio dane poznającemu podmiotowi są doświadczane rzeczy. Jednakże te zjawiska (ani ich dowolny zbiór) nie tworzą jeszcze świata w znaczeniu empirycznym, stanowią przecież tylko luźny zespół niepowiązanych ze sobą obiektów. Ogół rzeczy danych w czasie i przestrzeni podmiotowi poznającemu może stać się światem empirycznym dopiero połączeniu ich wszystkich razem, a zatem po nadaniu im formy jedności i całości dla konkretnego podmiotu. Strukturą nadającą jedność i łączącą w całość zbiór zjawisk dla podmiotu staje się w teorii Kanta intelekt (*Verstand*) działający poprzez swoje zasady, a dokładniej poprzez „analogie doświadczenia” (*Analogien der Erfahrung*). Z kolei „...ogólna zasada wszystkich trzech analogii polega na koniecznej jedności apercepcji w odniesieniu do wszelkiej możliwej świadomości empirycznej (sposstrzeżenia) (zachodzącej) w każdym czasie, a przeto [...] zasada ta polega na syntetycznej jedności wszelkich zjawisk co do ich stosunku w czasie.”<sup>2</sup> Oznacza to, że zjawiska są w „syntetycznej jedności” świata ponieważ są w czasie. Skoro czas jest jeden, cały, ciągły i jedyny, to jeśli – jak u Kanta – właśnie czas staje się czynnikiem organizującym świat empiryczny w jedność i spójną całość, to wszystko, co jest dane w czasie jest dane także wewnątrz jego jednolitej, ciągłej i spójnej całości.

To właśnie analogie doświadczenia są takimi zasadami intelektualnymi, które zawierają prawo głoszące, że zjawiska (przedmioty) występują w jednym, całym i spójnym świecie empirycznym, ponieważ występują w jednym, całym i spójnym czasie, tzn. w pewnym sensie „przekładają” one własności czasu (takie jak jednolitość, całościowość i spójność) na własności ogółu zjawisk (rzeczy) w czasie. „Wszystkie (analogie) razem powiadają przeto, że wszelkie zjawiska występują w jednej przyrodzie i że muszą w niej występować, ponieważ bez tej jedności *a priori* nie byłaby możliwa jedność doświadczenia, a więc także i żadne określenie przedmiotów w nim (danych)”<sup>3</sup>

Wszystko co się zjawia, co doświadczane, występuje w czasie, a zatem ogół, całość tego, co doświadczane przejmuje i reprezentuje cechy czasu: jego jedność, ciągłość i spójność. Jeżeli wszystkie przedmioty włączone są w czas, to analogie doświadczenia przenoszą na świat empiryczny - właśnie poprzez analogię – te same własności, jakie posiada sam czas.

---

<sup>2</sup> Tamże, t. 2, 337.

<sup>3</sup> Tamże, t. 2, 385.

Czas jest bezpośrednim spoiwem wszystkich poszczególnych i odosobnionych zjawisk w całość, to on łączy je w jedność i zapewnia ciągłość i spójność świata empirycznego. Skoro czas jest „formą naoczności (*Form der Anschauung*)”, formą zjawiania się, to wszystko to, co się zjawia w tej formie, przejmuje od niej jej własności.

Jednakże czas jako taki nie jest samoistny; w teorii Kanta, jak wiadomo, jest on w sposób istotowy zależny od Ja transcendentalnego („transcendentalnej jedności apercpcji”) gdyż jest przez owo Ja syntetyzowany; to świadomość transcendentalna stanowi źródło czasu. W największym skrócie: czas u Kanta to struktura, która sprowadza się do aktywności i oddziaływania wywieranego przez podmiot transcendentalny na swoją warstwę empiryczną, swój podmiot empiryczny (dokładniej na jego „zmysł wewnętrzny”) za pośrednictwem „wyobraźni transcendentalnej”. Ja transcendentalne dostarcza zmysłowi wewnętrznemu swojego Ja empirycznego pewne własne przedstawienia, zapośredniczone i przefiltrowane już przez wyobraźnię transcendentalną, a następnie syntetyzuje i jednoczy tę wielość własnych przedstawień i dokonuje ich subsumpcji z powrotem do transcendentalnej jedności apercpcji. Cały ten proces obrazuje właśnie konstytucję czasu.

Świat empiryczny jest jednolity, cały i spójny jako bezpośrednio zorganizowany przez czas posiadający takie właśnie cechy, ale pośrednio i w ostatniej instancji dlatego, że to czas przejmuje i odzwierciedla (reprezentuje) cechy podmiotu transcendentalnego; jego jedność, całościowość i ciągłość: „Analogie nasze przedstawiają więc właściwie jedność przyrody w powiązaniu wszelkich zjawisk pod pewnymi względami, które nie wyrażają niczego innego, jak tylko stosunek czasu (o ile zawiera on w sobie wszelki byt) do jedności apercpcji, która może ziścić się jedynie w syntezie (dokonanej) wedle pewnych prawideł.”<sup>4</sup>

Świat empiryczny jest jeden, jednolity, ciągły i spójny jako ufundowany ostatecznie na transcendentalnej jedności apercpcji (Ja transcendentalnym) i przejmujący jej własności, a czas okazuje się tu być pewną strukturą pośredniczącą, poprzez którą świadomość transcendentalna formuje świat i przenosi na niego swoje właściwości.

Ten rodzaj świata: uczasowiony świat empiryczny jest niesamoistny tak bytowo, jak i poznawczo od organizującego go Ja transcendentalnego i właściwie jest jego światem, staje się zatem, mówiąc dokładniej, pewnym „światem otaczającym” (*die Umwelt*) owo Ja.

---

<sup>4</sup> Tamże, t. 2, 385.

Tak skonstruowane Kantowskie pojęcie świata w znaczeniu empirycznym, przypomina do pewnego stopnia znacznie późniejszą koncepcję świata wypracowaną w fenomenologii Edmunda Husserla, szczególnie w jej dojrzałym paradygmacie z okresu *Idei*, czy *Medytacji kartezjańskich* i warto chyba w tym miejscu przyjrzyć się bliżej tej właśnie teorii.

Otóż Husserl, podobnie jak autor *Krytyki władzy sąđen*a, wychodzi od rozumienia świata, które Kant nazwał „dogmatycznym” pojęciem świata, a które autor *Badań logicznych* nazywa światem danym w tzw. „naturalnym nastawieniu”. W takim właśnie ujęciu przyjmuje się, że świat i wszystkie obiekty w nim zawarte istnieją w sposób obiektywny, transcendentny wobec podmiotu poznającego i całkowicie od niego niezależnie. „W tym tedy nastawieniu teoretycznym, które nazywamy «naturalnym», cały horyzont możliwych badań jest określony jednym słowem: to jest świat. Nauki (wyrósł)e z tego pierwotnego (*urspruenglich*) nastawienia są zatem wszystkie razem naukami o tym świecie i jak długo ono stanowi wyłącznie panujące nastawienie, pokrywają się pojęcia «prawdziwe istnienie», «rzeczywiste istnienie», tj. realne istnienie, oraz «istnienie w świecie» – gdyż wszystko to, co realne, stapia się w jedność świata.”<sup>5</sup> Istotą tego naturalnego nastawienia jest tzw. „generalna teza naturalnego nastawienia” głosząca, że świat ów istnieje. Aby jednak odkryć prawdziwy sens tego świata i rzeczy w nim danych konieczne jest przyjęcie innej niż naturalna perspektywy badawczej, tj. nastawienia fenomenologicznego pozwalającego, w przeciwieństwie do naturalnego, tematyzować świat, a także wykryć oraz zbadać źródło sensu tego świata. Dokonuje się tego w fenomenologii Husserla przez zabieg metodyczny nazywany *epoché* (i w dalszej kolejności redukcję transcendentalną), która polega na zawieszeniu ważności wszystkich sądów egzystencjalnych, poznawczych etc. odnoszących się do świata, na wzięciu ich w swoisty „nawias”.

Tematem dociekań fenomenologicznych ma się teraz stać sam świat jako całość, a także jego podstawa, czyli to, co stanowi o ważności bytowej świata danego w nastawieniu naturalnym. Jednakże badania takie nie mogą być prowadzone w takim właśnie naturalnym nastawieniu, dlatego też trzeba je poprzez *epoché* wyłączyć. Ponadto *epoché* musi być uniwersalna, tzn. powinna objąć nie jakąś dziedzinę bytową, ale cały świat „za jednym zamachem”. W rezultacie *epoché*, jak twierdzi Husserl, dochodzi do rozdzielenia i oddzielenia świata (razem z należącą do niego naturalną świadomością empiryczną) od

---

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. Danuta Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, ks. 1, 13.

„czystej i transcendentalnej świadomości”. Ponadto ta fenomenologiczna *epoché* odkrywa nieznaną dotąd „czystą” świadomość transcendentalną (ego transcendentalne) oraz również dotąd nieprzeczuwany i nieznanany „świat fenomenologiczny”.

Poprzez fenomenologiczną *epoché* świat staje się już nie światem „naturalnym”, ale „fenomenologicznym”, tzn. światem korelatywnym w stosunku do ego transcendentalnego i przez to ego ukonstytuowanym. *Epoché* odsłania ponadto to, że świat uzyskuje już teraz status sensu wskazującego na świadomość transcendentalną jako źródło owego sensu oraz czynnik ustanawiający jego ważność bytową. *Epoché* odkrywa świat w jego pierwotności, tj. jego nieabsolutność i pochodzenie jego sensu z ego transcendentalnego, do którego sens ów w całości można zredukować (poprzez „redukcję transcendentalną”) lub z którego – odwrotnie – cały sens świata można wyprowadzić. A zatem świat w fenomenologii Husserla ma status pewnego „fenomenu” i korelatu świadomości transcendentalnej, stąd też przestaje być niezależny i transcendentny wobec podmiotu, jest niesamoistny bytowo i całkowicie „zredukowany” do ego transcendentalnego.

Prowadzi to do wniosku, że to pojęcie świata „fenomenologicznego”, które wypracował Husserl nie oznacza świata jako uniwersalnego i intersubiektywnego uniwersum wszystkich rzeczy i wszystkich podmiotów, lecz pewien „osobisty” świat otaczający (*die Umwelt*) konkretnego podmiotu. Jeżeli opozycją do świata okazuje się Ja (a to założenie przejmuje Husserl bezkrytycznie z nastawienia naturalnego), to z kolei świat jawi się jako opozycja Ja (co wykazuje *epoché*) i okazuje się być jego własnym światem.

To powoduje, że świat fenomenologiczny tak naprawdę jest pewnym „prywatnym” światem otaczającym (*Umwelt*) podmiot, który staje się w tym ujęciu rodzajem samotnej monady, a jego świat nie jest i nie może być światem wspólnym. W związku z tym pojawia się tu bardzo poważne zagrożenie możliwością solipsyzmu. Husserl zdawał sobie z tego sprawę i w *Medytacjach kartezjańskich* podjął bardzo rozbudowaną teoretycznie próbę poradzenia sobie z tym zagrożeniem, jednakże w moim (i nie tylko) przekonaniu idea „monadologii transcendentalnej”, która miała w założeniu autora *Kryzysu* odsunąć raz na zawsze możliwość popadnięcia teorii fenomenologicznej w solipsyzm, także tego zagrożenia nie usunęła.

Husserlowski „świat fenomenologiczny” wykazuje pewne podobieństwo do Kantowskiego „świata empirycznego” i posiada podobne własności, takie jak ograniczenie zasięgu świata do pewnego świata otaczającego podmiot, „prywatność” i brak intersubiektywności świata, jego nieuniwersalność itd.

Jednakże Kant, w przeciwieństwie do Husserla, miał chyba świadomość różnych wad, braku uniwersalności, intersubiektywności etc. oraz niewystarczalności tego pojęcia empirycznego świata, skoro zostaje ono dopełnione w teorii Kantowskiej właściwym już pojęciem świata, czyli świata w znaczeniu transcendentalnym. Przystąpię zatem teraz do omówienia tego właśnie pojęcia świata.

Skoro pojęcie intelektualne (*Verstandesbegriff*) „świata empirycznego” nie jest i nie może być odpowiednikiem przedmiotowym wiedzy-o-świecie, to właściwe pojęcie świata trzeba wypracować na wyższym poziomie teoretycznym i systemowym, tj. poziomie czystego rozumu.

I rzeczywiście, Kant przedstawia takie właśnie rozumowe pojęcie (*Vernunftbegriff*) świata, ale jest to już „świat transcendentalny”, nieempiryczny. Na poziomie intelektu świat empiryczny oznaczał tylko świat otaczający konkretny podmiot, na poziomie rozumu natomiast „[...] słowo «świat», w znaczeniu transcendentalnym, oznacza absolutną całość ogółu istniejących rzeczy”.<sup>6</sup> Świat uzyskuje już teraz wymiar uniwersalny, staje się światem wszystkich rzeczy, ale także wszystkich podmiotów. Taka definicja świata oznacza, że nie może on być niczym oglądanym (danym w oglądzie), ani doświadczanym przez skończony podmiot poznający. Podmiotowi skończonemu nigdy przecież nie może być dana w jakikolwiek sposób absolutna całość wszystkich rzeczy; taki uniwersalny ogląd można przypisać wyłącznie istocie nieskończonej, tj. Bogu. Skoro tak, to czym właściwie jest uniwersalny i nieskończony świat dla istoty skończonej?

Jak twierdzi Kant, tylko i wyłącznie „idea”, a dokładniej: ideą czystego rozumu, czyli pojęciem czystego rozumu. Zatem „Tak też można by powiedzieć: absolutna całość wszelkich zjawisk jest tylko pewną ideą. Całość ta pozostaje zawsze zagadnieniem bez rozwiązania, gdyż nie możemy jej nigdy przedstawić w obrazie.”<sup>7</sup> W ten sposób świat staje się transcendentalnym pojęciem rozumu, czyli ideą świata, w której zostaje przedstawione w sposób czysto rozumowy to, co jest przedmiotem tego pojęcia. Absolutna całość wszystkich rzeczy może być dana tylko i wyłącznie w sposób pojęciowy i „idealny”, nie można jej przecież wyindukować z doświadczenia, czy też mieć danej w oglądzie.

Tylko takie pojęcie świata może pełnić, zdaniem Kanta, funkcję odpowiednika przedmiotowego uniwersalnej, koniecznej i intersubiektywnej wiedzy-o-świecie. A to przecież problem wiedzy był punktem wyjścia rozważań

---

<sup>6</sup> Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, 158.

<sup>7</sup> Tamże, t. 2, 37.

Kanta, także tych dotyczących świata. Wiedza staje się dla Kanta rodzajem uniwersalnego systemu, co oznacza, że jest to bezwzględny i uniwersalny ogół wszystkich możliwych poznań, zorganizowanych i powiązanych przez prawa i zasady. System ten zostaje zaprojektowany w czystym rozumie jako jego transcendentalne pojęcie, czyli idea świata. Początkowo idea świata oznacza zatem pewien plan, projekt całości wiedzy-o-świecie, który rozum nakłada na szeregi aktów poznawczych wypełniających ten projekt empiryczną treścią. Idea świata pełni zatem funkcję apriorycznej formy pojęciowej, „wydedukowanej” (w kantowskim sensie dedukcji transcendentalnej) z matematycznego przyrodoznawstwa i charakteryzującej się uniwersalnością, koniecznością, spójnością i intersubiektywnością; formy, w którą muszą się wpisać wszystkie rzeczywiste i możliwe poznania. To idea świata (pojęcie czystego rozumu) powoduje, że poznania istnieją wewnątrz jednolitej, spójnej, uniwersalnej całości. Idea świata w swej epistemicznej funkcji planu wiedzy-o-świecie jest obiektem czysto myślowym, nie posiada żadnego realnego odpowiednika, jest tylko pojęciem, aprioryczną formą rozumową, skonstruowaną w czystym rozumie i nakładaną na poznania, aby mogły one stać się elementami „systematycznej jedności” wiedzy.

A zatem pojęcie rozumowe (idea świata) oznacza pierwotnie pewien projekt wiedzy-o-świecie, który na poziomie czystego rozumu zostaje również przeniesiony na sam świat, jako odpowiednik przedmiotowy tej wiedzy; jako na to, „o czym” jest ta wiedza-o-świecie. Transcendentalne pojęcie rozumowe (idea świata) jako forma wiedzy-o-świecie staje się zatem także podstawą konstrukcji przedmiotowego odpowiednika tej wiedzy, czyli samego świata (we właściwym już teraz, bo „transcendentalnym znaczeniu”).

Jeżeli wiedza-o-świecie jako systematyczna, uniwersalna oraz spójna całość i jedność ma być możliwa, to również to, „o czym” ona jest musi posiadać taką samą strukturę. „Zasada regulatywna domaga się, by jedność systematyczną jako jedność przyrody (*Natureinheit*), którą się nie tylko poznaje empirycznie, lecz nadto zakłada się *a priori*, choć w sposób nieokreślony, założyć w sposób bezwzględny, a więc jako [jedność], wynikającą z istoty rzeczy.”<sup>8</sup>

Skoro „...świat jest sumą zjawisk, musi więc istnieć jakaś jego podstawa transcendentalna tj. dająca się pomyśleć jedynie przez czysty intelekt”<sup>9</sup>. Taką „podstawą transcendentalną” świata, tym, co sprawia, że świat jest światem: uniwersalną, spójną i absolutną całością wszystkich możliwych rzeczy jest

---

<sup>8</sup> Tamże, t. 2, 435.

<sup>9</sup> Tamże, t. 2, 437.

właśnie idea świata w swej funkcji ontycznej. Jak pisze w związku z tą koncepcją Kanta Martin Heidegger „...pojęcie świata (*Weltbegriff*) jest taką ideą, w której będzie przedstawiona *a priori* absolutna totalność wszystkich dostępnych w skończonym poznaniu przedmiotów. Świat oznacza wtedy tyle, co «całość wszystkich zjawisk» lub «całość wszystkich przedmiotów możliwego doświadczenia»”<sup>10</sup>.

To dopiero w idei świata możliwa jest uniwersalna przyczynowość (całkowicie różna od przyczynowości empirycznej) polegająca na tym, że wszystko to, co się wpisuje w ten transcendentalny projekt świata zostaje powiązane ze sobą aprioryczną i wszechogarniającą siecią związków przyczynowych. Kategoria (intelektualne pojęcie) przyczyny konstytuuje tylko relację przyczynową między dwoma przedmiotami, nie jest to zatem przyczynowość uniwersalna. Uniwersalna przyczynowość zostaje ustanowiona w sposób aprioryczny i rozumowy dopiero w transcendentalnym pojęciu świata i dlatego każda dowolna rzecz, wewnątrz świata pojmowanego w sposób transcendentalny, musi podlegać uniwersalnemu oddziaływaniu przyczynowemu.

Jednakże idee, transcendentalne pojęcia rozumowe, niczego nie poznają, nie denotują też żadnego przedmiotu. „Pojęcia intelektu są pomyślane również *a priori* przed doświadczeniem i w jego celach, ale nie zawierają niczego więcej prócz jedności refleksji nad zjawiskami, jeśli mają koniecznie należeć do świadomości empirycznej. [...] Lecz sama nazwa pojęcia rozumowego wskazuje tymczasowo, że nie pozwala się ono zamknąć w szrankach doświadczenia, ponieważ dotyczy poznania, którego tylko częścią jest każde poznanie empiryczne (być może całości możliwego doświadczenia lub jego empirycznej syntezy). Wprawdzie żadne rzeczywiste doświadczenie nigdy w pełni jej nie osiąga, ale mimo to zawsze do niej należy. Pojęcia rozumowe służą do pojmowania, tak jak poznania intelektualne do rozumienia spostrzeżeń. Jeżeli zawierają to, co nieuwarunkowane, to dotyczą czegoś, czemu podlega wszelkie doświadczenie, co jednak samo nigdy nie jest przedmiotem doświadczenia”<sup>11</sup>.

Idee (także idea świata) służą wyłącznie „do pojmowania” (*zum Begreifen*) czegoś, czego – jak świata – skończony podmiot nie może doświadczyć, natomiast rozum może wytyczyć w pojmowaniu (w tym przypadku poprzez pojęcie świata) transcendentalny plan całości rzeczywistości (świata) nakładany

---

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt/Main 1967, 46.

<sup>11</sup> Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, 20–21.

potem na szeregi konkretnych przedmiotów danych w poznaniu. Transcendentalna i rozumowa idea świata nie jest żadnym pojęciem realnego przedmiotu, który mógłby być dany, doświadczany i poznany; idea stanowi raczej pewien „punkt widzenia”<sup>12</sup> i jedyny możliwy dla istoty skończonej rozumowy sposób ujęcia totalności rzeczywistości fenomenalnej.

Idea świata stanowi zatem stały i uniwersalny projekt rozumowy rzutowany następnie na całość tego, co dane i doświadczane na poziomie intelektu; jest pewną transcendentalną formą, nakładaną na ogół możliwego doświadczenia. Jednakże idea świata ma znaczenie, tzn. jest ważna i obowiązująca tylko i wyłącznie w związku z totalnością doświadczenia. Inaczej mówiąc: światem, jako odpowiednikiem przedmiotowym wiedzy-o-świecie, staje się idea świata, ale zespolona z całością realności fenomenalnej; światem staje się pojęcie świata (rozumowa forma światowości), ale projektowane na totalność empirycznych przedmiotów lub – patrząc na to od drugiej strony – całość możliwego doświadczenia włączona w transcendentalny projekt świata.

Idea świata służy Kantowi właśnie do tego, by wszystkie doświadczane przedmioty dane na poziomie intelektu od razu i *a priori* były rozumiane (pojmwane) na poziomie rozumu jako wewnątrzświatowe, jako części uniwersalnego świata. Przez takie włączenie w transcendentalny plan świata każda rzecz jest czymś innym i zarazem czymś więcej, niż na poziomie intelektualno-doświadczeniowym, uzyskuje bowiem odtąd nowy i ważny status ontyczny części świata, a poznanie tej rzeczy nowy sens epistemiczny: części wiedzy-o-świecie.

Oczywiście, zawsze trzeba mieć na uwadze fakt, że idea świata w znaczeniu ontologicznym, którą Kant prezentuje w swej filozofii, nie jest dowolnie, czy spekulatywnie skonstruowana, ale została – jak sam twierdzi – „wydedukowana” z realnie istniejącej nauki, a mianowicie z matematycznego, „czystego” przyrodoznawstwa, a z kolei podstawą tej idei (a zatem i przyrodoznawstwa) jest idea świata, ale w swym znaczeniu epistemicznym, czyli jako forma wiedzy-o-świecie zaprojektowana w transcendentalnym rozumie.

W związku z tym ustalenia teorii Kanta nt. świata i wiedzy-o-świecie odnoszą się i obowiązują tylko w relacji do tej właśnie dziedziny nauki nowożytnej, natomiast niektóre jej konsekwencje teoretyczne i filozoficzne oczywiście mogą mieć znaczenie także dla późniejszej filozoficznej problematyki

---

<sup>12</sup> Tamże, 423–424.

świata; jest to zagadnienie bardzo interesujące i ważne, ale wymagałoby ono raczej całej monografii, stąd też nie pojawia się w tym artykule.

Pojęcia świata wypracowane przez Kanta, zarówno to „empiryczne”, jak i „transcendentalne”, umożliwiają trwałe połączenie, zespolenie wiedzy-o-świecie i świata samego, ale ma to też taką ważną konsekwencję, że jest to zawsze tylko świat-w-wiedzy, świat taki, jaki jest dany i zaprojektowany przez czysty i transcendentalny rozum (*Vernunft*) w wiedzy (w przypadku samego Kanta – w matematycznym przyrodoznawstwie). Zatem świat w teorii Kanta jest nam, istotom skończonym, dany nie wprost, bezpośrednio i niejako „we własnej osobie”, lecz zawsze jako zapośredniczony przez wiedzę. Ale też, jak twierdzi królewiecki filozof, do innego świata, niż ten obecny właśnie w wiedzy-o-świecie, nie mamy i nie możemy mieć żadnego dostępu, musiałby to przecież być jakiś „świat sam w sobie”, a zatem z definicji niepoznawalny i na zawsze dla nas niedostępny. Zostaje zatem, jego zdaniem, tylko droga filozofii transcendentalnej, czyli pośredniego odkrywania świata i jego treści poprzez skorelowaną z nim wiedzę-o-świecie.

## Bibliografia

- Bickmann Claudia, *Zur systematischen Funktion der Kantischen Ideenlehre*, w: Hiltscher/Georgi (red), *Perspektiven der Transzendental Philosophie im Anschluss an die Philosophie Kants*, Karl Alber Verlag, Freiburg, 2002, s. 43 - 79.
- Carl Wolfgang, *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a/Mian 1992.
- Hartmann Nicolai, *Diesseits von Idealismus und Realismus: Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*. In: *Sonderdrucke der Kantischen Studien*. Pan Verlag R. Heise, Berlin 1924, 160–206.
- Hartmann Nicolai, *Nowe drogi ontologii*, przeł. Leszek Kopciuch i Artur Mordka, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1998.
- Henrich Dieter, *Identitaet und Objektivitaet. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion*, Carl Winter UniversitaetVerlag, Heidelberg 1976.
- Heidegger Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt/Main 2010.

- Heidegger Martin, *Phaenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe. Bd. 25, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a/M 1967.
- Heidegger Martin, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt/Main 2013.
- Husserl Edmund, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. Danuta Gierulanka, ks. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am/ Main 2022.
- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1957. .
- Kaulbach Friedrich, *Philosophie der Beschreibung*, Boehlau, Koeln-Graz 1968.
- Noras Andrzej J., *Historia neokantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Pendlebury Michael, *Making Sense of Kants Schematism*, w: *Philosophy and Phenomenological Research* 55, 1995, s. 777- 797.
- Prauss G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, w: *Zeitschrift fuer Philosophische Forschung* 30 (3), 1976, s. 487 -490.
- Putnam Hilary, *A Defense of Internal Realism*, w: *Teorema: International Journal of Philosophy* 15 (3-4) 1982, s. 30-42.
- Rolewski Jarosław, *Empirical truth in the Critique of Pure Reason*, w: *Studia Philosophica Kantiana*, 2/2021, s. 5-20.
- Rolewski Jarosław, *Nowa metafizyka Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś 1991.
- Vaihinger Hans, Schmidt Raymund, *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd. I, Bd. II, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1922.

## Streszczenie

W artykule przedstawiam problem całości rzeczywistości w filozofii Kanta i w związku z nim różne rozumienia świata występujące w tej koncepcji: tradycyjne (dogmatyczne), empiryczne i transcendentalne (właściwe). Klasyczne pojęcie świata zostaje poddane krytyce i odrzucone jako rodzaj "rzeczy samej w sobie"; empiryczne pojęcie z kolei odnosi się do pewnego wąskiego, prywatnego świata otaczającego podmiot i jest niewystarczające, a transcendentalne, właściwe i adekwatne pojęcie świata ("idea

świata") zostaje wypracowane dopiero na poziomie rozumu. Główną osią interpretacyjną publikacji jest teza o tym, że skoro w teorii Kanta do świata poza wiedzą nie mamy żadnego dostępu, a jedyny świat nam dany, to właśnie świat reprezentowany w wiedzy-o-świecie, to filozoficzna droga do rozumienia świata musi prowadzić przez wiedzę.

**Słowa kluczowe:** Kant, całość wszystkich zjawisk, świat transcendentalny, świat empiryczny, transcendentalizm.

## Problem of the Totality of Reality in Kant's Philosophy

### Summary

In this article, I present the problem of the totality of reality in Kant's philosophy and, in connection with it, the different understandings of the world that appear in this concept: traditional (dogmatic), empirical and transcendental (proper). The classical concept of the world is subjected to criticism and rejected as a type of "thing-in-itself"; the empirical concept, in turn, refers to a certain narrow, private world surrounding the subject and is insufficient, and the transcendental, proper and adequate concept of the world ("idea of the world") is developed only at the level of reason. The main interpretative axis of the publication is the thesis that since in Kant's theory we have no access to the world outside of knowledge, and the only world given to us is the world represented in knowledge-about-the-world, the philosophical path to understanding the world must lead through knowledge.

**Keywords:** Kant, the totality of reality, empirical world, transcendental world, transcendentalism