

DARIUSZ PAKALSKI

Formy naoczności i kategorie jako aprioryczne podstawy metafizyki w estetyce i analityce transcendentальной Kanta

Jeśli na gruncie Kantowskiej filozofii krytycznej podejmiemy próbę odnalezienia wspólnej dla wszystkich działów filozofii formuły poznawczej określającej jej aspiracje, to rolę tę odgrywać będzie formuła sądów *a priori*.

Aprioryczność sądów, a więc podstawowa zasada¹ orzekająca, że przedmiotom przysługuje poznanie **zanim** są one dane w empirycznym doświadczeniu, stanowi konieczny i pierwszy warunek istnienia metafizyki – nauki, w której ze względu na jej istotę empiryczna obecność obiektu sądu nie może być założona i wymagana w oczywisty sposób.

Kant, podejmując zadanie wypracowania systemu filozofii krytycznej, rozumiał je w dwojakim sensie:

Po pierwsze, krytyka jest dyskursem z systemami dotychczasowej tradycji filozoficznej, wyrastającym z przekonania, że osiągnięcia tych systemów przyrównać można do wtaczania syzyfowego kamienia, gdyż nie potrafiły one za pomocą przyjętych metod rozwiązać kluczowych problemów metafizycznych. Dopiero wykazanie obiektywnej ważności formuły sądu apriorycznego pozwoli odkryć ostateczną instancję dla praw nowej nauki i stworzy warunki do jej postępu. W myśl powyższej formuły w *Krytyce czystego*

¹ Zasada podstawowa (*Grundsatz, Prinzip*) to taka, która nie może już być predykatem niczego innego, a sama stanowi podstawę wszelkich predykatów (por. R. Eisler, *Kantslexikon*, Berlin 1930, s. 229).

rozumu definiuje Kant obiektywny zakres metafizyki jako dziedzinę tego, co kiedykolwiek może być poznane *a priori*.

Poznanie aprioryczne jest poznaniem rozumowym dokonywanym bez potrzeby doświadczenia, jego przeciwieństwo zaś stanowi poznanie empiryczne, możliwe tylko na mocy doświadczenia w sądzie *a posteriori*. Ale to ostatnie poznanie, jako w swej istocie jednostkowe, nigdy nie jest zdolne objąć swym zasięgiem wszystkich przypadków relacji między obiektami, nie może być więc przyjęte za obiektywnie ważne. Doświadczenie zawsze jest relacją konkretną, jednostkową, zależną od poszczególnych cech i akcydensów rzeczy, a w konsekwencji sąd oparty na doświadczeniu musi być ukierunkowany na daną już przedmiotowość² i formułowany jako jej potwierdzenie. Jeżeli natomiast jakiś sąd, wraz ze swymi warunkami, da się określić jako możliwy *a priori*, wówczas potrzeba każdorazowego udowadniania go *a posteriori* stanie się zbędna, gdyż potwierdzenie obiektywności uzyska tu charakter aksjomatu.

Problem możliwości sądu *a priori* jest więc w istocie zagadnieniem teorio-poznawczym. Metafizyka opierająca się na tych sądach wymaga na wstępie swej własnej teorii, czyli zbioru praw, definicji i hipotez wyznaczających zakres i sposób istnienia [*Dasein*] tego, co w opozycji do empiryczności można poznać tylko na podstawie praw rozumu. I taki jest drugi cel filozofii krytycznej. Filozofia ta stanowi „rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle i określenie jej źródeł, jak i jej zakresu i granic”³. Jest krytycznym badaniem kompetencji rozumu oraz prawomocności jego użytku w opisie wszystkiego, co istnieje [*ist da*].

Ale formuła sądu *a priori* nie precyzuje jeszcze w sposób wystarczający charakteru poznań metafizycznych. Na przykład twierdzenie „każda zmiana ma swą przyczynę” jest twierdzeniem *a priori*, lecz mimo to nie może być zastosowane w metafizyce, ponieważ, jak zauważa Kant, „zmiana” jest pojęciem, które może być wysnute tylko z doświadczenia⁴. Formuła sądu *a priori* wymaga zatem uzupełnienia przez następujące stwierdzenie: właściwy charakter poznania *a priori* polega na tym, że jest ono absolutnie czyste, niezawierające żadnej domieszki empirycznej. Aprioryczne pojęcia, o ile są możliwe, powinny w sposób bezwzględny abstrahować od wszelkiej dającej się pomyśleć treści sądu, a ich źródła poszukiwać należy tylko w **formie**, w jaką ujmowany

² Chodzi mi tu o *Gegenständlichkeit* a nie o *Objektivität*. Por. przyp. 5.

³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957, s. 11.

⁴ Tamże, s. 62.

jest przez nie obiekt sądu. Forma istnienia obiektu jest w Kantowskiej teorii poznania czynnikiem obiektywnym⁵, pod który podpadają wszystkie podstawowe treści poznawcze. Stanowi ona zarazem kryterium prawdy. Prawda ta bowiem, aby mogła być pomyślana jako epistemologiczna wartość, musi być prawdą powszechną, posiadającą obiektywnie ważny punkt odniesienia, a ten da się odnaleźć zawsze tylko w formie⁶. Określenie źródeł metafizyki pomija więc już na wstępie problem „co?” istnieje, skupia się zaś na eksplikacji zagadnienia „jak?” istnienie jest w ramach procesu poznawczego w ogóle możliwe. Tak ugruntowana *a priori* pewność formy (prawdy sposobu istnienia [*Dasein*]) stanowi zarazem podstawową zasadę obiektywnej ważności prawdy metafizyki, gwarantując pewność metody, z jaką nauka ta odnosi się do owego istnienia [*Dasein*]. Cecha uzupełniająca tę metodę przedstawia się następująco: sądy aprioryczne są syntetyczne, tzn. muszą być sądami poszerzającymi wiedzę, gdyż sądy jedynie wyjaśniające (analityczne) nic nowego do pojęcia przedmiotu [*Gegenstand*] nie dodają (np. sąd: czerwień jest barwą), precyzują one tylko to, co już wcześniej było w nim zawarte. Nie są zatem sądami rozszerzającymi metafizyczne poznanie. W rezultacie metafizyka określona zostaje jako nauka opierająca się na sądach syntetycznych *a priori*.

Tego rodzaju sądy są według definicji pochodzącej z *Krytyki czystego rozumu* możliwe jedynie w odniesieniu do dwóch przedmiotów:

Metafizyka dzieli się na metafizykę spekulatywnego zastosowania czystego rozumu i na metafizykę jego zastosowania praktycznego, i jest przeto albo metafizyką przyrody, albo metafizyką moralności. Tamta zawiera wszystkie czyste [uzyskane] z samych pojęć (a więc przy wykluczeniu matematyki) *principia*, które określają *a priori* działanie i poniechanie [czegoś] i czynią je koniecznym⁷.

Kantowska kategoria rozumu oznaczająca i wskazująca siedzibę wszelkich poznań *a priori* wykładana musi być zatem, co wynika z powyższej definicji, jako źródłowa jedność ujmująca podstawowe sfery aktywności poznawczej,

⁵ Poznanie obiektywne to takie, które: po pierwsze, odnosi się do obiektu, a więc nie jest np. czystym poznananiem logicznym, a po drugie podlega systematycznemu związkowi praw intelektu. Obiekt [*Object*] to taki przedmiot [*Gegenstand*], który może podlegać poznaniu obiektywnemu, co nie jest cechą wszystkich przedmiotów (obiekt jest więc wśród przedmiotów swoistą elitą).

⁶ Podmiotowy (*subjektiv*) oznacza dla Kanta odnoszący się do formy, a nie do materii poznania. Terminu *subjektiv* w znaczeniu odpowiadającym polskiemu „subiektywny” Kant używa bardzo rzadko.

⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 586.

a więc sferę determinującą czynności poznawania rzeczywistości (rozum teoretyczny – przyroda w najszerszym sensie) oraz sferę determinującą jego praktyczne postępowanie, o ile postępowanie to ma być moralne (rozum praktyczny – wolność). Różne są tu wyłącznie dziedziny zastosowania rozumu, natomiast co do „sposobu poznań rozumowych”, jest on jeden i wspólnie dla obu dziedzin określa, **jak** (a mianowicie *a priori*) możliwe jest istnienie [*Dasein*] ich przedmiotów.

Niniejsze określenie obiektów metafizyki pozwala także wstępnie przyjąć tezę, że rozum nie ma zdolności poznać (określenia sposobu „jak” coś istnieje) w odniesieniu do wszelkich innych przedmiotów, które można by sobie było w metafizyce przedstawić, bo nie da się tu wskazać na prawdę (formę) obiektywnie dowodzącą ich istnienia [*Dasein*].

Uzasadnienie możliwości sądów *a priori* musi zatem zostać przedstawione w dwóch aspektach: po pierwsze, w granicach poznającego w sposób dyskursywny rozumu spekulatywnego (wiedza o przyrodzie), po drugie, w granicach determinującego wolę rozumu praktycznego (problem moralności). Dokonuje się go poprzez analizę form oglądu (*W estetyce transcendentalnej*) oraz systemu kategorii (*W analityce transcendentalnej*).

1. Formy oglądu

Podstawowa dla kantowskiego projektu metafizyki koncepcja form czystej naoczności po raz pierwszy wyłożona zostaje w pracy zaliczanej jeszcze do okresu przedkrytycznego *O formie i zasadach świata zmysłowego i rozumowego*. Centralny punkt odniesienia stanowi tu newtonowskie pojęcie czasu i przestrzeni. Świat ciał fizycznych rozpatrywany jest jako zawarty w absolutnej, pustej i nieruchomej, geometrycznej przestrzeni oraz w absolutnym, pustym i równomiernie wpływającym matematycznym czasie. Na jakiej jednak podstawie – pyta Kant – można udowodnić realność owych metafizycznych absolutów⁸ poznającego rozumu? Jeżeli czas i przestrzeń są puste, nie mogą być jakimikolwiek przedmiotami substancjalnymi, jeżeli zaś trwają nieruchomo (przeźrzeń) lub wpływają równomiernie (czas), to nie mogą być właściwościami jakichkolwiek obiektów, ponieważ tak pojmowane istnieją całkiem niezależnie od nich. Gdyby z kolei przyjąć, że czas i przestrzeń są przedmiotami przedstawięń podmiotu, i jako takie mogą być ujęte za pomocą określonego pojęcia, to musiałyby stanowić treść zawsze w stosunku do

⁸ W sensie: bezwarunkowości.

opisującego ją pojęcia adekwatną. Ich pojęcie musiałoby ujmować coś, co się niezmiennie ze sobą zgadza. Jednak już potoczne doświadczenie czasu uczy, że mierzona obiektywnie ta sama wartość czasowa może mieć ze względu na okoliczności i intencje podmiotu całkowicie inny wymiar. Podobnie będzie z przestrzenią, której określenia, np. „prawo” i „lewo”, „górze” i „dół”, zależą wówczas od punktu odniesienia.

Otóż czas i przestrzeń – twierdzi Kant – istnieją tylko o tyle, o ile rozumiane są jako czyste warunki poprzedzające empiryczną obecność przedmiotów, dane **przed** doświadczeniem tych ostatnich, a więc dane *a priori*. Twierdzenie wskazujące na aprioryczność czasu i przestrzeni w stosunku do procesu poznania staje się gdy idzie o zamiar ugruntowania prawideł nowej nauki kluczowe. Aprioryczność ta zostanie przez Kanta później określona jako podstawowa zasada całej metafizyki. Dopiero po z górą dziesięciu latach owo *principium* zostaje wyczerpująco opracowane i przedstawione w *Krytyce czystego rozumu*, stając się fundamentalnym założeniem ogólnej teorii możliwości doświadczenia, a więc warunkiem istnienia [*Dasein*] empirycznych przedmiotów przyrody i rzeczywistości ich poznawczego opisu.

Że wszelkie nasze poznanie – czytamy we wstępie do *Krytyki*... – zaczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnej wątpliwości⁹.

Ale w teorii Kanta doświadczalna naoczność przedmiotów nie jest **ugruntowana** empirycznie, tzn. w rozumieniu empirycystycznych teorii przedkantowskich. Doświadczenie nie jest tu ujmowane jako rejestracja obecności zewnętrznego zjawiska, bo obecne jest w nim też coś, co nasza władza poznawcza rodzi sama z siebie. Fakt, że poznanie zaczyna się od doświadczenia nie oznacza bynajmniej, iż wszelkie poznanie z doświadczenia wypływa, w przeciwnym wypadku nie mogłoby być ono poznaniem stosowanym w metafizyce jako nauce o tym, co jest ponadempiryczne (*trans physicam*). W ujęciu Kanta aprioryczna możliwość empirycznego doświadczenia nie dotyczy **materii** (substancji) danego zmysłowo przedmiotu, a tylko **formy** jego przejawiania się. Czysta forma treści zmysłowych, jako zawsze obecny *a priori* w podmiocie warunek percepcji, a więc to, co władza poznawcza podmiotu „sama z siebie wydaje”, określona zostaje mianem „czystej formy oglądu”. Jako **własność** poznającego podmiotu zawsze **poprzedza** ona wszel-

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 59.

ką empiryczność i dlatego jest apriorycznie pewna. Czas i przestrzeń są więc apriorycznie pewnymi formami czystego oglądu:

Nie można sobie wyobrazić – dowodzi Kant – że nie ma przestrzeni, jakkolwiek można sobie pomyśleć, że nie spotykamy w niej żadnych przedmiotów¹⁰.

Podobny warunek dotyczy czasu:

Nie można ze zjawisk usunąć samego czasu, choć całkiem dobrze można z czasu usunąć zjawiska¹¹.

Podobnie jak każdy ogląd empiryczny umożliwia doświadczalne rozszerzenie pojęcia obiektu (tyle, że wówczas mamy do czynienia z pojęciem użytym *a posteriori*), tak też czyste formy oglądu, czas i przestrzeń, z jednej strony stwarzają możliwość uzyskania syntetycznego sądu *a priori*, który byłby apodyktycznie pewny bez empirycznej obecności przedmiotu sądu, a z drugiej określają w tym formę, w jakiej możliwe będzie każdorazowe doświadczenie owego przedmiotu. Wyklucza ona wszelką przypadkowość naczynności empirycznej, zawiera zaś tylko to, co z konieczności musi być dane w oglądzie i zawsze jest związane z przedmiotem sądu, zanim jeszcze ów sąd zostanie sformułowany. Tym samym obie formy oglądu zyskują empiryczną realność w odniesieniu do możliwości doświadczenia zjawisk, co oznacza, że czas i przestrzeń są empirycznie rzeczywiste, lecz nie jako przedmioty, tylko jako sposoby przedstawiania. Jednocześnie jednak (i dlatego) charakteryzują się one idealnością, tzn. gdy zrezygnujemy z rozpatrywania ich jako apriorycznych warunków możliwości doświadczenia, nie są dla poznania niczym. Nie są bowiem związane z pojawiającymi się rzeczami i nie mogą być pojmowane jako atrybuty rzeczy, lecz – podkreślmy to jeszcze raz, są czystą formą zmysłowości poznawczo przedstawiającego podmiotu, określającą jedność zmysłowego przedstawiania w ogóle.

Twierdzenie o idealności czasu i przestrzeni nie zakłada bynajmniej, że zjawiska (tzn. to, co się w czasie i przestrzeni pojawia) należy rozumieć tak, jak w tradycyjnie pojmowanym Berkeleyowskim idealizmie¹², jako „złudny pozór” i że nasze zmysły fałszują rzeczywistość, ofiarując nam jedynie „za-

¹⁰ Tamże, s. 99.

¹¹ Tamże, s. 108.

¹² Pojmowanie takie jest przesądem. Por. A. Grzeliński, *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm Georga Berkley'a*, Toruń 2010.

barwione” sposobem naszego ujęcia zjawiska, podczas gdy tak naprawdę rzeczywiście są tak zwane „rzeczy same w sobie”. Jeśli nawet tak by było, to w aspekcie teoriopoznawczym musimy przyjąć coś przeciwnego.

Jednak „położenie” form naoczności trzeba wyklądać inaczej, jak zauważa Bruno Bauch. Przestrzeń i czas nie znajdują się w mojej głowie, lecz moja głowa istnieje w przestrzeni i czasie, które należy założyć, by w ogóle mogła być mowa o jakiegokolwiek głowie¹³.

Warunki percepcji przedmiotu są jednocześnie apriorycznymi warunkami jego możliwego doświadczenia. Wypływa stąd założenie, że wszelka wiedza, także metafizyka, możliwa jest tylko w odniesieniu do takich przedmiotów, które mogą być dostępne w świecie zmysłowym (empirycznym), tzn. do zjawisk.

Natomiast kwestia, czy jakiegokolwiek przedmioty istnieją jeszcze w inny sposób, aniżeli jako zjawiska, a więc w sposób niezależny od naszych możliwości percepcyjnych, jako tzw. rzeczy same w sobie, musi pozostać nierozstrzygnięta. Tymczasowo nie posiadamy żadnego dowodu na ich rzeczywiste istnienie, konstatuując jedynie fakt, że tego rodzaju przedmioty dadzą się przedstawić wyłącznie w myśli, co samo przez się jak wiemy funkcji dowodu ich istnienia pełnić nie może. Kant dokonuje więc wyraźnego oddzielenia przedmiotów czysto intelektualnych od przedmiotów z obrębu prawomocnej poznawczo sfery zjawisk:

...jeżeli pewne przedmioty, wzięte jako zjawiska nazywamy przedmiotami zmysłów (*phaenomena*), odróżniając sposób, w jaki je oglądamy, od ich uposażenia samego w sobie, to te właśnie (przedmioty) pomyślane w tymże ich uposażeniu, choć ich w nim nigdy nie oglądamy, albo też inne możliwe rzeczy, które wcale nie są przedmiotami naszych zmysłów, a jako przedmioty są pomyślane jedynie przez intelekt, przeciwstawiamy tamtym i nazywamy przedmiotami intelektu (*noumena*)¹⁴.

Podział przedmiotów na fenomeny i noumeny i wynikające z niego ograniczenie kompetencji poznawczych rozumu tylko do tych pierwszych, stanowi dla Kanta istotny warunek ukonstytuowania prawomocności nowej metafizyki. Przede wszystkim przynosi on ustosunkowanie się do zarzutów empiryzmu.

¹³ B. Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin–Leipzig 1923 (*Geschichte der Philosophie*, Bd. 7, s. 172).

¹⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 440.

Podstawową dla empiryzmu była przyjęta przez Locke'a arystotelesowsko-tomistyczna formuła: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit antea in sensu* („Nie ma nic w umyśle, czego nie było przedtem w zmyśle”). Umysł jest swego rodzaju niezapisaną kartą (*tabula rasa*), nie istnieją żadne idee wrodzone, których powszechność uprawniałaby do nadania im sensu epistemologicznego. Każda wiedza pochodzić może wyłącznie z jednostkowego doświadczenia. Dopiero wychodząc od doświadczenia, a więc od stwierdzenia empirycznych faktów, postawić możemy pytanie: co doświadczenie zawiera poza samym tylko stwierdzeniem faktów, lub inaczej: na jakiej zasadzie i czy w ogóle możliwe jest wnioskowanie o jakimś innym fakcie, nieobecnym w doświadczeniu?

Według Hume'a pojęcia odnoszące się do faktów nieobecnych aktualnie jako fakty doświadczenia nie mają *a priori* żadnej wartości poznawczej. Pojęcia te nie dotyczą poznania faktu, gdyż możliwe są tylko jako wywiedzione z postrzeżeń uprzednich i związanego z nimi przyzwyczajenia umysłu. Ich przedmiotem nie jest więc fakt aktualnie dany, lecz jego antycypacja. Wniosek ten zilustrować może następujący przykład: jeżeli, założymy opierając się na zawartym w pamięci postrzeżeniu, założymy, że kula bilardowa poruszająca się w kierunku innej kuli wprawia ją w ruch, to o słuszności takiego założenia może nas pouczyć tylko doświadczenie, tzn. jego empiryczna weryfikacja. I gdy rzeczywiście znajdzie ono potwierdzenie w doświadczeniu, wówczas prawdziwy będzie sąd: „przyczyną ruchu kuli bilardowej jest inna kula poruszająca się w jej kierunku”. Jednak poznający rozum nigdy nie może rościć sobie pretensji do przyjęcia *a priori*, że sąd ten jest prawdziwy w sposób obiektywnie konieczny i przedstawia bezwarunkowe prawo, gdyż wykluczałoby to możliwość zaistnienia wszystkich innych empirycznych przyczyn ruchu kul. To zaś byłoby oczywistym nonsensem. Oprócz tego, chcąc na drodze rozumowania zgodnie z zasadą związku przyczynowo-skutkowego rzeczywiście wyjaśnić, co sprawia, że kule się poruszają, należałoby przedstawić pełen łańcuch zdarzeń pozostających ze sobą w związku przyczynowym, poczynając od pierwszego poruszenia kul przez bilardzistę, poprzez wszystkie przyczyny pośrednie, a kończąc na bliżej nieokreślonym fakcie w przeszłości, pojmowanym jako przyczyna pierwsza, a więc w praktyce odtworzyć w całości bieg świata, który przecież nie może być przedstawiony w żadnym sądzie empirycznym. Wymagałoby to coraz bardziej ogólnych pojęć syntetyzujących kolejne fakty empiryczne, aż do momentu, w którym przedmiot pojęcia **utraciłby** bezpośredni związek empiryczny (możliwość zmysłowego przedstawienia) z samym pojęciem, stającym się w efekcie czymś pustym,

wyabstrahowanym i nieadekwatnym do empirycznej rzeczywistości. Pojęciowe syntetyzowanie faktów empirycznych jest więc dla Hume'a niczym nieuprawnione, a w konsekwencji opierająca się na sądach syntetycznych metafizyka jest niemożliwa. Innymi słowy: możemy wprawdzie założyć, że każdy widział np. góry i z pewną dozą prawdopodobieństwa, że każdy widział złoto, lecz cóż z tego, skoro pojęcie „złote góry” nie da się w żaden sposób wykorzystać empirycznie? Znakomitym mottem do przemyśleń angielskiego empiryka byłaby słynna myśl Diderota: „Widzisz to jajko? Nim burzy się wszelkie szkoły teologiczne i wszystkie świątynie ziemi”.

Pod tym względem Kant przyznałby Hume'owi rację. Jednak Kantowska koncepcja form oglądu nie polega na syntezie zjawisk wynikającej dopiero z ich materialnego istnienia [*Dasein*], lecz jest syntezą poprzedzającą to istnienie, łącząc je z jego konieczną formą. Hume bowiem rozumie *a priori* jako sąd wysnuty **bez** doświadczenia, Kant natomiast, jak przedstawiliśmy wyżej, jako sąd **poprzedzający** doświadczenie, w którym owo *a priori* nie dotyczy przeciwstawionej podmiotowi rzeczy, lecz określa samą możliwość przeciwstawienia. Możliwość ta da się wykazać poprzez podział przedmiotów na fenomeny i noumeny. Gdyby sądy odnosić się miały do noumenów (rzeczy samych w sobie), to wówczas, wobec braku jednolitych kryteriów percepcyjnych, a więc braku formy ujęcia, orzekanie o nich *a priori* rzeczywiście nie dałoby się przeprowadzić. Dlatego Kant podkreśla, że istnienie noumenu pozostać musi poza sferą naszego zainteresowania poznawczego. Jego uposażenie jest niewiadomą. Granice poznania określone zostają tylko dla sfery fenomenów (zjawisk), a zatem rzeczy co do których wiemy *a priori*, że mieszczą się w określonej przez nasze władze percepcyjne formie, tzn. w przestrzeni i w czasie. Metafizyka, jako wiedza nieempiryczna o przedmiotach empirycznych, da się utrzymać, jeśli tego co jest nieempiryczne poszukiwać będziemy nie w poznaniu percypowanych przedmiotów, tylko w poznaniu samego poznania, tj. w nieempirycznych warunkach percepcji.

Znakomity badacz Kanta, Kuno Fischer, interpretował owo poznanie poznania w następujący sposób:

Gdy poznając odnoszę się jedynie do rzeczy, wówczas mój punkt widzenia określa pewien horyzont, w którym samo poznanie nie występuje. Gdy natomiast w sposób filozoficzny odnoszę się do samego poznania, wówczas mój

punkt widzenia zakreśla horyzont nieporównanie większy niż poprzedni. Możliwe jest to tylko wtedy, gdy własne stanowisko umiejscowię wyżej niż to pierwsze. Tym samym wykraczam i wspinam się ponad poprzednie, uwzględniając tylko rzeczy stanowisko, a więc transcenduję je. Dlatego ten drugi, wyższy punkt widzenia nazywa się »transcendentalnym«, a filozofia, która go reprezentuje jest »filozofią transcendentalną«¹⁵.

Metafizyka jako wiedza *a priori* nie wymaga zatem takiego uzasadnienia, jakiego niemożliwość wykazywał Hume, a więc rozwiązania kwestii: „w jaki sposób poznaję *a priori*?”. Dla Kanta podstawowym dla *meritum* metafizyki zadaniem jest wykazanie: „w jaki sposób poznaję, że poznawać mogę tylko *a priori*?”. Tego rodzaju poznanie jest właśnie poznaniem transcendentalnym:

Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie – pisze Kant – które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile poznanie *a priori* ma być możliwe¹⁶.

Metoda transcendentalna pozwala zrealizować najwyższe zadanie „nowej” metafizyki, które Kant w opozycji do empiryczności określa pytaniem: „jak możliwe jest doświadczenie?”

Samo poznanie *a priori* nie jest transcendentalne (jak np. cytowane już wyżej twierdzenie „każda zmiana ma swą przyczynę”). Takie jest dopiero czyste poznanie jego możliwości i podstaw. Transcendentalny punkt widzenia uzasadnia doświadczenie, nie przyjmując przedmiotów, które byłyby dane. Formy oglądu zjawisk (czas i przestrzeń) nie mają wcale pochodzenia empirycznego:

co się tyczy **źródeł** poznania metafizycznego, to już w jego pojęciu zawiera się to, że nie mogą one być empiryczne [...], bo poznanie to ma być nie fizyczne, lecz metafizyczne, tj. leżące poza granicą doświadczenia¹⁷.

Kantowska teoria doświadczenia zjawisk empirycznych przyjmuje w projekcie metafizyki inny fundament, aniżeli ten, który był przyjmowany w empiryzmie. Poprzedzające samo doświadczenie formy oglądu są transcendentalne, samo doświadczenie ma zatem transcendującą w świat fizyczną podstawę.

¹⁵ K. Fisher, *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre*, Mannheim 1860, s. 98–99

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 86.

¹⁷ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 19–20.

Jest ono wprawdzie empiryczne i jako takie rozpatruje jednostkowe relacje przedmiotów, lecz każda z tych jednostkowych relacji uwarunkowana jest nieempiryczną formą jej przedstawiania, a ta, jako odnosząca się do przedmiotów *a priori*, jest powszechna i konieczna dla każdego doświadczenia.

2. Kategorie

Oprócz zdolności do przyjmowania przedstawień wywodzących się z oglądu (receptywność) Kant określa drugie aprioryczne i podmiotowe źródło poznania: jest nim zdolność klasyfikowania tych przedstawień (samorzutność pojęć). Receptywność odnosi się zawsze do przedmiotu pojedynczego, np. do pojedynczego człowieka, rośliny, minerału. Przedstawienie każdego z takich przedmiotów jest oglądem, natomiast jego uogólnienie, stanowiące pojęciową egzemplifikację przedmiotu pojedynczego, np. gatunek ludzki, gatunek rośliny lub minerału, nie może być czymś, co da się oglądać. Jego przedstawienie możliwe jest tylko w ogólnym pojęciu. Władzą poznawczą tworzącą (wydającą sądy) jest intelekt (*Verstand*).

Naoczność więc i pojęcia stanowią składniki wszelkiego naszego poznania – pisze Kant – tak że ani pojęcia bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności, ani naoczność bez pojęć nie może dostarczyć poznania¹⁸.

Obie władze poznawcze są więc nierozzerwalnie związane i żadna z nich bez drugiej nie może samodzielnie poznawać. Bez oglądu żaden przedmiot nie byłby dany, bez intelektu żaden nie mógłby być w celach poznawczych pomyślany. Kant starannie określa i oddziela zakres stosowania oglądu i intelektu, podkreślając niejednokrotnie, że nie do przyjęcia jest, by mogły one pełnić swe funkcje zamiennie. Intelekt nie jest w stanie niczego oglądać, tzn. nie posiada zdolności empirycznego przedstawiania, zmysły zaś niczego myśleć, tzn. uogólniać danych naoczności. Powiązanie tych władz sprawia, że naoczność przedstawia przedmiot pojęcia (czyni pojęcie zmysłowym), intelekt natomiast jest w mocy uczynić je zrozumiałymi poprzez przyporządkowanie danych zaczerpniętych z oglądu pod własne pojęcia.

Analogicznie jak formy oglądu czasu i przestrzeni są empiryczne i czyste, tak też w *Analityce transcendentальной* czyste (możliwe *a priori*) pojęcia in-

¹⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 138.

telektu, odróżnia się od empirycznych (możliwych *a posteriori*). Także i tu pojawia się zatem pewien modus aprioryczności.

Kant odnajduje tego rodzaju modus w jedności funkcji przyporządkowywania różnorodnych przedstawień jednemu wspólnemu przedstawieniu, określając tę jedność jako funkcję intelektu. Pojęcie wytworzone przez intelekt ma odniesienie obiektywne dopiero wówczas, gdy za pomocą określonych funkcji kumuluje w sobie szereg zaczerpniętych z oglądu przedstawień jednostkowych, które do przedmiotowości mogą się odnosić. Tu również, tak jak w przypadku danych zaczerpniętych z oglądu, aprioryczne warunki sądzienia nie mogą być zależne od **treści** sądu, gdyż wówczas pojęcia byłyby tylko pojęciami empirycznymi, podczas gdy Kantowi chodzi o takie, które wyprowadzone być mogą jedynie ze względu na **formę**, w jakiej ów sąd musi się mieścić. Kantowska tabela funkcji podaje cztery oparte na logice formalnej formy sądów, z których każda zawiera trzy odmiany:

- a) co do ilości
 - wszystkie A są B
 - niektóre A są B
 - to A jest B

- b) co do jakości
 - A jest B
 - A nie jest B
 - A jest nie B

- c) co do stosunku
 - A jest B
 - jeżeli A jest B, to C jest D
 - A jest albo B lub C

- d) co do modalności
 - A może być B
 - A jest B
 - A musi być B

Liczba pojęć intelektu odpowiada liczbie jego logicznych funkcji zdaniem Kanta wyczerpujących całkowicie zakres władzy intelektu. Pojęcia te nazywa Kant za Arystotelesem kategoriami (pojęciami podstawowymi).

Kategorie dotyczą więc podmiotowej własności myślenia, którą intelekt zawiera w sobie *a priori*. Nie są one pochodną jakiegokolwiek refleksji, bo to właśnie poprzez nie, jako pojęcia organizujące doświadczenie, dane naoczne zostają uporządkowane i sklasyfikowane. Jako pojęcia w ogóle określają one dane receptywności pod względem jednej z logicznych funkcji sądzenia, stanowiąc tym samym drugi, obok form oglądu, aprioryczny warunek prawdy poznania:

Mamy już teraz dwojake pojęcia zupełnie odmiennego rodzaju, które jednak w tym się ze sobą zgadzają, że jedno i drugie odnoszą się do przedmiotów całkowicie *a priori*, mianowicie pojęcia przestrzeni i czasu jako formy zmysłowości i kategorie jako pojęcia intelektu. Usiłować przeprowadzić ich dedukcję empiryczną byłoby robotą zupełnie daremną, ponieważ właśnie w tym tkwi wyróżniający moment ich natury, że odnoszą się one do swych przedmiotów nie zapożyczwszy dla ich poznania niczego z doświadczenia¹⁹.

Podkreślić należy raz jeszcze nierozzerwalny systemologiczny związek form naoczności i form myślenia. Kategorie nie są same dla siebie poznaniem, lecz stają się nimi dopiero wówczas, gdy mogą zostać zastosowane do empirycznych danych naocznych. Jednak zarówno forma kategorii jak i forma naoczności przyjęte zostają w teorii poznania Kanta jako zawarte *a priori* w podmiocie. Możliwość wiedzy *a priori* zakłada tym samym, że wiedza ta nie zostaje wyprowadzona ze świata przyrody, a pojęciowe powiązanie tego, co jest w przyrodzie różnorodne, nie następuje według jego praw, lecz na odwrót: to właśnie świat przyrody musi stosować się do poznania, i tu dopiero prawa aprioryczne umożliwiają przyrodę. U Kanta człowiek, jako podmiotowe źródło poznań *a priori*, nie odkrywa wiedzy, lecz ją tworzy. Prawa świata przyrody nie istnieją same dla siebie w zjawiskach, lecz pojawiają się wyłącznie jako funkcje logiczne intelektu (podobnie jak same zjawiska istnieją w podmiotowych formach naoczności). To właśnie aprioryczne formy poznania decydują o tym, że rzeczy jako fenomeny są takie a nie inne, organizacja świata przyrody uwarunkowana jest organizacją podmiotowych form poznawczych. Kantowska teoria poznania jest więc czystym fenomenalizmem i to różni ją w sposób zasadniczy od dotychczasowego empiryzmu. Jeżeli zja-

¹⁹ Tamże, s. 185.

wiska byłyby ujmowane jako niezależne od form naoczności i myślenia rzeczy same w sobie, to ich prawa istniałyby także poza poznającym intelektem i z konieczności pozostawałyby dlań ukryte. Natomiast podporządkowanie ich apriorycznym prawom poznania stwarza obiektywną możliwość wiedzy w ogóle. Dlatego zgodzić należy się z interpretacją Wilhelma Windelbanda wskazującą, że „aprioryzm możliwy jest tylko jako fenomenalizm”²⁰.

Tak pojmowany fenomenalizm charakteryzuje wspólna wszystkim funkcjom poznawczym zasada jedności. Formy naoczności w sensie podmiotowym są takie same, nie są czymś danym z zewnątrz, co można byłoby oglądać jak każdy inny przedmiot. Nie ma bowiem innej przestrzeni aniżeli tylko ta, w której jesteśmy my sami. Podobnie nie może być innego czasu. Oba są niepodzielne, zapewniając poprzez to jedność fenomenu, który poprzez ujęcie w formy naoczności wyodrębniony zostaje z chaosu postrzeżeń. Jeżeli dwa fenomeny zawierają się w tym samym czasie, to muszą być przedzielone przestrzenią; jeżeli w tej samej przestrzeni – czasem. Czas i przestrzeń, jako formy naoczności, określają zatem czasowe i przestrzenne granice zjawisk i stanowią o ich empirycznej jedności. Granice powiązania przedmiotów empirycznych w pojęcia wykreślają z kolei funkcje logiczne. Chodzi wówczas o jedność czynności przyporządkowywania pod pojęcia. Ale jedność kategorii nie byłaby możliwa bez założenia u jej podstawy jeszcze jednego apriorycznego, kluczowego z punktu widzenia kantowskiej teorii warunku, a mianowicie warunku jedności poznającej świadomości. Jedność ta oznacza konieczność odniesienia przedstawień do pewnego określonego przedmiotu, co wytwarza ich podmiotową ważność i sprawia, że one stają się poznaniem.

W aspekcie teoriopoznawczym jedność świadomości, określana mianem **syntetycznej jedności apercpcji**, założona zostaje nie tyle mocą racji podmiotowych, co raczej mocą racji przedmiotu pojęcia, bo *a priori* gwarantuje ona, że w ramach ciągłości poznania pozostanie on w świadomości podmiotu zawsze tym samym przedmiotem. Przedmiot bowiem, jako stający się w czasie podlega realnie jego zmianom. Jeżeli postrzegam na przykład pewną roślinę i klasyfikuję ją przedstawiając pojęciowo jakiś związek, któremu podlega ona w świecie przyrody, to wobec zachodzących nieprzerwanie procesów biologiczno-chemicznych realnie ujęta w postrzeżeniu roślina nie jest już tą, która ujęta zostaje w związku pojęciowym, lecz raczej szeregiem ciągle zmieniających się roślin. Dla celów poznawczych konieczna jest zatem jedność ujmowania, konstytuująca czasową jedność obiektu w jego podmio-

²⁰ W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, t. 2, Leipzig 1922, s. 46.

towym ujęciu. Ta jedność (aprioryczna podstawowa zasada jedności apercepcji), jako ponadindywidualna najwyższa i podstawowa zasada wszelkiego posługiwania się intelektem umożliwia odnoszenie kategorii do zjawisk i zapewnia im, jako ujętym w jednej świadomości podmiotu, status poznawczy.

Racjonalizm przedkantowski nie określił jasno podstawowych zasad możliwości poznania apriorycznego. Jeżeli obiektem jego zainteresowania był np. świat w całości, jako pewne *x*, zakładano po prostu jego istnienie, a więc wnoszono: „jest *x*” (egzystencja), a następnie definiowano to *x*, np. „*x* jest powszechnością substancji cielesnej” (esencja). Jednak przedmiot *x* rozumiany jest tu jako istniejący niezależnie od władz poznawczych podmiotu, Kant natomiast, co wynika z powyższego przedstawienia apriorycznych form poznania, kieruje się podstawową zasadą, że *x* istnieć może dla nas **wyłącznie** mocą władz poznawczych podmiotu, a więc nie w sposób, w jaki ewentualnie istnieje on jako rzecz sama w sobie, lecz w jaki przejawia się jako dostępny percepcji fenomen. Sedno Kantowskiego „przewrotu w filozofii” polega na założeniu, że poznanie nie dostosowuje się do przedmiotów, lecz przedmioty muszą się dostosować do naszego poznania. Warunki poznania (czas, przestrzeń i kategorie) nie będące własnościami rzeczy, lecz zawarte *a priori* w podmiocie, tworzą podstawy, na które poznanie w każdym przypadku musi się powołać, by mogło odpowiadać kryteriom prawdy. Prawda ukonstytuowana zostaje *a priori* mocą podmiotu.

Podstaw tych brakowało, zdaniem Kanta, w dotychczasowej, i to zarówno w racjonalizmie, jak i w empiryzmie. Na przykład dla Locke’a wszystkie pojęcia były albo pojęciami empirycznymi, albo wyabstrahowanymi pojęciami refleksyjnymi. Dla Leibniza z kolei wszystkie zjawiska były zjawiskami intelektu, a zmysłowość stanowiła tylko ich mętne wyobrażenie i nie miała znaczenia osobnej władzy poznawczej. Sedno sporu empiryzmu z racjonalizmem tkwiło, zdaniem Kanta, w tym, że zamiast traktować zmysłowość i intelekt jako dwie całkiem różne formy przedstawiania, które jednak tylko łącznie zdolne są poznawać w sposób ważny obiektywnie, każdy z tych nurtów preferował jedną z owych form (choć obie ujmowały przedmioty jako rzeczy same w sobie), uznając, że druga forma mogła co najwyżej gmatwać (zmysłowość u Leibniza) lub abstrakcyjnie porządkować przedstawienia (pojęcia u Locke’a).

Podobnie jak przy rozpatrywaniu zarzutów empiryzmu podział przedmiotów na fenomeny i noumeny udowadnia **możliwość** metafizyki, podkreśla-

jąc, że poznanie empiryczne zyskuje dzięki niemu nieempiryczną podstawę transcendującą doświadczenie, z tym zastrzeżeniem, że doświadczamy nie „rzeczy samych”, a tylko ukonstytuowanego mocą podmiotowych władz poznawczych fenomenu, tak przy odpiesaniu zarzutów racjonalizmu ów podział udowadnia **niemożliwość** metafizyki uprawianej w dotychczasowy sposób, jako wiedzy czysto pojęciowej, rozpatrującej rzeczy same w sobie, a nie fenomeny. W cytowanym już fragmencie Kant podkreśla, że pojęcia „bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności” nie dostarczają w ogóle poznania. Metafizyka racjonalistyczna, próbując za pomocą pojęcia „pierwszej przyczyny” wyprowadzić nadzmysłową podstawę świata, pomija świadectwo zmysłów. Jej przedmioty zostają usytuowane poza czasem i przestrzenią jako warunkami naoczności. Trzeba je więc zaliczyć do intelligibiliów. Tych jednak „nigdy nie oglądamy”. Pojęcia intelektualne, jakimi posługuje się racjonalizm, są pojęciami pozbawionymi danego zmysłowo przedmiotu. Nie spełniają więc warunku empirycznej weryfikacji prawdziwości sądów. Zgodnie z Kantowskimi założeniami teoriopoznawczymi pojęcia intelektualne nie są stosowane transcendentnie. Zasięg ważności kategorii ograniczony jest do pola naoczności empirycznej, a zatem „zasady czystego intelektu można odnosić, w związku z [...] warunkami możliwego doświadczenia, tylko do przedmiotów zmysłów, nigdy zaś do rzeczy w ogóle (bez uwzględnienia sposobu, w jaki możemy je oglądać)”²¹. W przeciwnym razie tworzyłyby one jedynie wiedzę bez pokrycia.

W metafizyce Leibniza świat jest światem tylko intelektualnym. Poznanie rzeczy uzyskuje się poprzez porównanie formalnych pojęć i zasad. Leibnizowska podstawowa zasada identyczności identyfikuje pojęcie rzeczy z samą rzeczą. Przykładowo: jeśli myślę pojęcie „kropla wody”, to na jego podstawie wszystkie krople wody są identyczne. Samo pojęcie nie wykazuje żadnych wewnętrznych różnic pomiędzy empirycznie danymi kroplami. Jeżeli natomiast „kropla wody” jest zjawiskiem w przestrzeni, wówczas empiryczna naoczność uwzględnia możliwe ewentualne różnice, co stwarza sposobność ujęcia ich w analitycznym pojęciu. Zasada identyczności, wskazuje Kant, nie stanowi więc obiektywnego prawa świata przyrody. Podobnie rzecz się ma z inną Leibnizowską podstawową zasadą niesprzeczności logicznej. Według tej zasady istnienie [*Existenz*] logicznie niesprzeczne jest rozumowo konieczne, a jego zaprzeczenie *a priori* niemożliwe. Jest to prawda, o ile logiczna niesprzeczność rozpatruje jedynie pojęcia, np. wiąże pojęcie pewnej przyczy-

²¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 431–432.

ny z pojęciem jej ściśle określonego skutku. Jednak w przyrodzie możliwy jest przecież przypadek, w którym ów skutek zniszczony zostałby przez inną realnie działającą przyczynę, a więc zachodziłaby empiryczna sprzeczność, której realność potwierdzić da się tylko w formie naoczności (czasie), w której zjawiska ujmowane są jako istniejące jedne po drugich. niesprzeczność logiczna nie oznacza wcale niesprzeczności empirycznej, a rozumując szerzej, poznawcze stosunki logiczne nie muszą odpowiadać stosunkom świata realnego. Fakt ten próbuje Kant udowodnić już w pracy pochodzącej jeszcze z okresu przedkrytycznego: *Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii* (1763), gdzie przedmiotem analizy staje się problem negacji w logicznej teorii oraz, porównawczo, w stosunku realności. Problem ten egzemplifikowany jest następująco: jeśli w sposób czysto logiczny rozpatrujemy ruch ciał, wówczas niemożliwe będzie do pomyślenia ciało, które jednocześnie się porusza i nie porusza. Ale możliwe jest ciało poruszane przez dwie siły w kierunkach diametralnie przeciwnych, co powoduje jego bezruch. Przypadek pierwszy, jako przypadek logicznej negacji ($A \neq A$), nie odpowiada więc tu zupełnie przypadkowi drugiemu jako przypadkowi realnej opozycji ($+A$ i $-A = 0$). Kant zwraca tu uwagę, że wiele pojęć uznawanych za podpadające pod przypadek pierwszy, zakładający równoczesne nieistnienie przeciwieństwa pojęciowo wykładanej rzeczy, a więc negujących to przeciwieństwo, w rzeczywistości rozpatrywanych być musi nie w stosunku negacji, lecz opozycji, np. miłość i nienawiść, cnota i nikczemność, piękno i brzydota nie istnieją w sposób zakładający nieistnienie ich przeciwieństwa, lecz tylko jako przeciwstawione temu przeciwieństwu. Przeprowadzając powyższe rozważania, filozof dostrzega w nich także argument przemawiający za Hume'owską krytyką przyczynowości. W racjonalizmie stosunek przyczynowy budowany jest na podstawie negacji logicznej, która zastosowana empirycznie okazuje się błędna. Poznanie czysto pojęciowe nie odnosi się zatem w sposób obiektywnie ważny do świata przyrody. Jak pisze Jaspers:

Konieczność logiczna [polegająca na tym], że coś musi się pomyśleć, nie jest realną koniecznością bytu. Stosunków logicznych nie należy podkładać pod stosunki realne. Bytu nie można wyprowadzić i skonstruować na podstawie logicznej konieczności²².

²² K. Jaspers, *Die Großen Philosophen*, München–Zürich 1988, s. 405.

Kantowska teoria wiedzy stanowi zatem próbę unifikacji teoriopoznawczych wątków nurtów wcześniejszych. W odniesieniu do racjonalizmu zachowany jest w niej warunek tworzenia sądów *a priori* o całości przyrody, z zastrzeżeniem, że sądy te odnoszą się wyłącznie do danych naocznych, natomiast w odniesieniu do empiryzmu – warunek możliwości doświadczenia przedmiotu sądu, który istnieje jednak *a priori* w formach naoczności.

Abstract

Forms of Intuitions and Categories as A Priori Grounds of Metaphysics in Kant's Aesthetics and Transcendental Analytic

Keywords: Kant, forms of intuition, time, space, metaphysics, history of modern philosophy

The article focuses on the central problem of Kant's philosophy, namely the separation of aesthetics and transcendental dialectic, or in other words the field of senses and the field of reason, or as seen from the point of epistemology: receptivity and spontaneity. The author attempts to give the most exact picture of the source conception, as presented by Kant, adding only his own systematization and giving an account of later interpretations made from the standpoints of Neo-Kantianism and existential philosophy.