

Artur Banaszkiewicz

**ZJAWISKO I RZECZ SAMA W SOBIE.
NIEKTÓRE ASPEKTY POJĘCIA PRZEDMIOTU
W KRYTYCE CZYSTEGO ROZUMU I. KANTA**

Wokół zagadnienia zjawiska i rzeczy samej w sobie z czasem narosło wiele interpretacji i chyba równie wiele nieporozumień. Nieporozumienia w filozofii, jak chcemy wierzyć, zazwyczaj nie biorą się ze złej woli, lecz z różnych interpretacji. Wydaje się, iż podstawową cechą dezinterpretacji wspomnianego zagadnienia jest ich, by tak rzec, platoński, czy też raczej platonizujący, charakter. Rozumiem przez to takie widzenie relacji zjawisko – rzecz sama w sobie, w którym przeciwstawia się je sobie jako pozór (*resp.* ułudę) i rzeczywistość prawdziwą, podczas gdy pojęcia te, jak postaram się wykazać, są terminami technicznymi transcendentalnego dyskursu, odnoszącymi się do dwu **rzeczywistości** (jeśli przez rzeczywistość rozumieć tu przeciwieństwo pozoru) lub, lepiej powiedziawszy, do dwu sposobów rozprawiania o **tej samej rzeczywistości**. Niewątpliwie, teksty samego Kanta, w których wypowiada się on na temat tego zagadnienia, są niejasnością czy (pozorną) wieloznacznością sprzyjają wielości interpretacji, wśród których mogły, a może nawet musiały, pojawić się także takie platonizujące ujęcia. Niewątpliwie jednak nic w tej kwestii nie jest bardziej przeciwne duchowi i **literze** filozofii transcendentalnej, niż czytanie jej przez platońskie okulary.

Do najważniejszych, a jednocześnie najbardziej zawitych tekstów Kanta poświęconych tej problematyce, należy rozdział *Fenomeny i noumeny* z *Krytyki czystego rozumu*. Tekst poniższy jest próbą takiej analizy i interpretacji tego fragmentu, która, z jednej strony, wydobyłaby i zaprezentowała pewien wspólny dla obu jego redakcji (z wydania A i B *Krytyki...*), a zarazem fundamentalny, sens kantowskiej nauki o zjawisku i rzeczy samej w sobie; z drugiej zaś oddaliłaby, jako nieuprawnione, bo nie znajdujące potwierdzenia w tekście, wszelkie platonizujące ujęcia tego zagadnienia. Jedynym zadaniem, jakie sobie tu postawiłem, była taka rekonstrukcja podstawowych tropów myślowych transcendentalnej nauki o fenomenach i noumenach, która swą rzetelnością byłaby zdolna zagwarantować prawomocność powyższym tezom.

Dzięki „przewrotowi kopernikańskiemu” w pojmowaniu stosunku podmiotu poznającego do przedmiotu poznania, można bez sprzeczności rozważać **ten sam** przedmiot już to jako obiekt naszego zmysłowego oglądania oraz intelektualnego poznawania (tj. jako przedmiot doświadczenia), już to jako rzecz samą w sobie, dostępną tylko dla czystego rozumu spekulatywnego, wykraczającego poza obszar możliwego doświadczenia¹. Rzecz sama w sobie to przedmiot pozostający poza wszelkim stosunkiem do naszej zmysłowości. Jako taki nie może on w żaden sposób być przez nas poznany, lecz przecież musi dać się pomyśleć, gdyż w przeciwnym przypadku „wynikałoby z tego niedorzeczne twierdzenie, że istniałoby zjawisko (*Erscheinung*) bez czegoś, co by się przejawiało (*erscheinen*)”². Ponieważ rzecz sama w sobie może być jedynie pomyślana, ale nigdy (z braku niezmysłowych danych naocznych) poznana, można nazwać ją tym, co daje się tylko pomyśleć (*das Intelligible; intelligibilium*)³.

Zatem każdy możliwy dla nas przedmiot może być rozważany z dwu perspektyw – empirycznej oraz transcendentalnej. W pierwszym przypadku bierzemy pod uwagę formę unaoczniania sobie tego przedmiotu, a więc sposób, w jaki odnosi się on do naszej odbiorczości. Sposób ten zawsze tkwi w podmiocie, któremu przedmiot ten się przejawia, nigdy zaś w samym przedmiocie. Dlatego też z koniecznością należy on do zjawiska tego przedmiotu jako jego forma. W drugim zaś przypadku rozważamy przedmiot sam w sobie, tj. bez względu na sposób, w jaki go oglądamy; dlatego jego właściwości pozostają dla nas zawsze problematyczne.

Ten sam przedmiot rozważany w stosunku do naszej zmysłowości jest zjawiskiem, natomiast myślany przez sam tylko czysty intelekt jest niepoznawalną rzeczą samą w sobie, przy czym należy podkreślić, iż termin „zjawisko” zdaje się mieć w *Krytyce czystego rozumu* dwa znaczenia. W sensie wąskim, jako *terminus technicus* transcendentalnej estetyki, to tyle, co nie określony przez intelekt przedmiot samej tylko empirycznej naoczności zmysłowej. Jest to przedmiotowy korelat wrażeń – coś w przestrzeni. Natomiast zjawiska w sensie szerokim to **wszystkie** nasze zmysłowe przedstawienia, a zatem wszystkie przedmioty zmysłowej naoczności, a w konsekwencji także doświadczenia, łącznie z czasem i przestrzenią jako koniecznymi elementami tych przedstawień. W tym sensie zjawiskiem jest także podmiot empiryczny, gdyż wszystkie obiekty powszechnego doświadczenia to zjawiska (modyfikacje naszego umysłu – przedstawienia). Zmysłowość, będąca odbiorczością naszego umysłu, jest jedynym nam dostępnym sposobem unaoczniania sobie tego, co rzeczywiście istniejące – pewnej nie-podmiotowej

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1986, s. 32–34.

² Tamże, s. 39–40.

³ Por. tamże, t. 2, s. 69.

realności. Rozważając problem przedmiotowości w krytycznej filozofii transcendentalnej, należy zawsze mieć na uwadze to, że przedmioty samego tylko zmysłowego oglądania (zjawiska w sensie wąskim) nie są tożsame z przedmiotami doświadczenia. Te pierwsze bowiem są jedynie pewnego rodzaju materiałem na ukonstytuowanie doświadczenia i jego przedmiotów w procesie koniecznej syntezy intelektualnej. Doświadczenie i jego przedmioty nie są czymś, co podmiot zastaje jako dane mu w zmysłowej naoczności – gotowe, we właściwościach swych trwale niezależne od podmiotowego sposobu ich oglądania – obiekty empirycznego poznawania. Koniecznym warunkiem ich możliwości jest nieustanna, spontaniczna (samorzutna), lecz niedowolna aktywność intelektu, wytwarzającego syntetyczną jedność spostrzeżeń, czyli doświadczenie.

Koncepcja przedmiotu samej tylko naoczności zmysłowej (co samo w sobie jest jedynie sytuacją teoretyczną, nie mającą nigdy miejsca w realnym i spoistym doświadczeniu) jest ukazaniem fundamentalnej obecności tego, co realne w zjawisku, a to przez wskazanie na wrażenia, których natura z kolei, zdaniem Kanta, wskazuje z koniecznością na istnienie jakiejś nieempirycznej realności, od której one pochodzą. Dlatego też źródłowo zjawisko jest przejawem. Materia zjawiska nie może w żaden sposób zostać zredukowana do jakichkolwiek wytwórczych i samorzutnych funkcji podmiotu, już choćby dlatego, że jest ona jedynym możliwym materiałem, na którym mogą one potwierdzić swoją tożsamość.

Wszystko, co może być nam dane jako przedmiot, musi z koniecznością być dane naocznie, zaś u nas, ludzi, do wszelkiej naoczności dochodzi jedynie za pośrednictwem zmysłów. Przedmioty są nam dane zawsze tylko w granicach zmysłowości, a „to, co nie jest zjawiskiem, nie może być przedmiotem doświadczenia”⁴. Zmysłowość dostarcza nam zawsze tylko zjawisk-przejawów, nigdy zaś znajomości rzeczy samych. Jest sposobem, w jaki rzeczy przejawiają się nam dzięki naszym podmiotowym właściwościom. Zdaniem Kanta, już z samego pojęcia zjawiska (*Erscheinung*) wynika, że musi mu odpowiadać coś, co samo zjawiskiem nie jest. Pojęcie realności fenomenalnej z koniecznością odsyła do realności bezwarunkowej, która leży u jej podstaw jako transcendentalny przedmiot naszej zmysłowej naoczności. Można by rzec, iż wrażenia odsyłają do zjawiska (czegoś istniejącego w przestrzeni), to zaś ze swej strony do pojęcia rzeczy samej (czegoś, co istnieje poza nami w sensie transcendentalnym).

Natomiast samo zjawisko nie istnieje poza naszym sposobem przedstawiania sobie – przysługuje mu jedynie realność empiryczna, nigdy zaś transcendentalna, tj. nie może ono istnieć samo w sobie, niezależnie od naszej zmysłowości. Nie jest więc ono ostateczną, bezwarunkową rzeczywistością, musi bowiem

⁴ Tamże, t. 1, s. 432.

odnosić się do czegoś, co może być i jest czymś samym w sobie, tzn. jestestwem samoistnym, przedmiotem w istnieniu swym niezależnym od naszej naoczności. Jego bezpośrednie przedstawienie w naoczności jest u nas, ludzi, zawsze tylko zmysłowe – jest zjawiskiem.

Już samo to, że pewne przedmioty wzięte jako zjawiska nazywamy jestestwami zmysłowymi (*Sinnenwesen; phaenomena*) powoduje, że jako przedmioty zmysłowego oglądania odróżniamy je od rzeczy samych w sobie, zdając sobie przy tym sprawę z różnicy pomiędzy sposobem, w jaki je oglądamy a ich właściwościami samymi w sobie. Przez to zazwyczaj przeciwstawiamy zjawiska przedmiotom pomyślanym w ich uposażeniu niezależnym od naszego ich oglądania. Przedmioty te, pomyślane przez sam tylko czysty intelekt, a więc takie, które nie mogą w żaden sposób być nam dane w zmysłowej naoczności, nazywamy wówczas jestestwami intelektualnymi (*Verstandeswesen; noumena*); mogą one być jedynie przedmiotami intelektu i jego czystego myślenia. Rozróżnienie to bywa podstawą dla przekonania, iż rzeczy same w sobie są właściwym obiektem poznania filozoficznego, które z tego względu musi być nie tylko syntetyczne, lecz także możliwe całkowicie *a priori*. U podłoża tego przekonania leży pewne złudzenie, którego, zdaniem Kanta, trudno uniknąć w używaniu intelektu nie ufundowanym na krytyce rozumu; złudzenia, którego on sam nie potrafił uniknąć jeszcze w roku 1770, pisząc w rozprawie profesorskiej (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), iż „poznania zmysłowe przedstawiają rzeczy, jakimi one [nam] się przejawiają, natomiast poznania intelektualne przedstawiają rzeczy, jakimi one są”⁵. Otóż kategorie (czyste pojęcia intelektu) ze względu na swoje źródło nie opierają się na zmysłowości. Dlatego zwykle wydaje się, że dopuszczalne jest stosowanie ich do poznawania przedmiotów poza obszarem możliwego doświadczenia, a więc w stosunku do rzeczy samych w sobie. Jednak krytyka rozumu wykazuje, iż są one jedynie apriorycznymi formami wszelkiego naszego myślenia – zawierają wyłącznie logiczną zdolność wiązania *a priori* różnorodnych danych naocznych w jednej świadomości. Jako aprioryczne warunki możliwości doświadczenia (będącego, w ujęciu Kanta, konieczną syntezą spostrzeżeń) nie mają one poza jego granicami jakiegokolwiek prawomocnego zastosowania, bowiem byłyby one wówczas pozbawione wszelkiej przedmiotowej ważności. Same tylko kategorie, bez odniesienia do naoczności zmysłowej, są puste, tzn. nie posiadają żadnego przedmiotowo ważnego znaczenia. Ponieważ jednak są one czystymi pojęciami intelektu, pojawia się zawsze naturalna skłonność stosowania ich do owych przedmiotów możliwych tylko dla samego czystego intelektu w celu uzyskania pozytywnego poznania tychże.

⁵ I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 1999, s. 147.

Przedmiot wzięty w stosunku do naszej zmysłowości intelekt nazywa fenomenem (*Phänomen; sensibilium*), tj. zjawiskiem, tworząc sobie **równocześnie** przedstawienie przedmiotu samego w sobie, tj. pozostającego poza owym stosunkiem. Przedstawienie to jest dla niego podstawą mniemania, że może sobie także wytworzyć takie pojęcie tego przedmiotu, które byłoby jednocześnie jego pozytywnym określeniem. Niemniej jednak intelekt może dostarczyć jedynie kategorii, przeto wydaje się, że przedmiot, rozważany jako rzecz sama w sobie, musi dać się przez nie nie tylko pomyśleć, ale i poznać. Może to być źródłem przekonania, iż całkiem nieokreślone pojęcie jestestwa intelektualnego (*Verstandeswesen*), pozostającego zawsze poza granicami zmysłowości, a jednocześnie leżącego u jej podstaw, jest określonym pojęciem pewnego jestestwa, które można poznawać w pewien sposób za pomocą samego tylko czystego intelektu i jego pojęć. Wówczas przez noumeny (*intelligibilia*) rozumie się rzeczy, które mają być przedmiotami samego tylko intelektu, a mimo to mogą i muszą (aby poznanie ich było w ogóle możliwe), jako takie właśnie, być nam dane w naoczności, choć przecież już nie zmysłowej.

Podział przedmiotów na fenomeny i noumeny jest wtedy podziałem świata dostępnego nam w poznaniu na świat zmysłów oraz intelektu (*Sinnen- und Verstandeswelt; mundus sensibilis et intelligibilis*) – stanowisko takie odnaleźć możemy we wspomnianej już rozprawie z roku 1770. Różnica zachodząca między nimi ma mieć charakter gatunkowy – ma być różnicą sposobu, w jaki mogą one być pierwotnie dane naszemu poznaniu. Wówczas przyjmuje się, co prawda, że zmysły przedstawiają nam przedmioty tylko w ten sposób, w jaki one nam się przejawiają, lecz jednocześnie pochopnie wnioskuje się z tego, że przedmiot przejawiający się jest przecież sam w sobie czymś – tj. rzeczą, co do której musi być możliwe poznanie niezależne od wszelkich warunków zmysłowości. Tak więc konieczne jest, aby rzecz mogła być obiektem niezmysłowej, a zatem intelektualnej naoczności. Wszystko to ma umożliwiać poznanie posiadające bezwzględną przedmiotową ważność – przedmioty mają być w nim przedstawiane takimi, jakimi są same w sobie, podczas gdy empiryczne używanie intelektu dostarcza nam jedynie poznania przedmiotów jako zjawisk. Zatem, prócz empirycznego stosowania czystych pojęć intelektu, istnieć by miało także ich czyste zastosowanie, posiadające przy tym ważność przedmiotową. Zwolenników tego stanowiska nietrudno wskazać w całej historii filozofii, zwłaszcza wśród tzw. platoników.

Niemniej jednak filozofia krytyczna wskazuje na to, iż naoczność nasza może być zawsze **tylko zmysłowa**, a przeto sam przedmiot nie może być nam dany inaczej, jak tylko przez empiryczne dane naoczne, tj. przez wrażenia. Zatem czyste pojęcia intelektu, a wraz z nimi wszelkie możliwe dla nas intelektualne poznania *a priori*, posiadają przedmiotową realność i ważność

jedynie w granicach możliwego doświadczenia w stosunku do jego przedmiotów (zjawisk). W empirycznym użyciu intelektu (jedynym prawomocnym) mamy zawsze do czynienia jedynie z przedstawieniami, które jako takie odnosimy z koniecznością do jakiegoś przedmiotu, który, jako to, co jest przedstawiane, ze swej strony nie jest już przedstawieniem. Wszystkie zjawiska są zmysłowymi przedstawieniami *a posteriori*, dlatego rozum nasz, wiedziony naturalną skłonnością wyrażającą się w dążeniu do tego, co bezwarunkowe, odnosi je do czegoś jako do przedmiotu zmysłowej naoczności w ogóle. To coś jest jedynie przedmiotem oglądania w ogóle i jako takie może być nazwane przedmiotem transcendentalem, który jest „całkowicie nieokreśloną myślą o czymś w ogóle”⁶. Jest on **czymś** = **X**, czymś dla nas nieznanym oraz przy aktualnej strukturze naszego intelektu niepoznawalnym. Jako przedmiotowy odpowiednik transcendentalnej jedności apercepcji służy on do jednoczenia w pojęciu przedmiotu tego, co różnorodne w zmysłowej naoczności. Przedmiot transcendentálny nie może w żaden sposób zostać oddzielony od danych zmysłowych, gdyż jedynie przez nie i dzięki nim może on w ogóle zostać pomyślany jako coś realnie istniejącego poza nami w sensie transcendentálnym. Nie jest on zatem sam w sobie obiektem pozytywnego poznania, lecz jako pojęcie przedmiotu w ogóle jest on jedynie przedstawieniem różnorodności zjawisk ujętej syntetycznie w jednej świadomości przez to pojęcie. Dlatego też kategorie nie przedstawiają intelektowi żadnego specjalnego przedmiotu niezależnie od wszelkich warunków naszej zmysłowości, „lecz służą jedynie do tego by przedmiot transcendentálny (pojęcie czegoś w ogóle) określić za pomocą tego, co jest dane zmysłowości, żeby dzięki temu empirycznie poznawać zjawiska pod aspektem pojęć przedmiotów”⁷.

Zatem możliwe są dwa rozumienia pojęcia noumenu. Pierwsze, czysto negatywne, ma miejsce wówczas, gdy przez noumen pojmujemy rzecz rozważaną o tyle tylko, o ile nie jest ona przedmiotem naszej zmysłowej naoczności, a więc gdy **abstrahujemy** całkowicie od jakiegokolwiek naszego sposobu unaoczniania sobie przedmiotów. Drugie zaś, pozytywne, prezentuje noumen jako przedmiot naoczności niezmysłowej. Rozumienie to opiera się na przyjęciu za możliwy pewnego szczególnego rodzaju naoczności, a mianowicie naoczności intelektualnej (*intellektuelle Anschauung*). Jednak, zdaniem Kanta, ten rodzaj naoczności nie tylko nie jest dla nas możliwy, lecz także nawet nie możemy zrozumieć jej możliwości.

Aby pojęcie noumenu mogło w ogóle posiadać jakąś realność przedmiotową, nie wystarczy abstrahować od wszelkich zmysłowych danych naocznych oraz od warunków naoczności zmysłowej, trzeba by przyjąć

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 438.

⁷ Tamże, s. 437.

możliwość naoczności niezmysłowej (intelektualnej), w której mógłby być nam dany przedmiot tego pojęcia. Bez spełnienia tego warunku myśl o nim jest co prawda niesprzeczna, lecz przecież całkiem pusta. Jednak nie może on zostać spełniony, gdyż dla nas, ludzi, jedyną możliwą naocznością jest naoczność zmysłowa, choć nie wiadomo przecież, czy jest to w ogóle jedyna możliwa naoczność. Albowiem, mimo że myślenie może bez popadania w sprzeczność abstrahować od wszystkiego, co związane jest ze zmysłowym oglądaniem przedmiotów, to jednak nie jest to jeszcze dowód na to, że rzeczywiście inny rodzaj naoczności jest możliwy. Natomiast samo myślenie staje się wówczas puste.

Zdaniem Kanta, możliwość logiczna danego pojęcia (jego niesprzeczność) nie jest tożsama z jego możliwością realną (tj. **transcendentalną** możliwością samej rzeczy mu odpowiadającej). Jeżeli bowiem miałyby tak być, to samo pojęcie musiałoby wtedy być warunkiem możliwości rzeczy samej w sobie, a to nie zachodzi. Natomiast pojęcie pozbawione naoczności zmysłowej jest jeszcze wprowadzie (ze względu na swą formę) myślą, lecz nie wiadomo, czy odpowiada mu jakikolwiek przedmiot, do którego można by je odnieść, aby tym samym umożliwić jego poznanie. Niesprzeczność jest, co prawda, warunkiem logicznym, niezbędnym dla możliwości jakiegoś pojęcia, ale jednocześnie niewystarczającym dla realnej możliwości samej rzeczy. Na przykład to, że nieistnienie pewnej rzeczy nie przeczy sobie, nie mówi nam nic o jej realnym istnieniu. Nie popadając w sprzeczność, możemy w myśli unicestwić każdą istniejącą substancję, ale nie uprawnia nas to w żadnym przypadku do wysnucia stąd wniosku o jej obiektywnej przypadkowości w istnieniu – tj. o możliwości jej nieistnienia samej w sobie. Próbuąc wyjaśnić możliwość lub konieczność istnienia za pomocą definicji zaczerpniętych wyłącznie z czystego intelektu, nie sposób, zdaniem Kanta, nie popaść w jawną tautologię⁸.

Nie można zatem wykazać możliwości **realnej** danego pojęcia, jeśli abstrahuje się od wszelkiej naoczności zmysłowej. Pozostaje wówczas jedynie możliwość logiczna – pojęcie jest, co prawda, możliwe, lecz nie wiadomo, czy odnosi się ono do jakiegoś przedmiotu, a więc czy w ogóle coś znaczy. Możliwość realna (transcendentalna) pewnej rzeczy może zostać zasadnie wykazana jedynie przez poparcie pojęcia odpowiadającymi mu danymi naocznymi. Jeśli więc chcielibyśmy odnieść kategorie do przedmiotów nie będących zjawiskami, to musielibyśmy, aby dostarczyć im znaczenia, dać im za podstawę naoczność inną niż zmysłowa. Jej przedmiotem byłby noumen w sensie pozytywnym, zaś ona sama byłaby intelektualna. Ponieważ jednak nie jest dla nas możliwa taka naoczność, stosowanie kategorii nie może wykraczać poza granice możliwego doświadczenia. Mimo że jestestwom

⁸ Por. tamże, s. 429–430.

zmysłowym (*Sinnenwesen*) odpowiadają jestestwa intelektualne (*Verstandeswesen*), a także, być może, rzeczywiście istnieją przedmioty intelektu, do których nasza naoczność w żaden sposób się nie odnosi, a nasze pojęcia przystosowane do tej formy naoczności nie mogą ich w żaden sposób osiągnąć, to jednak to, co nazywamy noumenem musimy przyjąć jedynie w sensie negatywnym.

Pojęcie przedmiotu intelektualnego (*noumenon*) jest zatem pojęciem problematycznym, tzn. takim, które nie zawiera sprzeczności, przy czym nie można w żaden sposób poznać jego przedmiotowej realności. Noumen to rzecz, „którą należy pomyśleć (wyłącznie za sprawą intelektu) nie jako przedmiot zmysłów, lecz jako rzecz samą w sobie”⁹. Pojęcie problematyczne nie zawiera w sobie ani też nie wykazuje istnienia żadnego przedmiotu poznania poza obszarem zmysłowości; takim pojęciem jest negatywne pojęcie noumenu, niesprzeczne już choćby dlatego, że nie można w sposób uzasadniony twierdzić, że zmysłowość jest w ogóle jedynym możliwym rodzajem naoczności. Ponadto jest ono pojęciem granicznym – koniecznym do tego, by nie rozszerzać naoczności zmysłowej na rzeczy same w sobie, a zarazem ograniczyć przez to przedmiotową ważność poznania do fenomenów. Wszystko, czego nie obejmuje poznanie zmysłowe, nazywa się tym, co pomyślane (*Noumen*). Oznacza to m. in., że owo poznanie nie może rozciągać się na wszystko, co myśli intelekt. Jest to konsekwencja bardzo istotna dla praktycznego użycia rozumu w dziedzinie moralności.

Jednak choć intelekt problematycznie rozciąga swą działalność poza granice zmysłowości i doświadczenia, to zakres leżący poza dziedziną zjawisk jest dla niego pusty, gdyż nie jest dla nas możliwa naoczność, przez którą mogłyby nam być dane bezpośrednio przedmioty leżące poza granicami naszej empirycznej naoczności. Dlatego pojęcie noumenu – jako pojęcie graniczne – ma jedynie znaczenie negatywne, które streszcza się w niemożliwości przyjęcia czegoś pozytywnego jako przedmiotu poznania teoretycznego poza zakresem naszej zmysłowości. Z tego też powodu nauka o zmysłowości (transcendentalna estetyka) poprzez określenie pojęcia zjawiska jest zarazem nauką o noumenach w sensie negatywnym. Mianowicie głosi ona, że noumeny są rzeczami, które intelekt musi sobie pomyśleć jako pozbawione wszelkiego odniesienia do naszego rodzaju naoczności. Tak więc przedmiot może być rozważany albo jako zjawisko, jeśli pozostaje w relacji do naszej zmysłowości, albo jako rzecz sama w sobie, lecz wówczas tylko **negatywnie** – rozważając go w ten sposób intelekt nie może uciec się do pomocy kategorii, przez co nie jest możliwe pozytywne, przedmiotowo ważne poznanie noumenów.

⁹ Tamże, s. 444.

Nie można zatem w sposób uzasadniony przyjąć podziału przedmiotów poznania na fenomeny i noumeny, a świata na świat zmysłów oraz świat intelektu w sensie pozytywnym, pomimo że dopuszczalny i wskazany jest podział pojęć na zmysłowe i intelektualne.

Negatywne pojęcie noumenu jest nie tylko dopuszczalne, lecz i konieczne, gdyż zamyka ono zmysłowość w pewnych i nieprzekraczalnych dla niej ramach. Intelekt nasz uzyskuje dzięki niemu negatywne rozszerzenie – nie jest on ograniczany przez zmysłowość, lecz to on ją ogranicza, rzeczy same w sobie nazywając *noumenon* (dającymi się tylko pomyśleć). Zarazem jednak sam wyznacza sobie granicę, poznając – dzięki refleksji transcendentalnej – iż owych rzeczy samych w sobie nie może prawomocnie poznawać przy pomocy kategorii, które są jedynymi jego pojęciami *a priori* (a więc takimi, które ewentualnie mogłyby służyć do poznawania noumenów). O noumenach może on myśleć tylko pod nazwą czegoś nieznanego, aczkolwiek rzeczywiście istniejącego. W krytycznym pojęciu rzeczy w ogóle nie uwzględnia się żadnego rodzaju jej oglądania (naoczności). Z tego też powodu żadne z pojęć intelektu nie ma prawomocnego zastosowania do przedmiotów pozostających poza wszelkim stosunkiem do naszej zdolności przedstawiania sobie. Zatem rzecz sama w sobie jako rzeczywiście istniejąca pozostaje, co do swoich właściwości, na zawsze dla nas nieznaną, gdyż o przedmiocie możemy wiedzieć coś o tyle tylko, o ile jest on obiektem naszego (zmysłowego) oglądania.

Tak więc zmysły przedstawiają nam przedmioty w taki sposób, w jaki one nam się przejawiają, intelekt zaś takimi, jakie one są, lecz nie w sensie transcendentalnym (tj. niezależnie od zmysłowości – jako przedmioty samego tylko czystego intelektu), ale jedynie empirycznym, a mianowicie jako obiekty doświadczenia, a więc jako pozostające w powszechnym i koniecznym związku zjawisk. „Intelekt i zmysłowość mogą u nas tylko łącznie określać przedmiot. Jeśli je oddzielimy od siebie, to posiadamy dane naoczne bez pojęć lub pojęcia bez danych naocznych, w obu przypadkach zaś przedstawienia, których nie możemy odnieść do żadnego określonego przedmiotu”¹⁰.

Zatem przedmiot transcendentalny, do którego odnosimy zjawiska, jest dla intelektu **całkowicie** nieokreśloną myślą o czymś w ogóle, a więc noumenem w sensie negatywnym. Nie może on zatem być nazywany noumenem w sensie pozytywnym, gdyż nie posiadamy żadnego innego jego pojęcia, niż to, które mówi, iż jest to przedmiot zmysłowej naoczności w ogóle – jest więc on **ten sam** dla wszystkich zjawisk.

Przedmiot transcendentalny (*resp.* transcendentalny substrat), leżący u podłoża zjawisk zewnętrznych, oraz to, co jest podstawą naoczności wewnętrznej, nie może być prawomocnie nazwane materią czy istotą myślącą

¹⁰ Tamże, s. 448.

samą w sobie. Jest on bowiem jedynie nieznaną nam podstawą zjawisk, które dopiero dostarczają nam empirycznego pojęcia materii oraz istoty myślącej (nieokreślonego substratu naszych zjawisk wewnętrznych). Natomiast rzeczy zewnętrzne w sensie empirycznym (materia we wszystkich swoich postaciach i przemianach) są tylko zjawiskami, tj. przedstawieniami, które jako modyfikacje naszego umysłu są tylko w nas, a przeto ich rzeczywistości jesteśmy pewni bezpośrednio. Niemniej jednak „we wszystkich zadaniach, które mogą się pojawić na polu doświadczenia, traktujemy owe zjawiska jako przedmioty same w sobie, nie troszcząc się o pierwszą podstawę ich możliwości (jako zjawisk). Jeżeli jednak wychodzimy poza ich granice, to konieczne staje się pojęcie przedmiotu transcendentального”¹¹.

O zjawiskach i rzeczach samych w sobie możemy w sposób uzasadniony mówić jedynie z perspektywy transcendentальной. Pojęcie zjawiska oraz rzeczy samej w sobie jest terminem technicznym transcendentальной koncepcji zmysłowości, doświadczenia oraz ich przedmiotów, w związku z czym ich prawomocność jedynie w tym kontekście daje się pojąć. W obrębie powszechnego i spoistego doświadczenia przedmiot transcendentálny (*noumen*) nie może być oddzielony od danych zmysłowych, gdyż jedynie dzięki nim może on być pomyślany, choć przecież nie poznany. Natomiast pojęcie rzeczy samej w sobie w granicach naoczności empirycznej nie ma i mieć nie może jakiegokolwiek przedmiotowego znaczenia, mimo że, pozostając w obszarze możliwego doświadczenia, z całą słusnością uważamy to, co w sensie transcendentálním jest tylko zjawiskiem, za rzeczy zewnętrzne, w bycie swym, właściwościach i stosunkach wzajemnych niezależne od naszego sposobu przedstawiania ich sobie. „Transcendentálne pojęcie zjawiska jest krytycznym zwróceniem uwagi na to, że w ogóle nic, co się ogląda w przestrzeni nie jest rzeczą samą w sobie”¹².

Wszystkie przedmioty naszej zmysłowości (zjawiska), tak, jak przestrzeń i czas, są transcendentálne idealne, tj. poza naszą zmysłowością są one niczym. W żadnym razie jednak nie znaczy to, że przedmioty zmysłów zewnętrznych oraz przedmiot zmysłu wewnętrznego, będąc jedynie zjawiskami (*Erscheinungen*), są ułudnym pozorem (*Schein*). Przedmioty oraz ich własności są bowiem nam rzeczywiście dane w zjawisku wraz ze sposobem ich oglądania. Ostatecznie więc rzeczywistość zewnętrzna jest samym tylko spostrzeżeniem – **bezpośrednim**, przytomnym przedstawieniem czegoś rzeczywistego w przestrzeni¹³. Spostrzeżenie zewnętrzne wykazuje więc bezpośrednio rzeczywistość przedmiotów w przestrzeni, pośrednio zaś wskazuje na konieczność przyjęcia realności transcendentальной jako ostatecznego podłoża wszystkich naszych

¹¹ Tamże, t. 2, s. 104.

¹² Tamże, t. 1, s. 106.

¹³ Por. tamże, t. 2, s. 84–85.

przedstawień zmysłowych *a posteriori*. Natomiast same tylko zmysły dostarczają nam danych (*datis*), będących materiałem, z którego w procesie koniecznej syntezy intelektualnej wytworzone zostaje empiryczne poznanie przedmiotów, nazywane doświadczeniem. Przeto zmysły te w **obrębie doświadczenia** odpowiednio do owych danych posiadają zawsze swoje rzeczywiste, odpowiadające im przedmioty.

Każde spostrzeżenie (zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne), będące bezpośrednią świadomością empiryczną, jest zawsze jedynie świadomością modyfikacji odbiorczości naszej zdolności przedstawiania sobie. Jego przedmiotem nigdy nie jest rzecz sama w sobie, lecz przedstawienie zmysłowe. Zatem nie musimy wcale wnioskować o rzeczywistości przedmiotów naszych zmysłów, albowiem są one jedynie przedstawieniami, których bezpośrednie spostrzeżenie – świadomość – jest wystarczającym dowodem ich rzeczywistości.

Twierdzenie o transcendentальной idealności wszystkich naszych danych naocznych (zjawisk oraz ich apriorycznych form), odmawiające im realności transcendentальной, w żadnym razie nie głosi ich bezwzględnej irrealności. Jest ono jedynie krytycznym zwróceniem uwagi na to, że nie posiadają one bezwarunkowej realności przedmiotowej, lecz tylko i wyłącznie podmiotową. Zarazem jednak owa transcendentální idealność naszych danych naocznych oznacza ich niewątpliwą (bo poznawaną bezpośrednio w spostrzeżeniu) realność empiryczną. Dlatego też, pozostając w granicach powszechnego doświadczenia, możemy zasadnie przypisywać przedmiotom, rozważanym w stosunku do naszej zmysłowości, cechy dane nam w zjawisku, np. róży – barwę czerwoną lub zapach. Nigdy zaś nie możemy prawomocnie przypisywać tej barwy róży samej w sobie, tj. nie zważając na stosunek tego przedmiotu do naszego sposobu jego oglądania. Zatem zakres naszych prawomocnych sądów o przedmiotach musi być ograniczony do obszaru określonego ich stosunkiem do naszej zmysłowości. Tak więc możemy w sposób uzasadniony sądzić jedynie o zjawiskach, tzn. o tym wszystkim, co daje się znaleźć nie w samym przedmiocie, lecz w jego stosunku do odbiorczości podmiotu, a co jest nieodłączne od przedstawienia tego przedmiotu. Ograniczenie to, zdaniem Kanta, w niczym nie szkodzi pewności naszego poznania, bowiem jeśli do sądu dołączymy warunek jego ważności, to jest on wówczas z pewnością ważny bezwzględnie¹⁴. Czas i przestrzeń wraz z wszelkimi empirycznymi określeniami można więc i należy przypisywać przedmiotom jako rzeczywiste cechy rzeczywistych przedmiotów, ale jedynie przedmiotom zmysłów, nigdy zaś poza tym warunkiem.

Zjawisko i rzecz sama w sobie są jedynie dwoma różnymi aspektami tej samej rzeczywiście istniejącej rzeczy. Rozróżnienie zjawiska i rzeczy samej w sobie nie jest w żadnym razie wskazaniem na pozorność świata naszego

¹⁴ Por. tamże, t. 1, s. 104.

doświadczenia. Zjawiska bowiem nie są żadną zasłoną, za którą skrywać by się miała jakakolwiek „prawdziwa”, „druga strona” bytu, do której można by lub trzeba by się przedrzeć poprzez uwyrażnienie percepcji zmysłowej albo zupełnie od niej niezależnie. Dystynkcja powyższa jest jedynie krytycznym zwróceniem uwagi na to, że zmysłowość nasza jest poznaniem skończonym, gdyż zawsze jesteśmy zdani na przedmioty udzielające się nam w naoczności empirycznej. Nasze oglądanie przedmiotów jest zawsze tylko zmysłowe, a zatem nie jest ono pierwotne (wytwórcze). Istnienie przedmiotów oglądania nigdy nie jest bezpośrednio dane w naoczności, lecz to właśnie ono zależy od ich istnienia. Dochodzi do niego o tyle tylko, o ile przedmiot pobudza naszą zdolność przedstawiania sobie. Dlatego też zmysłowość nasza jest oglądaniem pochodnym (*intuitus derivativus*), nigdy zaś pierwotnym (*intuitus originarius*) – nie jest naocznością intelektualną.

Negatywne pojęcie noumenu (jedynie prawomocne) oznacza, iż byt uprzystępnia się nam w naoczności w sposób zupełny. Nie pozostaje żadna „reszta” (rzecz sama w sobie jako noumen w sensie pozytywnym) dostępna jedynie dla czystego i odosobnionego intelektu i będąca przez to właściwym obiektem filozoficznego poznania (metafizyki). Zjawisko i rzecz sama w sobie to dwie strony tego samego przedmiotu rozważanego już to w stosunku do naszej zmysłowości, już to jako rzecz pozostająca poza wszelkim stosunkiem do niej i w istnieniu swych od podmiotu całkowicie niezależna.

Zatem pojęcie przedmiotu transcendentального, jakkolwiek tylko negatywne, wskazuje nie wprost na obecność tego, co realne w sensie transcendentálním, tj. na pewną bezwarunkową rzeczywistość, której nie sposób wytworzyć jakimkolwiek aktem podmiotu. Prócz tego określa ono nieprzekraczalne granice naszej wiedzy teoretycznej, wskazuje bowiem na to, że nasze przedmiotowo ważne (obiektywne i prawdziwe) poznanie dotyczy przedmiotów o tyle tylko, o ile je oglądamy. Tym samym powstrzymuje nas od sądzenia o rzeczach jako istniejących rzeczywiście, a zarazem będących poza wszelkim stosunkiem do naszej zmysłowości.

Twierdzenie głoszące, że przedmioty naszych zmysłów są tylko zjawiskami, nie zmienia w pozór ani ich samych, ani też wiedzy o nich. Wręcz przeciwnie – oddala ono wszelkie podejrzenia co do realności naszego doświadczenia zmysłowego. Tak zwany świat materialny jest „tylko zjawiskiem w zmysłowości naszego podmiotu i pewnym rodzajem jego przedstawień”¹⁵, przeto usunąć podmiot myślący (*denkende Subjekt*) to usunąć cały świat materialny przez podmiot ten oglądany i poznawany. Niemniej jednak właśnie dlatego materii jako zjawisku przysługuje z pewnością rzeczywistość, o której nigdy się nie wnioskuje, lecz zawsze ją się **bezpośrednio** spostrzega. Poza tym zjawisko nie może w żaden sposób być pozorem lub fałszem już choćby dlatego, że

¹⁵ Tamże, t. 2, s. 93.

prawda i fałsz nigdy nie występują w przedmiocie, o ile jest on oglądany, lecz jedynie w sądzie o nim, a zatem przynależą one zawsze do intelektu, który jako zdolność myślenia niczego nie ogląda. Prawda i fałsz dadzą się znaleźć tylko w sądzie o przedmiocie (tj. w jego stosunku do naszego intelektu), nigdy zaś w jego stosunku do zmysłowości, która nigdy nie błądzi, ponieważ w ogóle nie sądzi o swoich przedmiotach, gdyż jest jedynie zdolnością do oglądania, a nie do myślenia. Jest intuicją.

Artur Banaszkiewicz

**„ERSCHEINUNG” UND „DING AN SICH”
GEWÄHLTE ASPEKTE VON DER PROBLEMAUFASSUNG
IN DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT VON I. KANT**

Die Begriffe „Erscheinung” und „Ding an sich” wurden im Laufe der Zeit vielfach interpretiert und wohl so oft mißinterpretiert. Der Hauptgrund der falschen Interpretationen von den obigen Begriffen scheint ihr platonischer oder eher von Plato inspirierter Charakter zu sein. Darunter verstehe ich eine solche Auslegung der Beziehung „Erscheinung” – „Ding an sich”, in der sie als der Schein und die reale Wirklichkeit im Gegensatz zueinander stehen.

Zu den wichtigsten und gleichzeitig konfusesten Texten von Kant, die er dem Problem gewidmet hat, gehört der Kapitel von der *Kritik der reinen Vernunft: Phaenomena und Noumena*.

Meine Arbeit ist ein solcher Analyse – und Interpretationsversuch von diesem Fragment, der einerseits den für die beiden Redaktionen (von der A und B Kritikausgabe) gemeinsamen und gleichzeitig den fundamentalen Sinn der Kantschen Lehre über „Erscheinung” und „Ding an sich” hervorhebt und vorstellt, andererseits andere von Plato inspirierte Auffassungen dieses Problems als unberechtigt ablehnt.