

Stanisław Judycki

Cztery motywy idealizmu Kanta i ich krytyka

Powyższy tytuł nawiązuje do tytułu znanej rozprawy R. Ingardena *O motywach, które doprowadziły Husserla do idealizmu transcendentnego*. Podsumowując swoje analizy, Ingarden stwierdza tam, co następuje:

Kończąc te niewątpliwie jedynie szkicowe rozważania nad podstawami idealizmu Husserla należy, zdaje się stwierdzić, że - o ile słuszny jest tu przedstawiony przeze mnie pogląd, iż ten idealizm wypłynął z takich źródeł, na jakie tutaj wskazałem, to zaczerpnięte z nich argumenty są albo niewystarczające, albo nawet niesłuszne.¹

Do podobnych konkluzji, lecz w odniesieniu do idealizmu Kanta, dochodzą również poniższe rozważania i w ten sposób staram się uzupełnić wyraźną lukę, jaką stanowi brak polemiki z idealizmem filozofa z Królewca w monumentalnym dziele Ingardena pt. *Spór o istnienie świata*.²

Wpływ filozofii Kanta był ogromny i trwa do dzisiaj, ogromna jest także ilość powstałych na ten temat komentarzy, każde więc streszczenie, niejako zgęszczające 'rdzeń' idealizmu transcendentnego, będzie narażone na poważne zarzuty.³ Mimo tego jednak spróbuję dokonać kondensacji jego głównego stanowiska epistemologicznego i jednocześnie przedstawić zasadnicze zarzuty. Chciałbym twierdzić, że idealizm Kanta był motywowany następującymi problemami: po pierwsze, problemem wiedzy koniecznej, nazwanym przez Kanta problemem możliwości wiedzy syntetycznej *a priori*; po drugie, problemem statusu poznawczego i statusu ontycznego przestrzeni i czasu; po trzecie, problemami dotyczącymi konstytucji świata zjawiskowego; po czwarte, kwestią podstawy obiektywności sądów empirycznych (tzw. dedukcja transcendentna). Dodatkowym, lecz ważnym zagadnieniem w kontekście tych 'motywów idealizmu' jest charakter relacji pomiędzy idealizmem transcendentnym a metafizyką.

Pierwsza kwestia, to znaczy zagadnienie możliwości sądów syntetycznych *a priori*, jest zazwyczaj podawana jako

¹ R. Ingarden, *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentnego idealizmu*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: PWN 1963, s. 622.

² Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa: PWN 1987³. Ingarden skończył pisać drugi tom *Sporu* w 1945 r., pierwsze wydanie miało miejsce w 1947 r. t.1. i w 1948 r. t.2. Tom trzeci, z podtytułem *O strukturze przyczynowej świata realnego*, ukazał się po polsku w 1981 r.; tekst ten, napisany przez Ingardena po niemiecku, został wydany przez Max Niemeyer Verlag (Tübingen 1974).

³ Za głównego obrońcę epistemologicznej doktryny Kant uchodzi współcześnie H. Allison (*Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven: Yale University Press 1983), podczas gdy P. Guyer (*Kant and the Claims of Knowledge*, New York: Cambridge University Press 1987) jest reprezentantem krytycznego nastawienia do epistemologicznych poglądów filozofa z Królewca.

główny motyw idealizmu Kanta. Kant uznawał, że tego rodzaju sądy faktycznie występują jako składniki wiedzy ludzkiej, to znaczy w geometrii i w arytmetyce, u podstaw matematycznego przyrodoznawstwa (gdzie przykładem może być sąd „Substancja trwa w zmianach swoich stanów”) oraz w metafizyce (np. „Każde zjawisko ma swoją przyczynę”). Jednocześnie formułował taką oto alternatywę: albo sądy tego rodzaju są uogólnieniem doświadczenia w zwykłym sensie, to znaczy doświadczenia zmysłowego, lecz wtedy nie mogą mieć waloru konieczności, który według Kanta faktycznie posiadają, byłyby więc wyłącznie sądami syntetycznymi *a posteriori*; albo podstawą zawartej w nich konieczności są znaczenia użytych terminów, wtedy zaś mielibyśmy wprawdzie konieczność, lecz byłyby to konieczność wyłącznie językowa, a zatem nie rozszerzalibyśmy naszego poznania i byłyby to sądy analityczne. Na przykład sąd stwierdzający, że linia prosta jest najkrótszym połączeniem pomiędzy dwoma punktami, jest według Kanta przykładem sądu syntetycznego *a priori*, gdyż jest to sąd rozszerzający naszą wiedzę poza samą tylko analizę występujących w nim terminów oraz sąd wyrażający konieczny stan rzeczy, mimo że jego prawda nie wynika z (konwencjonalnego) ustalenia znaczeń terminów w nim zawartych.⁴ Odnośnie do tego przykładu Kant argumentował, że w pojęciu linii zawarta jest tylko jakość, nie zaś długość, a zatem sąd ten nie jest sądem analitycznym w tym znaczeniu, że jego orzecznik eksplikowałby tylko to, co jest już w sposób niewyraźny zawarte w jego podmiocie.

Rozwiązaniem problemu możliwości sądów syntetycznych *a priori* ma być według Kanta idealizm. Gdy przyjmiemy, że ani forma naoczności przestrzeni, ani forma naoczności czasu nie jest czymś, co pochodzi z doświadczenia - na uzasadnienie tej tezy Kant podawał osobne argumenty, o których będzie mowa poniżej - to staje się zrozumiałe, jak są możliwe sądy zarazem konieczne i rozszerzające naszą wiedzę. Są one konieczne, gdyż opierają się nie na doświadczeniu zmysłowym i jego uogólnieniu, lecz na pozadoświadczeniowych, czystych formach naoczności przestrzeni i czasu, które należą do epistemicznego uposażenia podmiotu. Stąd także według Kanta wynika, że sądy te rozszerzają naszą wiedzę, ponieważ nie analiza pojęć jest ich podstawą, lecz, jak można by powiedzieć, tą podstawą jest swoistego rodzaju doświadczenie dokonywane w ramach pozadoświadczeniowych form naoczności, którymi dysponuje podmiot. Tego rodzaju charakterystyka sądów syntetycznych *a priori* najlepiej pasuje do kwestii podstaw matematyki i do tej dziedziny tu się ograniczę. Podobnie rzecz będzie się miała według Kanta w przypadku arytmetyki.

⁴ “Ze linia prosta jest najkrótszym połączeniem między dwoma punktami, jest to zdanie syntetyczne. Albowiem moje pojęcie czegoś prostego nie zawiera nic z wielkości, lecz tylko jakość. Pojęcie przeto czegoś najkrótszego zostaje tutaj całkowicie dołączone i przez żaden rozbiór nie można go wydobyć z pojęcia linii prostej.” (I. Kant, *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, Warszawa: PWN 1993, s. 25)

Kant twierdził, że prawdy z zakresu geometrii osiąmane są w ramach wglądów spełnianych w 'czystej wyobraźni', to znaczy wglądy tego rodzaju miałyby się według niego dokonywać w ramach nieempirycznej naoczności przestrzeni: uprawiający matematykę podmiot imaginatywnie dokonuje pewnych uzmienień kształtów przestrzennych, a to, co mu się pojawia jako niezmiennie, uznaje za konieczne.⁵ Ten jednak wątek stanowiska Kanta pokazuje, że można doskonale obejść się bez tezy o aprioryczności i subiektywności przestrzeni, a jednocześnie dysponować wyjaśnieniem możliwości sądów syntetycznych *a priori*, to znaczy obejść się w ten sposób, że odrzucimy aprioryczność i subiektywność przestrzeni wyobraźni, a zachowamy wgląd w wyobraźni w potocznym znaczeniu i przypiszemy mu walor konieczności. Co więcej, jeżeli nawet nie pochodzenie z doświadczenia czystej wyobraźni i jej przestrzeni miałyby gwarantować konieczność sądów geometrycznych, to sam ten fakt nie wyjaśnia wcale rozszerzania wiedzy przez sądy, które nie pochodzą z doświadczenia. (oczywiście wtedy, gdy przynajmniej niektóre sądy geometryczne uznamy za sądy nieanalityczne). Wydaje się, że rozszerzanie to Kant rozumiał tak, iż aprioryczna forma przestrzeni jest jakby pozadoświadczeniową dziedziną, w której podmiot dokonuje swoistego rodzaju doświadczenia, lecz nie doświadczenia empirycznego, a więc że dowiadyuje się on czegoś, lecz nie na zewnątrz siebie, lecz wewnątrz. Byłoby to doświadczenie w wyobraźni. Jeżeli jednak tak należałoby rozumieć intencje Kanta, to byłoby to przemycenie doświadczenia do wyobraźni wraz tezą, że sama przestrzeń wyobraźni nie pochodzi z doświadczenia.

Dodatkowo rozwiązanie Kanta ogranicza zasięg matematycznych sądów *a priori* do tego, co jest wyznaczone naturą ludzką, bo teza Kanta brzmi, że przestrzeń i czas są formami naoczności *a priori* dla ludzi, a nie dla wszystkich skończonych istot rozumnych. Z tego musi jednak wynikać antropologiczna względność sądów matematycznych, gdyż Kant nigdzie nie próbował dowodzić, że formy naoczności przestrzeni i czasu są koniecznym wyposażeniem wszystkich skończonych umysłów, a więc tym samym nie wykluczał, że, powiedzmy, czysta 'geometria marsjańska' mogłaby być inna niż czysta 'geometria ludzka', co musiałoby być możliwe, gdyby istoty rozumne odmienne niż ludzie były wyposażone w inne formy naoczności (jakkolwiek trudno byłoby nam pomyśleć, czym mogłyby być te inne niż czas i przestrzeń formy naoczności). W tle tego zarzutu znajduje się silne przekonanie o niedorzeczności przypuszczenia, że mogłaby istnieć matematyka radykalnie odmienna od tej, którą znamy.

Trzeba podkreślić, że problem wyjaśnienia możliwości sądów syntetycznych *a priori* można nie tylko próbować rozwiązywać, tak jak to robił Kant, można go też starać się zlikwidować, tak jak to robił XX-

⁵ "Na tej kolejnej syntezie wytwórczej wyobraźni w wytwarzaniu kształtów opiera się matematyka rozciągłości (geometria) z jej aksjomatami wypowiadającymi warunki zmysłowej naoczności *a priori* ..." (*Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, A163/B204).

wieczny empiryzm, a mianowicie można dowodzić, że ani w matematyce ani w fizyce nie istnieją żadne sądy syntetyczne *a priori*, gdyż w tych dziedzinach podstawą wszelkiej konieczności są konwencje znaczeniowe ustalające sens terminów pierwotnych i aksjomatów. Gdy jednak przyjmiemy, że istnieje niekonwencjonalna wiedza konieczna w takich dziedzinach jak matematyka, to wcale nie musimy twierdzić, że jedynym sposobem wyjaśnienia jej możliwości jest założenie, iż przestrzeń i czas są subiektywnymi formami naoczności. Co więcej, wydaje się, że to twierdzenie nie wyjaśnia możliwości koniecznej wiedzy nieanalitycznej (rzeczowej).

Można zatem wnioskować, że idealizm nie jest środkiem ani wystarczającym ani koniecznym w celu wyjaśnienia możliwości (uniwersalnej) konieczności sądów matematycznych. Wystarczy przyjąć, że umysł ludzki dysponuje władzą intelektualnego wglądu w konieczne stany rzeczy i że tego rodzaju wglądy obowiązują wszystkie skończone istoty rozumne. Czy tego rodzaju założenie jest arbitralne? Wydaje się, że uzasadnieniem tego założenia jest pustość i niedorzeczność przypuszczenia przeciwnego, to znaczy przypuszczenia, że konieczności, o których mowa, są tylko pozorne, albo że są one względne antropologicznie, przy czym należy pamiętać, że rozwiązanie Kanta prowadzi do tezy o istnieniu takiej względności i jednocześnie jego subiektywizm okazuje się zbędny eksplanacyjnie. Przedstawiciele fenomenologii w XX w., dystansując się formalnego *a priori* Kanta, twierdzili, że umysł ludzki jest w stanie formułować sądy konieczne, a to poprzez uzmiennianie różnego rodzaju danych (tzw. wariacja ejdetyczna i wgląd ejdetyczny na niej oparty).⁶ Pojawienie się tzw. geometrii nieeuklidesowych oraz matematycznych przestrzeni wielowymiarowych nie podważa konieczności dokonywanych przez umysł ludzki wglądów intelektualnych w dziedzinie abstrakcyjnych struktur tego rodzaju, a raczej dobitnie uwidacznia, że dysponujemy władzą widzenia koniecznych stanów rzeczy o bardzo skomplikowanym charakterze.

Drugi motyw idealizmu Kanta stanowiło pytanie o status poznawczy i ontyczny przestrzeni i czasu. Jak wiadomo, Kant rozstrzygnął tę kwestię w ten sposób, że uznał, iż zarówno przestrzeń jak i czas są strukturami, które nie pochodzą z doświadczenia, a więc są aprioryczne, a stąd z kolei wyciągnął wniosek, iż są one subiektywne, to znaczy należą wyłącznie do uposażenia epistemicznego ludzkich podmiotów poznających. Stąd musiało wynikać, że przestrzeń i czas nie należą do 'bytu samego w sobie', że 'rzeczy same w sobie', albo, mówiąc jeszcze inaczej, rzeczy niezależne od ludzkich aktywności epistemicznych, nie są ani przestrzenne ani czasowe.⁷ Jeżeli ta droga rozumowania Kanta

⁶ Por. R. Ingarden, *Poznanie a priori u Kanta a poznanie a priori u Husserla*, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s. 246-264.

⁷ „Przeźródlenie nie przedstawia żadnych własności jakichkolwiek rzeczy samych w sobie ani też ich samych w ich stosunkach między sobą, tj. nie stanowi żadnego ich określenia, które

byłaby poprawna, to stanowiłoby to najsilniejszy argument na rzecz idealizmu, bo za subiektywne należałoby uznać nie tylko wszystkie potoczne ujęcia poznawcze, w których przypisujemy rzeczom przestrzenność i czasowość, lecz także subiektywne byłoby także całe przyrodoznawstwo, gdyż i ono posługuje się formami naoczności przestrzeni i czasu w celu determinacji przedmiotów, do których się odnosi.

Jednak już w tym punkcie ujawnia się zasadnicza słabość rozumowania Kanta, gdyż z tego, iż coś nie pochodzi z doświadczenia, nie wynika, że to coś, jest subiektywne, a więc że należy wyłącznie do uposażenia podmiotu poznającego. Nadal pozostaje otwarta możliwość, że tzw. 'rzeczy same w sobie' są przestrzenne i czasowe. Mimo że może być tak, iż przestrzeń i czas nie pochodzą z doświadczenia, to jednak może zachodzić - dalej niewyjaśnialna - korelacja lub harmonia pomiędzy 'rzeczami samymi w sobie' i ich własnościami a naszym sposobem ich ujmowania: wprawdzie obie te formy naoczności nie są wzięte z doświadczenia (lub nie da się wykazać, że są wzięte z doświadczenia), to jednak nasze ujęcia poznawcze zgadzają się z tym, jaki jest świat 'sam w sobie'. Kant zaniedbał przeprowadzenia argumentacji wykluczającej taką możliwość - tzw. 'zaniedbana alternatywa' - chociaż był przekonany, że 'rzeczy same w sobie' nie są ani przestrzenne ani czasowe.⁸ To zaniedbanie wskazuje jednak, że transcendentálny idealizm epistemologiczny nie może wynikać wyłącznie z tezy, iż formy naoczności nie pochodzą z doświadczenia, że są, jak obiegowo się mówi, aprioryczne, a trudno sobie wyobrazić, jak mógłby wyglądać ten dodatkowy argument ukazujący, że 'rzeczy same w sobie' są pozaprzestrzenne i pozaczasowe.

Zobaczymy, jakie argumenty Kant podaje, aby uzasadnić swoje przekonanie, że przestrzeń nie może pochodzić z doświadczenia, a więc że jest ona czymś apriorycznym. Przedstawienie tej argumentacji pozwoli na lepsze zrozumienie trzeciego motywu idealizmu transcendentálnego, który powyżej został określony jako problem konstytucji świata zjawiskowego. Podobną argumentację znajdujemy w *Krytyce czystego rozumu* na temat czasu.

byłoby przywiązane do samych przedmiotów i które pozostawałoby, choćbyśmy nawet abstrahowali od wszelkich przedmiotowych warunków oglądania." (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A26/B43)

⁸ Chodzi tu o tzw. 'zaniedbaną alternatywę', to znaczy pominiętą przez Kanta możliwość, iż czas, przestrzeń i kategorie mimo że są aprioryczne, to jednak są też własnościami rzeczy samych w sobie. Głównym propagatorem zarzutu 'zaniedbanej alternatywy' był XIX-wieczny komentator Kanta A. Trendelenburg. H. Vaihinger doszukał się jednak śladów tego zarzutu aż u współczesnego Kantowi H.A. Pistoriusa. Zarzut zaniedbanej alternatywy był jednym z punktów długiej dyskusji między K. Fischerem a A. Trendelenburgiem, stąd też Vaihinger poświęcił mu tak wiele uwagi w swoim *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, t.2, Stuttgart 1922, s.134-151. Por. L. Falkenstein, *Kant's Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves*, w: „Kant-Studien” 80(1989), z.3, s. 265-283.

Kant starał się dowieść, że przestrzeń nie jest ideą empiryczną, lecz aprioryczną oraz dążył do wykazania, że przestrzeń jest formą naoczności, a nie pojęciem. Oba te aspekty argumentacji miały łącznie wykazać, że przestrzeń jest aprioryczną lub czystą formą naoczności. Jeśli chodzi o pierwszy problem, to Kant twierdził, że partykularne relacje przestrzenne, w których dane są nam wrażenia (*Empfindung*), nie dadzą się zredukować do różnicowań wyłącznie kwalitatywnych (takich na przykład jak czerwień czegoś), a zatem przestrzeń musi zostać założona jako warunek poszczególnych relacji spacji. Po drugie, twierdził również, że przestrzeń jest konieczną ideą *a priori* ujmowania jakichkolwiek danych, ponieważ możemy myślowo wyeliminować przedmioty z przestrzeni, a mimo tego przestrzeń ciągle pozostanie, natomiast jeżeli w ten sam sposób będziemy starali się wyeliminować przestrzeń z obiektów naszego doświadczenia, to nie pozostanie nam nic. Z tego ma wynikać, że przestrzeń nie jest determinacją logicznie zależną od doświadczenia, jest ona raczej warunkiem możliwości zjawisk i jako taka jest od zjawisk logicznie wcześniejsza. Wyrażenie 'logicznie wcześniejsza' wskazuje na to, że idealizm w rozumieniu Kanta nie musi angażować się w stawianie genetycznych hipotez o charakterze przyrodniczym na temat tego, czy forma naoczności przestrzeni jest czymś wrodzonym i jak przedstawienie przestrzeni ewoluuje w toku rozwoju ontogenetycznego.

Dalej Kant dowodzi, że przestrzeń nie jest pojęciem, lecz formą naoczności. Ma to wynikać, po pierwsze, z tego, że przestrzeń jest czymś jednym i indywidualnym: różne przestrzenie są wszystkie częściami jednej przestrzeni, stąd zaś przestrzeń jest czymś jednym i indywidualnym, a coś takiego można poznać tylko dzięki intuicji, nie zaś przez ujęcie pojęciowe. Po drugie, Kant twierdzi, że przestrzeń nie jest pojęciem, lecz formą naoczności dlatego, że jest nieskończona. Każda limitacja przestrzeni jest możliwa tylko przez odniesienie się do jednej przestrzeni. Nieskończoność oznaczać ma tu wyłącznie to, że każda określona ilość (część) przestrzeni jest możliwa tylko jako ograniczenie wszechobjmującej przestrzeni. Gdyby przestrzeń była pojęciem, to jej części nie mogłyby być indywidualnymi przestrzeniami, ponieważ części pojęcia nie są według Kanta indywidualnymi przypadkami, które podpadają pod to pojęcie, lecz wspólnymi charakterystykami (cechami), jakie odnajdujemy w indywidualnych realizacjach jakiegoś pojęcia. Przestrzeń musi więc być formą naoczności, gdyż jej części są indywidualnymi przestrzeniami.⁹

Widać, że argumenty powyższe nie odwołują się w ogóle do pytania, jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori* i że przekonanie Kanta o aprioryczności przestrzeni nie jest zależne od przyjęcia istnienia tego

⁹ Por. H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, London: George Allen & Unwin LTD 1951, t.1, s. 107-126.

rodzaju sądów. Jeżeli weźmiemy pod uwagę poprzednie rozważania, to widać również, że aprioryczność i subiektywność przestrzeni nie jest potrzebna jako środek wyjaśniający konieczność określonych rodzajów sądów. Gdy Kant twierdził, że konstrukcja figur geometrycznych w tzw. czystej wyobraźni, a więc w czystej naoczności przestrzeni, wyjaśnia możliwość sądów koniecznych i nieanalitycznych sądów w geometrii, to miał na myśli przestrzeń jako czystą formę naoczności, gdy jednak argumentował na rzecz niepochodności przestrzeni z doświadczenia, to, jak się wydaje, miał na myśli przestrzeń przedmiotową, to znaczy to, że ujęcia jakichkolwiek danych, relacji, jakości, czy całości przedmiotowych zakładają przestrzeń jako ostateczne medium ich spostrzegania lub wyobrażania sobie, przy czym samo to medium nie może być znowu pewną daną spostrzeżeniową lub wyobrażeniową. W tym drugim sensie przestrzeń jest w pewien sposób 'nakładana' na wrażenia, które same w sobie są wyłącznie wielkościami intensywnymi (nieekstensywnymi) i w ten sposób otrzymujemy świat przedmiotów przestrzennie rozciągłych.¹⁰

Wydaje się, że zarówno w pierwszym jak i w drugim wypadku myśl jest ta sama, a mianowicie Kantowi nie chodzi o przestrzeń jako o strukturę określoną metrycznie, to znaczy posiadającą określone wymiary, lecz raczej o coś bardziej podstawowego, o coś, co można by nazwać 'przestrzennością' jako formą widzenia świata, która jest nieredukowalna do czegokolwiek innego. My, istoty ludzkie jesteśmy według Kanta wyposażeni w taką formę widzenia - widzenia zmysłowego lub wyobrażeniowego - jest ona subiektywna i nie da się jej sprowadzić do czegokolwiek innego. W jaki zaś sposób 'przestrzenność' nakładana na pozbawione wszelkiej ekstensji wrażenia powoduje powstanie zjawiska trójwymiarowej przestrzeni, której doświadczamy bezpośrednio, tego Kant nie wyjaśnił i, jak można zasadnie przypuszczać, nikt nie mógłby podać takiego wyjaśnienia. Nawet jednak gdybyśmy zgodzili się na antyredukjonistyczną diagnozę Kanta, to z tego nie wynika, co było zaznaczone wyżej, że świat rzeczy samych w sobie nie jest przestrzenny, gdyż z niepochodności i z nieredukowalności 'przestrzenności', jako formy naoczności, nie wynika jej subiektywność, a więc nie wynika idealizm, jeżeli to stanowisko będziemy rozumieli jako tezę, że struktura naszego umysłu zasłania nam dostęp do 'świata samego w sobie'.

W ten sposób przechodzimy do trzeciego motywu idealizmu, to znaczy do zagadnienia konstytucji świata zjawiskowego. W aspekcie, o który teraz je mowa, stanowisku idealizmu transcendentnego można nadać dwie zasadnicze interpretacje: po pierwsze, Kantowi chodziło o rekonstrukcję sposobu, w jaki z wrażeń pozbawionych jakiegokolwiek strukturalizacji przedmiotowej powstaje bezpośrednio przez nas spostrzegany świat zjawisk, a więc świat złożony z

¹⁰ Por. *Krytyka czystego rozumu*, B 138 i Ph. Kitcher, *Kant and the Foundations of Mathematics*, w: „Philosophical Review” 84(1975), s. 30-31.

gwiazd, gór, drzew, istot żywych itd. W myśl zaś drugiej interpretacji celem Kanta nie była jakakolwiek rekonstrukcja genezy świata zjawiskowego, lecz wyłącznie postawienie problemu ludzkiej wiedzy na temat istotnych charakterystyk świata, a więc chodziło mu o takie pytania jak: czy na podstawie tego, że obserwujemy rzeczy przestrzenne, możemy wnosić, że przestrzeń stanowi istotny składnik świata, czy na podstawie tego, że obserwujemy pewne regularne następstwa zdarzeń, możemy wnosić, że w świecie rzeczywiście istnieją powiązania o charakterze przyczynowym i to powiązania, którym należałoby przypisać cechę konieczności (problem Hume'a), czy na podstawie tego, że w świecie obserwujemy przedmioty, które się nie zmieniają w czasie, możemy wnosić, że rzeczywiście istnieją w nim substancje jako byty trwające w czasie?

Ten drugi problem, który można nazwać 'problemem wiedzy', nakłada się u Kanta na problem konstytucji świata zjawiskowego w sposób chyba niemożliwy do analitycznego uporządkowania. Wydaje się, że Kant wyszedł od problemu wiedzy i rozstrzygnął go negatywnie, to znaczy agnostycznie, jednocześnie jednak problem ten wywołał kwestię świata zjawiskowego, bo skoro nie możemy wiedzieć, jakie są noumenalne przyczyny obserwowanych przez nas zjawisk, to jako pośredniki pomiędzy tymi nieznanymi przyczynami a naszym faktycznym obrazem świata musimy przyjąć nie posiadające uformowania przedmiotowego wrażenia, a stąd z kolei ma wynikać, że wyłącznie uposażenie naszego umysłu formuje ten konkretny obraz świata, z jakim mamy do czynienia. I tu również, jak w poprzednim zagadnieniu sądów syntetycznych *a priori*, zachodziłby brak wynikania. Z tego na przykład, że nie możemy widzieć, czy w 'świecie samym w sobie', a więc w świecie poza naszymi faktycznymi ujęciami poznawczymi, rzeczywiście istnieją związki o charakterze przyczynowym i czy rzeczywiście mają one charakter konieczny, nie wynika nic na temat sposobu konstytuowania się świata zjawiskowego, to znaczy nie wynika, że pozbawione uformowania przedmiotowego wrażenia są transformowane w ten sposób przez strukturę naszego umysłu, że powstaje bogactwo świata przedmiotowego. Inaczej mówiąc, z 'problemu wiedzy' i jego agnostycznego rozstrzygnięcia nie wynika, że 'prawdziwy świat' jest pełen jakichś tajemniczych 'rzeczy samych w sobie', które w wyniku transformującej działalności nieświadomej warstwy naszego umysłu zaczynają się dla nas pojawiać jako gwiazdy, góry, drzewa, koty, albo że naprawdę istnieją 'gwiazdy same w sobie', 'góry same w sobie', 'drzewa same w sobie', 'koty same w sobie' itd., które są przyczynami gwiazd zjawiskowych, gór zjawiskowych itd. Z problemu wiedzy, czy raczej z problemu niewiedzy, nie wynika, że świat jest radykalnie inny niż nam się wydaje i że to struktura naszego umysłu jest odpowiedzialna za całe zjawiskowe bogactwo świata. Być może więc nasz umysł realistycznie odzwierciedla 'świat sam w sobie', lecz my nie znamy ani mechanizmu tego odzwierciedlenia, ani też nie możemy być pewni, czy

to odzwierciedlanie rzeczywistości ma miejsce. Tyle tylko wydaje się wynikać z postawionego przez Hume'a problemu wiedzy.

Można jeszcze wskazać, jak niesamowita 'płatnina' powiązań przyczynowych powstaje w obszarze idealistycznych koncepcji Kanta. Po pierwsze, nie wiadomo, jak Kant mógł twierdzić, co faktycznie czynił, że poznanie zaczyna się od pobudzeń naszych zmysłów przez 'rzeczy same w sobie', a więc przyjmować realistyczną i kauzalną wizję genezy wiedzy, z drugiej zaś twierdzić, że przyczynowość jest tylko subiektywną kategorią, która ma zastosowanie wyłącznie w obrębie tego, co zjawiskowe, lecz nie w obrębie tego, co noumenalne. To jest bodajże najstarszy zarzut pod adresem jego doktryny, zarzut niekoherencji, sformułowany już w 1787 r. przez F.H. Jacobiego.¹¹ Po drugie, nawet gdy pominiemy tę kwestię, to Kant musiałby przyjmować, że czym innym jest przyczynowość pomiędzy zjawiskami, czym innym zaś są związki przyczynowe pomiędzy rzeczami samymi w sobie, a jeszcze czym innym przyczynowe oddziaływanie rzeczy samych w sobie na nasze zmysły. Sama już tylko komplikacja tej przyczynowej sieci zarówno świata noumenalnego jak świata zjawiskowego wystarcza, aby wzbudzić poważne wątpliwości co do spójności transcendentalno-idealistycznego wyjaśnienia genezy i uprawomocnienia wiedzy ludzkiej.

Ostatni, czwarty motyw idealizmu dotyczy podstawy obiektywności sądów empirycznych. Kant twierdzi, że podstawa ta nie może pochodzić z doświadczenia, lecz że jest nią podmiot, a wykazanie tej tezy nazywa dedukcją transcendentalną. 'Dedukcję' tę należy uznać - obok wykazania aprioryczności i subiektywności przestrzeni i czasu - za drugi filar idealizmu, przy czym trzeba podkreślić, że słowo 'dedukcja' nie było przez Kanta interpretowane w sensie logiki formalnej, lecz bardziej potocznie, to znaczy jako rozumowanie uzasadniające określoną tezę. Kant sądził, że rozumowanie to uzasadnia tę tezę w sposób konieczny i w ten sposób nawiązywał do formalnego pojęcia dedukcji, lecz już wyłącznie sama ilość komentarzy napisanych na ten temat od czasu publikacji *Krytyki czystego rozumu* wskazuje, że zarówno sama teza jak i jej uzasadnienie pojawiały się dla wielu krytyków jako coś dalekiego od konieczności.¹²

¹¹ Por. P. Kitcher, *Kant's Epistemological Problem and Its Coherent Solution*, w: J.E. Tomberlin (red.), *Philosophical Perspectives, 13 Epistemology*, 1999, Malden, MA/Oxford: Blackwell Publishers 1999, s. 415-441.

¹² Por. H. J. De Vleeschauwer, *La Dūduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, t. 1: *La Dūduction transcendente avant la Critique de la raison pure*, Anvers-Paris-La Haye: De Sikkel - Libraire Ernest Leroux - Martinus Nijhoff 1934; t.2: *La Dūduction transcendente dans l'oeuvre de Kant: La dūduction transcendente de 1781 jusqu'a Ő la deuxiŐme ũdition de la Critique de la raison pure (1887)*, Anvers- Paris-La Haye: De Sikkel - Libraire Ernest Leroux - Martinus Nijhoff 1936; t. 3: *La Dūduction transcendente dans l'oeuvre de Kant: La Dūduction trnascendentale de 1787 jusqu'a l' Opus Postumum*, Anvers-Paris-La Haye: De Sikkel - Libraire Ernest Leroux - Martinus Nijhoff 1937.

W *Krytyce czystego rozumu* znajdujemy następujące określenie ‘dedukcji transcendentalnej’:

Wyjaśnienie sposobu, w jaki pojęcia mogą *a priori* odnosić się do przedmiotów, nazywam ich transcendentalną dedukcją i odróżniam ją od dedukcji empirycznej, która prezentuje sposób, w jaki pojęcie uzyskujemy z doświadczenia i zastanowienia się nad nim, a przeto dotyczy nie jego poprawności, lecz faktu, z którego pochodzi jego posiadanie.¹³

W rzeczywistości Kant przeprowadza dwie dedukcje, pierwsza jest, jak ją nazywa, metafizyczna, druga, to znaczy ta właściwa, transcendentalna. Dedukcja metafizyczna, podobnie jak to było w wypadku przestrzeni i czasu, ma wykazać, że istnieją aprioryczne (czyste) pojęcia intelektu (*Verstand*), czyli kategorie, przy czym Kant zadawała się tym, że konstruuje kategorie zgodnie tradycyjnym podziałem sądów według kryteriów jakości, ilości, relacji i modalności i uznaje, że to wystarcza jako środek wykazujący ich aprioryczność, a więc niepochodzenie z doświadczenia. W ten sposób otrzymuje następujące kategorie: dla sądów według kryterium ilości, czyli sądów jednostkowych, szczegółowych i ogólnych, odpowiednio kategorie: jedności, mnogości i wszystkości (*Allheit*); dla sądów według kryterium jakości, czyli sądów twierdzących, przeczących i nieskończonych (lub limitacyjnych) odpowiednio kategorie: realności, zaprzeczenia i ograniczenia; dla sądów według kryterium relacji, czyli sądów kategorycznych, hipotetycznych i dysjunktywnych kategorie: substancji i zawierania się, przyczyny i zależności (*Dependenz*), wspólnoty i wzajemnego oddziaływania; dla sądów według kryterium modalności, czyli sądów problematycznych, asertorycznych i apodyktycznych kategorie: możliwości i niemożliwości, istnienia i nieistnienia oraz konieczności i przypadkowości.

Jak już na pierwszy rzut oka widać, istnieje dysproporcja pomiędzy wagą, jaką Kant przypisuje kategoriom, a prostym sposobem ich uzyskania za pomocą odwołania się do podziału sądów, to znaczy bez żadnego osobnego dyskursu na temat, jak ma się ten podział sądów do tak ważnego dla Kanta pojęcia ‘kategorii’. Dodatkowo otrzymujemy też nieuzasadnioną tezę, że ten sposób osiągnięcia kategorii równy jest wykazaniu, iż są one aprioryczne, a więc że nie pochodzą z doświadczenia.

Gdy jednak pominiemy te - zasadnicze - trudności i przejdziemy do samej dedukcji transcendentalnej, to sytuacja staje się jeszcze bardziej pogmatwana. Wydaje się, że podstawą tego rozumowania jest przekonanie, Kanta, iż wszelkie połączenie (*conjunctio*), a więc zarówno połączenie wielości danych zmysłowych (*Anschauung*), jak też połączenie pojęć (*Begriff*) może pochodzić wyłącznie od intelektu oraz że dane zmysłowe jak i pojęcia stanowią dwie odrębne od siebie dziedziny. Źródłem jakiegokolwiek jedności może być więc tylko intelekt, a

¹³ *Krytyka czystego rozumu*, B 117.

dokładniej jedność samoświadomości, którą Kant uznaje za pierwotną i czystą syntezę.

Rozumowanie, nazywane przez Kanta dedukcją transcendentálną, można w związku z tym zrekonstruować w następujący sposób. Podstawę obiektywności wiedzy empirycznej stanowią sądy: gdy na przykład widzimy ruch jednej kuli, a potem drugiej, to dopiero w sądzie stwierdzającym, że ruch pierwszej jest przyczyną ruchu drugiej, obiektywizujemy dane percepcyjne i uzyskujemy wiedzę. W sądzie dokonuje się zatem synteza, dzięki której łączone są ze sobą poszczególne (percepcyjne) przedstawienia, to znaczy nadawana jest w nim jedność. Z kolei podstawą jedności, którą nadaje sąd, jest jedność samoświadomości, gdyż zarówno dane zmysłowe, pojęcia, jak też same kategorie, które Kant nazywa 'czystymi pojęciami intelektu', muszą mieć jakąś podstawę jedności, a może być nią według Kanta wyłącznie jedność świadomości podmiotu. To właśnie ta jedność, poprzez sądy i skorelowane z nimi kategorie, nadaje jedność wszystkim elementom procesu poznawania, czyli obiektywizuje wszelkie dane zmysłowe i pojęcia. Kategorie są jakby 'odgałęzieniami' jedności samoświadomości i w ten sposób jedynymi środkami obiektywizacji.

Łatwo można dojrzeć, jak wiele założeń znajduje się u podstaw tego rozumowania. Trzeba podkreślić, że Kant nie twierdził, iż kategorie dadzą się wyprowadzić z jedności samoświadomości (czego próbował po nim J.G. Fichte), lecz raczej uznawał, jak sugeruje użyte wyżej wyrażenie 'odgałęzienia', iż są one z tą jednością blisko związane. Jeżeli jednak kategorie nie dadzą się wywieść wyłącznie z samej jedności samoświadomości (z jedności 'ja'), to teza Kanta sprowadza się do dość mało oryginalnego stwierdzenia, że istnieją pewne bardzo podstawowe pojęcia, które można nazwać czystymi pojęciami intelektu lub kategoriami i że za ich pomocą interpretujemy różnego rodzaju dane (takim pojęciem jest na przykład pojęcie przyczynowości, wzgl. pojęcie związku przyczynowego). Nawet gdy przyjmiemy za Kantem, iż nie dysponujemy innymi środkami obiektywizacji danych niż za pomocą tego rodzaju czystych pojęć intelektu, to z tego nie wynika, że 'świat sam w sobie' nie jest powiązany związkami przyczynowymi. Możemy oczywiście sformułować hipotezę, że być może świat jest zupełnie inny, niż to się nam wydaje, gdy posługujemy się kategoriami, ale będzie to wyłącznie czysto hipotetyczny agnostycyzm co do prawdziwej natury świata.

Po drugie, wydaje się, że Kant notorycznie miesza, wspomniane już wyżej dwa odmienne problemy, a mianowicie problem wiedzy z jednej strony, z problemem konstytucji świata zmysłowego z drugiej. Gdy widzimy ruch jednej kuli, a potem ruch drugiej kuli, to już same te obrazy, czy to wzięte z osobna, czy jako następujące po sobie, stanowią pewne jedności doświadczenia zmysłowego. Kant nigdzie nie pokazał, jak z nieufornowanych przedmiotowo wrażeń (*Empfindung*), których istnienie przyjmował, powstają jedności zmysłowego doświadczenia i trudno mu jest

z tego robić poważany zarzut, gdyż nie można nawet sobie wyobrazić, jak tego rodzaju demonstracja genezy jedności świata przedmiotowego z wrażeń zmysłowych mogłaby wyglądać.

Inną rzeczą jest natomiast obiektywizacja pierwotnie danych jedności doświadczenia zmysłowego w sądach. Tego rodzaju obiektywizacja może oznaczać, że spostrzegane przez następstwo przedstawień - ruch jednej kuli, a potem ruch drugiej - faktycznie ma miejsce, a więc że nie jest ono tylko złudzeniem. Obiektywizacja ta może też mieć charakter sądu uznającego, że nie będące złudzeniem następstwo jedności zmysłowego doświadczenia, jest konieczne w tym sensie, iż zawsze ruch jednej kuli i zderzenie drugą powoduje ruch drugiej kuli. Czy jednak spostrzegając następstwo danych zmysłowych zawsze przypisujemy im konieczność? Czy kategoria przyczynowości, nawet w naukach przyrodniczych, występuje tam wraz z supozycją wiedzy koniecznej? Co ważniejsze jednak, czy obiektywizacja wrażeń zmysłowych, które nie posiadają żadnego uformowania przedmiotowego, z jednej strony, i kauzalna obiektywizacja, to znaczy obiektywizacja przypisująca przyczynową konieczność następowaniu po sobie jedności zmysłowego doświadczenia, nie są dwiema różnymi rzeczami? Jeżeli są to dwie różne rzeczy - a wydaje się, że są - to skąd Kant widział, że po tej 'drugiej stronie' istnieją wyłącznie pozbawione jakiegokolwiek uformowania przedmiotowego wrażenia, które są przez intelekt dopiero niejako 'układane', czy syntetyzowane do postaci różnorodności przedmiotów, z którą faktycznie mamy do czynienia. Być może więc - wbrew tezie idealizmu - intelekt nasz nie formuje 'czystych' wrażeń, lecz zastaje przedmioty i je - realistycznie - odzwierciedla, a zatem nie jest on instancją formującą, lecz odczytującą dane i powiązania pomiędzy nimi. Wydaje się, że na te pytania nie ma u Kanta odpowiedzi, a nawet samej tylko sugestii takiej odpowiedzi, a stąd można wnosić, że idealizm nie wynika z tego, co Kant nazwał dedukcją transcendentálną.

Ostatnia kwestia, którą chciałbym tu poruszyć, dotyczy zależności pomiędzy idealizmem a zasadniczymi problemami tradycyjnej metafizyki. Dość często pojawia się błędna interpretacja, według której miałyby być tak, że to idealizm transcendentálny był przyczyną, z powodu której Kant zdiagnozował niemożliwość rozstrzygnięcia zasadniczych kwestii metafizycznych. Pominąć należy oczywiście takie rozumienie słowa 'metafizyka', przy którym jest ono równoznaczne ze słowem 'filozofia', bo wtedy u Kanta będziemy mieli do czynienia z 'pełnokrwistą' metafizyką, gdyż jego *Krytyki* zwierają spekulatywne teorie filozoficzne, a więc teorie metafizyczne na temat sposobu działania i możliwości poznawczych ludzkiego umysłu. Gdy zatem kursuje przekonanie, że idealizm transcendentálny czyni metafizykę niemożliwą, to chodzi o tzw. 'wielkie' problemy metafizyczne, a więc o istnienie Boga, duszy, wolności itp. Czy tak jednak u Kanta jest rzeczywiście?

W *Krytyce czystego rozumu* znajduje się rozdział dotyczący czterech zasadniczych antynomii metafizycznych, które Kant formułuje każdorazowo w postaci tezy i antytezy. Domniemywana przez Kanta antynomialność polegać ma na tym, że można podać tak samo dobre racje na rzecz zarówno tezy, jak i antytezy. Pierwsze dwie antynomie, tzw. antynomie matematyczne, przedstawiają się następująco: 1. teza: świat ma początek w czasie i granice w przestrzeni - antyteza: świat nie ma żadnego początku i żadnych granic w przestrzeni; 2. teza: każda substancja złożona w świecie składa się z prostych elementów - antyteza: nie istnieje nic prostego. Dwie następne antynomie, tzw. antynomie dynamiczne, to: 3. teza: istnieje wolność w sensie transcendentnym, to znaczy zdolność do bycia absolutnym, bezprzyczynowym początkiem określonej serii skutków - antyteza: wszystko w świecie dzieje się wyłącznie według praw natury; 4. do świata należy - czy to jako jego część, czy jako jego przyczyna - absolutnie konieczna istota - antyteza: nie istnieje nic absolutnie koniecznego.

Idealizm transcendentny stanowi według Kanta rozwiązanie dla dwóch pierwszych antynomii w ten sposób, że zarówno teza jak i antyteza są fałszywe: światu nie można przypisywać ani predykatu tezy ani antytezy, z odrzucenia tezy nie wolno wnioskować o obowiązywaniu antytezy i odwrotnie, gdyż wszystkie przedmioty w czasie i w przestrzeni, a więc wszystkie przedmioty możliwego doświadczenia, nie są niczym więcej niż tylko zjawiskami, a zatem tak jak są one naocznie przedstawiane, to znaczy jako rozciągnięte przestrzennie przedmioty lub jako serie przedstawień, nie mają żadnego istnienia w sobie. W wypadku antynomii dynamicznych oba przeciwne twierdzenia mogą być natomiast prawdziwe, a to w ten sposób, że pierwsze z nich dotyczy świata zjawisk, natomiast drugie odnosi się do świata pozazjawiskowego.

Widać zatem, że to nie idealizm stanowi o niemożliwości rozwiązania zasadniczych problemów metafizycznych, lecz właśnie idealizm ma umożliwić ich rozwiązanie. Ciężar wykazania niemożliwości metafizyki spoczywa więc nie na idealizmie, lecz na argumentach Kanta na rzecz antynomialności jej głównych problemów, to znaczy na argumentach mających wykazać istnienie 'równosilności' zarówno tez jak i antytez. Z punktu widzenia rozwoju myśli filozofa z Królewca kwestia ta nie przedstawia się prosto, gdyż w tzw. okresie przedkrytycznym, to znaczy przed napisaniem trzech zasadniczych *Krytyk*, Kant wcale nie był przekonany, że problem istnienia Boga, czy problem istnienia nieśmiertelnej duszy są antynomialne, to znaczy, że można równie dobrze dowodzić tezy jak i antytezy. To przekonanie pojawiło się u niego dopiero w okresie krytycznym.¹⁴

¹⁴ Kant przed napisaniem *Krytyk* był zwolennikiem dowodu apriorycznego na istnienie Boga, czyli tzw. dowodu ontologicznego, w swojej wersji. W pracy wydanej w Królewcu w 1762 r. pt. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (*Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo

Argumenty, jakie Kant podawał na rzecz niemożliwości dowiedzenia istnienia absolutnie koniecznej istoty, czyli Boga, a więc z pewnością najważniejszej z czterech powyższych antynomii, nie były skomplikowane. Twierdził mianowicie, że ze względu na to, iż istnienie nie jest predykatem, dowód ontologiczny (dowód św. Anzelma) nie jest poprawny i twierdził jednocześnie, że inne dowody, a szczególnie tzw. dowody kosmologiczne, wymagają, jako warunku swojej konkluzywności, poprawności dowodu ontologicznego, a jeżeli on nie jest poprawny, to także i wszystkie inne drogi dowodzenia istnienia Boga nie mogą być poprawne. Według Kanta dowody kosmologiczne uznając, że musi istnieć pierwsza przyczyna tego, co nazywamy światem zjawiskowym (kosmosem), zakładają, że ta pierwsza przyczyna jest absolutnie konieczną istotą, lecz jest to tylko założenie, gdyż dla wyjaśnienia istnienia i natury świata zjawiskowego wystarczy przyjąć istnienie potężnej istoty stwórczej, lecz istota ta wcale nie musi mieć atrybutów Boga. Tylko dowód ontologiczny jest w stanie wykazać istnienie nieskończonej i koniecznej istoty stwórczej, lecz ten dowód zdaniem Kanta nie może być poprawny.

Jak widzieliśmy, Kant, mimo braku osobnego argumentu, sądził, że tzw. ‘rzeczy same w sobie’, które powodują powstanie obrazu świata zjawiskowego w naszych umysłach, nie są ani czymś przestrzennym ani czasowym, gdyż czas i przestrzeń są tylko ludzkimi formami naoczności. Z drugiej jednak strony, jak starałem się wskazać, problem konstytucji świata zjawiskowego nie mógł być rozwiązany przez odwołanie się do ‘pustego’ pojęcia ‘rzeczy samych w sobie’, gdyż trzeba byłoby twierdzić, że przyczynami bogactwa świata zjawiskowego są jakieś zupełnie nam nieznanne przedmioty, a więc że przyczynami doświadczeń gwiazd są ‘gwiazdy same w sobie’, a przyczynami doświadczeń kotów są ‘koty same w sobie’ itd. Istnieje więc przepaść pomiędzy ogólnością i schematycznością form naoczności i kategorii, które *Krytyka czystego rozumu* uznała za element formujący wrażenia, a ‘niezmierzoną’ różnorodnością świata zjawiskowego, a zatem byłoby niedorzecznością, aby po napisaniu subtelnego dyskursu filozoficznego jego rezultat sprowadzał się do sugestii, że to nasz umysł wytwarza tę różnorodność świata. Stąd należy przypuszczać, że ‘rzeczą same w sobie’, o którą Kantowi chodziło, był Bóg jako pierwsza przyczyna zjawisk, a *Krytyka czystego rozumu* nie była niczym więcej niż agnostyczną konstatacją, że nie możemy wiedzieć, czy Bóg istnieje. Przy takiej interpretacji stają się zrozumiałe diagnozy Kanta co do pozostałych antynomii: przeciwne twierdzenia antynomii

Antyk, Kęty 2004) Kant przeprowadził rozumowanie czysto pojęciowe (czysto aprioryczne), za pomocą którego, jak sądził, niezbicie wykazał istnienie Boga. Dlaczego później zrezygnował z tego dowodu? Czy tylko dlatego, że doszedł do wniosku, iż istnienie nie jest predykatem? Wydaje się to nieprawdopodobne, gdyż konstatacja, że istnienie nie jest predykatem, znajduje się już we wspomnianej właśnie rozprawie z 1762 r., która powstała, prawie dwadzieścia lat przed pierwszym wydaniem *Krytyki czystego rozumu*, powstała w wyniku wieloletnich dociekań, jak podkreślał jej autor.

matematycznych są oba fałszywe, gdyż Bóg nie jest ani czasowy ani przestrzenny. Jeśli chodzi o antynomię wolności, to i tu odpowiedź nie jest skomplikowana, gdyż wolność, jako bycie pierwszą przyczyną serii skutków, jest atrybutem Boga, a co znaczy wolność transcendentálna dla nas, ludzi, którzy zawsze poszukują jakiś zewnętrznych przyczyn wobec aktów własnej woli, może stać się zrozumiałe tylko w momencie przejścia ze świata zjawiskowego do 'świata samego w sobie' (w języku wiary: do królestwa Bożego).

Ta interpretacja idealizmu transcendentálnego, to znaczy jako agnostycyzmu co do istnienia Boga, a więc co do istnienia tej 'rzeczy samej w sobie', która jest pierwszą przyczyną świata zjawiskowego, ustawia idealizm Kanta na tym samym poziomie dyskursu, który został zapoczątkowany przez Kartezjusza i jego pytanie o to, co naprawdę istnieje. Jak wiadomo, odpowiedź Kartezjusza, który przyjął poprawność dowodu ontologicznego, brzmiała, że naprawdę istnieje Bóg, a niekonieczny świat zjawisk można uznać tylko wtedy za prawdziwy, o ile uznamy go za pochodny od Boga jako istoty absolutnej. W ten sposób Kartezjusz dowiódł realizmu metafizycznego, podczas gdy Kant w okresie krytycznym 'zawahał' się i zasugerował nadchodzącym pokoleniom konieczność agnostycznego zawieszenia sądu w tej najważniejszej kwestii metafizycznej.

B I B L I O G R A F I A

ALLISON H., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven: Yale University Press 1983.

FALKENSTEIN L., *Kant's Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves*, w: „Kant-Studien” 80(1989), z.3, s. 265-283.

GUYER P., *Kant and the Claims of Knowledge*, New York Cambridge University Press 1987.

INGARDEN R., *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentálnego idealizmu*, w: tenże, *Z badań nad filozofia współczesną*, Warszawa: PWN 1963, s. 550-622,

INGARDEN R., *Poznanie a priori u Kanta a poznanie a priori u Husserla*, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s. 246-264.

INGARDEN R. *Spór o istnienie świata*, Warszawa: PWN 1987³.

KANT I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986.

KANT I., *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, Warszawa: PWN 1993.

KANT I., *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

KITCHER P., *Kant's Epistemological Problem and Its Coherent Solution*, w: J.E. Tomberlin (red.), *Philosophical Perspectives, 13 Epistemology, 1999*, Malden, MA/Oxford: Blackwell Publishers 1999, s. 415-441.

KITCHER PH., *Kant and the Foundations of Mathematics*, w: „Philosophical Review” 84(1975), s. 30-31.

PATON H.J., *Kant's Metaphysic of Experience*, London: George Allen & Unwin LTD 1951.

VAIHINGER H., *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, t.2, Stuttgart 1922.

VLEESCHAUWER DE H.J., *La Dũduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, t. 1: *La Dũduction transcendente avant la Critique de la raison pure*, Anvers-Paris-La Haye: De Sikkel - Libraire Ernest Leroux - Martinus Nijhoff 1934.

VLEESCHAUWER DE H.J., *La Dũduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, t.2: *La dũduction transcendente de 1781 jusqu'a Ő la deuxiŐme ũdition de la Critique de la raison pure (1887)*, Anvers- Paris-La Haye: De Sikkel - Libraire Ernest Leroux - Martinus Nijhoff 1936.

VLEESCHAUWER DE H.J., *La Dũduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, t.3: *La Dũduction trnascendentale de 1787 jusqu'a l' Opus Postumum*, Anvers-Paris-La Haye: De Sikkel - Libraire Ernest Leroux - Martinus Nijhoff 1937.