

ROGER VERNEAUX

## ZJAWISKO I RZECZ SAMA W SOBIE\*

## I. WSTĘP TŁUMACZA

Intelektualna spuścizna kanonika Rogera Verneaux (1906-1997), doktora filozofii, literatury i teologii, wieloletniego (1944-1975) wykładowcy historii filozofii w L'Institut catholique de Paris, świadczy o jego szczególnym zainteresowaniu idealizmem. Badacz swoją rozprawę filozoficzną *Les sources cartésiennes et kantienne de l'Idéalisme français* (Paris: Beauchesne 1936, 526 ss.) poświęcił kartezyjskim i kantowskim źródłom francuskiego idealizmu. Natomiast w dysertacji literackiej na paryskiej Sorbonie *L'idéalisme de Renouvier* (Paris: Vrin, 1943, 346 ss.)<sup>1</sup> dokonał analizy twórczości francuskiego idealisty Charles'a Renouviera (1815-1903). Z ważniejszych prac o tej tematyce wymienić należy także *Le vocabulaire de Kant* (Paris: Aubier-Montaigne 1967-1973, 2 t., 482 ss.), dzieło uważane za swoisty leksykon kantyizmu, tłumaczący ogólny zarys tej doktryny, jej metody (t. 1) oraz szczegółowe spojrzenie na władze poznawcze umysłu (t. 2), a przede wszystkim – wydaną w 1972 r., a później kilkakrotnie wznawianą – *Critique de la Critique de la raison pure* (Paris: Aubier-Montaigne 1972, 186 ss.), czyli *Krytykę „Krytyki czystego rozumu”*, osobistą refleksję nad spójnością Kantowskiego *chef d'œuvre*.

Verneaux, dzięki bogatemu doświadczeniu naukowemu, został uznany za znawcę zagadnienia idealizmu, zarazem – o czym świadczy jego ostatnia praca – nie ograniczał się on do wykładu samej myśli niemieckich filozofów, ale konsek-

---

Ks. ROGER VERNEAUX (1906-1997) – doktor filozofii, literatury i teologii, wieloletni (1944-1975) wykładowca historii filozofii w L'Institut catholique de Paris, a także w IPC (1969-1983).

\* Tłumaczenie rozdziału *Phénomène et chose en soi* z pracy Rogera Verneaux *Critique de la Critique de la raison pure*, Paris: Presses Universitaires de l'IPC 2014.

<sup>1</sup> Praca ta była później publikowana w różnych formach i pod kilkoma tytułami.

wentnie analizował zasadność ich wniosków. Nie bez powodu prałat Jean Milet, pierwotnie uczeń Verneaux, potem zaś jego następca w katedrze historii filozofii współczesnej w Instytucie, pisał: „Jest wielce prawdopodobne, że ścisłość analiz Verneaux, zwłaszcza względem kantyizmu, uczyni zeń pisarza dla przyszłych pokoleń. Jestem przekonany, że nie można na poważnie przystąpić do studiowania Kanta bez zagłębienia do dzieł, które kanonik Verneaux poświęcił krytycznemu badaniu kantyizmu, w szczególności jeśli chodzi o nieścisłości językowe autora *Krytyki czystego rozumu*”<sup>2</sup>.

Jego krytyczna analiza idealizmu, oprócz ścisłości myślenia, przejawiała także inną specyfikę. Francuski uczyony był tomistą, stąd też filozofię nowożytną i współczesną konsekwentnie porównywał z paradygmatami filozofii św. Tomasza z Akwinu, szczególnie zaś z jego realizmem epistemologicznym. W tym właśnie duchu w *Histoire de la philosophie moderne* precyzyjnie ujął dzieje filozofii nowożytnej od Kartezjusza do Hegla, a w *Histoire de la philosophie contemporaine* – także współczesnej: od Marksa do Sartre’a (praca ta zawiera również specjalny dział dotyczący francuskiego idealizmu). Owocem tego intelektualnego zderzenia tomizmu z filozofią nowożytną i współczesną było znaczne wzbogacenie, cieszących się uznaniem, podręczników filozofii tomistycznej Rogera Verneaux z serii *Cours de philosophie thomiste* paryskiego wydawnictwa Beauchesne<sup>3</sup>: *Introduction générale et logique* (Wstęp do filozofii i logika), *Epistémologie générale ou critique de la connaissance* (Epistemologia) oraz *Philosophie de l’homme* (Antropologia). Tomizm paryskiego badacza przedstawia nietypową dla tej szkoły charakterystykę uwzględnienia zarzutów filozofii współczesnej pod adresem myśli scholastycznej. Szczególnie jego krytyka idealizmu akcentuje konkretne błędy stanowiska idealistycznego i wskazuje jednocześnie alternatywy ze strony realizmu epistemologicznego. Próbkę tak współcześnie stosowanego tomizmu, a także osobę i styl kanonika Verneaux, chciałem przedstawić polskim badaczom myśli Akwinaty. Powyższy cel przyświeca niniejszemu tłumaczeniu przedostatniego rozdziału *Krytyki* „*Krytyki czystego rozumu*”, poświęconego zagadnieniu separacji zjawiska od rzeczy samej w sobie. Żywię nadzieję, że w niedalekiej przyszłości całościowe tłumaczenia pism Rogera Verneaux przyczynią się do wzbogacenia polskiej myśli naukowej.

---

<sup>2</sup> J. Milet, *Monsieur le Chanoine Roger Verneaux*, „Transversalités” 1997, nr 62, s. 300. Przekład W. Golonka.

<sup>3</sup> W tym właśnie wydawnictwie Verneaux opublikował większość swoich prac. Beauchesne wydało m.in. na początku XX wieku słynną dwutomową rozprawę dominikanina Réginalda Garrigou-Lagrange’a, poświęconą kwestii istnienia i natury Boga – *Dieu, Son Existence et Sa Nature* (łącznie 11 wydań).

## II. PRZEKŁAD

ZJAWISKO I RZECZ SAMA W SOBIE<sup>4</sup>

Nie ma tu miejsca na dysputy historyków czy też na rozpatrywanie nierozwiązywalnych trudności interpretacyjnych dotyczących różnic, które mogą zachodzić między noumenem w sensie negatywnym, noumenem w znaczeniu pozytywnym, rzeczą samą w sobie i przedmiotem transcendentalem. Przyjmuję tu za już uzgodnione, że przedmiot transcendentálny jest projekcją w fenomenach jedności czystej świadomości, i nie będę o tym więcej wspominał. A ponieważ jest on – i to dość często – utożsamiany z rzeczą samą w sobie, aby uniknąć wszelkich dwuznaczności, będę tak go właśnie nazywał. Przyjmuję również za uzgodnione, że noumen jest identyczny z rzeczą samą w sobie, precyzuję jednak przy tym pewne niuanse. Rzecz sama w sobie jest rzeczywistością będącą podstawą i przyczyną zjawisk. Noumen w sensie negatywnym jest rzeczą samą w sobie jako *niebędącą przedmiotem* naszej zmysłowej intuicji. Noumen w sensie pozytywnym jest rzeczą samą w sobie jako *będącą przedmiotem* intuicji intelektualnej, której nie mamy, a która jest możliwa, jednak problematycznie. Na koniec przyjmuję za ustalone, że rzecz sama w sobie jest nie tylko pomyślana jako rzeczywista, lecz także jest rzeczywista, że *istnieje* sama w sobie, a to dlatego, że Kant słabo zintegrował ze swą krytyką to przedkrytyczne założenie, którego później nigdy nie podważył.

Rozważanie zaczynam od następującego fragmentu: „Wszystkie przedstawienia narzucające się nam bez naszej woli (jak przedstawienia zmysłowe) pozwalają nam poznać przedmioty tylko tak, jak one nas pobudzają, przy czym pozostaje dla nas nieznanne, czym one same w sobie mogą być, że więc przez tego rodzaju przedstawienia, nawet przy najbardziej natężonej uwadze i wyrażności, jaką tylko intelekt może im jeszcze nadać, możemy jednak dojść jedynie do poznania zjawisk, nigdy zaś do poznania rzeczy samych w sobie. Skoro raz zrobiliśmy to rozróżnienie (w każdym razie tylko za pomocą dostrzeżonej różnicy pomiędzy przedstawieniami, które skądinąd są nam dane i przy których zachowujemy się biernie, a tymi, które wytwarzamy wyłącznie sami z siebie i przy których dajemy dowody naszej czynności), to stąd samo przez się wynika, iż poza zjawiskami

---

<sup>4</sup> Tłumacząc niniejszy rozdział pracy Rogera Vernaux, kierowałem się następującą maksymą św. Tomasza z Akwinu: „ad officium boni translatoris pertinet ut ea quae sunt Catholicae fidei transferens, servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert” – „tłumacząc, należy zachować wypowiedzianą myśl, formę zaś uzgodnić z osobliwością docelowego języka” (*Contra errores Graecorum, Proemium*).

musimy przecież przyznać, że istnieje jeszcze coś innego, co nie jest zjawiskiem, mianowicie rzeczy same w sobie – chociaż musimy się sami z siebie tym zadowolić, że nie możemy się do rzeczy samych nigdy zbliżyć i wiedzieć, czym one w sobie są, ponieważ rzeczy te [same] nie mogą nam być nigdy znane, lecz zawsze tylko tak, jak na nas działają. Ta uwaga musi posłużyć do odróżnienia, wprawdzie w sposób surowy, świata zmysłów od świata intelektu, z których pierwszy może jeszcze być bardzo różny odpowiednio do różnicy zmysłowości u rozmaitych osobników spostrzegających świat, gdy natomiast drugi, tworzący jego podstawę, pozostaje zawsze tym samym”<sup>5</sup>.

Stanowisko to stawia dwa istotne pytania: Czym jest rzecz sama w sobie i dlaczego należy przyjąć jej istnienie?

### 1° POJĘCIE RZECZY SAMEJ W SOBIE

Niełatwo zrozumieć, co Kant tak naprawdę rozumie przez „rzecz samą w sobie”, gdyż nigdzie tego pojęcia nie tłumaczy. Trzeba zebrać elementy jego definicji z wielu fragmentów, gdzie ten termin się pojawia. Oto, co w przybliżeniu otrzymujemy. Rzecz sama w sobie różni się od zjawiska – jest to jej główna charakterystyka. Stąd z kolei wypływają dwie następne właściwości: jako że zjawiska są zwykłymi przedstawieniami, które istnieją wyłącznie w nas, rzecz sama w sobie istnieje w sposób od nas niezależny. A ponieważ każde poznanie ogranicza się do zjawisk, stąd rzecz sama w sobie jest niepoznawalna.

Rozważmy każdy z tych punktów.

1. Bez wątpienia Kantowska rzecz sama w sobie jest wynikiem długiego procesu degradacji, ostatnim etapem przed jej całkowitym rozpuszczeniem. Kant nie wybrał tego określenia przez przypadek; jest to dalekie nawiązanie do Arystotelesa za pośrednictwem Wolfa i Baumgartena<sup>6</sup>. Reminiscencja ta dotyczy substancji, która istnieje „sama w sobie”, tzn. bez podmiotu, do którego by przynależała, w przeciwieństwie do przypadłości, która istnieje tylko w „innej rzeczy”, w podmiocie, który jest jej nośnikiem czy też podtrzymuje ją w istnieniu<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, R. Ingarden, Warszawa: PWN 1953, s. 92-94.

<sup>6</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), niemiecki filozof przejawiający wpływ myśli Leibniza i Wolfa. Autor łacińskiego, dwutomowego dzieła *Aesthetica* (1750-1758), uważany za twórcę estetyki jako odrębnej dziedziny filozoficznej – przyp. tłum.

<sup>7</sup> Por. wykład 9. i 10. lekcji piątej księgi *Metafizyki* Arystotelesa, który zwięźle wyrażony w języku scholastycznym brzmi: „substantia est id cui competit esse in se et non in alio tamquam in subjecto inhaesionis; substantia est ens quasi per se existens; accidens est id cui competit inesse in alio tamquam in subjecto inhaesionis” – przyp. tłum.

Z punktu widzenia noetyki<sup>8</sup> wszystko było w porządku, dopóki uznawano, że poznawanie przypadłości oznacza poznawanie substancji, a to dlatego, że przypadłość ma swój byt w substancji. Rewolucja dokonała się w dniu, w którym Hume stwierdził, że przypadłość, zamiast odsłaniać substancję, tak naprawdę ją zasłania, a konsekwentnie, ponieważ przypadłość jest od substancji różna, poznanie jednej nie oznacza poznania drugiej. Od tej pory przypadłość stała się zjawiskiem, a substancja – niepoznawalną rzeczą samą w sobie. Prawdę mówiąc, rzecz sama w sobie mogłaby być umysłowo poznana – pod warunkiem, że nie za pośrednictwem zjawisk, a więc albo poprzez intuicję umysłową, albo poprzez koncepty, nic niezawdzięczające zmysłom. Jest to jednak rozwiązanie beznadziejne; z tego też powodu staje się zrozumiałe, dlaczego Kant, przedstawivszy to stanowisko w swej *Dysertacji* z 1770 r., w 1781 r. porzucił je w *Krytyce*.

U Kanta pojęcie „w sobie” przechodzi z poziomu ontologicznego, na którym powstało, do poziomu noetyki. Nie traci ono jednak swego odniesienia do ontologii, gdyż jego rodowód jest niezmywalny. Rzecz sama w sobie jest jedyną rzeczywistością, która istnieje czy też trwa samoistnie (*subsiste*) niezależnie od nas. Zjawiska natomiast, nawet te uprzedmiotowione za pomocą kategorii, a przez to urzeczywistnione, są zwykłymi przedstawieniami i istnieją wyłącznie w nas. Z ontologicznego punktu widzenia zjawiska są więc przypadłościami poznającego podmiotu<sup>9</sup>. Niektóre są „zsubstancjonowane” (*substantifiés*) poprzez zastosowanie kategorii substancji – co z kolei stanowi metafizyczne monstrum, gdyż sprowadza się do nazwania substancją niektórych zjawisk, które substancją nie są, tylko dlatego, że są trwalsze od innych; a jest wprost przeciwnie, przypadłości – które w metafizyce dogmatycznej są rzeczywiste, jednakże nietrwające samoistnie, a mimo wszystko istniejące niezależnie od nas – przechodzą tu do porządku tego, co istnieje „w sobie”. Właśnie w taki sposób Kant charakteryzuje przestrzeń, którą jego adwersarze uznają za rzeczywistą: według niego taka przestrzeń winna istnieć sama w sobie<sup>10</sup>. Na szczęście jednak Kant czyni znaczne wysiłki, aby wykazać, że przypadłości nie istnieją same w sobie (w pewnym sensie jest to dobry kierunek, bo przypadłości rzeczywiście nie są substancjami), przy czym widzi on granicę podziału nie między „czymś w samym sobie” a „czymś w czymś innym”, ale między „czymś w sobie” a „czymś w nas”.

<sup>8</sup> Metafizyczne rozważania nad myślą i intelektem – przyp. tłum.

<sup>9</sup> Verneaux objaśnia tu ontologiczny status zjawiska w Kantowskim modelu poznania: skoro byt zjawiska nie jest bytem niepoznawalnej substancji, jest on w takim razie tylko wyobrażeniem w nas, a więc jedynie naszą przypadłością – przyp. tłum.

<sup>10</sup> Zob. *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, s. 98. Verneaux odwołuje się tu do *Critique de la raison pure*, tł. Trémesaygues i Pacaud, Alcan 1927, s. 72 – przyp. tłum.

W konsekwencji wykazanie, że przestrzeń, czas czy też jakości zmysłowe nie istnieją same w sobie, jest dla Kanta równoważne z udowodnieniem, że istnieją one tylko w nas jako przedstawienia, czyli wyłącznie jako określenia podmiotu [poznającego].

Jeśli uznaje się różnicę między zmysłami a rozumem, oczywiście jest wówczas rozróżnienie tego, co zmysłowe, od tego, co rozumne (*intelligible*). To, co zmysłowe, jest przedmiotem zmysłu, to, co rozumne – rozumu. Nie ma tu trudności.

Podobnie trzeba rozróżnić pozór i rzeczywistość, zjawisko i byt, chociażby dlatego, że pojęcie zjawiska dodaje pewną charakterystykę do pojęcia bytu – to, że się ukazuje. Pojęcie zjawiska ujmuje więc dodatnio pierwotną relację bytu względem władzy poznawczej.

Można również przyjąć rozróżnienie między zjawiskiem a noumenem. Jest to jednak bardziej sporne, ponieważ zakłada, że pojęcie zjawiska jest ograniczone do tego, co ukazuje się zmysłom, a przecież uprawnione jest używanie tego terminu w jego własnym znaczeniu: zjawisko jako to, co ukazuje się jakiegokolwiek władzy poznawczej. A więc tak jak dane ciało jest zjawiskiem, gdy ukazuje się danemu zmysłowi, tak samo i istota (*essence*) jest zjawiskiem, gdy ukazuje się umysłowi. Oto terminologia, z której chciałbym skorzystać; z konieczności jednak dostosuję się do słownictwa, które Kant narzucił filozoficznemu światu<sup>11</sup>.

Na koniec wydaje się rzeczą naturalną rozróżnić rzecz od przedmiotu, a to dlatego, że przedmiot w dokładnym znaczeniu konotuje cel danej intencjonalności (*intention*)<sup>12</sup>. Rzecz może bowiem równie dobrze istnieć, nie będąc przedmiotem lub nie będąc nim całą sobą. I odwrotnie – poznany przedmiot nie musi istnieć rzeczywiście czy też być całością danej rzeczy<sup>13</sup>.

Te rozróżnienia bynajmniej nie prowadzą do agnostycyzmu czy też idealizmu, wręcz przeciwnie.

Po pierwsze, jeśli przedmiotem umysłu jest to, co rozumowe, wówczas umysł jest doń naturalnie uporządkowany (*ordonné*) i – konsekwentnie – jest doń adekwatny<sup>14</sup>. Orzeczenie, że jakaś władza [poznawcza] nie osiąga swego właściwego

<sup>11</sup> Wypada tu wspomnieć inne dzieło Rogera Verneaux – *Le vocabulaire de Kant*, zarówno objaśniające, jak i krytykujące słownictwo pojęciowe Kanta – przyp. tłum.

<sup>12</sup> Rzecz staje się przedmiotem, będąc obiektem danej uwagi – przyp. tłum.

<sup>13</sup> Nie każda rzecz jest przedmiotem; nie każdy przedmiot jest rzeczą rzeczywistą – przyp. tłum.

<sup>14</sup> Verneaux nawiązuje tu do *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, *Prima Pars*, zagadnienie 85, artykuł 6.: „Czy myśl może się mylić?”. Akwinata odpowiada: „Co do tego Filozof porównuje myśl ze zmysłem. Zmysł nie myli się co do właściwego przedmiotu, np. wzrok co do barwy; a jeśli się myli, to przez przypadłość [...] Właściwym przedmiotem myśli jest sedno rzeczy. Stąd co do sedna rzeczy, zasadniczo mówiąc, myśl nie myli się” (tamże, tł. P. Bełch, tekst za <http://katedra.uksw.edu.pl> [dostęp 18.12.2013]) – przyp. tłum.

przedmiotu, wymaga założenia istnienia jakiegoś Złośliwego Ducha, który by popsuł jej naturę. Jest to założenie ryzykowne; bardzo łatwo wówczas popaść w sprzeczności, gdyż relacja ta jest obustronna: to, do czego umysł dociera, to właśnie to, co jest rozumowe. Trzeba by więc stwierdzić, że skoro umysł nie osiąga swego właściwego, naturalnego przedmiotu, konsekwentnie nie poznaje nic. A skoro nie poznaje nic, nie istnieje<sup>15</sup>.

Zjawisko – według swego pierwotnego znaczenia, przed jakąkolwiek redukcją – jest przedstawieniem czy też ukazaniem się jakiejś rzeczy zmysłom, noumen zaś – ukazaniem się jakiejś rzeczy umysłowi; chodzi więc o to, co jest spostrzeganie, i o to, co jest myślane. Nie ma przeciwwskazań, aby ta sama rzecz była jednocześnie jednym i drugim, jednocześnie postrzegana i myślana. I nie ma przeciwwskazań, aby ta rzecz istniała sama w sobie. Wręcz przeciwnie, potrzeba mocnych argumentów, aby przyjąć, że to, co postrzegamy, nie istnieje. A czy w ogóle można się do tego przekonać skutecznie?

W końcu rzecz staje się przedmiotem, kiedy jest obiektem intencjonalności. A to zdarza się na płaszczyźnie zarówno wrażliwości, jak i noetyki. Jeśli kogoś kocham, przez sam ten fakt osoba ta jest przedmiotem mojej miłości. Jeśli na nią patrzę, jest przedmiotem mego widzenia. Jeśli o niej myślę, jest ona przedmiotem mojej myśli.

Po tych uwagach dla uproszczenia ograniczymy nasze badanie do związku między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie. Zasadniczym punktem jest uznanie przez Kanta rzeczy samej w sobie za niepoznawalną, ponieważ – jeśli można to tak ująć – przesilił on wspomniane rozróżnienie w separację.

2. Podążmy wpierw za Kantem na tyle, na ile to możliwe.

Orzeczenie niepoznawalności rzeczy samej w sobie jest sądem analitycznym w dwóch przypadkach. Pierwszy przypadek: jeśli poznanie rzeczy (taką, jaką jest sama w sobie) oznacza poznanie jej w sposób, w jaki zna ją Bóg, który ją stwarza, lub też w sposób, w jaki ona poznawałaby samą siebie, gdyby miała pełną samoświadomość. Przy tym człowiek nie jest Bogiem ani też rzeczą, która istnieje poza nim. Można również pogłębić tę myśl, przechodząc od teorii do faktów, a te są takie, że żadna wiedza ludzka nie jest wyczerpująca. Dlatego też zawsze jest zarówno w rzeczach, jak i w samym człowieku część, która się nie ukazuje, „resztką”, która wymyka się zmysłom, świadomości, umysłowi – czy to branyimi z osobna, czy też razem. Jeśli więc nazwiemy tę „resztkę” rzeczą samą w sobie, wówczas można ją uznać za niepoznawalną i jest to sąd analityczny.

---

<sup>15</sup> Cały paragraf, a szczególnie jego konkluzja, jest polemiką z kartezjańskim punktem wyjścia w teorii poznania – przyp. tłum.

Tę samą myśl można też przedstawić następująco. Przedmiot zmysłów jest jednostkowy – przyjmijmy to za ustalone – zaś to, co jednostkowe, zawiera pewną nieskończoność. Mikołaj Kuzańczyk wyraził to dobitnie: indywiduum to „skurczona nieskończoność”. Z punktu widzenia noetyki oznacza to, że nigdy go do końca nie przeanalizujemy, gdyż jest częścią wszechświata, kłębkim relacji, których może być nieskończoność, przynajmniej w przypadku ludzkiego umysłu. Nie twierdzę bynajmniej, że to, co jednostkowe, jest niepoznawalne, ale że posiada jednak „coś” z niepoznawalności i jeśli się nam to podoba, możemy nazwać to „coś” rzeczą samą w sobie. Przy tym trzeba tu się powstrzymać od precyzowania, co to jest: jedyne, co można zrobić, to wskazać miejsce, w którym leży niepoznawalny rdzeń jednostki, np. może to być związane z jej podstawowymi składnikami, z jej historią lub z jej prehistorią bądź też z jej relacją w stosunku do całego wszechświata. Jednakże nie możemy pójść za Kantem dalej. U niego rzecz sama w sobie jest niepoznawalna, gdyż całe poznanie ogranicza się do zjawisk. Idealizm transcendentálny jest skażony agnostycyzmem, a to na skutek okrucich metafizyki, które stara się ocalić.

Natomiast sam agnostycyzm jest stanowiskiem nad wyraz niestabilnym, a nawet otwarcie sprzecznym. Jeśli nie wiemy nic na temat rzeczy samych w sobie, lepiej o nich nie wspominać, bo cokolwiek byśmy o nich powiedzieli, byłoby to niesprawdzalne. Można by o nich twierdzić wszystko z równą słusnością – czyli bez żadnej słusności. Sam Kant zastanawiał się, czy rzeczy tych jest mnogość, czy też jedna, która sama wywołuje zjawiska zewnętrzne i wewnętrzne. Można sobie również zadać pytanie, czy jedna i ta sama rzecz sama w sobie wywołuje zjawiska wewnętrzne u wszystkich ludzi<sup>16</sup>. A stanowi to trudność nie do rozwiązania za każdym razem, gdy Kant mówi o człowieku jako o rzeczy samej w sobie lub jako o należącym do świata rozumowego: czy każdy człowiek jest rzeczą samą w sobie, czy raczej każdy człowiek-zjawisko uczestniczy w człowieku samym w sobie, jedynej rzeczywistości (jak idea człowieka u Platona)? Na tym gruncie jest to nie do rozstrzygnięcia. Podobnie pewien współczesny Kantowi zauważył, że być może przestrzeń jest rzeczą w sobie lub też tkwi w rzeczy samej w sobie. *Estetyka* zaś jedynie dowodzi, że jest ona formą zmysłowości. Ale ten fakt nie wyklucza, że przestrzeń jest jednocześnie rzeczą samą w sobie. Bo właściwie dlaczego nie? Skoro nic o niej nie wiemy, możemy to założyć.

Z drugiej strony, skoro Kant mówi o rzeczach samych w sobie, to znaczy, że coś o nich wie. Wiedzieć, że istnieją, to wiedzieć o nich coś bardzo ważnego. Tak samo wiedzieć, że nie są one czasoprzestrzenne. Można by na to odpowiedzieć,

---

<sup>16</sup> Rozwiązanie to zostało wykorzystane w filmie *Matrix* – przyp. tłum.



że chodzi tu o określenia negatywne: wiemy, czym nie są, nie wiemy, czym są. To prawda, jednakże coś o nich wiemy.

Zresztą kiedy Kant odważnie stwierdza, iż są to przyczyny wrażeń zmysłowych, przeszliśmy wówczas do określenia pozytywnego, nawet jeśli zastrzegamy, że chodzi o przyczynowość rozumową (*intelligible*), a nie o tę, która jest orzekana w dziedzinie kategorii przyczynowości. Skoro bowiem używamy tego samego słowa, to z pewnością dlatego, że obie przyczyny mają razem coś wspólnego, a mianowicie działanie, które jest z jednej strony wolne, a z drugiej – ustalone.

Istnieje jeden radykalny sposób wybrnięcia z tego kłopotu: przetransponowanie całej teorii rzeczy samych w sobie na płaszczyznę myśli. Ponieważ Kant starannie rozróżnia poznanie od myśli, wspomniany problem znika. Rzeczy same w sobie są niepoznawalne, gdyż każde poznanie wymaga połączenia intuicji zmysłowej i czystego pojęcia, a intuicja zmysłowa przedstawia jedynie zjawiska. Ale rzeczy same w sobie są do pomyślenia, gdyż można myśleć, co się komu podoba, o ile nie popada się w sprzeczności. A właśnie nie można pomyśleć pojęcia zjawiska bez odniesienia do rzeczy samej w sobie ani doznania zmysłowego bez odniesienia do przyczyny. W tej perspektywie rzecz sama w sobie jest jedynie rzeczą myślaną jako istniejącą w sobie, a staje się jedną z tych nieuwarunkowanych myśli, które są przedmiotami z punktu widzenia idei albo – mówiąc prościej – ideami. Znajdujemy się wówczas na drodze do idealizmu absolutnego. Kant zaś, przynajmniej w swoich opublikowanych pismach, zawsze odmawiał pójścia tą drogą, jednocześnie obstając przy realności rzeczy samych w sobie. Dlatego też opowiedział się on za agnostycyzmem.

Stanowisko to ma jednak pewną korzyść. Ponieważ jest nie do utrzymania, stawia ono przed filozofią następującą alternatywę (przy czym w obu przypadkach należy wykluczyć niepoznawalną rzecz samą w sobie): albo trzeba usunąć rzecz samą w sobie i skonstruować system idealistyczny, nawet choćby trzeba było przywrócić pojęcie *w sobie* (*en soi*) wewnątrz systemu jako jeden z jego etapów, albo też trzeba zachować rzecz samą w sobie i przyjąć, że jest ona poznawana *poprzez* i *w* zjawiskach. Jest to centralna teza zdrowego realizmu i zamierzam ją dalej przedstawić. Naturalnie, jeśli pozostaje się więźniem kantowskiego systemu pojęć, trudno należycie pojąć to stanowisko; ale nikt nas do tego nie zmusza. Oto, co otrzymujemy, gdy wyjdziemy poza perspektywę Kanta.

Po pierwsze, zjawisko jest już bytem, tak jak cokolwiek [co istnieje]. Czy jego byt polega na ukazywaniu się? Odpowiedź zależy od znaczenia, jakie nadajemy słowu „przedstawienie” (*apparition*). Jest to rzeczywiście termin dwuznaczny i jestem skłonny uznać, że Kant używa obydwóch znaczeń w zależności od tego, które mu odpowiada. W formalnym znaczeniu tego terminu – ‘zjawisko pojawia-

nia się' lub 'ukazanie się czegoś' – cały jego byt polega na ukazaniu się, i jest to nawet sąd analityczny. W materialnym zaś – jako to, co się ukazuje, lub też jako „zjawisko” [czegoś] – nie lub przynajmniej niekoniecznie, gdyż tu rzeczy się komplikują. Trzeba w tym momencie odróżnić istotę od istnienia. Istotą tego, co się pojawia, z pewnością nie jest ukazanie się, ale bycie tym, czym się jest, na przykład człowiekiem – albo centaurem, którego istota polega na byciu koniem z torseem człowieka. A od strony istnienia? Oto sedno sprawy. Trzeba przyznać, że są rzeczy, których istnienie polega na *ukazaniu się*; tak jest w przypadku centaury, który jest bytem fikcyjnym, a więc który istnieje tylko jako aktualnie wyobrażany. Jeśli zostaje narysowany, to istnieje wtedy „w sobie” jako rysunek na papierze, ale wówczas przechodzimy z wyobrażenia do rzeczywistości. W przypadku rzeczy rzeczywistych ich istnienie jest niezależne od ich ukazania się. Istnienie ich jest również ich podstawą: ukazują się one, ponieważ istnieją, a także ukazują się w taki sposób, w jaki istnieją. Pojęcie zjawiska nie implikuje w żaden sposób, aby to, co jest, miało być zmienione przez sam fakt ukazania się. Przeciwnie, *ukazać się takim*, jakim się jest, jest tożsamością, a *ukazać się innym* – jest sprzecznością. Oznacza to, że rzecz nie może ukazać się zupełnie odmienną, niż jest w rzeczywistości; że koniecznie istnieje podstawa jej przedstawienia czy też, korzystając z kantowskiego słownictwa, że nie ma przedstawienia (*Schein*), które nie byłoby zjawiskiem (*Erscheinung*), pozór zaś (*Schein*) to przerost naszego konstruktów w zjawisku nad tym, co jest rzeczywiście dane.

Zjawisko pozoru bardzo łatwo wytłumaczyć. Najczęściej to, co się ukazuje, jest konstruktem, w którym to, co pierwotne, jest zminimalizowane. Umysł, zajmując się tym, co jest dane pierwotnie, jednocześnie dorzuca doń swe wspomnienia, swe pojęcia, swe rozważania; nadaje w końcu swej konstrukcji taki stopień spójności, prawdopodobieństwa i realizmu, że czasem nabiera się na swą własną sztuczkę, biorąc konstrukt za to, co jest nam rzeczywiście dane.

Według Kanta pozór leży w akcie osądu, jaki wydajemy o zjawiskach. Nie jest to do końca trafne. Formalnie błąd leży w akcie osądu. Ale jeśli sąd jest fałszywy, to dlatego, mówiąc współczesnym językiem, że jest on sfalszowany przez błąd przedpredykatywny, a mówiąc prościej – przez iluzję, która rodzi się na poziomie percepcji. U Kanta iluzja może być wyłącznie w akcie osądu, bo to on „uprzedmiotawia” zjawiska, które na poziomie percepcji są wszystkie jednakowo subiektywne. Te same zjawiska będą więc pozorne lub rzeczywiste wedle sposobu, którym umysł powiąże je w akcie osądu. Ale jest to teoria uprzedmiotowienia wewnątrz systemu idealizmu transcendentального i zakłada, że zawsze mamy do czynienia jedynie z naszymi własnymi przedstawieniami. Tymczasem jeśli doznanie zmysłowe jest z góry i samo przez się obiektywne – tzn. przedstawiające

rzecz istniejącą samą w sobie – pozór może być jedynie subiektywny, tzn. wynikać z tego, co podmiot dodaje do doznania.

Stąd też następująca konkluzja: *można* bez przeszkód przyjąć istnienie rzeczy samych w sobie, pod warunkiem, że nie umieszcza się ich „za” zjawiskami i nie określa jako niepoznawalnych. Czy *należy* przyjąć ich istnienie? To temat naszego następnego rozważania.

## 2° KONIECZNOŚĆ RZECZY SAMYCH W SOBIE

Konieczność uznania rzeczy samych w sobie opiera się u Kanta na trzech dowodach. Jeden jest niedomówiony, ledwie jedynie wskazany; dwa pozostałe są sformułowane otwarcie.

1. Rzeczy same w sobie są przede wszystkim konieczne do wywoływania wrażeń na płaszczyźnie zmysłów. Jest to widoczny sens wstępnych definicji i Kant zaznaczył, wobec swych „ultrakrytycznych przyjaciół”, zwłaszcza przeciw Fichtemu, że *Estetyka* powinna być rozumiana dosłownie, nie zaś wedle osobistych fantazji, które można by do niej wprowadzić. Przypomnijmy sobie kilka fragmentów: „Zdolność uzyskiwania wyobrażeń (zdolność odbiorczości) w taki sposób, w jaki jesteśmy pobudzani przez przedmioty, nazywa się zmysłowością”. „Skutek oddziaływania przedmiotu na zdolność wyobrażania sobie, w tych granicach, w jakich jesteśmy przezeń pobudzani, jest wrażeniem”<sup>17</sup>.

Rzecz sama w sobie jest więc konieczna jako przyczyna naszych wrażeń zmysłowych. Słowo „przyczyna” pada w *Krytyce* kilkakrotnie, kwestia ta jest też rozwinięta w *Prolegomenach*, w *Uwadze*, w której Kant broni się przed zarzutem idealizmu: „Ja natomiast powiadam: dane nam są rzeczy jako na zewnątrz nas znajdujące się przedmioty naszych zmysłów, tylko że o tym, czym one mogą być same w sobie, nic nie wiemy, a znamy tylko ich zjawiska, tj. wyobrażenia, które w nas wywołują, pobudzając nasze zmysły”<sup>18</sup>.

Nie czynię tu egzegezy tych tekstów. Nawet gdyby ktoś chciał wykazać, że Kant nie uważa rzeczy samych w sobie za przyczynę zjawisk, to byłoby to zbędne, gdyż właśnie zamierzam udowodnić, że z własnego punktu widzenia Kant nie jest uprawniony do określania tych rzeczy jako przyczyny zjawisk.

<sup>17</sup> *Krytyka czystego rozumu*, s. 94-95.

<sup>18</sup> Cyt. za: I. Kant, *Prolegomena*, tł. B. Bornstein, Warszawa: PWN 1993, s. 41 (Verneaux cytuje *Prolégomènes* w tłumaczeniu Gibelina, Paryż: Vrin 1930, s. 52).

Należy tu przytoczyć słynne słowa Jacobiego<sup>19</sup>, który mocno przyczynił się do przeobrażenia się idealizmu transcendentnego w idealizm absolutny: „Bez rzeczy samej w sobie nie mogą wstąpić do systemu; z rzeczą samą w sobie nie mogą w nim pozostać”. Słowa te komentuję następująco.

Rzecz sama w sobie jest konieczna, aby wywołać zjawiska na płaszczyźnie zmysłów, wówczas uruchomione zostaje całe kantowskie zaplecze elementów *a priori* – inaczej myśl byłaby pusta, a krytyka pozbawiona przedmiotu. Założenie jednak rzeczy samej w sobie jest niezgodne z głównymi zasadami tego systemu, a zwłaszcza z wnioskami transcendentnej dedukcji, kategorii bowiem obowiązują jedynie w granicach możliwego doświadczenia: zakładając transcendentną przyczynę wrażeń zmysłowych, nadużywa się kategorii przyczynowości; stwierdzając istnienie tej przyczyny, nadużywa się kategorii istnienia<sup>20</sup>.

To jeszcze nie wszystko. Zakładając, że zjawiska są wywołanymi w zmysłach skutkami rzeczy samych w sobie, dochodzimy do wniosku diametralnie sprzecznego z konkluzją Kanta: jeśli rzecz sama w sobie jest przyczyną zjawisk, to jest ona wówczas poznawana właśnie za ich pomocą.

Na początku transcendentnej dedukcji Kant stwierdza, że istnieją dwa sposoby rozumienia adekwatności przedstawienia i przedmiotu: albo przedmiot umożliwia przedstawienie, albo przedstawienie umożliwia przedmiot<sup>21</sup>. Wydaje się to bardzo trafne. Co do samego tekstu należałoby uczynić kilka zastrzeżeń, bo nie jest konieczne, aby przedmiot był jedynym warunkiem przedstawienia; wystarczy, aby był jednym z jego warunków, a to dlatego, aby zachować aspekt samorzutności, który wydaje mi się istotny dla każdego poznania, nawet zmysłowego. Tym sposobem jednak mit rzeczy samej w sobie jest po prostu obalony. Wedle przytoczonej zasady zjawiska zmysłowe są zgodne z rzeczą samą w sobie, gdyż są przez nią wywołane – zamiast ją zasłaniać, ukazują ją.

Oczywiście można również powiedzieć, że rzecz sama w sobie nie jest poznawana w niej samej, ale wyłącznie jako działająca na zmysły, według miary zmysłów doznających jej działania, a więc wedle wyniku współpracy rzeczy i zmysłów – a tym jest właśnie doznanie. Ale już to wystarcza, aby uzasadnić obiektywność doznania, a to dlatego, że działanie wynika z bytu i jednocześnie go

---

<sup>19</sup> Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), niemiecki filozof, autor dzieła *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787), w którym zaproponował fideistyczne podejście do rzeczy samych w sobie – przyp. tłum.

<sup>20</sup> Według Kanta pojęcia przyczynowości i istnienia są jedynie subiektywno-umysłowym uporządkowaniem doznawanych wrażeń, czyli kategoriami umysłu. Skoro jednak wrażenia te mają swe źródło poza subiektywnością, zachodzi pytanie o ontologiczny status tegoż źródła, a stąd i konsekwentne przyznanie tym pojęciom obiektywnego statusu – przyp. tłum.

<sup>21</sup> Zob. *Krytyka czystego rozumu*, s. 192-193.

wyraża<sup>22</sup>. Między czynnikiem a jego skutkiem wspólnota istnienia i natury zachodzi w sposób konieczny. Jeśli Kant nie wyciąga logicznych konsekwencji ze sformułowanej przez siebie zasady, to prawdopodobnie dlatego, że jest skrepowany przez zaczerpnięte od Hume'a mniemanie, jakoby skutek był czymś ode-rwanym od swej przyczyny.

A więc pierwszy powód, który zmusza do przyjęcia istnienia rzeczy samych w sobie, zabrania również uznania ich za niepoznawalne. Rozwiązanie idealistyczne jest tu nie do przyjęcia: nie można uznać rzeczy samej w sobie za przyczynę naszych wrażeń, jednocześnie twierdząc, że jest ona niepoznawalna<sup>23</sup>.

Jednakże, jak to już zauważyliśmy, ten argument jest niewiele wart. Kant zarzuca Kartezjuszowi, że wnioskowanie nie wystarcza do udowodnienia, że przyczyną naszych wrażeń jest przedmiot zewnętrzny „w znaczeniu transcenden-talnym”, tzn. przedmiot istniejący sam w sobie. Jest to bardzo słuszne. Sprowadza się to do stwierdzenia, że istnienie rzeczy samej w sobie jest nie do udowodnienia na podstawie bierności zmysłów.

Jedyna wartość tej argumentacji jest następująca: jeśli w sposób poprzedzający system zakładamy istnienie rzeczy samych w sobie, wówczas ten system integruje je jako przyczyny wrażeń zmysłowych. Należy jednak być wówczas konsek-wentnym i przyznać każdemu empirycznemu przedstawieniu zgodność z rzeczą, która ją wywołuje, czyli uznać obiektywność. Z pewnością kwestia obiektywno-ści przedstawięń *a priori* pozostaje problematyczna – i jest to problem drażliwy – ale nie dotyczy to przedstawięń empirycznych. A w moim uznaniu wszystkie przedstawienia, również konceptów, są empiryczne co do ich proveniencji. I dlatego konieczna jest transcendentalna dedukcja czystych konceptów – i rów-nież z tego samego powodu transcendentalna dedukcja konceptów wyabstraho-wanych jest bezużyteczna.

2. Drugi dowód pojawia się w kilku miejscach w pismach Kanta. Uogólniając, można go ująć następująco: pojęcie zjawiska implikuje pojęcie rzeczy samej w sobie. Oto parę jego wyraźnych sformułowań: „[...] z czego płynie naturalnie ograniczenie wszelkiego możliwego spekulatywnego poznania rozumu do sa-myh przedmiotów doświadczenia. Mimo to – co z pewnością trzeba zaznaczyć – zastrzegamy się przy tym zawsze, że te właśnie przedmioty musimy także jako rzeczy same w sobie móc, jakkolwiek nie poznać, to przecież przynajmniej

---

<sup>22</sup> Co scholastyka wyrażała poprzez dwie maksymy: *agere sequitur esse* (działanie podąża za bytem) oraz *omne agens agit simile sibi* (co działa, działa podobnie do tego, czym jest) – przyp. tłum.

<sup>23</sup> Jest to *jednocześnie* niemożliwe, gdyż została ona *już* poznana jako przyczyna owych wrażeń – przyp. tłum.

pomyśleć. Inaczej bowiem wynikałoby z tego niedorzeczne twierdzenie, że istniałoby zjawisko bez czegoś, co by się przejawiało”<sup>24</sup>. „Wypływa w sposób naturalny z pojęcia zjawiska w ogóle, że musi mu odpowiadać coś, co samo w sobie nie jest zjawiskiem, albowiem zjawisko nie może być niczym samym dla siebie ani istnieć poza naszym sposobem przedstawiania”<sup>25</sup>. „W istocie, jeżeli przedmioty zmysłów uważamy, i słusznie, za same tylko zjawiska, to przez to przyznajemy jednak zarazem, że u ich podstaw znajduje się rzecz sama w sobie, chociaż jej nie znamy takiej, jaką jest sama w sobie, a znamy tylko jej zjawisko, tj. sposób, w jaki owo coś nieznanego pobudza nasze zmysły”<sup>26</sup>.

Łatwo byłoby tu wyidealizować rzecz samą w sobie; byłibyśmy nawet do tego zmuszeni na podstawie pierwszych dwóch fragmentów. Ale trzeci się temu sprzeciwia i w rezultacie, jeśli umieścimy te cytaty w kontekście całej doktryny, otwierają one jedynie nową drogę dojścia do rzeczy samej w sobie, której istnienie jest wcześniej przyjęte.

Na pierwszy rzut oka argument wydaje się bardzo słuszny: byłoby absurdem przyjąć istnienie przedstawienia bez istnienia tego, co się ukazuje. Innymi słowy, formalne i materialne znaczenia pojęcia *przedstawienie* są korelatywne: negacja drugiego usuwa jednocześnie pierwsze<sup>27</sup>. Można tu jednak dostrzec dwa słabe punkty.

Po pierwsze: czy argument ten zmusza do przyjęcia jakiejś rzeczy, która się nie ukazuje? Wręcz przeciwnie, a wskazują na to wyraźnie same słowa: nie ma zjawiska bez czegoś, *co się ukazuje*. A więc ponownie to samo rozumowanie, które zmusza do przyjęcia rzeczy samej w sobie, równocześnie zabrania uznania jej za niepoznawalną. Po drugie: czy argument zmusza do przyjęcia istnienia rzeczy, która ukazując się, istnieje sama w sobie, tzn. niezależnie od swego zjawiska? Bynajmniej. Można tego uparcie nie przyjmować do wiadomości, ale na podstawie samych konceptów nie da się czegokolwiek wywnioskować odnośnie do istnienia rzeczy.

Jeśli zachodzi jeden przypadek, w którym istnieje uzasadniona nadzieja przejścia od pojęcia do istnienia, to jest to przypadek Boga. Ale jest on jedyny. A jeśli dowód ontologiczny nie jest prawidłowy odnośnie do Boga, to tym bardziej jest on nieważny we wszystkich innych przypadkach. Nie ma więc ontologicznego dowodu pozwalającego przejść od konceptu zjawiska do istnienia w samym sobie tego, co się ukazuje. Dla ścisłości, co wymaga pewnych subtelności, trzeba by

---

<sup>24</sup> *Krytyka czystego rozumu*, s. 39-40.

<sup>25</sup> Tamże, s. 437.

<sup>26</sup> *Prolegomena*, s. 69.

<sup>27</sup> Czyli bez rzeczy samej w sobie nie byłoby doznawanego przedstawienia – przyp. tłum.

wrócić jeszcze wcześniej, ponieważ tak naprawdę niemożliwe jest przejście od pojęcia zjawiska do istnienia zjawiska. Chyba że, oczywiście, odnosimy się do doświadczenia, z którego ten koncept został wyabstrahowany; ale wówczas przechodzimy z jednego typu analizy do zupełnie innego. Rozważmy zatem jakieś obecne dla nas zjawisko. Jego istnienie jest przez tę obecność zagwarantowane, ale według Kanta jest to istnienie idealne. Na podstawie samych pojęć nie da się posunąć dalej, tzn. określić sposobu istnienia tego, co się ukazuje. Nie można powiedzieć, że istnieje ono tylko jako ukazujące się ani że istnieje niezależnie od swego ukazywania się. Aby rozstrzygnąć tę kwestię, trzeba na nowo odnieść się do innego rodzaju analizy i szukać, która władza [psychiczna] jest za nią odpowiedzialna. Jeśli jest to wyobraźnia, mamy wówczas do czynienia z istnieniem idealnym. Jeśli jest to zmysł, istnienie to jest rzeczywiste. W rezultacie nie zawsze łatwo rozróżnić, czy chodzi o wytwór naszej wyobraźni, czy o naszą percepcję – tym bardziej że często obie czynności zachodzą naraz. Mówi się np. „przecież mi się to nie zdawało”, nie będąc jednak do końca tego pewnym. Te trudności psychologiczne są jednak bez znaczenia dla krytyki. Jeśli widzę jakąś rzecz lub jej dotykam, to stwierdzam jej istnienie dlatego, że wrażenie jest obecnością wobec świata, a świat istnieje sam w sobie albo, mówiąc dzisiejszym językiem, „świat był tu już wcześniej”<sup>28</sup>. Zjawisko jest więc ukazaniem rzeczywistości.

3. Trzeci argument wywodzi się z pojęcia *granicy*. Ograniczenie poznania do zjawisk równa się założeniu, że istnieje coś poza zjawiskami. Pogląd ten jest zaledwie wspomniany w *Krytyce*<sup>29</sup>, został natomiast szerzej rozwinięty w *Prolegomenach*. W istocie Kant rozróżnia ograniczenie (*Schranke*) i granicę (*Grenze*). Ograniczenie jest pojmowane czysto negatywnie i oznacza jedynie kres lub koniec jakieś rzeczy; nie odsyła więc do niczego innego poza samą rzeczą, poza nią *nie* sięga. Granica z kolei jest zarówno negatywna, jak i pozytywna, zakłada jednocześnie z tej i z tamtej strony określone miejsce otoczone przestrzenią. „Granice (*Grenzen*) zakładają zawsze (u istot rozciągłych) pewną przestrzeń, którą napotyka się na zewnątrz pewnego określonego miejsca i która je sobą obejmuje; ograniczenie (*Schranken*) nie wymaga tego, lecz jest samą tylko negacją, która dotyczy wielkości, o ile ta nie jest bezwzględnie zupełna”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Jest to aluzja do fenomenologicznego stanowiska Merleau-Ponty’ego czy też *Mitdasein* Heideggera: „c’est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours « déjà là » avant la réflexion” (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard 1976, s. 7); „nigdy nie jest dany sam tylko podmiot bez świata” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa: PWN 1994, s. 166). Por. R. Verneaux, *Epistémologie générale ou critique de la connaissance*, Paris: Beauchesne 1987, s. 54 – przyp. tłum.

<sup>29</sup> Zob. *Krytyka czystego rozumu*, s. 436.

<sup>30</sup> *Prolegomena*, s. 108.

Przeniesione z geometrii do krytyki rozróżnienie ograniczenia i granicy daje następujące rezultaty. Ograniczając poznanie do zjawisk, krytyka zakłada *ipso facto* coś poza zjawiskami, coś w stylu przestrzeni, której poznanie nie może objąć. „Na początku tej uwagi posługiwałem się obrazem symbolicznym granicy, ażeby ustalić ograniczenie rozumu co do odpowiedniego dlań użytku. Świat zmysłowy zawiera w sobie tylko zjawiska, niebędące wszak rzeczami samymi w sobie; te ostatnie (noumeny) intelekt musi przyjąć dlatego właśnie, że przedmioty doświadczenia uznaje za same tylko zjawiska”<sup>31</sup>. Jest to bardzo ciekawe powiązanie myśli. Rozważmy najpierw samo to rozróżnienie. Jest ono pociągające, ponieważ jednak nie narzuca się samo przez się, stąd też wymaga dyskusji. Czy można zdefiniować ograniczenie w sposób czysto negatywny, tzn. bez odniesienia do czegoś poza nim? Kantowi się to nie udaje. Mówi on, że jest to „wielkość, o ile ta nie jest bezwzględnie zupełna”, co luźno przetłumaczyliśmy: poza nią [rzeczą] *nie* sięga. Przy tym, choć można do woli podkreślać *nie*, jednakże nie można uniknąć dopełnienia *nie co*<sup>32</sup>. Jeśli mówi się o rzeczy, że ma dwa metry, jest to być może ograniczenie, bo nie odnosi się do niczego innego, ale jest to również dowodzenie pozytywne, a więc nie jest to tylko ograniczenie. Aby mieć określenie czysto negatywne, trzeba by powiedzieć: „ma ona tylko dwa metry”, ale wówczas wprowadzamy relację do zewnętrznej przestrzeni i nie jest to już ograniczenie, ale granica. Podział zatem na ograniczenie i granicę jest dość trudny do utrzymania.

Sprawdźmy teraz, jak ta sprawa rysuje się poza obszarem matematyki. Czy np. niepowodzenie w dziedzinie antropologii jest ograniczeniem czy granicą? Skłaniam się w tym przypadku do uznania konkretnego przykładu granicy, bo niepowodzenie odnosi się głównie do celu, który nie został osiągnięty. Z kolei śmierć jest ograniczeniem z punktu widzenia biologii, bo jest czymś negatywnym i nie odnosi się do niczego innego poza samą istotą żyjącą: jest to po prostu koniec jej aktywności życiowej. Ale czy z punktu widzenia psychologii nie jest to dla człowieka raczej niepowodzenie, a więc i granica? Wydaje się, że tak, ponieważ każdy człowiek w każdej chwili swego życia ma jakiś zamiar. Być może, czując zbliżanie się śmierci, zrezygnuje z tego zamiaru, jednakże jest to już antycypacja tego zamiaru w formie niepowodzenia. Co z kolei oznacza, że człowiek postrzega swoją śmierć jako granicę swego życia, jako śmierć człowieka

<sup>31</sup> Tamże, s. 116-117.

<sup>32</sup> W oryginale: „elle ne va pas plus loin. Or, on a beau souligner pas, on ne peut éviter d'indiquer tout de même pas quoi” (s. 176). Negacja *czegoś* poza ograniczeniem zakłada mimo wszystko to *coś* w sposób potencjalny, stąd trudność czysto negatywnego pojmowania ograniczenia – przyp. tłum.



(nie zaś jako śmierć zwierzęcą) pod warunkiem, że wiąże się ona ze skrytym pragnieniem przeżycia albo nawet, choć w sposób nieokreślony, z ideą nieśmiertelności.

A co należy uznać za skończone w metafizyce? Czy skończoność jest ograniczeniem, czy granicą? To trudne pytanie. Zacznijmy od Spinozjańskiej zasady, wykorzystanej przez Hegla, głoszącej, że „każde określenie jest zaprzeczeniem”. Na pierwszy rzut oka na podstawie tej zasady można by sądzić, że skończoność jest ograniczeniem, gdyż jest negatywna. Tymczasem tak nie jest, wręcz przeciwnie – jest to zaprzeczenie nieskończoności obejmującej skończoność. Czy więc jest to granica? Nie jest to takie pewne, gdyż nieskończoność ma dwa znaczenia: pozytywne i negatywne. Nazwijmy pierwsze Absolutem, drugie – nieograniczeniem. Względem Absolutu określenie skończoności jest negatywne. Jest więc ona granicą, tak że jeśli rozumiemy skończoność jako taką, można również wyjść poza nią, stwierdzając nieskończoność. Przy tym trzeba sobie wówczas zdać sprawę z tego, że jest to czysty panteizm. Byty są wówczas pojmowane jako tryby (*modes*) lub chwile nieskończoności, podobne do fal oceanu. W stosunku do nieograniczonego przeciwnie – każde określenie skończoności jest pozytywne, gdyż mamy tu do czynienia z negacją negacji, a mówiąc prościej: ponieważ skończoność jest tu wyłonieniem się z nicości i utworzeniem bytu. Nie jest to więc granica, gdyż otaczająca ją nieskończoność to nicość. Nie jest to jednak i ograniczenie, gdyż jest to określenie pozytywne.

Wróćmy teraz do rzeczy samej w sobie. Kwestia ta jest z góry uregulowana przez sposób, w jaki Kant przedstawia swoje twierdzenie: możliwe jest dla nas poznanie jedynie zjawisk, które nie są rzeczami samymi w sobie. Ograniczenie możliwego poznania do zjawisk wyraźnie implikuje stwierdzenie rzeczy samej w sobie. „Intelekt w ten sposób ogranicza samą zmysłowość i jej pole, mianowicie pole zjawisk, że odnosi się ona nie do rzeczy samych w sobie, lecz tylko do sposobu, w jaki się nam rzeczy przejawiają dzięki naszemu podmiotowemu uposażeniu”<sup>33</sup>.

Można by tu zapytać, co upoważnia Kanta do mówienia o granicy zmysłowości? Jeśli się z nim zgodzimy, wówczas argument ten jest solidny. Ale czy należy się z nim zgodzić? Idealistyczna szkoła przyzwyczaiła nas do innego języka i innej perspektywy: znamy jedynie zjawiska, poza którymi nie ma nic. Jeśli utożsamiamy zjawisko i byt, idea czegoś poza zjawiskiem jest pusta, nie tylko *dla nas*, ale i *sama w sobie*, gdyż coś poza bytem, nie mogąc być bytem, jest nicością. Jeśli więc Kant ogranicza poznanie do zjawisk, to dlatego, że z góry zakłada

<sup>33</sup> Krytyka czystego rozumu, s. 437.

istnienie rzeczy samych w sobie. Stąd też jego argument jest błędem *petitio principii* i jeśli, jak to mówi Kant, zachodzi „błędne koło”, to wewnątrz jego realizmu, a nie wewnątrz idealizmu.

Czy, uznając błąd Kanta, należy w związku z tym przyznać rację idealizmowi? Bynajmniej. To, że Kantowski realizm jest nie do utrzymania, nie stanowi powodu, aby popaść w idealizm; podobnie fakt, że idealizm jest nie do utrzymania, nie stanowi powodu, aby popaść w materializm<sup>34</sup>.

Błąd Kanta nie tkwi, moim zdaniem, w stwierdzeniu istnienia rzeczy samych w sobie, ale w oddzieleniu rzeczy samej w sobie od zjawiska, tak że rzecz pozostaje zasłonięta przez przedstawienie, zamiast być przez nie ukazana. I właśnie to zabrania Kantowi użycia jej jako jawnej przesłanki krytyki. Może więc jedynie próbować ją dowodzić, co jest niemożliwe, lub też, nie przyznając się do tego, czynić z niej postulat, co jest z kolei katastrofą.

Istnienie w sobie tego, co jest postrzegane, powinno być uznane jako jedna z wiadomych (*données*) krytyki. A ponieważ ogólna kwestia krytyki tyczy się możliwości danej wiadomej, zagadnienie szczegółowej krytyki poznania zmysłowego winno brzmieć: w *jaki sposób* możliwe jest dostrzeganie rzeczy, które istnieją? Bo tego, że *jest* to możliwe, dowodzą fakty.

*Z języka francuskiego  
przełożył Wojciech Golonka*

**Słowa kluczowe:** filozofia nowożytna, Kant, „Krytyka czystego rozumu”, zjawisko, rzecz sama w sobie.

**Key words:** modern philosophy, Kant, “Critique of Pure Reason”, phenomenon, thing in itself.

**Information about Author:** Rev. ROGER VERNEAUX (1906-1997)—Doctor of Philosophy, Literature and Theology, for many years (1944-1975) lecturer on the history of philosophy at Institut Catholique de Paris, as well as at IPC (1969-1983).

**Information about Translator:** WOJCIECH GOLONKA, PhD—Doctor of Humanities; Institut Universitaire St-Pie X; address for correspondence: 3 impasse de l’Enfant Jésus, F-75015 Paris; e-mail: wojtek\_golonka@ hotmail.com.

---

<sup>34</sup> Aluzja do tzw. hegeliańskiej lewicy (Feuerbach) czy też natchnionej przez nią marksistowskiej reakcji wobec idealizmu – przyp. tłum.

Dr WOJCIECH GOLONKA – doktor nauk humanistycznych; Institut Universitaire St-Pie X; adres do korespondencji: 3 impasse de l’Enfant Jésus, 75015 Paris, Francja; e-mail: wojtek\_golonka@ hotmail.com