

WOJCIECH HERMAN
Politechnika Warszawska

PROBLEM NIESKO CZONO CI W KRYTYCE CZYSTEGO ROZUMU

Zdaniem Martina Heideggera, *Krytyka czystego rozumu* Immanuela Kanta stanowi pierwszą, wyrażoną próbę ugruntowania metafizyki. Punktem wyjścia badań Kanta jest dotychczasowa metafizyka (*überlieferte Metaphysik*). Zmierza ona jako *metaphysica specialis* do poznania kosmosu, duszy i Boga. Poznanie to jest poznaniem bycia i jako takie jest możliwe dzięki uprzedniemu zrozumieniu konstytucji bycia i tego (*das vorgängige Verstehen der Seinsverfassung des Seienden*)¹. Tak więc pytanie o możliwość poznania ontycznego czyli poznania tego, co jest, prowadzi nas do pytania o możliwość poznania ontologicznego, czyli poznania bycia. W filozofii Kanta pytanie o możliwość ontologii przyjmuje postać krytyki czystego rozumu, co oznacza, że „dumna nazwa ontologii (...) musi ustąpić miejsca skromnemu mianu samej tylko analityki czystego intelektu” (A247, B303)².

Kluczowe dla przeprowadzenia Karnowskiego programu ugruntowania metafizyki jest, zdaniem Heideggera, pokazanie, jak z góry rozum ludzki, czyli skończony, ogranicza zakres możliwej problematyki. Konieczne jest w tym celu odwołanie się do istoty skończonego poznania i skończoności jako takiej. W tym kontekście pojawia się „metafizyczne, a nie psychologiczne czy sensualistyczne, pojęcie zmysłowości jako skończonego oglądu (*Begriff der Sinnlichkeit als endlicher Anschauung*)”, a ponieważ ludzki ogląd jest skończony, dlatego wymaga on na wskroś skończonego myślenia³.

Kant stwierdza, że poznanie pochodzi z dwóch zasadniczych źródeł (*Stämme*), jakimi są zmysłowość i intelekt (*Verstand*) (A15, B29) i które ono odnosi się do przedmiotów bezpośrednio i pośrednio. Bezpośrednie poznanie dokonuje się w postaci oglądu (*Anschauung*), natomiast myślenie

¹ M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main 1973, s. 243 (Anhang I. Davoser Vorträge).

² *Krytyka czystego rozumu* cytuję wg wydania: I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, nach ersten und zweiten Original-Ausgabe herausgegeben von R. Schmidt, Hamburg 1990. Korzystam też z polskiego przekładu: I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden. Warszawa 1957, t. 1-2. Numery stron podaję według obu wydań: wydania A z 1781 roku i wydania B z 1787 roku. Jeśli podaję numer strony z jednego tylko wydania, oznacza to, że dany fragment występuje tylko w tym wydaniu. Dzięki temu łatwiej możemy wychwycić istotne różnice między obiema wydaniem. Podobnie cytuję tekst *Krytyki* Martina Heideggera w cytowanej książce.

³ M. Heidegger *Kant und...*, op. cit., s. 244.

(*Denken*) jest jedynie rodkiem zmierzającym do bezpo redniego ogl du (A19, B33)⁴

Przeciwstawienie przez Kanta zmysłowości i intelektu jest związane z przypisaniem zmysłowości pasywności, receptywności, zaś intelektowi aktywności, spontaniczności⁵. Intelekt ludzki jest, według Kanta, niezdolny do bezpo redniego ogl du. Bezpo redni *ogl d intelektualny (intellektuelle Anschauung)* może przysługiwać jedynie praistocie, gdy jest to *ogl d pierwotny, ródłowy (intuitus originarius)*, poprzez który jest dane także samo istnienie przedmiotu ogl dania (*das Dasein des Objekts der Anschauung*) (B72). *Praistota (das Urwesen, ens originarium)* jest *istot najwyższ (das höchste Wesen, ens summum)* i *istot wszystkich istot (das Wesen aller Wesen, ens entium)* (A578-579, B606-607). W odróżnieniu od ludzkiego, intelekt boski nie przedstawia sobie jedynie danych mu przedmiotów, lecz poprzez jego przedstawienia przedmioty same są jednocześnie *dane (gegeben)* lub *wytworzone (hervorgebracht)* (B145).

Kant przypisuje boskiej istocie zdolność do nieskozonego poznania, w odróżnieniu od człowieka, którego poznanie jest skozone. O ile nieskozone ogl d boski jest *ródłem bycia tego, co ogl dane (der Ursprung des Seins des Angeschauten)*, to skozone ogl d ludzki jest ogl daniem *tego, co już obecne (das schon Vorhandene)*⁶. Dlatego ludzki ogl d, nie będąc wytwórczy, lecz jedynie odbiorczy, nie jest *ogl dem pierwotnym (intuitus originarius)* lecz jedynie *ogl dem wtórnym, pochodnym (intuitus derivativus)* (B72).

Do ludzkiego ogl du jako skozonego należy bycie *pobudzonym (affiziert)* przez to, co istnieje niezależnie od nas. Człowiek nie jest twórcą poznawanych przez siebie przedmiotów. Interpretując ten pogląd Kanta w swojej własnej terminologii Heidegger stwierdza, że skozone ludzkiego poznawania polega na *rzuceniu w b d ce (die Geworfenheit in das Seiende)*⁷. Istota skożona, zdana na niezależne od siebie b d ce mogłaby być przez nie pobudzana na różne sposoby. W przypadku człowieka dokonuje się to faktycznie poprzez organy zmysłowe⁸. Stąd też Heidegger uważa, że skożo-

⁴ Występuje w tekście Kanta termin *Anschauung* odpowiadający łacińskiemu *intuitus* tłumaczony na polski przez *ogl d*, podczas gdy w przekładzie Ingardena występuje termin *naoczno*. Co ciekawe, sam Ingarden uważa termin *ogl d* za bardziej adekwatny, ale zrezygnował z niego, widząc w nim „niemiły neologizm”. Wydaje się, że dopiero pół wieku po wydaniu *Krytyki czystego rozumu* w tłumaczeniu Ingardena (1957), słowo *ogl d* już nie brzmi tak rażąco (por. I. Kant: *Krytyka...*, op. cit., t.1, s. 93-94, przypis R. Ingardena).

⁵ M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt am Main 1994, s. 96.

⁶ M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, Frankfurt am Main 1995, s. 85.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 86.

no naszego oglądu w koncepcji Kanta nie wynika z funkcjonowania organów zmysłowych, lecz przeciwnie: ponieważ ogląd jest skończony, dlatego są to liwe funkcje organów zmysłowych⁹.

Przyjmując skończoność ludzkiego poznania, Kant chce nie chce musi odnieść się do pojęcia nieskończoności. Spróbujmy w tym kontekście skonfrontować jego poglądy ze stanowiskiem Kartezjusza¹⁰.

Kartezjusz uważa, że idea nieskończoności, związana nierozdzielnie z Bogiem, tkwi zawsze *implicite* w ludzkim umyśle i jest wcześniejsza od idei nas samych jako istot skończonych: tylko dzięki odniesieniu do niej uważamy własną skończoność i niedoskonałość. Pogląd ten nie wydaje się w pełni uzasadniony, gdyż z dowodzenia przeprowadzonego przez Kartezjusza niekoniecznie wynika pierwsze stwo idei nieskończoności przed ideą skończoności, moim bowiem zdaniem obie idee są równie źródłowe i związane ze sobą nierozdzielnie związaniem strukturalnym, zgodnie z Arystotelesem, a źródłem wszystkiego są przeciwieństwa, z których pierwszym jest sprzeczność¹¹.

W filozofii Kartezjusza zagadnienie pochodzenia idei nieskończoności jest kwestią o znaczeniu fundamentalnym i filozof jest tego świadomy. Natomiast Kant wydaje się nie dostrzegać wagi tego zagadnienia. Co prawda w wielu miejscach *Krytyki czystego rozumu* rozważa różne aspekty pojęcia nieskończoności, ale żaden z nich nie ma kluczowego znaczenia. Przyjrzyjmy się im kolejno.

Przed wszystkim zwróćmy uwagę na dialektykę transcendentálną, jej drugi księga poświęcony dialektycznemu wnioskowi czystego rozumu, a w niej na drugi *dział główny (Hauptstück)* zatytułowany: *Antynomia czystego rozumu*. Kant omawia w niej między innymi cztery konflikty idei transcendentálnych. Pierwszy *konflikt (Widerstreit)* dotyczy kwestii, czy świat posiada początek w czasie i granice w przestrzeni, czy też jest co do czasu i co do przestrzeni nieskończony (A426-427, B454-455). W tym kontekście przytocza używane przez dogmatyków *brak danych (fehlhaft)* pojęcie nieskończoności: nieskończona jest wielkość, od której nie może być wikszej (A430, B458). Zdaniem Kanta prawdziwe, transcendentálne pojęcie nieskończoności oznacza, że „stopniowa synteza jedności w przemierzaniu pewnej ilości nie może być nigdy zakończona (*die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann*)”, a przez to zawiera *mnogo (eine Menge)* wikszą od każdej liczby. Jest to matematyczne pojęcie tego, co nieskończone (A432, B460).

⁹ Ibidem, s. 87.

¹⁰ Nawiązuję tutaj do swojego artykułu: *Idea nieskończoności w filozofii Kartezjusza*. „Edukacja Filozoficzna” 36/2003, s. 13-36.

¹¹ Por. Arystoteles: *Metafizyka* 1005a5, 1055b2.

Podane tu przez Kanta określenie nieskończoności jest niezgodne z poglądem Kartezjusza, a idea nieskończoności nie może być otrzymywana stopniowo, sukcesywnie, lecz musi być dana w całości. Przypomnijmy też, że matematyczne pojęcie nieskończoności, które Kant uważa za prawdziwe, oznacza według Kartezjusza jedynie brak ograniczeń pod pewnym względem i stąd filozof nazywa je nieograniczonością. Idea nieograniczoności jest wtórna wobec właściwej idei nieskończoności nierozdzielnie związanej z istotą doskonałą. Tak więc omawiane przez Kanta w cytowanym miejscu pojęcie nieskończoności możemy uznać w świetle rozważań Kartezjusza za niepokazujące istoty problemu relacji między skończonością a nieskończonością. Tym bardziej, że Kant uważa ten problem za tylko jeden z czterech konfliktów idei transcendentálnych, nie posiadający w sobie niczego wyjątkowego znaczenia. Pozostałe konflikty dotyczą następujących kwestii: czy istnieje w świecie coś prostego (A434-435, B462-463), czy obok przyczynowości zgodnej z prawami przyrody istnieje przyczynowo przez wolno (A444-445, B472-473), czy istnieje czytelna istota konieczna (A452-453, B480-481).

W dalszej części rozważań o antynomii czystego rozumu w rozdziale ósmym Kant omawia regulatywne zasady czystego rozumu. Porusza tu problem syntezy pewnego szeregu, o ile nie jest ona nigdy zupełna (A510, B538). W tym kontekście przytacza rozróżnienie, które spotkaliśmy u Kartezjusza, między nieskończonością a nieograniczonością, między *infinitum* a *indefinitum*. Píše, że tam, gdzie matematycy mówią o *progressus in infinitum*, badacze pojęć czyli filozofowie wolą używać wyrażenia *progressus in indefinitum*. Przytacza tu przykład przedłużania linii prostej i stwierdza, że rozróżnienie to byłoby „puste subtelnością (*eine leere Subtilität*)”, bowiem *in indefinitum* oznaczałoby „przedłużajcie jak daleko chcecie”, a *in infinitum* „powinniście nigdy nie przestać jej przedłużać” (A511, B539).

Następnie Kant rozważa problem podziału empirycznie danej całości, przy którym nigdzie nie napotykamy empirycznej podstawy zaprzestania dalszego podziału, a zatem idzie on w nieskończoność (A513, B541).

Wreszcie w rozdziale dziewiątym *Antynomii czystego rozumu* po wiarygodnym empirycznemu stosowaniu regulatywnej zasady rozumu do wszystkich idei kosmologicznych Kant dowodzi, że absolutna granica świata jest empirycznie, a tym samym w ogóle, niemożliwa i stąd cofanie się w szeregu zjawisk wiatowych jako pewne określenie wielkości świata postępuje w *indefinitum*, co oznacza, że wiat zmysłów nie ma żadnej wielkości absolutnej (A521, B549).

Bliżej wyjątkowo tego stwierdzenia znajdujemy w dodatku do dialektyki transcendentálnej *O ostatecznym celu naturalnej dialektyki ludzkiego rozumu*, gdzie czytamy, że gdy mylimy o przyrodzie w ogóle i o zupełności zawartych w niej warunków, to posługujemy się ideą, która w empirycznym

stosowaniu rozumu nigdy nie może być w pełni zrealizowana, lecz służy jako reguła, wedle której wyjątkowo dane zjawiska winny być postawione „jak gdyby szereg w sobie (*die Reihe an sich*) był nieskończony (*unendlich*), tzn. *in indefinitum*” (A685, B713).

Jak widzimy, rozważania te wnoszą niewiele nowego do poglądów na nieskończoność przedstawionych przy okazji omawiania konfliktów idei transcendentalnych. Kant cały czas podkreśla, że kiedy rozpatrujemy pewne empirycznie dane całości, to możemy je bezkondycyjnie i bezkondycyjnie dzielić. Takie rozpatrywanie pojęcia nieskończoności więc jest zawsze z kontekstem empirycznym byłoby dla Kartezjusza fundamentalnym błędem. Przypomnijmy, że filozof uważał, iż idea nieskończoności oznacza coś, czego nie można powiększyć i to właśnie różni ją od rzeczy skończonych, które zawsze mogą być powiększone. Przykłady podane przez Kanta byłyby dla Kartezjusza jedynie dowodem na to, że w doświadczeniu nie mamy danego nic nieskończonego, a zatem idea nieskończoności nie pochodzi ze źródeł empirycznych. Według Kartezjusza, idea nieskończoności jest wrodzona i poprzedza wszystkie inne stanowiąc tym samym właściwe źródło naszego myślenia. Natomiast w filozofii Kanta zagadnienie nieskończoności ma znaczenie drugorzędne, o czym wiadczy chociażby to, że rozpatruje je on dopiero w dialektyce transcendentalnej, którą nazywa *logiką pozoru* (*eine Logik des Scheins*) (A293, B349). Kant zauważa, że prawda albo pozór nie występują w przedmiocie, o ile jest on oglądany, lecz w sferze o nim, o ile zostanie on pomylony (A293, B350).

Podobny pogląd głosił Kartezjusz, gdy stwierdzał, że przedstawienia idei nie mogą być błędne, a mylić się możemy jedynie przy wydawaniu sądów, gdy posługujemy się wolą w przypadkach wykraczających poza zawarte w intelekcie *wiatło przyrodzone* (*lumen naturale*). Tak więc źródłem błędów jest według Kartezjusza nierówny zakres intelektu i woli: w człowieku połączony jest skończony intelekt i nieograniczona („w pewnym sensie nieskończona”) wola. Natomiast według Kanta błędy wynikają z obecności w naszym umyśle dwu źródeł poznania, zmysłowości i intelektu: błąd jest powodowany jedynie poprzez niezauważony wpływ zmysłowości na intelekt (A294, B350). Z powstaniem pozoru transcendentalnego mamy do czynienia wtedy, gdy stosujemy kategorie intelektu poza granicami doświadczenia (A295, B352). Kant uważa, że powstawanie pozoru wynika z naturalnej i nieuniknionej dialektyki czystego rozumu, a zatem nie można temu powstawaniu skutecznie raz na zawsze zapobiec, stąd też zawsze będziemy popełniać chwilowe błędy, które za każdym razem wymagają usuwania (A298, B354-355). Tak więc zagadnienie nieskończoności omawiane przez Kanta w *Antynomii czystego rozumu* związane jest z *całkiem naturalną antytetyką* (*eine ganz natürliche Antithetik*), w którą rozum popada sam z siebie i która

jest *nieunikniona* (*unvermeidlich*) (A407, B433-434). Popadania w pozór nie moemy uniknąć, bowiem kryje się za nim *specyficzna podstawowa zasada rozumu* (*eine eigentümliche Grundsatz der Vernunft*), by dla uwarunkowanego poznania intelektu znaleźć to, co *nieuwarunkowane* (*das Unbedingte*) i w ten sposób dopełnić jego jedno (A307, B364). Kant nazywa tę podstawową zasadę nawet *najwyższym prawidłem czystego rozumu* (*das oberste Prinzip der reinen Vernunft*) (A308, B365). Rozum, poszukując jedności, która może dać tylko to, co *nieuwarunkowane*, musi wyjść poza granice doświadczenia i z kategorii intelektu uczynić użytek transcendentny, dając nam poznanie pozorne, bo niezwiązane z doświadczeniem. Przypomnijmy, że dla Kanta myślenie jest tylko poznaniem po rozumie i tylko wtedy jest poznaniem właściwym (a nie pozornym), gdy związane jest z oglądaniem, w którym przedmiot jest dany bezpołudniowo (A19, B33). Myślenie transcendentne, czyli myślenie poza granicami doświadczenia, jest niejako zawieszony w próżni, jest rodzkiem do czegoś, czego nie możemy poznać bezpołudniowo, co jednak wydaje się nam być dane, gdy zapominamy o granicach doświadczenia, a więc ulegamy złudzeniom rzetelnego poznania, wytwarzając poznanie pozorne. W ról tego typu poznania należy, zdaniem Kanta, umieścić pojęcie nieskończoności.

Jak widzimy, Kant stwierdza, iż w doświadczeniu nie mamy danego nic nieskończonego, a zatem pojęcie nieskończoności nie jest pochodzenia empirycznego, co głosił również Kartezjusz¹². Chcąc wyjaśnić pochodzenie pojęcia nieskończoności Kant odwołuje się do zawartej w czystym rozumie zasady, wedle której umysł ludzki dąży do doprowadzenia swojego poznania do jedności. W trakcie tego dążenia rozum popada w antynomię dotyczącą między innymi problemu nieskończoności wiata. Tak więc pojęcie nieskończoności pojawia się wskutek właściwego samego naszego rozumu zawartej w nim *a priori*. Pojęcie nieskończoności jest więc według Kanta w pewnym sensie wrodzone: obdarzony czystym rozumem o takiej a nie innej strukturze człowiek w trakcie używania tego rozumu w doświadczeniu i interpretacji tego doświadczenia prędzej czy później musi natrafić na zagadnienie nieskończoności. Tutaj też widzimy zbicie z Kartezjuszem, który uważał ideę nieskończoności za wrodzoną. Z tym oczywiście różnicą, że u Kartezjusza idea nieskończoności stanowi źródło naszego myślenia, a u Kanta pojęcie nieskończoności pojawia się dopiero na pewnym jego etapie, choć różnica ta nie jest tak wielka, bo przecież według Kanta czysty rozum stanowi pewną całość struktur daną *a priori*, a więc zawierając „od początku” wszystkie elementy.

Nie możemy natomiast przeoczyć innej, fundamentalnej różnicy w poglądach obu myślicieli na ideę nieskończoności. Według Kanta, pojęcie nies-

¹² Przypomnijmy, że Kartezjusz używa terminów *idea* i *pojęcie* zamiennie. Natomiast Kant używa terminu *pojęcie* w znaczeniu zbliżonym do kartezjańskiego, za termin *idea* rezerwuje wyłącznie dla *idei transcendentnych* (*duszy, kosmosu, Boga*).

kończoności wynika z wrodzonej skłonności naszego rozumu do przekraczania granic do wiadczenia i wytwarzania pozoru transcendentnego, a zatem nie kryje się za nim żaden realny obiekt, któremu to pojęcie przysługiwałoby. Natomiast według Kartezjusza, idea nieskończoności jest wrodzona i została w nas zaszczepiona przez istotę nieskończoną, czyli doskonałą, innymi słowy przez Boga. Kluczową rolę w rozumowaniu Kartezjusza w tym miejscu odegrał dowód ontologiczny na istnienie Boga, który Kant w swej *Krytyce* odrzucił, a właściwie, w swoim mniemaniu, obalił.

Nazwanie przez Kanta pochodzącego od Anzelmusa z Cantenbury dowodu na istnienie Boga mianem ontologicznego było spowodowane faktem, że dowód ten opiera się na samym pojęciu bycia, które jest przedmiotem badania ontologii, czyli, mówi się tradycyjnie: metafizyki. Dla Kanta ontologiczny znaczy tyle, co metafizyczny bycie dogmatyczny¹³.

Spór między zwolennikami a przeciwnikami dowodu ontologicznego stanowiło ono zagadnienie, które trudno tu wyczerpując omówić. Zwróćmy jedynie uwagę na pewną kwestię terminologiczną, która może być źródłem nieporozumienia. Związana jest ona z terminami *Sein* i *Dasein* występującymi u Kanta i terminem *existentia* używanym przez Kartezjusza.

Jak zauważa Heidegger, znaczenie terminu *Dasein* u Kanta odpowiada scholastycznemu terminowi *existentia*. Stąd Kant używa zamiennie wyrażenia *Dasein*, egzystencja (*Existenz*) i *rzeczywistość* (*Wirklichkeit*)¹⁴. To, co Kant określa za pomocą terminu *Dasein*, względnie *Existenz*, a co scholastycy nazywali *existentia*, Heidegger wyraża za pomocą terminu *bycie obecnym* (*Vorhandensein*) bycie obecne (*Vorhandenheit*). U Heideggera słowo *Dasein* nie oznacza sposobu bycia, jak u Kanta, lecz *pewne bycie (ein bestimmtes Seiendes)*, mianowicie *ludzki pobyt (das menschliche Dasein)*, czy też *człowieka rozumianego jako pobyt*¹⁵. Dlatego w przypadku Kanta termin *Dasein* tłumaczy się przez *istnienie*, zaś u Heideggera przez *pobyt* lub *przebywanie*. Natomiast termin *egzystencja* oznaczający dla scholastyków i dla Kanta *sposób bycia rzeczy naturalnych (die Seinsweise der Naturdinge)* dla Heideggera oznacza *sposób bycia człowieka, czyli sposób bycia pobytu (die Seinsweise des Daseins)*¹⁶.

¹³ M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Frankfurt am Main 1989, s. 39.

¹⁴ Ibidem, s. 36.

¹⁵ Niemiecki termin *das Seiende*, odpowiadający łacińskiemu *ens* i greckiemu *on*, jest imiesłowem rodzaju nijakiego czasownika *być* użytym w funkcji rzeczownika. Termin ten tłumaczy się poprzez odpowiedni imiesłów polski jako *bycie* lub w formie opisowej jako *to, co jest*. Natomiast termin *Dasein*, który w przypadku poglądów Kanta może być tłumaczony bez większych zastrzeżeń przez *istnienie*, u Heideggera służy do określenia wyłania się człowieka, dlatego potrzebny jest tu nowy termin. Pomysł tłumaczenia *Dasein* przez *pobyt* zawdzięcza Ulrichowi Schrade.

¹⁶ Ibidem, s. 37.

W swych rozważaniach na temat dowodu ontologicznego Kant używa terminu *realno* i przymiotnika *realny*. Mają one u niego inne znaczenie niż obecnie, natomiast zbliżone do tego, które spotykamy w scholastyce. Dzisiaj przez *realno* (*Realität*) rozumiemy *rzeczywistość* (*Wirklichkeit*), *egzystencję* bądź *istnienie w sensie bycia obecnym* (*Dasein im Sinne von Vorhandensein*)¹⁷. Dla Kanta *realne jest to, co należy do rzeczy* (*real ist, was zur res gehört*). A zatem *realno* to tyle, co *rzeczowo* (*die Sachhalt*) (B182) czy, jak pisze Heidegger, *określenie rzeczy* (*Sachbestimmtheit*). *Ogół realności* (*omnitudo realitatis, Allheit der Realitäten*) to *ogół możliwości rzeczy* (*die Allheit der möglichen Sachbestimmtheit*). *Realność* zawiera się w *zawartościach* (*Wasgehalte*) możliwości rzeczy, niezależnie od tego, czy są czy nie są rzeczywiste, a więc realne we współczesnym sensie. *Realitas* znaczy tyle samo, co termin Leibniza: *możliwość* (*possibilitas, Möglichkeit*). Zatem pojęcie *realności* jest tu równoznaczne z platońską *ideą*, która zawiera *to, czym jest bycie* (*was ist das Seiende*)¹⁸. Oprócz pojęcia *realności* Kant używa także pojęcia *realności obiektywnej* (*die objektive Realität*), które odpowiada pojęciu *rzeczywistości* (*die Wirklichkeit*)¹⁹. Mamy z nich do czynienia wtedy, gdy pomysłany przez intelekt pojęciem towarzyszy ogląd zjawisk. Zjawiska są jedynymi przedmiotami, co do których nasze poznanie może posiadać *realność obiektywną*, przy której pojęciem odpowiada ogląd (A279, B335).

Problem dowodu ontologicznego na istnienie Boga Kant rozważał już w okresie przedkrytycznym w wydanym w 1763 roku traktacie *Jedyna możliwa podstawa dowodowa dla wykazania istnienia Boga* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*). W traktacie tym znajdujemy tezy podobne do tych, które później zostały umieszczone w *Krytyce* w rozdziale *O niemożliwości ontologicznego dowodu istnienia Boga*. W obu tekstach Kant stawia dwie, następujące tezy.

Pierwsza teza, krytyczna, w wersji w traktacie z 1763 roku brzmi: „Istnienie nie jest żadnym orzecznikiem bycia określeniem jakiegokolwiek rzeczy (*Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge*)”²⁰ i w wersji w *Krytyce*: „Bycie nie jest oczywiście żadnym realnym orzecznikiem, tzn. pojęciem czegokolwiek, co może dołączyć się do pojęcia pewnej rzeczy (*Sein ist offenbar kein Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne*)” (A598, B626)²¹.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 45.

¹⁹ Ibidem, s.49.

²⁰ *Immanuel's Kants Werke* herausgegeben von E. Cassirer. Band II, herausgegeben von A. Buchenau. Berlin 1912, s. 76.

²¹ Ingarden tłumaczy tutaj *Sein* przez *istnienie*, co nie jest błędem, zważywszy, że Kant zdaje się w tym miejscu używać terminów *Sein* i *Dasein* zamiennie (por. M. Heidegger, GA 24, s. 43).

Druga teza, pozytywna, w wersji z 1763 roku brzmi: „Istnienie jest absolutnym uznaniem rzeczy i odróżnia się przez to od każdego orzecznika, który jako taki zawsze zostaje przypisany rzeczy jedynie względnie (*Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird*)”²²; Kant pisze dalej, że pojęcie uznania (*Position*)²³ b.d. osadzenia (*Setzung*)²⁴ jest całkowicie proste i jest tym samym, co pojęcie bycia. Je eli co zostaje osadzone jedynie względnie (*beziehungsweise*) lub pomyślane zostaje stosunek (*Beziehung, respectus logicus*) czego jako cechy odniesionej do pewnej rzeczy (*als einem Merkmal zu einem Ding*), to wtedy bycie czyli uznanie owego stosunku (A jest B) jest niczym innym jak pojęciem łącznika (*Verbindungsbegriff, copula*)²⁵. Gdy nie tylko ten stosunek, lecz i rzecz sama zostaje osadzona, wtedy to bycie jest tym samym, co istnienie (*so ist dieses Sein so viel als Dasein*)²⁶. Każde orzecznik jest zawsze osadzony jedynie względnie, natomiast gdy stwierdzam, że coś istnieje (*etwas ist da*), wtedy osadzam daną rzecz w sobie i dla siebie bezwzględnie²⁷.

O ile w traktacie z 1763 roku pozytywna teza Kanta głosi, że istnienie jest absolutnym uznaniem, to w *Krytyce* czytamy, że: „Jest ono (tj. bycie -W. H.) jedynie uznaniem²⁸ pewnej rzeczy, lub pewnych określeń samych w sobie. W ujęciu logicznym jest to zaledwie łącznik w pewnym sensie (*Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils*)” (A598, B626).

Zdaniem Heideggera²⁹, teza Kanta może na sprowadzić do rozróżnienia między moim i ciałem oznaczającym bycie jako samo uznanie a rzeczywistością oznaczającym istnienie jako absolutne uznanie: *moim* jest jedynie uznaniem rzeczy w odniesieniu do intelektu (*eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand*), natomiast z rzeczywistością mamy do czynienia, gdy czynno intelektu powiązana zostaje ze spostrzeżeniem (*Wahrnehmung*) (A234, B287).

Zwróćmy uwagę, że według Kanta całe nasze poznanie kończy się na pewnych pojęciach pierwotnych, pojęciach nierozkładalnych (*unauflösliche*

²² Immanuels Kants Werke, Band II, op. cit., s. 77.

²³ Niemiecki termin *Position* jest wieloznaczny. Wydaje się, że Kant używa go tutaj w znaczeniu potwierdzenia, uznania (*Bejahung*).

²⁴ Termin *Setzung* może na ten tłumaczyć przez uznanie.

²⁵ M. Heidegger, GA 24, s. 52.

²⁶ Immanuels Kants Werke, Band II, op. cit., s. 77.

²⁷ M. Heidegger, GA 24, s. 52.

²⁸ R. Ingarden tłumaczy tutaj termin *Position* przez uznanie w istnieniu. Trudno przyjąć to tłumaczenie, gdy prowadzi ono do błędnego koła: *istnienie jest uznaniem w istnieniu*.

²⁹ M. Heidegger, GA 24, op. cit., s. 53.

Begriffe), których nie ma na dalej wyjątkowo i właściwie „z takim przypadkiem mamy do czynienia przy naszym wyjątkowym egzystencji (*dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz*)”³⁰. Wygląda więc, jakby wyjątkowo Kanta kojarzyły się stwierdzeniem, że bycie to uznanie, a istnienie to absolutne uznanie³¹. Postawmy jednak pytanie: co znaczy *uznanie (Position)*?

W *Analizy zasad*, w punkcie zatytułowanym *Postulaty myślenia empirycznego w ogóle*, Kant omawia kategorie modalności: możliwość, istnienie³² i konieczność. Stwierdza, że kategorie modalności nie wzbogacają pojęcia, do którego zostają dołączone jako orzeczniki, lecz wyrażają jedynie stosunek przedmiotu do zdolności poznawczych (A219, B266). I tak rzeczywiście, czyli egzystencja, czyli istnienie, wyraża stosunek do empirycznego ujęcia intelektu³³: postulat poznania rzeczywiście wymaga *spozstrzeżenia (Wahrnehmung)*, bowiem w samym pojęciu pewnej rzeczy nie może zostać napotkany adekwatny charakter jej istnienia (A225, B272). Zatem jedynym charakterem rzeczywiście jest *spozstrzeżenie*, a nasze poznanie istnienia rzeczy sięga tak daleko jak *spozstrzeżenie* (A226, B273). Stąd też Heidegger wyciąga wniosek, że specyficzny charakter absolutnego uznania oznaczau Kanta *spozstrzeżenie*: rzeczywiście, egzystencja, istnienie to absolutne uznanie czyli *spozstrzeżenie*³⁴.

Heidegger zwraca uwagę, że termin *spozstrzeżenie* może tutaj oznaczać: *czynno spozstrzegania (das Wahrnehmen)*, *to, co spozstrzeżone (Wahrgenommenes)* i *spozstrzeżone w sensie bycia spozstrzeżonym tego, co w czynno ci spozstrzegania zostało spozstrzeżone (die Wahrgenommenheit im Sinne des Wahrgenommenseins des im wahrnehmenden Verhalten Wahrgenommenen)*³⁵. Heidegger przychylił się do tego ostatniego znaczenia³⁶, choć sam Kant daje określenie fenomenowi *spozstrzegania* dopuszczając jego różne interpretacje: „*Spozstrzeżenie jest empirycznym wiadomością, tzn. tak, w której jednocześnie nie znajduje się wrażenie (Empfindung)*” (B207).

Mimo problemów i niejasności związanych z interpretacją pojęcia istnienia w filozofii Kanta możemy z pewnością stwierdzić, że Kant widzi pojęcie istnienia z doświadczeniem: „*nasza wiadomość wszelkiego istnienia (bezpośrednio przez spozstrzeżenie, bądź przez wnioski, które wiążą co ze spozstrzeżeniem) należy całkowicie do jedności do doświadczenia*” (A601,

³⁰ *Immanuel's Kants Werke*, Band II, op. cit., s. 78.

³¹ M. Heidegger, GA 24, s. 60.

³² Kant używa tutaj obok rzeczownika *istnienie (Dasein)* także rzeczownika *rzeczywiście (Wirklichkeit)* i przymiotnika *rzeczywiście (wirklich)* (A225, B272).

³³ Por. M. Heidegger, GA 24, s. 62.

³⁴ *Ibidem*, s. 62.

³⁵ *Ibidem*, s. 79.

³⁶ *Ibidem*, s. 94.

B629). Istnienia poza polem do wiadczenia nie możemy wprowadzić wykluczy, ale nie możemy go też nijak wykazać (A601, B629). W tym kontekście nie budzi żadnych wątpliwości znany przykład Kanta: gdy rozpatrujemy samo pojęcie, to sto talarów rzeczywiście nie zawiera nic więcej niż sto moli (A599, B627).

Jednak gdy przechodzimy do rozważań nad problemem istnienia Boga należy postawić pytanie, czy możemy dalej posługiwać się tym samym, dosyć wąskim pojęciem istnienia. Z pewnością, gdy Kartezjusz pisał, że Bogu przysługuje *istnienie konieczne i wieczne (existentia necessaria et aeterna)*³⁷, nie miał na myśli istnienia jako absolutnego uznania dokonującego się w spostrzeżeniu. Natomiast trudno mieć wątpliwość co do tego, że Kant „obalając” dowód ontologiczny przekonał, iż o Bogu i jego istnieniu nie możemy mówić w takim samym sensie jak o istnieniu stu rzeczywiście talarów: istota nieskończona, jeżeli istnieje, to istnieje inaczej niż rzeczy skończone, spostrzegane w doświadczeniu.

Wydaje się, że niedostrzeżenie wagi problemu nieskończoności jest słabym miejscem koncepcji Kanta. Przypomnijmy, że pojęcie nieskończoności traktuje on jako pozór transcendentalny. Zakłada przy tym, że człowiek jest skończoną istotą (B72) i że czysty rozum stanowi pewną całkowicie oddzielną jedno dla siebie, w którejś postaci, podobnie jak w ciele organicznym, istnieje dla wszystkich innych, a wszystkie dla jednej (BXXIII), natura czystego rozumu spekulatywnego posiada budowę organizmu, a zatem każda jego część jest organem, tzn. może funkcjonować tylko w ramach całości, w której wszystko istnieje dla poszczególnego i odwrotnie: poszczególna część dla wszystkich (BXXXVII-XXXVIII).

Kant zdaje sobie sprawę, że, aby jego *Krytyka* była prawomocna, musi spełniać ona warunek zupełności, co jest możliwe tylko wtedy, gdy intelekt stanowi pewną trwałą jedno, istniejąc dla siebie, samowystarczalne i nie dające się powiększyć przez żadne dodatki zewnętrzne, dzięki czemu całość jego poznania tworzy system dający się określić i objąć jedną ideą (A65, B89-90). W wydaniu A czytamy, że podstawą tej jedności stanowi pierwotna jedność czystej apercepcji (A118), dzięki której wiadomości jesteśmy własnej to samości stanowi jej warunek konieczny możliwości wszelkich przedstawień (A116). W wydaniu B Kant stwierdza, że to samo apercepcji pewnej danej w oglądzie różnorodności zawiera syntezę przedstawień, która jest możliwa tylko dzięki wiadomości tej syntezy (B133). Syntetyczną jedność apercepcji jest najwyższym punktem, do którego musi być przywiązana filozofia transcendentálna, a nawet zdolność apercepcji jest samym intelek-

³⁷ R. Descartes: *Zasady filozofii*. Warszawa 1960, s. 14.

tem (B134). Jedno wiadomo ci jest syntetyczna, a mimo to różłowa (B136).

Jak widzimy, w obu wydaniach *Krytyki* Kant wyra nie podkre la, e czysty rozum stanowi pewn cało tworzc zamkni ty system, a wi c jest sko czony. Jednak e Kant wydaje si nie dostrzega tego, co wyra nie dostrzegał Kartezjusz: e poj cie sko czono ci musi by powi zane z poj ciem niesko czono ci, gdy inaczej traci ono sens. Je eli wi c poj cie niesko czono ci byłoby tylko pozorem, to czy równie i sko czono ci nie powinni my uzna za pozorn ? Mo na przy tym odnie wra enie, e Kant, nie zauwa aj c tego, od samego pocz tku swych rozwa a ju przy tworzeniu samej koncepcji *Krytyki* odnosi poj cie sko czono ci do poj cia niesko czono ci, cho by wtedy, gdy pisze, e ogl d dokonywany przez człowieka, a by mo e i przez ka d sko czon istot my l c , jest jedynie ogl dem pochodnym w stosunku do ogl du pierwotnego przysługuj cego jedynie praistocie (B72), bo je li ogl d pochodny przysługuje istotom sko czonym, to jakiej istocie przysługuje ogl d pierwotny?

Przed zarzutem niezauw a nia roli poj cia niesko czono ci mo na bro ni Kanta za pomoc jego własnej, cytowanej wy ej, tezy, e czysty rozum stanowi system czyli organiczn cało , której cz ci s wzajemnie ze sob powi zane i adna nie mo e by oderwana od pozostałych bez zburzenia cała ci. Je li trzyma si ci le tej tezy, to nie ma w systemie czystego rozumu elementów pierwotnych i wtórnych, różłowych i pochodnych: wszystkie istniej dla jednego i jeden dla wszystkich. Zatem poj cie niesko czono ci wyst puj ce dopiero w dialektyce byłoby w systemie rozumu „od samego pocz tku”. Jednak e przy takiej interpretacji traciłoby sens, fundamentalne w koncepcji Kanta, oddzielenie estetyki i analityki transcendentalnej, które ujmuje rzetelne poznanie dokonuj ce si w granicach do wiadzczenia, od dialektyki transcendentalnej b dcej jedynie logik pozoru: je li w organizmie czystego rozumu nie ma elementów wtórnych, pó niejszych, to logika pozoru tkwi tak e w do wiadzczeniu.

Cała koncepcja sko czonego podmiotu poznaj cego w sposób sko czony, a wi c zdolnego do ujmowania poznawanych rzeczy jako okre lonych przedmiotów opiera si na *zasadzie okre lalno ci* (*der Grundsatz der Bestimmbarkeit*), któr Kant omawia w *Dialektyce transcendentalnej* w rozdziale *O ideale transcendentalnym*. Zasada okre lalno ci opiera si na zasadzie sprzeczno ci i głosi, e: *ka demu poj ciu mo e przysługiwa tylko jeden Z ka dych dwu kontradiktorycznie przeciwnych (kontradiktorischentgegen-gesetzten) orzeczników* (A571, B599). St d wyprowadza Kant twierdzenie, e: *wszystko istniej ce (alles Existierende) jest uniwersalnie okre lone (durchgängig bestimmt) przez to, e przysługuje mu w ka dym przypadku tylko jeden z mo liwych przeciwnych orzeczników*. A zatem, aby pozna jak

rzecz *zupełnie* (*vollständig*), musimy poznać wszystkie jej możliwe cechy i przez to określić rzecz w każdym przypadku bądź twierdzić, bądź przeczyć (A573, B601).

U podstaw uniwersalnego określenia zakładamy substrat transcendentálny stanowiący zapas tworzywa, z którego możemy zaczerpnąć wszystkie możliwe orzeczniki przysługujące rzeczy. Substrat ten jest *tym, co nieograniczone* (*das Unbeschränkte*) i stanowi *ideę wszelkiej realności* (*die Idee von einem All der Realität*) (A575-576, B603-604). Rzeczy skończone są wobec niej wtórne: rzeczy w całej swej różnorodności są jedynie wielorakim sposobem ograniczania najwyższej realności stanowięcej ich wspólny substrat (A578, B606). Tak więc Kant rozumuje w tym miejscu podobnie jak Kartezjusz dając idei nieskończoności pierwsze stworzenie przed ideą skończoności.

Analogiczny sposób rozumowania napotkamy też w *Estetyce transcendentálnej* w rozdziale *O czasie*. Kant stwierdza, że: „Nieskończoność czasu nie oznacza nic innego niż to, że wszelka określona wielkość czasu jest możliwa tylko poprzez ograniczenia (*Einschränkungen*) jedyne stanowiące podstawę czasu. Ściśle różłowe przedstawienie czasu musi być dane jako nieograniczone (*uneingeschränkt*)” (A32, B47-48).

Podsumowując nasze rozważania nad rolą pojęcia nieskończoności w filozofii Kanta możemy stwierdzić, że choć podkreśla on skończoność ludzkiego rozumu i ludzkiego poznania, to jednak *implicite* posługuje się pojęciem nieskończoności od samego początku swoich badań i pojęcie to tkwi już u samych podstaw koncepcji czystego rozumu: bez odniesienia do pojęcia nieskończoności koncepcja czystego rozumu jest niezrozumiała.

Streszczenie

Omawiając zawarte w *Krytyce czystego rozumu* poglądy Kanta na temat pojęcia nieskończoności autor stara się pokazać, iż Kant zdaje się nie w pełni dostrzegać wag tego zagadnienia. W tym kontekście dokonano porównania koncepcji Kanta i Kartezjusza. W tekście poruszono też zagadnienie, na ile Kantowska krytyka dowodu ontologicznego jest zasadna.