

Maciej Chlewicki

Empiryczny realizm Immanuela Kanta

Wprowadzenie

Wszyscy wiedzą, że filozoficzne stanowisko królewieckiego myśliciela to transcendentálny idealizm. Co w takim razie miałyby znaczyć twierdzenie, że Kant jest empirycznym realistą? Pytanie jest tym bardziej intrygujące, że to on sam tak między innymi określił swoje poglądy, nie rezygnując bynajmniej z tego pierwszego, bardziej znanego określenia swojej filozofii. Może to oznaczać tylko jedno, mianowicie **Kantowski transcendentálny idealizm musi być tożsamy z jego empirycznym realizmem**. Otwiera to bardzo interesujący problem, problem pełnego sensu Kantowskiej filozofii. Bo co w istocie ma oznaczać i jak jest możliwa tożsamość obu przeciwstawnych raczej – jak mogłoby się zdawać – stanowisk?

Kluczem do zrozumienia tej zagadki jest fakt, że zarówno „transcendentálny idealizm”, jak i „empiryczny realizm” to terminy, którym Kant nadaje ściśle określone znaczenia, mając naturalnie na ich uzasadnienie odpowiednią porcję argumentów i spójną, w jego przekonaniu, teorię, dzięki czemu możliwa będzie do wyjaśnienia tożsamość obu stanowisk. W opracowaniach na temat filozofii Kanta wątek ten nie jest dostatecznie zaakcentowany czy nawet dostrzegany. A mógłby przecież stanowić bezpośredni argument przeciwko oskarżeniom Kanta o idealizm w potocznym sensie, ponadto ukazałby nie zawsze zauważane zalety tej koncepcji, jej konsekwencje, a może nawet swego rodzaju „filozoficzne piękno”. Sądzę, iż tak ważna nie tylko dla Kanta, ale i dla całej nowożytnej świadomości filozoficznej formuła jak „przewrót kopernikański” – nie tylko daje się doskonale wyjaśnić i wyrazić w twierdzeniu, że transcendentálny idealizm jest empirycznym realizmem, ale nawet więcej: że bez uwzględnienia treści tego twierdzenia ta powszechnie znana i powtarzana formuła nie może być w pełni rozumiana.

1. Kantowskie pojęcia „realizm”, „idealizm” itd.

Twierdzenie o tożsamości „transcendentalnego idealizmu” i „empirycznego realizmu” pochodzi od samego Kanta i znajduje się w drugim tomie *Krytyki czystego rozumu*. Dokładniej Kant pisze tam m.in.: „Transcendentalny idealista natomiast może być empirycznym realistą [...]”¹ oraz „A więc idealista transcendentalny jest empirycznym realistą [...]”². Cały ten niewielki, bo zaledwie kilkunastostronicowy fragment, z którego pochodzą przytoczone zdania, poświęcił Kant analizie i krytyce jednego z paralogizmów czystego rozumu – paralogizmu *idealności*. Paralogizm ten sprowadza się do wątpliwości co do istnienia przedmiotów zmysłów zewnętrznych, co Kant nazywa też „idealnością zjawisk zewnętrznych” (stąd nazwa „paralogizm *idealności*”) lub krócej „idealizmem”. Ten błędny, zdaniem Kanta, idealizm to zatem nic innego jak tylko ów słynny „skandal filozofii” polegający na wątpieniu w istnienie świata. Przyczyną paralogizmu *idealności* (idealizmu), według Kanta, jest przyjmowany tak w myśleniu potocznym, jak i filozoficznym pogląd o istnieniu rzeczywistości absolutnej, rzeczywistości samej w sobie, jakiejś rzeczywistości istniejącej niezależnie od naszego poznania, a co za tym idzie – rzeczywistości, której istnienie jest całkowicie niemożliwe do wykazania. Ze względu na takie konsekwencje pogląd ten Kant określał mianem idealizmu sceptycznego. Na potrzeby niniejszego artykułu nazywał będę go krótko „sceptycyzmem”, zaznaczając, iż chodzi tu o sceptycyzm w wąskim i szczególnym sensie, o sceptycyzm, który ze względu na zagadnienie, którego dotyczy – charakterystyczny dla filozofii nowożytnej problem „istnienia świata” – można nazwać „sceptycyzmem nowożytnym” bądź lepiej „sceptycyzmem idealistycznym”.

W omawianym fragmencie poświęconym paralogizmowi *idealności*, gdzie znajduje się najbardziej przejrzyste wyłożenie argumentów przeciwko takiemu sceptycyzmowi i koncepcji rzeczywistości samej w sobie, Kant pisze o czterech możliwych do wyróżnienia filozoficznych stanowiskach³. Są to następujące poglądy czy koncepcje: 1) transcendentalny idealizm; 2) transcendentalny realizm; 3) empiryczny idealizm i 4) empiryczny realizm. W ostateczności jednak Kant zmierza do wykazania, iż wymienione cztery stanowiska są tylko rozszerzonym opisem, uwzględniającym różne punkty widzenia i ujęcia terminologicznie, istniejących faktycznie zaledwie dwóch typów filozofii. W istocie więc wśród wymienionych czterech stanowisk występują następujące dwie tożsamości: a) transcendentalny idealizm jest empirycznym realizmem oraz b) transcendentalny realizm jest empirycznym idealizmem. Jak z tego wynika, także transcendentalny idealizm Kanta musi być empirycznym realizmem.

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, s. 80.

² Tamże, s. 81.

³ Tamże, s. 77–90.

Słowa „realista” i „realizm” w najszerszym sensie oznaczają w *Krytyce* tyle co przekonanie o istnieniu rzeczywistości, ale inaczej rzecz tę pojmuje „realista transcendentálny”, a inaczej „realista empiryczny”. Ten pierwszy, według Kanta, to ktoś, kto wierzy w istnienie rzeczywistości absolutnej, traktowanej w kategoriach rzeczy samej w sobie, w istnienie bytu czy „substancji” bez odniesienia jej do podmiotowości. Natomiast „realista empiryczny”, czyli ktoś taki jak sam Kant, mówi wprawdzie o istnieniu rzeczywistości (jest wszak „realistą” w ogólnym sensie), ale rozumie ją nie jako samą w sobie, lecz tylko jako kategorię sensowną w obszarze możliwego doświadczenia, czyli pojawiającą się zawsze dzięki transcendentálnym, apriorycznym warunkom doświadczenia. Transcendentálnemu idealizmowi, który jest empirycznym realizmem, jak wykazuje Kant, „przeciwstawia się realizm transcendentálny, który uważa czas i przestrzeń za coś, co jest dane samo w sobie (jako niezależne od naszej zmysłowości)”.

Realista transcendentálny przedstawia sobie więc zjawiska zewnętrzne (jeśli zgodzimy się na ich rzeczywistość) jako rzeczy same w sobie, które istnieją niezależnie od nas i naszej zmysłowości, a więc które także wedle czystych pojęć intelektu byłyby poza nami. Ten to transcendentálny realista jest właściwie tym, kto potem udaje idealistę empirycznego i założywszy błędnie o przedmiotach zmysłów, że jeżeli mają być zewnętrzne, to muszą mieć swe istnienie same w sobie także bez [istnienia] zmysłów, uważa z tego punktu widzenia wszystkie nasze przedstawienia zmysłowe za niewystarczające, by rzeczywistość ich przedmiotów uczynić pewną⁴.

Powyższy fragment wskazuje na kilka ważnych zagadnień. Przede wszystkim znajduje się w nim potwierdzenie tezy, że – w terminologii Kantowskiej – transcendentálny realizm jest empirycznym idealizmem, czyli że to tzw. potocznie „realizm” bardzo łatwo przechodzi w idealizm w zwykłym sensie. Co ciekawe, przyczyną takich niedorzecznych konsekwencji jest, według Kanta, przyjmowanie przez wspomnianego „realistę” (transcendentálnego) istnienia rzeczywistości samej w sobie i traktowanie przedmiotów zmysłów jako istniejących niezależnie od zmysłów. To dlatego taki „realista” nie potrafi później wykazać rzeczywistości tychże przedmiotów. Także wnioskowanie o nich ze skutku, tj. z przedstawienia tych przedmiotów w nas, o ich przyczynie leżącej poza nami nie pozwala na dostatecznie pewne przyjęcie ich istnienia. Dlatego pozostaje temu „realiście” wycofanie się do koncepcji idealności zjawisk, idealności przedmiotów zmysłów. Oznacza to, że będzie on albo „idealistycznym sceptykiem” (jeśli będzie tylko wątpić w realne istnienie rzeczywistości, którą uważał na początku za rzeczywistość samą w sobie), albo „idealistycznym dogmatykiem” (jeśli będzie w ogóle zaprzeczać istnieniu jakiegokolwiek rzeczywistości poza naszym umysłem). Takie stanowiska można by krócej określić odpowiednio jako nowożytny „sceptycyzm” i „idealizm”. Kant mówi tu jeszcze o „psychologii” i „psychologu”, nazywając tak właśnie ko-

⁴ Tamże, s. 80.

gość, kto jest idealistą (empirycznym), sceptykiem i realistą (transcendentalnym) we wskazanym wyżej sensie⁵.

Głównym źródłem powyższych problemów w myśli nowożytnej jest filozofia Locke'a. Ze względu na swój zasadniczy temat, jakim jest umysł i jego badanie, może być ona nazywana filozofią umysłu bądź właśnie „psychologią”. Jednym z fundamentalnych problemów swej filozofii uczynił Locke zagadnienie pochodzenia znajdujących się w umyśle idei. Jako oczywiste twórca takiego „empiryzmu” traktował przekonanie, iż wszystkim, do czego mamy dostęp w poznaniu, są znajdujące się w umyśle idee, czyli że nie możemy wykroczyć poza wiedzę o ideach będących zawartością umysłu.

Nie ma się tu bynajmniej czemu dziwić; mamy wszak tylko nieliczne powierzchowne idee rzeczy, jakie nam dają jedynie albo z zewnątrz zmysły, albo refleksja nad tym, czego doświadczamy w obrębie swej świadomości. Poza tym nie wiemy nic, a już najmniej wiemy o budowie wewnętrznej i prawdziwej naturze rzeczy, nie mając zdolności, by do niej dotrzeć⁶.

Pogląd ten oparty jest więc na zasadzie dualizmu, który Kant nazywa „dualizmem transcendentalnym”, a polega on na tym, iż z jednej strony przyjmujemy rzeczywistość samą w sobie, taką, jaka jest naprawdę poza umysłem, z drugiej zaś jej przedstawienie w postaci zbioru idei w umyśle. Nie będzie przesadą powiedzieć, iż Locke po prostu nadaje tu filozoficzną interpretację i teoretyczne uzasadnienie myśleniu potocznemu, zdroworozsądkowemu. Przekonanie jednak o tym, iż dostępna nam jest tylko zawartość umysłu, prowadzi wprost do sceptycyzmu i idealizmu⁷.

Należy jeszcze wyjaśnić, co to znaczy, iż według Kanta transcendentalny realista jest nie tylko po prostu idealistą, ale idealistą empirycznym. Na pewno Kantowi zależy na pojęciu „idealizm”, skoro także dla określenia swego stanowiska stosuje to słowo. Położenie akcentu na słowie „empiryczny” ma jednak, jak się

⁵ Na pewno idealizm transcendentalny Kanta i Husserla nie są identyczne, ale łączyć je może podobna analiza paradoksu filozofii „realistycznej”, jak świadczy o tym następujący fragment: „Nie zauważa się więc absurdalności, która tkwi w tym, że się absolutyzuje fizykalną przyrodę, ten intencjonalny odpowiednik logicznie określającego myślenia; a również w tym, że się tę przyrodę, która doświadczeniowo-logicznie określa wprost naoczny świat rzeczy i w tej funkcji jest całkowicie znana (poza którą nie ma żadnego sensu szukać jeszcze czegoś), tę przyrodę czyni się nieznaną, jedynie tajemniczo przez pewne oznaki ujawniającą się realnością, której samej nigdy i żadnego jej własnego określenia nie da się uchwycić, a której teraz przyznaje się rolę realności stanowiącej przyczynę w stosunku do przebiegów subiektywnych zjawisk i doświadczeniowych przeżyć” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 174).

⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. 2, s. 437–438.

⁷ Godny przypomnienia jest fakt, że to właśnie za tego typu dualizm, a zwłaszcza za jego fatalne konsekwencje w postaci idealizmu i sceptycyzmu, krytykuje filozofię Locke'a Berkeley. Zob. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonosem*, przeł. J. Leszczyński, J. Sosnowska, Warszawa 1956.

zdaje, służyć nie tylko jakiemuś czysto werbalnemu odróżnianiu idealizmów – transcendentalnego i empirycznego. Sens empiryczności tego idealizmu będzie jednak lepiej widoczny nie wtedy, gdy przeciwstawimy go idealizmowi transcendentalnemu, ale tożsamemu z tym ostatnim – realizmowi empirycznemu. Idealista empiryczny ma być zatem przeciwnikiem empirycznego realisty. Wówczas widać jaśniej, iż różnica polega na tym, że realizm empiryczny (czyli to, co równa się transcendentalnemu idealizmowi) uznaje po prostu realność **doświadczanego** świata zewnętrznego, empiryczny idealizm natomiast ją podważa, traktując doświadczaną rzeczywistość tylko jako treść umysłu, co Kant nazywa paralogizmem „idealności zjawisk zewnętrznych”.

Z pewnością nie da się całej filozofii Kanta sprowadzić czy wytłumaczyć wyłącznie jako odpowiedzi na wspomniany idealistyczny problem dotyczący możliwego wątplenia w realność świata. Tym niemniej autor *Krytyki*, rzecz jasna, doskonale zdawał sobie sprawę m.in. i z takiego znaczenia swego dzieła. To właśnie przeciwko tamtemu absurdalnemu idealizmowi można wytoczyć filozoficzne argumenty, które w swym pozytywnym sformułowaniu stanowią pogląd nazwany idealizmem transcendentalnym. Kant był tak bardzo przekonany o słuszności swego stanowiska i o skuteczności odparcia wątpliwości co do istnienia świata, że mógł z pełną odpowiedzialnością nazywać swój pogląd także „empirycznym realizmem”. Nie można jednak powiedzieć, by celem Kanta było po prostu przedstawienie jakiegoś dowodu na istnienie świata. Tym, co chce zrobić Kant, jest jedynie wykazanie błędności i sprzeczności tkwiących w popularnych filozofiach określających siebie jako realistyczne i empirystyczne. Zdaniem Kanta to one prowadzą właśnie do idealizmu i sceptycyzmu, natomiast jego filozofia, ze względu na uniknięcie podobnych paradoksów i sceptycznych konsekwencji, pozwala mu nazywać siebie „prawdziwym realistą” i „prawdziwym empirystą”⁸.

2. „Realizm” w stanowisku Kanta. Znaczenie pojęcia „rzeczywistość”

Jakie dokładnie Kant ma argumenty, by swoje stanowisko określić jako empiryczny realizm? Bo jeśli pogląd taki miałby oznaczać po prostu realne istnienie świata, a dokładnie świata przedmiotów zmysłowego doświadczenia (a tak właśnie Kant go rozumie), to po pierwsze mogłoby to sprawiać wrażenie sprzeczności z tym, co się często mówi o idealizmie Kanta, a po drugie – zmuszałoby do

⁸ Taki stosunek Kanta do „empiryzmu” i „realizmu” przypomina nieco późniejszą Husserlowską ocenę pozytywizmu. Husserl nie tylko zauważa, że pozytywizm w faktycznie istniejącej postaci nie odpowiada istocie tego stanowiska, ale ponadto dostrzegając w swej fenomenologii rzeczywiste spełnienie pozytywistycznego ideału poznania, może nawet powiedzieć o sobie, iż to on, który wprost nigdy głosił idei pozytywizmu nie był, jest prawdziwym pozytywistą. (Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii*, wyd. cyt., s. 70).

przewartościowania lub co najmniej ponownego rozważenia sensu takich pojęć jak „realność” i „empiryzm” wraz z ich pochodnymi. I o to właśnie tu chodzi. Jednym z ważniejszych założeń, jakie trzeba tu uwzględnić, jest twierdzenie, że o znaczenie słów tu właśnie idzie i że jest to podstawowa płaszczyzna, jaką trzeba uwzględnić na początku, by zrozumieć sens Kantowskiego zamysłu.

Wszystko nie sprowadza się jednak do kwestii, by tak rzec, definicji wspomnianych pojęć. Kant nie ustanawia w sposób arbitralny tego, co należy rozumieć na przykład pod pojęciem „realność”, rozstrzygając całą sprawę już w punkcie wyjścia. Nie może wszystkiego rozstrzygać po prostu jakiś arbitralnie przyjęty słownik. Ale także nie czerpie Kant znaczenia powyższych pojęć z powszechnego, potocznego ich sensu, ponieważ ten często jest właśnie źródłem błędów i sprzeczności. Skąd zatem? Z dyskusji z innymi ważnymi teoriami filozoficznymi epoki nowożytnej, zwłaszcza Descartes’a, Locke’a, Berkeley’a i Hume’a. Zazwyczaj traktuje ich poglądy jako jedną z form idealizmu – dogmatycznego bądź sceptycznego (we wspomnianym wcześniej sensie), nigdy transcendentalnego. I tylko swoje stanowisko nazywa empirycznym realizmem. Stanowisko tamtych myślicieli postrzega co najwyżej jako realizm transcendentalny. Dlatego popadają oni w niedorzeczny idealizm, gdyż zgodnie z tego typu realizmem traktują relację „podmiot–przedmiot” w kategoriach rzeczy samych w sobie. W przeciwieństwie do tego, a zgodnie z transcendentalnym charakterem swojej filozofii, Kant dopuszcza mówienie o „rzeczywistości” tylko w granicach możliwego doświadczenia, nigdy w sensie jakiegoś bytu w sobie, rzeczywistości absolutnej. Można zatem na filozofię Kanta spojrzeć w taki sposób, że celem jego polemiki nie było udowodnienie istnienia rzeczywistości, lecz jedynie zwrócenie uwagi na konieczność właściwego rozumienia i konsekwentnego trzymania się znaczenia słowa „rzeczywistość”. Wówczas całkiem zrozumiałe stanie się obecne w dziele Kanta przekonanie, że jeśli przez to słowo będziemy rozumieć postrzegane przez nas rzeczy, to one faktycznie istnieją; a wiemy o tym, bo przecież je postrzegamy. Tylko tyle, ale i aż tyle. Najpierw trzeba było bowiem wywalczyć sobie prawo do takiego rozumowania, a metodą był ni mniej, ni więcej tylko przewrót transcendentalny.

Prawo do takiego rozumienia pojęcia „rzeczywistość” nie jest jednak zwykłym cofnięciem się do stanowiska zdroworoządkowego, przedfilozoficznego. Filozoficzny „empiryczny realizm” Kanta jest wynikiem polemiki z innymi koncepcjami filozoficznymi nowożytności, ze stanowiskami, które muszą zostać poddane krytyce. Można powiedzieć, że Kant, podobnie jak później Husserl⁹, chce tylko

⁹ Husserl pisze np., że w jego filozofii „nie zmieniono sensu realnej rzeczywistości ani nie zaprzeczono jej w ogóle, lecz usunięto niedorzeczną jej interpretację, taką, która jest sprzeczna z jej własnym, w naocznie zrozumiałym sposobie wyjaśnionym sensie. Taka interpretacja pochodzi z filozoficznego absolutyzowania świata [...]. Niedorzeczność rodzi się dopiero wtedy, gdy się filozofuje [...]” (E. Husserl, dz. cyt., s. 182).

obnażyć braki pewnych niedorzecznych filozoficznych interpretacji rzeczywistości, interpretacji prowadzących do idealizmu w potocznym sensie.

Myślę, iż stanowisko Kanta, sens jego filozofii transcendentalnej – być może nieco na wyrost – można wyrazić następująco: Kant nie pyta, czy świat rzeczywisty jest poznawalny, ani – z drugiej strony – nie zakłada dogmatycznie, że mamy bezpośredni dostęp do świata; twierdzi natomiast, iż to, co poznajemy, jest właśnie „światem”, „rzeczywistością”. Inaczej mówiąc, „świat” to jest właśnie to, co poznajemy, czego doświadczamy. Wątpliwości co do takiego interpretowania tej filozofii biorą się natomiast stąd, iż podobny pogląd można przypisać w miarę bezpiecznie dopiero fenomenologii, choć i tu nie ma aż tak absolutnej jednoznaczności. Jako przykład niech jednak posłuży jedno ze zdań z *Fenomenologii* J.F. Lyotarda: „Faktycznie nie chodzi o to, czy postrzegamy rzeczywistość taką, jaka jest [...], gdyż rzeczywistość jest właśnie tym, co spostrzegamy”¹⁰.

Jeśli zgodzić się z powyższym proponowanym rozumieniem filozofii Kanta, to podkreślić tu trzeba wyraźnie widoczną zmianę perspektywy, odwrócenie samej kolejności stawiania problemu. Zgodnie z tym, co zostało powiedziane wcześniej, źródłem błędu idealizmu jest dualizm w stylu Locke’owskim i koncepcja rzeczywistości samej w sobie. Dlatego najważniejszym problemem dla Kanta będzie teraz nie pytanie o rzeczywistość samą w sobie, ale pytanie wcześniejsze i z innej płaszczyzny, mianowicie pytanie o sam sens tego, co rozumiemy przez pojęcie „rzeczywistość”. Natomiast jedyną sensowną i zrozumiałą odpowiedzią będzie stwierdzenie, iż rzeczywistość, świat są właśnie tym, czego doświadczamy. Odpowiedź ta tylko z pozoru kojarzyć się może z potocznymi przekonaniem bądź z szeroko rozumianym empiryzmem, np. angielskim. Będzie to odpowiedź zdecydowanie „filozoficzna”, wymagająca opracowania nowej teorii – idealizmu transcendentalnego i dokonania przełomu na miarę Kopernika.

Oczywiście przesadą byłoby powiedzenie, iż Kant otwarcie stawia w swym dziele po prostu pytanie: co znaczy termin „rzeczywistość”? Ale byłoby też nieprawdą stwierdzenie, że Kant nie zdawał sobie sprawy, iż swą nową filozofią faktycznie podejmuje taki właśnie problem i daje odpowiedź na takie właśnie pytanie. Daje temu wyraz jednak nie w formie pytania, ale od razu w formie odpowiedzi i to odpowiedzi „empirystycznej”, jak np.: „Co się tyczy bytu realnego [*Realität*], to jest to chyba samo przez się niedozwolone, by myśleć o nim *in concreto*, nie odwołując się do pomocy doświadczenia, ponieważ może się ono wiązać tylko z wrażeniem jako materią doświadczenia [...]”¹¹ lub „spostreżenie zaś, dostarczające materiału dla utworzenia pojęcia, jest jedynym charakterem rzeczywistości”¹². Jak widać, są to dla Kanta rzeczy niejako zrozumiałe same przez się.

¹⁰ J.F. Lyotard, *Fenomenologia*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 2000, s. 89.

¹¹ I. Kant, dz. cyt., t. 1, s. 393.

¹² Tamże, s. 397.

I tak też najprawdopodobniej są postrzegane przez tych, którzy zajmują się jego filozofią – dlatego, paradoksalnie, problem rozumienia pojęcia „rzeczywistość” na płaszczyźnie znaczenia jako znaczenia nie jest powszechnie traktowany jako najważniejsze osiągnięcie kantyzmu i na ogół bywa niedoceniany. Sądzę jednak, że w ten sposób pomija się bardzo ważny element tego systemu. Dostrzeżenie tego, co naprawdę się tu dokonało, wymaga jak najszerszej perspektywy, możliwej dzięki obiektywnemu, historycznofilozoficznemu spojrzeniu, takiemu jak np. u Coplestona w jego *Historii filozofii*. W swym obszernym i szczegółowym opracowaniu filozofii Kanta nie zapomina on podkreślić dostatecznie mocno, iż problem „rzeczywistości” może być tam poprawnie rozumiany, jeśli dostrzeżę się, że wszystko zależy od *znaczenia*, jakie nadaje się pojęciom – właśnie znaczenia terminu „rzeczywisty”¹³. I dalej Copleston może już łatwo wytłumaczyć, iż np. czas i przestrzeń w *Krytyce* są faktycznie rzeczywiste, nie tylko domniemane jako rzeczywiste, właśnie dlatego, że termin „rzeczywistość” u Kanta znaczy „to, co jest postrzegane w stosunkach czasowo-przestrzennych”.

3. „Empiryzm” stanowiska Kantowskiego. Fenomen i doświadczenie

Jak wiadomo, stosunek Kanta do nauki, zwłaszcza do fizyki Newtona, był taki, iż nie pytał on, czy nauka jako taka jest w ogóle możliwa, lecz o to, jak jest możliwa; bo to, że nauka istnieje i jej wyniki są obiektywnie prawdziwe, było dla niego faktem. Kant rozumiał więc zadanie filozofii nie tak, jak np. Hume, który wątpił w wartość poznania naukowego, ale jako konieczność wyjaśnienia istniejącego faktu, którym była obiektywność nauki. Sądzę, że **podobnie Kant traktował problem doświadczenia i jego przedmiotu**, którym miała być rzeczywistość. Jak o tym przekonują już pierwsze słowa *Wstępu do Krytyki czystego rozumu*, doświadczenie jest tam przyjęte jako punkt wyjścia, jako pierwotne źródło poznania, poznania – rzecz jasna – świata. Celem filozofii nie jest więc odpowiedź na pytanie, czy doświadczenie dociera do rzeczywistości ani czy doświadczenie jest w ogóle możliwe. Kant nie jest w punkcie wyjścia „transcendentalnym dualistą” w stylu Locke’a, który zakłada podwójne istnienie rzeczywistości: jednej w umyśle, drugiej poza nim – i ma kłopot z wytłumaczeniem tego, jak możliwa jest ich zgodność. Celem jego transcendentalnej filozofii jest natomiast analiza doświadczenia, która ma przedstawić wyczerpujący schemat apriorycznych form doświadczenia, które tłumaczą jego faktyczny stan. Filozofia powinna zatem ukazać tzw. warunki możliwości doświadczenia – bo samo doświadczenie i dana w nim rzeczywistość, podobnie jak wcześniej wspomniane nauki, są faktem, od którego koniecznie trzeba wyjść. Świadomość konieczności przyjęcia właśnie ta-

¹³ F. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1996, t. VI, s. 260.

kiego punktu wyjścia na pewno odróżnia Kanta od krytykowanych przez niego idealistów, sceptyków czy dualistów. Być może jest to ta perspektywa, która jak najbardziej zbliżałaby jego filozofię do fenomenologii.

Z tego wynika u Kanta problem pojmowania „rzeczywistości”, która oznacza to, co może ukazać się tylko w doświadczeniu. Tak po prostu należy rozumieć słowo „rzeczywistość”, a kto stawia problem jakiejś z istoty niepoznawalnej rzeczywistości samej w sobie, ten nie rozumie poprawnie słowa „rzeczywistość” i niewłaściwie używa go w odniesieniu do tego, co wykracza poza zakres możliwego doświadczenia. Na tej samej zasadzie Kant nie widzi także możliwości stosowania terminu „rzeczywistość” w stosunku do Boga, który z istoty jest bytem wykraczającym poza świat możliwego doświadczenia. Kant jednak dobrze wie, iż prawo do takiego potraktowania problemu nauk, doświadczenia i rzeczywistości wymaga radykalnej zmiany i przyjęcia zupełnie nowej perspektywy, jakiej nie znała dotychczasowa filozofia. Może się to więc dokonać tylko dzięki przewrotowi, który w kategoriach filozofii tamtych czasów wyrażony mógł być tylko jako odwrócenie relacji „podmiot–przedmiot”. Chodzi oczywiście o znaną formułę, że to nie przedmiot określa podmiot, lecz podmiot jest warunkiem możliwości przedmiotu jako takiego.

W samej definicji przedmiotu u Kanta mieści się więc to, iż powinien on być rozumiany wyłącznie w odniesieniu do podmiotu; jakkolwiek „przedmiot sam w sobie” nie ma zatem sensu, ponieważ wykracza poza właściwe dla filozofii transcendentalnej znaczenie tego pojęcia¹⁴. Byłby to tzw. przedmiot transcendentalny, z istoty niedostępny – główna przyczyna sceptycyzmu i idealizmu. Przedmiot we właściwym sensie nie jest jednak, jak to się często powtarza, „wytwarzany” przez podmiot, świat zewnętrzny zatem, jako konkretny odpowiednik przedmiotu, nie jest więc ani wytworem, ani zawartością podmiotu. Kant nie chce być przecież zwykłym idealistą, ale zarzut idealizmu może zostać odparty tylko wtedy, gdy wyraźnie zaznaczy się, iż w jego koncepcji nie chodzi o żadne realne stosunki pomiędzy bytami w świecie. Gdyby natomiast traktować podmiot i przedmiot faktycznie jako realne byty, czyli tak, jak w myśleniu potocznym czy nawet naukowym traktowane są ludzki umysł i rzecz ze świata zewnętrznego w ich wzajemnej relacji, to formuła, iż podmiot jest warunkiem przedmiotu, wywołałaby rzeczywisty problem. Ale samo to potoczne pojmowanie rzeczywistości jest błędne, ponieważ zakłada dualizm podmiotu i przedmiotu (umysłu i świata) jako rzeczy samych w sobie. Dlatego tu kładzie też Kant szczególny nacisk na eliminację samej kategorii rzeczywistości absolutnej, rzeczy samej w sobie – i zawsze podkreśla, iż w jego koncepcji transcendentalnego idealizmu chodzi o świat i rzeczywistość tylko w takim sensie, w jakim są one przedmiotem możliwego doświadczenia, czyli

¹⁴ Jeszcze jedna analogia z Husserlem: „Absolutny przedmiot realny jest wart dokładnie tyle, co okrągły czworobok” (E. Husserl, dz. cyt., s. 181).

wyłącznie w odniesieniu podmiotowym. Inaczej Kant mówi tu, iż nie chodzi mu o świat jako rzecz samą w sobie, ale o świat jako „zjawisko”. Przy czym o „zjawisku” myśli Kant raczej jako o tym, co się jawi, co jest przedmiotem doświadczenia i czego ukazywanie się jest uwarunkowane apriorycznymi formami możliwości doświadczenia, nie zaś jako o przejawie jakiejś ukrytej rzeczywistości samej w sobie. W tym znaczeniu „zjawisko” ma dla Kanta sens bliższy fenomenologii niż filozoficznemu (transcendentalnemu) dualizmowi. To rozróżnienie, jak można sądzić, jest głównym tematem jego *Krytyki* i w sposób zasadniczy tłumaczy sens kopernikańskiego przewrotu.

Nie zmienia to jednak ważnego faktu, który należy tu dobrze zrozumieć. Mianowicie jakkolwiek w filozofii Kanta relacja podmiotowo-przedmiotowa nie jest relacją pomiędzy realnymi bytami w świecie, to jednak słynna formuła, że podmiot jest warunkiem przedmiotu, nie może być rozumiana wyłącznie w kategoriach czysto epistemologicznych. Sens *Krytyki czystego rozumu* nie może być zredukowany do teorii poznania. Może raczej należałoby powiedzieć – choć to ryzykowne twierdzenie – że dla transcendentalnego idealizmu zwykle rozróżnienie na sferę epistemologiczną i ontologiczną nie ma znaczenia, a przynajmniej, że nie da się transcendentalizmu rozumieć tylko i wyłącznie jako interesującego rozwiązania problemu epistemologicznego. W tym ostatnim przypadku byłoby to wtłaczanie Kanta w beznadziejny i błędny nowożytny spór z zakresu teorii poznania, spór oparty na dualizmie „podmiot–przedmiot”, obu traktowanych (według rozumienia Kanta) w kategoriach rzeczy samych w sobie. O wykroczeniu poza czystą płaszczyznę epistemologiczną może świadczyć m.in. takie oto twierdzenie z *Krytyki*: „Aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”¹⁵; inaczej, jak pisze jeden z badaczy Kanta, „*modi cogitandi* niespodziewanie okazują się być *modi essendi*”¹⁶. Jest to jeszcze jeden argument na rzecz twierdzenia, iż Kant faktycznie mówi o rzeczywistości jako o przedmiocie doświadczenia, a nie tylko o jej jakimś „epistemologicznym ekwiwalencie” w rodzaju zaledwie umysłowego przedstawienia rzeczywistości samej w sobie. Taki dualizm Kanta nie interesuje.

4. Empiryczna realność świata i jaźni

Przedmiotem krytyki u Kanta jest przede wszystkim to, co nazywa on „dualizmem transcendentalnym”, czyli pogląd uznający odrębne istnienie świata samego w sobie i jego przedstawienia – lub inaczej: podmiotu i przedmiotu jako rzeczy samych w sobie. Lecz, co ciekawe, także swoje stanowisko nazywa Kant dualizmem, który definiuje antyidealistycznie jako „twierdzenie o możliwej pew-

¹⁵ I. Kant, dz. cyt., t. 1, s. 216.

¹⁶ O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 97.

ności [istnienia] przedmiotów zmysłów zewnętrznych”¹⁷. W definicji tej wskazuje jednak tylko na jeden człon tego dualizmu. O drugim dowiadujemy się z innego miejsca, gdy Kant pisze, iż tak samo pewne jest nasze istnienie, jak i istnienie świata przedmiotów zmysłów. O pewności istnienia tak mnie samego, jak i świata przekonuje bezpośrednio doświadczenie – i tylko ono może stanowić tu wiarygodne i sensowne kryterium. Jak podkreśla Kant, jego dualizmu nie wolno jednak mylić z dualizmem świata zewnętrznego i umysłu (świata wewnętrznego). Po pierwsze, akceptowany przez Kanta dualizm nie mówi o umyśle i świecie, lecz o istnieniu jednego rodzaju empirycznie poznawanej „rzeczy” w świecie, którą jestem ja sam (ja empiryczne, nie transcendentale) i drugiego – przedmiotów zmysłów, które nazywamy po prostu rzeczami, jakie znajdujemy w świecie czasowo-przestrzennym. Po drugie, co się z tym wiąże, są to „rzeczy”, których znaczenie „istnienia” określone jest całkowicie przez konstytutywne warunki możliwości doświadczenia, w żadnym zaś sensie ich istnienie nie może być traktowane w kategoriach niepoznawalnej rzeczywistości samej w sobie. Dualizm Kantowski nie jest więc żadną postacią czy kontynuacją nowożytnego problemu dualizmu epistemologicznego, nie chodzi w nim przecież o jakąkolwiek relację pomiędzy dwoma typami „rzeczy” – ani poznawczą, jak „podmiot–przedmiot”, ani jej wersją metafizyczną, biorącą pod uwagę egzystencjalną zależność jednego od drugiego (np. świata od umysłu). Kant nie ma więc kłopotu z nadaniem nowej interpretacji Kartezjańskiemu *cogito*.

Odpada więc w naszym poglądzie wszelka wątpliwość co do tego, by istnienie materii przyjąć tak samo na podstawie świadectwa samej tylko naszej samoświadomości i uznać je przez to za udowodnione, jak istnienie nas samych jako istot myślących. Albowiem świadomy jestem przecież mych przedstawień, więc istnieją one i ja sam, który posiadam te przedstawienia. Tymczasem wszystkie przedmioty zewnętrzne (ciała) są tylko zjawiskami, a więc niczym innym jak tylko pewnym rodzajem mych przedstawień, których przedmioty są tylko dzięki tym przedstawieniom, a oddzielone od nich są niczym. Istnieją więc zarówno rzeczy zewnętrzne, jak ja sam istnieję, i to jedno i drugie ma bezpośrednio świadectwo mojej świadomości, z tą tylko różnicą, że przedstawienie mego Ja jako podmiotu myślącego odnosi się tylko do zmysłu wewnętrznego, przedstawienia zaś, które oznaczają istoty rozciągle, odnosi się także do zmysłu zewnętrznego¹⁸.

¹⁷ I. Kant, dz. cyt., t. 2, s. 77.

¹⁸ Tamże, s. 81. Najmocniejszy i najbardziej „realistyczny” jest zwłaszcza początek ostatniego zdania. Zarazem jego treść przywołuje na myśl bardzo podobne twierdzenia Rousseau (jak wiadomo, Kant bardzo wysoko cenił tego myśliciela, być może także u niego znalazł inspiracje dla swego „empirycznego realizmu”). W *Wyznaniu wiary wikarego sabaudzkiego* Rousseau pisze z dużą swadą: „nie tylko ja istnieję, lecz są także inne byty, mianowicie przedmioty moich doznań zmysłowych. I gdyby nawet te przedmioty były ideałami, niemniej byłoby prawdą, że te idee nie są mną. [...] Tym samym wszystkie spory idealistów i materialistów nie istnieją dla mnie. Ich rozróżnienie zjawiskowości i realności rzeczy jest czystym urojeniem” (J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. J. Husarski, E. Zieliński, Warszawa 1952, t. 2, s. 93).

O bezpośredniej pewności istnienia tak mnie samego, jak i świata zapewniają zatem dwa typy poznania czy doświadczenia, odpowiednio – wewnętrzne i zewnętrzne. Skoro rzeczy, o których tu mowa, istnieją, Kant może określić swoje stanowisko jako „realizm”. To zaś, że o ich istnieniu zapewnia mnie bezpośrednio doświadczenie, pozwala ten pogląd nazwać „empirycznym realizmem”. Poprawność tych terminów pozostaje dopóty aktualna, dopóki nie zaczniemy istnienia tamtych rzeczy traktować w kategoriach rzeczy samych w sobie i nie popadniemy w realizm transcendentálny, który w naturalny sposób staje się empirycznym idealizmem. Dlatego Kant wielokrotnie zaznacza, że o realności „ja” i „przedmiotów zmysłów zewnętrznych” mówi tylko w sensie empirycznym, a nie „transcendentálnym”, tj. nie jako o przedmiotach leżących u podstawy zjawisk. Nie chodzi mu zatem o „ja” jako jakąś istotę myślącą samą w sobie ani o „przedmiot zewnętrzny” jako istniejący absolutnie sam w sobie substrat („substancję” czy „materię”). Jeśli używa słowa „materia”, to w znaczeniu empirycznym, na oznaczenie tego, co spostrzegane, czyli świata przedmiotów poznania zmysłowego, a nie na określenie jakiejś ukrytej i niepoznawalnej materii samej w sobie.

5. Problem „rzeczy samej w sobie” w kontekście empirycznego realizmu

Zarzuca się niekiedy Kantowi, że według jego teorii rzeczywistość taka, jaka jest naprawdę, nie jest poznawalna; że dostępny nam świat jest tylko zjawiskiem rzeczywistości samej w sobie, przy czym jego zjawiskowy charakter ocenia się tu jako coś wtórnego, gorszego, może nawet pozornego czy fikcyjnego. Można więc spotkać interpretacje, które na przykład obwiniają transcendentálny idealizm o to, że jest głównym źródłem i filozoficzną podstawę nowożytnego irracjonalizmu, gdyż Kantowskie odmówienie teoretycznemu rozumowi możliwości dotarcia do rzeczywistości samej w sobie, do świata prawdziwego, skłania do poszukiwania innych, pozaracjonalnych zdolności poznawczych¹⁹. W tym duchu interpretował kantyzm m.in. Schopenhauer, później też E. von Hartmann. Taka interpretacja filozofii Kanta zakłada przekonanie o istnieniu rzeczywistości samej w sobie i niezdolności człowieka do jej poznania, w związku z czym świat miałby się jawić jako tylko „wyobrażenie” czy „przedstawienie” (*Vorstellung*), inaczej mówiąc: pozór-jakiejś rzeczywistości autentycznej, prawdziwej. Sam Kant mówi jednak o świecie jako „zjawisku”, *fenomenie* – w sensie, w jakim rozumie te pojęcia filozofia transcendentálna, i nie zgodziłby się na mówienie o nim w kategoriach pozoru w stosunku do rzekomego świata samego w sobie. Ten ostatni pogląd byłby natomiast właściwy dla „transcendentálnego dualisty”, którego Kant krytykuje.

¹⁹ Taką ocenę kantyzmu przedstawia m.in. J. Piaget w swej książce *Mądrość i złudzenia filozofii*, przeł. M. Mikłasz, Warszawa 1967, s. 88.

W idealizmie transcendentальnym świat faktycznie rozumiany jest jako zjawisko, ale konsekwentnie należałoby dopowiedzieć, iż nie jest to zjawisko jakiejś rzeczywistości samej w sobie. Świat jest „zjawiskiem”, bo jest przedmiotem doświadczenia (w ramach szerokiego aparatu transcendentального *a priori* doświadczenia) i taki jest też zakres stosowania pojęcia „rzeczywistość”. Przyjęcie kategorii rzeczywistości samej w sobie prowadziłoby nieuchronnie, jak wykazał Kant, do sceptycyzmu i zwyczajnego idealizmu.

Nasuwa to jednak wątpliwość co do sensu słynnego i często podnoszonego problemu Kantowskiej rzeczy samej w sobie (*Ding an sich*). Uważa się, iż Kant wprowadził to pojęcie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* z powodu oskarżeń jego filozofii o idealizm typu berkeleyowskiego. Pojęcie to miałoby więc, zważywszy na groźbę wspomnianego idealizmu, wzmocnić system Kantowski w kwestii pewności istnienia świata. Ale przecież Kant, jak staram się to tutaj pokazać, takiego wzmocnienia nie potrzebował – nie tylko nie wątpił w istnienie świata, ale sam wypracował konsekwentną koncepcję tego, jak należy to istnienie rozumieć. Ponadto wskazał błędy w innych koncepcjach, tych, które właśnie prowadzą do idealizmu, ponieważ opierają się głównie na przyjmowaniu filozoficznej kategorii rzeczywistości samej w sobie. Po co więc kategoria rzeczy samej w sobie w systemie Kanta? Najprawdopodobniej ma ona inny sens, niż przyjmuje to potoczna interpretacja, interpretacja, którą Kant wykluczył już w punkcie wyjścia w swej krytyce „transcendentального dualizmu”. Inny sens rzeczy samej w sobie to np. sens „pojęcia granicznego”, który faktycznie występuje w *Krytyce* i który tak mocno akcentowali neokantyści. Natomiast zgodnie z omawianym tu problemem rzecz sama w sobie nie tylko nie jest potrzebna do obrony przekonania o realnym istnieniu rzeczywistości, ale jest wręcz szkodliwa, bo prowadzi do sceptycyzmu i idealizmu.

Zakończenie

Poruszany tu problem stwarza szczególną okazję do tego, by podjąć ogólne pytanie o sens i zadanie filozofii jako takiej. Łączy się to bowiem z pytaniem, dlaczego Kantowski idealizm transcendentálny, jedno z najbardziej zaawansowanych i złożonych osiągnięć myśli filozoficznej, daje się już u samego twórcy, przynajmniej na poziomie najogólniejszych definicji, tak łatwo utożsamić z empirycznym realizmem. Co oznacza Kantowskie zaangażowanie w kwestię obrony przekonania o istnieniu realnej rzeczywistości? Gdyby tylko o to miało chodzić, to taka filozofia, która z natury stwarza raczej problemy, niż uzasadnia potoczne przekonania (potwierdza to poniekąd już sama historia interpretacji Kantowskiego idealizmu), byłaby może w ogóle niepotrzebna, a nawet szkodliwa. Wystarczyłby sam zdrowy rozsądek.

Kant zdaje sobie sprawę, iż chociaż sceptycyzm czy idealizm nie są rzeczywistymi problemami dla zwykłych ludzi, to tym niemniej są to stanowiska, które mają swe źródło właśnie w potocznym myśleniu i naturalnym sposobie pojmowania świata, z których nie udało się jeszcze filozofii wyzwolić. To przedfilozoficzne rozumienie świata zakłada dualizm (dualizm transcendentálny, jak go nazywa Kant) rzeczywistości samej w sobie i jej przedstawienia albo – inaczej – świata zewnętrznego i wewnętrznego. Dokładnie w taki sam sposób sto lat później kantysta Avenarius będzie tłumaczył przyczyny wciąż panoszącego się idealizmu, z których główną jest błąd introjeckji, polegający na zdwajaniu rzeczywistości, mianowicie na rzeczywistość istniejącą niezależnie od podmiotu i na jej podmiotowy obraz, przedstawienie – jej introjeckję. Także jego zdaniem filozoficzne błędy, takie jak idealizm i sceptycyzm, są tylko konsekwencją całkowicie naturalnego i powszechnego rozumowania właściwego dla potocznego myślenia. Oprócz filozofii i myślenia potocznego takim samym błędem podlega także myślenie naukowe, zatem i ono wzięła się w końcu w niedorzeczny problem istnienia świata. A to oznacza, że filozofia, zwłaszcza w swej krytycznej funkcji, ma naprawdę co zrobić.

Bibliografia

- Avenarius R., *Ludzkie pojęcie świata*, przeł. A. i A. Wiegnerowie, Warszawa 1969.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. J. Leszczyński, J. Sosnowska, Warszawa 1956.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. VI, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1996.
- Höffe O., *Immanuel Kant*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1995.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawęcki, Warszawa 1955.
- Liotard J.F., *Fenomenologia*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 2000.
- Piaget J., *Mądrość i złudzenia filozofii*, przeł. M. Miłkasz, Warszawa 1967.
- Rousseau J.J., *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. J. Husarski, E. Zieliński, Warszawa 1952.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Gawęcki, Warszawa 1994.

Kant's Empirical Realism

The author undertakes an interpretation of the *Critique of Pure Reason* in which transcendental idealism and empirical realism are equated with one another. He proceeds by first asking the question if such an equation is possible, and then inquires how its acceptance would change the standard interpretation of Kant's thought and whether it will be helpful in presenting his ideas in their true colors. The author claims that such reading of Kant may be more interesting if it is seen in the light of phenomenology. He is not only concerned to emphasize similarities between some conceptions of transcendental idealism (empirical realism) of Kant and Husserl, but shows how the proposed reading of Kant helps to detect Kantian inspiration in much of contemporary philosophy.