

Janusz Sytnik-Czetwertyński  
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy  
Jana Kochanowskiego  
Kielce

## Jedność w poglądach Immanuela Kanta

Autor stawia tezę, iż filozofia I. Kanta, dzielona przez filozofię klasyczną na tzw. okres „przedkrytyczny” i „krytyczny” jest w rzeczywistości systemem jednolitym, którego pomost stanowią rozważania dotyczące jedności substancji.

### Unity in Kant's Philosophy

The thesis is promoted that Kant's philosophy, traditionally divided into "pre-critical" and "critical" periods, is in fact an uniform system, bridged by considerations regarding the unity of substance.

**Key words:** philosophy, unity of substance

Tytuł jest dwuznaczny. Tak się bowiem składa, iż poglądy Kanta na jedność substancji są równocześnie – jak uważam – pomostem, między dwoma okresami jego twórczości. Mówić więc będę o jedności zarówno w wymiarze merytorycznym (jedność substancjalna), jak i historycznym (jedność systemu).

Klasyczna wykładnia myśli Kanta, zarówno ta, badająca zawartość merytoryczną, jak i ta, z zakresu historii filozofii, której przykładem mogą być prace Russella, Gilsone i wielu innych, a w Polsce publikacje Tatarkiewicza, czy Dąbskiej, dzieli twórczość niemieckiego filozofa zazwyczaj na dwie, niemal odrębne części. Czurą jest wydanie w roku 1781 *Krytyki czystego rozumu*, pierwszego z trzech wielkich dzieł krytycznych Kanta. Ich doniosłość i prekursorski charakter w stosunku do przedmiotu badań współczesnej filozofii, zwłaszcza kognitywistyki, sprawiły, iż „przedkrytyczny” okres twórczości Kanta z czasem tracił na znaczeniu, a dziś wymaga niemal ponownej recepcji.

Podział twórczości na okres „przedkrytyczny” i „krytyczny” zbiega się również ze zmianą obszaru filozoficznych zainteresowań Kanta. W dużym skrócie, używając współczesnego podziału nauk, można powiedzieć, iż w okresie „przedkrytycznym” Kant zajmował się fizyką, zaś w okresie „krytycznym” – psychologią.

Wszystko to sprawiło, iż podział myśli filozoficznej Kanta na dwa różne okresy, stał się w historii filozofii faktem. Jednak, jak się zdaje, podział ten nie jest do końca uzasadniony.

By tego dowieść, cofnijmy się do Kartezjusza – prekursora współczesnej filozofii. Jego wyniki badań w zakresie filozofii natury, choć wielokrotnie krytykowane, a wreszcie obalone, wyznaczyły drogę współczesnej filozofii. Bodaj najistot-

niejszym problemem postawionym (a właściwie odnowionym) przez Kartezjusza, jest tzw. problem psychofizyczny, poszukujący zasad współlistnienia i współdziałania duszy i ciała.

W pewnym sensie znaczna część wszystkich teorii filozoficznych stanowi, w różnym stopniu, recepcję tego problemu. Prócz oczywistych skojarzeń z dialektyką realizmu i idealizmu, monizmu spirytualistycznego i materialistycznego, można wymienić kilka mniej jednoznacznych przykładów.

Weźmy więc rozważania z zakresu filozofii społecznej, pośród których dominuje przeciwstawienie tego, co jednostkowe temu, co powszechne (jednostka a społeczeństwo). Ci myśliciele, którzy głoszą prymat jednostki (np. Hobbes, Rousseau, Holbach, Comte, Spencer, Nietzsche, egzystencjaliści), opierają się na paradygmacie materialistycznym, zwłaszcza w wersji atomistycznej. W tym kontekście takie pojęcia jak np. sprawiedliwość, wolność, czy państwo opierają się na jednostkach (atomach). Jednostka wypełnia pojęcie swoją treścią, która – nie ma wątpliwości – jest niepodzielna. W ten sposób jednostka staje się dla filozofii społecznej pojęciem równoznacznym z pojęciem atomu, znanym z fizyki i filozofii natury. Zapewne dlatego wszystkie te systemy głoszą powszechny, społeczny determinizm, kult natury i prymat jednostki.

Poprzez powyższe stwierdzenia nie chcę powiedzieć niczego innego, aniżeli to, iż sposób postawienia problemu przez Kartezjusza ukierunkował niemal w całości wszystkie współczesne badania z zakresu filozofii.

Próby rozwiązania problemu współdziałania duszy i ciała można podzielić na kilka następujących kategorii:

- 1) odwołujące się do redukcjonizmu,
  - sprowadzające, wzorem Newtona i Leibniza, oba rodzaje substancji do jednego z nich. Mamy tu dwa rodzaje pod-rozwiązań:
    - monizm spirytualistyczny,
    - monizm materialistyczny,
    - przyjmujące istnienie jednego rodzaju substancji (na wzór koncepcji *unio substantialis* św. Tomasza z Akwinu), łączącego własności ciała i dusz (np. panteizm Spinozy);
    - przyjmujące istnienie jednego rodzaju substancji, całkowicie odrębnego od ciała i dusz (np. koncepcja serca, autorstwa Pascala);
- 2) odwołujące się do pluralizmu,
  - przyjmujące istnienie jakiegoś rodzaju pośrednika w wymianie informacji między duszą i ciałem (np. siła w koncepcji Boškovića);
  - koncepcje szukające innego rodzaju substancji uzupełniających proces współdziałania duszy i ciała (np. koncepcja antroposu).

Również Kant ogłasza swoją próbę przewyciężenia dylematu psychofizycznego. I to ona właśnie łączy oba, wyróżniane przez historię filozofii, okresy jego

twórczości. Węzłem centralnym, spajającym twórczość Kanta w jedną całość jest skromna, ogłoszona w roku 1756 rozprawka pt. *Monadologia fizyczna*.

*Monadologia fizyczna* stanowi próbę wyprowadzenia systemu monistycznego, głoszącego istnienie jednego rodzaju substancji, który łączy własności ciał i dusz. Stanowi też pomost, po którym Kant przeszedł od zagadnień z zakresu filozofii natury (a więc natury ciała) do zagadnień z zakresu psychologii (a więc natury duszy).

Przejdźmy do krytyki samej koncepcji. Jej sednem jest pojęcie monady – elementarnego składnika substancji. Monada stanowi agregat części trwale połączonych. Oto jej definicja:

„Substancja prosta zwana również monadą, jest czymś, co nie składa się z wielu takich części, z których każda może istnieć oddzielnie od innych<sup>1</sup>”.

Monada to zatem zredukowana jedność, substancja absolutnie prosta.

Zapytajmy teraz, co jest substratem wypełniającym monadę, tym, co ją urealnienia? Według Kanta, monada to lokalne centrum działania sił (odpychania i przyciągania), o niemożliwym do przeniknięcia polu działania.

„Monada nie wyznacza swojej reprezentacji przestrzennej przez wielość swych części substancjalnych, lecz poprzez swą sferę aktywności, w której obiekty zewnętrzne względem siebie napotyka ją przeszkodę w dalszym zbytnim zbliżaniu się...<sup>2</sup>”.

„Siła, za sprawą której element prosty ciała wypełnia swoją przestrzeń, jest tym, co niektórzy nazywają nieprzenikliwością...<sup>3</sup>. [Jednak] sama siła nieprzenikliwości nie określa dokładnej objętości ciał; [dlatego] musi być też inna, równoważąca ją, siła wewnętrzna – siła przyciągania, która razem z nią wyznacza granicę ich rozciągłości... . Dlatego też w każdym elemencie potrzebna jest oprócz siły nieprzenikalności inna siła, siła przyciągania. Jeśli ktoś temu zaprzeczy, to nie zostanie ustalona siła żadnego ciała naturalnego<sup>4</sup>”.

Monada to zatem nagromadzona energia, o której sposobie istnienia możemy mówić wyłącznie w oparciu o granicę aktywności monad sąsiadujących. A zatem monady nie istnieją w naturze substancjalnie, a jedynie mocą swojego działania.

„Podzielny w nieskończoność obiekt złożony, nie składa się z części pierwotnych, ani prostych... .

Należy się mieć na baczności przed założeniem istnienia całkowicie prostych części ciał i przed twierdzeniem o nieskończonej podzielności w przestrzeni, [gdyż] nie każdy uważa monady za nie-

<sup>1</sup> I. Kant: *Monadologia fizyczna*, tłum. Janusz Sytnik-Czetwertyński, „Kwartalnik Filozoficzny” Tom XXXVI, zeszyt 4, Kraków, 2008, s. 113.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 117.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 118–119.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 121.

skończenie małe cząsteczki ciał. Niewątpliwie przestrzeń, jest pozbawiona substancjalności, jest jedynie zewnętrznym obrazem relacji monad. Dlatego nieskończony podział monady jest niemożliwy<sup>5</sup>”.

Podstawą własności monad jest ich wrodzona dążność w postaci siły żywej, powodującej ciąg kolejnych postrzeżeń. Dążność wyznacza granicę obszerności monad. Ponieważ zewnętrzne własności monad mają charakter pojęć fizycznych, ewentualne prawo formułujące zasadę aktywności musi uwzględniać ich materialność – duchową różnorodność.

„Wyszukiwanie praw dwóch sił działających w elementach składowych ciał, tj. siły przyciągającej i odpychającej, jest dociekaniem trudnym, wymagającym wysiłku najtęższych umysłów<sup>6</sup>”.

Zasadą działania siły żywej Kant interesował się od początku swojej kariery naukowej. Dość powiedzieć, iż jego pierwsza praca nosiła tytuł *Rozważania nad rzeczywistością miarą sił żywych* i była próbą kontynuacji badań prowadzonych przez Leibniza.

Tak definiowana przez Kanta substancja wymyka się klasycznym definicjom duszy i ciała. Dlatego Kant nazwie swoją koncepcję systemem „w pół drogi między Leibnizem a Newtonem”<sup>7</sup>. Filozofia XVIII wieku nie była bowiem jeszcze gotowa na stwierdzenie, iż substancja nie jest częścią natury. Co prawda, do identycznych wniosków prowadzi lektura pism Leibniza, jednak substancja ma tam charakter psychiczny i abstrakcyjny. Więcej, u Leibniza monady istnieją na poziomie preegzystencjalnym, przed-naturalnym, gdzie materia stanowi efekt rekombinacji monad. Tu zaś mamy tylko poziom natury. To, dla współczesnej Kantowi, filozofii natury było całkowitym novum.

Oto więc sposób, w jaki Kant łączy zasadę współdziałania duszy i ciała. Granicą jest siła oporu zapobiegająca stykaniu się monad.

„Jako że w monadzie nie istnieje mnogość substancji, a zarazem żadna monada w tym samym czasie nie wypełnia przestrzeni jedynie z racji swojego samodzielnego umiejscowienia, to z tego, co zostało powiedziane wynika, że przyczyny, która wyjaśnia wypełnienie przestrzeni nie należy szukać w samej substancji, ale w jej relacji z innymi substancjami, zewnętrznymi względem tej monady. Wypełniając przestrzeń, monada powstrzymuje po obu swoich stronach dwa obiekty zewnętrzne od wzajemnego przybliżania się i wyznacza odległość między rzeczami, a zatem jasne jest, iż monada działa we wszystkich kierunkach w określonej przestrzeni. Zatem należy przyjąć, że monada wypełnia przestrzeń poprzez sferę swojej działalności<sup>8</sup>”.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 121.

<sup>7</sup> L.W. Beck: *Kant's Latin Writings*, New York, 1986, s. 5–11.

<sup>8</sup> I. Kant: *Monadologia...*, *op. cit.*, s. 117.

Ponieważ siła możliwa jest jedynie w postaci reakcji, to jest ona podstawą nieprzenikalności monad. Zakres oddziaływania monady stanowi jedynie granicę jej obecności, lecz nie samą monadę. Z racji nieprzenikliwości, miejsce oddziaływania przynależy do sfery materii. Jest rzeczywistym atomem materii, którego centrum stanowi zaopatrzony w siłę żywą nośnik.

A zatem nośnik siły żywej stanowi pewne centrum, zamknięte w nieprzenikliwym kokonie. Nośnik ten odpowiada więc pojęciu duszy, zaś ów kokon (nieprzenikliwe pole działania nośnika) – pojęciu ciała. Współistnienie duszy i ciała Kant tłumaczy tu w oparciu o relacje zachodzące pomiędzy nośnikiem siły żywej, a promieniującym zeń polem. Stąd wszelkie zmiany w działaniu nośnika odzwierciedlane są poprzez zmiany w sposobie działania pola, podobnie jak wszelkie zmiany spowodowane bodźcami zewnętrznymi docierającymi do pola odczuwane są przez jego nośnik. Na tej podstawie Kant wysuwa szereg wniosków:

– po pierwsze – zasada współdziałania jest obustronna, a nie jednostronna (dusza oddziałuje na ciało, ale nie odwrotnie) jak chciał Kartezjusz

– po drugie – bezpośrednie poznanie świata zewnętrznego jest dla nośnika niemożliwe, odbywa się ono jedynie *via* ciało; podobnie jak niemożliwe jest dotarcie zmysłowe do nośnika przez obserwatora zewnętrznego.

To zaś prowadzi wprost do kantowskiej koncepcji noumenów (nośnik) i fenomenów (pole działania), a także do koncepcji form naoczności, co było, jak wiadomo, głównym motywem rozważań Kanta w okresie „krytycznym”. Pozostało jedynie określić, czym są owe formy naoczności, co Kant zaczerpnął od Newtona, przydającego Bogu zmysłowość, której formą był organ bożej zmysłowości – *sensorium*. *Sensorium* tym było – zdaniem Newtona – czas i przestrzeń. Kant odebrał owo *sensorium* Bogu i przydał je człowiekowi.

Ma to swoje konsekwencje. Odwołajmy się tu do – być może niezbyt fortunego – porównania, ale trudno znaleźć tu lepsze. Jeśli uznalibyśmy, iż człowiek jest taką właśnie hybrydą, której nośnik życia jest jego – niewidzialną dla obserwatora zewnętrznego – duszą, zaś jego ciało stanowi efekt działania nośnika, to wówczas, dla obserwatora zewnętrznego nie ma różnicy w postrzeganiu ciała i człowieka. Podobnie my, w życiu codziennym, gdy spotykamy kogoś na ulicy mamy niewątpliwe przekonanie, iż obcujemy z człowiekiem, mimo iż postrzegamy wyłącznie jego ciało.

Podobnie tutaj, cała fizyka odnosi się do zasady działania pola (atomu, ciała), które jednocześnie jest zewnętrzną granicą i jedynym obserwowalnym elementem całego organizmu. W tym sensie cała „przedkrytyczna” filozofia Kanta odnosi się wyłącznie do owego „zwnętrza”.

Zauważmy, iż właściwie z tego sposobu rozumowania rozwinię się później cała filozofia poznania. Jeśli bowiem przyjąć, iż nośnik poznaje świat zewnętrzny jedynie *via* swoje ciało, to mamy trzy możliwe teoretycznie poziomy poznania:

– po pierwsze, poznanie innych elementów świata zewnętrznego; treścią tego poznania jest ciało (a więc „zewnątrze”) danej monady, które zostaje zabrudzone treściami jakie do poznania wnosi nasze własne ciało;

– po drugie, poznanie rzeczy takimi, jakimi są naprawdę – czyli poznanie fenomenu (możliwe byłoby po wydzieleniu z treści naszego poznania treści, jakie wnosi tam nasze ciało, czyli po oddzieleniu treści jakie wprowadzają do poznania formy naoczności);

– po trzecie, poznanie sedna danych rzeczy – czyli poznanie nośnika (noumenu), co jest praktycznie ani nawet teoretycznie niemożliwe, albowiem każdy żywy nośnik nie może nie emitować nieprzenikliwego pola. Teraz, aby nośnik był możliwy do poznania, musiałby nie emitować tego pola, czyli musiałby być martwy; wtedy i tak do treści poznania weszłyby treści, które wprowadzałyby ciało obserwatora. By mógł on postrzegać świat bezpośrednio, on również musiałby pozbyć się swojego ciała, czyli sam być martwy. Dalej, nawet gdybyśmy chcieli pominąć to rozumowanie, to i tak poznanie nośnika pozbawionego ciała nie byłoby możliwe, gdyż nośnik ten jest nieobserwowalny i z punktu widzenia obserwatora i całej teorii poznania – po prostu nie istnieje.

Stąd też można powiedzieć, iż w okresie „przedkrytycznym” Kant podał warunki brzegowe określenia tego, jakimi są rzeczy, które się nam przedstawiają, zaś w okresie „krytycznym” pokusił się o wskazanie warunków brzegowych tego, czym są fenomeny. W tym kontekście filozofia Kanta:

– w okresie „przedkrytycznym” mówi o tym, jakimi rzeczy wydają się być (poziom pierwszy),

– w okresie „krytycznym” mówi, jakimi rzeczy są naprawdę (poziom drugi),

– nie mówi zaś tego, jakie jest ich wnętrze, gdyż jest to niemożliwe do stwierdzenia (poziom trzeci).

W tym właśnie sensie poglądy Kanta na jedność substancji scalają, mimo dominującej wykładni, w systematyczną jedność cały jego system filozoficzny.

## Bibliografia

### Literatura podmiotowa

1. Boskovich R.J.: *A theory of natural philosophy, put forward and explained by Roger Joseph Boskovich, Latin-Englisch edition from the text of the first Venetian edition*, London 1922.
2. Kant I.: *Monadologia fizyczna*, tłum. Janusz Sytnik-Czetwertyński, „Kwartalnik Filozoficzny”, Tom XXXVI, Zeszyt 4, Kraków 2008, s. 111–125.

### Literatura przedmiotowa

1. Descartes R.: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie (*Medytacje*), S. Swieżawski (*Zarzuty*), I. Dąbska (*Rozmowa z Burmanem*), Warszawa 1958.
2. Descartes R.: *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa, 1970.
3. Descartes R.: *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960.
4. Kant I.: *Das Bonner Kant Karpus*, www.ikp.uni-bonn.de, 2006,
5. Kant I.: *Gedanken von der wahren Schätzung lebedingen Kräfte*, w: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der K. Pr. Akademie d. Wissenschaften, Berlin, 1902.
6. Kant I.: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata intelligibilnego*, w: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*, tłum. J. Domański, Toruń 2000.
7. Leibniz G. W.: *Pisma z metafizyki natury*, tłum. M. Olszewski i K. Krauze-Błochowicz, Toruń 1999.
8. Leibniz G. W.: *Pisma z teologii mistycznej*, red. J. Perzanowski, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1994.
9. Leibniz G. W.: *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa, 1969.
10. Perzanowski J.: *Byt*, „Studia Filozoficzne” 6/7 (271/72), 1988, s. 63 – 85.
11. Stróżewski W.: *Ontologia*. Kraków 2004.
12. Ziółkowski A. M.: *Filozofia René Descartesa*. Warszawa 1989.