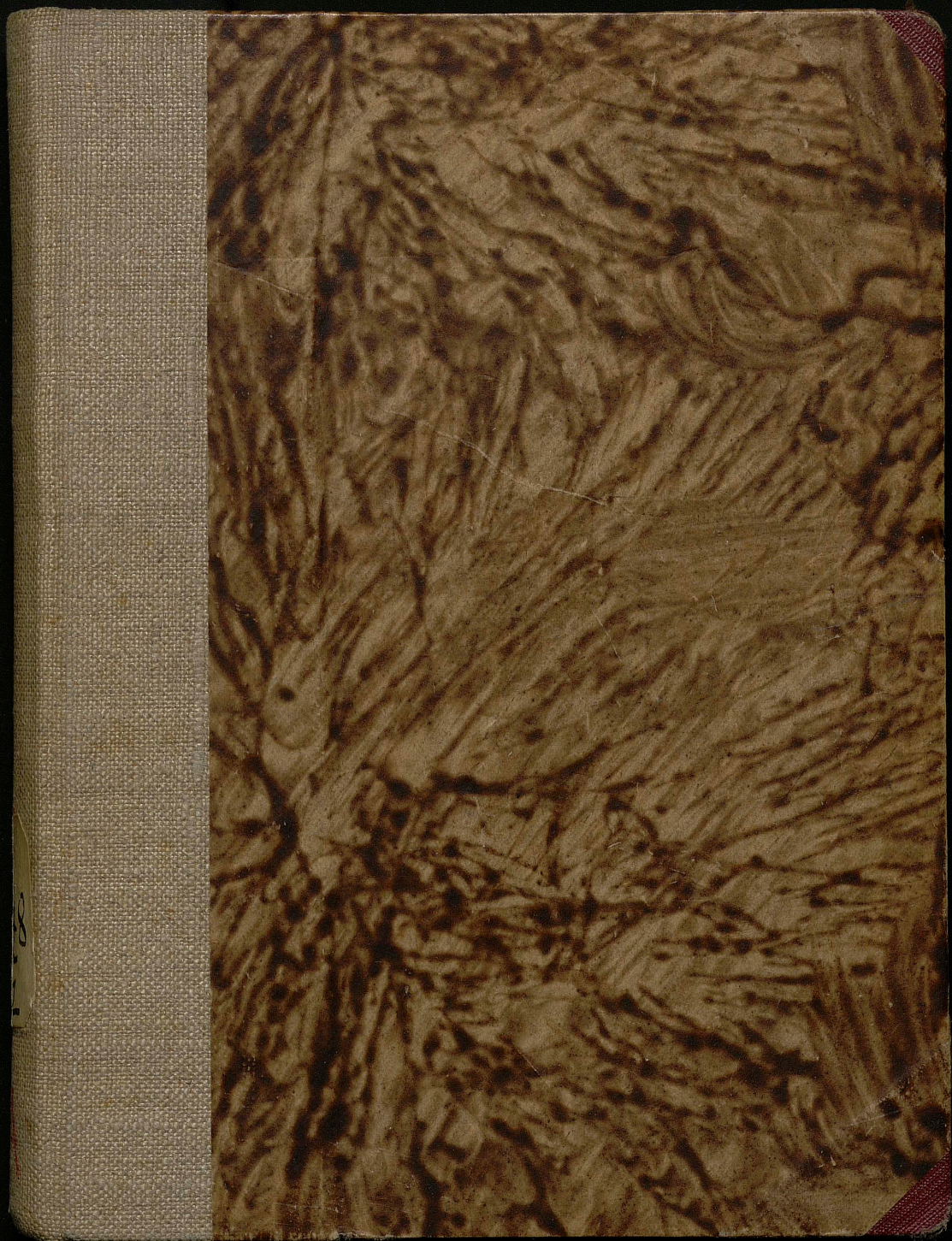
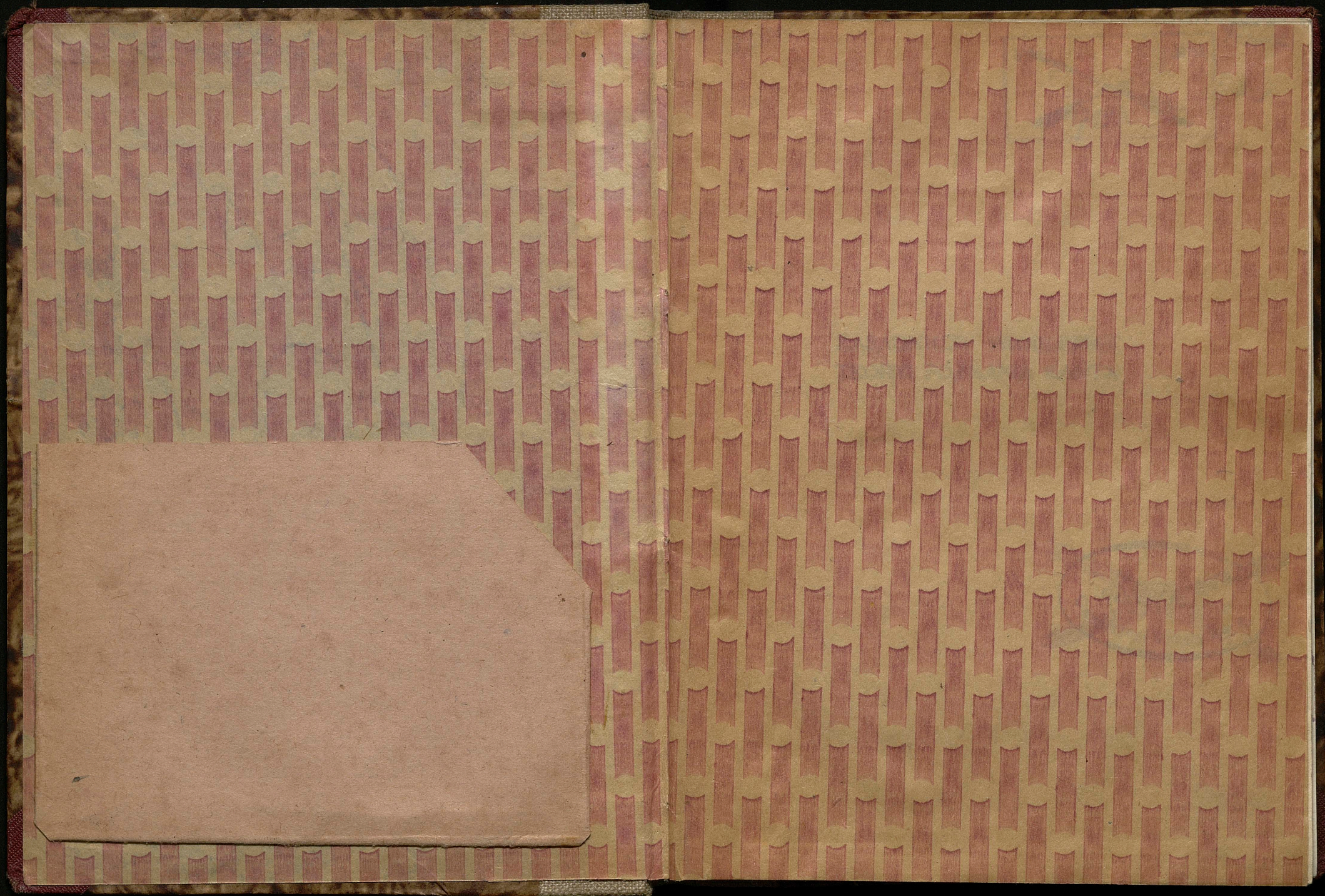






23074



Młoz
360

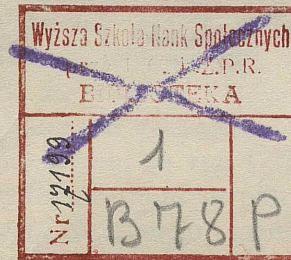
ZASADNICZY PROBLEMAT
TEORYI POZNANIA KANTA



Wydanie z zapomogi Kasy pomocy dla osób pracujących na polu
naukowem imienia Dra Józefa Mianowskiego.

Benedykt Bornstein

Zasadniczy problemat teorii poznania Kanta



Warszawa 1910

Skład główny w Księgarni G. Centnerszwera i Ski
w Warszawie oraz H. Altenberga we Lwowie



Drukarnia Narodowa w Krakowie

Przedmowa.

Przez zasadniczy problemat teorii poznania Kanta rozumiemy zagadnienie, dotyczące stosunku zmysłów do rozsądku. Zagadnienie to posiada w filozofii Kanta dwie strony, obejmuje dwie kwestye, w najściślejszym z sobą związku będące; a jeśli zwrócimy uwagę na to, że związek ten jest nie tylko logicznym, lecz wyraża się także w kontakcie czasowym, wtedy będziemy mogli powiedzieć również, że zagadnienie to przebiega w filozofii Kanta dwie fazy. Fazy te są względem siebie w takim stosunku, że początek drugiej (przypadający mniej więcej na rok 1775) stanowi zarazem decydujący moment pierwszej.

Pierwsza faza tego problemu dotyczy istoty naszych władz umysłowych. Kant, ulegając motywom i dowodom, płynącym z najrozmaitszych dziedzin filozofii, widzi istotę zmysłów w bierności i wrażliwości, istotę rozsądku, przeciwnie — w czynności i samorzutności. Stąd stosunek naszych władz

umysłowych okazuje się stosunkiem przeciwności.

Powyższe określenie stosunku zmysłów do rozsądku jest zasadniczym dla całej w ogóle filozofii Kanta; specjalnie zaś dla jego teorii poznania jest ono brzemienne w następstwa. Powołuje ono do życia drugą fazę naszego problemu, stanowiącą właściwy punkt ciężkości całego zagadnienia.

Chodzi teraz o wykazanie możliwości zbliżenia się biegunowo przeciwnych władz i elementów naszego umysłu, o wykazanie tego, że mogą one pomimo niezależności i przeciwności odpowiadać sobie i łączyć się wzajemnie w poznaniu przedmiotu. Ten antytetyczny problemat jest zasadniczym dla teorii poznania Kanta, gdyż od możliwości krytycznego jego rozwiązania zależy byt lub też niebyt głoszonych przez Kanta immanentnego i krytycznego w swej metodzie racjonalizmu, opartego przytem na przeciwności zmysłów i rozsądku.

Staramy się w niniejszej pracy wykazać, że w ciągu szeregu lat przedsiębrane, lecz nie uwieńczone powodzeniem próby rozwiązania problemu, dotyczącego możliwości połączenia zmysłów i rozsądku, doprowadziły wreszcie Kanta do porzucenia dziedziny doświadczałnej i do wyprowadzenia na czoło

swego systemu teorii poznania dogmatycznej zasady z góry ustanowionej przez Boga harmonii. Lecz nawet kosztem sprzeniewierzenia się swej krytycznej metodzie nie udało się Kantowi wykazać możliwości immanentnego, opartego przytem na przeciwności zmysłów i rozsądku racjonalizmu, gdyż taki typ racjonalizmu, jak to zobaczymy, sprzeczność wewnętrzną zawiera.

Przez skierowanie specjalnej uwagi na problemat stosunku zmysłów do rozsądku znaleźliśmy, jak się nam wydaje, klucz do zrozumienia rozwoju teorii poznania Kanta w ciągu decydującego o jej znaczeniu dwudziestolecia (1770—1790), a przede wszystkim klucz, pozwalający nam zrozumieć zasadnicze dla interpretacji teoretycznej filozofii Kanta wahania myśli jego w okresie między pierwszym a drugim wydaniem „Krytyki czystego rozumu”. Wahania te okażą się oscylacjami, wywołanymi przez przyciągające i odpychające siły, ukryte w centralnym punkcie systemu teorii poznania Kanta — w problemacie, dotyczącym stosunku zmysłów do rozsądku. Przez wyeliminowanie zboczeń (pozytywizm, jako cel systemu; czysto transcendentna metoda), uwarunkowanych przez zasadniczą trudność tego problemu, będziemy w stanie określić nieperturbowaną orbitę

myśli kantowskiej, jako drogę racjonalizmu immanentnego, opartego na transcendentalno-psychologicznej metodzie.

Kuchary. W marcu 1909 r.

Benedykt Bornstein.

U w a g a. „Krytykę czystego rozumu“ cytuję według polskiego tłumaczenia Piotra Chmielowskiego; stronicę tego tłumaczenia oznaczam w tekście przez cyfry arabskie, wzięte w nawias. „Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki“ cytuję według polskiego tłumaczenia Romualda Piątkowskiego; w tekście oznaczam je przez „Proleg.“ z podaniem odpowiedniej stronicy. Pozostałe pisma Kanta (za wyjątkiem listów i wyjaśnień) cytuję według niemieckiego wydania Rosenkranza i Schuberta; tom tego wydania oznaczam przez rzymską, stronicę — przez arabską cyfrę. Listy zaś i wyjaśnienia Kanta podaję według chronologicznie ułożonego zbioru Berlińskiej Akademii Umiejętności (t. X, XI i XII pism Kanta).

CZĘŚĆ I.

Zmysłowość i rozsądek.

„Żadnej niema wątpliwości, że całe poznanie nasze zaczyna się wraz z doświadczeniem“ — temi słowy rozpoczyna Kant drugie wydanie „Krytyki czystego rozumu“ i śpieszy dodać: „choć jednak wszelkie poznanie nasze pochodzi się *wraz z* doświadczeniem, nie wypływa przecież całkowicie *z* doświadczenia“. Punktem wyjścia „Krytyki czystego rozumu“ jest stwierdzenie istnienia jej przedmiotu, stwierdzenie istnienia czystego rozumu, apriorycznych elementów naszego poznania, których połączenie z pierwiastkiem empirycznym, z wrażeniami, tworzy dopiero poznanie doświadczone. „Odrzućcie — mówi Kant — po kolei ze swego doświadczonego pojęcia ciała wszystko, co w niem jest empiryczne, t. j. barwę, twardość lub miękkość, ciężar, nieprzenikliwość, — a pozostałaby jeszcze przestrzeń, jaką owo ciało (które już całkiem znikło) zajmowało, tej zaś już odrzucić nie możecie. Podobnie, lubo swoje empiryczne pojęcie jakiegoś cielesnego czy niecielesnego przedmiotu pozbawicie wszelkich własności, jakie podaje wam doświadczenie; to nie możecie jednak odjąć mu tych, które w myśli waszej wystawiają

go, jako substancję lub też coś przynależnego substancji... Musicie tedy, z nagleni koniecznością, z jaką wam się to pojęcie narzuca, przyznać, że ono ma swą siedzibę a priori w waszej władzy poznawczej" (41).

To odróżnienie dwojakich czynników w naszym poznaniu — empirycznego i racjonalnego w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu — odróżnienie, które pozostało „nawet dla myślicieli z zawodu bardzo jeno niewyraźnem" (672), aczkolwiek niezbędne dla „Krytyki czystego rozumu", a nawet dla wszelkiej metafizyki, nie jest jednakże wystarczającym: musimy wprowadzić drugi jeszcze podział elementów poznania i władz naszego umysłu równie zasadniczy, jak i powyższy; odróżnić musimy i przeciwstawić zmysłowość i rozsądek, jako dwa pnie, lub jak się Kant częściej wyraża, dwa źródła naszego poznania. Przez połączenie tego podziału z poprzednim otrzymamy z jednej strony empiryczną zmysłowość t. z. empiryczne oglądy i empiryczne pojęcia, z drugiej — czyste, t. j. nie zawierające żadnej domieszki wrażeń aprioryczne oglądy (czas i przestrzeń) i czyste aprioryczne pojęcia rozsądkowe (kategorie).

Przeciwstawienie zmysłowości, jako władzy oglądów, rozsądkowi, jako władzy pojęć — przeciwstawienie, które znajdujemy już w dy-

sertacji „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" nie było rzeczą łatwą do przeprowadzenia dla człowieka, który, jak Kant, wychował się w tradycjach szkoły Leibniza i Wolfa. Wymagało ono długiego zastanowienia, a specjalnie trudnym było wyodrębnienie z pośród apriorycznych pojęć czystych pierwiastków zmysłowości. „Dopiero po długim rozmyślaniu — mówi Kant — badając czyste (nic empirycznego nie zawierające) pierwiastki ludzkiego poznania, udało mi się odróżnić i oddzielić z pewnością czyste pierwiastkowe pojęcia zmysłowości (przestrzeń i czas) od takichże pojęć rozsądkowych". („Proleg." str. 85).

Zobaczmy teraz do jakiego poglądu na istotę zmysłowości i rozsądku doprowadziły Kanta jego wytrwałe badania, w czym widział on zasadniczą różnicę i przeciwieństwo między temi dwoma źródłami naszego poznania.

ROZDZIAŁ I.

Różnice między zmysłowością a rozsądkiem.

Kant, w przeciwstawieniu do Leibniza i Wolfa, nie uznaje różnicy między zmysłowością a rozsądkiem za logiczną tylko t. j. dotyczącą wyrażności lub niewyraźności pojęć,

nie uważa zmysłowości za zagmatwany, choć sięgający do rzeczy samych w sobie rodzaj wyobrażeń, z którego jasno wnioskujący rozsądek prawdę wydzielić potrafi — różnica między zmysłowością i rozsądkiem jest dla Kanta głębszą, dotyczy formy, treści i pochodzenia naszych poznań, jest transcendentalną. „Krytyka czystego rozumu” uczy, że wyrażność pojęć nie jest stałym przywilejem rozsądku, gdyż i on posiadać może wyobrażenia niedostatecznie uświadomione i rozcłonkowane (84), że zmysłowość nie jest wobec rozsądku niższym, podrzędniejszym stopniem poznania, lecz równouprawnionem z nim, również jak i on niezbędnym źródłem naszej wiedzy, gdyż poznanie tylko z połączenia tych dwóch źródeł wytrysnąć może. „Ale też — dodaje Kant — z tego powodu nie należy wprowadzać zamieszania w ich udział, lecz raczej mocno dbać o to, by jedno od drugiego starannie oddzielać i rozróżniać” (94). Rozróżniać ze względu na ich formę, treść i pochodzenie.

Przedewszystkiem więc

1) O formalnej różnicy między zmysłowością a rozsądkiem.

W refleksyi Nr. 35 t. I („Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie“, herausg. v. Benno

Erdmann. Tom pierwszy: „Reflexionen zur Anthropologie“ 1882) Kant podaje dwojaką różnicę między zmysłowością i rozsądkiem: formalną i realną. Formalnie różni się zmysłowość od rozsądku tem, że „die erste Erkenntniss intuitiv, die zweite diskursiv ist“*. Podobnie określa Kant tę różnicę**) w § 7 swej „Antropologii“ („Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“). Oznacza ona, że poznanie zmysłowe opiera się na oglądach, rozsądkowe zaś jest pod względem formy całkiem różne od zmysłowego, gdyż na pojęciach polega.

To, że posiadamy dyskursywny rozsądek i że dyskursywnymi (myślowymi) są jego poznania, że zmysłowość nasza, zarówno empiryczna jak i czysta, może tylko oglądać a nie pomyśleć nie zdoła, podobnie jak rozsądek

*) W jakim znaczeniu mówić możemy o zmysłowo-intuitywnem lub rozsądkowo-dyskursywnem poznaniu, aczkolwiek zmysłowość bez rozsądku i rozsądek bez zmysłowości nie dają jeszcze poznania, patrz Kanta „Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz's u. Wolfs Zeiten“, herausg. v. Rink. (I, 568).

**) W § 39 swej „Logiki“ („Logik“ herausg. v. Jäsche) nazywa ją Kant logiczną, co może dać powód do nieporozumienia, gdyż naogół przez logiczną różnicę między zmysłowością a rozsądkiem oznacza on taki ich stosunek wzajemny, w jakim się one znajdują według poglądów Leibniza i Wolfa.

nie jest zgoła władzą oglądów, a tylko pojęć — to jest zasadniczą własnością naszej, ludzkiej zdolności poznawczej, faktem, z którym się nasamprzód liczyć powinna wszelka teoria poznania, o ile chce być teorią poznania dostępnego dla człowieka, nie zaś dla jakichś innych istot. Wszelkie zagadnienia krytyki transcendentalnej, n. p. to, jakim sposobem są możliwe syntetyczne sądy a priori, możemy rozwiązać tylko w ten sposób, że odnosimy je do sił poznawczych człowieka, że opieramy się na tej zasadniczej własności ducha ludzkiego, która go wyróżnia z pośród innych możliwych umysłów. „Die obige Aufgabe — mówi Kant o zagadnieniu przed chwilą wspomnianem — lässt sich nicht anders auflösen, als so: dass wir sie vorher in Beziehung auf die Vermögen des Menschen, dadurch er der Erweiterung seiner Erkenntniss a priori fähig ist, betrachten und welche dasjenige in ihm ausmachen, was man specifisch seine reine Vernunft nennen kann. Denn wenn unter einer reinen Vernunft eines Wesens überhaupt das Vermögen unabhängig von Erfahrung mithin von Sinnenvorstellungen, Dinge zu erkennen verstanden wird, so wird dadurch gar nicht bestimmt auf welche Art überhaupt in ihm (z. B. im Gott oder einem anderen höhern Geiste) dergleichen Erkenntniss mög-

lich sei und die Aufgabe ist alsdenn unbestimmt. Was dagegen den Menschen betrifft so besteht ein jedes Erkenntniss desselben aus Begriff und Anschauung... Das Erkenntniss durch Begriffe heisst discursiv, das in der Anschauung intuitiv“. („Ueber die Fortschritte d. Metaphysik“ I, 568).

Zasadnicza właściwość naszego rozsądku, polegająca na tem, że jest on dyskursywny, t. j. operuje pojęciami, nadaje myśli naszej charakter ogólności i warunkuje jej pośrednie ujmowanie przedmiotu. Wszelkie pojęcie, według Kanta, jest pojęciem przez to tylko, że zawiera w sobie wyanalizowane z pewnych wyobrażeń wspólne im cechy, że obejmuje sobą ogół tych wyobrażeń, a więc przez to tylko, że jest ogólne, nie zaś indywidualne; w ten sposób rozsądek nasz, myślenie nasze, które jest poznawaniem zapomocą pojęć, posiada cechę ogólności. Z tą ostatnią połączonym jest pośrednie poznawanie przedmiotu. Gdy zapomocą pojęć rozsądek myśli o przedmiotach t. j. gdy wydaje sądy, wtedy bezpośrednio odnosi się do przedmiotu nie pojęcie, będące orzeczeniem tego sądu, lecz jego podmiot, którym jest wyobrażenie, zawarte w pojęciu i pośredniczące w ten sposób między przedmiotem a samem pojęciem. Rozsądek nasz nie ujmuje bezpośrednio swego obiektu —

wydając sądy o nim, musi przebiegać do niego poprzez wyobrażenia, poprzez oglądy, jest dyskursywnym w dosłownym tego wyrazu znaczeniu.

Wprawdzie możemy pomyśleć sobie rozsądek, który nie tylko myśli, lecz i ogląda, rozsądek intuitywny, którego myśl ujmuje przedmioty bezpośrednio, gdyż w indywidualne a nie ogólne krystalizuje się formy; lecz taki problematyczny rozsądek jest toto genere różny od naszego. Nasz może myśleć tylko, oglądanie pozostawia zmysłowości. Ta ostatnia jedynie posiada cechę intuitywności (naoczności); tylko elementy zmysłowości, oglądy, są naoczne, poszczególne i bezpośrednio ujmują przedmiot.

Podczas gdy pojęcia w swym zakresie obejmują mnogość wyobrażeń danych uprzednio, jako ich części składowe — i to właśnie istotę pojęć stanowi, natura oglądów wogóle, a przedewszystkiem czystych oglądów, jako warunkujących możliwość wszelkich empirycznych, polega na tem, że wszystkie ich części składowe nie są dane przed tymi oglądami, lecz tylko przez ograniczenie tych ostatnich powstać dopiero mogą: oglądy zawierają swe części składowe w sobie, pojęcia, jakgdyby, pod sobą. Stąd wynika ogólność pojęć z jednej strony, z drugiej zaś jednostko-

wość (poszczególność) oglądów. Ta ostatnia ważną gra rolę w dowodzie oglądowości przestrzeni i czasu, a więc w wyodrębnieniu ich z pośród pojęć rozsądkowych. „Przestrzeń — mówi Kant — nie jest wcale dyskursywnem czyli, jak powiadają, ogólnem pojęciem o stosunkach rzeczy wogóle, lecz czystym oglądem. Bo po pierwsze można wyobrazić sobie jedną tylko jedną przestrzeń, a kiedy się mówi o wielu przestrzeniach, ma się na myśli jeno części tejże samej jedynej przestrzeni. Części te nie mogą też poprzedzać tej jednej wszystko obejmującej przestrzeni, niby jej składniki (z którychby dało się ją złożyć), ale mogą być tylko w niej pomyślane. Jest ona z istoty swojej jedyną...” (67). Podobnie o czasie. „Czas nie jest pojęciem dyskursywnem, czyli, jak je nazywają, ogólnem, lecz tylko czystą formą oglądu zmysłowego. Różne czasy są jeno częściami tegoż samego czasu. A wyobrażenie, które dane być może tylko przez jeden jedyny przedmiot, jest właśnie oglądem” (74).

Jak z ogólnością pojęć połączonem jest ich pośrednie poznawanie przedmiotu, tak znów ten fakt, że oglądy nie obejmują pod sobą innych wyobrażeń, któreby mogły pośredniczyć między nimi a przedmiotem, stanowi o ich bezpośredniem ujmowaniu obiektu. „W jakikolwiekby sposób — mówi Kant — i ja-

kimikolwiekby środkami poznanie jakieś odnosiło się do przedmiotów, oglądanie jest bądź-cobądź tym, przez który poznajemy przedmioty bezpośrednio i do którego, jako do środka (narzędzia), zmierza wszelkie myślenie“ (62).

Na tem więc, że zmysłowość nasza w istocie swej jest intuitywną, a zatem poszczególną (jednostkową) i bezpośrednio ujmuje przedmiot, nasz zaś rozsądek jest dyskursywnym, a co za tem idzie ogólnym i pośrednio ujmującym obiekty — na tem polega formalna różnica między temi dwoma zasadniczymi źródłami naszego poznania. Pozatem istnieje między niemi druga jeszcze nie mniej ważna różnica, do rozpatrzenia której teraz przechodzimy, różnica realna, dająca się już zauważyć w pośrednim respect. bezpośrednim poznawaniu przedmiotów przy specjalnem zwróceniu uwagi nie na formę poznania, lecz na stosunek jego do obiektu.

2) O realnej różnicy między zmysłowością a rozsądkiem.

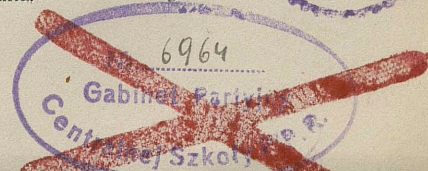
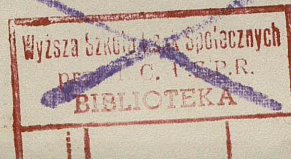
W wspomnianej już refleksyi Nr. 35 t. I. (Erdmann) Kant widzi realną lub, jak ją nazywa, genetyczną różnicę między zmysłowością a rozsądkiem w tem, „woraus sie entspringen, entweder unabhängig von Sinnlichkeit... oder nur in Beziehung auf die Art affi-

cirt zu werden“. Rozsądek określony tu jest tylko ujemnie, jako władza poznania niezależna od zmysłowości, istota zaś zmysłowości, według tej definicji, polega na sposobie, w jaki podlegamy działaniom (podrażnieniom) ze strony przedmiotów. W § 7 „Antropologii“ realną różnicę, nazwaną także psychologiczną, określa Kant jako taką, która „nicht bloss die Form, sondern auch den Inhalt des Denkens betrifft“. W istocie rzeczy definicja ta jest zgodna z poprzednią: jedna i druga opierają się na różnym stosunku naszych władz poznawczych do przedmiotów („Beziehung auf den Gegenstand“ — Refl. Nr. 35.), albowiem treść poznania, o której mówi określenie w „Antropologii“, właśnie od tego stosunku zależy (97, 99). W § 39 „Logiki“ Kant powyższą różnicę nazywa metafizyczną.

„Krytyka czystego rozumu“ nie ogranicza się tylko ujemnem określeniem rozsądku, jako niezmysłowej, nieoglądowej władzy poznania. „Oprócz oglądu — mówi Kant w „Krytyce“ — niema innego sposobu poznawania, jak tylko za pomocą pojęć. A więc poznanie każdego a przynajmniej ludzkiego rozsądku jest poznawaniem za pomocą pojęć... Wszystkie oglądy, jako zmysłowe, polegają na podrażnieniach [Affectionen], a wszystkie pojęcia na czynnościach [Funktionen]. Przez czynność zaś rozumiem

Zasadniczy problemat teorii poznania Kanta.

2



jedność działania [die Einheit der Handlung], podporządkowującą rozmaite wyobrażenia pod jedno wspólne. Pojęcia zatem zasadzają się na samorzutności myślenia, jak oglądy zmysłowe na przyjmowaniu wrażeń" (106). Rozsądek więc, jako władza pojęć, przeciwstawia się w swej samorzutności władzy oglądów, zmysłowości, którą cechuje wrażliwość — i to stanowi ich realne przeciwstawienie. „Poznanie nasze — mówi Kant — wypływa z dwu głównych źródeł umysłu; pierwszym z nich jest przyjmowanie wyobrażeń (wrażliwość [die Receptivität der Eindrücke]), drugim władza poznawania przedmiotu za pomocą tych wyobrażeń, (samorzutność pojęć [Spontaneität der Begriffe])" (93). „Jeżeli — mówi dalej Kant — wrażliwość umysłu naszego, jako zdolność przyjmowania wyobrażeń, o ile nań cośkolwiek w jakibądź sposób działa, nazwiemy zmysłowością; to władza samego tworzenia wyobrażeń, czyli samorzutność pojęć będzie już rozsądkiem" (94).

Czasami Kant określa zmysłowość i oglądy zmysłowe, jako bierne (passiv) np. w „Dysertacji" § 10, w „Antropologii" § 7, w „Refleksjach" Nr. 30, 31 t. I i Nr. 943 t. II („Reflexionen Kants zur Kritik d. reinen Vernunft 1884"); naogół jednak nie wyodrębnia on bierności, jako specjalnej cechy zmysłów, gdyż

bierność zawartą jest dla niego już w pojęciu wrażliwości (Receptivität). Ponieważ jednak niektórzy komentatorowie Kanta kładą specjalny nacisk na odróżnienie bierności od wrażliwości (por. Cohen „Kants Theorie der Erfahrung" 1885 str. 346. — „Dieser unser Auffassung gemäss bedeutet die Receptivität der Sinnlichkeit nicht die Passivität derselben"), przeto my przy rozpatrywaniu realnej różnicy między zmysłowością a rozsądkiem oddzielimy od przeciwstawności wrażliwość — samorzutność przeciwstawność bierność — czynność i zajmujemy się niemi kolejno.

Teraz więc

a) O wrażliwości zmysłów i samorzutności rozsądku.

„Oglądać — mówi Kant na początku „Estetyki transcendentalnej" — wtedy tylko można, gdy przedmiot jest nam dany, a to znowuż przez to jedynie staje się możliwem, przynajmniej dla nas ludzi, że on wpływa w pewien sposób na nasz umysł [„dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire“]. Zdolność nabywania wyobrażeń (wrażliwość [Receptivität]) w miarę tego, jak na nas działają przedmioty, nazywa się zmysłowością" (62). Przedmioty, które działają na naszą zmysłowość i zapełniają ją w ten sposób oglądami empirycznymi,

zjawiskami, są to — według Kanta — rzeczy same w sobie; istnienie ich jest dla Kanta niewątpliwem, wypływa analitycznie z tego faktu, że zmysłowości naszej dane są zjawiska. „I rzeczywiście — mówi on w „Prolegomenach“ — jeśli przedmioty zmysłowe słusznie uważamy za same zjawiska, to już przez to równocześnie przyznajemy, że ich podstawą jest jakaś rzecz sama w sobie, chociaż poznajemy nie ją samą w jej własnościach, lecz tylko jej zjawiska, t. j. sposób, w jaki to niewiadome coś działa na nasze zmysły. Rozsądek więc przez to właśnie, że uznaje zjawiska, przyznaje także istnienie rzeczy samych w sobie, i o tyle możemy powiedzieć, że wyobrażenie o istotach, będących podstawą zjawisk, zatem o samych tylko istotach rozsądkowych, nie tylko jest dopuszczalne, lecz nawet nieuniknione“. („Proleg.“ str. 74). Jesteśmy nie tylko samorzutnym rozsądkiem, lecz i istotami zmysłowymi dlatego właśnie, że możemy mieć oglądy przedmiotów tylko w ten sposób, że one, jako rzeczy same w sobie, działają na nas. Naszą wrażliwość i jej przeciwstawność z samorzutnością rozsądku możemy zrozumieć tylko w związku z rzeczami samymi w sobie i z ich działaniem na nasz umysł. Komentowanie Kanta, starające się pojąć naukę o zmysłowości, za-

wartą w „Krytyce czystego rozumu“, bez uciekania się do pojęć rzeczy samej w sobie i ich działania na nas, branych w ich dosłownem znaczeniu, będzie może stało na wyżynie ścisłej teorii poznania, która się nie zajmuje niczem, wychodzącem poza naszą świadomość, nie będzie jednak miało nic wspólnego z rzeczywistymi poglądami Kanta (por. 264). Niedosyć jest powiedzieć, jak to czyni Cohen w swej pracy „Kants Theorie der Erfahrung“ str. 346: „Die Sinnlichkeit ist receptiv, das heisst: wir kennen keine Verstandesdinge machen. Das Mannigfaltige der Anschauung muss gegeben sein“. Nie tylko na tem polega wrażliwość zmysłowości, że nie możemy tworzyć rzeczy samych w sobie, istot myślnych (noumenów), że nie posiadamy więc intelektualnych oglądów, a tylko zmysłowe, które nam dane być muszą, lecz na tem przede wszystkim, że oglądy te przynajmniej dla nas ludzi przez to jedynie stają się możliwymi, że podlegamy działaniom rzeczy samych w sobie. Jeżeli zapytamy Cohena, co oznacza jednak u Kanta termin „afficiren“ i jaki jest jego stosunek do zajmujących nas teraz kwestyj, otrzymamy odpowiedź: „Das Afficirtwerden bedeutet nichts anders als die Anschauung“ („Kants Theorie der Erfahrung“ str. 165). Przyczyna stała się

skutkiem i w ten sposób zachowaniem zostało teoryo-poznawcze stanowisko w swej czystości. Lecz nie jest to już komentowanie, a zupełnie dowolna modyfikacja systemu, który w istocie rzeczy zawiera tyleż może metafizycznych, co i teoryo-poznawczych elementów.

Równie niechętnie, jak Cohen, zapatruje się Windelband na określenie zmysłowości, jako władzy podlegania działaniom (por. jego „Geschichte der neueren Philosophie“ 1907. t. II str. 49), i na jej przeciwstawność w systemie Kanta z samorzutną siłą rozsądku. Przeciwstawność tę znajduje on tylko w „Estetyce transcendentalnej“, a i tam uważa ją za przeżytek, za oddźwięk spóźniony poglądów „Dysertacyi“, który znika zupełnie w „Analityce“ pod wpływem nauki o syntezie. „Wenn diese [die transscendentale Aesthetik] — czytamy w drugim tomie jego „Historii filozofii“ na str. 47 — noch im Sinne der Inaugural-dissertation das Verhältniss von Sinnlichkeit und Verstand nach dem psychologischen Schema des naiven Realismus, als den Gegensatz von Receptivität und Spontaneität zugrunde legt, so wird in der Lehre von der Synthesis gezeigt, dass in beiden Erkenntnisweisen gleichmässig die Beziehung auf den Gegenstand erst durch die synthetischen Funktionen der reinen Formen d. h. der An-

schauungen und der Begriffe zustande kommt“. Gdy bliżej zajmiemy się kwestią bierności zmysłów naszych, zobaczymy jak z gruntu błędnym jest ten rozpowszechniony pogląd, który uważa, że w „Analityce transcendentalnej“ znika przeciwstawność zmysłowości i rozsądku; zobaczymy, że rzecz ma się wprost odwrotnie, że dualizm ten zamiast zniknąć, zaostreza się tam najwyraźniej. Lecz nawet bez głębszego wnikania w treść „Krytyki czystego rozumu“ trudno się zgodzić na to, że Kant przewyciężył kiedyś tę zasadniczą przeciwstawność swego systemu. Jakim sposobem tedy działałby się to mogło, że zwraca on na nią uwagę w najpóźniej wydanych swych pracach, w „Logice“ i „Antropologii“, przytem w pracach z rozmaitych punktów widzenia rozpatrujących naszą kwestję.

Najczęściej spotykanym sposobem usunięcia przeciwstawności między wrażliwością zmysłów a samorzutnością rozsądku jest idealistyczna interpretacja teorii poznania Kanta, usunięcie z jego systemu realistycznych elementów, wyzbycie się rzeczy samych w sobie. Do tego sposobu uciekali się już najpierwsi komentatorowie i kontynuatorowie nauki kantowskiej, między innymi Beck i Fichte. Według Becka dualizm zmysłowości i rozsądku w systemie Kanta jest tylko pozornym. Podlegając

działaniom przedmiotów zewnętrznych, nie zależy od czegoś obcego nam, nam przeciwnego, gdyż są to twory naszego ducha, są to zjawiska stworzone przez naszą transcendentną świadomość. Uleganie działaniom jest tylko pozorne, gdyż w rzeczywistości niema nic po za nami, co by na nas wpływać mogło; nawet w zmysłowości naszej jesteśmy samorzutni, gdyż w istocie rzeczy tylko sami siebie określamy. Jeszcze wyraźniej występuje idealizm u Fichtego. Zapomocą wprowadzenia intelektualnej naoczności ruguje on z jednej strony niezależną od nas rzecz samą w sobie, z drugiej dualizm zmysłowości i rozsądku. Według Kanta oglądy nasze są zawsze zmysłowe, albowiem na wrażliwości polegają, według Fichtego są równie samorzutne, jak i elementy rozsądkowe, gdyż nie są zależne od rzeczy samej w sobie, lecz tworzą ją dopiero. Zarówno komentator jak i następca Kanta odbiegają zasadniczo od jego nauki. Kant zastrzega się najbardziej stanowczo przeciwko tym próbom, wypaczającym jego poglądy na zmysłowość i jej stosunek do rozsądku. W „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre“ czytamy, co następuje: „Da endlich Recensent [mowa tu o sprawozdawcy pracy Buhle'go „Entwurf der Transcendental-Philosophie“] behauptet, dass die

die Kritik in Ansehung dessen, was sie von der Sinnlichkeit behauptet nicht buchstäblich zu nehmen sei, sondern ein jeder der die Kritik verstehen will, sich allererst des gehörigen (Beckischen oder Fichteschen) Standpunktes bemächtigen muss, weil der kantische Buchstabe eben so gut, wie der aristotelische den Geist tödte, so erkläre ich hiermit nochmals, dass die Kritik allerdings nach den Buchstaben zu verstehen und bloss aus dem Standpunkte des gemeinen nur zu solchen abstracten Untersuchungen hinlänglich cultivirten Verstandes zu betrachten ist“. Tem ważniejszym jest to oświadczenie Kanta, że i w ostatnich czasach, jak to widzieliśmy, ponawiają się próby załagodzenia przeciwstawności między zmysłowością a rozsądkiem przez odpowiednie zmodyfikowanie zasadniczych pojęć systemu „Krytyki“.

b) O bierności zmysłów i czynności rozsądku.

Przy rozpatrywaniu różnicy między zmysłowością a rozsądkiem z punktu widzenia ich wrażliwości resp. samorzutności braliśmy pod uwagę nasze władze poznawcze, jako takie, bez specjalnego odróżniania ich empirycznego i czystego użytku. Teraz zaś, gdy przechodzimy do przeciwstawności bierność — czynność, zajmiemy się specjalnie czystym

rozsądkiem i czystą zmysłowością, a przede wszystkim tą ostatnią, gdyż w jej formach apriorycznych, czasie i przestrzeni, wielu znawców Kanta dojrzeć chciało własności, zbliżające zmysłowość zasadniczo do rozsądku — zapatrywanie, które nam wydaje się z gruntu błędnem i bezpodstawnem. Ponieważ zaś stosunek poglądów Kanta na zajmującą nas teraz kwestię, wyrażonych w „Dysertacyi” i „Krytyce”, przedstawianym bywa przytem niewiernie, przeto cofniemy się do pracy, rozpoczynającej krytyczny okres filozofii Kanta i postaramy się nakreślić zgodny, jak się nam wydaje, z rzeczywistością rozwój zapatrywań naszego filozofa na istotę czystej zmysłowości i na jej przeciwstawność z czynnością rozsądkową.

W dysertacyi „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis” z roku 1770 po raz pierwszy występuje u Kanta podstawowe odróżnienie empirycznych i czystych pierwiastków poznania i wyraźne przeciwstawienie władz naszego umysłu. Zmysłowość określa Kant tu podobnie jak w „Krytyce”: *sensualitas est receptivitas subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus objecti alicujus praesentia certo modo afficiatur* (§ 3). Rozsądek pełni jednak funkcje odrębne i ma inną sferę działania, niż ta, jaką

mu przypisuje dojrzała myśl Kanta w „Krytyce”: jego właściwe poznanie — według „Dysertacyi” — nie tyczy się dziedziny doświadczalnej, zmysłowej, a sięga świata rzeczy samych w sobie, *mundum intelligibilem*. „*Intelligentia (rationalitas)* — mówi Kant — *est facultas subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet*” (§ 3). W zmysłowości naszej odróżnia Kant dwa pierwiastki: materalny i formalny, czyli czysty. „*Repraesentationi autem sensus primo inest quiddam quod diceret materiam, nempe sensatio, praeterea autem aliquid, quod vocari potest forma, nempe sensibilibus species, quae prodit, quatenus varia, quae sensus afficiunt, naturali quadam animi lege coordinantur*” (§ 4). Te czyste formy naszej zmysłowości, czas i przestrzeń, są to „*lex quaedam menti insita, sensa ab objecti praesentia orta sibimet coordinandi*” (§ 4); pomimo swej zmysłowości wyrażają one „*actus ille animi sua sensa coordinantis*” (§ 14, 5). W ten sposób zmysły nasze, według „Dysertacyi”, nie są całkowicie bierne*): czyste

*) W wyrażeniu „Dysertacyi” — „*Intuitus... mentis nostrae semper est passivus*” trzeba rozumieć „*passivus*” jako „*uwarunkowany przez naszą wrażliwość*”, gdyż jest on „*atenus tantum, quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis*” (§ 10).

oglądy zawierają pierwiastek czynny, są „actus animi“, „actio mentis“ (§ 15, corrolarium), które, porządkując czucia zmysłowe, stwarzają wyobrażenie przedmiotu, gdyż „ut varia objecti sensum afficientia in totum aliquod repraesentationis coalescant“, — „opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges speciem quandam induant“ (§ 4). To uznawanie pierwiastku czynnego w naszej zmysłowości apriorycznej stanowi główną różnicę między zapatrywaniami Kanta z roku 1770, a temi, które wyrobił sobie on na naturę zmysłowości w czasie pracy nad „Krytyką czystego rozumu“^{*)}.

Postarajmy się zrozumieć tę ewolucję poglądów.

Zasadniczym momentem, który wpłynął na zmianę odnośnych zapatrywań Kanta, był, według nas, problemat transcendentalnej dedukcji kategorii. Trzeba było dowieść, że pojęcia rozsądkowe, aczkolwiek aprioryczne, niezależne od przedmiotów, mają jednak przedmiotowe znaczenie. A nie można było dopiąć

*) Słusznie twierdzi Kuberka („Kants Lehre von der Sinnlichkeit“ 1905, str. 36, odnośnik), że odmówienie czynnego pierwiastku zmysłowości jest tem, „dadurch unterscheidet sich nunmehr die Kritik in fundamentaler Weise von der Dissertation von 1770“.

tego ostatecznie inaczej, jak tylko wykazując, że są one warunkami niezbędnymi możliwości przedmiotów, że tylko dzięki im powstaje to, co objektem nazywamy. Gdyby już zmysłowość dawała nam wyobrażenia przedmiotów, wtedy rozsądek nie mógłby mieć żadnego udziału w ich powstawaniu. Zjawiałby się post factum i wątpliwem byłoby, czy przedmioty ulegać zechcą obcej im sile: dedukcji kategorii nie można w żaden sposób przeprowadzić przy pojmowaniu zmysłowości, jako władzy dawania gotowych wyobrażeń przedmiotów, ich obrazów. Tak jednak pojmował Kant zmysłowość w „Dysertacji“; czyste formy zmysłowości były tam, jak widzieliśmy, tem właśnie, co dzięki swej czynności tworzyło jednolite wyobrażenie przedmiotu z mnogości wrażeń zmysłowych. Przeprowadzenie dedukcji wymagało więc pozbawienia zmysłowości czynnego pierwiastku; jej czyste formy nie mogły pozostać nadal „actiones mentis“, lecz narówni z empiryczną treścią wykazywać musiały tylko wrażliwość subjektu na działania zewnętrzne, bierność zupełną (69, 113, 133. 147). Zmysłowość w ten sposób pojęta nie dawała umysłowi naszemu gotowych wyobrażeń przedmiotów i kategorie rozsądkowe mogły znaleźć pole dla swej twórczej pracy; mogły przy

pomocy wyobraźni powołać do życia otaczający nas świat obiektywny, świat jednolitych form i kształtów.

Zmysłowość, jako taka, nie daje już teraz naszej świadomości jednolitych obrazów przedmiotów, a tylko różnaitość wrażeń w formach czasu i przestrzeni; czysta zmysłowość nie daje formalnych oglądów, a tylko formę oglądu, jak Kant wyraża się w drugim wydaniu „Krytyki“ (155, por. także „Proleg.“ str. 83). A formy oglądu nie cechuje żadna czynność, żadna zdolność łączenia wrażeń, syntetycznej konstrukcji przedmiotów. „Różnaitość szczegółów wyobrażeń — mówi Kant w transcendentnym wywodzie kategorii drugiego wydania „Krytyki“ — mogą być dane w oglądzie, który jest tylko zmysłowy t. j. jest tylko bierną wrażliwością [Empfänglichkeit], a forma tego oglądu może być a priori w naszej władzy wyobrażania, nie będąc przecie niczem innym, jak tylko sposobem, w jaki podmiot doznaje działania na siebie. Atoli połączenie (conjunctio) różnaitości wogóle nie może dokonać się w nas przez zmysły i nie może też być równocześnie zawarte w czystej formie zmysłowego oglądania; gdyż jest ono dziełem [Actus] samorzutności władzy wyobrażania, a ponieważ tę, w różnicy od zmysłowości, nazwać trzeba rozsądkiem; zatem wszelkie

połączenie, czy jesteśmy go świadomi czy nie, czy jest połączeniem rozmaitych szczegółów oglądu czy kilku pojęć, czy co do pierwszego jest oglądem zmysłowym czy nie-zmysłowym: — to czynność rozsądku, którą ochrzczimy ogólną nazwą syntezy, aby przez to zarazem uwydatnić, że nie możemy sobie niczego wyobrazić jako połączonego w przedmiocie, nie połączwszy tego wprzód sami; i wśród wszystkich wyobrażeń połączenie jest jedynem, które nie zostaje dane przez przedmioty, lecz musi być dokonane przez sam podmiot, gdyż jest czynem jego samodzielności [Selbstthätigkeit] (133). Wszelka czynność syntezy wyłączoną zostaje ze zmysłowości; czyste oglądy są tylko formą, według której synteza ta wykonana zostać może przez rozsądek, lecz nie samą czynnością syntezy, są bierne zupełnie, nie zawierają nic intelektualnego. W liście Kanta do Becka z 3 lipca 1792 r. czytamy: „Da uns nun kein Zusammengesetztes als ein solches gegeben werden kan, sondern wir die Zusammensetzung des Mannigfaltigen Gegebenen immer selbst machen müssen, gleichwohl aber die Zusammensetzung als dem Objekte gemäs nicht willkürlich sein kan mithin wenn gleich nicht das Zusammengesetzte doch die Form, nach der das Mannigfaltige Gegebene allein zusammenge-

setzt werden kan, a priori gegeben seyn muss: so ist diese das bloß Subjective (Sinnliche) der Anschauung, welches zwar a priori aber nicht gedacht (denn nur die Zusammensetzung, als Handlung ist ein Produkt des Denkens) sondern in uns gegeben seyn muss (Raum u. Zeit) mithin eine einzelne Vorstellung und nicht Begriff (repraesentatio communis) seyn muss“. Przeciwstawienie formy oglądu, która tylko rozmaitość zmysłową zawiera, jedni tej rozmaitości w formalnym oglądzie, lub, co na jedno wychodzi, przeciwstawienie formy syntezy samej czynności połączenia, zakwalifikowanie przytem pierwszych członów tych podziałów do zmysłowości, drugich do rozsądku — tak wyraźnie i niejednokrotnie podkreślone bywa, jak to wyżej widzieliśmy, przez Kanta, że wprost trudno wytłumaczyć sobie, w jaki sposób istnieć może tak rozpowszechniony pogląd*), że czyste

*) Por. Cohen „Kants Theorie d. Erfahrung“ 1885, str. 156, 175, 346.

Fischer „Geschichte d. neueren Philosophie“ Kant t. I, wyd. IV, str. 382.

Hartmann „Kants Erkenntnistheorie u. Metaphysik“ 1894, str. 123.

Vaihinger „Commentar z. Kritik d. reinen Vernunft“ 1881 t. I, str. 490.

Windelband „Geschichte d. neueren Philosophie“ 1907, t. II, str. 47, 58, także str. 22 niniejszej pracy.

Windelband „Geschichte d. Philosophie“ 1892, str. 423.

formy zmysłowości przedstawiają według ostatecznych poglądów Kanta pierwiastek czynny, że są funkcjami syntezy wrażeń, elementem racjonalnym, którego przeciwstawiać nie powinno się rozsądkowi.

Już za czasów Kanta wśród filozofów, niechętnem okiem patrzących na przeciwstawność naszych władz poznania w „Krytyce czystego rozumu“ i starających się dualizm ten przezwyciężyć, daje się zauważyć poza idealistyczną interpretacją systemu (por. 23 str. niniejszej pracy), i jakby jej dalszy etap, skłonność do zatarcia różnicy między formą oglądu, a oglądem formalnym, chęć zintelektualizowania zmysłowości. Przedewszystkiem więc nie uznaje się wrażliwości zmysłów w ścisłym tego wyrazu znaczeniu, oznaczającym zdolność ulegania wpływom ze strony rzeczy samej w sobie, następnie zaś ruguje się ich bierność przez intelektualizowanie formy zmysłowości. Tak np. Beck w dalszym ciągu swej opozycji przeciwko odróżnianiu zmysłowości od rozsądku utożsamia wyobrażenie przestrzeni z kategorią ilości, lub, co na jedno wychodzi, z pojęciem wielkości. Lecz widzieliśmy powyżej, jak Kant w liście do Becka silnie akcentuje swoje wręcz przeciwne stanowisko, jak ściśle wyodrębnia formę oglądu, jako zmysłową, od oglądu formalnego,

który, jak każdy przedmiot, jest już produktem zmysłowości i rozsądku. Zgodnie z duchem i literą „Analityki transcendentальной” doskonały znawca „Krytyki” J. H. Tieftrunk podkreśla w przedmowie do wydanych przez siebie w 1799 r. dzieł Kanta (str. CXXVII) niesłuszność odnośnych poglądów Becka i rozbieżność ich z zapatrywaniem twórcy krytycznej filozofii.

Utożsamianie jednak formy oglądu i oglądu formalnego nie ustaje do dziś dnia. Cohen (por. jego „Kants Theorie der Erfahrung”, str. 155, 174) nie odróżnia tych dwóch pojęć i pogląd swój za kantowski uważa. Na czym jednak oprzeć się on może, spytamy. Na kilku miejscach „Estetyki transcendentальной” i na tym pełnym sprzeczności ustępie „Analityki” (155 i odnośnik), który, wprowadzając i podkreślając przeciwstawienie tych pojęć, jednocześnie stara się usprawiedliwić ich pomieszanie w „Estetyce” i jeszcze raz z tego pomieszania korzysta. W „Estetyce” objaśniamy sobie nieodróżnianie formalnego oglądu i formy oglądu wprost przez to, że znajduje się ona jeszcze naogół pod przemożnym wpływem „Dysertacji”, która, jak widzieliśmy, tego odróżnienia nie zna. „Estetyka” jest rzeczywiście w wielu miejscach przestarzałą w stosunku do „Analityki”, lecz tyczy się to nie

tych, jak naogół przypuszczają*), ustępów, w których przeciwstawia ona zmysłowość rozsądkowi, lecz tych, co, idąc jeszcze za biegiem myśli z roku 1770, zmysłom przypisują cechę czynności, możliwość samodzielnego poznania, zdolność dawania nam jednolitego wyobrażenia przedmiotu. Przestarzałymi są te miejsca „Estetyki” (i wstępu do „Analityki”), które twierdzą, że przedmioty dane nam są przez zmysły, a przez rozsądek bywają pomyślane, przestarzałymi, gdyż, jak widzieliśmy, problemat dedukcyi kategorii doprowadził Kanta do przekonania, że ogląd, jako przedmiot jednolity, to produkt zmysłowości i rozsądku. Kant przeciwstawia w „Analityce” zmysłowość i rozsądek nie ze względu na to, że pierwsza władza daje nam przedmiot, druga zaś tylko myśli o nim, lecz że każda daje go w wręcz odmienny sposób i w odmiennym znaczeniu, przez co znajduje się w innym zasadniczo stosunku do przedmiotu — a na tem właśnie polega, jak wiemy (por. str. 17 niniejszej pracy), realna różnica między zmysłowością a rozsądkiem.

Zajmiemy się teraz bliżej rozpatrzeniem

*) Por. Windelband „Geschichte d. neueren Philosophie” str. 47.

Vaihinger „Commentar zur Kritik d. reinen Vernunft” t. I, str. 490, t. II, str. 411.

tego udziału, jaki mają nasze władze poznania w „dawaniu” nam przedmiotów, kwestyą stojącą w bezpośrednim związku z przeprowadzonym przez Kanta oczyszczeniem formy zmysłów od wszelkiego czynnego pierwiastku.

Zmysłowość daje nam oglądy, jako niejednolite, niezsyntezowane szczegóły, jako zjawiska, składające się tylko z wrażeń i z biernej formy, daje nam tylko synopsis (110, 114), nie synthesis; rozsądek nadaje tym szczegółom jedność, stwarza to, co my przedmiotem w ścisłym znaczeniu tego wyrazu nazywamy, t. j. to, „w pojęciu czego jednoczą się rozmaite szczegóły danego oglądu” (138). Jeżeli w tych jednolitych przedmiotach zwrócimy szczególną uwagę na ich oglądowy pierwiastek, na to, że w świadomości naszej rysują się one jako obrazy, wtedy możemy je wprowadzić nazwać oglądami, możemy powiedzieć: rozsądek powołuje do życia świat oglądowy, lecz wtedy pamiętać trzeba, że wyrazu „ogląd” używamy w innym zasadniczo znaczeniu, niż wtedy, gdy odnosimy go do zmysłowości, że całość według jej pierwiastku jednego nazywamy. W oglądzie, w ścisłym tego słowa znaczeniu, w oglądzie danym przez zmysłowość, w zjawisku niema jeszcze cechy przedmiotowości, gdyż niema prawidłowego ugrupowania szczegółów; jest tylko możliwość przedmiotu, a nie sam

przedmiot. Bierna zmysłowość nie daje nam obiektów w ścisłym tego słowa znaczeniu, a tylko materiał do nich, nie daje jednolitych obrazów, a tylko różnorodność szczegółów; dopiero czynny rozsądek musi tę różnorodność „roztrząsnąć, przyswoić i połączyć”, musi przy pomocy wyobraźni stworzyć jednolity obraz, ażeby ogląd stał się przedmiotem. „Ponieważ każde zjawisko — mówi Kant — zawiera szczegóły rozmaite, a stąd różne spostrzeżenia spotykają się w umyśle rozproszone i wyodrębnione, potrzebnym jest tedy ich połączenie, jakiego w samym zmyśle mieć nie mogą. Jest więc w nas czynna władza syntezy owych rozmaitych szczegółów, zwana przez nas wyobraźnią; jej działania, dokonywane bezpośrednio na spostrzeżeniach, nazywam ujęciem. A mianowicie wyobraźnia rozmaite szczegóły oglądu ma zamienić na obraz [Bild], przedtem więc musi wrażenia przybrać do swojej czynności t. j. ująć je [apprehendiren]” (699). Gdy to ujęcie odbywa się prawidłowo, według rozsądku, gdy apprehensya jest zintellektualizowaną, wtedy otrzymujemy jednolity, konieczny i powszechny dla wszystkich obraz, obiekt w ścisłym tego słowa znaczeniu: ogląd, zjawisko zmysłowości, ustępuje miejsca oglądowi, jako przedmiotowi rozsądku.

Zasadnicza różnica między oglądem zmy-

słowości a oglądem, w którym prawidło rozsądkowe jednię zaprowadziło, zaostrza się jeszcze więcej przez to, że, jak zaraz zobaczymy, przedmiot oglądowy i ogląd-zjawisko nie są w rzeczywistości jednym i tem samem wyobrażeniem, rozpatrywanem raz jako całość, a drugi raz z punktu widzenia jego zmysłowej treści, lecz dwoma rozmaitemi wyobrażeniami, znajdującemi się w stosunku wyobrażenia do jego przedmiotu (oczywiście wyraz przedmiot nie ma tu swego ścisłego znaczenia). „Wszystkie wyobrażenia — mówi Kant — jako wyobrażenia mają swój przedmiot i mogą znowu same stać się przedmiotami innych wyobrażeń“ (691). W ten sposób ogląd-zjawisko ma z jednej strony, iako wyobrażenie, swój przedmiot, ów transcendentálny przedmiot = x, rzecz samą w sobie, a z drugiej sam jest przedmiotem odrębnego od siebie wyobrażenia, empirycznego oglądu-objektu (objektu w ścisłym tego słowa znaczeniu). Określa też Kant zjawisko, jako „nieokreślony przedmiot empirycznego oglądu“ (63), nieokreślony przez prawidło rozsądkowe, przez kategorye i przypisuje mu byt niezależny w naszym umyśle: istnieje ono jeszcze przed aktem apprehensyi, przedtem nim staje się przedmiotem czynności rozsądkowej. „Pierwszem, co nam bywa

danem — mówi Kant — jest zjawisko, które jeśli jest złączone ze świadomością, zwie się spostrzeżeniem“ (699). Apprehensya musi dopiero „odszukać to, co leży w umyśle“ (89), tę „rozmaitość“, jaka w podmiocie wprzód została dana“ (89), musi przybrać do swego aktu treść zjawiska, zdwoić ją przez to, powtórzyć i, powtarzając, zobiektywizować według pewnego określonego planu, zgodnie przytem z formą oglądu. Zjawisko istnieje więc nie tylko w zintellektualizowanym akcie apprehensyi, jako treść tego aktu; poza tą intencjonalną inegzystencją*) (która właściwie przynależy jego sobowtórowi, powołanemu do życia przez wyobraźnię) posiada ono w naszym umyśle jeszcze swój własny, niezależny, nieświadomy czy też napółświadomy byt (por. 154, 184, gdzie mowa o apprehensyi, jako umożliwiającej dopiero świadomość oglądu, a także 340). W jedni transcendentalnej ap-percepcyi, w wyobrażeniu obiektu, zjawisko, a raczej reprezentujące je w świadomości spostrzeżenie, jest najściślej związaniem z rozsądkowym pierwiastkiem: można je z trudem tylko wydzielić z całkowitego wyobrażenia

*) O intencjonalnej inegzystencji por. Vaihinger „Commentar zur Kritik der reinen Vernunft“, t. II, str. 34 oraz Brentano „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ 1874, str. 115 i nast.

oglądu-objektu jako „das bloß Subjective in der Anschauung, als Vorstellung eines Objekts“ („Lose Blätter aus Kants Nachlass“ herausg. v. Reicke, zeszyt I, str. 130); lecz w umyśle ma ono od rozsądku byt niezależny, istnieje przed jego czynnością, przejawiającą się w intelektualizowaniu apprehensyi, jest ono „tą rozmaistością, jaka w podmiocie wprzód została dana“. Zmysłowe i rozsądkowe elementy poznania są w umyśle naszym realiter oddzielone.

Cała ta nauka Kanta o zjawisku, jako przedmiocie empirycznego oglądu, ma wielkie pokrewieństwo z nauką Descartes'a o percepcyi, według której dusza spostrzega odbicia przedmiotów w mózgu; różnica tylko na tem polega, że Kant krytycznie unika zarówno materialistycznych, jak też i spirytualistycznych wyrażań. O tej teorii Descartes'a Lange twierdzi („Historya filozofii materialistycznej“ tom II, str. 358), że „tym sposobem przedmiot wyobrażenia, który przecież jest właściwie tem, co napełnia świadomość naszą, samowolnie i wbrew zdrowemu rozsądkowi oderwanym zostaje od samego aktu wyobrażenia“. „W ten to sposób dopiero — ciągnie dalej Lange — stało się możebnem myślenie całkiem niezmysłowe i nieprzestrzenne, ciągnące się przez całą filozofię nowożytną“.

I u Kanta też widzimy to oddzielenie przedmiotu od aktu jego wyobrażenia: ogląd zmysłowy, jako zjawisko, i czynność intelektualizowanej apprehensyi są od siebie realiter oddzielone. Nigdzie może w systemie Kanta nie występuje tak jaskrawo przepaść, oddzielająca zmysłowość od rozsądku, jak w tem właśnie miejscu „Analityki transcendentnej“.

Wracając do kwestyi „dawania“ przedmiotów przez nasze władze poznawcze, widzimy, że ogląd-zjawisko jest przedmiotem czynności rozsądkowej, lecz sam przez się obiektu jeszcze nie oznacza. Możemy wprowadzić powiedzieć, że i zmysłowość daje nam przedmioty, lecz zjawiska będą wtedy przedmiotami tylko w tem znaczeniu, w jakim są nimi wszelkie wogóle wyobrażenia: wskazują one na coś, co leży u ich podstawy, lecz tego „coś“ nie oznaczają (208). Nie mogą dane zjawiskowe nic oznaczać, nic określać, gdyż są dziełem tylko wrażliwości i bierności naszych zmysłów; stosunek zmysłów naszych do przedmiotu polega tylko na wrażliwości, gdyż wszelka czynność, wszelka synteza jest z nich wykluczona; zachowują się one względem przedmiotu ostatecznego, względem rzeczy samej w sobie wręcz odwrotnie niż rozsądek; ten ostatni w funkcjach swej syntezy

myślowej daje nam przedmiot samorzutnie, daje przez to, że przedstawia go jako konieczny i powszechny dla wszystkich, a nie tylko jako subiektywne wyobrażenie zmysłowe. Dopiero przez syntezę rozsądkową transcendentálny obiekt odzyskuje swą prawdziwą przedmiotowość, którą utracił, przechodząc przez środowisko zmysłów naszych; dopiero obiektywizujące czynności kategorii są tem, co transcendentálny obiekt rzeczywiście oznacza, a nie tylko pozwala się go domyślać.

Realne przeciwieństwo między zmysłowością a rozsądkiem, przeciwieństwo w ich stosunku do przedmiotu, nie tylko więc nie znika w „Analityce” pod wpływem pojęcia syntezy (por. str. 22, 23 niniejszej pracy), lecz, przeciwnie, dochodzi tam do swego kulminacyjnego napięcia przez podkreślanie bierności czystych form zmysłowych, przez pozabawienie ich wszelkiego czynnego, syntetycznego pierwiastku, który tylko rozsądkowi bywa przypisywany.

Ta bierność i wrażliwość naszej zmysłowości grozi zachwianiem lub przynajmniej ograniczeniem aprioryczności jej czystych form; czyste formy, polegające tylko na wrażliwości subiektywności (69, 147), muszą być zależnymi w równej mierze od natury umysłu, jak też i od przedmiotu działającego na ten

umysł; stała forma naszej wrażliwości uwarunkowaną jest nie tylko tym sposobem, w jaki my odbieramy działania, lecz i w jaki sposób rzeczy same w sobie na nas działają; podstawą jej jest nie tylko subiektywność, lecz i obiektywność. (por. 467, 468, 714; „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll“ I, 427; a także Höffding „Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants“ — Archiv für Geschichte der Philosophie t. VII, str. 401). Czas i przestrzeń są więc apriorycznymi tylko z punktu widzenia ich subiektywności, nie zaś obiektywności uwarunkowań, aprioryczność ich jest częściową tylko, gdyż tylko w części wpływają one z natury subiektywności. Inaczej rzecz się przedstawia w dziedzinie rozsądku: jego czyste formy posiadają w pełni aprioryczny charakter, jego pojęcia łączące płyną tylko z natury subiektywności, albowiem „wśród wszystkich wyobrażeń połączenie jest jedyne, które nie zostaje dane przez przedmioty, lecz musi być dokonane przez sam podmiot, gdyż jest czynem jego samodzielności“. Aprioryczna zmysłowość dlatego nie może być ogniwem, łączącym zmysły i rozsądek, że jest na skutek swej natury za mało aprioryczna, że pod względem stosunku swego do przedmiotu

zasadniczo bliżej stoi empirycznej zmysłowości, niż spontanicznego rozsądku.

W ten sposób tak rozpowszechnione próby zbliżenia zmysłowości i rozsądku na zasadzie rzekomego podobieństwa cech ich czystych form uznać trzeba za niezgodne z poglądami Kanta. Realna różnica między źródłami naszego poznania jest równie silnie podkreślona w systemie krytycznej filozofii, jak i różnica formalna.

Rozpatrzyliśmy powyżej różnice, istniejące między naszymi zasadniczymi władzami poznania. Widzieliśmy, że Kant kładzie nacisk na dwojakie przeciwieństwo między zmysłowością i rozsądkiem: formalne i realne. Gdy rozpatrujemy różnicę między rozsądkiem i zmysłami z punktu widzenia formalnego czyli logicznego, mamy na celu wykazać odrębny ich udział w całości naszego poznania, rozmaity sposób ujmowania przez nie przedmiotów, uwarunkowany odmienną ich naturą, dyskursywno-ogólną z jednej, oglądowo-poszczególą z drugiej strony. Zwracamy uwagę specjalnie na te cechy zmysłowości i rozsądku, które przejawiają się w ich elementach, niezbędnych dla wszelkiego poznania, t. j.

w oglądach i pojęciach, chodzi nam bezpośrednio o poznanie tych elementów poznawczych w ich przeciwnych własnościach, które później dopiero przenosimy na warunkujące je zdolności umysłowe. Rozpatrujemy różnicę między zmysłowością i rozsądkiem pod teoryo-poznawczym kątem widzenia, co jednak absolutnie nie oznacza, że uważamy ją za pojęciową tylko, nie zaś za faktycznie istniejącą i ugruntowaną w istocie naszych władz umysłowych.

Gdy przechodzimy do realnej różnicy między zmysłowością a rozsądkiem, wtedy bezpośrednio wykazujemy pewne strony ich odrębnej natury duchowej, wrażliwość i bierność z jednej strony, samorzutność i czynność z drugiej; rozpatrujemy ich funkcje psychiczne, polegające na „dawaniu” nam przedmiotów, ich stosunek wzajemny w naszym umyśle. Kant nazywa dlatego realną różnicę między zmysłowością a rozsądkiem także różnicą psychologiczną. Obie różnice — formalna i realna — są dla Kanta jednakowo ważne, obie jednakowo silnie podkreśla.

Inaczej jednak postępuje wielu komentatorów Kanta, a specjalnie t. zw. transcendentaliści. Ci ostatni uważają, że twórca krytycznej filozofii stał na stanowisku ściśle teoryo-poznawczym, że badania jego posiadały

charakter czysto logiczny, nie psychologiczny, że tyczyły się tylko naszego poznania, nie zaś naszego umysłu. Metoda Kanta była — według nich — obiektywną tylko, transcendentálną, nie zaś subiektywną także, wkraczającą w dziedzinę psychologii; polegała ona na analizie naszego poznania, naszej nauki w celu wykrycia jej niezbędnych i wystarczających elementów. Te elementy, — to oglądy i pojęcia, lub mniej transcendentálnie, zmysłowość i rozsądek. Z tego powodu, że w każdym poznaniu znajdować się muszą zarówno zmysłowe, jak i rozsądkowe pierwiastki ściśle z sobą zespolone, transcendentaliści wyprowadzają wniosek, że odróżnienie zmysłowości i rozsądku jest u Kanta pojęciowe tylko, że nigdy Kant nie myślał nawet rozrywać rzeczywiście jedni naszego poznania, że odrębność elementów zmysłowych i pojęciowych jest dziełem abstrakcyi teoryo-poznawczej, nie zaś faktem psychologicznym. Jeden z najskrajniejszych transcendentalistów, Stadler pisze w swej pracy „Kants Teleologie“ str. 3: „In jeder Wahrnehmung liess sich eine Funktion der Sinne und eine Funktion des Bewusstseins unterscheiden; durch die erste, welche er [Kant] die aesthetische nannte, wurde das Mannigfaltige der Erfahrung gegeben, durch die zweite, die logische, wurde es verknüpft.“

Schon hier verfehlte man den Sinn der Kritik, wenn man diese Sonderung, als eine absolute betrachtete. Sie war transscendental, hatte ihre Bedeutung nur für das Studium der Erfahrungsmöglichkeit“. Tylko w refleksyi — według transcendentalistów — oddziela Kant zmysłowość i rozsądek, gwoli teoryi naszego poznania odróżnia on dwa środki naszej myśli, dwie metody konstrukcyi i ujęcia świata przedmiotowego. Czysta zmysłowość i czysty rozsądek to, według Cohena, nie władze i nie formy psychiczne, lecz metody poznawcze, reprezentowane przez matematykę i mechanikę, dwie strony jednej-jedyniej metody matematycznego przyrodoznawstwa. „Die Träger des apriori im Kantischen Lehrgebäude — mówi Cohen na str. 584 swego dzieła „Kants Theorie der Erfahrung“ — Raum und Zeit und die Kategorien sind als Methoden zu verstehen, nicht als Geistesformen“. „Die Anschauung — czytamy na str. 486 tegoż samego dzieła — bedeutet ja nicht das Angesehaute, so dass es als solches von dem Gedachten etwa sachlich getrennt wäre, sondern die Anschauung ist ein Mittel, welches mit den anderen Mittel des Denkens sich zu verbinden hat um den Gegenstand zu erzeugen“.

W ten sposób transcendentaliści wypaczają

myśl Kanta, starając się wyrugować z jego systemu wszelkie momenty psychologiczne, wszystko co ma cośkolwiek choćby wspólnego z konkretnym życiem psychicznym. Starają się oni przeprowadzić czysto transcendentale, obiektywne pojmowanie „Krytyki“, lecz to przedsięwzięcie udać się im nie może, gdyż, jak sam ich przywódca przyznaje „sind doch die Erkenntnisse nicht chemische Stoffe, sondern psychische Gebilde und Vorgänge“. (Cohen „Kants Theorie der Erfahrung“ str. 69); nie można badać dziedziny poznania naszego tylko z punktu widzenia obiektywnego, biorąc pod uwagę tylko elementy, środki i metody naszej nauki, trzeba zwrócić się do ducha ludzkiego i wykazać, że wyanalizowane pierwiastki mają w nim swe konkretne uwarunkowanie. Tak postępował Kant zawsze i tak uczynił też w interesującej nas teraz kwestyi. Nie tylko wyodrębnił on, wydzielił z jedni poznania naszego dwa jego odrębne rodzaje, lecz też wykazał, że i w umyśle naszym istnieją one jako dwie odmienne władze poznawcze, których elementy są faktycznie od siebie oddzielone; wykazał, że ogląd, jako taki, istnieje w umyśle naszym niezależnie i odrębnie od umysłowych pierwiastków. Tego jednak transcendentaliści uznać nie chcą: poza formalnem, teoryo-po-

znawczem odróżnieniem zmysłowości i rozsądku, odróżnieniem jakoby pojęciowem tylko, nie realnem, innego nie widzą. „Man darf die psychologische Theorie Kants — mówi Riehl w swem dziele „Der philosophische Kriticismus“ 1908, t. I, str. 393 — nicht aus seiner Vernunftkritik abstrahiren. Hier macht Kant in erkenntnistheoretischer Absicht Unterschiede, die er in psychologischer nicht anerkennt. So stellt er Anschauung und Begriff schroff gegenüber, obschon er selber vermuthet, dass sie in ihrem Ursprung verbunden sein mögen“. Że Kant przeciwstawiał wyraźnie zmysłowość i rozsądek nie tylko teoryo-poznawczo, lecz i realnie, psychologicznie, widzieliśmy wyżej; że przypuszczenie wspólnego pochodzenia obydwóch władz nic w tem zmienić nie może — to zobaczymy w następnym rozdziale.

Jak sobie jednak radzą, spytamy, ci obrońcy jedności zmysłów i rozsądku, gdy schodzą z wyżyn teoryo-poznawczych, na których się przy wykładzie systemu Kanta utrzymać nie mogą, i rozpatrują konkretny przebieg czynności naszych władz poznawczych, nakreślony w „Krytyce czystego rozumu“; czy i wtedy zostają przy swem zdaniu, że Kant nie przeciwstawiał realnie zmysłowości rozsądkowi? Tak jest; twierdzą oni w dalszym ciągu, że

ogląd nie jest przeciwny realnie pojęciu, że dopiero dzięki czynności rozsądku powstać on może, że „die Anschauung selbst nur möglich sei durch die Synthesis des Verstandes“. (Cohen „Kants Theorie der Erfahrung“ str. 66). Osiągają oni zjednoczenie zmysłowości i rozsądku kosztem wypaczenia myśli Kanta, przez nieodróżnianie pojęć zasadniczych jego systemu, przez pomieszczenie nieokreślonego oglądu-zjawiska z określonym oglądem-przedmiotem, formy oglądu z oglądem formalnym (por. str. 32, 36, 37 niniejszej pracy). Ogląd, określony jako przedmiot, powstaje rzeczywiście dopiero dzięki syntezie rozsądkowej, lecz ogląd taki nie należy do zmysłowości. Zmysły zaś dają nam ogląd nieokreślony jeszcze, zjawisko, które nic wspólnego nie ma z czynnością rozsądkową: przedstawia ono rozmaitość, która w podmiocie dana jest przed czynnością syntezy (89), jest tem wyobrażeniem „które danem być może przed wszelkiem myśleniem“ (135). Oglądy zmysłowe i pojęcia rozsądkowe — to dwie dziedziny wręcz odrębne i przytem absolutnie niezależnie istniejące w naszym umyśle. „Kategorie — mówi Kant — mają źródło jeno w rozsądku, niezależnie od zmysłowości“ (143); „oglądanie“ zaś „zgoła nie potrzebuje czynności myślenia“ (128). Tylko wtedy twierdzić

możemy, że zmysłowość i rozsądek to jedna i ta sama zdolność ducha ludzkiego, gdy nie zwrócimy zupełnie uwagi na specyficznie zmysłowe pierwiastki naszego umysłu, gdy pominiemy zupełnie właściwe dane zmysłowości — treść i formę oglądu i składające się z nich zjawisko — a początek i koniec zarazem procesu poznawczego widzieć zechcemy w obiektywnej syntezie apprehensyi, dokonywanej przez zintelektualizowaną władzę wyobraźni. Wtedybyśmy mieli jedną tylko władzę umysłu i jedno tylko jedyne stadium poznania przedmiotu; zmysłowość i rozsądek zlałyby się w jedno, w intelektualną władzę wyobraźni, w intelektualne oglądanie. Lecz wtedy nie mielibyśmy przed sobą systemu Kanta, lecz system Fichtego i ci, co podobnie jak Mainzer („Die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft“ 1881, str. 70) twierdzą, że „im innersten Kern seiner [Kants] Lehre sind Anschauung und Kategorie ein einiges Handeln des Geistes“, przypisują Kantowi pomimo jego opozycji (por. str. 24, 25 niniejszej pracy) obce mu całkowicie poglądy.

Według Kanta — jak to już wiemy — rzeczy same w sobie działają na nasze zmysły i zapełniają umysł nasz zjawiskami, niezupełnie uświadomionemi wyobrażeniami

„pierwszem, co nam bywa danem“ — to jest pierwsze stadyum procesu poznania, stadyum nieokreślonych jeszcze oglądów. W tem stadyum, wyodrębnionem i niezależnem od przyszłych, zmysłowość gra jedyną rolę; jest ono dziełem jej bierności i wrażliwości. Lecz poza zmysłowymi oglądami posiadamy jeszcze pojęcia łączące, categorye „które mają źródło jeno w rozsądku, niezależnie od zmysłowości“ (143). Pod ich to kierunkiem odbywa się apprehensya zjawisk, wprowadzenie oglądów do świadomości, ich określenie — i to jest drugie stadyum poznania, stadyum obiektów; tu istotną rolę odgrywa rozsądek i będąca w jego usługach władza wyobraźni. Odrzucając pierwsze stadyum, wypaczamy poglądy Kanta na zmysłowość i przez to, że nie bierzemy dosłownie jego nauki, wkraczamy w obce mu dziedziny idealizmu i monizmu psychologicznego.

Trzymając się litery „Krytyki“, która jest zgodną z jej duchem, i opierając się na określeniach „Logiki“ i „Antropologii“, stwierdzić musimy w systemie Kanta bezsprzeczny dualizm, nie tylko pojęciowe, lecz i realne, psychologiczne przeciwieństwo między zmysłowością a rozsądkiem.

ROZDZIAŁ II.

Wspólny korzeń zmysłowości i rozsądku.

W jakim sensie rozumieć należy zdanie Kanta, że zmysłowość i rozsądek to „dwa pnie poznania ludzkiego, wyrastające może z jednego wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia“ (60)?

Czy przypuszczenie tego hipotetycznego korzenia nie stoi w sprzeczności z faktem zasadniczo różnej natury naszych władz poznawczych lub też czy nie zniewala pojmować różnicę tę jako pojęciową tylko, nie zaś psychologiczną? Oto pytania, które wymagają odpowiedzi, a odpowiedź ta jest tem ważniejszą dla nas, że od niej zależy potwierdzenie lub też zachwianie słuszności wypowiedzianych w poprzednim rozdziale poglądów na przeciwstawność zmysłowości i rozsądku w systemie Kanta.

Gdybyśmy w dziedzinie doświadczalnej znaleźli wspólny korzeń naszych władz poznawczych, wtedy nie moglibyśmy przeciwstawiać władz tych tak bezwzględnie, nie mo-

glibyśmy proklamować ich niezależności zupełnej. Potrafilibyśmy wtedy, wychodząc z tego wspólnego korzenia i nie opuszczając dziedziny empirycznej, wykazać pokrewieństwo zmysłowości i rozsądku, ich zgodność z sobą i odpowiedzialność, uwarunkowaną ich wspólnym pochodzeniem; ich przeciwieństwo i niezależność byłyby niemożliwymi faktycznie; moglibyśmy je odróżniać pojęciowo tylko, lecz nie realnie, psychologicznie. To też niektórzy transcendentaliści opierają swe zdanie o realnem pokrewieństwie zmysłowości i rozsądku na istnieniu wspólnego korzenia tych władz poznawczych i znajdują go jak n. p. Riehl i Cohen, w jedni naszej świadomości obiektywnej lub, co na to samo wychodzi, w jedni naszego poznania. I jakkolwiek dziwnem się wydać może, że rezultat, że ostatnie stadium procesu poznawczego, pojmowane przytem obiektywnie, logicznie, a nie psychologicznie, występuje tu jako pierwotne źródło poznania naszego, to jednak tak jest w istocie i to, co wymaga dopiero objaśnienia, staje się tu principium explicandi. Wymaga objaśnienia możliwość poznania obiektywnego, możliwość połączenia elementów zmysłowości z tak odrębnymi od nich pierwiastkami czystego rozsądku, możliwość zaprowadzenia jedni świadomości pośród nieuświadomionych jeszcze

szczegółów zmysłowych, — a jako objaśnienie podawanym jest fakt poznania naukowego, fakt jedni świadomości pośród szczegółów oglądu; jednym słowem, połączenie zmysłowości i rozsądku w poznaniu występuje tu jako zdolność, warunkująca to połączenie, jako siła jednocząca dwa pnie naszego poznania, jako ich korzeń. Według Cohena jedni zmysłowości i rozsądku Kant ustanawia nie w duszy, pierwiastku metafizycznym, lecz właśnie w owem poznaniu doświadczalnym. „In der Seele — czytamy w „Kants Theorie der Erfahrung“ na str. 348 — hätte sich jene Wurzel ganz bequem bekannt machen lassen. Aber Kant stiftet die gesuchte Verbindung vielmehr in dem wissenschaftlichen Erkennen selbst“. Jeszcze wyraźniej wypowiada się Riehl („Der philosophische Kriticismus“, str. 506). „Wie sehr nun auch Anschauung und Begriff als Erkenntnisarten getrennt sein mögen, so gehören sie doch als Vorstellungen zu einem und demselben Bewusstsein. Die Einheit des Bewusstseins verbindet Anschauungsform und Begriff. Die Identität des Bewusstseins in der Synthese der Empfindungen nach der Form des Anschauens bewirkt eine einheitliche Vorstellung, eine bestimmte Anschauung“. Świadomość występuje u Riehla jako wspólne źródło, wspólny korzeń oglądów i pojęć, i po-

ogląd ten Riehl za kantowski uważa. Nie jest on jednakże wyrazem zapatrywań Kanta, lecz przedstawia uzupełnienie systemu krytycznej filozofii, proponowane przez Reinholda. Ten ostatni widział w świadomości, w „Vorstellungungsvermögen“ wspólny korzeń zmysłowości i rozsadku, „Anschauungsvermögens“ i „Verstandesvermögens“. Oglądy i pojęcia mają — według Reinholda — tę wspólną cechę, że jako wyobrażenia (Vorstellungen), należą do jednej i tej samej świadomości, która, jako taka, jest siłą umożliwiającą połączenie rozmaitości zmysłowej w jedni przedmiotowej. Lecz pogląd ten odbiega od systemu „Krytyki“. Zmysłowy ogląd-zjawisko nie należy — według Kanta — do jedni świadomości, nie jest wyrazem jedni doświadczenia, lecz czemś, co dopiero do świadomości, nawet empirycznej, wprowadzonym być musi przez apprehensję (154, 184); dane zmysłowe i dane świadomości Kant wyraźnie w poznaniu doświadczalnym oddziela: „Zuerst gehört zu aller Erfahrung — czytamy w 981-ej Refleksyi t. II (Erdmann) — Vorstellung der Sinne, zweitens Bewusstseins“; świadomość obiektywna natrafia na obcy jej materiał zmysłowy, na obcą formę zmysłowości i jedni świadomości w określonym oglądzie jest zagadką, wymagającą rozwiązania, nie zaś klu-

czem do tej zagadki. Wprawdzie niekiedy sam Kant ucieka się do pojęcia identycznej jaźni, jako obejmującej w sobie także zjawiska zmysłowe, lecz dzieje się to w tych krytycznych momentach transcendentalnego wywodu (por. n. p. 706), kiedy dobrym jest każdy sposób, choćby nawet przeczący zasadniczym poglądom „Krytyki“, ażeby wydobyć się z położenia, z którego przy zachowaniu konsekwencji niema wyjścia. Poza tymi jednak nielicznymi momentami Kant nie zdradza żadnej chęci złagodzenia dualizmu podstawowego swego systemu i niechętnym okiem patrzy na próby, podejmowane w tym kierunku przez innych, między innymi także przez Reinholda. Temu ostatniemu radzi Kant nie zapuszczać się w poszukiwania wspólnego korzenia naszych władz poznawczych, lecz zająć się raczej wyprowadzeniem wniosków z założeń dualistycznych systemu, postępować wgłąb jego, a nie ku granicom. W liście Kanta do Reinholda z 21 września 1791 r. czytamy między innemi co następuje: „Ich kann doch auch nicht wenigstens in einer vertrauten Eröffnung gegen Sie nicht bergen, dass sich durch die abwärts fortgesetzte Entwicklung der Folgen, aus den bisher zum Grunde gelegten Prinzipien die Richtigkeit derselben bestätigen und... so viel

von Ihrer tieferen Nachforschung anbringen lasse, als zur gänzlichen Aufhellung des Gegenstandes nöthig ist“.

Równie, a może jeszcze bardziej nieprzychylnie niż próbę Reinholda przyjął Kant, jak to już zresztą widzieliśmy (por. 25, 31, 32 niniejszej pracy), egzegezę swych poglądów, podaną przez Becka. Beck, zarówno jak i Fichte, sprowadza dualizm kantowski do monizmu, uznaje jedną jedyną czynną, spontaniczną władzę, rozsądek, który tem się różni jednak od rozsądku w właściwym pojmowaniu Kanta, że nie jest ograniczony w swem poznaniu teoretycznem obcą mu zmysłowością, lecz że sam w swej syntezie produkuje świat zmysłowy, że sam oglądać może, że jest rozsądkiem intuitywnym.

Przyjęcie rozsądku intuitywnego, jako władzy umysłu ludzkiego, jednoczącej w sobie konkretnie zmysłowość i rozsądek, jest jednak w istocie rzeczy zaprzeczeniem zupełnem systemu Kanta, nie zaś jego objaśnieniem czy też uzupełnieniem. Pojmował to sam Kant doskonale i bronił się przed narzucaniem mu obcych poglądów, przed monizmem, widzącym w intuitywnym rozsądku korzeń wspólny zmysłowości i myśli naszej. Nie chciał Kant uciec się do pojęcia oglądającego rozsądku, jako przeczącego zasadniczym podstawom

„Krytyki“, wtedy nawet, gdy Majmon zwrócił mu uwagę, że przeciwstawność władz naszego poznania uniemożliwia przeprowadzenie transcendentalnego wywodu kategorii, który łatwo daje się jednak przeprowadzić przy monistycznych założeniach (por. Majmon „Versuch über die Transcendentalphilosophie“ 1790, str. 63, 64 oraz list Kanta do Herza z 26 maja 1789 r.).

Uznanie jednej jedynej władzy ducha naszego, jednoczącej właściwości zmysłów i rozsądku, przyjęcie władzy tej jako wspólnego ich korzenia jest wręcz przeciwne poglądom Kanta. Dlatego też uznać trzeba również za chybione usiłowania, chcące widzieć w władzy wyobraźni ów wspólny korzeń naszych władz poznawczych, o którym Kant wspomina we wstępie do „Krytyki czystego rozumu“. Mamy tu na myśli przedewszystkiem poglądy Höldera, wypowiedziane w jego „Darstellung der kantischen Erkenntnisstheorie“ 1873 r., poglądy które naogół za słuszne uważa między innymi także Vaihinger (por. „Commentar zur Kritik der reinen Vernunft“ t. I, str. 486). Hölder twierdzi, że, trzymając się poglądów Kanta na władzę wyobraźni, trzeba uznać ją za należącą do rozsądku („Darstellung...“ str. 46, 47), za władzę, którą pobudza do czynności syntetycznej, do tworzenia oglą-

dów impuls idący od przedmiotów poza nami leżących („Darstellung...” str. 54). Jako rozsądek tworzący (nieświadomie) świat oglądowy jest władza wyobraźni intuitywnym rozsądkiem, intuitywnym w takim stopniu, w jakim być nim może intellectus ectypus, ograniczony w swej twórczości bierną zmysłowością. („Darstellung...” str. 71, 72). W władzy wyobraźni, twierdzi Hölder, Kant zjednoczył zmysłowość i rozsądek, jest ona ich wspólnym korzeniem. („Darstellung...” str. 4). Już z powyższego streszczenia poglądów Höldera na władzę wyobraźni widzimy, że nie może być ona źródłem zmysłowości i rozsądku już z tej prostej przyczyny, że cała zmysłowość leży poza nią, że ją ogranicza, jako coś obcego. Nie wystarcza przypisać wyobraźni zdolności konstruowania oglądów, ażeby twierdzić, że obejmuje ona sobą i zmysłowość; trzeba byłoby jeszcze wykazać, że jest ona w tej konstrukcji wolną, niezależną, jeżeli już nie od materiału wrażeniowego, to w każdym razie od formy zmysłowej. Tego jednakże Hölder nie twierdzi i twierdzić nie może — i w ten sposób władza wyobraźni nie może objąć sobą zmysłowości, nie może być jej źródłem, gdyż nie tworzy ona właściwie formy oglądowej, a powtarza ją tylko według wzoru narzuconego przez zmysły zja-

wiskom (por. str. 39 niniejszej pracy). Zmysłowość władzy wyobraźni jest wtórną tylko, nie pierwotną; wyobraźnia nasza jest zmysłowa, to znaczy tylko, według Kanta, że postępuje ona w czynności ujęcia zgodnie z formą zmysłową, nie zaś, że tę ostatnią powołuje do życia. „Posiadamy — mówi Kant — formy zarówno zewnętrznego jak i wewnętrznego zmysłowego oglądu a priori w wyobrażeniach przestrzeni i czasu i z niemi zawsze zgodną być musi synteza ujęcia rozmaitych szczegółów zjawiska, ponieważ ona sama dokonać się może tylko wedle tej formy” (154). Formy oglądów leżą poza twórczością wyobraźni, jako coś obcego, z czym się ona liczyć musi w swej syntezie. „Bo synteza wyobraźni, chociaż dokonywana a priori, jest wszakże sama przez się bądź co bądź zmysłowa, ponieważ rozmaite szczegóły tak jeno łączy, jak się zjawiają w oglądzie, np. kształt trójkąta” (702). Forma zmysłowa nie ma swego źródła w wyobraźni, ta ostatnia więc nie może być korzeniem zmysłów i rozsądku.

Widzimy tedy, jak nieuzasadnionym jest pogląd, przypisujący Kantowi tendencję do uważania władzy wyobraźni za korzeń wspólny zmysłowości i rozsądku, tendencję, której on sam zresztą nigdy ani jednym słowem nie zdradził. Wyobraźnia w systemie Kanta jest

tylko łącznikiem przeciwnych sobie władz naszego poznania, lecz nie ich korzeniem. Wyobraźnia postępuje z jednej strony zgodnie z formą oglądu, z drugiej według wskazówek rozsądku, appercepcji — i w ten sposób jednoczy biegunowo przeciwne zdolności naszego ducha. „Za jej pośrednictwem — mówi Kant — wprowadzamy łączność między rozmaitością oglądu z jednej, a warunkiem koniecznej jedności appercepcji czystej z drugiej strony. Dwa najdalsze krańce, mianowicie zmysłowość i rozsądek muszą koniecznie połączyć się z sobą za pośrednictwem tej transcendentalnej czynności wyobraźni, gdyż tamta dałaby jeno zjawiska, lecz nie dałaby zgoła „przedmiotów poznania empirycznego, a więc doświadczenia“ (702).

Wyobraźnia więc jest tylko łącznikiem, nie zaś korzeniem zmysłowości i rozsądku.

Gdzież tedy znajdziemy ów wspólny korzeń naszych zdolności poznawczych? W dziedzinie empirycznej nie znajdujemy go: ani świadomości, ani spokrewnionej jakoby z intuitywnym rozsądkiem władzy wyobraźni nie możemy uważać za wspólne źródło zmysłowości i rozsądku; nie mamy po temu najmniejszego prawa, biorąc pod uwagę poglądy Kanta na istotę naszych władz umysłowych i jego niechętnie stanowisko względem moni-

stycznej egzegezy „Krytyki“. Pozostaje nam jeszcze dziedzina pozaempiryczna, pozazmysłowa — świat rzeczy samych w sobie. I tu rzeczywiście, jak przypuszczał Kant w „Krytyce“, znajduje się ów tajemniczy, „nieznany“, bo nadzmysłowy, wspólny korzeń naszych przeciwnych władz poznawczych. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę późniejsze, ostateczne poglądy Kanta, to trudno tu już będzie mówić o właściwym korzeniu zmysłowości i rozsądku: dziedzina rzeczy samych w sobie, a w niej „Ich an sich“, będzie raczej punktem połączenia lub, ściślej, zharmonizowania władz naszego poznania, niż ich korzeniem w istotnem tego słowa znaczeniu. Będziemy musieli, według Kanta, opuścić dziedzinę doświadczalną, ażeby w niej harmonię wprowadzić, będziemy musieli „über das Sinnliche hinaus zu sehen und im Uebersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen; weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen“ („Kritik der Urtheilskraft“ IV, 218).

W dziele swem, poświęconem przeważnie estetycznym zagadnieniom, Kant, jak widzimy, wyraźnie wskazuje na dziedzinę nadzmysłową, jako na „Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori“. — Uważa on świat rzeczy

samych w sobie za to źródło, skąd płynąć mogą natchnienia geniuszu, idee estetyczne, twory pełne sprzeczności dla trzymającego się granic empirycznych rozsądku, gdyż przedstawiające połączenie tak przeciwstawnych sobie pierwiastków, jak myśl nasza („idee“) i nasze zmysły („estetyczne“). Tylko w pozazmysłowej naturze człowieka wogóle, a specjalnie geniuszu, możemy, według Kanta, znaleźć oparcie dla słusznych pretensyj sądów estetycznych do powszechnego, choć subiektywnego tylko uznania: dzieła sztuki mają swe źródło w dziedzinie, która łączy harmonijnie zmysły i rozsądek, dlatego też mogą one także wywoływać powszechnie tę harmonię, podobać się mogą powszechnie. „Denn da das Schöne — pisze Kant w pierwszej uwadze do § 57 „Krytyki władzy sądenia“ — nicht nach Begriffen beurtheilt werden muss, sondern nach der zweckmässigen Stimmung der Einbildungskraft *) zur Uebereinstimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt; so kann nicht Regel und Vorschrift, sondern nur das, was bloss Natur im Subjecte ist,

*) Kant często w „Krytyce władzy sądenia“ zdolność oglądów nazywa wyobraźnią i odpowiednio do tego mówi niejednokrotnie o wyobraźni zamiast o zmysłowości wogóle.

aber nicht unter Regeln oder Begriffe gefasst werden kann, d. i. das übersinnliche Substrat aller seiner Vermögen (welches kein Verstandesbegriff erreicht) folglich das, worauf in Beziehung alle unsere Erkenntnissvermögen zusammenstimmend zu machen, der letzte durch das Intelligibele unserer Natur gegebene Zweck ist, jener ästhetischen aber unbedingten Zweckmässigkeit in der schönen Kunst, die Jedermann gefallen zu müssen rechtmässigen Anspruch machen soll, zum subjectiven Richtmasse dienen“.

Nie tylko jednak w dziedzinie sztuki powszechną harmonię zmysłowości i rozsądku zrozumieć możemy przez odwołanie się do dziedziny intelligijnej; zgodność naszych władz w procesie poznania obiektywnego też może być pojętą — według Kanta — tylko przez supranaturalną hipotezę, przez przypuszczenie blizkiego między niemi stosunku w świecie rzeczy samych w sobie. Nasze władze umysłowe są tak przeciwstawne sobie, przytem tak niezależne od siebie; jakim sposobem łączyć się mogą one harmonijnie w poznaniu, jakim sposobem zmysłowość wejść może do obcej jej jedni appercepcyi; jakim sposobem istnieć może ogląd, określony przez pojęcia, twór nie mniej dziwny,

niż idee estetyczne? Wszystko dzieje się, według Kanta, tak, jak gdyby zmysłowość i rozsądek miały wspólny, a nieznany korzeń lub nawet jedno od drugiego pochodziło. „Verstand und Sinnlichkeit — czytamy w „Antropologii“ Kanta, VII oddz. 2-gi, 76 — verschwistern sich bei ihrer Ungleichartigkeit doch so von selbst zur Bewirkung unserer Erkenntniss, als wenn eine von der anderen oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten“. Możliwość zgodności naszych odrębnych zasadniczo władz umysłowych może być — według Kanta — zrozumiałą wtedy jedynie, gdy przypuścimy poza dziedziną doświadczalną inny jeszcze świat, świat, w którym możliwe jest to, co niepojętem jest przy empirycznych tylko uwarunkowaniach. Ten świat inteligijny, bezpośredni twór Boga, otrzymał od niego moc łączenia tego, co jest w świecie fenomenalnym rozdzielone i przeciwstawione; do niego ucieka się, jak widzieliśmy, Kant i w nim znajduje punkt połączenia zmysłowości i rozsądku, ów dawniejszy wspólny korzeń, gwarancję harmonii naszych władz poznawczych, które gdzieindziej próżnoby szukał. Czy ten „wspólny korzeń“ naszych władz poznawczych zmniejsza ich rozbieżność i przeciwstawność? Oczywiście nie. Gdyby istniał on w dziedzi-

nie empirycznej, wtedy zmysłowość i rozsądek nie byłyby już tak przeciwstawne sobie, ich zbieżność w pewnym punkcie musiałaby się zaakcentować w jakichś wspólnych cechach. Lecz takich wspólnych cech między zmysłowością a rozsądkiem Kant nie znajduje wcale, i dlatego właśnie, jeżeli przypuszcza możliwość ich „wspólnego korzenia“, to korzeń ten umieszcza nie w dziedzinie empirycznej, co prowadziłoby wprost do sprzeczności, lecz w świecie rzeczy samych w sobie. Ten świat inteligijny w swej odrębności nie przeczy — według Kanta — fenomenalnemu; są to równoległe ciągnące się dziedziny; z własności jednej nie możemy wnioskować o drugiej: zbieżność w świecie inteligijnym nie wyklucza rozbieżności w fenomenalnym i odwrotnie. Punkt połączenia i zharmonizowania zmysłowości i rozsądku nie poto Kant wprowadza, by zatrzeć ich przeciwstawność realną, lecz w tym celu, aby znaleźć jakiegokolwiek bądź wyjście z problemu niezrozumiałej harmonii tych przeciwstawnych sobie władz. Zbieżność ogłądów i pojęć, jako ugruntowana w świecie rzeczy samych w sobie, nie może zatrzeć ich odrębności empirycznej i nie może, rzecz prosta, być, jak tego chce Riehl (por. str. 49 niniejszej pracy), dowodem, że Kant przeciwstawienie naszych

władz poznawczych wprowadził tylko z teoryo-poznawczych względów, co ma jakoby być równoznacznem z pojęciowem tylko, a nie rzeczywistem przeciwstawieniem.

Jak wielorakie przyczyny grały w rzeczywistości rolę przy kształtowaniu się poglądów Kanta na faktyczną przeciwstawność zmysłów i rozsadku i jaką pierwszorzędną rolę odgrywa ta przeciwstawność w całym systemie filozoficznym Kanta — to wyjaśni następujący rozdział.

ROZDZIAŁ III.

Przyczyny przeciwstawienia zmysłowości i rozsądku.

Twórczość filozoficzną Kanta znamionują dwie dopełniające się wzajemnie tendencje: czysto teoretyczna i praktyczno-moralna. Uzasadnienie wiedzy i wiary, pogodzenie zasad nauki z moralnymi dążnościami człowieka — oto cel, ku któremu dąży filozofia krytyczna. Każdy jej artykuł powinien czynić zadość zarówno teoretycznym, jak i praktycznym wymaganiom, być w zgodzie z tem, co jest i z tem, co być powinno; i tak też jest w istocie, albowiem każdy jest wyrazem zarówno czysto naukowych, jak i moralnych przekonań Kanta, z dwojakich wypływa motywów. I w przeciwstawieniu zmysłowości i rozsądku, w tym podstawowym artykule krytycznej filozofii, przejawily się również te dwie strony myśli Kanta; przeciwstawienie to spowodowały z jednej strony przyczyny praktycznej, z drugiej czysto teoretycznej natury. Rozpatrzmy przedewszystkiem moralno-reli-

gijne motywy, które grały rolę w uznaniu przez Kanta zasadniczej odrębności naszych władz umysłowych.

1) Moralno-religijne motywy przeciwstawienia zmysłów i rozsądku.

Motywy te znalazły swój wyraz bezpośredni przede wszystkim w przeprowadzonym przez Kanta odróżnieniu świata zmysłów, dziedziny doświadczenia i świata rzeczy samych w sobie, państwa istot myślących. Dziedzina doświadczenia, ograniczona i niedoskonała, nie wystarcza rozumowi ludzkiemu; domaga się on jej uzupełnienia w Bezwarunkowym, w świecie absolutu, odpowiadającym jego praktycznym wymaganiom. Pojęcia Boga, nieśmiertelności duszy i wolności woli nie dadzą się bez sprzeczności pomyśleć w dziedzinie doświadczenia, wymykają się one teoretycznemu poznaniu i dlatego przyjęcie ich wymaga uznania świata pozazmysłowego, świata rzeczy samych w sobie, poddającego się rozumowi tylko w jego praktycznym użyciu. Ten świat pozazmysłowy wolny jest od warunków czasu i przestrzeni, i ta właśnie okoliczność pozwala nam uprzedmiotwić w nim idee Bezwarunkowości. Jakim sposobem n. p. moglibyśmy pojąć istnienie Boga, gdyby formy naszej zmysłowości były for-

mami wszechrzeczy, a więc i warunkami bytu Boga, pojmowanego przez teologię naturalną, jako istotą nieprzestrzenną i poza czasem istniejącą. Wpadlibyśmy oczywiście w sprzeczność, gdybyśmy nie przyjęli poza dziedziną doświadczalną świata niezależnego od form czasu i przestrzeni, gdybyśmy więc nie uznali tych form za podmiotowy sposób naszego oglądu, „który nazywa się też dlatego zmysłowym, że nie jest pierwotnym t. j. takim, za pośrednictwem którego dany jest także byt przedmiotu oglądania, lecz zależnym od bytu przedmiotu, a więc możliwym jeno przez to, że [ten ostatni] oddziałuje na zdolność wyobrażania sobie, właściwą podmiotowi“ (91, 92). Rozgraniczenie więc dziedziny doświadczalnej i pozadoświadczalnej, wymagane przez naszą świadomość moralną, prowadzi za sobą konieczność uznania wrażliwości i bierności naszego umysłu, niezbędność przyjęcia zmysłowej, niespontanicznej władzy, jako zdolności otrzymywania wyobrażeń, uwarunkowanych światem rzeczy samych w sobie.

Ta sama świadomość moralna, która zmusza z jednej strony do uznania w nas niesamorzutnej władzy zmysłowości, z drugiej strony kwalifikuje człowieka, jako subiekta świata moralnego, do zajęcia miejsca w świecie noumenalnym (por. „Kritik der prakti-

schen Vernunft“ VIII, 158, 159), w świecie istot rozumnych. Podkreśla ona ten fakt, że człowiek nie jest tylko tworem zmysłowym, lecz posiada jeszcze, jako jednostka praktyczna, samorzutne władze rozsądku i rozumu, wręcz przeciwstawne wrażliwości zmysłów. W „Objaśnieniu kosmologicznej idei wolności“ czytamy co następuje: „Człowiek, znający zresztą całą przyrodę wyłącznie jeno przez zmysły, siebie samego poznaje także przez gołą appercepcję i to w działaniach i wewnętrznych określeniach, których nie może zaliczać do wrażeń zmysłowych i jest sam dla siebie częścią fenomenem, częścią zaś, mianowicie ze względu na pewne władze, myślnym jeno przedmiotem, gdyż działania jego niepodobna zgołą zaliczyć do biernej wrażliwości zmysłów. Władze te nazywamy rozsądkiem i rozumem...“ (460). Jako subjekt świata moralnego, człowiek jest istotą rozumną i wszystkie jego czynności powinny wynikać tylko z motywów rozumu; zmysłowość, bierne uczucie nie powinny mieć do niego przystępu; kierownikiem jego musi być tylko samorzutna myśl; wtedy tylko działania jego będą moralne, gdy treść zmysłowa nie będzie stanowiła ich pobudki. Świadomość moralna nie tylko więc odróżnia — według Kanta — dwie zasadnicze władze naszego

ducha, lecz też uniezależnia je od siebie i przeciwstawia je sobie, jako wręcz odmienne wartości.

Odmienne wartościowanie etyczne zmysłowości i rozsądku bezsprzecznie grało rolę w ostatecznem skryształizowaniu się zapatrywania Kanta na istotę naszych władz umysłowych i było jednym z motywów, które ich przeciwstawność uwarunkowały; w najwyższym jednak stopniu niesłusznym jest pogląd, uznający w dążeniu Kanta do oczyszczenia pobudek moralnych od wszelkiej domieszki zmysłowej, w dążeniu wypływającym z deprecyacji zmysłów, jedyny wyłączny motyw rozdziału między zmysłowością a rozsądkiem. Pogląd taki wypowiada między innymi Hartmann („Kants Erkenntnisstheorie und Metaphysik“ 1894 str. 20). „Das Motiv für diese Spaltung — czytamy u niego — ist bei Kant ausschliesslich in dem Wunsche zu suchen die Triebfeder der Moral von jeder empirischen Rezeptivität zu befreien und zu einer schlechthin spontanen und inhaltlos formalen zu machen“. Poznaliśmy już powyżej inny motyw wyodrębnienia z pośród władz naszych biernej zmysłowości — ustanowienie państwa rzeczy samych w sobie, działających na nasz podmiot. Poniżej zobaczymy, że problem poznania zarówno praktycznego jak

i teoretycznego stanowił bardzo ważny czynnik odróżnienia, uniezależnienia i przeciwstawienia zmysłów i myśli naszej w systemie Kanta. Intellektualizm moralny Kanta nie był więc bynajmniej wyłącznym motywem rozdziału między władzami naszego umysłu.

Przez poznanie niezbędne dla celów praktycznych, a właściwie przez praktyczny użytek rozumu, nie należy rozumieć ujęcia przedmiotu, w którym czynne są zmysły wspólnie z myślą naszą. Praktyczny użytek rozumu nie daje właściwego poznania, polega on raczej na czystym myśleniu przedmiotów świata noumenalnego. Żebyśmy w stanie byli myśleć jednak ten świat rzeczy samych w sobie, żebyśmy mogli wznieść się do pojęcia pozaczasowego i nieprzestrzennego absolutu, wymaga to władz umysłu, niezależnych zupełnie od zmysłowości i odrębnych od niej. Te władze — to rozsądek i rozum. Kategorie rozsądkowe, formy naszej myśli, są to pojęcia o przedmiotach wogóle, nie tylko o rzeczach w czasie i przestrzeni, dlatego też mogą one i spokrewnione z nimi idee służyć dla celów praktycznego użytkowania rozumu. „Sind wir aber im Besitz der letzteren (Categorien) — czytamy w liście Kanta do Reinholda z 12-go maja 1789 r. — und ihres Ursprungs, als der Formen des Denkens, so werden wir über-

zeugt, dass sie für sich allein gar kein Erkenntniss und mit jenen Anschauungen kein übersinnliches theoretisches Erkenntniss liefern, dass sie aber doch ohne aus ihrem Kreise zu gehen, zu Ideen in praktischer Absicht gebraucht werden können, eben darum, weil die Begrenzung unseres Vermögens unseren Begriffen objective Realität zu geben nicht die Grenze der Möglichkeit der Dinge, noch auch des Gebrauchs der Categorien als Begriffen von Dingen überhaupt in Ansehung des Übersinnlichen, welches wirklich gegebene praktische Ideen der Vernunft begründen, ausmachen kann“. Gdybyśmy nie oddzielili rozsądku od zmysłowości, gdybyśmy kategorie pojmowali jako związane bezwzględnie z oglądami — nigdybyśmy nie mogli zrobić z nich użytku w pojęciach o świecie absolutu: praktyczne poznanie tego świata możliwe jest tylko przy istnieniu wolnej od wszelkiej zmysłowości myśli ludzkiej. Dlatego też nie można przypuścić, że nasz rozsądek tworzy formy czasu i przestrzeni; ograniczałby się on sam w ten sposób do dziedziny doświadczalnej, sam nakładałby na siebie pęta, którymi w rzeczywistości krępuje go obca mu zasadniczo zmysłowość (por. list Tieftrunka do Kanta z 5 listopada 1797 r.).

Przebiegliśmy pokrótce motywy religijno-

moralnej natury, które grały z wszelkiem prawdopodobieństwem rolę w kształtowaniu się poglądów Kanta na przeciwstawność zmysłowości i rozsadku. Lecz motywy te nie były jedyne, nie były nawet przeważające; oprócz nich zasadniczo ważnymi dla zrozumienia genezy odnośnych zapatrywań Kanta są przyczyny teoretyczne, bądź czysto logicznej, bądź psychologicznej i teoryo-poznawczej natury. One to ostatecznie spowodowały odsunięcie się Kanta od monistycznej filozofii Leibniza i zaakcentowanie dualizmu, jako podstawowego poglądu krytycznej filozofii na istotę naszych władz poznawczych.

2) Teoretyczne przyczyny przeciwstawienia zmysłów i rozsadku.

Widzieliśmy powyżej, że praktyczno-moralne użycie rozumu możliwym jest do przyjęcia tylko pod warunkiem odrębności i niezależności myśli naszej od władzy zmysłowej. Ten sam warunek musi być wypełnionym, jeżeli zrozumieć chcemy czysto logiczny użytek rozumu. „Logika ogólna — mówi Kant — odrywa się... od wszelkiej treści poznania t. j. od wszelkich związków jego z przedmiotem i rozpatruje tylko logiczną formę w stosunku poznać do siebie samych t. j. formę myślenia wogóle“ (97). Treść po-

znania, która zawsze jest zmysłowa, leży poza obrębem logiki formalnej; ta ostatnia możliwa jest więc tylko wtedy, gdy myśl nasza jest władzą odrębną i niezależną od zmysłów. Na skutek tych własności naszego rozumu możemy — i według Kanta powinniśmy — przedstawiać najwyższe zasady logiki w formie, abstrahującej od wszelkich warunków czasu i przestrzeni; wszelka domieszka nie tylko treści lecz i formy zmysłowej wypacza logikę, której zasady wypływają jedynie z natury naszej dyskursywnej myśli. Dlatego też Kant uważa za niezgodne z istotą logiki następujące sformułowanie prawa sprzeczności: „niepodobna ażeby coś równocześnie było i nie było“, gdyż zawiera ono warunek zmysłowy, a „prawo sprzeczności, jako logiczna tylko zasada, nie powinno ograniczać wyroków swoich do stosunków czasowych“ (176). Jeżeli jednak tak być powinno, jak mówi Kant, to myśl nasza musi być uznana za władzę wręcz niezależną i odrębną od zmysłowości.

W poprzednich rozdziałach przekonaliśmy się, że nie może być mowy zupełnie o pojęciom tylko przeciwstawianiu w systemie krytycznej filozofii władz naszego umysłu. To przeciwstawienie, które Kant ustanawia z racji dociekań logicznych i teoryo-poznawczych, przeciwstawienie, które on formalnem lub też

logicznem nazywa, również nie jest tylko produktem abstrahującej refleksyi, lecz ma takie samo faktyczne znaczenie, jak i przeciwstawienie, nazwane realnem lub psychologicznem. Ogólność i dyskursywność rozsądku, poszczególność i oglądowość zmysłów są rzeczywistymi własnościami tych zdolności w równym stopniu, jak ich czynność względnie bierność. Odróżniając przeciwstawienie logiczne od psychologicznego, Kant bynajmniej nie chce przedstawić pierwszego, jako mniej realne, niż drugie, a zwraca tylko uwagę na motywy i źródła, skąd płyną te przeciwstawienia: jedno z dziedziny logiki i teorii poznania, drugie przedewszystkiem z bezpośrednich faktów psychologicznych.

Bierność naszej zmysłowości, — a co stąd wynika, nieposiadanie przez nas intelektualnych oglądów — odrębność i przeciwstawność jej z samorzutną myślą jest dla Kanta bezpośrednio dana przez doświadczenie wewnętrzne, przez nasz zmysł wewnętrzny. Myśl nasza swobodnie tworzy i powołuje do życia pojęcia — możemy to stwierdzić przez refleksję, jak zarówno też ten fakt, że zjawianie się przedmiotów zewnętrznych w polu naszych spostrzeżeń jest od nas niezależne, że pod tym względem jesteśmy istotami biernymi. Chęć nasza i możliwość przedmiotu nie jest

jeszcze jego rzeczywistością (por. „Kritik der Urtheilskraft“ IV, 292). Jest dla nas faktem psychologicznym, że różnaitości przedmiotowej stworzyć samorzutnie nie możemy, że musi ona nam być daną, „a sposób, w jaki ona jest dana bez samorzutności umysłowi, dla tej właśnie różnicy musi nazywać się zmysłowością“ (89).

Doświadczenie wewnętrzne wskazuje na przeciwstawność zasadniczą zmysłów i rozsądku, i Kant, biorąc je pod uwagę, bynajmniej nie sprzeniewierza się swej metodzie, jak to mogliby zarzucić transcendentaliści; albowiem nie opiera się on tu na psychologii genetycznej, której pomocy rzeczywiście nie uznaje, lecz na psychologii transcendentalnej, która stanowi niezbędną podstawę jego gnozeologii, badającej możliwość naszego poznania. „Wewnętrzne doświadczenie wogóle — powiada Kant — i jego możliwość czyli spostrzeżenie wogóle i jego stosunek do innego spostrzeżenia, gdy nie jest dana empirycznie jakaś szczegółowa jego różnica i określenie, nie może być poczytywane za poznanie empiryczne, lecz trzeba je uważać za poznanie empiryczności wogóle; należy też do badania możliwości wszelkiego doświadczenia, a takie badanie jest istotnie transcendentalnem“ (331). Z dziedziny psychologicznej płynął dla Kanta,

jak widzimy, bezpośredni motyw uznania przeciwstawności zmysłów i rozsądku; badania ściśle teoryo-poznawcze doprowadzały go pośrednio do tego samego przekonania.

Rozpatrzmy to bliżej.

Przedewszystkiem badania nad teorią poznania matematycznego wyrobiły w umyśle Kanta przekonanie o zasadniczej odrębności zmysłowości i rozsądku. Gdybyśmy chcieli zgodnie z Leibnizem uważać przestrzeń i czas za stosunki zjawisk, wyciągnięte z doświadczenia, nigdybyśmy nie mogli zrozumieć konieczności i powszechności sądów matematycznych, przeciwnie, musielibyśmy „odmówić im pewności apodyktycznej, gdyż ta nie wykazuje się wcale a posteriori“ (81). Ażeby objaśnić tę apodyktyczność, musimy przestrzeń (również i czas) uznać za powszechną formę naszego umysłu, za aprioryczną właściwość „doznawania podrażnień od przedmiotów i otrzymywania, przez to bezpośredniego ich wyobrażenia, to jest oglądu“ (69). Musimy uznać idealizm czasu i przestrzeni i związany z nim najściślej, według Kanta, realizm rzeczy samych w sobie, uznać musimy istnienie przedmiotów działających na nasz umysł, a więc i wrażliwość naszego subiekta, przejawiającą się w zdolności odbierania tych działań. Poza samorzutną my-

ślą musimy posiadać wrażliwość, jako odrębną władzę — władzę zmysłowości. Uznanie zmysłowości, jako władzy ze względu na jej wrażliwość przeciwstawnej samorzutnemu rozsądkowi, nie wynika u Kanta, jak to przypuszczają niektórzy (por. n. p. Windelband „Geschichte der neueren Philosophie“ t. II, str. 49), wyłącznie z praktycznych motywów, domagających się uzupełnienia świata doświadczalnego przez leżący u jego podstawy świat absolutu, lecz jest uwarunkowane przedewszystkiem czysto teoretycznymi przyczynami, a mianowicie idealistycznym pojmowaniem czasu i przestrzeni, niezbędnem dla objaśnienia apodyktyczności matematyki i uczącym dziedzinę naszych zmysłów uważać za świat zjawiskowy, powołany do życia przez wrażliwość naszego subiekta na działanie zewnętrzne.

Teorya matematycznego poznania doprowadziła Kanta do innego jeszcze, nie mniej ważnego, przeciwstawienia władz naszego poznania. Według Leibniza matematyka była nauką pojęciową, wyrażała się w sądach analitycznych, których zasadą jest prawo logiczne tożsamości. Według Kanta sądy matematyczne zawierają w orzeczeniu więcej, niż było pomysłane w pojęciu podmiotu, dołączają do niego treść orzeczenia, są rozszerzającymi, syn-

tetycznymi sędami. Jako takie, twierdzenia matematyczne nie mogą być natury czysto pojęciowej, „gdyż z samego tylko pojęcia nie dają się wyciągnąć twierdzenia, wychodzące poza to pojęcie, a tak się właśnie dzieje w geometrii“ (68) i arytmetyce. Muszą opierać się one na pierwiastku wręcz odrębnej natury, niż ta, jaką posiada dyskursywne pojęcie, na czymś, co może być podłożem syntezy. Pierwiastkiem takim jest ogląd, który na skutek swych właściwości, zasadniczo różniących się od własności pojęć, musi być przypisany innej, niż te ostatnie władzy, mianowicie władzy zmysłowości.

Można zrozumieć możliwość sądów syntetycznych a priori w matematyce (jak zresztą i w innych naukach) tylko przez to, że poza apriorycznymi pierwiastkami rozsądkowymi uznajemy jeszcze wręcz odrębne od nich elementy oglądowe, że zmysłowość przeciwstawiamy rozsądkowi. W konieczności tego przeciwstawienia utwierdził Kanta inny problemat teoryo-poznawczy, problemat amfibolii i antynomii czystego rozumu.

Antynomie czystego rozumu wyrażają się w wręcz sobie przeciwnych twierdzeniach, „z których każde nie tylko samo w sobie nie mieści sprzeczności, lecz nawet w przyrodzie rozumu odnajduje warunki konieczności swo-

jej“ (364), przytem takich, na które musi się koniecznie natknąć w swym pochodzie rozum ludzki. Już w „Dysertacyi“ z 1770 r. zajmuje się Kant takimi dyalektycznymi twierdzeniami i dochodzi do wniosku, że sprzeczność rozumu z samym sobą można wytłomaczyć tylko przez przyjęcie dwóch odrębnych władz, zmysłowości i rozsądku. Weźmy n. p. antynomię, tyczącą się problematu ciał złożonych i pojedynczych. „Dato composito substantiali“ czytamy w § 1 „Dysertacyi“ — *facile pervenitur ad ideam simplicium, notionem intellectualem compositionis generaliter tollendo; quae enim remota omni conjunctione remanent, sunt simplicia. Secundum leges vero cognitionis intuitivae id non fit, i. e. compositio omnis non tollitur, nisi toto data ad partes quascunque possibles regrediendo, h. e. per analysin, quae iterum nititur conditione temporis... Nec analysis, [nec synthesis] erunt completae, adeoque nec per priorem conceptus simplicis, [nec per posteriorem conceptus totius] emerget*“. Myśl nasza może więc pojąć istotę pojedynczości, dla rozumu naszego pojęcie monady nie zawiera sprzeczności; lecz dla zmysłowości pojęcie to jest niemożliwem do zrealizowania, sprzecznem z prawami oglądu. „Quicquid enim repugnat legibus intellectus et rationis — czytamy w tym samym para-

grafie „Dysertacyi“ — utique est impossibile; quod antem, cum rationis purae sit objectum, legibus cognitionis intuitivae tantummodo non subest, non item. Nam hic dissensus inter facultatem sensitivam et intellectualem... nihil indigitat, nisi, quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi et in intuitus commutare saepenumero non posse“. Ów „dissensus inter facultatem sensitivam et intellectualem“ potwierdzają inne jeszcze antynomie, rozpatrywane w „Dysertacyi“ (por. jej § 28). Stwierdzają one konieczność rozgraniczenia zmysłowości i rozsądku i rozpatrywania odpowiednio do tego przedmiotów z dwojakiemu punktu widzenia, jako zjawisk i jako rzeczy samych w sobie. „Dysertacya“ kładzie przytem nacisk na przeciwstawienie naszych władz umysłowych, jest ona „scientia, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali“ (§ 8), „Krytyka“ zaś w antytetyce czystego rozumu podkreśla głównie płynące z tego przeciwstawienia rozgraniczenie dziedziny zjawisk i świata rzeczy samych w sobie, chociaż drugą n. p. antynomię rozwiązuje ona, opierając się bezpośrednio na odrębności oglądów i pojęć.

Specjalnie rozpatrywaną jest w „Krytyce“ przeciwstawność naszych władz umysłowych w rozdziale traktującym o amfibolii pojęć re-

fleksyjnych. Treść tego rozdziału stoi w bliskim bardzo stosunku do problemu antynomij, przedewszystkiem w takim ich ujęciu, jakie znajdujemy w „Dysertacyi“; wykazuje tu Kant, że dwuznaczność (amfibolię) pewnych pojęć (do których zalicza jednorodność i różnorodność, zgodność i sprzeczność, wewnątrz i zewnątrz, materię i formę) można zrozumieć i uczynić nieszkodliwą przez transcendentalną refleksję, uczącą brać przedmioty w dwojaki sposób: w stosunku do naszych zmysłów i do naszej myśli. Rezultat wypadnie za każdym razem wręcz przeciwny, co przy przeciwstawności naszych władz umysłowych dziwić nas nie może; z takiego jednak dwojakiemu rozpatrywania przedmiotów wyciągniemy tę korzyść, że nie będziemy na przyszłość rozciągali na przedmioty zmysłów tych twierdzeń, do których dochodzimy analizując czyste pojęcia rzeczy i odwrotnie, nie będziemy szukali w zmysłowości jedyne go źródła pojęć, — unikniemy zintellektualizowania zjawisk, które jest błędem Leibniza, zarówno jak też uzmysławienia pojęć rozsądkowych, w czem znowu Locke zawinił. „Zamiast szukać — pisze Kant — dwóch całkiem różnych źródeł wyobrażeń w rozsądku i zmysłowości, mogących atoli jedynie w powiązaniu z sobą sądzić o rzeczach w sposób ważny przedmio-

towo, każdy z tych wielkich mężów trzymał się jednego tylko źródła, które wedle ich mniemania odnosiło się jakoby bezpośrednio do rzeczy samej w sobie, kiedy drugie nie czyniło nic więcej, tylko albo gmatwało wyobrażenia pierwszego, albo je porządkowało" (278).

„Leibnitz tedy — ciągnie dalej Kant — porównywał przedmioty zmysłowe ze sobą jedynie w rozsądku, jako rzeczy wogóle". Rozpatrzmy to na przykładzie jednorodności i różnorodności przedmiotów, który unaocznia nam najlepiej konieczność przeciwstawienia zmysłowości i rozsądku. Gdy rozpatrujemy pojęcia przedmiotów, wtedy wszystkie rzeczy, określone przez jedne i te same własności wewnętrzne, zleją się w jedno, będziemy mieli tożsamość liczebną (*numerica identitas*) przedmiotu. Tak rozpatrywał przedmioty Leibnitz i doszedł do swego *principium identitatis indiscernibilium*, które błędnie uważał za prawo przyrody, aczkolwiek dotyczy ono tylko istoty pojęć. Przez nieodróżnianie dostateczne zmysłowości i rozsądku przyroda miała dla Leibniza naturę pojęciową, nie zwrócił on uwagi na charakteryzujący ją oglądowy pierwiastek, któremu zawdzięczamy to właśnie, że „wobec dwóch kropli wody można całkiem usunąć wszelką wewnętrzną różnorodność, a już to, iż je oglądamy w dwóch różnych miejscach

wystarczy, by je uważać za różnorodne liczebnie" (273). Tylko przez staranne wyodrębnienie przestrzeni i czasu z pośród pojęć rozsądkowych na zasadzie ich wręcz odrębnej istoty możemy uniknąć paradoksalnego i błędnego zarazem twierdzenia o tożsamości liczebnej rozmaitych, pojęciowo tylko identycznych, przedmiotów natury.

Amfibolie i antynomie rozumowe przemawiają wyraźnie przeciw przyjęciu jednej jedynie władzy ducha naszego; jeżelibyśmy przyjęli n. p. intelektualność naszego oglądu — lub, co na jedno wychodzi, oglądowość myśli naszej — jak to Kantowi proponował wzorujący się na filozofii Leibniza Majmon (por. str. 59 niniejszej pracy), nigdybyśmy wówczas rozwiązać nie mogli trudności, wynikających z dyalektycznych twierdzeń rozumu, trudności, które dają się usunąć przy dualistycznym pojmowaniu władz naszego umysłu. „Die Antimonien der reinen Vernunft — czytamy w liście do Herza z 26 maja 1789 r. — einen guten Probestein abgeben können, die ihn [Majmon] vielleicht überzeugen werden, dass man den menschlichen Verstand nicht für specifisch einerley mit dem Göttlichen und nur durch Einschränkung d. i. dem Grade nach von diesem unterschieden annehmen könne: dass er nicht, wie dieser, als ein Ver-

mögen anzuschauen sondern nur zu denken müsse betrachtet werden, welches durchaus ein davon ganz verschiedenes Vermögen (oder Receptivität) der Anschauungen zur Seite oder besser zum Stoffe haben müsse um Erkenntnis hervorzubringen..."

Zmysłowość wogóle musimy uznać za władzę wręcz przeciwną rozsądkowi, a specjalnie już czyste formy przestrzeni i czasu musimy wykluczyć z dziedziny pojęć, jeżeli chcemy uniknąć prowadzącego do sprzeczności intelektualizowania zjawisk; motywy zaś, które ostatecznie skłoniły Kanta do uznania form tych narówni z treścią zmysłową za bierne zupełnie, poznaliśmy w rozdziale pierwszym niniejszej książki w tej jego części, gdzie była mowa o wpływie, jaki wywarł na odnośne przekonania Kanta problemat transcendentnego wywodu kategorii.

Rozpatrzyliśmy przyczyny przeciwstawienia zmysłów i rozsądku w filozofii Kanta; widzieliśmy, że wypływa ono z najrozmaitszych źródeł, zarówno praktycznych, jak też teoretycznych; wiara, moralność, logika, psychologia i teoria poznania łączą się z sobą i wzajemnie wspierają się, ażeby dowieść konieczności dualistycznego założenia „Krytyki“;

mówimy „dowieść“ — albowiem motywy tego przeciwstawienia, rozpatrywane pod innym kątem widzenia, będą dowodami jego słuszności. Dowody te są liczne i dotyczą rozmaitych stron odrębności naszych władz poznania: niektóre biorą pod uwagę przeciwstawność bierność — czynność, inne przeciwstawność wrażliwość — samorzutność; trzecie znów zajmują się różnicą formalną między zmysłowością a rozsądkiem, lub też dotyczą kilku naraz stron odnośnej odrębności. Poniższa tabliczka (str. 90) unaocznia to najlepiej.

Dowody te, oczywiście, przedstawiać musiały dla Kanta rozmaitą siłę i znaczenie. Albowiem inne jest znaczenie argumentu praktycznego, inne teoretycznego; odmienną jest siła dowodu bezpośredniego od siły pośredniego; ten zaś ostatni dowód zyskuje na wartości w miarę tego, im bardziej jest pewnem jego principium probandi i im bardziej oczywistym jest konieczny związek zasady dowodu z tem, co dowodu wymaga. Dalej — aczkolwiek nie wszystkie przytoczone dowody Kant wyraźnie podkreślał, o niektórych wzmiankował tylko, inne znów dają się tylko między wierszami wyczytać i wywnioskować, to jednak nie ulega najmniejszej wątpliwości, że przeciwstawność zmysłowości i rozsądku nie była dla Kanta twierdzeniem dogmatycznym, przyjętem bez

Zmysłowość	Rozsądek	Dowody przeciwstawności
Bierność	Czynność	 Doświadczenie wewnętrzne. Pojęcie doświadczenia ^{*)} .
Wrażliwość	Samorczutność	 Istota moralności.
Intuicywność oraz	Dyskursywność	 Świadomość moralna.
Poszczególność	oraz Ogólność	 Istota matematyki. Antynomie i amfibolie
i Bezpośredniość	i Pośredniość	 Istota poznania praktycznego. Istota logiki.

^{*)} Doświadczenie, w pojęciu Kanta, jest produktem zmysłowości i rozsądku; z tego wynika, że przedmioty doświadczenia powoływane być muszą do życia nie tylko przez zmysły, lecz i rozsądek; to zaś może mieć miejsce tylko wtedy, gdy forma zmysłowa nie daje jednolitego obrazu przedmiotów, a więc gdy jest, w przeciwstawieniu do form rozsądkowych, bierna (por. str. 29 niniejszej pracy).

dowodów i nieuzasadnionem, lecz artykułem, znajdującym liczne potwierdzenia, wytrzymującym próby krzyżowe (antynomij i amfibolij) i mogącym być bezpośrednio sprawdzonym i dowiedzionym (przez zmysł wewnętrzny). Nie można tedy przeciwstawienia zmysłów i rozsądku w systemie Kanta uważać za pozbawioną dowodów przesłankę, jak to czyni Vaihinger w swym „Komentarzu“ (t. I, str. 430); jest ono podstawą nie w tem znaczeniu, że samo nie ma już żadnego oparcia, lecz że służy za oparcie dla całego systemu i że znaczenie jego jest zasadniczem dla całej filozofii Kanta. „Krytyka czystego rozumu“, „Krytyka praktycznego rozumu“ i „Krytyka władzy sądzenia“, „Logika“ i „Antropologia“ operują tem przeciwstawieniem: widzieliśmy, że odgrywa ono rolę zasadniczą w kwestiach zarówno teoretycznej, jak też etycznej i estetycznej natury; w „Krytyce czystego rozumu“ zajmuje się niem nie tylko Estetyka i Analityka, lecz i Dyalektyka — wszędzie widocznym jest jego wpływ i znaczenie.

Pomimo to wszystko dziś jeszcze dają słyszeć się głosy, że „rozkawałkowanie“ duszy przez Kanta jest raczej powierzchownem, niż głęboko sięgającym (Windelband „Geschichte der Philosophie“ str. 453). Bezzasadność i błędność powyższego zapatrywania jest dla nas

teraz oczywistą; rozumiemy, że, gdybyśmy przeciwstawność zmysłowości i rozsądku chcieli usunąć z systemu Kanta czy też ją złągodzić próbowali, wtedy system ten, jako taki, runąłby cały lub przynajmniej zdeformowałby się do niepoznania, utraciwszy wszystkie swe charakterystyczne cechy.

CZEŚĆ II.

Wywód Kategorij i schematyzm.

W poprzedniej części rozpatrzyliśmy wstępną fazę zasadniczego problemu teorii poznania Kanta, problemu, dotyczącego stosunku zmysłów do rozsądku. Wykazaliśmy, że przeciwstawność naszych władz poznania, zarówno formalna, jak też realna, nie jest wytworem tylko refleksji teoryo-poznawczej, lecz posiada w systemie Kanta znaczenie faktyczne, psychologiczne, jako ugruntowana ostatecznie w naturze naszego umysłu. Widzieliśmy, że tej empirycznej przeciwstawności nie może zatrzeć ów przypuszczalny punkt połączenia (dawniejszy wspólny korzeń) naszych władz umysłowych dlatego, że znajduje się on, według domniemań Kanta, w dziedzinie pozaempirycznej; zaś szukanie go w dziedzinie doświadczalnej nie może doprowadzić do żadnego rezultatu, gdyż jest sprzeczne z poglądami „Krytyki” na istotę zmysłów i rozsądku. Przekonaliśmy się następnie, że przeciwstawność zmysłowości i rozsądku zajmuje w systemie Kanta miejsce naczelne i że jest przytem dobrze ugruntowaną podstawą, nie zaś dogmatyczną przesłanką całej krytycznej filozofii.

Teraz przechodzimy do rozpatrzenia drugiej fazy naszego problemu. Jest ona najściślej połączona z pierwszą i nabiera swego właściwego znaczenia tylko przez to, że dokładnie zrozumieliśmy istotę i znaczenie przeciwstawności naszych władz umysłowych w systemie Kanta. Kwestya natury naszej zdolności poznawczej i rozstrzygnięcie tej kwestyi w sensie dualizmu jest jakgdyby wstępem tylko do właściwego problemu, dotyczącego stosunku zmysłów do rozsądku: przez to, że stosunek ten określamy, jako stosunek przeciwnych sobie władz, problem nasz wstępuje w nową fazę, nastrożającą niezwykle trudności do przezwyciężenia. Musimy teraz wykazać możliwość połączenia w poznaniu przedmiotu zmysłów i rozsądku pomimo ich zasadniczej odrębności.

Wszelkie poznanie wymaga, według Kanta, zarówno zmysłowych, jak też i rozumowych elementów, możliwem się staje tylko przez ich połączenie wzajemne. „Bez zmysłowości — mówi Kant — nie byłby nam dany żaden przedmiot, a bez rozsądku żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści są czerce, oglądy bez pojęć są ślepe. Stąd równie konieczną jest rzeczą czynić pojęcia swe zmysłowemi (t. j. dołączać do nich przedmiot przez oglądanie), jak oglądy swoje czynić rozsądko-

wemi (t. j. podciągać je pod pojęcia). Obie władze, czyli uzdolnienia nie mogą też zamienić swoich czynności. Rozsądek nie zdoła nic oglądać, a zmysły nie zdołają nic pomyśleć. Poznanie wytrysnąć może jedynie z ich połączenia“ (94). Zarówno jednostronny empiryzm, jak i racjonalizm dogmatyczny nie mają, według Kanta, słuszności: źródłem poznania nie jest ani zmysłowość, ani też rozum, wzięte oddzielnie, jedno bez drugiego; prawdziwe poznanie wymaga wzajemnego połączenia zmysłów i rozsądku. Wykazanie możliwości tego połączenia przeciwnych sobie biegunowo władz przedstawia drugą fazę i zarazem właściwy punkt ciężkości całego problemu, dotyczącego stosunku zmysłów do rozsądku. Problem ten jest podstawowym dla gnozeologii Kanta i treść jej zasadniczą stanowi, albowiem od możliwości rozwiązania go (a właściwie jego drugiej fazy) zależy możliwość zrealizowania krytycznego pojęcia poznania.

I rozwiązanie tego problemu powinno być krytyczne: nie powinniśmy opuszczać dziedziny doświadczalnej, nie powinniśmy uciekać się do „sztuczek czarodziejskich“ „jakby tego sobie życzyła dogmatycznie marząca ciekawość“ (6), nie powinniśmy wprowadzać pojęcia Boga do kwestyj, tyczących

się możliwości naszego poznania (por. list Kanta do Herza z 21 lutego 1772 roku). Możliwość zrealizowania krytycznego pojęcia poznania, a więc i możliwość połączenia zmysłów i rozsądku, powinna być wykazaną przy pomocy wyłącznie doświadczalnych czynników, powinna być ugruntowaną w dziedzinie empirycznej. Jakim sposobem rozsądkowe pojęcia aprioryczne, stanowiące o przedmiotowości naszych sądów, mogą połączyć się z oglądami, a więc mieć mogą znaczenie dla świata obiektywnego — ten problemat Kant stara się wszystkimi siłami rozstrzygnąć, nie opuszczając świata zjawiskowego. W własnościach naszych władz i elementów poznawczych, w czynnościach naszego umysłu chce Kant za wszelką cenę znaleźć możliwość zrozumienia zgodności zmysłów i rozsądku, oglądów i kategorii. Problemat ten zajmował go przez szereg lat przed ukazaniem się „Krytyki czystego rozumu” i niezwykle trudności, z jakimi połączone były próby jego rozwiązania, w znacznym stopniu przyczyniły się do zwłoki w ukazaniu się tego dzieła.

W „Krytyce czystego rozumu” przeważna część „Analityki transcendentальной” poświęcona jest temu problematowi, a specjalnie oddziały, traktujące o wywodzie czystych pojęć rozsądkowych i o ich schematyzmie. —

Zajmiemy się teraz nimi szczegółowo, postaramy się zrozumieć ich genezę i treść oraz istotę zmian, jakim podlegał wywód kategorii. Przekonamy się wtedy przez jak długie lata problemat nasz zajmował umysł Kanta i jak wielkie znaczenie Kant przywiązywał do jego krytycznego rozwiązania: rozumiał on doskonale, że od takiego rozwiązania zależy byt lub też niebyt jego teorii poznania.

Nasamprzód rozpatrzmy ewolucję odnosnych poglądów Kanta w czasie, który upłynął od ukazania się „Dysertacji” (rok 1770) do pierwszego wydania „Krytyki czystego rozumu” w 1781 roku.

ROZDZIAŁ IV.

1770—1781.

Ten okres czasu daje się podzielić ze względu na problemat wyvodu kategorii na dwie prawie równe części: pierwszą od 1770 roku do 1775 lub 1776 (por. list Kanta do Herza z 24 listopada 1776 roku), drugą od 1776 do ukazania się „Krytyki czystego rozumu”. W ciągu pierwszych mniej więcej pięciu lat w umyśle Kanta zarysował się wyraźnie ogólny, abstrakcyjny zarys transcendentального wyvodu kategorii, znalazł Kant drogę,

po której idąc możnaby tego wyводу dokonać; sześć lat następnych musiało upłynąć, zanim plan ten urzeczywistnił się in concreto — tak wiele trudności przedstawiało wykazanie możliwości połączenia zmysłów i rozsądku, możliwości połączenia niezbędnego, jak to zobaczymy, do zrozumienia obiektywnej ważności kategorii. — Ze względu na to, że mamy dane do przypuszczenia, iż Kant już w połowie 1775 roku zajęty był badaniami, odnoszącymi się do konkretnego przeprowadzenia wyводу kategorii (por. str. 119, 120, 123 niniejszej pracy), przeto pierwszy okres pracy Kanta nad dedukcją pojęć apriorycznych, do rozpatrzenia którego teraz przechodzimy, ograniczamy rokiem 1775.

1) 1770—1775.

W dysertacji z 1770 roku „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ spotykamy już ową sławną „przemianę trybu myślenia“ o przedmiotach, którą Kant w „Krytyce czystego rozumu“ do odkrycia Kopernika porównywa. Owa zmieniona metoda trybu myślenia polega na tem, „że my o rzeczach to tylko wiemy a priori, co sami w nie wkładamy“ (20), a więc, że poznanie konie-

czne i powszechne wtedy jest tylko możliwe i ma wartość przedmiotową, gdy przedmioty stosują się do wyobrażeń naszego umysłu, nie zaś odwrotnie, gdy wyobrażenia te zależą od przedmiotów. „Jest z tem tak samo — mówi Kant w przedmowie do drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu“ — jak z pierwszymi myślami Kopernika, który, kiedy mu jakoś niedobrze szło z objaśnieniem ruchów niebieskich w przypuszczeniu, że cała armia gwiazd obraca się około widza, spróbował, czyby mu się nie lepiej powiodło, jeśli widzowi każe się obracać, a gwiazdy natomiast zostawi w spokoju. Otóż można podobną próbę zrobić w metafizyce co do oglądania przedmiotów. Gdyby oglądanie musiało się stosować do właściwości przedmiotów, to nie pojmuję, jakby można o niem coś wiedzieć a priori, ale jeśli przedmiot (jako obiekt zmysłów) stosuje się do właściwości naszej władzy oglądania, to tę możliwość mogę sobie doskonale wyobrazić“ (19).

Otóż to zastosowanie kopernikańskiego odkrycia do oglądania przedmiotów i wykazanie za jego pomocą możliwości koniecznego, powszechnego i przedmiotowo ważnego poznania w matematyce Kant przeprowadza w dysertacji z 1770 roku. Czyste oglądy czasu i przestrzeni, formy wszelkiego oglądu nie są

„objectivum aliquid et reale“, „sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens“, nie są rezultatami poznania, lecz jego koniecznymi warunkami, z natury naszego umysłu płynącymi i mającymi dlatego właśnie obiektywne znaczenie, że wszystkie przedmioty muszą im ulegać, gdyż inaczej nie mogłyby stać się przedmiotami naszego oglądu. Matematyka (oraz mechanika) opiera się na tych stałych, apriorycznych formach naszej zmysłowości i dlatego właśnie posiada cechy prawdziwego poznania t. j. konieczność i powszechność, a przytem znaczenie dla przedmiotów, gdyż „leges sensualitatis erunt leges naturae, quatenus in sensus cadere potest“ (§ 15).

Istnieje, według Kanta, jeden jedyny sposób zrozumienia konieczności i powszechności nauki — wykazanie w naszym umyśle pierwiastków apriorycznych; empiryzm, nie uznający takich pierwiastków, deprecjuje naukę, pozbawiając ją charakteru powszechnego i koniecznego, „albowiem ścisła powszechność prawidła nie jest wcale właściwością prawideł empirycznych, które przez indukcję nie mogą nabyć innej powszechności prócz porównawczej t. j. bardzo rozległej zastosowalności“ (128, 129). Istnieje, dalej, jedna jedyna, nieprzekraczająca granic doświadcze-

nia, możliwość zrozumienia tego, jakim sposobem aprioryczne wyobrażenia naszego umysłu są zgodne z przedmiotami, a więc jakim sposobem sądy, opierające się na tych wyobrażeniach mają obiektywne znaczenie — wykazanie zależności przedmiotów od natury naszego ducha. Lecz przedmioty, jako rzeczy same w sobie, są oczywiście niezależne od natury subjektu; gdy mówimy o zależności przedmiotów od istoty ducha naszego, musimy je brać, nie jako rzeczy same w sobie, lecz jako zjawiska, jako przejawy świata absolutu w świecie naszej świadomości. Świadomość nasza może mieć władzę nad przedmiotami tylko o tyle, o ile są one, jako zjawiska, jej tworam, posiadać może władzę nad światem fenomenalnym, lecz nie noumenalnym. Przy uznaniu fenomenalności świata w czasie i przestrzeni Kant mógł dopiero zastosować kopernikańskie odkrycie do oglądania przedmiotów i wykazać zgodność naszych apriorycznych wyobrażeń czasu i przestrzeni z obiektami.

Oprócz czystych pierwiastków zmysłowości Kant w „Dysertacji“ wprowadza jeszcze czyste pojęcia umysłowe, jako to możliwość, istnienie, konieczność, substancję, przyczynę etc. Mają one, według „Dysertacji“, znaczenie dla świata rzeczy samych w sobie, warun-

kują jego poznanie (symboliczne). Jakim sposobem istnieje jednak zgodność między temi apriorycznymi pojęciami, a odpowiadającymi im przedmiotami — tego Kant bliżej nie rozpatruje, zdaje się jednak przypuszczać, że dzieje się to dzięki pośrednictwu boskiemu (§ 22 scholion). Wkrótce już jednak po ukazaniu się „Dysertacyi“ Kant usilnie rozmyślać zaczyna nad immanentną przyczyną tej dziwnej zgodności między światem myśli i bytu, rozumie, że w rozwiązaniu tej tajemnicy kryje się oddawna poszukiwany klucz do całej metafizyki. „Indem ich den theoretischen Theil — pisze Kant w znanym liście do Herza z 21 lutego 1772 roku — in seinem ganzen Umfange und mit wechselseitigen Beziehungen aller Theile durchdachte, so bemerkte ich, dass mir noch etwas wesentliches mangle, welches ich bei meinem langen metaphysischen Untersuchungen, so wie Andere, aus der Acht gelassen hatte, und welches in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht. Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“

Z punktu widzenia empiryków problem ten łatwo się rozwiązuje: wyobrażenie zgo-

odne jest z przedmiotem, gdyż w nim ma swoją przyczynę; równie łatwo rozwiązać się on daje przy założeniu boskiego umysłu, którego wyobrażenia są prawzorami przedmiotów — lecz gdzie szukać przyczyny zgodności między myślą a bytem, gdy uznajemy niezależne od doświadczenia pierwiastki naszego umysłu, który przytem nie jest boskim, twórczym umysłem; zgodność wyobrażeń matematycznych z przedmiotami można jeszcze, mówi Kant, pojąć, gdyż zmysłowość nasza konstruuje zjawiska, jako wielkości; lecz jak zrozumieć stosunek do obiektów czystych pojęć rozsądkowych, tyjących się jakości — w tem leży tajemnica metafizyki. „Allein in Verhältniss der Qualitäten — czytamy w wyżej wspomnianym liście do Herza — wie mein Verstand gänzlich apriori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muss und die doch von ihr unabhängig sind, diese Frage hinterlässt immer eine Dunkelheit in Ansehung unseres Verstandesvermögens, woher ihm diese UeberEinstimmung mit den Dingen selbst komme“.

Oczywiście problem ten przedstawia niezwykle trudności tylko dla krytycznego my-

śliciela, który już nie chce uciekać się do dziedziny pozaempirycznej, aby zrozumieć harmonię myśli i bytu — to dogmatyczne rozwiązanie kwestyi Kant teraz stanowczo odrzuca i w tem widzi zasadniczą różnicę między swoim ujęciem przedmiotu, a zapatrywaniem dawniejszych metafizyków. „Plato nahm — czytamy w tym samym liście Kanta do Herza — ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe... an. Mallebranche ein noch dauerndes immerwährendes Anschauen dieses Urwesens... Crusius gewisse eingepflanzte Regeln zu urtheilen und Begriffe, die Gott schon, so wie sie sein müssen, um mit den Dingen zu harmoniren, in die menschlichen Seelen pflanzte; von welchen Systemen man die ersten den influxum hiperphysicum, das letzte aber die harmoniam praestabilitam intellectualem nennen könnte. Allein der Deus ex machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse das Ungereimteste, was man nur wählen kann und hat ausser dem betrüglichen Cirkel in der Schlussreihe unserer Erkenntnisse noch das Nachteilige, dass er in der Grille dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinnst Vorschub leistet“. — Odwieczny problemat zgodności myśli i bytu musi być w kryty-

cznej filozofii rozwiązany zapomocą wyłączanie doświadczalnych czynników, bez uciekania się do pojęcia Boga. Rozwiązanie tego problemu będzie właśnie przeprowadzeniem transcendentalnego wywodu kategorii t. j. wykazaniem ich przedmiotowego znaczenia, objaśnieniem ich „quid juris“ i da zarazem możność obrony naszej nauki przed empiryczno-sceptycznymi napaściami zwolenników Hume'a, da możliwość zrealizowania krytycznego pojęcia poznania, znajdującego swój wyraz w sądach koniecznych i powszechnych, dotyczących świata przedmiotowego.

Problemat zgodności pojęć rozsądkowych z przedmiotami Kant stara się w ten sam sposób rozwiązać, w jaki rozstrzygnął kwestyę odpowiedniości z obiektami czystych wyobrażeń zmysłowych t. j. przez kopernikańską zmianę trybu myślenia o przedmiotach. Jest to jedyny sposób krytycznego rozwiązania tego metafizycznego zagadnienia, sposób, na który jednak Kantowi trudno było się zgodzić, gdyż wielkich on od niego ofiar wymagał. Ażeby przedmioty uzależnić od pojęć rozsądkowych nie można ich uważać, jak to jeszcze miało miejsce w „Dysertacyi“, za niezależne od nas rzeczy same w sobie, trzeba je rozpatrywać, jako zjawiska, których poznanie nie odsłania nam zupełnie wnętrza

świata absolutnego. Promyk światła, który przenikać jeszcze się zdawał do dziedziny intelligijnej i pozwalał w niej oryentować się w procesie poznania symbolicznego, musi Kant uznać teraz za zwodniczy refleks, pozbawiony wszelkiej przedmiotowości, musi ograniczyć poznanie nasze do świata doświadczalnego, gdyż tylko w takim razie można mieć nadzieję zastosowania kópernikańskiego odkrycia do myślenia o przedmiotach. Metafizyka absolutu musi ustąpić miejsca metafizyce przyrody i jakkolwiek ciężką jest dla Kanta myśl wyrzeczenia się raz na zawsze teoretycznego poznania Bezwarunkowości, ku któremu dążył nieprzerwanie, choć bez powodzenia umysł ludzki, to jednak musi się on z nią pogodzić, ażeby ratować od napaści sceptycznych tę wiedzę, w posiadaniu której już jesteśmy. Uznaje więc Kant teraz, że czyste pojęcia rozsądkowe tyczą się, jako poznania, tylko świata doświadczalnego i wykazać próbuje ich przedmiotowe znaczenie, ich zgodność z doświadczeniem przez to, że to ostatnie zależne jest od kategorii naszego umysłu, a mianowicie jest przez nie obiektywizowane.

Albowiem przez doświadczenie nie trzeba rozumieć tego, co przez to pojęcie pojmo-
wali empirycy i sceptycy, rapsodyę spostrze-

żeń spojonych luźno, subiektywnie i przypadkowo, lecz jednolity system, składający się z danych zmysłowości, powiązanych przez rozsądek koniecznie i obiektywnie. W doświadczeniu, jak je pojmują empirycy „spostrzeżenia przyłączają się do siebie przypadkowo tylko, tak, że konieczność ich powiązania nie widnieje, ani widnieć nie może z samychże spostrzeżeń, gdyż ujęcie jest tylko zestawieniem rozmaitych szczegółów zmysłowego oglądu, ale nie napotyka się w niem wyobrażenia o konieczności połączonego istnienia zjawisk“ (196). Doświadczenie zaś w pojęciu Kanta zawiera, jako zasadniczą swą cechę, ideę o koniecznym, wytwarzanem przez rozsądek, powiązaniu oglądów i spostrzeżeń w pojęciu przedmiotu. „Wszelkie doświadczenie — mówi Kant — oprócz oglądu zmysłowego, przez który coś bywa dane, zawiera w sobie jeszcze pojęcie o przedmiocie, który dany jest w oglądzie, czyli zjawia się“ (130). Pojęcie o przedmiocie wogóle — to kategoria i z nią zgodnem jest doświadczenie, albowiem od niej zależy pod względem formy myślenia, podobnie jak od czasu i przestrzeni jest ono zależnem co do formy oglądu. „Transcendentalny wywód wszelkich pojęć a priori — czytamy w § 14 „Krytyki czystego rozumu“ — ma więc zasadę, ku której skierować należy

całe dalsze badanie, a mianowicie tę, że one winny być uznane za warunki aprioryczne możliwości doświadczenia (czy to oglądu, jaki w niem się napotyka, czy myślenia)... Bez tego pierwotnego odnoszenia się do możliwego doświadczenia, w którym ukazują się wszystkie przedmioty poznania, nie mogłoby być zgoła pojętem odnoszenie się kategorii do jakiegokolwiek bądź przedmiotu" (130).

Powyższy ustęp z § 14 „Krytyki“ („Przejście do wywodu transcendentального kategorii“) przedstawia nam drogę, po której Kant iść zamierza i którą uważa za jedyną, mogącą go doprowadzić do rozwiązania problemu obiektywnej ważności kategorii. Nie jest to jeszcze wywód transcendentalny czystych pojęć rozsądkowych, lecz tylko „przejście do wywodu“ tego; jest to hipoteza kopernikańska, nie dająca jeszcze ostatecznego rozwiązania problemu, lecz wskazująca tylko „łatwiejsze wyjście“ z niego (19, 22), zasada, „ku której skierować należy całe dalsze badanie“ i której możliwość przeprowadzenia musi być dopiero wykazana.

Kant rozumiał, że, opierając się w przeprowadzeniu swej zasady wywodu kategorii na pojęciu doświadczenia, wziętem tylko w subiektywnem jego znaczeniu t. j. jako poznanie doświadczone, celu swego ostatecznego

dopiąć nie będzie w stanie. Wprawdzie będzie można wykazać, że pojęciowe pierwiastki wchodzą koniecznie w skład pojęcia doświadczenia, są niezbędnymi warunkami możliwości logicznej poznania doświadczonego, jak je Kant pojmował, lecz realna możliwość tego poznania i nadal nie będzie oczywistą i nie będzie mogło ono dlatego być trwałem oparciem dla przeprowadzenia wywodu kategorii. Co więcej, bez bliższych badań realna możliwość koniecznego i powszechnego poznania natury zapomocą kategorii nie tylko nie jest — według zdania Kanta — oczywistą, lecz wprost jest trudną do zrozumienia; niezrozumiałem mianowicie jest, dlaczego przedmioty oglądu mają ulegać obcym im absolutnie pojęciom rozsądkowym, dlaczego mają te niezależne od myśli naszej przedmioty poddawać się pojęciowemu opracowaniu przez kategorie i płynące z nich zasady.

Paragraf 13-ty „Krytyki czystego rozumu“ podaje nam refleksye Kanta na temat powyższej trudności, którą spotyka na samym wstępie próba przeprowadzenia transcendentального wywodu kategorii. Przytaczamy tu z tego paragrafu dłuższy ustęp, który nam wyraźnie wskazuje, jak jasno uświadamiał sobie Kant niemożność wykazania przedmiotowej ważności kategorii przez oparcie się wyłącznie

na subiektywnem pojęciu doświadczenia i jak dokładnie widział on komplikację, wynikającą z przeciwstawności myśli naszej w stosunku do obcego jej świata oglądów-zjawisk. „Kategorie rozsądku — czytamy w § 13 „Krytyki“ — nie przedstawiają nam zgoła warunków, pod którymi dane są przedmioty w oglądzie, a zatem mogą się nam w samej rzeczy ukazywać przedmioty, chociażby się nie odnosiły w sposób konieczny do czynności rozsądku, i choćby ten nie zawierał w sobie apriorycznie ich warunków. Stąd wynika tu trudność, niespotykana na polu zmysłowości, a mianowicie, jakim sposobem warunki podmiotowe mają posiadać ważność przedmiotową t. j. stawać się warunkami możliwości wszelkiego poznania przedmiotów; albowiem mogą być dane w oglądzie bądźcobądź zjawiska bez czynności rozsądku. Biorę np. pojęcie przyczyny, oznaczające szczególny rodzaj syntezy, gdyż wedle pewnego prawidła jakimś A przyznaje się jakieś całkiem od niego różne B. Nie widać a priori, dlaczegooby zjawiska miały zawierać w sobie coś takiego (bo na dowód nie można przytoczyć doświadczeń, ponieważ przedmiotowej ważności tego pojęcia trzeba móżdż dowieść a priori) i dlatego jest a priori wątpliwem, czy takie pojęcie nie jest bodaj czczem i nigdzie wśród zja-

wisk nie napotka żadnego przedmiotu. Bo że przedmioty oglądu zmysłowego muszą się stosować do swoich formalnych warunków zmysłowości, znajdujących się a priori w umyśle, widać stąd, że inaczej nie stawałyby się przedmiotami dla nas; ale że one jeszcze prócz tego muszą się stosować do warunków, wymaganych przez rozsądek dla syntetycznej jedni myślenia, to się łatwo wywnioskować nie daje. Albowiem mogłyby bądźcobądź zjawiska być takimi, że rozsądek nie uznałby ich za zgodne z warunkami swojej jedności i wszystko w takimby leżało zamieszaniu, iż np. w szeregu zjawisk nicby się nie nawiązało, coby dało w rękę prawidło syntezy, a więc odpowiadało pojęciu przyczyny i skutku; tak że to pojęcie okazałoby się zupełnie czczem, nicwartem i bez znaczenia. Mimo to zjawiska nasuwałyby jakieś przedmioty naszemu oglądowi, gdyż oglądanie zgoła nie potrzebuje czynności myślenia“ (127, 128).

Zarówno § 13, jak i § 14 „Krytyki czystego rozumu“ przedstawiają poglądy, do jakich Kant doszedł podczas rozmyślań, których punktem wyjścia były kwestye, poruszone w liście do Herza z 21 lutego 1772 roku — i są paragrafy powyższe bezsprzecznie jednymi z najdawniejszych ustępów wywodu kategorii. Bliżej określić czasu ich powstania dla braku

pewnych danych nie możemy, niewątpliwem jest jednak to, że przypada on na lata, bezpośrednio graniczące z rokiem listu do Herza. Tyczy się to w każdym razie § 14-ego, który, naszym zdaniem, zdradza dawniejsze pochodzenie, aniżeli § 13. Ten ostatni nie przedstawia, jak to przypuszcza Vaihinger w swej pracy „Transcendentale Deduction der Kategorien“ (1901 rok)*), wykładu problemu jeszcze przed jego rozwiązaniem lub, ściślej mówiąc, przed uchwyceniem metody jego rozwiązania, lecz wykazuje już trudności, na które natrafia zastosowanie metody, podanej w § 14, zwraca uwagę na komplikacje, płynące z przeciwstawności i niezależności myśli naszej w stosunku do świata przedmiotów i vice versa. Że tak jest w istocie, jak mówimy; że myśli, zawarte w § 13-ym są późniejsze od poglądów § 14-ego, świadczy o tem niezbicie już ten fakt, że Kant mówiąc w § 13-ym o trudności rozwiązania pytania, „jakim sposobem warunki podmiotowe myślenia mają posiadać ważność przedmiotową“, dodaje „t.j. stawać się warunkami możliwości wszelkiego poznania przedmiotów“, a więc zna już zasadę wywodu kategorii. Bezpośrednie tru-

*) Por. także streszczenie poglądów, tam zawartych, w „Kantstudien“ t. VII str. 99 i nast.

dnosci płyną właśnie z subiektywnego pojmowania tej zasady t. j. z rozumienia doświadczenia, jako poznania.

Pewne szanse uniknięcia tych trudności może Kant znaleźć w obiektywnem pojmowaniu zasady wywodu kategorii, w pojmowaniu doświadczenia, jako natury, jako świata doświadczalnego, nie zaś tylko, jako poznania doświadczalnego — i tak też tę zasadę pojmuje. Kategorie „winny być uznane za warunki aprioryczne możliwości doświadczenia“ to znaczy teraz, że musimy wykazać przede wszystkim, że są one warunkami otaczającego nas kosmosu, że tworzą one przedmioty doświadczenia. Jeżeli to nam się uda, lub jeżeli, przynajmniej, wykazanie możliwości tego nie napotka specjalnych trudności, wtedy już łatwo będzie zrozumieć, dlaczego przedmioty doświadczenia ulegają naszym pojęciom rozsądkowym i płynącym z nich zasadom, dlaczego świat fenomenalny poddaje się pojęciowemu opracowaniu w poznaniu doświadczalnym. Zgodność naszej myśli apriorycznej z bytem fenomenalnym w poznaniu będzie się wprost objaśniała przez to, że byt ten zawiera w sobie pierwiastek myślowy, gdyż przez myśl dopiero stał się on kosmosem doświadczalnym, ogółem przedmiotów w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Wyjaśnienie sposobu, w jaki kategorie formują świat doświadczalny z oglądów przedstawia tak zwaną przez Kanta subiektywną dedukcję czystych pojęć rozsądkowych, albowiem wymaga ono rozpatrzenia władz umysłowych naszego subiekty; przez obiektywną zaś dedukcję Kant pojmuje badania, nie wkraczające w zakres psychologii, lecz ograniczające się do dziedziny czysto logicznej i wykazujące niezbędność kategorii i płynących z nich zasad dla możliwości (oczywiście logicznej tylko) koniecznego i powszechnego poznania. Subiektywna i obiektywna dedukcja przedstawiają dwie strony (8) t. z. transcendentalnej dedukcji kategorii, t. j. wywodu możliwości (realnej) poznania a priori. Oprócz transcendentalnej dedukcji, która, według słów Kanta, kosztowała go pracy najwięcej (8) podaje Kant jeszcze metafizyczny wywód kategorii, zapewniający zupełne wyliczenie tych pojęć przez wykrycie ich zgodności z czynnością sądenia.

W czasie, do którego doprowadziliśmy nasze badanie rozwoju myśli Kanta t. j. około 1774—5 roku, metafizyczna dedukcja kategorii była już prawdopodobnie przeprowadzona, gdyż znajdujemy tablicę dwunastu kategorii w królewieckim manuskrypcie Kanta, dotyczącym metafizyki, a pochodzącym, we-

dług zdania Erdmanna, mniej więcej z 1774 roku (por. B. Erdmanna „Mittheilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774“ w Philosophische Monatshefte 1884). Obiektywna dedukcja kategorii nie mogła przedstawiać dla Kanta specjalnych trudności, gdyż polega ona naogół tylko na logicznej analizie pojęcia doświadczenia, ułatwionej jeszcze przez zupełne wykrycie wszystkich kategorii. Znaczną tedy część czasu między rokiem 1775 a ukazaniem się „Krytyki czystego rozumu“ pochłonać musiały poza „Dyalektiką“ badania nad subiektywnym wywodem czystych pojęć rozsądkowych. Słusznie twierdzi Arnoldt, że ta właśnie strona transcendentalnej dedukcji kosztowała Kanta najwięcej pracy. „Die Mühe — czytamy w dziele Arnoldta „Kritische Excursus im Gebiete der Kantforschung (1894) na str. 123 — die ihm [Kant] nach seinem Bekenntniss in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft die Deduction der Kategorien gekostet hat, betraf, wie mich dünkt, nicht so sehr die objective, als vielmehr die subjective Deduction der Kategorien — also nicht die Frage: warum sind die Kategorien a priori gültig für die Gegenstände der Erfahrung, sondern die Frage in welcher Art und auf welchem Wege werden die Gegenstände der

Erfahrung aus Empfindungen, apriorischen Anschauungen und Kategorien durch Sinn, Einbildungskraft und Verstand gradatim hergestellt?"

W liście do Herza z 24 listopada 1776 roku Kant wspomina o trudnościach i przeszkodach, jakie napotkała praca jego nad „Krytyką czystego rozumu”. Czytamy tam między innymi co następuje: „Die Materien, durch deren Ausfertigung ich wohl hoffen könnte einen vorübergehenden Beyfall zu erlangen, häufen sich unter meinen Händen, wie es zugeschehen pflegt, wenn man einiger fruchtbaren Prinzipien habhaft geworden. Aber sie werden insgesamt durch einen Hauptgegenstand, wie durch einen Damm zurückgehalten, an welchem ich hoffe ein dauerhaftes Verdienst zu erwerben, in dessen Besitz ich auch wirklich schon zu seyn glaube und wozu nunmehr nicht so wohl nöthig ist es auszudenken, sondern nur auszufertigen“. Ustęp ten bezsprzecznie odnosi się do problematu transcendentnego wywodu kategorii (por. Adickes „Kants Systematik, als systembildender Factor“ 1887, str. 47; a także Riehl „Der philosophische Kriticismus“ 1908, t. I, str. 375) i przez ową płodną w rezultaty zasadę, o której w nim mowa, trzeba rozumieć zasadę wywodu tych pojęć apriorycznych. Przepro-

wadzenie obiektywnej strony tego wywodu nie mogło pociągać za sobą, jak to już wspominaliśmy, takich trudności, któreby aż tamować miały dalszy bieg pracy Kanta; jeżeli więc Kant wspomina w wzmiankowanym liście do Herza o „tamie“ wstrzymującej wykończenie jego dzieła, to musimy przez nią rozumieć trudności, związane z subiektywnym wywodem kategorii, a znajdujące swój wyraz w komplikacjach, wynikających z wzajemnego stosunku przeciwnych władz naszego umysłu.

Prace swoje nad subiektywnym wywodem kategorii, którego przeprowadzenie niezbędnem się okazało, jak to widzieliśmy, dla wykazania przedmiotowej ważności kategorii, rozpoczął Kant, jak należy przypuszczać, około połowy 1775-go roku. Przypuszczenie nasze opieramy na następujących danych. Wiadomo, że Kant zwykł był notować swe myśli na niezapisanych częściach rozmaitych kartek, jako to rachunków, listów i t. p. i że zużywał na to naogół świeżo nadeszłe papiery. Otóż Reicke w zbiorze tych kartek, wydanym w 1889 roku p. t. „Lose Blätter aus Kants Nachlass“ t. I, str. 21–26 podaje refleksje Kanta, dotyczące subiektywnego wywodu kategorii, a zapisane na arkuszu, opatrzonym datą 20 maja 1775 roku (por. str. 123 niniej-

szej pracy). Jeżeli weźmiemy tedy pod uwagę zwyczaj Kanta zapisywania swych myśli na świeżo nadeszłych kartkach i ten fakt, że w końcu 1776 roku, jak to widzimy z wyżej przytoczonego listu do Herza, Kant zdawał sobie, zapewne już po szeregu nieudanych prób, jasno sprawę z trudności, towarzyszących przeprowadzeniu subiektywnej dedukcji pojęć rozsądkowych — to nie okaże się zbyt śmiałym przypuszczenie, że już w połowie 1775-go roku, a może jeszcze wcześniej, przystąpił on do konkretnego zrealizowania swoich ogólnych pomysłów. — Próby, podjęte przez Kanta w tym kierunku i ciągnące się aż do roku wydania „Krytyki czystego rozumu“ będą stanowiły przedmiot naszych dalszych roztrząsań.

2) 1775—1781.

Bez przeprowadzenia t. zw. subiektywnego wywodu kategorii nie można dowieść, jak to widzieliśmy powyżej, obiektywnego znaczenia kategorii i płynących z nich zasad przyrodoznawstwa. Wywód ten, aczkolwiek zajmuje się podmiotowymi źródłami poznania naszego, bardziej zasługuje na nazwę obiektywnego, niż ten, któremu Kant miano to nadaje, albowiem on dopiero w rzeczywistości ma szanse

wykazania związku między dziedziną apriorycznych pojęć a światem obiektów przez oparcie się na obiektywnem pojęciu doświadczenia, które sięga poza logiczną sferę naszej myśli i naszego poznania do świata bytu fenomenalnego. Jeżeli uda się Kantowi przedstawić fenomenalny świat przedmiotów, jako przepojony pierwiastkiem myślowym, wtedy problemat obiektywnej ważności kategorii będzie rozwiązany, a krytyczne pojęcie powszechnego i koniecznego poznania wogóle, a specjalnie poznania apriorycznego, będzie można uważać za możliwe do zrealizowania.

Musi więc Kant teraz nie tylko poznanie przedmiotu, lecz i sam przedmiot, fenomenalny rozpatrywać, jako produkt zmysłowości i rozsądku, musi zmienić swe zapatrywania, wypowiedziane w „Dysertacyi“ roku 1770. Wówczas zmysłowość dawała nam całkowite wyobrażenie przedmiotu, formy czasu i przestrzeni stwarzały z materiału zmysłowego jednolity obraz, istniały poto, „ut varia objecti sensum afficientia in totum aliquod repraesentationis coalescant“ (§ 4 „Dysertacyi“). Teraz zmysłowość musi ustąpić nieco miejsca rozsądkowi, którego użycie w sferze fenomenalnej przestaje być logicznem tylko, a staje się przede wszystkim realnem, twórczem; teraz zmy-

słowość musi oddać rozsądkowi wszelką czynność, która była udziałem jej czystych form, musi przelać nań możność obiektywizowania materiału wrażeniowego. Rozsądek może brać udział w stwarzaniu świata fenomenalnego wtedy tylko, gdy zmysłowość nie jest w stanie sama go wykończyć, gdy daje ona tylko materiał w formach czasu i przestrzeni, lecz nie jednolity przedmiot, gdy dostarcza ona oglądów-zjawisk (por. str. 36, 37 niniejszej pracy), lecz nie oglądów-przedmiotów. Ażeby mózg przeprowadzić subiektywny wywód kategorii t. j. wykazać, że świat fenomenalny jest produktem zmysłów i rozsądku, trzeba przede wszystkim pozbawić zmysłowość wszelkiego czynnego pierwiastku, trzeba formy zmysłów uznać tylko za formy, lecz nie za funkcyje syntezy, a wszelką przedmiotową czynność łączenia uważać za wyłączny przywilej rozsądku. Owa obiektywizująca czynność łączenia przejawiać się musi już w ujęciu (apprehensyi) mnogości zjawiskowej czyli wtedy, gdy ta ostatnia jeszcze nie jest, lecz staje się dopiero obrazem, a więc nie posiada jeszcze jednolitego, prawidłowego ugrupowania, które ma otrzymać właśnie dzięki czynności rozsądku: niezłączona, pozbawiona jedni mnogość wrażeniowa przedstawia materiał, który podatnym być się wydaje

do przyjęcia intelektualnego kierownictwa w akcie apprehensyi.

O tej „intellektualizacyi apprehensyi“ („Von der intellectuirung d. apprehension“) wspomina już „Loses Blatt“ (Reicke) z datą 20 maja 1775 roku — jest ona punktem środkowym, około którego grupują się rozmyślenia Kanta nad subiektywnym wywodem kategorii.

Dla możliwości spostrzeżenia niezbędną jest, według Kanta, oprócz władzy wrażliwości jeszcze zdolność ujmowania zjawisk. „Das Gemüth — czytamy w „Lose Blätter“ t. I, str. 34 — muss ein Vermögen haben zu apprehendiren und deren Functionen sind zur Wahrnehmung eben so nothwendig, wie die Receptivität der Erscheinungen“. Ta władza ujmowania jest z natury swojej zmysłowa, gdyż operuje materialem wrażeniowym i jako taka nie może sama przez się dać nam jednolitego wyobrażenia obiektu, albowiem nie znajduje takowego w ujmowaniu przez siebie zjawisku. Potrzebuje ona pomocy czynnika rozsądkowego, ażeby uprzedmiotować otaczający nas świat; ten rozsądkowy pierwiastek może dopiero nadać zjawisku trwałą podstawę, może powołać do życia określony zupełnie przedmiot i wyznaczyć mu miejsce w całości doświadczenia: poszczególne ujęcie musi być, według Kanta, okre-

ślone przez ogólne, jakgdyby rozsądkowe ujęcie. „Bei allem Passiven — czytamy w 943-ej „Refleksyi“ t. II. (Erdmann) — oder was gegeben ist muss die Apprehension nicht allein anzutreffen, sondern auch genöthigt sein um es als gegeben vorzustellen d. i. muss die einzelne Apprehension durch die allgemeine bestimmt sein. Das Allgemeine ist das Verhältniss zu den übrigen und zum Ganzen des Zustandes“. To ogólne ujęcie zjawiska nie jest niczem innem, jak apprehensją według prawideł, które znajdują swój wyraz w kategoriach i zasadach naszego rozsądku i nadają jednię przedmiotową mnogości wrażeniowej.

Istnienie jednak takiej ogólnej, intelektualnej apprehensyi musi nasuwać poważne wątpliwości. Jakim sposobem ujęcie z natury swojej zmysłowe może być jednocześnie rozsądkowem; jakim sposobem, będąc warunkowane formą zmysłowego oglądu, może ono przyjąć także kierownictwo rozsądku i być w ten sposób równocześnie zależnem od dwóch wręcz przeciwnych sobie sił — tego dokładnie wyrozumieć niepodobna. Zdawał sobie Kant, najwyraźniej, sprawę z tych trudności i próbował pozostać przy czysto zmysłowem pojęciu apprehensyi, obiektywizację zaś zjawisk przeprowadzić chciał w inny sposób: pierwiastek rozsądkowy miał nadawać

trwać podstawę (Grund) zjawisku nie w czynności apprehensyi, lecz przez uprzedmiotowanie czasu, formy wszelkiego oglądu. Mówi nam o tem refleksya 945-ta drugiego tomu zbioru Erdmanna. „Das [t. j. Grund der Erscheinung] — czytamy tam — ist also eine Bedingung der Erkenntniss der Objecte mit hin der Objecte selbst; denn blosser Erscheinung giebt noch kein Objekt. Es ist zwar keine Bedingung der Apprehension, denn sie geht unmittelbar auf Erscheinung, ohne ihren Grund zu wissen. Aber die Erscheinung gehört zu einem Ganzen der Zeit und in dieser können sie nur verknüpft zu sein, wenn sie aus dem Allgemeinen fliessen. Durch die Zeit werden Dinge nicht verknüpft, sondern in der Zeit durch das Allgemeine ihrer Bestimmungen“.

Lecz i ten sposób wykazania możliwości obiektywnego powiązania zjawisk przedstawia te same trudności do zrozumienia, co i powyższy — i tu znów spotykamy tę przeszkodę nie do przewyciężenia, która od dłuższego już czasu towarzyszy badaniom Kanta, a wynika z przeciwstawności naszych władz poznawczych. Forma zmysłowości, równie jak i jej treść, jest, jak to nam wiadomo, wręcz odrębną i niezależną od rozsądku i zachodzi pytanie, czy i w jaki sposób możliwa jest

objektywizacya zjawisk, ukazujących się nam w czasie, albowiem już to, że zależą one od tego ostatniego, nasuwać musi wątpliwość, czy też zechcą one poddać się jeszcze innym, odmiennym zasadniczo warunkom. Musiał widocznie Kant rozumieć, że ten sposób wykazania możliwości (realnej) doświadczenia w niczem nie jest lepszym od poprzedniego, starającego się zobiektywizować zjawiska w czynności apprehensyi, i nie posiada żadnych danych do wyrugowania tamtego — gdyż w „Krytyce czystego rozumu” rozdziały, poświęcone dedukcyi kategorii, zajmują się przedewszystkiem kwestyą zintellektualizowania naszego ujęcia zjawisk w związku z możliwością stworzenia podległego prawom kosmosu. Jednak nie omieszkał Kant zużytkować w „Krytyce” także myśli, zawartych w 945-ej refleksyi i przedstawił je w oddzielnym rozdziale, traktującym o „schematyzmie czystych pojęć rozsądkowych”.

Którykolwiek jednak sposób z dwóch powyższych zechcemy zastosować do rozwiązania problemu realnej możliwości doświadczenia, a więc pośrednio do rozstrzygnięcia kwestyi możliwości poznania apriorycznego, musimy w każdym wypadku zadać sobie pytanie, jaka to władza pośredniczy między tak odrębnymi od siebie siłami, jak zmysły i myśl

nasza, jakiej zdolności umysłu naszego przypisać należy czynność przedmiotowej syntezy wrażeń lub też funkcję obiektywnego określenia formy naszego wewnętrznego oglądu — czasu. Kwestya władzy, pośredniczącej między zmysłami a rozsądkiem, zajmowała Kanta co najmniej tak długo, jak długo trwały jego rozmyślenia nad subiektywnym wywodem kategorii. Już w znanej nam kartce, datowanej z 20 maja 1775-go roku, znajdujemy próbę połączenia zmysłowej zdolności naszego umysłu z aprioryczną myślą, próbę przedstawioną w następującej tabliczce:

„Anschauung	Denken	a priori
Sinnlichkeit	Verstand	Vernunft

opatrzonej dopiskiem: „Der Verstand verbindet also beyde Aüßerste dadurch, dass er die data a posteriori mit Bedingungen a priori verknüpft, aber doch nur in concreto folglich in einer empirischen Erkenntniss“. Tutaj rozsądek, jako reprezentujący wyższą władzę poznawczą w jej empirycznym użyciu jest ogniwem, łączącym empiryczne dane zmysłowości z wyższą władzą umysłową w jej czystym użyciu t. j. z rozumem. Lecz takie rozwiązanie kwestyi nie mogło zadowolić Kanta: rozsądek, bądźcobądź, jest zbyt dyskursywnym w swej istocie, ażeby można było powierzyć

mu konkretną syntezę wrażeń; trzeba wprowadzić inną zdolność poznawczą, bardziej nadającą się do tego celu, o naturze bardziej zbliżonej do oglądowej, władzę, któraby mogła pośredniczyć między nim jeszcze a zmysłowością. Po długich badaniach Kant dochodzi do wniosku, że władza wyobraźni jest właśnie ową poszukiwaną zdolnością naszego ducha. Lecz, jako wykonywująca syntezę wrażeń, jako powołująca do życia otaczający nas świat przedmiotów, nie jest władza wyobraźni tylko odtwórczą, za jaką zwykle była uważana, lecz wytwórczą siłą, dzięki której kategorie i zasady naszego umysłu mogą brać udział w stwarzaniu jednolitych obrazów obiektów. „Za jej pośrednictwem — mówi Kant w „Krytyce czystego rozumu“ — wprowadzamy łączność między różnaitością oglądu z jednej, a warunkiem koniecznej jedności appercepcji z drugiej strony. Dwa najdalsze krańce, mianowicie zmysłowość i rozsądek, muszą koniecznie połączyć się z sobą zapomocą tej transcendentalnej czynności wyobraźni, gdyż tamta dałaby jeno zjawiska, lecz nie dałaby zgoła przedmiotów poznania empirycznego, a więc doświadczenia“ (702).

Przez szeregi miesięcy, a może przez lata całe Kant rozmyśla nad istotą władzy wyobraźni, odróżnia jej odtwórcze użycie od wy-

twórczego, w tem ostatniem wykrywa rozmaite stopnie, poczynawszy od empirycznego, a skończywszy na transcendentalnym (por. „Lose Blätter“ t. I, kartkę B 12 z 20 stycznia 1780 roku), rozpatruje rozmaite syntezy, które wykonywa władza wyobraźni. Stara się on wszystkimi siłami przy pomocy tej władzy zrozumieć możliwość przedmiotowej syntezy wrażeń — lecz, oczywiście, możliwość ta nasuwa w dalszym ciągu te same wątpliwości, które powstawały dawniej przy przeprowadzaniu intelektualizacji apprehensji przedmiotów, albowiem wyobraźnia nie jest wszak niczem innem, jak zdolnością owej apprehensji.

Widzieliśmy, jak wielkie trudności do przezwyciężenia nastrocza przeciwstawność zmysłów i rozsądku przy przeprowadzeniu transcendentalnego wywodu kategorii. Gdy opieramy się na pojęciu doświadczenia, jako poznania, wtedy trudno pojąć, dlaczego przedmioty zmysłów mają ulegać odrębnej zasadniczo od nich sile rozsądkowej i jej pojęciom i „jest a priori wątpliwe, czy takie pojęcie nie jest bodaj częściej i nigdzie wśród zjawisk nie napotka żadnego przedmiotu“. Gdy zaś przechodzimy do obiektywnego pojęcia doświadczenia, gdy rozumiemy doświadczenie,

jako naturę, jako ogół obiektów i chcemy dowieść i wytłomaczyć uległość przedmiotów naszej myśli apriorycznej przez to, że ona tworzy te przedmioty, że jej kategorie i zasady są „Momente dieser genesis“ (p. „Lose Blätter“ t. I, I. 13) — wtedy znów zjawia się ta sama zasadnicza trudność, wynikająca z stosunku zmysłów do rozsądku, i nie możemy przeprowadzić subiektywnego wywodu kategorii dlatego, że nasuwa się wątpliwość, czy możliwym jest tworzenie przedmiotów przez rozsądek z obcej mu absolutnie treści, przybranej w niezależną od niego formę, czy może istnieć siła, któraby wykonać mogła to ciężkie zadanie.

Nie był snadź Kant zadowolony z rezultatu swych długotrwałych badań nad subiektywnym wywodem kategorii, gdyż w przedmowie do pierwszego wydania „Krytyki czystego rozumu“ stara się obniżyć jego znaczenie dla wykazania możliwości poznania apriorycznego, sili się przekonać czytelnika, że i bez pomocy tego wywodu mógłby dopiąć swego istotnego celu. Zobaczmy, co mówi Kant w przedmowie tej o wywodzie kategorii. „Roztrząsanie to, zasięgające nieco głębiej, ma dwie strony. Jedna odnosi się do przedmiotów czystego rozsądku, a ma wyłożyć i wyjaśnić obiektywną ważność jego pojęć a priori,

właśnie dlatego wchodzi też ona istotnie do moich celów. Drugiej zadaniem jest rozpatrzeć sam czysty rozsądek wedle jego możliwości i sił poznawczych, na których się opiera, a zatem pod względem subiektywnym; a chociaż ten wywód wielką ma wagę dla mego głównego celu, nie należy jednak do niego w sposób istotny, ponieważ pytaniem głównym to zawsze pozostanie: co i ile może poznać rozsądek i rozum wolny od wszelkiego doświadczenia, nie zaś to, jakim sposobem sama władza myślenia jest możliwa?“ Stara się Kant przedstawić tu subiektywny wywód, jako mający na celu tylko badanie rozsądku i jego sił poznawczych, jako odpowiadający tylko na pytania, dotyczące możliwości samej władzy myślenia.

Tak jednak nie jest. Wiemy, że celem subiektywnej dedukcyi jest wykazanie możliwości kosmosu doświadczonego, nie zaś możliwości władzy myślenia; wiemy, że dedukcyja ta traktuje „o apriorycznych podstawach możliwości doświadczenia“ (682), doświadczenia, branego w jego obiektywnym znaczeniu, nie zaś tylko o podstawach myśli naszej. Wprawdzie wymaga ona także rozpatrzenia zdolności naszego ducha, lecz nie jest to jej celem istotnym, a tylko środkiem, zmierzającym do wykazania tego, że umysł nasz, powołując

do życia wyobrażenia przedmiotów, czyni je przez to posłusznymi swym apriorycznym wymaganiom.

Kant stara się przedstawić subiektywny wywód, jako zajmujący się kwestią subiektywnego podłoża naszych apriorycznych sądów, jako rozpatrujący psychologiczną stronę naszej logicznej myśli, jako wykazujący jej psychiczne przyczyny. Przyczyny te mogą się wydawać hipotetycznymi tylko i stąd, według Kanta, możliwość zarzutów przeciwko subiektywnemu wywodowi. „Ponieważ to drugie [t. j. jakim sposobem sama władza myślenia jest możliwa] — czytamy w dalszym ciągu przedmowy do pierwszego wydania „Krytyki“ — jest jakgdyby wyszukiwaniem przyczyny dla danego skutku i o tyle mieści coś w sobie podobnego do hipotezy (choć w istocie tak się rzecz nie ma, jak to okaże przy innej sposobności); wydaje się tedy, jakoby w tym wypadku pozwolił sobie coś mniemać, więc i czytelnikowi wolnoby było mniemać inaczej. Ze względu na to winienem uprzedzić czytelnika, napomykając, że nawet w razie, gdyby moja subiektywna dedukcja nie wywołała w nim całkowitego przekonania, jakiego oczekuję (?), to obiektywna, o którą głównie mi tu idzie, zachowa przecież całą moc swoją; do czego bądźco bądź to, co po-

wiedziano na str. 92 i 93-ciej może zupełnie wystarczyć“.

Lecz subiektywny wywód nie zajmuje się specjalnie psychiczną stroną i psychicznymi podwalinami logicznego gmachu naszego apriorycznego poznania, nie przebiega w płaszczyźnie równoległej do kierunku naszej myśli logicznej, lecz idzie do niej w kierunku prostopadłym, starając się wykazać związek jej z równoległą do niej dziedziną bytu, starając się połączyć te dwie dziedziny. Gdyby tak było w istocie — jak chce to przedstawić teraz Kant — gdyby subiektywna dedukcja badała tylko psychiczne przyczyny lub odpowiedniki logiczno-apriorycznych utworów, utworów, których obiektywna ważność jest już skądinąd wykazana, wtedy, oczywiście, nie byłaby ona istotną dla teorii poznania Kanta i nawet jej hipotetyczny charakter nie mógłby tej teorii w niczem zaszkodzić. Gdy jednak, jak to już widzieliśmy i jak to jeszcze przy bliższym rozpatrzeniu wyvodu kategorii dokładnie zobaczymy, subiektywna dedukcja ma na celu przeprowadzenie dowodu realnej możliwości doświadczenia, bez czego „rezolucja“ problemu zgodności myśli naszej z bytem fenomenalnym byłaby tylko nieudowodnioną hipotezą (por. str. 110 niniejszej pracy) — wtedy uznać trzeba najistotniejsze

znaczenie tej dedukcji dla teorii poznania Kanta i trzeba zwrócić specjalną uwagę na siłę jej dowodu. A nie musi być siła ta, wbrew zapewnieniom Kanta, zbyt wielką, gdyż, przypuszczając, że nie zadowoli ona czytelnika odsyła go Kant do stronic 92 i 93-ciej swego dzieła, które zawierają znaną nam zasadę dedukcji kategorii z pojęcia doświadczenia, podaną bez wszelkiej „demonstracji” jej słuszności. Wykazanie zaś jej zastosowalności, przeprowadzenie dowodu możliwości konkretnego zrealizowania tej zasady jest tem niezbędniesze, że możliwość ta a priori nasuwa poważne wątpliwości (por. § 13 „Krytyki”, wynikające z przeciwstawności naszych władz poznania w systemie Kanta.

Powyżej przedstawiony punkt widzenia, z którego Kant ocenia istotę i znaczenie subiektywnego wywodu kategorii daje się objaśnić popędem samozachowawczym, dążącym do odwrócenia uwagi czytelnika od najsłabszego punktu systemu. Przytem punkt ten jest najsłabszym nie przez to, że, jako zawierający, według Kanta, przyczyny dla danego skutku, mieści w sobie coś podobnego do hipotezy, lecz przez to, że przedstawia znaną nam, niemożliwą do przezwyciężenia trudność. A jednak stanowi on niezbędny składnik teorii poznania Kanta, bez którego abstrakcyjna

metoda wywodu obiektywnej ważności elementów apriorycznych z góry już nie miałaby żadnej siły przekonywającej.

Przechodzimy teraz do rozpatrzenia subiektywnego wywodu kategorii w redakcyi, jaką znajdujemy w wydaniu „Krytyki czystego rozumu” z roku 1781, i do rozważenia związku jego z wywodem metafizycznym i obiektywnym. Przekonamy się raz jeszcze, że wywód subiektywny nie jest tylko dodatkową stroną, której można nie brać pod uwagę, lecz integralną częścią dedukcji kategorii, w której ześrodkowuje się ostatecznie cała trudność tego problemu, wynikająca z przeciwstawności zmysłów i rozsądku.

ROZDZIAŁ V.

Wywód Kategorij w pierwszym wydaniu „Krytyki czystego rozumu“ (1781).

Wywód transcendentálny czystych pojęć rozsądkowych jest poprzedzony w „Krytyce czystego rozumu“ przez ich wywód metafizyczny. Ten ostatni ma na celu wykazanie istnienia czystych form myśli naszej i podanie gwarancyi ich całkowitego wyliczenia. Opiera się on na pojmowaniu rozsądku, jako władzy sądzenia, i w czynności sądu widzi dowód istnienia czystych form naszej myśli. Przejawiają się one w formie sądów, w jedni, którą nadają wyobrażeniom, wchodzącym w ich skład; a że podział sądów według ich formy łatwo a pewnie daje się, zdaniem Kanta, przeprowadzić, więc i całkowite wyliczenie czystych pojęć, jako form rozsądku, jest zapewnionem.

Kant przeprowadza wywód metafizyczny pojęć rozsądkowych, nie pozostając w dziedzinie czysto logicznej, lecz przechodzi na stanowisko teoryo-poznawcze, antycypując rezultaty wyvodu transcendentálnego. Już w metafizycznej dedukcyi nasza aprioryczna myśl przestaje być czysto logiczną funkcją, podciągającą

gającą analitycznie różne wyobrażenia pod jedno pojęcie, lecz tyczy się już przedmiotów zmysłowych, nadaje jedność syntezy oglądowej. „Ta sama czynność, — mówi Kant — co w sądzie nadaje jedność rozmaitym wyobrażeniom, nadaje również w oglądzie onej syntezy rozmaitych wyobrażeń jedność, która, wyrażona ogólnie, zwie się czystem pojęciem rozsądkowem. Ten sam więc rozsądek i to temiż samemi działaniami, przez które wytworzył w pojęciach, za pośrednictwem jedności analitycznej, logiczną formę sądu, wprowadza też, za pośrednictwem syntetycznej jedni rozmaitości w oglądzie wogóle, treść transcendentálną do swoich wyobrażeń, skąd też nazywają się one czystymi pojęciami rozsądkowemi, rozciągającymi się a priori na przedmioty, czego logika ogólna dokonać nie może“ (115).

Mamy tu antycypację zarówno obiektywnego, jak też subiektywnego wyvodu kategorij. Dopiero bowiem obiektywny wywód wykazuje nam, że do pojęcia doświadczenia i do pojęcia przedmiotu koniecznie należą te same elementy, co w sądzie nadają jedność rozmaitym wyobrażeniom; dopiero subiektywny wywód może wykazać możliwość czynności rozsądku, mającej zintellektualizować syntezę oglądowej mnogości. Niestusznym jest pogląd Riehla, twierdzący, że „die metaphy-

sische Deduction besteht in dem Beweise, dass die Erkenntnissbegriffe mit der Art und Weise, wie in Urtheilen die Einheit der Begriffe gedacht wird, zusammenfallen“ („Der philosophische Criticismus“ t. I, str. 387) — albowiem takiego dowodu metafizyczna dedukcja nie podaje wcale, lecz zgodność między pojęciami, niezbędnymi dla poznania przedmiotów i formami naszej logicznej myśli z góry zakłada, pozostawiając obiektywnemu wywodowi (por. analizę doświadczenia w rozdziale p. n. „Systematyczne przedstawienie wszystkich syntetycznych zasad czystego rozsądku“) przeprowadzenie dowodu tej zgodności. Również nieślusznem jest zapatrywanie Cohena, który stara się nas przekonać, że już w metafizycznej dedukcji znajdujemy rozwiązanie najtrudniejszej kwestyi „Krytyki“, dotyczącej zgodności myśli naszej z bytem, że już ta dedukcja daje nam gwarancję zastosowalności czystych pojęć rozsądkowych. Na str. 266 dzieła Cohena „Kants Theorie der Erfahrung“ czytamy, co następuje: „Wo aber bleibt die Gewähr, dass dieser „reine“ Begriff nicht ebenfalls ein „blosser“ ist, welchen keine Brücke mit den Formen der Sinnlichkeit verbindet? Wir wollen einmal zugeben, dass die synthetische Einheit, auf welcher die objective Gültigkeit eines Urtheiles beruht, nicht in Wahrnehmungen an sich ent-

halten sei; stiftet denn aber die Einheit, welche der reine Verstandesbegriff ausdrückt, wirklich eine Synthesis in demjenigen, von dem die Kritik des Bewusstseins schlechterdings nicht absehen kann: in dem Mannigfaltigen der Anschauung? Diese Frage wird am bündigsten beantwortet werden in der Lösung der Frage, welche wir zuerst gestellt haben: wie können wir dieser reinen Verstandesbegriffe habhaft werden?“ Odsyła więc nas Cohen do metafizycznej dedukcji, która zajmuje się właśnie odnalezieniem czystych pojęć rozsądkowych i ona to ma dać nam gwarancję możliwości syntezy treści oglądu przez pojęcia rozsądkowe, ma rozwiązać trudności psychologicznego wyvodu. A rozwiązują się trudności te, według Cohena (por. str. 288 jego dzieła), wprost przez definicyę kategorii, jako „pojęć określających ogląd pod względem formy sądzenia“, przez definicyę, która uwzględnia teoryopoznawczy charakter kategorii i z której widać, jakoby, możliwość i konieczność związku zmysłów i rozsądku. Oczywiście, żadna definicya wykazać nie może realnej możliwości tego związku przeciwstawnych sobie zasadniczo władz, gdyż dowolne określenie pojęć nie obowiązuje wszak bytu realnego; musimy wyjść z dziedziny pojęcio-

wej, ażeby mieć jakiekolwiek szanse zrozumienia tego związku.

Czyni to samodzielnie dopiero subiektywny wywód, którego rezultaty antycypuje tylko dedukcja metafizyczna; teoryopoznawcze zaś stanowisko, wyrażające się w braniu pod uwagę przedmiotów, a nie tylko pojęć logicznych, nie stanowi istoty tej dedukcji, albowiem jej punktem wyjścia są sądy logiczne, przeniesienie zaś jedni rozsądkowej z tych sądów na oglądy i na sądy poznawcze jest tylko warunkowe (102), zależne od rezultatów transcendentnego wyvodu.

Ów transcendentálny wywód przedstawia w pierwszym wydaniu „Krytyki czystego rozumu“ (682-707) trudne do prześledzenia skrzyżowanie szeregów myślowych, odnoszących się do jego subiektywnej i obiektywnej części, z widoczną jednak przewagą subiektywnego wyvodu. Wprawdzie Kant twierdzi, że wystarczyłby dla jego celów już wywód obiektywny kategorii i „że dostatecznym ich wywodem i uprawnieniem ich ważności przedmiotowej będzie to, jeżeli potrafimy wykazać, iż za ich jedynie pośrednictwem może być pomyślany jakiś przedmiot“, lecz w rzeczywistości wywód taki nie może zadowolić Kanta, gdyż „rozsądek.... jako władza poznawcza, mająca się odnosić do przedmio-

tów, wymaga także wyjaśnienia ze względu na możność takiego odnoszenia się“ i trzeba „wprzód rozważyć podmiotowe źródła, tworzące aprioryczną podstawę możliwości doświadczenia, nie co do ich empirycznej, lecz transcendentálnej właściwości“ (683), — trzeba zrozumieć realną możliwość doświadczenia, możliwość związku zmysłów i rozsądku. Wtedy dopiero, gdy przeprowadzimy tę subiektywną dedukcję, będziemy mogli powiedzieć, żeśmy wykazali przedmiotową ważność kategorii, żeśmy dopięli swego ostatecznego celu, albowiem „więcej też w transcendentálnym wywodzie nie zamierzaliśmy okazać, jeno uwydatnić ten stosunek rozsądku do zmysłowości, a za jej pośrednictwem do wszystkich przedmiotów doświadczenia, więc przedmiotową ważność jego czystych pojęć a priori, a przez to ustalić ich pochodzenie i prawdziwość“ (705).

Obiektywna dedukcja nie może „uwydatnić tego stosunku rozsądku do zmysłowości, więc przedmiotowej ważności jego czystych pojęć a priori“, albowiem opiera się ona na pojęciu doświadczenia, które można uważać za dane tylko hipotetycznie, nie zaś absolutnie. Albowiem kwestyą jest właśnie, czy w rzeczywistości istnieje takie konieczne powiązanie zjawisk, jakiego to pojęcie wymaga, czy nie przedstawiają te ostatnie raczej mnogości niepowią-

zanych obiektywnie spostrzeżeń, jak to głosi Hume i jego zwolennicy. Kant wprowadzi, że gdyby nie istniała transcendentna, obiektywna jednia spostrzeżeń, „to możliwem byłoby, iżby rój zjawisk wypełniał naszą duszę, a przecież nie mogłoby stąd nigdy wypłynąć doświadczenie“. „Wówczas — ciągnie on dalej — odpadłoby także wszelkie odnoszenie się poznania do przedmiotów, gdyż brakłoby mu łączności wedle praw ogólnych i koniecznych, a więc stałoby się wprowadzić bezmyślnem oglądaniem, ale nigdy poznaniem, a więc byłoby dla nas tyle co niczem zgola“. (693). Lecz oto empirycy i sceptycy nie uznają owej łączności zjawisk według praw ogólnych i koniecznych, odmawiają jej przedmiotowego charakteru i twierdzą właśnie, że „rój zjawisk“ wypełnia naszą duszę. Trzeba ich przekonać — i to jest właśnie celem Kanta — że nie mają słuszności, albowiem połączeniu zjawisk nadają jedni przedmiotową nasze aprioryczne pojęcia, które umożliwiają doświadczenie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Lecz przekonać ich nie można wprost przez to, że zakłada się pojęcie doświadczenia i wykazuje się, że do jego możliwości niezbędnymi są kategorie, gdyż łatwo mogą odeprzeć oni ten dowód, zwracając uwagę na to, że wprowadzić do pojęcia doświadczenia w ścisłym tego słowa

znaczeniu należy, jako nieodłączna cecha, jednia konieczna jego przedmiotów, lecz samo to pojęcie nie jest zupełnie koniecznem.

Możliwość takiego zarzutu dla nikogo chyba nie była bardziej oczywistą, niż dla człowieka, który ostatecznie obrócił wniwecz ontologiczny dowód istnienia Boga, który twierdził, że, gdy usuwa się „orzeczenie jakiegoś sądu wraz z jego podmiotem, nigdy nie może się wyłonić sprzeczność wewnętrzna, choćby orzeczenie było nie wiem jakie“ (495). Rozumiał Kant doskonale, że jego pojęcie doświadczenia, zawierające w sobie konieczność kategoryalnej jedni zjawisk, nie może bez dalszych wywodów rościć sobie pretensyi do wyrugowania doświadczenia w pojęciu empiryków; pojmował, że trzeba w tym celu objaśnić jego realną, a nie tylko pojęciową możliwość, tembardziej, że a priori nie jest ona wcale oczywistą, lecz, przeciwnie, nasuwa poważne wątpliwości.

Wiemy już jakim sposobem Kant próbował dowieść*) i objaśnić, że i jakim sposobem

*) Dowieść faktyczności doświadczenia (lecz nie objaśnić jego realną możliwość) próbuje Kant także na drodze czysto logicznej, bez uciekania się do pomocy psychologii (oczywiście transcendentalnej). Prowadzi on dowód apagogicznie, wychodząc z zasady koniecznej jedni appercepcyi. Posiadamy, według Kanta, świadomość swojej tożsamości, swej trwałości pośród powodzi zjawisk, swej

istnieje faktycznie poznanie konieczne i powszechne, doświadczenie w ścisłym tego słowa znaczeniu, że rzeczywiście przedmioty oglądowe poddają się obcej im zupełnie jedni rozsądkowej. Sposób ten polegał na wykazaniu, że oglądy, jako przedmioty, że doświadczenie, jako przyroda, są dziełem naszej appercepcji, naszego rozsądku.

Skąd pochodzi — pyta Kant — możliwość

jedni wśród ich mnogości tylko dlatego, że jesteśmy świadomi tożsamości i jedni czynności intelektualizujących syntezę oglądów w ujęciu. Gdybyśmy nie mogli przeprowadzić obiektywnej syntezy oglądów, gdyby zmysłowość nie mogła połączyć się z rozsądkiem, wtedy jednia naszej appercepcji byłaby, według Kanta, niemożliwą. „Niepodobieństwem jest bowiem — mówi Kant — aby umysł mógł pomyśleć i to a priori, tożsamość siebie samego wśród różności swoich wyobrażeń, gdyby przed oczyma nie miał tożsamości swego działania, która wszelką syntezę ujęcia (co jest empiryczna) poddaje jedności transcendentальной i umożliwia dopiero jej połączenie według prawideł a priori“ (691). Dowód ten nie ma siły przekonującej dlatego, że nie jest pewnym, czy też rzeczywiście źródłem tożsamości naszego ducha jest tożsamość jego działań syntetycznych; tak twierdzi Kant, lecz empiryce przeczą temu zasadniczo. — W naszym wypadku, gdy sama możliwość połączenia zgoła odmiennych elementów nasuwa poważne wątpliwości i wymaga gruntownego objaśnienia, absolutna pewność dedukcji jest specjalnie niezbędną dla wywołania przekonania o słuszności dowodu.

poddania oglądowego przedmiotu jednolitemu prawidłu, warunkującemu takie, a nie inne odtworzenie jego różności, skąd bierze się możność pojęciowego ujęcia przedmiotów zmysłowych? Stąd tylko, — brzmi jego odpowiedź — że przedmioty oglądowe są nieświadomymi tworamii naszej appercepcji; dlatego tylko możemy je poznać, możemy uświadomić sobie ich znaczenie, że są one dziełem syntetycznej jedni naszej samowiedzy. „Wtedy mówimy: poznajemy przedmiot, gdyśmy zaprowadzili syntetyczną jedność w różności oglądu. Ale ta jedność jest niemożliwą, jeśli ogląd [por. str. 36 niniejszej pracy] nie będzie mógł być wywołanym przez takie działanie syntezy według pewnego prawidła, czyniącego odtworzenie różności koniecznem a priori, a możliwem — powstanie pojęcia, w którym ta różność się jednoczy“ (689).

Skąd bierze się — zapytuje dalej Kant — możliwość już nie poszczególnych przedmiotów, lecz ich koniecznego związku, zwanego doświadczeniem, skąd pochodzi ich pokrewieństwo [Affinität], owa przedmiotowa zasada kojarzenia rozmaitych wyobrażeń. „Pytam więc, jakim sposobem czynicie sobie zrozumiałem nieprzerwane pokrewieństwo zjawisk, przez co zależą one od praw stałych

i pod nie muszą być podciągnięte? " (694). Kant zdaje sobie sprawę, że pytanie to jest wyrazem trudności, jaką myśl nasza napotyka przy rozpatrywaniu kwestii zgodności bytu z apriorycznymi zasadami naszego poznania. „Bo choćbyśmy posiadali — mówi on — władzę kojarzenia spostrzeżeń, to wszakże byłoby samo w sobie całkiem nieokreślone i przypadkowe, czy też one kojarzyć się dają [ob sie associabel wären]" (701). Rozwiązanie tej trudności może być, według Kanta, tylko takie: zjawiska dają się przedmiotowo kojarzyć, są sobie pokrewne i tworzą prawidłowy system tylko dlatego, że my sami nieświadomie tworzymy przyrodę, że wprowadzamy do niej pierwiastek prawidłowości. „A zatem — mówi Kant — porządek i prawidłowość w zjawiskach, które nazywamy przyrodą, wnosimy tam sami i nie możnaby ich tam było odnaleźć, gdybyśmy ich od początku tam nie włożyli t. j. gdyby ich nie włożyła przyroda naszego umysłu" (703).

Możemy tylko w tym razie poddać przedmioty prawidłom naszej appercepcji, gdy przedmioty powstają dzięki tej appercepcji — taką jest zasada subiektywnego wywodu kategorii. Przedstawia ona próbę pogłębienia zasady kopernikańskiej, próbę zastosowania

jej do dziedziny bytu fenomenalnego. Teraz idzie Kantowi przedewszystkiem o wykazanie, że nie tylko poznanie przedmiotów, lecz i byt ich fenomenalny zależny jest od naszej samowiedzy, że nasza jaźń tworzy z treści zmysłowej otaczający nas wszechświat. Gdy to kopernikańskie odkrycie uda się zastosować do przyrody, to już prostym stąd wnioskiem będzie uznanie jego wartości dla dziedziny poznania. Lecz przy wykazaniu możliwości tego zastosowania, znów spotykamy zasadniczą trudność, co, jak cień, idzie w ślad naszych roztrząsań.

Rozpatrzmy to bliżej.

Proces tworzenia jednolitych obiektów i poddawania ich prawidłom rozsądkowym odbywa się, według Kanta, w akcji apprehensyi (ujęcia) przy współdziale inspirowanej przez rozsądek władzy wyobraźni. Ujęcie to z jednej strony musi być zmysłowe, z drugiej — intelektualne. Zmysłowe — dlatego, że polega na syntezie władzy wyobraźni, która to synteza „jest wszakże sama przez się bądź-cobądź zmysłową, ponieważ rozmaite szczegóły tak jeno łączy, jak się zjawiają w oglądzie np. kształt trójkąta" (702), jest zależną od formy oglądu. Intelektualne — dlatego, że „wszystkie zgoła zjawiska tak muszą wchodzić do umysłu, czyli być przezeń ujmowane,

żeby się zgadzały z jedną appercepcyi“ (701), która tedy „musi się przyłączyć do czystej wyobraźni, by czynność jej uczynić umysłową [intellektuell]“ (702). A więc ujęcie zjawiska jest zależne z jednej strony od formy zmysłów, z drugiej od formy naszej appercepcyi, naszego rozsądku. Lecz jakim sposobem jest to możliwe? Wszak wiemy, jak Kant stanowczo przeciwstawiał zmysłowość i rozsądek, jak wyraźnie uniezależniał je od siebie. Jakim tedy sposobem warunki zmysłowe i umysłowe, którym poddane jest jednocześnie ujęcie zjawiska mogą być pomimo swej odrębności i niezależności zgodne między sobą? Jakim sposobem zjawisko może być ujmowane jednocześnie zgodnie z formą oglądu i zgodnie z formą naszej samowiedzy? — Na te pytania, które kryją w sobie zagadkę i tajemnicę, nie znajdujemy w subiektywnym wywodzie kategorii żadnej odpowiedzi. Zgodność naszej apriorycznej myśli z bytem pozostaje nadal niewytłómaczoną, albowiem niezrozumiałą jest dla nas realna możliwość doświadczenia.

Kant chce złagodzić paradoksalność kopernikańskiego odkrycia, chce uczynić bardziej zrozumiałą zgodność myśli naszej z bytem przez to, że podkreśla fenomenalną, zjawiskową naturę tego bytu. „Że przyroda —

mówi on — ma się stosować do naszej podmiotowej zasady appercepcyi, a nawet założyć od niej co do swej prawidłowości, brzmi to bardzo opacznie i dziwnie. Atoli jeśli zważymy, iż ta przyroda sama przez się jest tylko ogółem zjawisk, więc nie rzeczą samą w sobie, lecz jedynie mnogością wyobrażeń umysłu, to się dziwić nie będziem, gdy ją ujrzymy jeno w zasadniczej władzy [Radicalvermögen] wszelkiego poznania naszego, mianowicie w transcendentalnej appercepcyi“ (695). Oczywiście, — kopernikańska zmiana trybu myślenia o przedmiotach możliwą jest wtedy tylko, gdy przedmioty te pojmujemy, jako zjawiska, nie zaś jako rzeczy same w sobie; tylko wtedy możemy w zasadzie zrozumieć bez uciekania się do supranaturalnej dziedziny zgodność myśli naszej z bytem, gdy byt ten pojmujemy, jako zjawiskowy. Lecz wszystko to jest warunkiem jeno koniecznym, lecz zgoła niedostatecznym dla zrozumienia tej zgodności. Albowiem w systemie Kanta zjawiska są natury czysto zmysłowej, są wręcz odrębne i niezależne od myśli naszej — i tu właśnie kryje się zasadnicza trudność przeprowadzenia wyvodu kategorii, nie zaś w paradoksalności abstrakcyjnej zasady kopernikańskiej. Trudność nastęrcza wykazanie związku między

zmysłowymi oglądami a niezależną od nich aprioryczną myślą.

Widzimy więc, że subiektywny wywód czystych pojęć rozsądkowych napotyka trudną komplikację, wynikającą z niezależności i przeciwstawności elementów naszego doświadczenia. Trudność ta nie mogła pozostać nie zauważoną przez Kanta i dlatego wołał on za punkt ciężkości swych badań podawać obiektywny wywód, a nawet tylko jego abstrakcyjną zasadę, byleby tylko być o ile można najdalej od fatalnej dla swego systemu komplikacji. Rozumiał jednak Kant doskonale znaczenie wyvodu subiektywnego, jedynie mogącego dowieść i objaśnić możliwość realną doświadczenia, chociaż starał się znaczenie to, z wskazanych wyżej powodów, zmniejszyć przez przesunięcie rzeczywistego kierunku tego wyvodu (por. str. 132, 133 niniejszej pracy).

Wśród komentatorów Kanta ze szkoły transcendentalistów subiektywny wywód nie jest dobrze widziany, jak tego się można było, znając ich poglądy, z góry spodziewać. Co

gorzej, zdarza się, że istota jego bywa z gruntu błędnie rozumiana i przedstawiana. Jaskrawy przykład takiego niezrozumienia myśli Kanta znajdujemy u Riehla. Nie odróżnia on subiektywnego wyvodu, który nazywany bywa także psychologicznym, od wyvodu empirycznego, fizyologicznego, któremu Kant czasami również miano psychologicznego nadaje.

Przez wywód empiryczny pojęć ogólnych Kant rozumie badanie psychologiczne, mające na celu wykazanie w doświadczeniu okolicznościowych przyczyn ich wytwarzania się; przytem odmawia on takiemu badaniu, jak wogóle całej psychologii genetycznej, wszelkiego znaczenia dla transcendentalnej filozofii. Ta ostatnia zajmuje się możliwością pojęć apriorycznych, jako takich, i zupełnie jej nie dotyczy ten fakt, że dla tych pojęć, jak dla wszelkich wogóle pojęć ogólnych, możnaby znaleźć przyczyny zewnętrzne, empiryczne, które warunkują ich rozwój. Prawdziwy wywód pojęć i poznań apriorycznych nigdyby na tej drodze nie doszedł do skutku: co do nich możliwy jest tylko wywód transcendentálny, żadną zaś miarą empiryczny. „Ten ostatni, ze względu na czyste pojęcia a priori, doprowadza jeno do czczych prób, któremi

ten tylko zajmować się może, kto nie pojął zupełnie odrębnej przyrody tych poznań" (125).

Riehl w zadziwiający sposób miesza wywód empiryczny z subiektywnym, opierając się na ich najzewnętrznieszym tylko podobieństwie, wyrażającym się w tem, że obydwa one zajmują się kwestyami psychologicznymi i bywają czasami tem samem nazywane mianem. Nie zwraca on uwagi na to, że wywód empiryczny dotyczy psychologii genetycznej i stoi poza dziedziną dociekań transcendentnych, że przeciwstawia go Kant wywodowi transcendentalnemu i sam się nim nie zajmuje wcale; wywód zaś subiektywny dotyczy psychologii transcendentalnej, jest częścią czy też stroną wyvodu transcendentalnego i wielką ma dla Kanta wagę. Riehl utożsamia obie te dedukcje i wszystkie cechy wyvodu empirycznego przenosi na wywód subiektywny, przez co, oczywiście, chce drogą okólną podkreślić czysto transcendentalne, jakoby, stanowisko „Krytyki“. Twierdzi on przedewszystkiem, że subiektywna dedukcja zajmuje się badaniem genezy czystych pojęć rozsądkowych. „In der subjektiven Deduction der ersten Auflage der Kritik — czytamy w „Der philosophische Criticismus“ t. I, str. 402 — wird gezeigt, wie sich die Begriffe des reinen Verstandes an und mit der gegebenen Mannigfaltigkeit der

empirischen Anschauung entwickeln, Verstand und Erkenntniss eines Objektes also zugleich entspringen“. Jeżeli przypisuje się subiektywnej dedukcji cele i zadania, o które Kant potrąca tylko o tyle, o ile się chce od nich odgraniczyć i wydzielić je ze swych badań, to oczywiście wielkiego znaczenia dedukcji tej nadawać nie można — a o to właśnie Riehlowi idzie najbardziej. Twierdzi więc on, że w subiektywnej dedukcji pierwszego wydania „Krytyki czystego rozumu“ znajdujemy wprawdzie parę zaczerpniętych z psychologii zdań o tworzeniu się wyobrażeń, lecz że nie mają one żadnego wpływu na argumentację Kanta, która i w tym punkcie jest niezależną od psychologii. Na potwierdzenie zaś swych poglądów przytacza Riehl nie wspólnego z kwestyą subiektywnego wyvodu nie mające zdanie Kanta o badaniach Locka, dotyczących empirycznego wyvodu pojęć (por. „Der philosophische Criticismus“ t. I, str. 502).

To niezrozumiałe zupełnie pomieszanie problematów, jakie spotykamy u Riehla, to podstawianie empirycznej dedukcji na miejsce subiektywnej i absolutne zapoznanie istoty i celów tej ostatniej może być objaśnione tylko z góry powziętą przez Riehla myślą

o zupełnej niezależności stanowiska „Krytyki“ od wszelkiej psychologii i chęcią per fas et nefas przeprowadzenia tej myśli. Lecz pogląd ten jest zasadniczo błędny i, gdy chce się z tego punktu widzenia przedstawić treść „Krytyki czystego rozumu“, trzeba uciec się do naginania faktów lub do sztucznego, na niczem istotnem nie opartego łączenia zupełnie niezależnych od siebie szeregów myśli.

W rzeczywistości subiektywny wywód nie ma nic wspólnego z empirycznym, leżącym poza granicami krytyki transcendentalnej; ma on wielką wagę dla celów Kanta, albowiem on tylko może w zasadzie doprowadzić do końca i nadać wartość realną abstrakcyjnej zasadzie kopernikańskiej przez to właśnie, że z dziedziny czysto logicznej przechodzi poprzez sferę psychologii transcendentalnej do świata realnych przedmiotów. Widzieliśmy, że spotyka on trudność nie do przyzwyczajenia: przeciwstawne sobie i niezależne władze naszego umysłu, których łączność w doświadczeniu nasuwa zasadnicze wątpliwości. Stąd pochodzi chęć Kanta ominięcia tej niebezpiecznej drogi, chęć, połączona jednak z świadomością, że droga ta jest jedyną, która prowadzi do upragnionego celu.

Ścieranie się tych dwóch motywów objaśni nam wahanie myśli kantowskiej w czasie między pierwszym a drugim wydaniem „Krytyki czystego rozumu“ i istotę zmian, jakim uległ wywód kategorii w drugim wydaniu.

ROZDZIAŁ VI.

1781—1787.

Przechodzimy teraz w kolej czasu do dzieła Kanta, które ukazało się w roku 1783. Są to „Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka“. Zasadniczy problemat teorii poznania Kanta, dotyczący stosunku zmysłów do rozsądku i stanowiący najtrudniejszą część wywodu czystych pojęć rozsądkowych, nie jest w „Prolegomenach“ rozpatrywany; a dzieje się to nie z tego powodu, że Kant traci z oczu znaczenie tego problemu dla swej nauki, lecz dlatego, że korzysta on z każdej sposobności, ażeby choć pozornie uwolnić się od związków z nim komplikacyj i trudności.

Sposobność tę następuje cel „Prolegomenów“ i związana z nim metoda ich wykładu. „Mają one być ćwiczeniami przedwstępnymi“, popularyzującymi treść „Krytyki“ i jako takie posiłkują się przydatną dla celów popularyzacji metodą analityczną. Nie zajmują się one kwestyami, przedstawiającymi specjalne

trudności do rozwiązania i nasuwającymi się wtedy przede wszystkim, gdy badania prowadzone są metodą syntetyczną, jak to ma miejsce w „Krytyce czystego rozumu“, lecz starają się je ominąć przez wstrzymanie w odpowiednim miejscu swej analizy. Tak też Kant postępuje w „Prolegomenach“ z kwestią wywodu kategorii: ogranicza się on tylko do analizy pojęcia doświadczenia, wykazując nieodłączność od tego pojęcia kategoryalnej jedni spostrzeżeń, wstrzymuje się jednak od zbadania samej możliwości rozsądkowej jedni zmysłowych elementów, która, jak wiemy, zupełnie nie jest oczywistą i gruntownego wymaga wyjaśnienia. Jednym słowem przeprowadza tu Kant tylko obiektywny wywód kategorii, bada tylko pojęcie doświadczenia, nie zaś jego realną możliwość.

To pozostawanie w dziedzinie wyłącznie pojęciowej odzwierciadla się najlepiej w samym punkcie wyjścia wywodu kategorii. Kant poddaje rozbiorowi w „Prolegomenach“ możliwość przyrodoznawstwa (wtedy nawet, gdy mówi o „przyrodzie“), nie zaś możliwość otaczającego nas zmysłowego, lecz pomimo to prawidłom podległego kosmosu, co wymagałoby już bliższego wejrzenia w istotę stosunku zmysłów do rozsądku; analizuje doświadczenie, jako ogół sądów doświadczal-

nych, nie zaś jako związek określonych przedmiotów. „Będziemy więc musieli — mówi on — poddać rozbiorowi doświadczenie wogóle, aby zobaczyć, co się w tym wytworze zmysłów i rozsądku zawiera i jak jest możliwym sam sąd doświadczalny“ („Proleg.“ str. 57). Chodzi Kantowi w „Prolegomenach“ przede wszystkim o analizę sądów doświadczalnych [Erfahrungsurtheile] w ich przeciwstawieniu do sądów spostrzegawczych [Wahrnehmungsurtheile]. Przez wprowadzenie i podkreślenie różnicy między tymi dwoma rodzajami sądów spodziewa się Kant nadać wywodowi kategorii bardziej jasną i zrozumiałą formę.

Przez sąd spostrzegawczy rozumie Kant połączenie spostrzeżeń w świadomości indywidualnej, pozbawione wszelkiej przedmiotowej zasady, a co za tem idzie i wszelkiego przedmiotowego znaczenia. Sąd taki ma więc wartość wyłącznie subiektywną. Zasadniczo różni się od niego sąd doświadczalny, któremu Kant przypisuje wartość obiektywną. Zachodzi pytanie, jakim sposobem połączenie spostrzeżeń może osiąść znaczenie przedmiotowe, jakim sposobem możliwy jest taki sąd doświadczalny? Kant odpowiada: przez to, że spostrzeżenia podporządkowane bywają pod kategorie, które nadają im jednię przed-

miotową, łącząc je w świadomości wogóle i tworząc z nich prawidłowy system poznań, zwany doświadczeniem. — Tym sposobem przez wykazanie stosunku kategorii do wszelkiego możliwego doświadczenia Kant przeprowadza wywód obiektywny tych apriorycznych elementów naszego umysłu.

Na skreśleniu obiektywnego wyvodu kategorii Kant ogranicza w „Prolegomenach“ badanie możliwości doświadczenia. Nie znaczy to jednak, że uważa on to badanie za ukończone; przeciwnie, zdaje sobie on z tego sprawę, że opuścił bardzo ważne części wyvodu kategorii, dotyczące realnej możliwości doświadczenia i odsyła czytelnika do odpowiednich części „Krytyki czystego rozumu“. Poruszając mianowicie kwestyę udziału kategorii w doświadczeniu, Kant przypomina, że „samo doświadczenie wytwarza się dopiero przez... dodatek pojęcia rozsądkowego do spostrzeżenia“, przyczem dodaje: „jak zaś spostrzeżenie przychodzi do tego dodatku, o tem należy zająć do Krytyki czystego rozumu, w rozdziale o transcendentnej władzy sądenia str. 137 i następne“. („Proleg.“ str. 63, odnośnik). Stronice te traktują o schematyzmie czystych pojęć rozsądkowych i są poświęcone kwestyom, odnoszącym się, jak to niżej zobaczymy, do ostatecznego przepro-

wadzenia dedukcji kategorii. W „Prolegomenach” Kant nie porusza tych trudnych, a niebezpiecznych dla jego systemu kwestyj, skwapliwie korzystając ze sposobności, jaką nastęrcza mu pod tym względem popularyzatorski cel tego dzieła.

To nieporuszenie przez Kanta w „Prolegomenach” kwestyj, mających związek z psychologią transcendentálną i pozostawienie w dziedzinie czysto pojęciowej, wywołane chęcią ominięcia zasadniczej trudności subiektywnej dedukcji, zmusza Kanta do silniejszego, aniżeli to miało miejsce w „Krytyce”, podkreślenia tych części wywodu kategorii, które w wykładzie podstawowego dzieła grały rolę bardziej podrzędną, jako wyrażające tylko wstępną fazę lub też samą przez się zrozumiałą konsekwencję tego zagadnienia. Mamy tu na myśli abstrakcyjny t. zw. obiektywny wywód kategorii z jednej strony, z drugiej zaś t. zw. krytyczne określenie granic naszego poznania.

W „Prolegomenach” tedy Kant bliżej rozpatruje kwestję uwarunkowania przez kategorie naszego doświadczenia, jako poznania, rozpatruje cechy istotne nauki i widzi je w tem, że nasze pojęcia rozsądkowe nadają nauce kierunek, są metodycznym szeregiem pytań, który sprawia, że i odpowiedzi na te

pytania wiążą się w jedną spójną całość, zwaną nauką. W § 38 „Prolegomenów” Kant podaje przykłady, z których widać, że „rozsądek nie czerpie swoich praw (a priori) z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje”. („Proleg.” str. 81); lecz przyroda nie jest tu rozumiana, jako kosmos oglądowy, lecz tylko, jako przyrodoznawstwo matematyczne: poddaną jest analizie astronomia fizyczna i matematyka, jako jej pomocnicza nauka. „Jeśli pójdziemy... — mówi Kant — do nauk zasadniczych astronomii fizycznej, natenczas odsłoni się nam prawo fizyczne wzajemnego przyciągania, rozszerzone na całą przyrodę materjalną, którego prawidłem jest: że przyciąganie tak samo maleje w stosunku odwrotnym do kwadratów odległości od każdego przyciągającego punktu, jak wzrastają powierzchnie kuli, na których się ta siła rozprzestrzenia. Prawo to wydaje się tkwiącem jako konieczne w przyrodzie rzeczy samych, a dlatego wyklada się zwykle, jako poznawalne a priori. Lubo tak proste są źródła tego prawa, gdyż polegają jedynie na stosunku powierzchni kul o różnych promieniach, to jednak wynik jego jest tak doskonały ze względu na rozmaitość ich zgodności i ich prawidłowość, że z tego wypływają nie tylko wszelkie możliwe drogi ciał nie-

bieskich po przecięciach stożkowych, lecz i taki między niemi stosunek, iż stosowniejszego prawa przyciągania nad prawo odwrotnego stosunku kwadratów odległości dla systematu świata wymyśleć niepodobna“ („Proleg.“ str. 82).

Rozsądek więc stworzył przy pomocy swej syntetycznej jedni pojęcie kuli i stożka i, opierając się na tych pojęciach, dał astronomii fizycznej możność ujęcia matematycznego ruchów ciał niebieskich, dał jej taką zasadę powszechnej grawitacji, „iż stosowniejszego prawa przyciągania nad prawo odwrotnego stosunku kwadratów odległości dla systematu świata wymyśleć niepodobna“. Czy jednak to prawo grawitacji jest nie tylko „najstosowniej wymyślone“, lecz zarazem takie, że istnieje pewność, iż obowiązuje ono bez wyjątku cały materialny wszechświat, innemi słowy, czy jest ono nie tylko zasadą naszego poznania, lecz i zasadą przedmiotów poznania — tej zasadniczej kwestyi Kant w „Prolegomenach“ nie rozpatruje, odsyłając czytelnika do odpowiednich części „Krytyki“. Tu bada on tylko możliwość nauki, jako takiej, widzi możliwość tę w metodycznym zastosowaniu pojęć, powstających dzięki syntetycznej jedni kategorjalnej, zajmuje się tylko

objektywnym wywodem kategorii, jako koniecznych warunków poznania.

Ten objektywny wywód kategorii, opierający się na zastosowaniu kopernikańskiej rewolucji do dziedziny poznania naukowego, zapewnia nam, według Kanta, możność odróżnienia prawdziwych zasad naszego umysłu od złudnych, wyłącznie subiektywnych: wszelka zasada, która jest warunkiem możliwości doświadczenia jest prawdziwą, wszelka inna nie ma żadnych danych do wykazania swej ważności dla nauki. Z tego to powodu występuje Kant w „Prolegomenach“ przeciwko Crusiusowi i jego systemowi harmonii preformowanej między naszymi subiektywnymi zasadami a objektywnym bytem, albowiem system ten nie podaje pewnych sprawdzianów do odróżnienia prawdziwego źródła naszego poznania od nieprawdziwego i opierając się na nim „nie możemy nigdy być pewni, co mógł nam wpoić Duch prawdy, a co ojciec kłamstwa“ („Proleg.“ str. 80).

Poza bardziej szczegółowem rozpatrzeniem wywodu kategorii i wykazaniem znaczenia tego wywodu dla teorii naszej nauki, wykład „Prolegomenów“ odróżnia się od wykładu „Krytyki“ tem jeszcze, że silniej podkreśla konsekwencję dedukcji kategorii, polegającą na ograniczeniu naszego poznania do dziedziny

doświadczalnej. W pierwszym wydaniu „Krytyki czystego rozumu“ konsekwencja ta, wynikająca sama przez się z istoty i kierunku wywodu kategorii, nie była specjalnie w wywodzie tym podkreślana. W „Prolegomenach“, przeciwnie, Kant wyraźnie ją akcentuje i stara się wykazać, że krytyczne określenie granic naszego poznania jest wielką zasługą jego systemu, zasługą, której zmniejszyć nie może rozpowszechniony naówczas pogląd t. zw. popularnej filozofii, również twierdzącej, „że całym naszym rozumem nigdy nie możemy wyjść poza zakres doświadczenia“, lecz nie umiejacej twierdzenia tego konsekwentnie i krytycznie przeprowadzić („Proleg.“ str. 73, 74).

W rzeczywistości zarówno obiektywny wywód kategorii, jak też i krytyczne określenie granic naszego poznania nabiera istotnego znaczenia wtedy dopiero, gdy wywód obiektywnej ważności czystych pojęć rozsądkowych jest przeprowadzony zupełnie t. j. gdy wykazaną jest realna możliwość doświadczenia. Albowiem wtedy dopiero niezbędne warunki możliwości nauki mają zapewnioną realną ważność i przedmiotowe użycie konieczne a powszechne i wtedy dopiero widocznem się staje, że kategorie naszego rozsądku mają wartość w granicach doświad-

czenia, nie zaś, że mają tę właśnie wartość tylko o tyle, o ile wogóle nie są pozbawione wszelkiego znaczenia.

Jednakże Kant uznać tego z łatwo zrozumiałych względów nie chce i stara się uniezależnić powyższe punkty swego systemu od związku z przedstawiającą specjalne trudności kwestyą realnej możliwości doświadczenia. Czyni to on, przedewszystkiem, we wstępie do swego dzieła, noszącego tytuł „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ (rok 1786).

Ta część wstępu do wyżej wzmiankowanego dzieła, która rozpatruje interesujące nas teraz zagadnienia, powstała, jako odpowiedź na zarzuty, skierowane przeciwko transcendentalnej dedukcyi kategorii przez jenajskiego profesora Ulricha i przez nieznanego sprawozdawcę pracy Ulricha p. t. „Institutiones Logicae et Metaphysicae“; sprawozdanie z powyższej pracy ukazało się w No 295 Allgemeine Literatur - Zeitung w końcu 1785 roku.

Rozpatrzmy bliżej istotę tych zarzutów.

Najważniejszy zarzut Ulrich wyraża w liście do Kanta z 21 kwietnia 1785 roku w postaci obłudnego pytania. „Einer meinen Hauptzweifel — czytamy tam — den ich noch bis dato nicht habe überwinden können,

den aber Ew. Wolgeb. vielleicht mit 2 Worten zu heben im Stande sind, ist dieser. Gesetz, der Gegner räumt mir ein: Nach dem Begriff der Erfahrung, den Sie sowohl in der Kritik der r, V. als auch noch mehr in den Prolegomenen festgesetzt haben, sind die Categorien, z. E. die der Ursache und der Grundsatz der ursachl. Verbindung, die Bedingungen selbst der Möglichkeit solchartiger Erfahrung; Er längnet mir aber, dass der Mensch auf Erfahrung in der Bedeutung Rechnung und Ansprüche machen dürfe, wie soll ich Ihm da kurz und gründlich begegnen? "

Ulrich wskazuje na niedostateczność obiektywnej dedukcji kategorii i na konieczność przeprowadzenia wywodu realnej, a nie tylko pojęciowej możliwości doświadczenia. Analiza pojęcia doświadczenia daje nam tylko szereg sądów identycznych, nie mówiących o stosunkach, istniejących w rzeczywistości. — Zgadza się z tymi poglądami Ulricha najzupełniej sprawozdawca jego pracy w Allg. Lit. Zeitung: i on również uważa, że hipotetycznie założone pojęcie doświadczenia i sądu doświadczalnego wymaga uprzednio dowodu swej realnej ważności, ażeby można z nim było wystąpić do walki przeciwko sceptyczmowi Hume'a. „Versteht man... unter der

Erfahrung ein Erfahrungsurtheil — czytamy w No 295 Allg. Literatur-Zeitung z roku 1785 — so würde die kantische Deduction diesen Sinn haben: ohne objective Realität der Kategorien ist kein Erfahrungsurtheil möglich und dieses scheint ihr wahrer Sinn sein zu sollen, indem Kant immer darauf dringt, dass, wenn die Kategorien keine nothwendige Beziehung auf Erscheinungen d. i. in ihnen keine objective Gültigkeit hätten, so würden wir von letzteren nie a priori d. i. allgemein oder objectiv urtheilen können, so werden wir z. B. nie sagen können: auf den Sonnenschein muss die Wärme nothwendig und jedesmal folgen. Allein ist dieser Satz nicht, wie schon Hr. Hofrath anmerkt, in der That identisch? Bestand nicht eben das ganze Vorgeben des Hume darin, dass wir nie a priori sagen könnten: auf A müsse B nothwendig folgen? Und wollte der vortreffliche Kant uns nicht eben erst überzeugen, dass wir zu dergleichen allgemeinen Erfahrungsurtheilen allerdings befugt sind? " — Nie może więc sprawozdawca z Allg. Lit. Zeitung uznać, że wywód kategorii przeprowadzony jest zadawalająco i odpowiednio do tego nie może zgodzić się na wniosek z tego wywodu wpływający, a tyčzący się ograniczenia do

dziedziny doświadczalnej naszych niezależnych od doświadczenia pojęć.

Jak zachowuje się Kant wobec powyższych zarzutów?

Nie broni on zupełnie apodyktycznej pewności wywodu kategorii, gdyż sam, oczywiście, uznać musi słuszność tego, że jego pojęcie doświadczenia, jako założone hipotetycznie, nie może rościć sobie pretensyi do zwalczania pojęcia doświadczenia w rozumieniu empiryków i sceptyków, a nie może i nie chce powoływać się na subiektywną dedukcję, która rzeczywiście mogłaby wykazać realność krytycznego pojęcia doświadczenia; albowiem wie, że zawiera ona zasadniczą trudność i komplikację, wypływającą z stosunku przeciwstawnych władz naszego umysłu. Korzysta Kant natomiast z tego, że sprawozdanie w Allg. Lit. Zeitung silny nacisk kładzie na określenie granic poznania, przeprowadzone w jego systemie, i sam to ograniczenie wiedzy naszej podaje teraz za główny cel swoich wywodów. Przytem oczywiście stara się wykazać, że nie słusznym jest pogląd sprawozdawcy, uzależniający to ograniczenie naszego poznania od pełnego przeprowadzenia dedukcyi kategorii, usiłuje przekonać czytelnika, że, przeciwnie, jest ono od apodyktyczności dedukcyi zupełnie niezależne.

Kant uważa, że nie posiada apodyktycznej pewności tylko rozwiązanie kwestyi „jakim sposobem kategorie umożliwiają doświadczenie“, lecz kwestya ta, według jego zdania, może pozostać nierozstrzygniętą, a pomimo to twierdzenie: „że całkowite spekulatywne użycie naszego rozumu nie rozciąga się nigdy dalej, niż na przedmioty możliwego doświadczenia“ będzie bezwzględnie pewnem. „Denn in dieser Absicht — czytamy w przedmowie do „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften, V, 314 — ist die Deduction schon alsdann weit genug geführt, wenn sie zeigt, dass gedachte Kategorien nicht anders, als blosse Formen der Urtheile sind, so ferne sie auf Anschauungen (die bei uns immer nur sinnlich sind) angewandt werden, dadurch aber allererst Objecte bekommen und Erkenntnisse werden“.

Oczywiście, taki początek wywodu, który raczej ekspozycją, nie zaś dedukcją kategorii zwać się powinien, wykazuje tylko nieprzydatność kategorii do transcendentnego użycia, lecz pozostawia nierozstrzygniętą kwestyę, czy też mogą one być wogóle apriorycznymi warunkami choćby doświadczalnego poznania i czy nie pochodzą raczej same z doświadczenia (por. „Ueber den Gebrauch teleologischen Prinzipien in der Philosophie“ VI, 389).

Powyższa ekspozycja kategorii wprowadzie wykazuje nam, dokąd rozum nasz nie sięga, lecz nie dowodzi, czy gdzieindziej mają zastosowanie jego czyste pojęcia i dlatego nie tylko nie przedstawia kompletnego wywodu kategorii, lecz zgoła nie przedstawia żadnego. Kant jednak stara się tu przedstawić sprawę w taki sposób, ażeby wydawać się mogło, że ekspozycja kategorii daje już ich, aczkolwiek niezupełną, dedukcję (w późniejszej, swej pracy por. VI, 389 sam zmienia co do tego zdanie), a mianowicie rozstrzyga kwestię faktu ograniczonej ważności naszych pojęć apriorycznych i kwestię faktu doświadczenia, pozostawiając nierozstrzygniętą kwestię zrozumiałości tego ostatniego faktu. Przytem Kant niespostrzeżenie przechodzi z kwestyi, dotyczącej faktu ograniczonej do dziedziny doświadczenia ważności kategorii, do kwestyi faktyczności samego doświadczenia i w ten właśnie sposób chce nadać ekspozycji kategorii charakter dedukcyi, rozstrzygającej problemat $\delta\tau\iota$.

Lecz, zapytamy, w jaki sposób Kant usuwa jednak wątpliwości i zarzuty Ulricha i sprawozdawcy z Allg. Lit. Zeitung, dotyczące właśnie kwestyi faktyczności doświadczenia?

Kant na zarzuty te nie odpowiada wcale, gdyż wykazanie realności pojęcia doświadcze-

nia wymaga, jak to wiemy, dowodu, że zmysły i rozsądek mogą się zgodnie pomimo swej przeciwstawności połączyć, a dowodu takiego Kant nie umie podać. Ucieka się on natomiast do takiego sposobu. Wszystkie zarzuty odnosi on do kwestyi „jakim sposobem kategorie umożliwiają doświadczenie“ t. j. do problemu $\delta\iota\omicron\tau\iota$, aczkolwiek tyczyły się one najwyraźniej problemu $\xi\tau\iota$. Nie odróżnia on w dalszym ciągu istnienia pojęciowego od realnego w zagadnieniu $\xi\tau\iota$, w zagadnieniu zaś $\delta\iota\omicron\tau\iota$ łączy jak najniesłuszniej zarówno kwestye realnego istnienia, jak też i zrozumiałości tego realnego istnienia doświadczenia, co pozwala mu właśnie zarzuty przeciw transcendentalnej dedukcyi odnieść w to miejsce, dokąd zupełnie nie były skierowane. Przyznaje Kant następnie, że rzeczywiście kwestya $\delta\iota\omicron\tau\iota$ nie jest rozwiązana z apodyktyczną pewnością, lecz to, według jego zdania, nie jest tak ważnem, albowiem kwestya $\xi\tau\iota$ nie nasuwa, jakoby, żadnych wątpliwości i określenie granic naszego poznania może być najściślej przeprowadzone. „Gesetzt — mówi Kant — die Art, wie Erfahrung... allererst möglich werde, könnte niemals hinreichend erklärt werden, so bleibt unwidersprechlich gewiss, dass sie blos durch jene Begriffe möglich und jene Begriffe umgekehrt auch in keiner anderen Be-

ziehung, als auf Gegenstände der Erfahrung einer Bedeutung und irgends eines Gebrauchs fähig sind (V, 316).

Kwestię określenia granic naszego apriorycznego poznania Kant łączy jak najściślej z obiektywną dedukcją kategorii i tym sposobem pozostaje ciągle w dziedzinie pojęciowej, nasuwające się zaś wątpliwości co do realnej wartości tych czysto pojęciowych dedukcyj i wypływające stąd zarzuty zbywa milczeniem. Podkreśla Kant natomiast znaczenie obiektywnej dedukcji, polegające na tem, że ona tylko może wykazać obiektywną konieczność czystych pojęć rozsądkowych t. j. ich niezbędnosć dla naszej nauki (V, 316) i obiecuje skorzystać z pierwszej sposobności, ażeby uzupełnić dedukcję kategorii przez rozwiązanie kwestyi *διότι* zapomocą prostego wniosku z ściśle określonej definicyi sądu wogóle. To uzupełnienie dedukcji (które w rzeczywistości tyczy się tylko pojęciowej jej strony) ma ostatecznie przekonać sprawozdawcę z Allg. Lit. Zeitung o słuszności systemu Kanta i rozproszyc jego wątpliwości co do realnej możliwości doświadczenia, wątpliwości, podsuwające mu myśl o istnieniu naprzód ustanowionej przez Stwórcę harmonii między zjawiskami. „Daher — pisze Kant — ich die nächste Gelegenheit ergreifen werde, diesen [t. j. do-

tyczący kwestyi *διότι*) Mangel (welcher auch nur die Art der Darstellung nicht den dort schon richtig angegebenen Erklärungsgrund betrifft) zu ergänzen, ohne dass der scharfsinnige Recensent in die ihm gewiss selbst unangenehm fallende Nothwendigkeit versetzt werden darf, wegen der befremdlichen Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen, ob diese gleich von jenen ganz verschiedene Quelle haben, zu einer prästabilirten Harmonie seine Zuflucht zu nehmen...“ (V, 316).

Jak z powyższej cytaty widzimy, Kant zdaje sobie dokładnie sprawę, że przeciwstawność zmysłów i rozsądku jest tym artykułem jego systemu, który komplikuje niepomieranie dedukcję kategorii, że dedukcja ta nasuwa poważne wątpliwości właśnie „wegen den befremdlichen Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen, ob diese gleich von jenen ganz verschiedene Quelle haben“. Stara się więc Kant uniezależnić pewne punkty swego systemu od tej komplikacyi przez to, że przesuwają ją do kwestyi *διότι* (t. j. — jak widać z całego biegu myśli, choć Kant wyraźnie o tem nie wspomina — do subiektywnego wywodu) i w ten sposób chce uwolnić od zarzutów swą obiektywną dedukcję i kry-

tyczne określenie granic naszego poznania (kwestya 2^{ta}).

Lecz w gruncie rzeczy Kant rozumie, że sposób ten nie sięga do głębi kwestyi, gdyż obiektywna dedukcya i połączone z nią ograniczenie naszego poznania apriorycznego do dziedziny doświadczenia nasuwa przecież te same wątpliwości (por. § 13 „Krytyki czystego rozumu“), co i dedukcya subiektywna, która powołaną była do ich usunięcia (por. 683), lecz z zadania swego wywiązać się nie potrafiła. Rozumie to Kant i widzi, choć się do tego nie przyznaje, możliwość nadania przekonującej siły swemu systemowi tylko przez przewyciężenie zasadniczej trudności, wypływającej z stosunku zmysłów do rozsądku; nad sposobem tego przewyciężenia myśli ciągle i przypuszcza, że jest już w jego posiadaniu, znając dokładną definicyę i znaczenie sądu.

Zarówno w „Prolegomenach“, jak też w rozpatrzonej przez nas części wstępu do „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ widzimy ścieranie się dwóch sprzecznych motywów, o których mówiliśmy w końcu poprzedniego rozdziału.

Pierwszy motyw — to chęć ominięcia niebezpiecznego problemu realnej możliwości doświadczenia. Przejawia się on w wysunię-

ciu na pierwszy plan tych stron systemu, którym można nadać pozór niezależności od wzmiankowanego problemu. Strony te dotyczą analizy nauki i krytycznego określenia granic naszego apriorycznego poznania.

Drugi motyw — to świadomość tego, że tylko rozwiązanie kwestyi realnej możliwości doświadczenia, a więc wykazanie możliwości połączenia przeciwstawnych władz naszego umysłu, jest w stanie ugruntować ostatecznie system krytycznej filozofii. Motyw ten przejawia się między innymi w tem, że dla nadania przekonującej siły dedukcyi kategorii Kant powołuje się w „Prolegomenach“ na stronie „Krytyki“, zajmujące się kwestyą realnej możliwości doświadczenia; zaś w „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ stara się Kant, pod wpływem tego motywu, znaleźć nowy sposób rozwiązania tej trudnej i zasadniczej dla jego systemu kwestyi.

Wpływ powyższych motywów uwidocznia się również w wywodzie kategorii drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu“. Do rozpatrzenia tego wywodu przechodzimy teraz.

ROZDZIAŁ VII.

Wywód kategorii w drugim wydaniu „Krytyki czystego rozumu“ (1787).

Metafizyczny wywód kategorii przeszedł bez zmian z pierwszego wydania „Krytyki“ do drugiego; natomiast transcendentalny został przez Kanta całkowicie opracowany powtórnie. Obejmuje on paragrafy drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu“, począwszy od 15-go, a skończywszy na 27-tym i daje się na trzy części podzielić.

Pierwsza część (§§ 15—21) zawiera obiektywny wywód kategorii. Opiera się on na zasadzie transcendentalnej jedni appercepcji (por. str. 143, 144 niniejszej pracy) i z tej właśnie zasady dedukuje Kant faktyczność, a nawet konieczność obiektywnej syntezy oglądów, a więc i przedmiotową ważność czystych pojęć rozsądkowych, które są istotnym źródłem obiektywności tej syntezy. Poza tem korzysta on z definicji sądu, o której wspominał we wstępie do „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ i która

dać miała odpowiedź na pytanie „jakim sposobem kategorie umożliwiają doświadczenie“. W §§ 19-tym i 20-tym pytanie to pojmowane jest czysto transcendentalnie i w ten tylko sposób można sobie objaśnić choćby pozorną przydatność definicji sądu do rozwiązania kwestyi *διδόναι*. Chodzi tu mianowicie Kantowi nie o przewyciężenie zasadniczej trudności, wpływającej z stosunku zmysłów do rozsądku i podającej w wątpliwość samą możliwość (realną) doświadczenia, jako produktu zgola różnych od siebie elementów, lecz tylko o bliższe wyjaśnienie stosunku kategorii do pojęcia doświadczenia i do zasady transcendentalnej jedni appercepcji, o wykazanie tego mianowicie, że kategorie umożliwiają doświadczenie, podciągając oglądy w czynności sądu pod jedni appercepcji. Definicja tedy sądu, określająca go, jako „sposób sprowadzania danych poznań do przedmiotowej jedności appercepcji“ (141), nie może objaśnić realnej możliwości doświadczenia zupełnie tak samo, jak jej nie objaśniają kategorie, które stanowią istotę takich przedmiotowo ważnych sądów; jest ona tylko łącznikiem pojęciowym między czystymi pojęciami rozsądkowymi z jednej strony a pojęciem doświadczenia z drugiej, łącznikiem, wykazującym, że jedni transcendentalna znajdująca

się w doświadczeniu jest tam obecną w postaci sądów przedmiotowo ważnych, które znów swą przedmiotowość zawdzięczają kategoriom.

W rozpatrywanej przez nas teraz części wywodu kategorii Kant stara się więc na drodze czysto transcendentalnej dowieść faktu doświadczenia i objaśnić jego możliwość. Wdzieliśmy, że objaśnienie możliwości doświadczenia polega tu tylko na pojęciowej jego analizie i nie porusza zupełnie zasadniczej trudności, nasuwającej się wtedy, gdy badanie dotyczy dziedziny realnej, a nie pojęciowej tylko. Dowód zaś faktu doświadczenia, prowadzony drogą apagogiczną, wymaga absolutnej pewności dedukcji, czego w danym wypadku niema (por. str. 143, 144 niniejszej pracy). Cała więc część powyższa wymaga uzupełnienia i potwierdzenia przez dowód bezpośredni, który, opierając się na psychologii transcendentalnej, mógłby objaśnić realną możliwość doświadczenia i jednocześnie dać dowód jego faktyczności. Uzupełnienie to znajdujemy w paragrafie 26-tym „Krytyki“, który zawiera subiektywny wywód kategorii i może być uważany za drugą część dedukcji pojęć apriorycznych. Zajmiemy się nim później, a teraz przejdziemy do rozpatrzenia treści tych paragrafów (§§ 22—25 i § 27), które wydzielić

można, jako część trzecią wywodu kategorii w drugim wydaniu „Krytyki czystego rozumu“.

W tej części wywodu kategorii odzwierciadlają się najwyraźniej wpływy „Prolegomenów“ i „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften“, wpływy, dzięki którym widzimy tu podkreślonem zarówno krytyczne określenie granic naszego poznania, jak też znaczenie kategorii dla istoty naszej nauki (§ 27).

Co się tyczy pierwszego, to Kant niejednokrotnie i z naciskiem powtarza, że czyste pojęcia rozsądkowe, aczkolwiek niezależne od doświadczenia i od naszych oglądów, mają jednak znaczenie, są poznaniem tylko w stosunku do doświadczenia, tylko w granicach naszych zmysłów. „Dalsze rozszerzenie pojęć — mówi Kant — ponad nasze zmysłowe oglądanie do niczego nam... nie służy. Bo wówczas są to czcze pojęcia o jakichś przedmiotach, o których przy ich pomocy nie możemy wydać sądu, czy są możliwe, czy też nie, gołe formy myślowe bez przedmiotowej realności, gdyż nie mamy na podporządku żadnego oglądu, do którego by można zastosować syntetyczną jedność appercepcji, którą one samą tylko w sobie zawierają — i w ten sposób określić przedmiot“ (146). Ta syntetyczna jednia apper-

cepcy zawarta w kategoriach, a niezależna od naszych oglądów daje wprowadzić połączenie umysłowe (*synthesis intellectualis*), lecz połączenie to ma jakąkolwiek wartość poznawczą tylko w tym wypadku, gdy stosuje się do naszej zmysłowości, do naszego doświadczenia, gdy staje się więc t. zw. syntezą postaciową (*synthesis speciosa*) (por. 148). Poza granice doświadczenia, w dziedziny świata intelligijnego wybiedz na skrzydłach naszej myśli nie możemy, „żadne inne poznanie a priori nie jest dla nas możliwe, tylko wyłącznie o przedmiotach możliwego doświadczenia“ (158) — tak brzmi pozytywistyczny wynik wywodu pojęć rozsądkowych.

W akcentowaniu pozytywistycznej strony „Krytyki“ widzimy dalszy przejaw jednego z tych dwóch motywów, które, ogniskując się w zasadniczym problemacie krytycznej filozofii, dotyczącym stosunku zmysłów do rozsądku, były przyczyną wahań myśli Kanta w czasie między pierwszym a drugim wydaniem jego podstawowego dzieła. W danym wypadku gra rolę motyw, który można nazwać odśrodkowym. On jest przyczyną tego, że Kant chce możliwie daleko odsunąć się od centralnego problemu swego systemu, przedstawiającego znane nam trudności i komplikacje, chce uniezależnić od tego zagadnie-

nia pewne strony krytycznej filozofii i w ten sposób utrzymać ich apodyktyczną pewność, którą mogłyby one postradać przez bliższy kontakt i związek z owym niebezpiecznym zagadnieniem. Pozytywizm właśnie jest taką stroną krytycznej filozofii, która działaniu owego motywu zawdzięcza swe wybitne stanowisko w wywodzie kategorii drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu“.

To samo dotyczy epistemologicznych zagadnień, teorii nauki. Zagadnienia te, koncentrujące się około obiektywnego wywodu kategorii, a właściwie około jego transcendentalnej zasady, stara się Kant, podobnie jak cały obiektywny wywód, uniezależnić od subiektywnej dedukcji kategorii. Przez czysto logiczne, transcendentalne traktowanie chce Kant zapewnić im apodyktyczność rozwiązania i, jako posiadającym tę upragnioną cechę, nadać dominujące stanowisko. Ten transcendentalizm, ujawniający się w kwestyach natury epistemologicznej, zaznacza się, jak to widzieliśmy, już w „Prolegomenach“. W drugim wydaniu „Krytyki“ jest on zaakcentowany przede wszystkim w pojęciu konieczności obiektywnej w jej przeciwstawieniu do subiektywnej. Przeciwstawienie to przeszło do drugiego wydania „Krytyki czystego ro-

zumu“ z „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften“.

Przez konieczność w ścisłym tego słowa znaczeniu czyli przez obiektywną konieczność Kant rozumie ogół tych elementów, które stanowią istotę doświadczenia, jako poznania. Są to podwaliny, na których wspiera się gmach naszej nauki; drogowskazy, nadające kierunek naszym badaniom; warunki bezwzględnie konieczne, ażeby ogół naszej wiedzy mógł się, jako poznanie naukowe, zobiektywizować. Kategorie i wypływające z nich zasady są obiektywnie konieczne — to znaczy, że bez ich udziału nie mogłaby istnieć dla nas prawdziwa nauka, że są one jej koniecznymi elementami. Tych elementów obiektywnie koniecznych nie trzeba, według Kanta, utożsamiać z elementami koniecznymi tylko subiektywnie, uwarunkowanymi przez organizację naszego umysłu, wypływającymi z natury naszego subiekty. Warunki wiedzy naszej podmiotowo konieczne mogą nie mieć żadnego transcendentálnego znaczenia, mogą zupełnie nie przyczyniać się do zobiektywizowania tej wiedzy, do nadania jej postaci naukowej. Jeżeli chcemy zapewnić pojęciu prawdziwą konieczność, wtedy powoływanie się na naszą organizację psychiczną, na subiektywną konieczność stosowania tego pojęcia, absolutnie

nie wystarcza; musimy wykazać, że pojęcie to jest niezbędnym elementem doświadczenia i wtedy dopiero będzie ono naukowo wartościowym, prawdziwym, obiektywnie koniecznym. „Bo np. — mówi Kant — pojęcie przyczyny, orzekające konieczność pewnego skutku przy oznaczonym zgóry uwarunkowaniu, byłoby fałszywe, gdyby opierało się tylko na dowolnej, zaszczerpionej nam podmiotowej konieczności łączenia pewnych empirycznych wyobrażeń według takiego prawidła stosunku. Nie mógłbym powiedzieć: skutek jest złączony z przyczyną w przedmiocie (t. j. w sposób konieczny), lecz tylko: tak jeno jestem urządzony, że wyobrażenia tego nie mogę sobie pomyśleć inaczej, aniżeli, jako powiązane w ten sposób“ (160).

Mamy tu podkreślone transcendentálne stanowisko przez odgraniczenie zagadnień epistemologicznych od kwestyj psychologicznych, przez odróżnienie a priori teoryapoznawczego od psychologicznego a priori, które może nie mieć żadnego dla nauki znaczenia. Co więcej Kant, stara się przedstawić sprawę tak, jak gdyby stanowisko transcendentálne było właściwym placem boju między nim a Hume'm, jak gdyby moment rozstrzygający zwycięstwo w walce między racjonalizmem a empiryzmem czy sceptycyzmem od teoryo-

poznawczego a priori, od obiektywnej konieczności zależał. Powoływanie się tylko na podmiotową konieczność jest, według Kanta, „właśnie tem, czego sobie życzy najbardziej sceptyk, wówczas bowiem cała wiedza nasza, osiągnięta przez rzekomą przedmiotową ważność sądów naszych, byłaby poprostu złudą jeno; i nie zabrakłoby też ludzi, coby do tej podmiotowej konieczności (która musi być odczuta) wcale się nie przyznali; a co najmniej z nikimby nie można się było sprzeczać o to, co polega jedynie na rodzaju organizacji jego podmiotu“ (160).

Powyższe ustępy § 27-go „Krytyki czystego rozumu“ nadają na pierwszy rzut oka pozór słuszności zapatrywaniom transcendentalistów na istotę a priori w systemie Kanta. Według nich a priori oznacza tyle i tylko tyle, co konieczność i powszechność poznania, oznacza tylko to, że poznanie, któremu się cechę aprioryczności przypisuje, nie pochodzi bezpośrednio z doświadczenia, lecz jest jego warunkiem koniecznym, poza sumę spostrzeżeń wybiegającym. A priori w systemie Kanta, jest, według transcendentalistów, cechą tylko teoryopoznawczą pojęć, zupełnie zaś nie psychologiczną*) (por. n. p. Windelband „Ge-

*) Przytem transcendentaliści psychologiczne a priori utożsamiają z a priori w znaczeniu poznania, czasowo

schichte der Philosophie“ str. 420, odnośnik; Cohen „Kants Theorie der Erfahrung“ str. 255).

Lecz czy tak jest w istocie rzeczy? Czy rzeczywiście dla Kanta cechy konieczności obiektywnej i powszechnej wartości wyczerpują pojęcie a priori, czy rzeczywiście idzie Kantowi tylko o to, jakim sposobem istnieć mogą w zasadzie sądy o obiektach, posiadające powszechnie uznawaną wartość (transcendentalne a priori), nie zaś o to, jakim sposobem poznanie, aczkolwiek z natury subjektu naszego wpływające, może mieć ważność przedmiotową, może być zgodne z przedmiotami?

Oczywiście, że Kant nie odbiegł tak daleko, jak przypuszczają transcendentaliści, od

poprzedzającego doświadczenia (por. Windelband „Geschichte der Philosophie“ str. 420, odnośnik; Riehl: „Der philosophische Kriticismus“ str. 399). Przy takim dowolnem podstawianiu jednego pojęcia na miejsce drugiego kończą oni prędko walkę z psychologicznem a priori w „Krytyce czystego rozumu“ przez wykazanie, że Kant nie uznawał poznań, istniejących w umyśle naszym w czasie przed doświadczeniem. Lecz argument ten nie mówi przeciwko psychologicznemu a priori wprost dlatego, że zupełnie go nie dotyczy. Przez psychologiczne bowiem a priori pojmować należy nie gotowe poznanie, poprzedzające w czasie doświadczenie, lecz podstawę (Grund) poznania w naszym umyśle, jego zaczątek, który jest wrodzony i z którego pod wpływem spostrzeżeń rozwija się dopiero wyobrażenie (por. „Ueber eine Entdeckung...“ I, 445, 446).

kierunku owego problemu zgodności między naszą myślą aprioryczną a przedmiotami zewnętrznymi, który stanowił punkt wyjścia jego najgłębszych dociekań (por. str. 104—107 niniejszej pracy). Nie o dziedzinę pośrednią między subjektem a obiektem, nie o sferę logiczną naszej nauki chodzi w istocie rzeczy Kantowi w jego dedukcyi transcendentalnej. Istotny kierunek, w którym przebiega dedukcyja jest inny: nie równoległy do dziedzin myśli i bytu, lecz prostopadły do nich i łączący je wzajemnie. Przez długie lata Kant rozmyśla nad rozwiązaniem odwiecznego metafizycznego pytania, dotyczącego zgodności naszej myśli apriorycznej z bytem, nad rozwiązaniem, które nauce naszej zapewniłoby rzeczywistą apodyktyczność i raz na zawsze uchroniłoby ją od napaści sceptyków. Przez długie lata formuje on armię racjonalistyczną przeciw sceptycyzmowi i empiryzmowi i wyprowadza ją wreszcie na bojowisko w transcendentnym wywodzie kategorii.

Jej awangardę stanowi fenomenalizm; on pierwszy zatrzymuje i odpiera sceptyczne wycieczki, dowodząc, że byt, ujmowany przez nas w poznaniu, ma naturę zjawiskową i że to właśnie pozwala mu w zasadzie obracać się koło naszych apriorycznych pojęć.

A dalej sama armia.

Jedno jej skrzydło stanowi obiektywny wywód; zajmuje on transcendentalne stanowisko i wykazuje, że wiedza nasza musi opierać się na pojęciach apriorycznych (w znaczeniu transcendentalnem), ażeby mogła istnieć jako system jednolity, zasługujący na nazwę nauki.

Centrum zajmuje wywód subiektywny; jest to miejsce, gdzie rozstrzygająca rozegra się walka; jeżeli racjonalizm kantowski zdoła utrzymać to stanowisko, jeżeli zdoła dowieść i objaśnić, że i jakim sposobem aprioryczne pojęcia, stanowiące istotę naszego doświadczenia, a w naturze naszego umysłu ugruntowane, pomimo wręcz odmiennej od zmysłowych oglądów natury mają dla nich moc obowiązującą, a więc zgodne są z bytem fenomenalnym — wtedy sceptycyzm na zawsze umilknie i nasza nauka pod kierownictwem zasad apriorycznych, których przedmiotowa ważność zostanie stwierdzona, będzie mogła śmiało postępować naprzód, nie bojąc się już sceptycznych napaści.

Drugie skrzydło zajmuje stanowisko pozytywistyczne; tylko o tyle, o ile się znajduje w bezpośrednim kontakcie z apriorycznem centrum, jest ono niebezpieczne dla nieprzyjaciela; samo przez się nie jest ono wysta-

wione na napaści ze strony sceptycyzmu i empiryzmu, gdyż nie zagraża im niczem.

Kant wie doskonale, że armia powyższa stanowi jedną jedyną całość; że ani fenomenalizm, ani aprioryzm, ani pozytywizm, jako taki, nie przedstawia jej właściwej natury; że nie określa się ona ani przez wyłącznie transcendentalne, ani przez wyłącznie psychologiczne stanowisko. Jest to armia racjonalizmu immanentnego i zwycięstwo jej zależy od powodzenia jej centrum, gdzie myśl aprioryczna walczy o prawo władania przyrodą. Lecz pomimo że zdaje sobie Kant sprawę z organicznego związku poszczególnych części tej armii, jednakże, kierowany instynktem samozachowawczym, widząc, że walną bitwę przegrać może łatwo naskutek słabości swego centrum, stara się skrzydła swej armii uwolnić od związku z tem ostatniem i w ten sposób chce próbować szczęścia w bitwie. Przenosi Kant środek ciężkości na stanowisko transcendentalne i pozytywistyczne. Nie napastowany przez nieprzyjaciela na stanowisku pozytywistycznym, będzie się mógł na niem utrzymać; na transcendentalnem zaś, operując pojęciem obiektywnej konieczności, nawet przewagę nad nim uzyska. I choć o decydującem zwycięstwie immanentnego racjonalizmu mowy nawet być nie może, gdyż nie

wiadomo, czy byt fenomenalny zechce zawsze i wszędzie ulegać kierownictwu obcych mu zasad, to jednakże pozorna przewaga nad sceptycyzmem będzie uzyskana, a możliwość walnego nad nim zwycięstwa przy wzmocnieniu centralnego stanowiska nie pozostanie wykluczona.

A o tem ostatecznem, rzeczywistem zwycięstwie marzy Kant ciągle: pozory przewagi nad nieprzyjacielem nie zadawalają go. Zdaje on sobie sprawę, że stanowisko pozytywistyczne, jeżeli ma istotną myśl jego wyrażać, musi być w najściślejszym związku z apriorycznem centrum (por. VI., 389) i nie może być oderwane od niego; że nie wystarcza połączyć go ze stanowiskiem transcendentalnem, albowiem to ostatnie samo opierać się musi na pozycjach centralnych. Transcendentalizm wprawdzie jest niezbędnym składnikiem transcendentalno-psychologicznych dociekań, gdyż, opierając się na pojęciu doświadczenia, poddaje on psychologiczne a priori epistemologicznym próbom, które orzekną o jego naukowej wartości; lecz jest on tylko niezbędnym składnikiem, nie zaś czemś, co te dociekania zastąpić może. Nawet w tych paragrafach „Krytyki czystego rozumu“, gdzie Kant pod wpływem samozachowawczych motywów wysuwa na pierwszy plan stanowisko

transcendentalne; w tych paragrafach, które mogą i chcą wywołać wrażenie, że walka z Hume'm rozstrzyga się na tem właśnie stanowisku, nie twierdzi Kant, że teoryopoznawcze a priori nie wymaga subiektywnego ugruntowania w naturze naszego umysłu, lecz powtarza tylko, że pojęcie aprioryczne nie ma wartości wtedy, gdy opiera się „tylko na dowolnej, zaszczipionej nam podmiotowej konieczności“ (por. str. 183—185 niniejszej pracy). Rozumie Kant w istocie rzeczy, że aprioryczna myśl naukowa wtedy ostatecznie wykaże swe przedmiotowe znaczenie, swą władzę nad kosmosem doświadczalnym, gdy transcendentalne a priori będzie zarazem psychologicznem, to zaś ostatnie będzie budowniczym świata fenomenalnego. Pod wpływem motywów bardziej obiektywnych i bardziej do istoty rzeczy sięgających, niż te, które nim powodowały, gdy, opuściwszy najważniejsze pozycje, szukał pozornych i łatwych zwycięstw, zbiera Kant raz jeszcze swą racjonalistyczną armię, grupuje ją wokoło centralnych stanowisk i stara się osiągnąć ostateczne zwycięstwo nad empiryzmem, nadając subiektywnemu wywodowi moc przekonywającą.

Albowiem Kant wie doskonale, że subiektywny wywód decydować będzie w walce

racyonalizmu immanentnego z sceptycznie zabarwionym empiryzmem. Wywód obiektywny kategorii jest to w rzeczywistości tylko „początek wyvodu“ (143), gdyż nie bierze on pod uwagę natury naszych oglądów zmysłowych; dopiero wtedy, gdy „wyjaśniona zostanie... aprioryczna ważność [kategorij] co do wszystkich przedmiotów zmysłowości naszej, osiągnię się całkowicie zamiar tego wyvodu“ (143). Trzeba zatem „wyjaśnić możność apriorycznego poznania przedmiotów, jakie się tylko zmysłom naszym nawijają, za pomocą kategorij i to nie według formy oglądu przedmiotów, lecz według praw ich połączenia, a więc możność przypisywania niejako prawa przyrodzie, a nawet uczynienia jej możliwą“ (154). Trzeba wykazać, że aprioryczne kategorie, „mające źródło jeno w rozsądku, niezależnie od zmysłowości“, posiadają mimo to moc obowiązującą dla wręcz odmiennych od nich zmysłowych oglądów. „Bo bez takiej przydatności kategorij nie byłoby jasnem, jakim sposobem wszystko, co jeno zmysłom naszym się nawija, musi podlegać prawom, wypływającym a priori z samego tylko rozsądku“ (154).

W § 26-tym drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu“ stara się Kant przeprowadzić ten subiektywny wywód kategorij i prze-

zwyciężyć jego zasadniczą trudność, wynikającą z przeciwstawności zmysłów i rozsadku. Idzie tu o znaną nam kwestię, jakim sposobem rozsądek może określić w ujęciu (ap-prehensyi) zjawiska jego zmysłową treść przez wręcz odrębne i niezależne od tej treści pojęcia aprioryczne, jakim sposobem ogląd-zjawisko może się stać oglądem-objektem, przedmiotem naszego doświadczenia. Szczegóły oglądu ujmowane są według form zmysłowych czasu i przestrzeni, jakim sposobem mogą one jednocześnie być apprehendowane zgodnie z formami rozsądkowymi, których istota jest zgoła odmienną od form zmysłowych i przeciwstawną im? — Kant chce rozstrzygnąć ten problemat, wskazując na to, że czas i przestrzeń nie są tylko formami zjawisk, zawierającymi różnorodność zmysłową, lecz i oglądami formalnymi, w których różnorodność ta już jednię posiada; a więc, że zjawiska, poddając się w syntezie ujęcia wyobrażeniom czasu i przestrzeni, poddają się wtedy jednocześnie i jedni rozsądkowej w wyobrażeniach tych zawartej. „Przeźrzeń i czas — mówi Kant — wyobrażamy sobie a priori nie tylko, jako formy zmysłowego oglądu, lecz jako same oglądy (zawierające w sobie szczegóły rozmaite), a więc z określeniem w nich różnorodności owej... A zatem

już nawet jedność syntezy różnorodności, czy to pozewnątrz nas czy w nas, a więc też i połączenie, z którym zgodne być musi wszystko, co ma być wyraźnie wyobrażane w przestrzeni lub w czasie, dane jest równocześnie a priori wraz z temi oglądami (nie w nich), jako warunek syntezy wszelkiego ujęcia“ (154, 155). Owa jednolita empiryczna synteza ujęcia, wykonywana przez władzę wyobraźni na podstawie koniecznej syntetycznej jedni przestrzeni (gdy chodzi o wyobrażenia zmysłu zewnętrznego), byłaby zgodną z umysłową syntezą appercepcyi, mieszczącą się w kategorii, albowiem syntetyczna jedność zawarta w wyobrażeniu przestrzeni, jeśli nie zważamy na to jej zmysłowe zastosowanie, ma siedzibę w rozsądku, jako kategoria ilości. W ten sposób zrozumiałem byłoby, że przedmioty naszego doświadczenia zawdzięczając swój byt jednolitej syntezie ujęcia, poddawałyby się w poznaniu kategoryalnej jedni rozsądkowej, z którą owa synteza jest zgodną.

Wydaje się, że wywód kategorii przeprowadzony jest zupełnie, że zasadnicza trudność subiektywnej dedukcji została przewyciężoną. Lecz w rzeczywistości zupełnie tak nie jest i Kant nie zrobił, w istocie rzeczy, ani kroku naprzód w kierunku zwalczenia tej trudności. Uczynił to jedynie, że przeniósł ją w inne

miejsce: z empirycznej dziedziny do sfery czysto apriorycznej. Wpierw nie rozumieliśmy, jakim sposobem empiryczna synteza wyobraźni może być jednocześnie zmysłową i umysłową; teraz nie pojmujemy, w jaki sposób istnieć może czysta synteza jednorodnych szczegółów apriorycznego oglądu według kategorii ilości, w jaki sposób powstać może przestrzeń, jako przedmiot. Wpierw tajemnicą było dla nas, w jaki sposób ogląd-zjawisko może stać się oglądem-objektem, w jaki sposób empiryczna zmysłowość połączyć się może z obcym jej absolutnie pierwiastkiem rozsądkowym; teraz jest dla nas zagadką połączenie czystej formy oglądów z apriorycznymi pojęciami, wręcz tej formie przeciwnymi, jest dla nas zagadką przejście formy oglądu w ogląd formalny. Wątpliwem jest właśnie, czy rzeczywiście istnieje, niezrozumiałem, w jaki sposób istniećby mogła owa rozsądkowa jedność szczegółów czystego oglądu, stanowiąca, jakoby, podstawę syntezy ujęcia i powołująca tą drogą do życia świat określonych zewnętrznych przedmiotów, przedmiotów matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa. Zasadnicza przeciwność i niezależność dyskursywnej myśli i intuitywnej zmysłowości nasuwa wątpliwość, czy n. p. przestrzeń, jako „ogląd formalny“, jako przedmiot geometrii,

odzwierciadla ściśle istotę formy naszego zewnętrznego zmysłu, czy obejmuje w sobie jej zakres całkowicie, a więc czy istotnie nasz świat zewnętrzny zawsze odpowiadać będzie zasadom naszej geometrii, czy posiada więc ta ostatnia apodyktycznie przedmiotową ważność. Podobnie, jak z przestrzenią, rzecz się ma także z czasem; i nadal pozostaje wątpliwa, narówni z obiektywną ważnością geometrii, ścisła zgodność z przedmiotami pozostałych części matematyki, a także mechaniki i całego matematycznego przyrodoznawstwa.

Nie może Kant przewyciężyć zasadniczej trudności transcendentnego wywodu kategorii, wypływającej z przeciwności zmysłów i rozsądku, nie umie zapewnić naszej nauce apodyktycznej pewności i naskutek tego nie może odnieść zwycięstwa w swej walce z empiryzmem, pewność tę kwestionującym.

ROZDZIAŁ VIII.

Schematyzm czystych pojęć rozsądkowych.

Jaką wagę Kant przywiązywał do rozwiązania kwestyi realnej możliwości doświadczenia, a więc do wykazania możliwości połączenia zmysłów i rozsądku, tych przeciwstawnych i niezależnych od siebie elementów naszego doświadczenia, najlepiej wskazuje ten fakt, że poza ustępami transcendentalnego wywodu kategorii, odnoszącymi się do wzmiankowanego problematu, poświęcił tym kwestyom w „Krytyce czystego rozumu” jeszcze specjalny rozdział traktujący „o schematyzmie czystych pojęć rozsądkowych”.

Rozdział ten stanowi pierwszą część „transcendentalnej nauki rozważań” i jest zamieszczony zarówno w pierwszym, jak i w drugim wydaniu „Krytyki”. Ma on na celu podać „warunki, pod którymi dane być mogą przedmioty w zgodzie z... [apriorycznymi] pojęciami, w ogólnych, lecz wystarczających znamionach, bo w przeciwnym razie pozostałyby one bez wszelkiej treści, jako gołe

formy logiczne, a nie jako czyste pojęcia rozsądkowe” (165). Nie jest snadź Kant zadowolony z przekonywującej siły transcendentalnego wywodu, nie uważa widocznie *quid juris* kategorii za wydedukowane w zadowalający sposób, kiedy znów powraca w rozdziale o schematyzmie do kwestyi przedmiotowego znaczenia kategorii, do ich zgodności z bytem fenomenalnym. Rozumie, najwidoczniej, Kant, że nie udało mu się dotychczas wykazać, że i jakim sposobem ogólna kategoria, która ma źródło jeno w dyskursywnym rozsądku niezależnie od intuitywnej zmysłowości, która leży zupełnie pozewnątrz wszelkiego jednostkowego oglądu i jest od niego niezależna, może mieć ważność dla obcej jej absolutnie dziedziny przedmiotów zmysłowych i że nie jest ona raczej pojęciem „zupełnie czczem, nicwartem i bez znaczenia” (128). Rozumie to Kant — i stara się podać warunki, „by tym pojęciom zapewnić odnośnienie się do przedmiotów, a zatem znaczenie” (172), aby nie pozostały one „bez wszelkiej treści, jako gołe formy logiczne, a nie jako czyste pojęcia rozsądkowe”.

Warunki te — to schematy. Zapewniają one, według Kanta, przedmiotowe znaczenie kategoriom przez to, że pośredniczą między niemi a zjawiskami, że są mostem między

dyskursywną myślą a jednostkowymi oglądami. Naskutek niejednorodności zjawisk i kategorii „musi być — mówi Kant — coś trzeciego, co z jednej strony z kategorią, a z drugiej ze zjawiskiem podziela jednorodność i umożliwia zastosowanie pierwszej do drugiego. To pośrednie wyobrażenie musi być czyste (bez przymieszki empirycznej), a przecież z jednej strony umysłowe, a z drugiej zmysłowe. Takim wyobrażeniem jest transcendentalny schemat [wzorzec]“ (166).

Ten transcendentalny schemat jest, według Kanta, wytworem wyobraźni i dotyczy określenia zmysłu wewnętrznego według warunków jego formy — czasu. Transcendentalne określenie czasu nadaje się do roli pośrednika między zjawiskami a kategorią dlatego, że „jest z kategorią (wytwarzającą jego jedność) o tyle jednorodne, iż jest powszechne i opiera się na prawie apriorycznym, z drugiej strony jest ono ze zjawiskiem jednorodne o tyle, że czas mieści się w każdym empirycznym wyobrażeniu różności“ (166), jako formalny warunek a priori wszystkich wogóle zjawisk. Transcendentalna władza wyobraźni przez swe aprioryczne określenia czasu ma, według Kanta, stwarzać warunki możliwości zastosowania kategorii do zjawisk, wytwarzając właśnie dla każdej kategorii odpowiednie aprio-

ryczne określenie czasowe, jej schemat. Analogicznie do tego, jak kategorie mogą być rozpatrywane z punktu widzenia ilości, jakości, stosunku i sposobu, tak samo transcendentalna władza wyobraźni określa czas pod względem szeregu, treści, porządku i ogółu. Przytem, podobnie jak istnieją wewnątrz każdej z czterech rubryk kategorii trzy pojęcia czyste, tak też i władza wyobraźni wytwarza trojakie określenie czasowe w zgodzie z owymi pojęciami. Weźmy jako przykład kategorie stosunku. Według prawideł w nich zawartych określa władza wyobraźni czas z punktu widzenia jego porządku: kategorii substancji będzie odpowiadało określenie czasu pod względem jego niezmienności, a więc trwanie realności w czasie będzie schematem substancji; schematem przyczynowości będzie kolejne następstwo w czasie różności, o ile ta kolejność poddana jest prawidłu; schematem wspólności będzie spółbytność (według pewnego prawidła) określeń działających na siebie substancyj.

Tak samo rzecz się przedstawia i w stosunku do innych kategorii; zgodnie z każdą z nich władza wyobraźni podaje, zdaniem Kanta, pewne określenie czasu, ich schematy, które uzmysławiają, realizują odpowiednią kategorię i tym właśnie sposobem są „pra-

wdziwemi i jedynymi warunkami, by tym pojęciom zapewnić odnośnienie się do przedmiotów, a zatem znaczenie" (172). Władza więc wyobraźni, określając czas — formę wszelkich wogóle zjawisk — odpowiednio do kategorii, stwarza, według Kanta, dzięki temu schematyzmowi łącznik między zjawiskami a kategoriami — i w ten sposób stara się Kant wyjaśnić możliwość związku odrębnych czynników naszego poznania, a więc i realną możliwość doświadczenia, wyjaśnić obiektywną ważność kategorii i sądów syntetycznych a priori, stanowiących zasady czystego przyrodoznawstwa, a wypływających z kategorii przy uwzględnieniu ich schematów.

Zobaczmy, czy rzeczywiście nauka o schematyzmie rozwiązuje zasadniczy problemat teorii poznania Kanta, czy rzeczywiście wykazuje ona możliwość związku niezależnych i przeciwstawnych sobie apriorycznych elementów naszego poznania.

Przedewszystkiem komplikuje niepomrotnie sprawę kwestya zupełnej niezależności czystych pojęć rozsądkowych od formy czasu i vice versa. Gdy rozpatrujemy schematy zmysłowych pojęć, wtedy komplikacji tej nie ma i tu łatwiej możemy zrozumieć możliwość schematów, jako łączników między ogólnemi pojęciami a ich obrazami. Pojęcia te nie są

od poszczególnych obrazów niezależne, przeciwnie, powstają one dopiero dzięki tym obrazom, im i czynności rozsądkowej byt swój zawdzięczają. Że wyobraźnia może więc wytworzyć schemat, odpowiadający n. p. pojęciu psa, niema w tem nic tak dziwnego, gdyż samo to pojęcie powstało przez abstrakcyę z obrazów zmysłowych. Przy rozsądkowych pojęciach apriorycznych sprawa zmienia się zasadniczo. Powstaje tu pytanie, jakim sposobem wyobraźnia może dla każdego apriorycznego pojęcia skonstruować schemat w niezależnej zupełnie od tego pojęcia formie zmysłu wewnętrznego, jakim sposobem może ona połączenie umysłowe zawarte w kategorii unaocznic „wedle stosunków czasu, leżących zupełnie pozewnątrz właściwych pojęć rozsądkowych" (153). Skąd ta niepojęta zgodność między niezależnymi od siebie elementami naszego poznania, skąd odpowiedniość zupełna sposobów (modi) formy zmysłowej ze sposobami jedni appercepcyi? Jakim sposobem możemy sobie wyjaśnić, że forma czasu, w której przejawia się wrażliwość naszego subjektu, przedstawia taką zgodność z jedną appercepcyi, płynącą z samorzutności naszego ducha, że zawiera n. p. w sobie stosunek następstwa, odpowiadający sposobowi jedni appercepcyi w sądzie warunkowym, stosunek

następstwa, dzięki któremu możliwym się staje dopiero schemat przyczynowości i ratio zamienia się w causa? Zasadnicza niezależność zmysłowych i rozsądkowych form apriorycznych naszego poznania, ich wręcz odrębne źródło i pochodzenie czynią dla nas niezrozumiałą zgodność formy czasowej z jedną appercepcji, niezrozumiałą samą możliwość schematów. Nie możemy zrozumieć, jakim sposobem istnieć mogą zszematyzowane kategorie, jakim sposobem mogą one „zawierać a priori formalne warunki zmysłowości (zwłaszcza zmysłu wewnętrznego), mieszczące w sobie warunek ogólny, pod którym jedynie może być kategoria zastosowana do jakiegoś przedmiotu“ (167). A nie pojmując możliwości zszematyzowanych kategorii, nie pojmujemy również realnej możliwości doświadczenia.

Lecz trudność, wynikająca z niezależności form naszej myśli i form zmysłów naszych nie jest jedyną, która nie pozwala nam zrozumieć możliwości schematów transcendentnych. Przyłącza się do niej druga, wypływająca z różnorodnej pod względem formalnym natury tych form. Forma czasu jest intuitywna, forma myśli naszej — dyskursywna; jakim tedy sposobem, pomijając już zupełnie ich niezależność, mogą się one połączyć w schemacie kategorialnym, jakim sposobem mo-

żliwym jest dyskursywne określenie intuitywnego elementu? Jakim sposobem n. p. wynikanie konieczne skutku z przyczyny, które właściwą dostojność (Dignität) pojęcia przyczynowości stanowi, może nabrać kształtów cielesnych w formie czasowej, która nie zna innego związku, jak tylko kontakt intuitywny i nie stracić przytem swej dyskursywnej natury? — Przeciwnostawność zmysłowych i rozsądkowych elementów naszego poznania nie pozwala znaleźć zadawalającej odpowiedzi na te pytania, a bez takiej odpowiedzi możliwość realna doświadczenia i obiektywna ważność naszej nauki nadal pozostaje niezrozumiałą i wątpliwą.

Rozpatrując w pierwszym rozdziale niniejszej części rozwój myśli kantowskiej między rokiem 1770-tym a 1781-szym, widzieliśmy, że Kant nakreślił sobie wtedy dwie drogi, na których wykazać chciał realną możliwość doświadczenia: pierwsza dotyczyła intelektualizacji naszego ujęcia, druga zaś rozsądkowego określenia formy czasowej. Ten drugi sposób, o którym mówi nam refleksja 945-ta drugiego tomu zbioru Erdmanna (por. str. 125 niniejszej pracy), Kant wyłożył właśnie w rozdziale o schematyzmie. Rozdział

ten ma, jak widzieliśmy, na celu przewyciężenie tej samej trudności, która stanowiła zasadniczą komplikację transcendentnego wywodu kategorii i wynikała z biegunowej przeciwstawności i niezależności zmysłów i rozsadku. Do przewyciężenia tej trudności, którą napotkał na swej drodze wywód obiektywny (por. § 13 „Krytyki“), powołany został subiektywny wywód kategorii (por. 154 i 683) i oprócz niego nauka o schematyzmie; posiada więc schematyzm, jako taki, wybitne znaczenie w systemie teorii poznania Kanta.

Są jednakże znawcy Kanta, którzy rozdziałowi o schematyzmie żadnego istotnego znaczenia nie przypisują, uważają, że zawdzięcza on swe powstanie tylko względom architektonicznej natury; że trudność, do przewyciężenia której został on powołany, tylko dla niego umyślnie została stworzoną, wprowadzoną po to została, aby mogła istnieć w „Krytyce czystego rozumu“ „transcendentalna nauka rozwagi“ i aby w ten sposób dokładnemu parallelizmowi z układem logiki stało się zadość. Do wyznawców takiego poglądu na istotę nauki o schematyzmie należy przede wszystkim Adickes, który starał się go przeprowadzić w całym szeregu swych prac (por. jego „Kants Systematik, als systembil-

dender Faktor“ str. 115 i następne; dalej: jego wydanie „Krytyki czystego rozumu“ odnośnik na str. 171 i 172-ej; oraz jego recenzję pierwszego tomu „Lose Blätter aus Kants Nachlass“ w Kantsstudien t. I, str. 254).

Nie idzie nam w danym wypadku o kwestię naturalności czy też sztuczności wprowadzenia do „Krytyki“ oddzielnej części, traktującej o „transcendentalnej nauce rozwagi“, nie o miejsce rozdziału o schematyzmie chodzi nam tutaj, lecz o treść jego i znaczenie dla całokształtu nauki Kanta. To, że badacz tej miary, co Adickes, może to znaczenie zupełnie negować przedewszystkiem na tej zasadzie, że trudność, którą rozwiązać ma rozdział o schematyzmie, jest ad hoc wymyśloną przez Kanta, przedstawia wybitny przykład niezdawania sobie sprawy z roli, jaką odgrywa w rozwoju myśli kantowskiej i w systemie „Krytyki czystego rozumu“ problemat stosunku zmysłów do rozsadku.

Adickes twierdzi, że „in der Deduktion wurden die Kategorien ohne weiteres auf die Erscheinungen angewandt“ i że naskutek tego schematy, mające pośredniczyć między kategoriami a zjawiskami, są najzupełniej zbyteczne, tembardziej „da die ganze Kategorien-tafel schon in Beziehung zu Zeit und Raum steht“ („Kants Kritik der reinen Vernunft“ he-

rausg. von Adickes, odnośnik na str. 171 i 172). To, że wykaz kategorii, podany w metafizycznym wywodzie (115), wskazuje już na ich stosunek do czasu i przestrzeni, że mają tam kategorie nie tylko czysto logiczne, lecz już teoryopoznawcze znaczenie — ten fakt świadczy nie o tem, że Kant nie widział zasadniczej trudności transcendentalnego wywodu kategorii, lecz tylko, że trudność tę w metafizycznym wywodzie pomijał jeszcze milczeniem, rozwiązanie jej odkładał do wywodu transcendentalnego, tu zaś antycypował tylko wyniki tego wywodu (por. str. 136—141 niniejszej pracy). Co się zaś tyczy transcendentalnej dedukcji kategorii, to widzieliśmy już niejednokrotnie, jaką komplikację stanowił dla niej stosunek przeciwstawnych władz naszego poznania; widzieliśmy, że przedstawiał on zasadniczą trudność tej dedukcji, trudność, którą Kant uświadamiał sobie dokładnie i do przewyciężenia której powołał subiektywny wywód. Nie przechodził więc bynajmniej nad nią Kant, jak to twierdzi Adickes, do porządku dziennego w swym wywodzie kategorii, lecz przeciwnie wszelkimi siłami starał się wykazać możność zastosowania kategorii rozsądkowych do zgoła odmiennych od nich zjawisk zmysłowych.

Również niesłusznym jest pogląd Adickesa,

orzekający, że kwestya możliwości podporządkowania zjawisk pod kategorie powstała w myśli Kanta dopiero w czasie, bezpośrednio poprzedzającym ukazanie się „Krytyki czystego rozumu”. Widzieliśmy w pierwszym rozdziale niniejszej części, że możliwość obiektywizacji zjawisk zmysłowych przez pojęcia rozsądkowe była problematem, który przez szereg lat przed wyjściem na świat „Krytyki” zajmował umysł Kanta, że próby przerzucenia mostu między zmysłowością a myślą naszą sięgają roku 1775. Co więcej, widzieliśmy, że zasadnicza myśl schematyzmu już oddawna nie była obcą Kantowi, jak o tem świadczy refleksya Nr. 945 t. II zbioru Erdmanna.

Zupełne nieuświadomienie sobie istnienia zasadniczego dla systemu Kanta problemu doprowadziło Adickesa do z gruntu błędnego pojmowania i oceny nauki o schematyzmie.

A jak, zapytamy, oceniał znaczenie tej nauki sam Kant, jaką on jej wagę przypisywał? Rzeczywiście miarodajnymi pod tym względem będą dla nas nie oficjalne wyznania Kanta, lecz myśli i notatki, nieprzeznaczone do publikacji, a to z tego względu, że w tych ostatnich tylko spodziewać się możemy znaleźć prawdziwe odzwierciedlenie poglądów Kanta na istotę i znaczenie jego nauki o sche-

matyzmie. Podobnie bowiem, jak subiektywnemu wywodowi nie chce Kant z wiadomych względów przyznać otwarcie rozstrzygającego znaczenia dla przeprowadzenia swych racjonalistycznych poglądów, tak również z tych samych względów nie będzie się on kwapił z oficjalnem uznaniem ważności nauki o schematyzmie, jako powołanej do rozstrzygnięcia zasadniczej trudności jego systemu, lecz nie umiejącej wywiązać się z swego zadania. Wprawdzie uznaje Kant w „Prolegomenach“, że badania zawarte w rozdziale o schematyzmie są „ważne i niezbędne“ („Proleg.“ str. 76), lecz przenosi on punkt ciężkości tych badań w inne zupełnie miejsce, niż to, w jakim go dotychczas widzieliśmy: podkreśla on tu nie realizujące znaczenie schematów, lecz ich znaczenie zacieśniające, ograniczające zastosowanie kategorii do świata doświadczalnego. Przyznanie schematyzmowi najistotniejszego znaczenia w związku z problematem przeciwstawności władz naszego poznania znajdujemy dopiero w nieprzeznaczonych do druku notatkach Kanta. W pierwszym zeszycie „Lose Blätter aus Kants Nachlass“ na str. 128 czytamy w kwestyi transcendentalnego określenia czasu, umożliwiającego zastosowanie kategorii do zjawisk, co następuje: „Die Schwierigkeit scheint zu seyn, weil die

transcendentale Zeitbestimmung selbst schon ein Product der Apperception im Verhältniss auf die Form der Anschauung ist und also auch die Nachfrage erregt, wie die Anwendung der Categorie auf die Form der Anschauung möglich sey, da Categorien und Form der Anschauung heterogen sind. Ueberhaupt ist der Schematism einer der schwierigsten Punkte... Ich halte das Capitel für eins der wichtigsten“.

Podkreśla tu Kant wyraźnie znaczenie dla swego systemu kwestyj, rozpatrywanych w rozdziale o schematyzmie, i przyznaje zarazem, że i ta próba połączenia elementów naszego poznania nie jest w stanie przewyciężyć ostatecznie komplikacji, wynikającej z przeciwstawności zmysłów i rozsądku.

CZEŚĆ III.

Prestabilitowana harmonia transcendentalna między zmysłowością i rozsądkiem.

W poprzedniej części rozpatrzyliśmy problemat stosunku zmysłów do rozsądku w jego drugiej fazie, w której chodzi o zbliżenie wzajemne i połączenie tych przeciwstawnych władz naszego poznania. Staraliśmy się wykazać, że problemat ten był dla Kanta punktem centralnym, w którym zogniskowały się siły, kierujące wahaniami jego myśli, że był on tem zagadnieniem, które przez długie szeregi lat umysł Kanta zajmowało i pobudzało do coraz to nowych prób rozwiązania tkwiącej w niem zagadki.

Zagadką bowiem i tajemnicą jest możliwość związku tak biegunowo przeciwstawnych władz, jakimi były w pojęciu Kanta zmysły i rozsądek, zagadką i tajemnicą jest możliwość połączenia wręcz odrębnych od siebie i niezależnych oglądów i pojęć apriorycznych. A jednak bez rozwiązania tej zagadki nie sposób objaśnić możliwości poznania apriorycznego, co więcej sam fakt tego poznania pozostaje wątpliwym, w braku bowiem absolutnie pewnych danych, z których mógłby on być drogą apagogiczną wyprowadzony, tylko transcendentarno-psychologiczna dedukcja, objaśnia-

jąca konkretnie, bo bezpośrednio, przedmiotową ważność apriorycznego poznania, może dowieść zarazem i faktyczności jego.

Pojmuje Kant, jakie pierwszorzędne znaczenie miałyby dla ugruntowania jego systemu krytyczne wykazanie możliwości owego zagadkowego połączenia zmysłowości i rozsądku w poznaniu przedmiotów, i stara się przeprowadzić je, nie opuszczając dziedziny doświadczalnej, w subiektywnym wywodzie kategorii zarówno pierwszego, jak i drugiego wydania „Krytyki” oraz w nauce swej o schematyzmie. Lecz jego starania i próby nie są uwieńczone powodzeniem. Właściwej trudności, tkwiącej w wzmiankowanym problemacie, nie może Kant rozstrzygnąć ostatecznie, przesuwając ją tylko wgłąb subiektywu, rozpatrując zamiast empirycznej zmysłowości — czystą, zamiast sfery zjawisk — dziedzinę apriorycznych form oglądowych. Tyczy się to specjalnie nauki o schematyzmie i subiektywnego wyvodu kategorii drugiej edycji „Krytyki czystego rozumu”, na którym znać wyraźny wpływ zasadniczej myśli schematyzmu. Chce tu Kant wykazać możliwość rozsądkowej obiektywizacji zjawisk przez to, że te ostatnie poddają się nie wprost kategoriom rozsądkowym, lecz zintellektualizowanym przez te kategorie czystym formom zmysłowości. Lecz trudność zasadnicza pozo-

staje tu nadal nierozstrzygniętą, nadal pozostaje zagadką możliwość związku apriorycznej myśli naszej z zasadniczo różną od niej formą zmysłów, możliwość intelektualizacji tej ostatniej (por. str. 208, 209 niniejszej pracy).

Zwraca na to uwagę Kantowi przenikliwy Majmon (por. jego list do Kanta z 7 kwietnia 1789 roku, a także jego „Versuch über die Transcendentalphilosophie” 1790 str. 63, 64). Kant przyznaje wtedy, że u podstawy jego systemu leży pojęcie harmonii, harmonii między transcendentalnymi warunkami naszego poznania; przyznaje również, że ta harmonia między aprioryczną zmysłowością i rozsądkiem apriorycznym ugruntowana jest w nadzmysłowym, że jest dziełem boskiej istoty.

Rozpatrzmy to bliżej.

ROZDZIAŁ IX.

Transcendentalna harmonia między zmysłowością i rozsądkiem.

W piśmie polemicznym przeciw Eberhardowi, które ukazało się w roku 1790-ym p. t. „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll”, przyznaje

Kant, że system jego teorii poznania opiera się na przyjęciu harmonii między zmysłowością i rozsądkiem, która to harmonia umożliwia dopiero aprioryczne poznanie przyrody. Przytem stara się Kant przekonać czytelnika, że przez uznanie harmonii między zmysłowością i rozsądkiem nie wypowiada on żadnej nowej myśli, nie wprowadza żadnej zmiany do swego systemu, gdyż i „Krytyka czystego rozumu” zakładała, jakoby, to pojęcie harmonii u swej podstawy. „Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, sofern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen a priori möglich macht, hat die Kritik zum Grunde angegeben, dass ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände (. . .) von uns in die Einheit des Bewusstseins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hinein kommen, mithin für uns nichts sein würden (I, 481).

Czy rzeczywiście „Krytyka czystego rozumu” uznawała pojęcie harmonii, jako niezbędne dla ugruntowania krytycznego racjonalizmu; czy raczej, odwrotnie, nie starała się wyrażnie ominąć tej niebezpiecznej kwestyi, która doprowadzić musiała do zbliżenia stanowiska filozofii Kanta z dogmatycznym stanowiskiem zwalczanych przez tę ostatnią pre-

formistów? Przypomnijmy sobie, jak Kant rozwiązywał w „Krytyce” problemat związku zmysłów i rozsądku w poznaniu przedmiotów, jak objaśniał zgodność przeciwnych elementów naszego poznania, a przekonamy się, że nie tylko nie podkreślał on znaczenia dla swego systemu harmonii między zmysłami i rozsądkiem, lecz, przeciwnie, celowo nie doprowadzał krytyki poznania do tego punktu, który groził zachwianiem jego systemu. Głosił Kant wprawdzie ciągle, że dla możliwości poznania konieczne jest połączenie (Verbindung), odnoszenie się (Beziehung), łączność (Zusammenhang) między zmysłowością a rozsądkiem, lecz ani słowem dawniej nie wspominał, że aż uznanie harmonii między władzami naszego poznania potrzeba, żeby ich powyższy stosunek (Verhältniss) zrozumieć.

W subiektywnym wywodzie pierwszego wydania „Krytyki” objaśnia Kant, jak to wiemy, możliwość połączenia zmysłów i rozsądku w poznaniu przedmiotów, możność poddania zmysłowych oglądów rozsądkowej jedni appercepcyi przez to, że sam już świat oglądowy uważa za wytwór wspólny zmysłów i rozsądku; uważa, że jest on już przepojony pierwiastkiem rozsądkowym. Twierdzi Kant, że przedmioty oglądu poddają się prawidłom

rozsądkowym, gdyż zostały one powołane do życia, zostały wytworzone przez rozsądek, którego pojęciom apriorycznym musi odpowiadać wytwórcza synteza apprehensyi. Lecz w jaki sposób zmysłowa synteza apprehensyi może odpowiadać (*gemäss sein*) absolutnie różnym od niej pojęciom rozsądkowym, w jaki więc sposób może powstać jednolity przedmiot świata oglądowego przez wprowadzenie zjawisk do nic wspólnego z niemi niemającej jedni świadomości — o tem nie wspomina Kant ani słowem i bynajmniej nie twierdzi, że musi po to istnieć harmonia między władzami naszego poznania, bez której „die Gegenstände von uns in die Einheit des Bewusstseins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hinein kommen, mithin für uns nichts sein würden“.

Dalej — w rozdziale o schematyzmie czystych pojęć rozsądkowych objaśnia Kant zgodność intuitywnych zjawisk z dyskursywną myślą aprioryczną w ten sposób, że wprowadza zschematyzowane kategorie, które oprócz jedni rozsądkowej mają „jeszcze zawierać a priori formalne warunki zmysłowości (zwłaszcza zmysłu wewnętrznego), mieszczące w sobie warunek ogólny, pod którym jedynie może być kategoria zastosowaną do jakiegoś przedmiotu“. A więc schemat jest tutaj tym wa-

runkiem, „pod którym dane być mogą przedmioty w zgodzie (*in Uebereinstimmung*) z owemi [apriorycznymi] pojęciami“; schemat podawany jest przez Kanta, jako ostateczny warunek możliwości koniecznego i powszechnego doświadczenia, nie zaś harmonia między zmysłowością i rozsądkiem. Sama zaś możliwość schematu, a więc kwestya „wie die Anwendung der Categorien auf die Form der Anschauung möglich sey, da Categorien und Form der Anschauung heterogen sind“, nie jest w „Krytyce“ rozpatrywana, jako prowadząca bezpośrednio do harmonii między przeciwnymi elementami naszego poznania — a ujawnienie tej harmonii w systemie krytycznego racjonalizmu nie było dla Kanta pożądanem, gdyż nie można jej objaśnić za pomocą czynników immanentnych.

Również w transcendentalnym wywodzie drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu“ nie wprowadza Kant pojęcia harmonii dla objaśnienia możliwości związku zmysłów i rozsądku w wyobrażeniu przedmiotu doświadczenia. Zjawisko zmysłowe, według Kanta, dlatego może zostać zobiektywizowanem przez jednię rozsądkową, że w akcie apprehensyi poddane jest formalnemu oglądowi, jednię tę zawierającemu. W jaki jednak sposób możliwym jest sam ogląd formalny, owo połącze-

nie zmysłowej formy apriorycznej z wręcz odmienną od niej umysłową jednią — tem Kant bliżej nie zajmuje się, doprowadziłoby to bowiem do pojęcia harmonii, czego Kant chciał właśnie uniknąć przez pozorne zbliżenie przeciwnych składników naszego poznania, uzyskane przy pomocy podstawienia oglądu formalnego na miejsce formy oglądu.

Że Kant nie zamierzał zupełnie z własnej inicjatywy kłaść u podstawy swego krytycznego racjonalizmu pojęcia harmonii i że uczynił to dopiero pod naciskiem krytyki Majmona, wskazującej na niedostateczne ugruntowanie w jego systemie możliwości poznania apriorycznego — świadczy o tem niezbiecie również ten fakt, że, poruszając w pracach swych z przed roku 1789-go kwestyę przypadkowości transcendentálnych warunków naszego poznania, nie wspomina tam zupełnie o harmonii między zmysłowością i rozsądkiem, czyni to jednak w odnośnych miejscach swych pism z roku 1789-go i 1790-go.

Tak n. p. czytamy w „Prolegomenach“ na str. 79-ej: „Jak atoli możliwą jest ta szczególna własność samej naszej zmysłowości lub też własność naszego rozsądku i owej koniecznej appercepcyi, która jest jego i wszelkiego myślenia podstawą; to nie da się bliżej rozwiązać, gdyż własność ta zawsze jest potrze-

bną do wszelkiej odpowiedzi i do wszelkiego myślenia o przedmiotach“. Podobnie wypowiada się Kant w drugim wydaniu „Krytyki“: „Co do właściwości zaś rozsądku naszego, że jedność appercepcyi a priori osiąga tylko za pośrednictwem kategorii i tylko przez ten ich rodzaj i liczbę, nie podobna już zgoła dać dalszego uzasadnienia tak samo, jak nie możemy wyjaśnić, dlaczego mamy takie, a nie inne czynności wydawania sądów, lub dlaczego czas i przestrzeń są jedynymi formami naszego możliwego oglądania“ (144). — Ani w „Prolegomenach“, ani w „Krytyce“ nie wspomina Kant słowem, że przypadkowość naszych transcendentálnych warunków poznania nie ogranicza się tylko do tego, że posiadamy zmysłowość i rozsądek z takimi a takimi formami apriorycznymi, lecz że obejmuje ona także stosunek tych niezależnych i przeciwnych władz i form, stosunek harmonii między niemi.

Dopiero w liście do Herza z 26 maja 1789 roku, zawierającym odpowiedź na uwagi i zarzuty Majmona oraz w piśmie polemicznem przeciw Eberhardowi z 1790-go roku, zastosowuje Kant kategorię przypadkowości nie tylko do form naszego umysłu, lecz i do stosunku ich wzajemnego. W liście wyżej wzmiankowanym czytamy: „Wie aber eine solche sinn-

liche Anschauung (als Raum und Zeit) so von unserer Sinnlichkeit oder solchen Functionen des Verstandes, als deren die Logik aus ihm entwickelt selbst möglich sei oder wie es zugehe, dass eine Form mit der anderen zu einem möglichen Erkenntniss zusammenstimme, das ist uns schlechterdings unmöglich weiter zu erklären“. Podobne podkreślenie przypadkowości harmonii między zmysłowością i rozsądkiem znajdujemy w „Ueber eine Entdeckung..“ z tą jednak zmianą, że stara się tu Kant niespostrzeżenie przejść z harmonii transcendentalnej, umożliwiającej przyrodę wogóle według jej apriorycznych zasad, do odpowiedniości z naszą siłą umysłową zjawisk według ich poszczególnych praw empirycznych. „Wir konnten aber—mówi Kant— doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich ist; noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnisquellen zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber (wie die Kritik der Urtheilskraft darauf aufmerksam machen wird) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur unter ihren mannigfaltigen besonderen und blos empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand a priori nichts lehrt, doch so gut

immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch niemand) weiter erklären“ (I, 481).

Widzimy więc z wszystkiego, co w rozdziale niniejszym było mówione, że ani w „Krytyce czystego rozumu“, ani w innych dziełach z przed roku 1789-go nie wprowadzał Kant pojęcia harmonii do swego systemu teorii poznania, że przeciwnie omijał to pojęcie najwyraźniej i że dopiero krytyczna analiza Majmona zmusiła Kanta do ujawnienia rzeczywistej podstawy jego teoretycznej filozofii. Przyznaje Kant teraz, że koniecznym warunkiem możliwości doświadczenia wogóle, koniecznym warunkiem syntetycznych sądów a priori jest harmonia między przeciwstawnymi i niezależnymi formami naszego umysłu. Tej dziwnej harmonii nie umie Kant objaśnić, lecz nie uważa bynajmniej, że okoliczność ta stanowi moment dyskredytujący jego system teorii poznania: stara się on, jak widzieliśmy, przekonać czytelnika, że harmonia ta nie może być przez niego wyjaśnioną, gdyż zasadniczo wymyka się ona wszelkiemu objaśnieniu tak samo, jak przypadkowość form naszego umysłu lub przypadkowa odpowiedność jego siły poznawczej (Fassungskraft) w stosunku do mnóstwa szczegółowych praw przyrody. Zo-

baczmy zaraz, że odpowiadające zamiarom Kanta połączenie w jednym szeregu powyższych przypadkowości jest jednak pozbawione racji bytu, gdyż natura harmonii transcendentalnej między przeciwstawnymi formami naszego umysłu posiada swe specyficzne cechy, odróżniające ją zasadniczo od pozornie pokrewnych jej przypadków. Te właśnie specyficzne cechy stanowią o istotnym niebezpieczeństwie, zagrażającym ze strony pojęcia harmonii systemowi teorii poznania Kanta.

Dlaczego umysł nasz jest takim, a nie innym, dlaczego właśnie czas i przestrzeń są formami naszych zmysłów, a dwanaście kategorii wyraża jednię naszej świadomości — na to wprowadzić nie mamy odpowiedzi, lecz z drugiej strony nie posiadamy znów żadnych zasadniczych powodów do niezgodzenia się na powyższy inwentarz naszego rozumu, gdyż nie przeczy on żadnym faktom, nie przedstawia nic dziwnego i zagadkowego. Zupełnie inaczej rzecz się przedstawia, gdy przechodzimy do kwestyi harmonii transcendentalnej między zmysłowością i rozsądkiem. Tu nie tylko nie możemy wyjaśnić jej przypadkowej natury, lecz i nie zdajemy sobie sprawy nawet z możliwości tej harmonii: niepojętem jest dla nas i zagadkowym, jakim sposobem istnieć może harmonia między tak przeciwstawnymi ele-

mentami naszego poznania, jak intuitywna forma zmysłów i dyskursywna forma rozsądku, między elementami, które płyną z wręcz odrębnych źródeł biernej wrażliwości i czynnej samorzutności i dlatego absolutnie niezależne są od siebie. Problemat harmonii transcendentalnej nie jest problematem zwykłym, gdzie chodzi tylko o pomnożenie przyczynowego łańcucha o jeszcze jedno ogniwo do tego samego szeregu, do tej samej dziedziny należące, przyczem na istotę problemu nie wpływa oczywiście to, czy owo pożądane ogniwo możemy, czy też go nie możemy znaleźć. Problemat transcendentalnej harmonii różni się zasadniczo od problemu, dotyczącego inwentarza naszego umysłu przez to, że zawiera w sobie trudność, której nie można mieć nadziei rozwiązać w granicach świata doświadczalnego, zapomocą czynników immanentnych; że zawiera w sobie zagadkę i tajemnicę. Jest on problematem antytetycznym, nad którym nie można w żaden sposób przejść do porządku dziennego. Ten właśnie antytetyczny charakter odróżnia go również od drugiego, zestawianego z nim przez Kanta problemu, od problemu przydatności naszych sił umysłowych do poddania zjawisk prawom empirycznemu.

Kant specjalnie empiryczną stronę tego

ostatniego problemu, dotyczącą możliwości zorientowania się naszego umysłu w chaosie zjawisk i poddania ich najrozmaitszym prawom szczegółowym, zestawia z problemem harmonii transcendentalnej. Lecz są to kwestie zupełnie odrębnej natury. Kwestya możliwości oryentowania się naszego umysłu w empirycznej treści świata doświadczalnego nie przedstawia w swej istocie nic tajemniczego i zagadkowego, jeżeli, oczywiście, uważamy za załatwioną zasadniczą, transcendentalną kwestię związku zmysłów i rozsądku. Nie możemy wprawdzie objaśnić, dlaczego umysł nasz znajduje się na takim szczeblu rozwoju, że daje sobie radę z powikłanymi splotami łańcuchów przyczynowych, że umie je oddzielić od siebie i w ten sposób poddać zjawiska poszczególnym prawom empirycznym, lecz niema w tej zdolności naszego umysłu nic zagadkowego i zadziwiającego — jest ona dla nas tylko przypadkową. Dalej — gdybyśmy napotkali nawet dziedzinę zjawisk tak skomplikowaną, że nie umielibyśmy wykryć poszczególnych praw, rządzących temi zjawiskami, to fakt ten nie stałby zupełnie w sprzeczności z harmonią transcendentalną między apriorycznymi formami naszego umysłu, która mogłaby istnieć, a pomimo to umysł nasz nie umiałby odcyfrować poszczególnych praw

przyrody, będąc jednak przekonany na zasadzie harmonii transcendentalnej, że one istnieją, że konieczne prawidła aprioryczne spłynęły dzięki tej harmonii do chaosu zjawisk.

Tak więc nie ma racji bytu utożsamianie problemu harmonii transcendentalnej z problemem przydatności naszych zdolności poznawczych do odpoznavania praw empirycznych, tak samo, jak bezzasadnem się okazało porównywanie owego zasadniczego problemu transcendentalnej filozofii z kwestyą przypadkowości form naszego poznania. Specyficzną cechą naszego problemu, odróżniającą go zasadniczo od pozornie z nim pokrewnych zagadnień, jest jego antytetyczny charakter, który pobudza do szukania rozwiązania tkwiącej w tym problemacie zagadki, zmusza do usunięcia zawartej w nim sprzeczności. Lecz sprzeczność ta nie może być usuniętą w granicach świata doświadczalnego i Kant, w dążeniu do jej przewyciężenia, musiał opuścić dziedzinę fenomenalną, ażeby znaleźć się w sferze noumenów i szukać oparcia w pojęciu Boga.

ROZDZIAŁ X.

Prestabilitowana harmonia między zmysłowością i rozsądkiem.

Zmysłowość i rozsądek w dziedzinie doświadczalnej są tak biegunowo przeciwstawne, że pozostając w tej dziedzinie niema najmniejszej nadziei wyrobić sobie jakiekolwiek pojęcie o możliwości związku między nimi. Opuściła więc Kant tę dziedzinę i w świecie transcendentnym harmonię między zmysłami i rozsądkiem myśli; myśli zasadniczy warunek możliwości naszego poznania w dziedzinie, która jest właściwą sferą działalności Boga i bezpośrednio do niego prowadzi. A musi Kant uciec się aż do pojęcia boskiej istoty, gdyż tylko w ten sposób umie on, choćby pozornie, rozwiązać sprzeczność, tkwiącą w pojęciu harmonii między niezależnymi i przeciwstawnymi elementami naszego poznania. Na pytanie, jakim sposobem możliwą jest ta zadziwiająca harmonia, odpowiada Kant teraz: dlatego, że ją ustanowił Bóg. „Wenn wir ja darüber [o pochodzeniu harmonii między zmysłowością i rozsądkiem] urtheilen wollten — pisze Kant w liście do Herza z 26 maja 1789-go roku — obzwar eine solche Nachforschung gänzlich über die Grenze der men-

schlichen Vernunft hinaus liegt, wir weiter keinen Grund, als den göttlichen Urheber von uns selbst angeben können“.

W naszym „Ich an sich“ z góry ustanawia Bóg, według Kanta, harmonię między wręcz odrębnymi i niezależnymi władzami naszego poznania; w naszej jaźni noumenalnej, w dziedzinie nadzmysłowej, która przedstawia właściwy „Vereinigungspunkt aller unser Vermögen a [priori“ (IV, 218), prestabilituje Bóg, według Kanta, harmonię między zmysłowością i rozsądkiem i tak zgodnemi je czyni „als wenn eine von der andern oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten“ (VII, oddz. 2-gi, 76). Wprowadzając zasadę z góry ustanowionej harmonii do swego systemu teorii poznania, staje Kant na stanowisku Leibniza, który właśnie podstawę zgodności zmysłów i rozsądku nazwał „vorherbestimmte Harmonie“, „wodurch er augenscheinlich jene Uebereinstimmung wohl nicht erklärt hatte auch nicht erklären wollte, sondern nur anzeigte, dass wir dadurch eine gewisse Zweckmässigkeit in der Anordnung der obersten Ursache unserer selbst sowohl, als aller Dinge ausser uns zu denken hätten und diese zwar schon als in die Schöpfung gelegt (vorher bestimmt), aber nicht Vorherbestimmung ausser einander befindlicher

Dinge, sondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit für einander, so (?) wie die Kritik lehrt, dass sie zum Erkenntnis der Dinge a priori im Gemüthe gegen einander in Verhältniss stehen müssen“ (I, 481, 482).

Rozumie Kant, że zasada z góry ustanowionej przez Boga harmonii transcendentnej między władzami naszego umysłu, jako zasada transcendentna, nie może prawdziwie objaśnić związku niezależnych i przeciwstawnych elementów naszego poznania, wprowadza ją jednak w ostateczności do swego systemu z tą myślą, że choć w części pozbawi ona zasadniczy problemat jego teorii poznania właściwego mu charakteru antytetycznego i choć pozornie przyczyni się do rozwiązania zawartej w nim zagadki.

* * *

Przez założenie u podstawy swego racjonalizmu pojęcia Boga sprzeniewierzył się Kant zasadom, które przyświecały mu w zaraniu jego krytycyzmu i które miały być dyrektywami w jego dalszej pracy.

Wprowadza on pojęcie Boga na miejsce naczelne swej teorii poznania po raz pierwszy w liście do Herza z 1789-go roku, w liście

do tego samego Herza, któremu przed siedemnastu laty pisał te pamiętne, tchnące duchem krytycyzmu, słowa: „Deus ex machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse das Ungereimteste, was man nur wählen kann“.

Po 17-tu latach wyteźonej pracy nad zgłębieniem istoty naszej wiedzy zmuszony był Kant zejść z drogi krytycyzmu i wstąpić na dogmatyczny gościniec, po którym kroczyło przed nim tylu już mędrców, lecz po którym Kant nie chciał kroczyć.

Zmuszony był do tego przez zasadniczy dla jego całej filozofii dualizm między zmysłowością i rozsądkiem. I gdyby te dwie władze naszego poznania były tylko niezależne od siebie; gdyby tylko z wręcz odrębnych źródeł biernej wrażliwości i czynnej samorzutności płynęły; gdyby, jednym słowem, istniała między nimi tylko genetyczna różnica — wtedy harmonia prestabilitowana między nimi przez Boga choć pozornie objaśniłaby mogła ich odpowiedniość w apriorycznym poznaniu przedmiotów. Krytyczny w swej metodzie racjonalizm przestałby wprowadzić istnieć, lecz utrzymałby się sam racjonalizm kosztem utraty swej tak wartościowej i zasadniczej cechy.

Lecz władze i elementy naszego poznania

są nie tylko zupełnie niezależne od siebie, lecz i biegunowo przeciwstawne: istnieje między nimi jeszcze zasadnicza formalna różnica. Forma zmysłów jest intuitywna, forma rozsądku — dyskursywna, i tej różnicy zatrzeć nie jest w stanie z góry ustanowiona harmonia; co najwyżej może ona dwa niezależne szeregi wzajemnie względem siebie uregulować, zaprowadzić odpowiedniość między nimi, lecz nie może ona nawet pozornie objaśnić możliwości najściślejszego zespolenia intuitywnych i dyskursywnych pierwiastków, zespolenia w poznaniu przedmiotów, wymaganego przez teorię poznania Kanta.

Pomimo harmonii, ustanowionej przez Boga w dziedzinie noumenalnej między zmysłowością i rozsądkiem, w sferze doświadczalnej forma zmysłów pozostaje nadal biegunowo przeciwstawną w stosunku do formy myśli, intuitywność ani trochę nie upodabnia się do dyskursywności i nadal „zmysły nie podają nam czystych pojęć rozsądkowych in concreto”. A bez tego nie jest możliwym immanentny racjonalizm: rozsądkowe pojęcia i zasady nie mogą zrealizować się konkretnie w obcej im formie zmysłowej, niemożliwym się staje ściśle mierzenie formy najogólniejszej i treści zjawisk, nie sposób zachować racjonalistycznej dostojności pojęcia przyczyny.

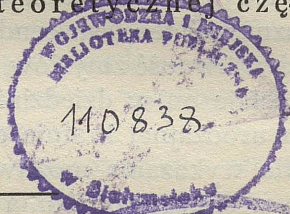
Przy przeciwstawności zmysłów i rozsądku nawet na drodze dogmatycznej nie można przeprowadzić immanentnego racjonalizmu.

Przed racjonalizmem apriorystycznym stoją otworem dwie tylko, nie prowadzące do sprzeczności, drogi. Albo, wzorem Platona, nie zwraca on żadnej uwagi na świat zmysłowy, a przedmioty, odpowiadające czystym pojęciom rozsądku, widzi w nadzmysłowej krainie idei — wtedy bez sprzeczności wewnętrznej może uznawać ten transcendentny racjonalizm przeciwstawność zmysłów i rozsądku. Albo też pozostaje on w dziedzinie zjawisk zmysłowych, w urodzajnej krainie doświadczenia, a wtedy dla wykazania możliwości koniecznego i powszechnego poznania musi ten immanentny racjonalizm intelektualizować, za przykładem Leibniza, zmysły i zjawiska.

Kant poprowadził swój racjonalizm drogą pomiędzy powyższymi dwiema idącą. Chciał on urzeczywistnić typ racjonalizmu immanentnego, opartego jednak na dualizmie zmysłów i rozsądku. Lecz typ ten sprzeczność wewnętrzną zawiera, sprzeczność wynikającą właśnie z biegunowej przeciwstawności elementów naszego poznania.

Sprzeczność tę starano się usunąć przez zbagatelizowanie lub złagodzenie dualizmu zmysłów i rozsądku w systemie Kanta. Lecz

widzieliśmy, jak bezzasadne i wypaczające myśl Kanta są podobne próby; widzieliśmy, jak zasadniczą dla jego całej filozofii jest biegunowa przeciwstawność zmysłowości i rozsądku. Dlatego też śmiało możemy powiedzieć, parafrazując słowa Jacobiego: bez przeciwstawności zmysłów i rozsądku nie można wejść do filozofii Kanta, zaś z tą przeciwstawnością nie sposób w jej teoretycznej części pozostać.



TREŚĆ:

	Str.
Przedmowa	1

Część I. Zmysłowość i rozsądek.

Rozdział I. Różnice między zmysłowością i rozsądkiem	9
Rozdział II. Wspólny korzeń zmysłowości i rozsądku	53
Rozdział III. Przyczyny przeciwstawienia zmysłowości i rozsądku	69

Część II. Wywód kategorii i schematyzm.

Rozdział IV. 1770—1781	99
Rozdział V. Wywód kategorii w pierwszym wydaniu „Krytyki czystego rozumu” (1781)	136
Rozdział VI. 1781—1787	156
Rozdział VII. Wywód kategorii w drugim wydaniu „Krytyki czystego rozumu” (1787)	176
Rozdział VIII. Schematyzm czystych pojęć rozsądkowych	196

Część III. Prestabilitowana harmonia transcendentalna między zmysłowością i rozsądkiem.

Rozdział IX. Transcendentalna harmonia między zmysłowością i rozsądkiem	215
Rozdział X. Prestabilitowana harmonia między zmysłowością i rozsądkiem	228

V XX

37

1

3

33

39

39

133

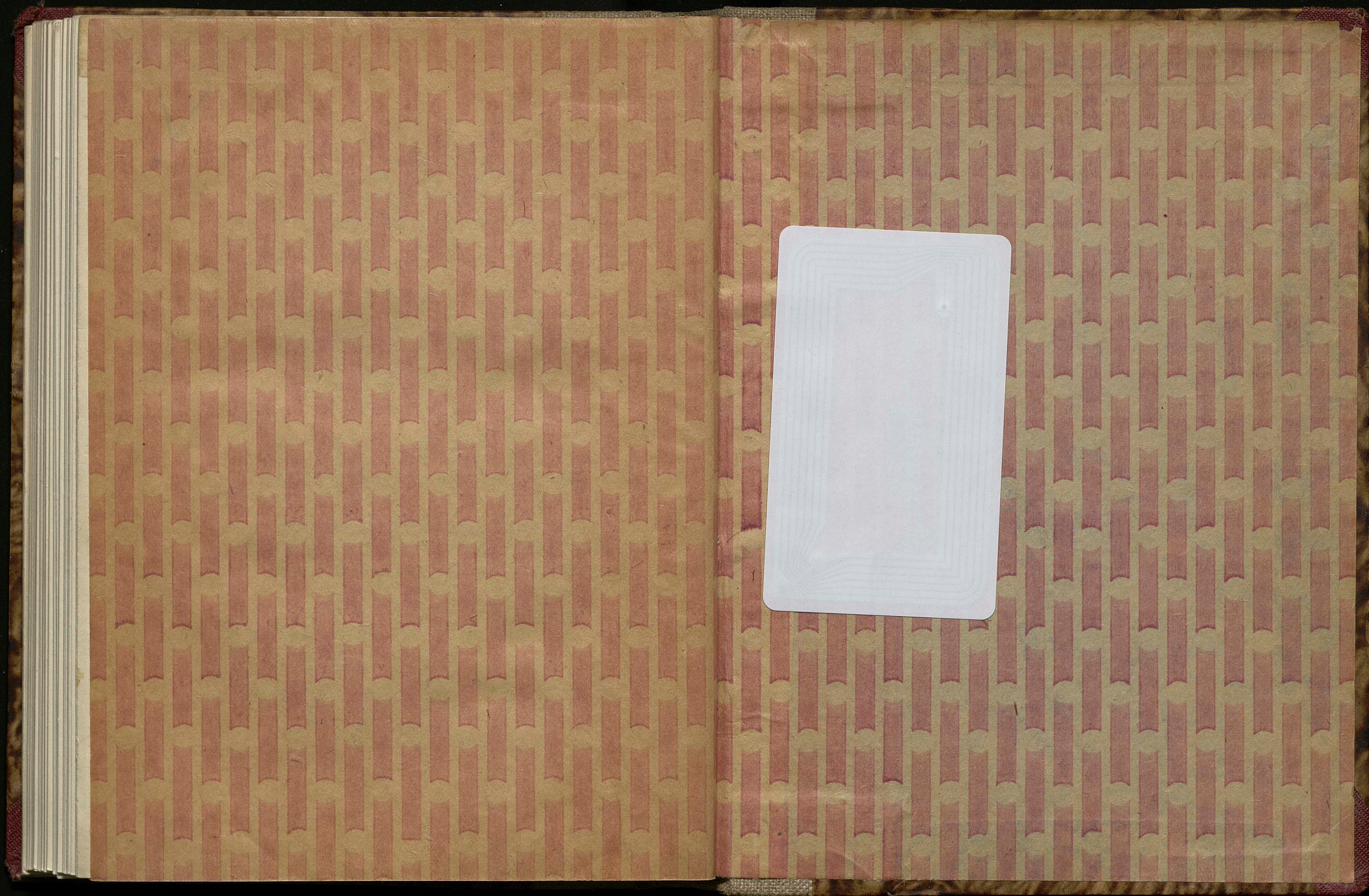
133

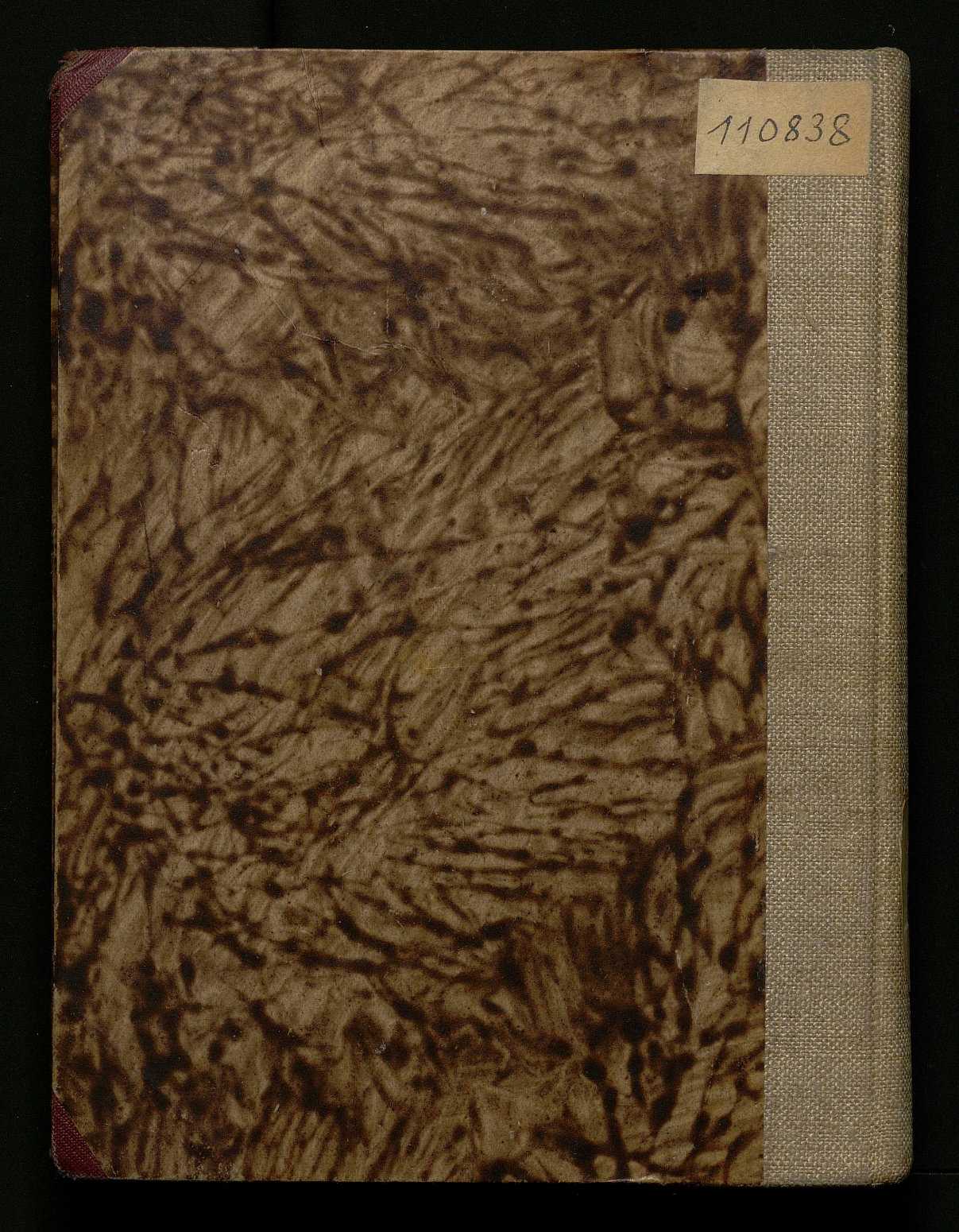
173

133

213

223





110838