

Ks. Roman ROŹDŹEŃSKI

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

PROBLEM METAFIZYKI WE WCZESNEJ TWÓRCZOŚCI IMMANUELA KANTA

Gdy staramy się uważnie przemyśleć najważniejsze teksty filozoficzne Immanuela Kanta (1724–1804), prowadzi nas to nieuchronnie do wniosku, że zasadniczym tematem zawartych tam rozważań jest „problem metafizyki”. Jest to przede wszystkim problem możliwości takiego poznawczego uzasadnienia metafizyki, dzięki któremu uzyskałaby ona wreszcie status wiedzy rzetelnej (czyli naukowej). Albowiem – jak uważał Kant – całe dotychczasowe dzieje metafizyki dobitnie pokazują, że nigdy jeszcze nie zdołała ona uzyskać statusu wiedzy, która byłaby poznawczo naprawdę rzetelnie uzasadniona.

Kantowska krytyka dotychczasowej metafizyki wyraźnie rościła sobie pretensje do tego, by podpadała pod nią każda poszczególne odmiana metafizyki, jaka tylko pojawiła się w toku jej długich dziejów. Czy jednak to jej roszczenie należy uznać za uzasadnione? Czymże bowiem była rzeczywiście dla Kanta ta „dotychczasowa metafizyka”, której poznawczą zasadność tak radykalnie kwestionował w całokształcie jej długich dziejów? Co właściwie Kant rozumiał przez to wyrażenie: „dotychczasowa metafizyka” – gdy zbudziły się w jego umyśle wątpliwości odnośnie do sprawy jej poznawczych podstaw? A przede wszystkim, czy pod Kantowską krytykę podpadał również cały nurt tak zwanej klasycznej koncepcji metafizyki, któremu początek dała niegdyś Arystotelesowska „pierwsza filozofia”? Wszak mogłoby się wydawać, że to właśnie do tego nurtu klasycznej koncepcji metafizyki – jako nurtu kultywowanego i rozwijanego przez szereg wieków – przede wszystkim powinno by się stosować Kantowskie określenie „dotychczasowa” (względnie „tradycyjna”) metafizyka.

Czy Kant znał klasyczny nurt metafizyki zapoczątkowany przez Arystotelesa?

Starając się odpowiedzieć na powyższe pytania, należy od razu zauważyć, że na uniwersytecie w Królewcu, gdzie Kant studiował (od roku 1740), niemal od samego początku istnienia tej uczelni filozofia Arystotelesa (szczególnie zaś jego logika) była wykładana. Według informacji podanej np. przez G. H. Pisanskiego, pod koniec XVI wieku doktryna Arystotelesa stała się nawet oficjalną filozofią, wykładaną na wydziale filozoficznym uniwersytetu w Królewcu¹. Natomiast B. Erdmann podaje, że filozofia Arystotelesa panowała tam w pełni w ciągu XVII wieku i tak było aż do początku XVIII wieku, kiedy przybrała eklektyczny charakter². Wkrótce potem jednak nastąpił radykalny (od niej) odwrót, i filozofia ta przestała tam być w ogóle wykładana. Dlatego też w czasie studiów Kanta arystotelesowska filozofia nie wchodziła już w zakres przedmiotów wykładanych na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Królewcu. Stopniowo natomiast – od lat dwudziestych XVIII wieku – wzrastało tam znaczenie filozofii Christiana Wolffa³. Słusznie więc zwracał uwagę np. E. Gilson, że nic nie wskazuje na to, ażeby Kant kiedykolwiek zapoznał się z filozofią Arystotelesa, szczególnie z jego metafizyką, którą rozwijali później scholastycy, w tym zwłaszcza święty Tomasz z Akwinu⁴. Dlatego też późniejsza walka Kanta z metafizyką nie była i nie mogła być walką z Arystotelesowską koncepcją metafizyki jako nauki o bycie jako takim i o jego pierwszych zasadach. Podkreślał to niegdyś już Jan Łukasiewicz, stwierdzając, że ani „Kant, ani Hume nie wiedzieli, co to jest metafizyka; dzieła ich nie wskazują na to, że zaglądali kiedykolwiek do Arystotelesa”⁵.

W tym kompletnym braku znajomości oraz zainteresowania u Kanta filozofią samego Arystotelesa – a zwłaszcza jego metafizyką (tj. jego „pierwszą filozofią”) – przejawiał się niewątpliwie (ahistoryczny) duch czasów nowożytnych, zdecydowanie zrywający z tradycją. Zdaniem Eduarda von Hartmanna, to lekceważenie wszelkiej tradycji filozoficznej, tak charakterystyczne dla epoki Kanta, wyrażało się w powszechnie wówczas panującym przekonaniu, że do wartościowego poznania i wiedzy dochodzi się właśnie w oderwaniu od tradycji. Zgodnie z tym przekonaniem wszelkie intelektualne osiągnięcia poprzednich epok traciły na

¹ Por. G. Ch. P i s a n s k i, *Historia litteraria Prussiae*, Regiomonti 1765, s. 31 n.

² Por. B. E r d m a n n, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolffischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leipzig 1876, s. 13.

³ Por. tamże, s. 16 nn.

⁴ Por. E. G i l s o n, *Byt i istota*, tł. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 162.

⁵ J. Ł u k a s i e w i c z, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961, s. 53.

znaczeniu i mogły być pominięte – jak uważano – bez szkody dla ogólnego filozoficznego wykształcenia. Stąd też w tym czasie poważne braki w znajomości historii filozofii były czymś normalnym i nader często spotykanym⁶.

Starając się zrekonstruować zakres filozoficznej erudycji Kanta, Eduard von Hartmann wskazywał, że znał on dokładnie łacińskich klasyków filozofii, natomiast o greckich filozofach nie wiedział nic ponad to, czego dowiedział się o nich z przekazów tychże łacińskich autorów. Nic też nie sugeruje – zdaniem Hartmanna – że później Kant starał się jakoś ten brak wyrównać przez osobistą lekturę dzieł greckich filozofów. Jeśli zaś idzie o jego znajomość filozofii średniowiecznej oraz tej z czasów reformacji, to – jak utrzymywał Hartmann – nie miał Kant o nich żadnego w ogóle pojęcia (*keine Ahnung*)⁷. Z kolei w odniesieniu do nowożytnej filozofii należy stwierdzić, że Kant był zorientowany w poglądach Kartezjusza, Hobbesa, Newtona, Locke'a oraz Hume'a. Z niemieckich zaś filozofów znał przede wszystkim bardzo dobrze poglądy Christiana Wolffa, oraz poglądy niektórych innych współczesnych mu niemieckich myślicieli. Jednakże, co ciekawe, gdy idzie o pisma tak wybitnego niemieckiego filozofa, jakim był Leibniz, to – według Hartmanna – aż do roku 1765 Kant praktycznie w ogóle ich nie czytał⁸.

Ukazuje nam to wyraźnie, jak bardzo ograniczony był zakres erudycji Kanta odnośnie do całokształtu dotychczasowych dziejów metafizyki, a tym samym jego znajomość tych jej rozmaitych odmian, jakie pojawiały się kolejno w toku jej długiej historii. Wszystko to zdaje się sugerować, że w konsekwencji – wbrew roszczeniom Kanta – podobnie ograniczony był też zasięg jego krytyki. Jednakże nie oznacza to przecież bynajmniej, że jego krytyka nie dotyczyła żadnej takiej (konkretnej) postaci metafizyki, którą można by słusznie zaliczyć do jej nurtu klasycznego. Sprawą tą zajmiemy się obecnie bliżej.

Przez „dotychczasową metafizykę” rozumiał Kant przede wszystkim racjonalistyczny system metafizyki (wypracowany przez) Christiana Wolffa

Klasyczna problematyka metafizyczna, zainicjowana przez „filozofię pierwszą” Arystotelesa, przybierała w toku dziejów filozofii rozmaite wersje. W średniowieczu były to przede wszystkim wersje: tomistyczna, szkotystyczna oraz suarezjańska. Natomiast w czasach nowożytnych

⁶ Por. E. von Hartmann, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung*, Leipzig 1894, s. 1.

⁷ Por. tamże, s. 1.

⁸ Por. tamże, s. 1.

problematyka ta powróciła na nowo przede wszystkim w postaci systemu racjonalistycznej filozofii, wypracowanego przez Christiana Wolffa (1679–1754) i rozwijanego przez jego uczniów. System ten zdobył w Niemczech – w czasach młodości Kanta – powszechne uznanie i uważano go tam wtedy za szczytowe osiągnięcie całokształtu filozoficznego racjonalizmu XVII i XVIII wieku, dążącego do zastosowania metod matematycznych w dziedzinie filozofii.

Niezawodność matematyki oraz jej pomyślne zastosowanie (od czasu renesansu) w nauce o przyrodzie, przyczyniły się do zaszczepienia myślicielom – żyjącym w Europie kontynentalnej w XVII i XVIII wieku – przeświadczenia o tym, że właśnie z matematyki należy zaczerpnąć metodę badania, która zagwarantuje możliwość zbudowania filozofii jako wiedzy o takim samym stopniu ścisłości i pewności, jaki posiada matematyka. Oznaczało to przecież dla nich zarazem, że sam tylko ludzki rozum – a nie doświadczenie – stanowi właściwe narzędzie do rozwiązywania wszelkich filozoficznych problemów. W ten sposób pojawił się racjonalistyczny wzorzec filozofii nowożytnej jako systemu wiedzy ogarniającej całokształt rzeczywistości. System tego rodzaju miał zostać wypracowany w oparciu o prawdy bezwzględnie pewne, przy pomocy metody logiczno-matematycznej, czyli metody dedukcyjnej. Ten nowy – czysto spekulatywny – sposób uprawiania filozofii w szczególnie dobitny sposób doszedł do głosu w wielkich racjonalistycznych systemach filozoficznych, będących dziełem Kartezjusza, Spinozy, Leibniza – a na koniec właśnie w systemie metafizycznym, opracowanym przez Christiana Wolffa.

We *Wprowadzeniu (Praefatio)* do swojej *Ontologii* Wolff zauważył, że odraza do metafizyki stanowi rozpowszechniony trend umysłowy czasów jemu współczesnych. Wskutek tego metafizyka, uznawana niegdyś przez scholastyków za „królową nauk”, stała się obecnie pośmiewiskiem dla wszystkich⁹ Ażeby więc przewyciężyć to lekceważące traktowanie klasycznej problematyki metafizycznej, należy usilnie dążyć – podkreślał Wolff – do jasnego zrozumienia i ścisłego sformułowania tego, co mówili już niegdyś myśliciele scholastyczni. Dzięki temu ich naukę o bycie jako takim uda się podnieść na wyższy stopień pojęciowej precyzji oraz pewności, i tak będzie można odrodzić filozofię pierwszą Arystotelesa i scholastyków, choć nieuchronnie pod inną już postacią i przy zastosowaniu całkiem innej (nowej) metody¹⁰ W taki to sposób, w opracowa-

⁹ Por. Ch. Wolff, *Praefatio*, [w:] *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Veronae 1789.

¹⁰ Por. E. Gilson, *Byt i istota...*, s. 145 n.

nym przez Wolffa systemie metafizyki, powracała rzeczywistość (choć w swoisty sposób) problematyka klasycznej metafizyki, rozumianej od początku jako nauka o bycie jako takim¹¹. Należy przy tym podkreślić, że na ten Wolffowski sposób ujęcia klasycznej problematyki metafizycznej wpłynęła przede wszystkim późna scholastyka, zwłaszcza esencjalistyczna koncepcja metafizyki Dunska Szkota, stanowiąca naukę o bycie jako istocie, oraz (pod tym względem dość do niej podobna) koncepcja Suareza. Obie te koncepcje, jak wiadomo, radykalnie odbiegały od ujęcia tomistycznego. Wpływ tego nurtu późnej scholastyki jest też wyraźnie widoczny w tym, w jaki sposób Wolff (w swoim systemie) podzielił filozofię. Otóż najpierw – idąc w tym za Arystotelesem – wyróżnił on filozofię teoretyczną oraz praktyczną, zaliczając do praktycznej: etykę, ekonomię oraz politykę. Natomiast filozofię teoretyczną – czyli metafizykę – podzielił Wolff na: (1) ontologię (czyli racjonalną naukę o bycie jako takim), (2) racjonalną psychologię (czyli naukę o duszy), (3) racjonalną kosmologię (czyli naukę o systemie całości wszechświata) oraz (4) racjonalną (względnie: naturalną) teologię (czyli naukę o Bogu i Jego przymiotach)¹².

Taką to właśnie „dotychczasową metafizykę”, w postaci racjonalistycznego systemu Wolffa, miał Kant przede wszystkim na uwadze, gdy stopniowo dojrzywało w jego umyśle przekonanie o problematyczności całej dotychczasowej metafizyki oraz o pilnej potrzebie dokonania jej radykalnej reformy. Albowiem – jak słusznie zauważył niegdyś E. Gilson – tak długo przez Kanta podziwiany Wolff

[...] w oczach Kanta uosabiał [...] metafizykę, to znaczy tę dyscyplinę, którą Kant przedsięwziął zreformować czy raczej – przez dokonanie w niej rewolucji sprawić, by była nauką. Jego krytyka metafizyki opiera się więc na założeniu, że dzieło Wolffa to sama istota metafizyki lub – inaczej mówiąc – że metafizyka sama w sobie jest tym samym co metafizyka „słynnego Wolffa”¹³

Wszak, jak Kant sam to stwierdził w przedmowie do drugiego wydania swej *Krytyki czystego rozumu*, uważał on Wolffa za

[...] największego z wszystkich dogmatycznych filozofów, który pierwszy dał przykład [...], w jaki sposób przez prawidłowe stwierdzenie zasad, przez wyraźne określenie pojęć, przez usiłowaną ścisłość dowodów, przez zapobieżenie śmiałym skokom w rozumowaniu, można przyswoić sobie bezpieczne postępowanie w nauce¹⁴

¹¹ Por. tamże, s. 144.

¹² Por. F. C o p l e s t o n, *Historia filozofii*, tł. J. Łoziński, t. 4, Warszawa 1996, s. 122.

¹³ E. G i l s o n, *Byt i istota...*, s. 161.

¹⁴ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957, s. 48.

Skoro więc Kant utożsamiał dzieło Wolffa z samą istotą dotychczasowej metafizyki, nic przeto dziwnego, że upadek tej filozofii uznał on za ostateczny upadek całej dotychczasowej metafizyki¹⁵ Wszak sam wykształcił się niegdyś filozoficznie (przede wszystkim) na tej doktrynie, a potem przez długi czas opierał się na niej jako wykładowca filozofii.

Początkowe przeświadczenie Kanta o poznawczej prawomocności racjonalistycznej metafizyki Wolffa

Christian Wolff był niegdyś uczniem Leibniza. Jednakże opracowany przez niego system racjonalistycznej metafizyki stanowił dość daleko idącą modyfikację filozofii Leibniza, zachowując z niej przede wszystkim logiczno-matematyczną metodę dedukcyjną. Podobnie bowiem jak Leibniz uważał on, że stosowanie tej metody poza formalną logiką oraz czystą matematyką jest w pełni uprawnione, ponieważ zasada sprzeczności odnosi się do całej rzeczywistości: zarówno do treści myślowych, jak i do realności pozamyślowych. Z tej zaś zasady można następnie – wskazywał – wyprowadzić zasadę racji dostatecznej, która również ma charakter ontologiczny, a nie wyłącznie logiczny¹⁶ Wolff był więc przekonany – podobnie jak poprzednio Leibniz – o tym, że

[tak rozumiane] poznanie filozoficzno-metafizyczne nie tylko jest sprawione przez sam rozum [*Vernunft*], lecz że z niego również ono ostatecznie wynika, i [że] dlatego w swoich podstawowych pojęciach i twierdzeniach jest ono istotowo niezależne od doświadczenia¹⁷

Zgodnie z tym przeświadczeniem zbudował więc Wolff system metafizyki jako wiedzy apriorycznej, a uczynił to za pomocą metody o charakterze matematycznym. Metoda ta miała bowiem – jak sądził – zagwarantować temuż systemowi poznawczą niezawodność. Wypracowany w ten sposób system racjonalistyczny, przyjęty następnie przez jego szkołę, uznany został w owym czasie w Niemczech za wzór nowoczesnego, rzetelnego oraz wyczerpującego ujęcia całokształtu problematyki metafizycznej.

Tę Wolffowską metafizykę poznał Kant bliżej podczas swoich studiów (od roku 1740) na uniwersytecie w Królewcu. Wówczas to największy wpływ na rozbudzenie jego zainteresowań filozofią i matematyką wywarł Martin Knutzen (1713–1751), starszy od niego o jedenaście

¹⁵ Por. E. Gilson, *Byt i istota...*, s. 161.

¹⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, s. 121.

¹⁷ K. Oesterreich, *Kant und die Metaphysik*, Berlin 1906, s. 9.

lat profesor nadzwyczajny logiki i matematyki, który był uczniem Wolffa i należał do zdecydowanych zwolenników Wolffowskiej metody uprawiania filozofii. Jemu to właśnie przede wszystkim zawdzięczał Kant swoją wcześniej zdobytą gruntowną znajomość matematyki i przyrodoznawstwa (zwłaszcza mechaniki Newtona), jak również zapoznanie się z filozofią Wolffa i Leibniza oraz niektórych angielskich myślicieli owego czasu¹⁸. Wpływ nań filozoficznych poglądów Knutzena był wówczas tak silny, że można by powiedzieć, że Kant w tym czasie patrzył na metafizykę (i w ogóle na filozofię) dokładnie tak samo jak Knutzen. Świadczy o tym wyraźnie (zwłaszcza) treść jego pracy habilitacyjnej z roku 1755, zatytułowanej *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilutatio*, która to treść w oczywisty sposób pokrywa się z poglądami Knutzena¹⁹.

Okres wątpliwości Kanta w poznawczą prawomocność wszelkiej racjonalistycznej metafizyki

Pierwsze wątpliwości odnośnie do poznawczej prawomocności Wolffowskiej metafizyki (i w ogóle co do zasadności poznawczych roszczeń racjonalistycznych systemów spekulatywnych) pojawiły się w umyśle Kanta z początkiem lat sześćdziesiątych XVIII wieku. W tym to bowiem czasie uprzytomnił on sobie, że zachodzi istotowa różnica pomiędzy metodami badania, jakie są właściwe dla matematyki oraz dla filozofii²⁰. Odpowiednio do tego zwątpił on wówczas w zasadność stosowania w dociekaniach metafizycznych Wolffowsko-Leibnizjańskiej metody sylogistyczno-matematycznej²¹. Z tego też okresu pochodzi list Kanta do szwajcarskiego matematyka i filozofa, Heindricha Lamberta (1728–1777), z którym Kant się przyjaźnił. Treść tego listu ukazuje wyraźnie, jak bardzo już w tamtym czasie myślenie Kanta było pochłonięte problemem metody, która byłaby naprawdę właściwa dla poznania metafizycznego. Widać tam również, że całą filozofię owego czasu oceniał Kant jako znajdującą się w stanie krytycznego rozkładu. Lecz właśnie w tym stanie rzeczy dostrzegał on zapowiedź od dawna upragnionej rewolucji w nauce²². Ten rewolucyjny przełom – jak wtedy sądził – miał się dokonać dzięki empiryzmowi.

¹⁸ Por. W. Ritzel, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, Berlin–New York 1985, s. 8.

¹⁹ Por. K. Oesterreich, *Kant und die Metaphysik...*, s. 16.

²⁰ Por. tamże, s. 21.

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże, s. 30.

Według późniejszego wyznania Kanta, uczynionego przezeń na kartach jego *Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki..*, uprzytomnił on sobie poznawczą problematyczność racjonalistycznej metafizyki przede wszystkim dzięki lekturze krytycznych rozważań Dawida Hume'a²³. Przemyślenia brytyjskiego empirysty zbudziły go – jak on sam to określił – z „dogmatycznej drzemki”, to znaczy wyzwoliły jego umysł z dotychczasowego braku krytycyzmu, wskutek czego nie zdawał sobie sprawy z istotnych braków racjonalistycznej metafizyki, które stawały nieuchronnie pod znakiem zapytania poznawczą wartość jej dociekań. Obecnie, dzięki Hume'owi, dostrzegał to bardzo wyraźnie, a co więcej, problem natury (i w ogóle możliwości) metafizycznego poznania trwale go odtąd zaintrygował. Uznał też wówczas za własne Hume'owskie poglądy odnośnie do trzech tradycyjnych wielkich tematów metafizycznych, tzn. odnośnie do problemu poznania (natury) Boga, wolności woli i nieśmiertelności ludzkiej duszy. Oznaczało to, że odtąd wszelkie spekulacje podejmowane co do tych trzech spraw, uważał on – tak samo jak Hume – po prostu za marnowanie czasu²⁴.

W tym właśnie duchu wydał też on niebawem (Königsberg 1766) rozprawkę zatytułowaną: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* [Marzenia wizjonera objaśnione przez marzenia metafizyki]. Rozprawka ta była bezpośrednio skierowana przeciwko metafizycznym teoriom – sławnego w tamtym czasie – szwedzkiego teologa, przyrodnika i teozoficznego wizjonera, Emmanuela Swedenborga (1688–1772). Jej tekst daje wyraźne świadectwo zupełnemu już zerwaniu Kanta ze szkolną – czyli Wolffowską – metafizyką. Podkreśla on tam bowiem zdecydowanie, że wszelkie pojęcia i teorie o tyle tylko mają wartość poznawczą, o ile pozwalają się wyprowadzić z doświadczenia. Lecz przecież – jak podkreślał – wszelkie racjonalistyczne systemy metafizyki nigdy nie pozwalają się zweryfikować w ten sposób. Dlatego też Christian Wolff, tak niegdyś podziwiany przez Kanta, stał się obecnie dla niego jedynie jakimś „marzącym wizjonerem” oraz mistrzem w budowaniu metafizyki z powietrza (*Luftbaumeister*)²⁵. We wszystkim tym ujawniało się wyraźnie, jak głęboki był (w owym czasie) wpływ empirystycznych poglądów Hume'a na sposób myślenia Kanta o metafizyce i w ogóle o filozofii.

Wprawdzie – jak później Kant sam to stwierdzi – krytyczne dociekania Hume'a nie zdołały jeszcze należycie rozświetlić kwestii natury po-

²³ Por. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hamburg 1953, s. 6–7 [260].

²⁴ Por. St. Körner, *Kant*, Göttingen 1980, s. 9 n.

²⁵ Por. I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Stuttgart 1982, s. 39.

znania metafizycznego, lecz przecież wykrzesaly one jakby pierwszą (inspirującą) iskrę dla przyszłych badań dotyczących tej sprawy. Dlatego, jak stwierdził Kant w swoich *Prolegomenach*:

[...] od powstania metafizyki, jak daleko sięga jej historia, nie było zdarzenia, które by mogło być bardziej rozstrzygające dla losu tej nauki niż atak, z którym przeciw niej wystąpił Dawid Hume²⁶

Oceniając też później swoje własne przemyślenia, zwłaszcza te, które zawarł w *Krytyce czystego rozumu*, określał je Kant jako „opracowanie problemu Hume’a w jego możliwie najszerszym zakresie”²⁷ Te późniejsze własne długoletnie rozmyślenia Kanta nad Hume’owską krytyką metafizyki doprowadziły go ostatecznie – jak uważał – do odkrycia podstawowych zasad, według których należy budować wszelką przyszłą metafizykę, dzięki czemu będzie ona mogła wreszcie uzyskać status wiedzy poznawczo rzetelnej, czyli wiedzy naukowej²⁸.

Stopniowe kształtowanie się w umyśle Kanta koncepcji na temat sposobu wypracowania nowej (rzetelnej poznawczo) metafizyki

Trwale zaabsorbowanie Kanta problemem Hume’a, czyli kwestią natury poznania metafizycznego, nie oznaczało przecież bynajmniej, że równie trwale podzielał on Hume’owski skrajny empiryzm. Empiryzm ten znalazł wprawdzie początkowo swój dobitny wyraz we wspomnianej rozprawce Kanta, skierowanej przeciwko poglądom Swedenborga, lecz był to przecież jedynie przejściowy epizod w jego własnym intelektualnym rozwoju. Oto bowiem już kilka lat później – mianowicie w roku 1770 – patrzy Kant na kwestię możliwości metafizyki w sposób zasadniczo odmienny, tzn. już nie z pozycji empiryzmu. Wtedy to bowiem, mając objąć stanowisko profesora zwyczajnego na uniwersytecie królewickim, ogłosił dysertację pt. *O formie i zasadach świata zmysłowego oraz intelektualnego*²⁹ Treść tej rozprawy wyraźnie pokazuje, że w umyśle Kanta zaczyna się dokonywać jakiś zasadniczy zwrot. Wszak tam to właśnie po raz pierwszy zarysował on swoją koncepcję tzw. czystej – czyli nie empirycznej, a zatem apriorycznej – naoczności, jaką stanowią czas oraz przestrzeń. To zaś oznaczało – wbrew poglądom Hume’a (oraz

²⁶ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tł. B. Bornstein, Warszawa 1969, s. 6

²⁷ Tamże, s. 11 n.

²⁸ Por. tamże, s. 12.

²⁹ I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Königsberg 1770.

wbrew dotychczasowym poglądom samego Kanta) – że doświadczenie nie jest już dłużej dla niego jedynym możliwym źródłem wiedzy rzetelnej. Pod tym względem przyznawał teraz Kant słuszność racjonalistom. Zaznaczał jednak od razu, że – właśnie dlatego – poznanie aprioryczne nie płynie z samego tylko rozumu (jak utrzymywali racjoniści), lecz że płynie ono również z czystej – czyli nie empirycznej (a zatem apriorycznej) – zmysłowości.

Uważa się obecnie, że ten istotny zwrot w myśleniu Kanta wiązał się z faktem, że w roku 1768 ukazało się nowe wydanie pism Leibniza, zawierające również jego korespondencję z Samuelem Clark'em (1675–1729), uczniem i przyjacielem Newtona. Wcześniej bowiem Kant patrzył na poglądy Leibniza przez pryzmat filozofii Wolffa. Otóż, zapoznając się z tą korespondencją, Kant doszedł do przeświadczenia, że rację miał Leibniz, gdy utrzymywał przeciw Newtonowi i Clarke'owi, że przestrzeń i czas nie są jakimiś absolutnymi realnościami ani też obiektywnymi właściwościami rzeczy samych w sobie. Gdyby się bowiem przyjęło stanowisko Newtona i Clarke'a, wówczas wpada się nieuchronnie w nierozwiązywalne antynomie³⁰. Jednakże Kant, akceptując obecnie pogład Leibniza, że przestrzeń i czas mają charakter zjawiskowy, nie godził się z jego stanowiskiem, że są one jedynie jakimiś nader niejasnymi ideami bądź też postrzeżeniami. Gdyby bowiem przestrzeń i czas były rzeczywiście czymś tak niejasnym, wówczas na przykład geometria w żaden sposób nie mogłaby być nauką tak ścisłą i pewną, jak to faktycznie ma miejsce³¹. W taki to sposób, poprzez dogłębne rozważanie tej sprawy, doszedł Kant ostatecznie do przekonania, że przestrzeń oraz czas, nie będąc nigdy tym, co kiedykolwiek byłoby przez nas postrzegane jako właściwości rzeczy samych w sobie, są po prostu dwiema (odmiennymi) koniecznymi formami, które *a priori* przysługują naszemu zmysłowemu postrzeganiu czegokolwiek. Wszak ilekroć cokolwiek i kiedykolwiek zmysłowo postrzegamy, postrzegamy to zawsze w postaci czegoś takiego, co ma charakter przestrzenny bądź też czasowy. Otóż wszystko to zdaje się oznaczać, że ta oryginalna koncepcja nie empirycznej naoczności pojawiła się w umyśle Kanta przy okazji głębokiego przemyślenia przezeń poglądów racjonalisty Leibniza. Pierwszym zaś efektem tych jego przemyśleń była właśnie treść wspomnianej wyżej profesorskiej rozprawy Kanta pt. *O formie i zasadach świata zmysłowego oraz intelektualnego*.

Naszkiecowana w tej rozprawie koncepcja czystej zmysłowości zawierała już niemal to wszystko, co będzie później czymś tak istotnym w tre-

³⁰ F. C o p l e s t o n, *Historia filozofii...*, t. 6, s. 213.

³¹ Por. tamże, s. 213 n.

ści tzw. *Estetyki transcendentalnej* z pierwszego tomu jego *Krytyki czystego rozumu* (I wyd. rok 1781). Czytamy tam bowiem: „Wszystko, co jest przedmiotem naszych zmysłów, stanowi określony *phaenomenon*”³². Nieco dalej zaś czytamy: „Przedstawienie czasu jest oglądem, który nie ma charakteru oglądu zmysłowego, lecz jest czystym oglądem [*reine Anschauung*]”³³. Ten czysty ogląd jest zaś „bezwzględnie pierwszą formalną podstawą (*formaler Grund*) świata zmysłowego”³⁴. Natomiast przestrzeń stanowi tam dla Kanta, jako druga odmiana czystej naoczności, podstawową formę (*Grundform*) wszelkiego zewnętrznego wrażenia (*aller äusseren Empfindung*)³⁵.

Wraz z tą koncepcją czystej (tj. nie empirycznej) naoczności powraca tam Kant do metafizyki, uznając ją obecnie za rzeczywiste poznanie, płynące z czystego rozumu³⁶. Odnosi się ona – jak teraz uważa – do przedmiotów inteligibilnych (tj. do *noumenów*), które nie podpadają pod zakres naszych zmysłowych władz poznawczych. Rozum nasz domniemuje mianowicie nieuchronnie ich istnienie jako czynnika, który pobudza nas przyczynowo do zmysłowego postrzegania³⁷.

Otóż we wszystkim tym zawierała się jakby w załączku treść jego przyszłej *Krytyki czystego rozumu*. Mogło się też wówczas wydawać, że rzetelna droga, prowadząca do wypracowania nowej metafizyki, jako wiedzy poznawczo należycie uzasadnionej, została już przezeń – w tym, co istotne – odkryta, i że pozostaje już tylko trud systematycznego jej rozwinięcia i dopracowania w szczegółach. W rzeczywistości jednak droga ta okazała się (dla Kanta) jeszcze bardzo długa, najeżona różnymi trudnościami i niejasnościami, które musiał cierpliwie przewyciężać. Ta długa i mozolna droga intelektualnego wysiłku zawierała też w sobie niejednokrotnie nieoczekiwane zwroty. Odślaniała się ona Kantowi stopniowo w ciągu tych dziesięciu lat, jakie upłynęły pomiędzy jego pierwszym pomysłem, dotyczącym sposobu odrodzenia metafizyki (i w ogóle filozofii), zarysowanym przezeń we wspomnianej rozprawie (z roku 1770), a późniejszą modyfikacją i rozwinięciem przezeń tegoż pomysłu na kartach *Krytyki czystego rozumu*.

* * *

³² I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, [w:] I. Kant, *Werke*, Bd. 3, Wiesbaden 1958, s. 43.

³³ Tamże, s. 49.

³⁴ Tamże, s. 57.

³⁵ Por. tamże, s. 58.

³⁶ Por. K. Oesterreich, *Kant und die Metaphysik...*, s. 38.

³⁷ Por. tamże, s. 42.

Całość zarysowanych powyżej rozważań zdaje się prowadzić do wniosku, że własne filozoficzne przemyślenia Kanta z okresu tzw. krytycznego (przemyślenia rzeczywiście tak bardzo oryginalne, nowatorskie) można i należy interpretować jako wynik jego zwątpienia w słuszność dotychczasowego – czyli racjonalistycznego – paradygmatu (uprawiania) filozofii oraz jako rezultat poszukiwania przezeń takiego nowego paradygmatu, który byłby w pełni poznawczo prawomocny. Odkrycie tego nowego paradygmatu filozofii (metafizyki) wymagało uprzedniej wnikliwej analityki, dotyczącej sposobu funkcjonowania ludzkiego umysłu. Dopiero bowiem na gruncie tego rodzaju analityki można było dokonać odkrycia tych podstawowych zasad, które ludzki umysł (jako taki) musi spełnić, jeżeli podejmowane przez niego poznawcze usiłowania nie mają okazać się ostatecznie chybione. Tak oto Kantowska *Krytyka czystego rozumu* ukazuje się nam ostatecznie jako ta oryginalna i wnikliwa analiza sposobu funkcjonowania ludzkiego umysłu, która położyła niejako fundament pod całkowicie nowy wzorzec filozoficznego (metafizycznego) myślenia. Wzorzec ten przeciwstawiał się – przede wszystkim – dotychczasowemu paradygmatowi racjonalistycznej filozofii (metafizyki) spekulatywnej.

Na koniec można by jeszcze dodać, że Kant niewątpliwie jednak przesadził, gdy utrzymywał, że wszelka (czyli jakakolwiek) przyszła postać metafizyki zawsze nieuchronnie będzie musiała spełniać dwie, odkryte przez niego, zasady, jeżeli ma stanowić metafizykę naprawdę poznawczo rzetelną. Albowiem tak jak nie znał on całokształtu dotychczasowych odmian metafizyki, tak też nie był on w stanie przewidzieć (podobnie zresztą jak każdy z nas), jakie to jeszcze postaci będzie metafizyka przybierać w toku swoich dalszych, przyszłych dziejów.

DAS PROBLEM DER METAPHYSIK
IN ERSTEN SCHRIFTEN VON IMMANUEL KANT

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Untrüglichkeit der Mathematik sowie deren erfolgreiche Anwendung in der Wissenschaft seit der Renaissancezeit legte den Gedanken nahe, die mathematische Methode auch in der Philosophie anzuwenden. Auf diese Weise sollte diese – so schien es – eine der Mathematik ähnliche Exaktheit und Sicherheit erlangen. Auf Grund derartiger Überzeugungen wurde ein Paradigma der neuzeitlichen rationalistischen Philosophie aufgebaut, dessen Realisierung die metaphysischen Systeme von Descartes, Spinoza, Leibniz und schliesslich Christian Wolff darstellten.

Immanuel Kant betrachtete die bisherige Metaphysik (und überhaupt die Philosophie) vor allem unter dem Gesichtspunkt des rationalistischen Systems der Wolffschen Metaphysik. Seit seiner Studienzeit sah er jenes System als Muster einer exakten und ausführlichen Auffassung der metaphysischen (und überhaupt philosophischen) Problematik an. Erst die Lektüre der kritischen Überlegungen von D. Hume hat ihn überzeugt, dass all die bisherigen Systeme der rationalistischen Philosophie durch Mangel an festen Erkenntnisgrundlagen gekennzeichnet sind.

Etwas später hat Kant die eben damals veröffentlichten Schriften von Leibniz kennengelernt, in denen sich dieser der Konzeption Newtons von dem absoluten Charakter des Raums und der Zeit kritisch widersetzte. Eine sorgfältige Überlegung dieser kritischen Bemerkungen Leibniz scheint Kant zur Formulierung seiner eigenen Konzeption der sog. reinen (d.h. apriorischen) Anschauung hingeführt zu haben. Eben diese Konzeption hat seinen eigenen Gang philosophischer Überlegungen eingeleitet, der ihn schliesslich zur Entdeckung (in der *Kritik der reinen Vernunft*) jener grundlegenden Prinzipien geführt hat, die von jeder menschlichen Erkenntnis erfüllt werden müssen.