

# Jakub Sebastian Bańka

---

## Problem jedności bytu i logosu w "Krytyce czystego rozumu" Immanuela Kanta

---

Folia Philosophica 13, 69-83

---

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Wprowadzenie

Celem prezentowanego tekstu jest dokonanie wstępnych analiz Kantowskich pojęć „rzecz sama w sobie” oraz „przedmiot transcendentálny”, a także ukazanie ich jako kluczowych dla takiej interpretacji *Krytyki czystego rozumu*, która centralnym problemem dzieła czynią jedność bytu i logosu. Należy jednak od razu sprecyzować to, co ujęte jest już w samym sformułowaniu problemu. Mianowicie jedność nie oznacza tożsamości, jeżeli przez tożsamość rozumieć prostą równoznaczność. Już bowiem w samym pytaniu o jedność bytu i logosu w jakiś sposób zostaje rozróżnione, rozdwojone to, co ma stanowić jedność. Rozróżnienie to nie może być jednak dowolne, jego zasada musi wyraźnie określać to, czym byt i logos są dla siebie, nie zaś czym jest każde z nich jako takie, niezależnie od ich odnoszenia się do siebie. Byt i logos, jeśli mają stanowić jedność, muszą się wyczerpywać w tym swoim jednoczącym odnośzeniu do siebie: nie mogą być niczym poza tym wzajemnym do siebie odniesieniem. Ani byt, ani logos nie są niczym rzeczywistym — dopiero jedność, jaką stanowią, a która zatem musi być wobec nich pierwotna, jest czymś, co jako takie jest rzeczywiste.

W jaki sposób tak pojęty problem jedności bytu i logosu podejmuje Kant w *Krytyce czystego rozumu*? Czy, a jeśli tak, to w jaki sposób w filozofii transcendentálnej możliwe jest jednoczące odnoszenie się do siebie bytu i logosu?



JAKUB SEBASTIAN  
BAŃKA

Problem jedności bytu i logosu  
w *Krytyce czystego rozumu*  
Immanuela Kanta



## Pytanie transcendentálne i pojęcie danego nam przedmiotu

Tym, co jako jeden z zasadniczych problemów przenika *Krytykę czystego rozumu*, jest pytanie transcendentálne<sup>1</sup>. Pytamy w nim, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób nasze przedstawienie przedmiotu odnosi się do przedmiotu samego jako do swojego odpowiednika. Jest zatem konieczne, by nasze pytanie o wzajemne odniesienie bytu i logosu (jeżeli Kant problem ten istotnie w *Krytyce...* podejmuje) było w pewien sposób zbieżne z pytaniem transcendentálnym. Staje się ono zatem punktem wyjścia naszych analiz.

Bardzo istotną wskazówką, jakiej w tej mierze udziela nam Kant, są już pierwsze zdania *Krytyki czystego rozumu*: „Bez względu na to, jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosiłoby się do przedmiotów, to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środka do celu zmierza wszelkie myślenie — to naoczność [oglądanie] (*Anschauung*). Dochodzi do niej o tyle, o ile przedmiot jest nam dany.”<sup>2</sup> Naoczność zostaje w ten sposób szczególnie wyróżniona — jest tym jedynym elementem, w którym wszelkie nasze poznanie (przedstawienie) znajduje bezpośrednio odniesienie do przedmiotu. Dlatego też myślenie, skoro nie ma być myśleniem pustym, bezprzedmiotowym, ma swój cel i w naoczności. Myślenie bowiem nie odnosi się do przedmiotu bezpośrednio, lecz jedynie pośrednio: przedmiot może być dany myśleniu tylko poprzez naoczność. Przedmiot nam dany — to przedmiot unaoczniiony.

Pytanie brzmi teraz: Czym jest ów dany nam przedmiot, do którego jako do swojego odpowiednika odnoszą się wszystkie nasze przedstawienia? Czym jest to, co unaocznia się w naoczności? Czym jest przedmiot danych w naoczności zjawisk, który pobudzając nasz umysł<sup>3</sup>, w tych zjawiskach się przejawia?

Zanim jednak można będzie na to odpowiedzieć, trzeba ustalić, o co właściwie pytamy. Jak rozumieć samo pojęcie „dany nam przedmiot”? Zdaje się ono bowiem charakteryzować pewną dwuznacznością, która wszak okazuje się pozorną. W „pierwszym znaczeniu” przedmiotem danym naszej naoczności jest zjawisko, ponieważ „nigdzie (w świecie zmysłów), nawet przy najgłębszym badaniu jego przedmiotów, nie mamy do czynienia z niczym innym jak tylko ze zjawiskami”<sup>4</sup>. „Znaczenie drugie” przedmiotu danego ujawnia się na pierwszych stronach *Estetyki transcendentálnej*<sup>5</sup>, gdzie przedmiot nam dany — to oddziałujące na naoczność podłoże zjawisk. Zjawiska te bowiem powstają w naoczności, ponieważ pobudza ją pewien dany nam przedmiot. Dlatego też celem

<sup>1</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 125—126.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 93—94.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 93—95.

usunięcia tej pozornej dwuznaczności — dotyczącej przecież kształtu zasadniczego pytania transcendentálnego — Kant daje wyraźne określenie pojęcia przedmiotu. Dysponujemy — jak pisze Kant — jedynie przedstawieniami przedmiotów. Każde przedstawienie ma swój przedmiot i każde przedstawienie może być samo przedstawieniem dla innego przedmiotu. „Zjawiska są jedynymi przedmiotami, które mogą być nam dane bezpośrednio, a to, co się w nich bezpośrednio odnosi do przedmiotu, nazywa się naocznością. Ale zjawiska te nie są rzeczami samymi w sobie, lecz są same tylko przedstawieniami, mającymi znów swój przedmiot, który przeto nie może już być przez nas oglądany i dlatego można go nazwać przedmiotem nieempirycznym, tj. transcendentálnym = X.”<sup>6</sup> Zostaje tu jasno powiedziane, że tylko zjawiska są nam dane bezpośrednio, mianowicie w oglądaniu, w naoczności.

Czym jednak jest naoczność? Jest bezpośrednim odniesieniem tychże zjawisk do ich przedmiotu. Przedmiot ten zaś, chociaż jest nieempiryczny, tj. nie oglądany jako taki, jest przedmiotem oglądania. Nie oglądamy transcendentálnego przedmiotu jako takiego, co nie znaczy, że nie jest nam w oglądaniu dany. Przeciwnie — jest nam dany, i to właśnie przez zmysłową naoczność, chociaż wyłącznie jako różne od niego zjawisko<sup>7</sup>. Ostatecznie też nic innego niż ów transcendentálny przedmiot nie jest nam przez naoczność dane: z tym jednak, że — jak pisze Kant — „przedmiot tylko za pośrednictwem [...] czystych form zmysłowości może się nam przejawiać, tzn. być przedmiotem empirycznego oglądania”<sup>8</sup>. Przedmiot transcendentálny jest przedmiotem naoczności, tym, co w niej bezpośrednio oglądane. Jednakże sama naoczność, choć odnosi się bezpośrednio do tego swojego przedmiotu (ogląda go), jako taka jest już „pośrednictwem”: mianowicie między tym, co przez nią unaoczniane (przedmiot transcendentálny), a tym, co unaocznione (zjawisko). Konkludując, transcendentálny przedmiot zjawisk jest bezpośrednio nam dany, tj. bezpośrednio dany naszej naoczności i dlatego przejawia się w naszym oglądaniu, chociaż tylko pod postacią różną od własnej — pod postacią zjawiska. Przedmiot transcendentálny to ten sam dany nam przedmiot, o którym mowa w już przytoczonych tu pierwszych zdaniach *Estetyki transcendentálne*<sup>9</sup>. Jest on tym przedmiotem, do jakiego odnoszą się wszystkie nasze poznania jako do swojego odpowiednika.

Roman Ingarden w przypisach do swojego przekładu *Krytyki...* twierdzi, że Kant określając ów przedmiot terminem „transcendentálny”, dopuszcza się niekonsekwencji — według niego uzasadniony byłby tu termin „transcendentny”<sup>10</sup>. Twierdzenie takie ujmuje przedmiot, stanowiący podstawę i odpowiednik

<sup>6</sup> Ibidem, s. 214.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 189.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 93—94.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 126, przypis tłumacza, s. 214, przypis tłumacza.

poznania wyłącznie negatywnie. Tak pomyślany, byłby czymś wyłączonym jako element transcendencji, tzn. sposobu odnoszenia się aktów naszych poznania do przedmiotu. A do tego ostatecznie przecież sprowadza się transcendentalne pytanie. Czy jednak mogłoby ono jeszcze wówczas zyskać jakąkolwiek odpowiedź?

### Przedmiot-odpowiednik zjawisk jako rzecz sama w sobie

Mając już jasność co do pojęcia przedmiotu, zwróćmy się jeszcze raz do Kanta z naszym pytaniem: Czym jest przedmiot, stanowiący podstawę zjawisk danych w naoczności i będący odpowiednikiem, do którego odnoszą się wszystkie nasze przedstawienia?

Kant udziela na to pytanie zasadniczo dwojakiej odpowiedzi. Po pierwsze, ten niefenomenalny przedmiot określony zostaje jako rzecz sama w sobie. Zatrzymajmy się zatem na analizie tego pojęcia.

Nieempiryczny fundament zjawisk pomyślany w pojęciu „rzecz sama w sobie” jest niepoznawalny. Znaczy to, że rzecz sama w sobie nie może być zjawiskiem danym intelektowi jako materiał do pomyślenia, że jako podstawy zjawisk nie dosięga jej nasze zawsze jedyne fenomenalne poznanie. Ponieważ jednak nie może być przez nas w naoczności oglądana jako zjawisko, musimy ją pomyśleć. „Inaczej bowiem wynikałoby z tego niedorzeczne twierdzenie, że istniałoby zjawisko bez czegoś, co by się przejawiało.”<sup>11</sup> Rzecz sama w sobie nie jest zatem danym w naoczności zjawiskiem, lecz przedmiotem myślnym — noumenem<sup>12</sup>.

Noumeny każe jednak Kant brać w dwóch znaczeniach — pozytywnym i negatywnym. Noumen w sensie pozytywnym to niefenomenalny przedmiot-fundament zjawisk (rzeczy dla nas), rozumiany jako przedmiot niezmysłowej intelektualnej naoczności (a zatem równocześnie jako rzecz w sobie i dla nas). Ale w taką naoczność oglądającą niezmysłowe przedmioty — jak twierdzi Kant — nie jesteśmy wyposażeni. Noumen w sensie negatywnym jest to ten sam nieempiryczny przedmiot leżący u podłoża naszych zjawisk jako ich odpowiednik, lecz pomyślany pod pojęciem rzeczy nie dla nas (rzeczy poza wszelką naocznością) — pod pojęciem rzeczy tylko samej w sobie<sup>13</sup>.

Czyż jednak to, że rzecz sama w sobie jest jedynie przedmiotem myślnym, nie wskazuje, iż z pytaniem o nią należy się zwrócić nie ku analizie przedmiotu danych naocznie zjawisk, lecz ku pojęciom intelektu, o których traktuje *Logika transcendentalna*? Wątpliwość tę rozwiewa Kant w wyraźnym stwierdzeniu:

<sup>11</sup> Ibidem, s. 39—40.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 440.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 441.

„Otóż nauka o zmysłowości jest zarazem nauką o noumenach w sensie negatywnym, tzn. o rzeczach, które intelekt musi sobie pomyśleć bez tego ich odniesienia do naszego rodzaju naoczności (a więc nie tylko jako zjawiska, lecz jako rzeczy same w sobie).”<sup>14</sup> Noumen w sensie negatywnym należy do nauki o zmysłowości. Rodzi się pytanie: Czemu służy to pojęcie w nauce o zmysłowości? Czytamy, że nie jest ono pojęciem żadnego przedmiotu, że jest jedynie „zagadnieniem ograniczenia naszej zmysłowości”<sup>15</sup>. Pojęcie „noumenon” ogranicza mianowicie zmysłową naoczność tak, aby ta odnosiła się tylko do zjawisk, nigdy zaś do rzeczy samych w sobie. Intelekt tworzy sobie zarazem pojęcie „rzecz sama w sobie”, ale wyłącznie jako pojęcie niepoznawalnego przedmiotu transcendentanego, który stanowi podłoże zjawisk<sup>16</sup>.

Z dotychczasowego określenia pierwotnie danego nam przedmiotu (odpowiednika zjawisk) jako rzeczy samej w sobie rysuje się jedynie negatywny jego obraz, a znamię tej negatywności jest wyrażenie „w sobie”, „nie dla nas”. Natomiast przedmiot ów jest przecież — według słów Kanta — warunkiem istnienia zjawisk<sup>17</sup>, jest w jakiś sposób nam dany i pod tym jedynie warunkiem dochodzi do oglądania w zmysłowej naoczności<sup>18</sup>, a co za tym idzie — do przedmiotowej ważności naszych poznań. Wszak to właśnie do naoczności zmierza wszelkie myślenie. Skoro tak, to przedmiot transcendentany naszych zjawisk musi być także w pewien sposób ujęty z punktu widzenia tego, czym jest „dla nas”. Jeśli ograniczymy się do jego określenia jedynie negatywnego (rzecz sama w sobie), istotnie nieuzasadnione wydaje się nazwanie go „przedmiotem transcendentanym”. Należałoby wówczas — jak proponuje Ingarden — powiedzieć „przedmiot transcendentny”. Pytanie zatem brzmi: Czy znajdujemy w *Krytyce czystego rozumu* pozytywne określenie przedmiotu odpowiadającego naszemu zjawiskom, tj. takie, które ujmuje go z perspektywy tego, czym jest „dla nas”?

### Przedmiot-odpowiednik zjawisk jako „nic dla nas”

W odpowiedzi na pytanie o to, czym jest dla nas przedmiot — podstawa zjawisk, Kant pisze: „[...] poza poznaniem nie mamy [...] niczego, co byśmy mogli temu poznaniu przeciwstawić jako coś, co by mu odpowiadało”<sup>19</sup>, i dalej, że „owo x im [przedstawieniom — J. S. B.] odpowiadające (przedmiot) jest dla nas

<sup>14</sup> Ibidem, s. 441—442.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 479.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 479—480.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 39—40 i 193.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 93—94.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 208.

niczym"<sup>20</sup>. To zatem, co przejawia się w zjawisku i co zostało ujęte jako rzecz sama w sobie, zyskuje tu inne swoje określenie: „nic dla nas”. Czy nie jest to jednak równie negatywne pojęcie przedmiotu — podstawy zjawisk? Czy odpowiedź Kanta na pytanie o odpowiednik naszych aktów poznania jest istotnie dwoista, czy też owo „nic dla nas” jest w prosty sposób równoznaczne z określeniem „rzecz sama w sobie”? W jaki sposób przedmiot określony jako rzecz, i to „rzecz w sobie”, jest tym samym przedmiotem, co nic, i to nic dla nas?

Możliwą odpowiedzią na to wydaje się taka interpretacja, która określenie „nic dla nas” tłumaczy tak, że przedmiot — fundament zjawisk jest niepoznawalny, że nie może być dla nas przedmiotem poznania, lecz być może istnieje jako rzecz sama w sobie, rzecz nie dla nas. O tym my — których poznania są zawsze fenomenalne — nic wiedzieć nie możemy. Rzecz sama w sobie, jako niepoznawalna, po prostu nie jest dla nas żadnym przedmiotem — jest dla nas niczym. Byłoby to czysto negatywne pojmowanie odpowiadającego naszym przedstawieniom przedmiotu, który w tym właśnie sensie jawi się jako „przedmiot nie dla nas”: „nic dla nas”: „rzecz tylko sama w sobie”. Wobec takiej interpretacji zupełnie niezrozumiałe stają się przytoczone już słowa Kanta<sup>21</sup>, że przedmiot-fundament zjawisk jest nam dany, tzn. że jest istotnie dla nas przedmiotem, także pozytywnym — przedmiotem dla nas.

Transcendentalny przedmiot zjawisk jest dla nas niczym. Znaczy to jednak jedynie tyle, że nie jest on dla nas rzeczą „czymś”: przedmiotem, który może być, zgodnie z tym czym jest, poznany. Oznacza to jego inność wobec rzeczy jako takiej, wobec „czegoś” jako takiego. Rzeczą (czymś) jest dla nas tylko fenomenalna różnorodność, zsyntetyzowana w wyobraźni i doprowadzona do jedności w pojęciu. W tym sensie niefenomenalny przedmiot-fundament zjawisk jest dla nas czymś negatywnym, ale tylko wówczas, gdy zostaje pomyślany pod pojęciem rzeczy (czegoś). Rzeczowo pojęty, jest dla nas przedmiotem nie dającym się od strony tego, „czym jest”, poznać. Natomiast co do wiedzy o jego istnieniu jest przeciwnie — absurdem (i w ogóle niemożliwością filozofii transcendentalnej) byłoby przedstawić sobie niebyt przedmiotu będącego źródłem zjawisk. Kant takie właśnie twierdzenie nazywa w swojej *Krytyce...* niedorzecznym<sup>22</sup>. Pisze również, że „przedstawienie samo w sobie nie wytwarza swego przedmiotu co do jego istnienia [...]. Mimo to staje się ono wtedy czynnikiem określającym *a priori* przedmiot.”<sup>23</sup> Przedstawienia są zatem czynnikiem tylko określającym już istniejący przedmiot, czynnikiem tylko określającym byt i przez to określenie czyniący go rzeczą (czymś). Przedmiot przedstawień jako taki jawi nam się jako nic („jest dla nas niczym”<sup>24</sup>), ale jako tak właśnie dany, istnieje dla nas, dla nas

<sup>20</sup> Ibidem, s. 209. Cytując zdanie, opuszczam dodane przez tłumacza, ujęte w kwadratowe nawiasy słowo „nie”.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 39—40.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 209.

jest. Ten nie-rzeczowy byt, to istniejące nic okazuje się pozytywnym pojęciem przedmiotu-odpowiednika zjawisk scharakteryzowanego z perspektywy „dla nas”. Na pytanie, dlaczego mamy całkowicie pewną wiedzę o bycie tego przedmiotu, stanowiącego podłoże zjawisk, możemy teraz odpowiedzieć: ponieważ pojęcie tego przedmiotu jest pojęciem bytu, przedmiot ten to dany nam nie-rzeczowy, beztreściowy byt-nicość. Przedstawienia są natomiast — jak wynika z przytoczonego fragmentu — czystymi rzeczami (czymś), określeniami *a priori* bytu-nicości. Poznajemy jedynie fenomeny, ponieważ jako określenia nieokreślonego bytu są one rzeczami (bytem już określonym): czymś, co możemy poznać od strony tego, „czym są”.

„Uposażenia rzeczy samych w sobie nie poznajemy [...] za pomocą zmysłowości nie tylko niewyraźnie, lecz go w ogóle nie poznajemy.”<sup>25</sup> Zdanie to mówi, że przedmiot-odpowiednik zjawisk nie może być poznany jako rzecz (coś określonego), tj. od strony tego, „czym jest”. Poznanie bowiem nie jest niczym innym, jak tylko ujmowaniem przedmiotu co do tego, „czym” on jest. Przedmiot-podstawa zjawisk jest natomiast bytem-nicością, a pojęty pod postacią rzeczy (czegoś określonego), staje się rzeczą nie dla nas. Byt może w swej rzeczowej formie dostępny jest jakiejś innej niż nasza zmysłowa naoczności. Natomiast w perspektywie „dla nas” musimy go pojmować jedynie na sposób nie-rzeczy, nie-czegoś — jako byt-nicość.

### **Jedność „rzeczy samej w sobie” i „niczego dla nas” w pojęciu bytu**

Dokonane analizy wykazały, że podmiot-odpowiednik zjawisk określony zostaje dwoiście: jako „rzecz sama w sobie” i jako „nic dla nas”. Określenia te, chociaż różne, przynależą do tego samego przedmiotu, co znaczy, że muszą mieć w nim swoją jedność, muszą być w nim tożsame. Nie jest to jednak ich prosta równoznaczność, wyrozumowana z niepoznawalności rzeczy, która dlatego że jest sama w sobie, jest dla nas niczym. Jedność „rzeczy samej w sobie” i „niczego dla nas” musi zostać wyprowadzona zarówno z negatywności pojęcia przedmiotu-odpowiednika zjawisk, czyli ze względu na jego bycie „samym w sobie” (nie dla nas), jak i z jego pozytywności, czyli ze względu na to, że przedmiot jest istotnie „dla nas”, że jest istotnie nam dany. Jednocześnie — jak powiedzieliśmy uprzednio — pozytywność przedmiotu-odpowiednika zjawisk może być pomyślana jedynie w pojęciu bytu.

Zadajmy zatem ponownie nasze pytanie w nieco innej formie: Dlaczego Kant ujmuje dany nam przedmiot-podstawę zjawisk jako rzecz samą w sobie?

<sup>25</sup> Ibidem, s. 124.



Dłaczego nazywa byt-nicość rzeczą (czymś) i — pomimo że jest on bytem-nicością dla nas — mówi, że jest rzeczą samą w sobie?

Odpowiedź wskazująca na tradycję, w której Kant urzeczywistnia pojęciowo swoją myśl, chociażby miała w sobie znamię prawdy byłaby tu jednak drugorzędna i w zasadzie nieistotna dla naszego problemu. Konstrukcja pojęcia przedmiotu zjawisk jako bytu-nicości dla nas zachowuje ważność w wyrażeniu „rzecz sama w sobie” i znajduje istotne uzasadnienie w myśli Kanta. Należałoby tu przywołać choćby najogólniejszy sens „przewrotu kopernikańskiego”. Wystarczy przypomnieć, że dla Kanta poznanie nie jest opisem. Poznanie nie dostosowuje się do naszych przedmiotów — to one dostosowują się do naszego poznania<sup>26</sup>. Jest ono skutkiem aktywności podmiotu określającego nieokreślony, zawsze ten sam przedmiot; jest „rzczeniem” nierzeczowego bytu (bytu-nicości), którego wynikiem jest „to, co rzczone” — rzecz. „Przedstawienie umożliwi przedmiot”<sup>27</sup>, lecz „przedstawienie samo w sobie nie wytwarza przedmiotu co do jego istnienia”<sup>28</sup>; jest jedynie „czynnikiem określającym *a priori* przedmiot”<sup>29</sup>. Jedną z najbardziej zmiennych dla myśli Kanta cech stanowi charakterystyczna wykładnia pojęć materii i formy: tego, co biernie określane i tego, co czynnie określające. Dla Kanta niemożliwe jest określanie tego, co już określone. Stąd należy przystąpić wprost do odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób „byt-nicość dla nas” jest tożsamy z „rzeczą samą w sobie” (rzeczą „nie dla nas”)? Tożsamość — dodajmy — znaczy tu bycie tym samym przedmiotem. Rzecz sama w sobie jest pomyśleniem przez intelekt przedmiotu zjawisk jako pewnego „czegoś”, pewnej określoności. Przypuśćmy, że przedmiot ten jest pewną rzeczą, być może ma pewną wewnętrzną określoność. Ale właśnie, o ile ją ma, o ile jest rzeczą (czymś), o tyle nie może być przedmiotem przez nas poznanym, bo jako już określony nie może podlegać żadnemu określeniu, żadnemu określającemu go przedstawieniu. O ile przedmiot zjawisk ma jakąś określoność (rzeczowość), o tyle dla nas pozostaje nieokreślony (nie-rzeczą). Przedmiot ten, gdy założyć, że ma naturę rzeczy, nie może być przedmiotem dla nas. Pierwotnie dany nam byt, pomyślany pod pojęciem „rzecz”, nie jest dla nas przedmiotem, tj. dla naszego określającego „rzczenia” tego, co nieokreślone. W ten sposób byt pozostaje określonością w sobie, „rzeczą w sobie”. Dla nas jest tym, co nieokreślone — jest bytem-nicością. Dopiero ów byt-nicość, przedmiot transcendentalny, czyli materia<sup>30</sup>, jest przedmiotem dla nas. Jest dającym się określać (przedstawiać) w rzeczach-zjawiskach przedmiotem, do którego tym samym odnoszą się jako do swojego odpowiednika nasze przedstawienia. Próba

<sup>26</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 192—193.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 468.

pomyślenia danego nam pierwotnie bytu jako rzeczy prowadzi wprost do pojęcia nicości dla nas.

Analiza transcendentального przedmiotu danych naocznie zjawisk doprowadziła do ujęcia rzeczy „samej w sobie” i niczego dla nas w ich tożsamości, a także wyróżniła jako pierwotny pozytywny aspekt jego pojęcia. Jedyne naoczności dany jest w pewien bezpośredni sposób byt-nicość. Nie jest nam on jednak przez naoczność dany w tejże bezpośredniości. Choć oglądany w niej bezpośrednio, obejrzany przez nią, staje się czymś od siebie różnym. Byt bezpośrednio dany naoczności przejawia się przez nią, tzn. za jej pośrednictwem. Transcendentálny przedmiot (byt-nicość), będący przedmiotem bezpośredniego oglądania dla naoczności, dany nam do rzeczowego poznania przez tę określającą go naoczność, jest już czymś istotnie innym — rzeczą-zjawiskiem. Nie jest nam zatem dany takim, jakim jest sam w sobie — wyrażenie „jakim jest” suponowałoby, że jest pewną określonością, pewną rzeczą, pewnym czymś; że ma sam w sobie jakąś wewnętrzną naturę. To zaś prowadzi na powrót do pojęcia tego przedmiotu jako nicości, a przejawia się dla naszego poznania pod postacią czegoś różnego od siebie, lecz nie dowolnie, ale istotnie różnego: pod postacią, jaką nadała mu określająca go naoczność — pod postacią rzeczy (czegoś); tego, co określone. Różnicę tę Kant nazywa transcendentálną<sup>31</sup>.

Sens tego, co Kant nazywa dokonany przez siebie „przewrotem kopernikańskim”, najwyraźniej ujawnia się teraz w sposobie, w jaki „nic dla nas” i „rzecz sama w sobie” są pojęciami tożsamymi w pojęciu bytu. W istotę tej tożsamości nie trafia takie rozumowanie: Przedmiot ujęty w wyrażeniu „rzecz sama w sobie” zawiera już w tym określeniu to, że „jest nie dla nas”, wobec czego jego poznanie nie może dojść do skutku, a efektem braku poznania jest brak przedmiotu poznanego — nic. Rozumowanie to bowiem niweczy wszelką sensowność pojęcia przedmiotu zjawisk, przecząc, iż przedmiot ten jest nam istotnie dany, że pierwotnie jest pojęciem pozytywnym. W rozumowaniu tym za zasadniczą uważa się różnicę między odnoszeniem się do nas przedmiotu („dla nas”) a brakiem odnoszenia („sam w sobie”), przy czym przedmiot — zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku — pomyślany jest niezmiennie jako „rzecz”. Różnica ta jest tymczasem wtórna. Stanowi jedynie konsekwencję różnicy występującej między rzeczą (czymś) a nicością (nie-czymś, nie-rzeczą); między określonym a nieokreślonym. To bowiem właśnie, że przedmiot-odpowiednik zjawisk pojęty zostaje jako „rzecz” (coś), znaczy, że tak ujęty, jest niepoznawalny — jest rzeczą samą w sobie. Jest tak, ponieważ przedmiot zjawisk jako „rzecz”, jako „to, co już określone”, nie może podlegać określeniu (określającemu oglądaniu w naoczności). Określoność (bycie rzeczą) przedmiotu, do którego odnoszą się nasze poznania, jest dla nas jego nieokreślonością.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 125.

I dopiero ta nieokreśloność (byt-nicość) staje się dla nas możliwym przedmiotem oglądania w określającej swój nieokreślony przedmiot naoczności.

### Problem ontologii

Przedstawione analizy pozwalają przystąpić do sprecyzowania problemu ontologii, sformułowanego na podstawie *Krytyki czystego rozumu*. Trzeba od razu zaznaczyć, że termin „ontologia” nie będzie tu rozumiany jako nazwa nauki o bycie. (Nie jest nawet w ogóle nazwą; jest pojęciem). Problem ontologii nie sprowadza się zatem do problemu możliwości teorii bytu, choć w pewien sposób go współpodejmuje. Problem ten — to kwestia warunków możliwości wzajemnego jednoczącego odniesienia do siebie bytu (*tò ón*) i rzeczy (*lógos*). Należy się tu wyjaśnienie przekładu greckiego słowa *lógos* na polskie „rzecz”, podyktowanego faktem etymologicznie właściwego znaczenia słowa „rzecz”, dostępnego dziś za pośrednictwem dużo wcześniejszej czasownikowej jego formy „rzec” („ja rzeczę”). Słowo „rzecz” odniesione do etymologicznie pierwotnego „rzec” znajduje nieprzypadkową równoznaczność z greckim *lógos*. To ostatnie bowiem pochodzi od *légo* — „rzeczę”, „określam”. Rzecz natomiast jest pewnym „czymś”, jest „tym, co określone”, „tym, co rzeczzone”. Rzeczzenie zaś jest tym, co czyni rzecz właśnie taką — określanie. Podobnie *lógos* oznacza mowę, *rzeczenie* w tej mierze, w jakiej oznacza również określanie. Ontologia jest zatem określającym *rzeczeniem* bytu, z którego wynika „to, co określone”, „to, co rzeczzone” — rzecz. Stąd problem ontologii przedstawia się jako pytanie o „*rzeczenie* bytu”; o możliwość wzajemnego odniesienia bytu i rzeczy-logosu. Pytanie to, w jego najprostszej wersji, brzmi: Jak może być w ogóle mowa (*lógos*) o bycie (*tò ón*)? Jak byt (*tò ón*) może w ogóle zyskać jakiegokolwiek określenie (*lógos*)? Jak rzecz (*lógos*) może być tym, co będące (*tò ón*)?

Powróćmy do wyniku naszych analiz przedmiotu transcendentального, będącego podstawą i odpowiednikiem rzeczy-zjawisk. Warunkiem możliwości tychże rzeczy-zjawisk, ale też samego ich przedmiotu, jako przejawiającego się w nich, jest to, że przedmiot ów pomyślany zostaje jako taki pod pojęciem bytu-nicości. Jest tak, gdyż rzeczowe poznanie, inne niż przez określenie (*rzeczenie*) nieokreślonego (nie-rzeczowego), jest niemożliwe. Pomyślenie przedmiotu-podstawy zjawisk jako rzeczy prowadzi wprost do pojęcia nicości, ponieważ rezultatem określającego *rzeczenia* określonej rzeczy jest dla nas nieokreśloność i nierzeczowość — nicość. Dopiero ta dana nam nicość (byt-nicość dla nas) staje się możliwym przedmiotem *rzeczenia*. Wynikiem zaś *rzeczenia* bytu-nicości jest coś transcendentalnie odeń różnego — rzecz-zjawisko.

## Warunki możliwości ontologii

Wobec dokonanych ustaleń możemy teraz sprecyzować problem ontologii. Nasze poznanie, zawsze rzeczowe, jest zawsze poznaniem czegoś, tzn. dla Kanta poznaniem zawsze tylko fenomenów. Dany nam w swej nicości byt przejawia się nam każdorazowo jako ta oto rzecz, jako byt (przedmiot transcendentalny) rzeczony, przez różnicującą go naoczność, syntetyzującą tę różnorodność wyobraźnię i jednoczący ową syntezę w pojęciu „intelekt”. Nadto musi być włączony w zupełność świata, która jest transcendentalną ideą rozumową. Wszystkie te elementy składają się na określające rzeczenie bytu-nicości. Nie przejawia się on nam zatem od strony siebie samego, od strony swojej nicości — zjawia się każdorazowo pod postacią „czegoś”; pod postacią rzeczy-zjawiska.

Jest to pierwszy warunek możliwości ontologii — możliwości wzajemnego, jednoczącego odnoszenia się do siebie bytu i rzeczy-logosu. Odniesienie bytu do rzeczy jest mianowicie możliwe ze względu na konieczność naszej zawsze rzeczowej wiedzy o bycie. Warunek ten, który jest warunkiem ontologicznej konieczności — konieczności naszego zawsze rzeczowego („logicznego”) ujmowania bytu — można zawrzeć w prostej formule: „Byt jest rzeczą.” Należy tę formułę rozumieć następująco: „Byt przejawia się nam z konieczności zawsze jako ta oto rzecz, to oto coś.”

Nie jest to jednak warunek jedyny. Z naszych analiz wynika, że formuluje się drugi warunek możliwości ontologii i dopiero on czyni ów pierwszy sensownym. Warunek możliwości wzajemnego odnoszenia się do siebie bytu i rzeczy-logosu, który nie stwierdza niczego poza jego koniecznością, byłby jako warunek jedyny absurdem, pustą, niczego nie wyjaśniającą tautologią.

Warunek drugi można ująć w następującą formułę: „Rzecz nie jest bytem.” Jest to warunek ontologicznej niemożliwości — niemożliwości rzeczenia, określającego byt zgodnie z jego naturą; niemożliwości poznania tego, „czym on jest” od strony samego siebie. Kant twierdzi, że rzecz-zjawisko nie jest rzeczą w sobie, czyli ujmuje ów warunek krótko jako niemożliwość poznania rzeczy samej w sobie. Byt pojęty jako rzecz nie jest przedmiotem wiedzy.

Nasuwa się pytanie: W jaki sposób formuła „byt jest rzeczą” staje się zrozumiała w kontekście warunku ontologicznej niemożliwości? Przede wszystkim ujmuje on rzecz i byt w ich istotnej względem siebie inności. Inność tę Kant nazywa różnicą transcendentalną<sup>32</sup>. Jest to różnica między naszym rzeczowym poznaniem (rzeczą-zjawiskiem) a jego przedmiotem (tj. rzeczą samą w sobie, bytem-nicością dla nas). Przedmiot ten (byt) w takim stopniu, w jakim zostaje pomyślany pod pojęciem rzeczy, jest dla nas — jak już wiemy — nicością. Z naszych analiz wynika przeto, że jedność „rzeczy samej w sobie” i „niczego dla nas” możliwa jest tylko w pojęciu bytu. Różnica transcendentalna to funda-

<sup>32</sup> Ibidem.

mentalna inność bytu i rzeczy. Nie jest to jakaś nieokreślona inność w rodzaju niedokładności, niewyraźności naszych fenomenalnych poznań bytu<sup>33</sup>, lecz podstawowa, pierwotna różnica nieredukowalna do innej, nazwana przez Kanta transcendentálną, która „stawia naprzeciw siebie” byt-nicość i rzecz-logos (coś). Odczytajmy zatem jeszcze raz formułę ontologicznej konieczności — „byt jest rzeczą”.

Byt-nicość i rzecz przedstawiają się jako przeciwieństwa. Jak więc rozumieć „jest”, łączące te dwa pojęcia? W jaki sposób „byt jest rzeczą”? Otóż owo „jest” wywodzi się zarówno z bytu-nicości, jak i z rzeczy-logosu. Formuła „byt jest”, gdzie „jest” wywodzi się jedynie z bytu, to prosta anadiploza — powtórzenie, podwojenie tego samego. Byt nie zostaje w ten sposób wypowiedziany, dany. To bowiem wymaga rzeczy-logosu, w którym może się dokonać jego rzeczenie. Byt może zostać dany, tzn. przejawiać swoje „jest”, jedynie w tej oto rzeczy-logosie. Owo „jest” nie spełnia tu zatem funkcji ani tylko egzystencjalnej, ani tylko esencjalnej. Rzekomy sąd egzystencjalny „ta oto rzecz jest” znaczy „byt jest tą oto rzeczą”. „Jest” w formule ontologicznej konieczności ma dla rzeczy-logosu znaczenie egzystencjalne, natomiast dla bytu-nicości — esencjalne. Nie spełnia ono logicznej funkcji łącznika, przyznającej bytowi jego orzecznik. Orzekanie bowiem oznaczałoby tu określanie bytu-nicości z punktu widzenia tego, „czym jest” on jako taki. „Jest” w formule „byt jest rzeczą” spełnia funkcję wręcz odwrotną. Określa ono mianowicie byt-nicość pod kątem tego, czym ten jako taki (w sensie orzekania o nim) nie jest. „Byt jest rzeczą” znaczy: „nie-rzeczowy (nieokreślony) byt-nicość ulega rzeczeniu (określeniu) w tej oto rzeczy”. I tylko dlatego, że pierwotnie dany nam byt jest nie-rzeczowym bytem-nicością, może on jako przeciwstawiający się rzeczy stanowić możliwy przedmiot koniecznego rzeczenia go w tej oto rzeczy-logosie.

### Kanta pojęcie bytu rzeczy

W formie ontologicznej niemożliwości („rzecz nie jest bytem”) „jest” to wyłącznie „jest logiczne”, przynależące jedynie do rzeczy-logosu i nie mające w sobie nic z bytu. Symbolizuje tu predykację: przyznaje pewnej rzeczy to, „czym jest” ona jako taka. Warunek ontologicznej niemożliwości mówi, że o rzeczy nie może być orzeczony byt.

Kant pisze: „Byt nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy.”<sup>34</sup> Nazywając orzeczenie realnym, Kant ujmuje właściwą naturę orzeczenia jako takiego. Orzekanie jest

<sup>33</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>34</sup> Idem: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 339. Zdanie różni się od przekładu Ingardena tym, że słowo *Sein* tłumacząc na polskie słowo „byt”.

bowiem takim odniesieniem do czegoś, w którym mówi się „o” tym czymś to, „czym” ono samo ze względu na siebie samego (samo w sobie) i niezależnie od tego orzeczenia jest. Orzeczenie dlatego jest zawsze realne, że odnosi się do rzeczy, do tego, co już określone, ujmując ją w jej własnym określeniu, we własnej rzeczowości. Tym, co nie pozwala na realne orzekanie bytu o rzeczy, jest ostatecznie transcendentálna różnica przeciwstawiająca rzecz (to, co określone) nieokreślonymu bytowi-nicości. Różnica ta, przez owo przeciwstawienie, czyni byt-nicość możliwym przedmiotem rzeczenia w tej oto rzeczy. Co oznaczałoby realne orzekanie bytu o rzeczy? Chyba to, że sam byt jest pewną rzeczą, a wówczas byłby on pewną określonością rzeczy, o której jest orzekany. Jednakże — jak zauważa Kant — „myślę o pewnej rzeczy, przez jakie i przez ile orzeczeń mi się podoba (nawet we wszechstronnym określeniu), to przez to, iż jeszcze dodam, że ta rzecz istnieje, nie dołącza się nic do rzeczy. Inaczej bowiem nie istniałoby to samo, co pomyślałem w pojęciu, lecz coś więcej, i nie mógłbym powiedzieć, że istnieje właśnie przedmiot mego pojęcia.”<sup>35</sup> Mówiąc krótko — w pojęciu tej oto rzeczy nie może być pomyślane nic więcej niż ta rzecz. W zdaniu „rzecz jest bytem” zostaje powiedziane jedynie tyle, że „ta oto rzecz jest tą oto rzeczą”.

„Jest on [byt — J. S. B.] jedynie pozycją (*Position*) pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie.”<sup>36</sup> Pozycja, jaką zajmuje pewna rzecz, nie jest natomiast żadną inną niż ta, którą rzecz-przedstawienie zajmuje wobec bytu-nicości (przedmiotu transcendentálnego). Byt rzeczy jest pozycją, jaką zajmują wobec siebie elementy transcendentálnej różnicy — czysty byt-nicość i rzecz-logos, dzięki czemu rzecz zaczyna istnieć, a byt staje się bytem czegoś. Jednoczące odniesienie bytu i rzeczy dokonuje się tylko dzięki określającemu rzeczeniu nieokreślonego bytu-nicości w różnicującej (określającej) go naoczności, gdzie byt jest dany nam bezpośrednio. Dopiero ta różnorodność materiału zmysłowej naoczności ulega syntezie i zjednoczeniu w pojęciu.

Różnica transcendentálna przeciwstawia byt-nicość rzeczy-logosowi. Pojęcie „czegoś przeciwstawionego” to nic innego jak pojęcie przedmiotu<sup>37</sup>. Byt-nicość przeciwstawiony rzeczy-zjawisku jest dla tegoż zjawiska możliwym przedmiotem. Byt-nicość przeciwstawiony jest bezpośrednio jedynie naoczności. W przeciwstawieniu tym niezróżnicowany byt ulega określającemu rzeczeniu, polegającym na różnicowaniu go. Określoność-różnorodność w czystej postaci stanowi dla Kanta wielość matematyczną, zależną od przestrzeni i czasu. Wyobrażenie przestrzeni jest pewną czystą daną naoczną, *a priori* przed-

<sup>35</sup> Ibidem, s. 341.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 339. Słowo *Position*, które Ingarden tłumaczy jako „uznanie w istnieniu”, przekładam na polskie słowo „pozycja”. Por. J. R o l e w s k i: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991, s. 112.

<sup>37</sup> Por. I. K a n t: *Krytyka...*, T. 1, s. 208, przypis tłumacza.

stawiającą „nieskończoną daną nam wielość”<sup>38</sup> — czysty obraz różnorodności. Podobnie czysta dana naoczna, jaką jest czas, przedstawia się jako nieskończona wielość<sup>39</sup>. Różnorodność ta ulega syntezie i ostatecznemu zjednaniu w pojęciu. Jest to pośrednie (bo dokonujące się za pośrednictwem naoczności) poznanie przedmiotu transcendentального, który jako taki jest dla nas bytem-nicością danym bezpośrednio jedynie naszej określającej (różnicującej) go naoczności.

Powtórzmy. Jak w świetle przeprowadzonych analiz brzmi odpowiedź na pytanie o warunki możliwości ontologii, tzn. jedności bytu i logosu? Transcendentalna różnica przeciwstawia „rzecz-logos” czystemu „bytowi-nicości”, który staje się w ten sposób możliwym przedmiotem koniecznego, określającego rzeczenia w tej oto rzeczy-zjawisku. Byt jedynie jako nieokreślony, jako nicość jest dla nas. Nie znaczy to jednak, że przejawia się w swej nicości. Przeciwnie, przejawia się tylko w rzeczy-zjawisku, czyli pod postacią czegoś transcendentalnie różnego. Ujmuje to warunek ontologicznej konieczności („byt jest zwasze tą oto rzeczą”). Poznanie przedmiotu jest z jednej strony nadawaniem bytowi rzeczowości, z drugiej zaś — ubytowaniem rzeczy. To ostatnie jest niczym innym, jak odnoszeniem się rzeczy-zjawiska do swojego przedmiotu (bytu), wobec którego rzecz-zjawisko zajmuje „pozycję” wyznaczoną transcendentalną różnicą. Poznany przedmiot to jedność bytu i rzeczy; to rzeczony w tej oto rzeczy byt. Jedność ta dokonuje się jednakże tylko w drodze koniecznego rzeczenia nie-rzeczowego bytu (ontologiczna konieczność), nigdy zaś przez „realne orzekanie” bytu o rzeczy (ontologiczna niemożliwość).

Jakub S. Bańka

THE PROBLEM OF UNITY OF BEING AND LOGOS IN IMMANUAL KANT'S  
*CRITIQUE OF PURE REASON*

Summary

The author of this article deals with the problem of ontology expressed in the question of the conditions for feasibility of unity of being and logos. The question is formulated here as arising from the reading of Kant's *Critique of Pure Reason*.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 109.

In an analysis of the subject matter, that is the equivalent of phenomena, the author demonstrates the identity of things in their own right (*Ding und sich*) and nothing for us (*Nichts für uns*) in the concept of pure being-nothingness. Being comprehended in this way remains that which is undetermined and just because of this can manifest itself in phenomena as if in its determinations. The problem of being and logos is then reduced to the problem of unity of the being-nothingness given us and its phenomenal determinations (things), and hence the task is to show the conditions for reasibility of mutual relevance of being and logos conceived in this way.

Якуб С. Банька

### ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА БЫТИЯ И ЛОГОСА В КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА ИММАНУЭЛЯ КАНТА

#### Резюме

Автор статьи поднимает проблему онтологии, проявляющуюся в вопросе об условиях возможности единства бытия и логоса. Вопрос этот остаётся здесь формулированным на основании прочтения кантовской *Критики чистого разума*.

Автор в анализе предмета, или эквивалента явления, показывает тождество вещи самой в себе (*Ding an sich*) и ничего для нас (*Nichts für uns*) в понятии чистого бытия-небытия. Так понятое бытие остаётся тем, что неопределённое, и благодаря тому именно может проявляться в феноменах как в своих определениях. Проблема бытия и логоса сводится к проблеме единства данного нам бытия-небытия и его феноменальных определений (вещи), и задачей становится показать условия возможности так понятого взаимного отношения бытия и логоса.