

Andrzej J. Noras

Gottfried Martin w sporze o filozofię Kanta

Folia Philosophica 18, 203-222

2000

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

cia próby kształtowania biegu zdarzeń, a w tym – także kształtowania losu ludzkiego.

Bieg życia ludzkiego, choć niewątpliwie zawsze realizuje się w konkretnej sytuacji, czyli determinowany jest biegiem zdarzeń rzeczywistości, w której przychodzi każdorazowo człowiekowi istnieć, determinowany jest nie tylko samymi tymi wydarzeniami, ale także aktywnością jestestwa ludzkiego. W jakiej mierze zatem, jeżeli tego rodzaju aktywność może być i jest realizowana, człowiek może wpływać na bieg zdarzeń zarówno otaczającego go świata, jak i na bieg jego własnego życia. Już przez sam fakt, że jest elementem tego świata, uczestniczy – niejako na zasadzie samego w nim udziału – w jego stawaniu. Oczywiście, duże znaczenie ma fakt, że jest on bytem świadomym, swoimi działaniami zatem może w jakiejś mierze kierować, wpływając tym samym na bieg własnego życia. Dlatego też bierność, poddanie się losowi, czyli zbiegowi wydarzeń zachodzących wokół człowieka, są każdorazowo niejako próbą wyłączenia samego siebie z wpływu zarówno na otaczającą człowieka rzeczywistość, jak i na samego siebie. Uwzględniając zatem ten fakt i nie negując bynajmniej sądu, iż życie człowieka w istotnej mierze jest zbiegiem okoliczności wobec niego zewnętrznych, nie można twierdzić, że człowiek nie ma wpływu na bieg własnego życia. Także więc na ten jego wymiar, który w tych rozważaniach określiliśmy pojęciem losu. Inna to już kwestia, że tak jak trudno byłoby mówić o pełnej determinacji i wyznaczeniu biegu życia ludzkiego przez okoliczności zewnętrzne, tak równie trudno byłoby dowodzić, iż bieg życia ludzkiego leży jedynie w sferze jego projekcji. Niewątpliwie, każdorazowo stanowi on w jakiejś mierze wypadkową obu tych zależności. Człowiek, będąc kreatorem własnego życia, formuje je w pewnych okolicznościach i ze względu na te okoliczności. Los, zawsze w jakiejś mierze od działań jego niezależny, jest tu czynnikiem sprzyjającym bądź też nieprzyjaznym tej kreacji. Rolą człowieka i sensem działań ludzkich pozostaje więc stwarzanie warunków pozwalających na możliwie pełną realizację jego istnienia przytomnego, a tym samym – i świadomości istnienia.

Andrzej L. Zachariasz

THE SENSE OF THE HUMAN FATE IN THE ANATELIC PHILOSOPHY

Summary

The notion of fate is ambiguous. In various cultures it is associated with various interpretations. As a rule, the fate is often identified with what influences the course of man's life but is beyond his control. The human fate is also the experience of being. Philosophy provides a possibility of reflecting on the experience of the experience of being perceived in this way. In each case a philosophical interpretation of fate will be an attempt at understanding the human mode of existence.

Reflecting on fate, we have first to notice that man as an individual being always finds himself in some kind of situation. At the same time, as a being man unites within himself some activity related to the surrounding world and a possibility of its realisation. As an active being he is first of all a thinking being, that is he consciously pursues his activity. It is consciousness then that determines in the first place man's mode of existence in the world. This means also that, being faced with particular events, he can assume an active or a passive attitude. In other words, he can either submit to his fate, or he can undertake actions aimed at changing the course of events.

One of the theoretical propositions concerning man's position towards his fate is the anatic thinking, that is a kind of thinking which is geared on going beyond one's limitations, and one the creation of one's self. It is assumed here that, regardless of whether the fate favours such self-creation or not, the sense of any activity consists in creating the conditions in which the realisation of a conscious existence, and, by the same token, a full existence of man as consciousness, becomes possible.

Andrzej L. Zachariasz

SINN DES MENSCHLICHEN SCHICKSALS IN DER ANATELISCHEN PHILOSOPHIE

Zusammenfassung

Der Begriff „Schicksal“ ist nicht eindeutig. In verschiedenen Kulturen werden mit ihm unterschiedliche Inhalte verbunden. Aus Prinzip betrachtet man als Schicksal alles, was außerhalb des menschlichen Einflusses auf menschliches Leben bleibt. Das menschliche Schicksal ist auch eine Daseinerfahrung. Die Philosophie gibt die Möglichkeit, über die so gemeinte Daseinerfahrung nachzudenken. In jedem Versuch wird die Schicksalauffassung zugleich eine der Perspektiven, die dem Begreifen der menschlichen Lebensweise dienen.

Das Schicksal überlegend soll man feststellen, dass der Mensch als ein Wesen sich immer in „einer“ Situation befindet. Als ein Dasein vereint er in sich Aktivität, also auch Möglichkeit ihrer Verwirklichung (angesichts der Umwelt). Als ein aktives Wesen ist er vor allem ein denkendes Wesen, er kann also seine Aktivität bewußt realisieren. Das Bewußtsein bestimmt also die Lebensart des Menschen in der Welt. Das bedeutet auch, dass der Mensch angesichts der sich um ihn abspielenden Ereignisse eine passive oder aktive Einstellung annehmen kann. Anders gesagt, kann er mit seinem Schicksal einverstanden sein oder die Handlungen unternehmen, welche zum Ziel haben, die Geschehen zu ändern.

Einer der theoretischen Vorschläge des menschlichen Daseins angesichts des Schicksals ist anatelisches Denken, welches die Beschränkungen beseitigen und das eigene Dasein schaffen soll. Man nimmt hier an, unabhängig davon, ob das Schicksal ein schaffensfreundlicher oder schaffensfeindlicher Faktor ist, dass es sinnvoll ist, die Umstände zu bauen, welche eine volle Verwirklichung des bewußten Daseins und demnach ein volles Dasein des Menschens als ermöglichen.

Znaczący głos w niekończącym się sporze o filozofię Kanta stanowi rozprawa Gottfrieda Martina *Immanuel Kant. Ontologia i teoria wiedzy*, która po raz pierwszy ukazała się w roku 1951, a w osiemnaście lat później ukazało się już czwarte, rozszerzone wydanie¹. Jej autor, boński filozof, w osobliwy sposób włączył się w dyskusję na temat rozumienia myśli Kanta. Osobliwość polega przede wszystkim na tym, że Martin nie reprezentuje jednostronnego stanowiska w ocenie filozofii Kanta, lecz próbuje połączyć różne interpretacje, i to w dwojakim rozumieniu, a mianowicie historycznym i systematycznym. Dlatego też mamy do czynienia ze zdecydowanie inną próbą niż ta, jaką podejmuje np. Julius Ebbinghaus, którego zdaniem cały, szeroko rozumiany neokantyzm jest zafalszowaniem myśli Kanta. Interpretacja dokonana przez Ebbinghause idzie tak daleko, że kwestionuje on również wartość wszystkich prób interpretacji Kanta, które podejmowali w ramach przewycięzania ograniczeń neokantyzmu tacy myśliciele, jak Martin Heidegger i Nicolai Hartmann².

Gottfried Martin natomiast podkreśla przede wszystkim ów historyczny aspekt filozofii Kanta, nie przekreślając przy tym aspektu systematycznego bądź problemowego. „Wierzmy, że filozofia – twierdzi – jest ciągle tylko jedna, tak samo w jej historycznej więzi jak w jej systematycznym związku, i wierzmy, że Platon i Arystoteles, Augustyn i Tomasz, Leibniz i Kant



ANDRZEJ J. NORAS

**Gottfried Martin
w sporze
o filozofię Kanta**



¹ G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin 1969.

² Właśnie przeciw tym dwóm filozofom skierowany jest tekst Ebbinghause *Kant und das 20. Jahrhundert*, zamieszczony w „Studium Generale”. Zob. J. Ebbinghaus: *Kant und das 20. Jahrhundert*. „Studium Generale” 1954, Bd. 7, s. 513–524.

walczyli o te same wielkie pytania: Czym jest jedność? Czym jest prawda? Czym jest byt? W tym sensie w odniesieniu jedności do rozumu, tak jak uwyraźnił to Tomasz w kontynuowaniu Arystotelesowej ontologii, widzimy autentyczność źródłowego związku *philosophia perennis*.³

Z jednej strony, interpretacja filozofii Kanta dokonana przez Martina charakteryzuje się nade wszystko zaakcentowaniem historycznego kontekstu filozofii myśliciela z Królewca. Filozofem, który odgrywa tu decydującą rolę, jest Gottfried W. Leibniz. Filozofia Kanta bowiem stanowi – zdaniem Martina – ciągłą dyskusję z Leibnizem, do tego stopnia, iż można stwierdzić, że właściwie powstaje w toku tej dyskusji⁴. Z drugiej strony, już w przedmowie do pierwszego wydania swojej książki Martin zaznacza odmiennosć swego ujęcia myśli Kanta w porównaniu z rozumieniem charakterystycznym dla neokantyzmu, przy czym kładzie on nacisk przede wszystkim na filozofię szkoły marburskiej. Krytyczne spojrzenie na neokantyzm nie przekreśla jednak radykalnych interpretacji filozofii myśliciela z Królewca, na jakie niewątpliwie natrafiamy w ruchu neokantowskim. Martinowi w istocie chodzi nade wszystko o zaakcentowanie możliwości różnorodnych interpretacji *Krytyki czystego rozumu*. Już na początku swojego dzieła pisze Martin tak: „*Krytyka czystego rozumu* stanowi morze, które zasilane jest z dwóch wielkich nurtów: jednym jest nowe przyrodoznawstwo, drugim – dawna ontologia. Historyczną zasługą neokantystów pozostaje wskazanie znaczenia przyrodoznawstwa, szczególnie fizyki, dla Kanta. *Krytyka czystego rozumu* jest z pewnością teorią wiedzy fizyki, jest ona z pewnością teorią doświadczenia, jak szczegółowo przedstawił to Cohen. Lecz jest ona nie tylko teorią wiedzy matematycznego przyrodoznawstwa, ale także przynajmniej w tym samym stopniu ontologią. Tak więc *Krytyka czystego rozumu* podejmuje [problematykę] dawnej ontologii, aby ją dalej rozwijać.”⁵

Swoim rozumieniem *Krytyki czystego rozumu* Martin odróżnia się ponadto od tego nurtu filozofii, który Hans-Ludwig Ollig nazywa neoneokantyzmem, a do którego zalicza takich filozofów, jak Wolfgang Cramer, Hans Wagner oraz Rudolf Zoher⁶. Spór toczy się przede wszystkim o istotę filozofii transcendentalnej. Z jednej bowiem strony, filozofia transcendentalna, jak cała filozofia, jest przedmiotowa i w tym znaczeniu nie do końca można usprawiedliwić mówienie o rewolucyjnym charakterze *Krytyki czystego rozumu*. Na fakt, że transcendentalizm nie przestaje być filozofią przedmiotową, zwraca uwagę Rudolf Zoher, kiedy charakteryzuje stanowisko Kanta w kontekście neokantyzmu. Pisze on w następujący sposób: „Istotą podstawowej nauki Kanta jest przewrócenie

³ G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 131.

⁴ „Wir folgen damit Kants eigenem Vorgehen, das eine beständige Auseinandersetzung mit Leibniz darstellt.” G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 1.

⁵ Ibidem, s. V.

⁶ Zob. H.-L. Ollig: *Der Neokantianismus*. Stuttgart 1979, s. 4, 94–110.

ontologii (w ujęciu współczesnych jako nauki o »rzeczach w ogóle«) w »analitikę czystego intelektu«. Przy tym mniej chodzi o treściowe ukształtowanie niż o metodyczną bazę. W neokantyzmie nowa metodyka zostanie oceniona pozytywnie i zaktualizowana w sensie prostej n a m i a s t k i wszelkiej ontologii przez transcendentalną logikę.⁷ Z drugiej zaś strony, nie bez znaczenia jest fakt, że inny neoneokantysta, a mianowicie Hans Wagner, podkreśla przede wszystkim refleksyjny charakter filozofii Kanta. Neoneokantyzm ukazuje, pomimo wszystkich ograniczeń, aktualność filozofii Kantowskiej w tym sensie, że pokazuje, iż w dalszym ciągu toczy się spór o rozumienie Kanta *Krytyki czystego rozumu*. Zdaniem Wagnera jądro *Krytyki czystego rozumu* stanowi dialektyka transcendentalna⁸. Ujęcie Wagnera jest istotne ze względu na fakt, że jego uczeń Werner Flach ujmować będzie koncepcje Edmunda Husserla, Martina Heideggera i Nicolai Hartmanna w kontekście pogłębienia (a zarazem krytyki) Kantowskiego krytycyzmu. Flach – zdecydowanie inaczej niż Martin – pisze w duchu rozważań Wagnera: „Subiektywny aspekt problemu, który prawie całkowicie został pominięty u Platona, właśnie u Kanta znajduje się na pierwszym planie, a mianowicie kosztem momentu ontologicznego i w akcentowanym kontraście do niego.”⁹

Gottfried Martin podejmuje głównie problematykę estetyki transcendentalnej. Wbrew neokantyzmowi badeńskiemu i marburskiemu akcentuje fakt, że rozważania Leibniza mają większe znaczenie dla filozofii Kanta niż koncepcja Newtona. Jest to wyrazem przekonania, że właśnie Leibniz problemy filozoficzne umieszcza na pierwszym planie¹⁰. Dlatego też – zdaniem Martina – rozwiązanie problemów transcendentalnej estetyki jest wzorowane na myśli Leibniza. Już to odróżnia go od większości neokantystów, dla których właśnie rozważania Newtona miały ogromny wpływ na kształt filozofii Kanta. I tak, na przykład, Hermann Cohen, twórca szkoły marburskiej, napisze wprost, iż metoda transcendentalna stanowi rezultat namysłu nad *Philosophiae naturalis principia mathematica* Issaca Newtona¹¹.

Różnica między neokantyzmem a interpretacją Martina – zaznaczająca się w estetyce transcendentalnej – ujawnia się właśnie w rozumieniu terminu „transcendentalny”. Omawiany autor wskazuje kilka czynników, które każą mu zinterpretować myśl Kanta inaczej, niż czynili to neokantyści. Przede

⁷ R. Zocher: *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*. Erlangen 1959, s. 146.

⁸ Zob. H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*. München–Basel 1959, s. 114.

⁹ W. Flach: *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik*. Würzburg 1955, s. 5.

¹⁰ G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 19.

¹¹ Zob. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1918, s. 94.

wszystkim odwołuje się do strony 113 z drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* (B 113), gdzie Kant pisze o transcendentalnej filozofii starożytnych¹². Następnie wskazuje, że termin „transcendentalny” występuje już w pismach przedkrytycznych Kanta¹³. Wreszcie zwraca uwagę na podstawowy problem estetyki transcendentalnej, a mianowicie na transcendentalną idealność czasu i przestrzeni oraz ich empiryczną realność. Zdaniem Martina istotny staje się w tym kontekście problem jednoznacznej interpretacji terminu „transcendentalny”, gdyż „w terminie »transcendentalny« znaczenie pochodzące z tradycji ontologicznej łączy się z nowym, specyficznie Kantowskim znaczeniem”¹⁴. Tradycja ontologiczna ujawnia się wówczas, gdy Kant dyskutuje problem absolutnej oraz transcendentalnej realności czasu i przestrzeni (A 36/B 53). Martin twierdzi, że nie może tutaj chodzić o specyficznie Kantowskie rozumienie terminu „transcendentalny”, gdyż Kant wyraźnie zaprzecza, iż czas i przestrzeń są rzeczami samymi w sobie. W *Krytyce czystego rozumu* czytamy: „Własności przysługujące rzeczom samym w sobie nie mogą być nam nigdy dane przez zmysły. Na tym polega więc transcendentalna idealność czasu, w myśl której czas, jeżeli pomija się podmiotowe warunki zmysłowej naoczności, nie jest niczym i nie można go przypisać podmiotom samym w sobie (poza ich stosunkiem do naszej naoczności), ani jako czegoś, co by w nich było podmiotem własności, ani też jako czegoś, co by im przysługiwało jako cecha.”¹⁵ Martin wyciąga wniosek, że chodzi tu o tradycyjne rozumienie terminu „transcendentalny”, i pisze: „»Transcendentalny« oznacza tutaj najogólniejsze określenia bytu, a więc *ens, unum, bonum, verum*, nie tylko co do przedmiotu, lecz także co do metody.”¹⁶ Teza, która łączy Kant z Leibnizem, jest teza o transcendentalnej idealności czasu i przestrzeni. Martin daje wyraz przekonaniu, że jeżeli przełożymy filozofię Leibniza na język Kanta, to wówczas monadzie przysługuje transcendentalna realność, natomiast czasowi i przestrzeni – transcendentalna idealność. Kant odróżnia się natomiast od Leibniza przekonaniem, że „transcendentalna idealność przestrzeni i czasu ma swoje źródło w sposobie poznawania człowieka”¹⁷. W tym też tkwi jądro filozofii w ujęciu Kantowskim, gdyż badanie

¹² Kant pisze tam: „W transcendentalnej filozofii starożytnych znajduje się jednak jeszcze jeden dział zawierający czyste pojęcia intelektu, które choć nie zaliczają się do kategorii, mają przecież zdaniem starożytnych uchodzić za aprioryczne pojęcia przedmiotów [...]” I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, B 113.

¹³ Dodaje przy tym, że na fakt ten zwrócili już uwagę Hans Leisegang oraz Hinrich Knittermeyer. Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 43.

¹⁴ „Kant bestimmt die Idealität des Raumes und der Zeit als eine transzendente Idealität. Hier taucht eine Schwierigkeit auf, weil in dem Terminus transzendental eine aus der ontologischen Tradition kommende Bedeutung mit einer neuen und spezifisch kantischen Bedeutung sich verbindet.” Ibidem.

¹⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 36/B 53.

¹⁶ G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 43.

¹⁷ Ibidem, s. 44.

transcendentalnej idealności czasu i przestrzeni wymaga skierowania się do ich źródła, a w wyniku tego badanie transcendentalne staje się badaniem naszego sposobu poznania.

Martin akcentuje fragment z *Krytyki czystego rozumu*, który brzmi: „Chcieliśmy więc powiedzieć, że wszelkie nasze oglądanie nie jest niczym innym jak przedstawianiem sobie pewnego zjawiska; że ani rzeczy, które oglądamy, nie są same w sobie tym, za co je bierzemy w naoczności, ani też stosunki między nimi nie są same w sobie takie, jak nam się przejawiają; i że gdybyśmy w ogóle usunęli nasz podmiot lub choćby tylko podmiotową właściwość zmysłów, to znikłyby wszelkie te własności, wszelkie stosunki między przedmiotami w przestrzeni i czasie, a nawet sama przestrzeń i czas, gdyż jako zjawiska nie mogą istnieć same w sobie, lecz tylko w nas.”¹⁸ Kantowska przestrzeń jest – zdaniem omawianego autora – przestrzenią euklidesową, co także stanowi element łączący Kanta z Leibnizem. „Obiektywną ważność geometrii euklidesowej potwierdza zarówno Leibniz, jak i Kant. Dla Leibniza ta obiektywna ważność geometrii euklidesowej opiera się na myśleniu Boga, dla Kanta opiera się na myśleniu człowieka.”¹⁹ W konkluzji poświęconej wzajemnym relacjom filozofii Leibniza i Kanta stwierdza Martin, że także tezę o zjawiskowym charakterze przestrzeni zaczerpnął Kant od Leibniza. Wprawdzie więc droga obu myślicieli jest różna, ale wniosek – taki sam: możliwa jest tylko trójwymiarowa przestrzeń Euklidesa²⁰.

Kolejnym problemem, który podejmuje Gottfried Martin, jest problem jedności bytu w kontekście rozważań dotyczących natury (przyrody). Omawiany autor zwraca przede wszystkim uwagę na odmienne od tradycji filozoficznej rozumienie natury przez Kanta. Źródła odmienności upatruje nade wszystko w koncepcji Newtona, choć wskazuje również na analogię do ujęcia Leibniza. W Kantowskim ujęciu natury ujawnia się odmienność od ujęcia Arystotelesa i ujęć scholastycznych. Arystoteles bowiem w księdze drugiej *Fizyki* utożsamia naturę z tym, co żywe. Stagiryta pisze: „[...] »natura« jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie.”²¹ Martin dodaje, że zgodnie z definicją Arystotelesa fizyka, co do swego zakresu, okazuje się biologią²². Średniowiecze zaś zmodyfikowało koncepcję Arystotelesa ze względu na fakt, że pierwsze miejsce wśród nauk zajmuje teologia. Dlatego też pojęcie natury w myśli scholastycznej jest zdecydowanie szersze i obejmuje całe stworzenie (byt stworzony). Kantowskie rozumienie natury wynika natomiast z kontekstu historycznego. „Kiedy Kant

¹⁸ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 42/B 59.

¹⁹ G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 45.

²⁰ Zob. ibidem, s. 47.

²¹ Arystoteles: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1968, 192 b 15–16.

²² Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 76.

– pisze Martin – pyta o byt natury, to nie pyta o byt tego, co żywe, ani też o byt stworzenia, lecz pyta o taki byt natury, jaki ujawnia się w czystym matematycznym przyrodoznawstwie i w mechanice.”²³ W innym miejscu natomiast autor *Immanuel Kant...* dodaje: „Natura to nie są rzeczy, a już z pewnością nie istoty żywe jako takie, lecz naturą [...] jest jedynie porządek i regularność, prawidłowość jako taka.”²⁴

W ten sposób akcentuje Kant – zdaniem Martina – dwie kwestie. Po pierwsze, ujawnia się trzeci modus zjawiska. Zjawisko rozumiane było dotąd albo przez pryzmat jego form, tzn. czasu i przestrzeni, albo też świat rozumiany był jako całość zjawisk. Teraz natomiast mamy do czynienia z przyrodą jako prawidłowością zjawisk²⁵. Po drugie, omawiany autor potwierdza Newtonowskie rozumienie natury w koncepcji Kanta. „Przez Newtonowską przyrodę rozumiemy taką przyrodę, która jest całkowicie określona przez Newtonowskie prawa.”²⁶ W tym też kontekście ustanawia Martin problematykę analityki transcendentальной i całej *Krytyki czystego rozumu*. Jednocześnie właśnie w kontekście Kantowskiego rozumienia natury ukazuje on dwie ważne kwestie, które w gruncie rzeczy sprowadzają się do jednej istotnej kwestii filozoficznej. Pierwszą z nich stanowi problem jedności bytu, drugą natomiast – samo rozumienie filozofii transcendentальной. Rozumienie to bowiem ukazuje Martin w kontekście jedności podstawowego problemu filozofii, a mianowicie problemu jedności bytu i filozofii transcendentальной. Wskazując na kontekst historyczny problematyki jedności, stwierdza on, że w tezie o jedności bytu mieści się zasadnicza teza filozofii transcendentальной: „[...] byt jest jednością, *ens et unum convertuntur*”²⁷. Teza ta znajduje – zdaniem Martina – potwierdzenie w myśli Kanta, gdyż byt zjawisk polega na jedności transcendentальной apercpcji. Wobec tego zatem „jedność i byt (możliwych doświadczeń) są zamienne”²⁸.

Rozumienie filozofii transcendentальной wiąże Martin ściśle z filozofią Leibniza, a wraz z nim – z całą tradycją filozoficzną. Przez filozofię transcendentálną rozumiemy tę część metafizyki, która zajmuje się określeniami transcendentálnymi, a więc która stawia pytania: Czym jest jedność? Czym jest doskonałość?

²³ „Wenn Kant nach dem Sein der Natur fragt, so fragt er nicht nach dem Sein des Lebendigen, nicht nach dem Sein der Schöpfung, sondern er fragt nach dem Sein der Natur, so wie sie in der reinen mathematischen Naturwissenschaft, so wie sie in der Mechanik zur Darstellung kommt.” Ibidem, s. 78.

²⁴ Ibidem, s. 144. W *Krytyce czystego rozumu* czytamy: „Porządek więc i prawidłowość w zjawiskach, które nazywamy przyrodą, wprowadzamy sami i nie mogliśmy też ich w nich znaleźć, gdybyśmy ich my, a więc natura naszego umysłu, w nie pierwotnie nie włożyli.” I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 125.

²⁵ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 78.

²⁶ Ibidem, s. 79.

²⁷ Ibidem, s. 117.

²⁸ Ibidem, s. 127.

Czym jest prawda? Czym jest byt? Pytanie, czy filozofia transcendentalna wyczerpuje metafizykę, czy więc wszelka metafizyka jest filozofią transcendentalną, może zostać nie rozstrzygnięte.²⁹ Przy takim rozumieniu transcendentalizmu wskazuje Martin na jego trzy możliwe odmiany, których cechą charakterystyczną stanowi ujmowanie relacji. Zdaniem omawianego autora bowiem odniesienie relacji do myślenia Boskiego nie jest nominalizmem, ale właśnie filozofią transcendentalną³⁰. Filozofia transcendentalna może więc:

- a) wydobywać różnicę między jednością a rzeczami,
- b) uwyrażniać, że jedności w jakiś sposób odnoszą się do logosu,
- c) ugruntować jedność wyłącznie w logosie³¹.

O stanowisku Kantowskim Martin mówi, że stanowi ono specyficzną odmianę trzeciego stanowiska w tym znaczeniu, iż niesłusznym jest ujmowanie Kanta wyłącznie jako egzemplifikacji tego ostatniego. Taka właśnie interpretacja Kanta, jaka dokonała się w filozofii idealizmu niemieckiego i neokantyzmu, okazuje się nie do końca prawdziwa. Hermann Cohen, twórca szkoły marburskiej, a zarazem autor *Kants Theorie der Erfahrung*, interpretuje Kanta w duchu fizyki Newtona. Zdaniem Martina interpretacja ta nie jest jednak tak jednostronna, jak długi czas uważano. „Słabości interpretacji Cohena – pisze autor *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie* – leżą [...] w problemie rzeczy samej w sobie, w problemie jedności natomiast uchwycił Cohen właściwe jądro Kantowskiego myślenia.”³² Podobne podejście cechuje koncepcje Martina Heideggera, Nicolaia Hartmanna i Heinza Heimsoetha. Heidegger interpretujący *Krytykę czystego rozumu* w kategoriach metafizycznych łączy się z Cohenem w tym, że centralny problem *Krytyki czystego rozumu* stanowi dla niego ujęcie jedności jako jednoczenia (*Einheit als Einigung*)³³. Ani Cohen, ani Heidegger nie zajmują się jednak tym, co stanowi najważniejszy element filozofii Kanta, a mianowicie problemem granic ludzkiego rozumu. Zdaniem Martina znajduje to wyraz w myśli Heinza Heimsoetha.

Trzecim wreszcie zagadnieniem filozofii Kantowskiej, które podejmuje Gottfried Martin, jest problem rzeczy samej w sobie. Zrazu trzeba dodać, że również ten problem przedstawia w dwojakiej perspektywie. Po pierwsze, ujmuje go w perspektywie historycznej, zwracając przy tym uwagę na rozmaite interpretacje rzeczy samej w sobie, z jakimi mamy do czynienia w filozofii. Po

²⁹ Ibidem, s. 140–141.

³⁰ „Die Realität der Relationen besteht darin, daß sie von Gott gedacht werden. Dieser Bezug der Relationen auf das göttliche Denken ist kein Nominalismus, sondern Transzendentalphilosophie.” Ibidem, s. 140.

³¹ Zob. ibidem, s. 141.

³² Ibidem, s. 146.

³³ Zob. ibidem.

drugie, rozpatruje problematykę rzeczy samej w sobie w kontekście systematycznym, w którym za decydujące uznaje problematykę Boga.

W kontekście historycznym zwraca Gottfried Martin przede wszystkim uwagę na przedstawicieli metafizycznej interpretacji myśli Kanta, a mianowicie na Friedricha Paulsena oraz Maxa Wundta. Friedrich Paulsen (1846–1908) jest autorem rozprawy *Kant und seine Lehre* (1898; tłumaczenie polskie ukazało się w roku 1902 pod tytułem *Kant i jego nauka*) zawierającej najbardziej reprezentatywny wykład poglądów kierunku metafizycznego. W rozumieniu Paulsena Kant nie mógł być przeciwnikiem metafizyki, gdyż zadaniem *Krytyki czystego rozumu* było zapewnienie teoretycznych podstaw następnym *Krytykom*. Zarówno w *Krytyce praktycznego rozumu*, jak i *Krytyce władzy sądzienia* najistotniejszy jest – zdaniem Paulsena – świat pozaprzyrodniczy, czyli świat myślowy (*mundus intelligibilis*). Martin podkreśla, że Paulsen był pierwszym kantystą, który uznał problem metafizyki za jądro myśli Kanta. Punktem wyjścia filozofii uczynił rozróżnienie między *mundus sensibilis* a *mundus intelligibilis*. „Właśnie dlatego – pisze omawiany autor – w centrum Kantowskiego myślenia znajduje się dowód obiektywnej realności Boga, wolności i nieśmiertelności.”³⁴

Rozróżnienie świata zmysłowego i świata myślnego stanowi też powód przywiązywania przez Paulsena większej wagi do dysertacji *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*³⁵ z 1770 roku niż do *Krytyki czystego rozumu*. Zdaniem Martina dla Paulsena Kantowska dysertacja jest ważniejsza niż sama *Krytyka czystego rozumu*³⁶. Paulsen uważa, że właśnie w dysertacji zawarł Kant właściwą metodę metafizyki, tzn. metodę transcendentálną. Paulsen podkreśla, że wprowadza w niej Kant dwa rozumienia poznania – poznanie intelektualne i poznanie zmysłowe. Poznanie intelektualne (racjonalne) ma na celu poznanie przedmiotów, które nie pobudzają naszych zmysłów, jest więc poznanie rzeczy takimi, jakimi są. Poznanie zmysłowe natomiast – to poznanie przedmiotów takimi, jakimi nam się jawią, poddanych prawom zmysłowości, czyli apriorycznym warunkom przestrzeni i czasu. Wedle Paulsena nauki empiryczne podpadają pod poznanie zmysłowe, podczas gdy metafizyka stanowi naczelny przykład poznania intelektualnego. Paulsen jest przekonany, że dzięki temu podziałowi Kantowi udało się uwolnić metafizykę od elementu zmysłowego, który cechował metafizykę tradycyjną i teologię naturalną. Metafizyka w rozumieniu Paulsena bowiem ujmuje świat myślowy w czystych pojęciach rozumu, a więc Bóg i dusza znajdują się poza rzeczywistą przestrzenią i czasem. Podkreśla zarazem, że tym, co umożliwiło Kantowi przewyciężenie dogmatycznej metafizyki, była metoda transcendentálna.

³⁴ Zob. ibidem, s. 152.

³⁵ I. Kant: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata intelligibilnego*. Tłum. A. Banaszkiewicz. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 139–185.

³⁶ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 152–153.

Max Wundt, autor książki *Kant als Metaphysiker* (1924), z jednej strony zaliczany jest również do metafizycznego nurtu neokantyzmu, z drugiej – krytykuje ujęcie Paulsena. Zdaniem Wundta Paulsen akcentuje treść metafizyki, a nie jej metodę (co sugeruje, że Kant był kontynuatorem metafizyki dogmatycznej). Wundt natomiast podkreśla, że zwalczanie tradycyjnej metafizyki było przedmiotem trzech *Krytyk*. Twierdzi ponadto, że błąd Paulsena polega na tym, iż metafizykę zaliczył do filozofii teoretycznej, a przecież opiera się ona na pojęciach filozofii praktycznej: korzenie metafizyki (wiedzy o nadzmysłowości) tkwią w pojęciach praktycznych. Za największy błąd Paulsena poczytuje Wundt wyróżnienie w koncepcji Kanta dwojakiej metafizyki: jednej w związku ze zjawiskami, drugiej – z nadzmysłowością. Tymczasem w filozofii Kanta jest tylko jedna metafizyka, ale różnie uzasadniana³⁷.

Pokrótkie omówienie poglądów Friedricha Paulsena i Maxa Wundta pozwala zorientować się, że nawet w ramach jednego (metafizycznego) nurtu neokantyzmu zaznaczały się duże rozbieżności. Martin jest zdania, że błąd Paulsena w ujęciu filozofii Kanta polega na tym, iż nie tylko nie dostrzega centralnej pozycji *Krytyki czystego rozumu* (gdyż większą wagę przypisuje dysertacji), ale także nie widzi możliwości uzgodnienia jej stanowiska z późniejszymi dziełami Kanta, nie mówiąc już o dziełach przedkrytycznych. W ten sposób Kantowska dysertacja, rozprawa *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, staje się centralnym dziełem systemu myśliciela z Królewca³⁸. Tym natomiast, co – zdaniem Martina – odróżnia Wundta od Paulsena, jest fakt, że uniknął on przesadnego akcentowania przedkrytycznego okresu filozofii Kanta. Zarazem jednak akcent został przesunięty na tekst *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (*Jakie są rzeczywiste postępy, które metafizyka w Niemczech poczyniła od czasów Leibniza i Wolffa?*)³⁹. Martin wyraża pogląd, że w ujęciu metafizyki przez Paulsena i Wundta tkwi jednak błąd, który polega na pomieszaniu różnych znaczeń metafizyki. W tym kontekście stwierdza, że „wyłączne określenie metafizyki jako nauki o najwyższych bytach, praktycznie jako *theologia naturalis*, musi prowadzić do zubożenia metafizyki, a takie zubożenie metafizyki jest właśnie tym, któremu systematycznie zaszkodziła interpretacja Kanta dokonana przez Paulsena i Wundta.”⁴⁰ Dlatego też zupełnie inną wartość niż oceny przez nich dokonane mają – zdaniem Martina – metafizyczne interpretacje Kanta, które przedstawił Martin Heidegger, Nicolai Hartmann i Heinz Heim-

³⁷ Zob. J. Kiersnowska-Suchorzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, nr 40, s. 389–398.

³⁸ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 152.

³⁹ Tekst ten napisał Kant na konkurs ogłoszony przez Akademię Nauk w roku 1791, ukazał się jednak drukiem dopiero w roku śmierci Kanta, wydany przez Friedricha Theodora Rinka.

⁴⁰ G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 155.

soeth. „Musimy rozważać Kantowską metafizykę – pisze Gottfried Martin – nie tylko jako naukę o bycie Boga, lecz także musimy nauczyć się widzieć, że określenie bytu przestrzeni, bytu czasu, bytu natury, bytu zjawisk przedstawia tak samo zadanie ontologiczne jak określenie bytu Boga.”⁴¹

Przystępując do analizy pojęcia rzeczy samej w sobie w filozofii Kantowskiej, wskazuje Martin przede wszystkim na Ericha Adickesa i jego klasyczne, wyczerpujące podjęcie tematu⁴². Punktem wyjścia rozważań uczynił Adickes przekonanie, że transsubiektywna egzystencja i wielość rzeczy samych w sobie, działających na nasze Ja, są dla Kanta absolutnie pewne i zrozumiałe, przy czym pewność opiera się na realistycznej dyspozycji psychiki⁴³. Kant w aposteriorycznym materiale zjawiskowym odkrywa czynnik transcendentny, tzn. materiał zjawiskowy jest dla niego manifestacją bytu w sobie. W przekonaniu Adickesa filozof królewiecki nie cofa się od zjawisk do transcendencji, jako ich przyczyny, lecz przyjmuje ją bezpośrednio. W rezultacie transcendencja jest niepoznawalna co do swej istoty, lecz niewątpliwa co do istnienia. Rzeczy same w sobie traktuje Adickes jako przedmioty myślnie: nie można ich poznać, lecz można je pomyśleć. Zdaniem Adickesa Kant przyjmuje jako założenie (bez dowodu) wielość rzeczy samych w sobie jako korelatów zjawisk (nie są to korelaty w znaczeniu pojęciowym, logicznym, lecz realnym). Podkreśla on, że Kant nigdy nie wątpił w istnienie rzeczy samych w sobie, gdyż stanowi ono konieczny postulat Kantowskiego systemu filozofii transcendentalnej⁴⁴. Zaprzeczenie rzeczy samej w sobie byłoby niedorzecznością, gdyż jest ona nie udowodnioną przesłanką zjawisk, zupełnie pewną i podstawową. W dalszym ciągu stwierdza Adickes, że rzecz sama w sobie i zjawisko – to nie są dwie różnorodne istoty, obie realne, stojące wobec siebie jako prawzór i odbicie. Raczej jest tak, że jedno „coś” jest nam, z jednej strony, dane jako zjawisko w oglądzie, z drugiej strony – niezależnie od tego ma swój byt w sobie: „[...] jeden i ten sam przedmiot jest zarazem rzeczą samą w sobie i zjawiskiem, rzecz sama w sobie jest wprawdzie w nim niepoznawalna, ale przecież właśnie w nim się ujawnia, w nim się manifestuje.”⁴⁵

Problematyczność rozumienia rzeczy samej w sobie łączy się w filozofii samego Kanta jednakże nie tylko z interpretacją dokonaną przez Ericha Adickesa. Interpretacja ta bowiem, sama w sobie ściśle realistyczna, jest zarazem przeje-

⁴¹ Ibidem, s. 156–157.

⁴² Zob. E. Adickes: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.

⁴³ „Nach meiner Überzeugung ist für Kant in seiner ganzen kritischen Zeit die transsubjektive Existenz einer Vielheit von Dingen an sich, die unser Ich affizieren, eine nie bezweifelte, absolute Selbstverständlichkeit gewesen.” Ibidem, s. 4.

⁴⁴ „Diese Existenz und nicht die bloße Idee der Dinge an sich bildet nach Ausweis zahlreicher Stellen ein wesentliches Bestandteil des kritischen Systems und gehört gerade zu den von Kant am häufigsten »ausdrücklich geäußerten philosophischen Lehren.«” Ibidem, s. 19.

⁴⁵ Ibidem, s. 20.

ciem pewnego elementu myślenia fenomenologicznego. Martin nie zwraca jednak uwagi na fakt, że skoro rzecz sama w sobie i zjawisko są tym samym, to zarysowuje się problem poznawalności rzeczy samej w sobie. Jest ona wówczas niepoznawalna, ale jedynie w tym znaczeniu, że nie jest poznawalna w swej całkowitości. Na ten element interpretacji rzeczy samej w sobie zwrócił uwagę także Nicolai Hartmann. Martin podkreśla natomiast przede wszystkim to, że w pojęciu rzeczy samej w sobie zawiera się sprzeczność. Z jednej bowiem strony, nawet ci, którzy interpretują Kanta idealistycznie, nie zaprzeczają temu, że Kant przyjmował istnienie rzeczy samych w sobie. Sprzeczność tkwi w tym, że nie dostrzega się dwutorowości Kantowskiej filozofii. „W rzeczywistości Kantowska filozofia – pisze autor omawianego dzieła – zawieszona jest na dwóch zawiasach, na transcendentalnej idealności przestrzeni, czasu i przyrody oraz obiektywnej realności wolności, Boga i nieśmiertelności. Ta dwutorowość Kantowskiego myślenia wyraża się w aporiach rzeczy samej w sobie, stanowi ona właściwą podstawową dyspozycję Kanta, tak jak jest ona wymagana przez same problemy.”⁴⁶ Tym samym ukazuje Martin ścisły związek między Kantowskimi *Krytykami*, a więc – wbrew wszystkim jednostronnym interpretacjom – jedność myśli filozofa z Królewca. Kant bowiem w *Przedmowie do Krytyki praktycznego rozumu* pisze: „Natomiast teraz ukazuje się przedtem niemal nieoczekiwane i wysoce zadowalające potwierdzenie konsekwentnego sposobu myślenia Krytyki spekulatywnej; kazała ona bowiem uważać przedmioty doświadczenia jako takie, a wśród nich nawet nasz własny podmiot (*unser eigenes Subject*), tylko za zjawiska, ale mimo to przyjmować u ich podstawy rzeczy same w sobie, a zatem nie uważać wszystkiego, co nadzmysłowe, za urojenie, a pojęcia tegoż za nie mające treści; teraz zaś rozum praktyczny samodzielnie i nie umówiwszy się ze spekulatywnym, nadaje realność nadzmysłowemu przedmiotowi kategorii przyczynowości, mianowicie wolności (aczkolwiek jako pojęciu praktycznemu także tylko dla praktycznego użytku), a więc potwierdza faktem to, co tam mogło być tylko pomyślane.”⁴⁷

Dostrzeżenie związku pomiędzy wszystkimi Kantowskimi *Krytykami* można więc uznać za wyróżnik interpretacji Martina. Co więcej, nie jest to też interpretacja ograniczająca się do tzw. Kanta krytycznego, ale wykazująca również wagę Kantowskiej dysertacji w zrozumieniu naczelnego pojęcia filozofii myśliciela z Królewca, a mianowicie pojęcia rzeczy samej w sobie. Wskazując na pewne odmienności pomiędzy pierwszym a drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu*, akcentuje Martin fakt, że w wydaniu pierwszym Kant opiera się na dysertacji. W dysertacji zaś, w czwartym paragrafie, wyróżnia poznanie zmysłowe i intelektualne. Czytamy: „[...] sensitive cogitata esse rerum repraesent-

⁴⁶ G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 214–215.

⁴⁷ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 9.

tationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt.”⁴⁸ W tłumaczeniu na język niemiecki odnośny fragment brzmi: „[...] so ist ersichtlich, daß das sinnlich Gedachte in Vorstellungen der Dinge besteht, wie sie erscheinen, das Intellektuale aber, wie sie sind.”⁴⁹ W polskim przekładzie zaś czytamy: „[...] to jasnym jest, że poznanie zmysłowe przedstawiają rzeczy, jakimi one [nam] się przejawiają, natomiast poznanie intelektualne przedstawiają rzeczy, jakimi one są.”⁵⁰ Ukazując związek między Kantowską dysertacją i *Krytyką czystego rozumu*, między tzw. Kantem przedkrytycznym i krytycznym, unika Martin jednostronności, która charakteryzuje neokantyzm szkoły marburskiej. Hermann Cohen bowiem tej jedności nie znalazł i na tej podstawie odrzucił estetykę transcendentalną Kanta. Cohen wprowadza wyraźne rozróżnienie między myśleniem a poznaniem i zasadniczo tylko temu drugiemu przypisuje wartość. Uważa bowiem, że poznanie jest procesem mającym charakter psychiczny⁵¹. Jednocześnie unika Martin skrajności, które występują w ramach metafizycznej interpretacji Kanta, a mianowicie pomiędzy Paulsenem a Wundtem. Ani Paulsen, akcentujący znaczenie dysertacji, ani też Wundt, upatrujący istoty Kantowskiej metafizyki w rozprawie konkursowej, nie mają racji. Problem tkwi w całości i Kantowską filozofię należy właśnie postrzegać jako całość.

Gottfried Martin zasadniczo nie podejmuje dyskusji z Erichem Adickesem w tym znaczeniu, iż nie zamierza obalić jego interpretacji, lecz jedynie wskazać na pewne wątpliwości związane z samym pojęciem. Zwraca przede wszystkim uwagę na trudność we właściwym rozumieniu pobudzania naszych zmysłów przez rzecz samą w sobie⁵². Co do samej tezy dotyczącej rzeczywistości rzeczy samych w sobie, ich istnienia czy też egzystencji, to trudność tkwi – zdaniem Martina – w rozumieniu analityki transcendentalnej, gdzie rzeczywistość i istnienie – jako kategorie – mogą być odniesione tylko do zjawisk. Martin podkreśla nade wszystko problematyczność całego zagadnienia w filozofii Kanta. Jego zdaniem należy tu wskazać na cztery elementy charakteryzujące obiektywną realność rzeczy samej w sobie. Są to mianowicie:

- 1) niezależność rzeczy samych w sobie od człowieka,
- 2) spontaniczne pobudzanie nas,
- 3) zdolność do uporządkowania
- 4) fakt, że rzeczy same w sobie są dziełem Boga⁵³.

⁴⁸ I. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. In: *Idem: Werkausgabe*. Hrsg. von W. Weischedel. 5. Bd. Frankfurt am Main 1968, s. 28.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 29.

⁵⁰ I. Kant: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata intelligibilnego...*, s. 147.

⁵¹ Zob. H. Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Frankfurt am Main 1968, s. 47.

⁵² Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 215.

⁵³ Zob. *ibidem*, s. 216–220.

W pierwszym wypadku, odwołując się do niezależności rzeczy samych w sobie od naszej zmysłowości, wskazuje Martin na Nicolaia Hartmanna. Chodzi mu o rozprawę Hartmanna *Diesseits von Idealismus und Realismus*, w której przedstawił istotę swojego rozumienia Kanta⁵⁴. Zdaniem Hartmanna, w którego filozofii, podobnie jak u Adickesa, pobrzmiewa echo interpretacji fenomenologicznej, należy zwrócić przede wszystkim uwagę na fakt, że nie musi być tak, iż zjawisko jest poznawalne, natomiast rzecz sama w sobie nie. Pisze tak: „Rzecz sama w sobie jest bowiem tym, co przejawiające się w zjawisku, tak iż niemożliwym jest, że pozostałaby ona jakby ukryta w swoim zjawianiu się, tzn. nie ukazywałaby się. Jest więc niemożliwym, że jedynie zjawisko zostałoby poznane bez rzeczy samej w sobie; albo oba zostaną poznane, albo oba są niepoznawalne.”⁵⁵ Gottfried Martin jest przekonany, że niezależność rzeczy samych w sobie od bycia ujętym – to, co Hartmann w ramach swej krytycznej ontologii nazywa gnoseologiczną samoistnością – stanowi istotę ontologicznego określenia rzeczy samej w sobie przez Kanta, nieustannie akcentowanego w *Krytyce czystego rozumu*⁵⁶.

Drugim wyznacznikiem charakteryzującym obiektywną realność rzeczy samej w sobie jest fakt, że „pobudzają one nasze zmysły.”⁵⁷ Zdaniem Martina należy tu podkreślić nie tyle teoriopoznawczy, ile ontologiczny aspekt zagadnienia. W aspekcie tym uwidacznia się fakt, że rzeczy same w sobie jako samoistne substancje występują z nami, jako samoistnymi substancjami, w jednym samoistnym związku oddziaływania⁵⁸. Ujawnia się to w analizie podmiotu działającego, która ukazuje, że związek poznawczy jest zarazem związkiem oddziaływania. Wedle Martina ten aspekt rzeczy samej w sobie ukazał najdobitniej Heinz Heimsoeth w swoich opracowaniach dotyczących filozofii Kantowskiej⁵⁹. Heimsoeth, a za nim Martin wskazują przede wszystkim na jedność podmiotu działającego i poznającego oraz pierwszorzędne znaczenie problemu wolności dla wykazania obiektywnej realności rzeczy samych w sobie, z jednej strony, oraz potrzeby całościowego rozumienia spuścizny myśliciela z Królewca – z drugiej strony.

⁵⁴ N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*. In: *I d e m: Kleinere Schriften*. 3. Bd.: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 278–322.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 289.

⁵⁶ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 216.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ „[...] sie als ansichseiende Substanzen mit uns als ansichseienden Substanzen in einen an sich gegeben Wirkungszusammenhang eintreten.” *Ibidem*, s. 216–217.

⁵⁹ Chodzi o specjalny zeszyt studiów Kantowskich. Zob. H. Heimsoeth: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen*. Köln 1956 (Kant-Studien, Ergänzungsheft 71).

Trzecim elementem ukazującym obiektywną realność rzeczy samej w sobie jest zdolność do uporządkowania (bądź też do poddania się uporządkowaniu – *Ordnungsfähigkeit*)⁶⁰. Zdolność ta leży już na granicy ontologicznej możliwości określenia. Dlatego wskazanie na to odniesienie musi mieć charakter wniosku redukcyjnego. Skoro bowiem całość zjawisk tworzy pewien porządek, to porządek ten musi się także odnosić do rzeczy samych w sobie.

Czwartym, i ostatnim, elementem określającym obiektywną realność rzeczy samej w sobie jest – zdaniem Martina – fakt, że są one dziełem Boga. Nie jest to teza teologiczna, lecz ontologiczna. Rzeczy samych w sobie my nie tworzymy. „Rzeczy same w sobie są od nas niezależne, ich byt nie wypływa ze spontaniczności człowieka ani z myślenia, ani z chcenia. Skoro rzeczy same w sobie nie są stworzone przez człowieka, ich byt więc musi sięgać Boga jako sprawcy i stwórcy świata.”⁶¹ Dodatkowo powołuje się Martin na *Refleksję 4135*, w której Kant pisze: „Fenomen rzeczy jest produktem naszej zmysłowości. Bóg jest sprawcą rzeczy samych w sobie.”⁶² I znowu, jak w przypadku pobudzania naszych zmysłów przez rzeczy same w sobie, powołuje się omawiany autor na wyniki analiz, jakich dokonał Heinz Heimsoeth. Martin trwa w przekonaniu, że teza, iż Bóg jest stwórcą świata, występuje we wszystkich trzech Kantowskich *Krytykach*.

Problem Boga jest już – zdaniem Martina – rozwiązany w *Krytyce czystego rozumu*, a mianowicie w postaci nauki o transcendentnej idealności czasu i przestrzeni. Transcendentna idealność może być rozumiana dwojako: negatywnie i pozytywnie. W rozumieniu negatywnym czas i przestrzeń są tylko formami zjawisk. W rozumieniu pozytywnym natomiast wszystko, co jest w czasie i przestrzeni, jest rzeczywiste (w sensie zjawiska)⁶³. Jest to zarazem – zdaniem Martina – teza ontoteologiczna: czas i przestrzeń nie są określeniami rzeczy samych w sobie⁶⁴. Z tezy tej wynika więc pierwsze określenie bytu Boga, znajdujące wyraz w tezie negatywnej. „Bytowi Boga – pisze Gottfried Martin – nie przysługują ani określenia przestrzenne, ani czasowe.”⁶⁵ Dlatego też za trzy fundamentalne określenia bytu Boga uznaje Martin rozum, wolę i sprawstwo (bycie przyczyną). Wskazuje na zdanie z *Krytyki praktycznego rozumu*, które brzmi: „A zatem naczelną przyczyną natury, o ile trzeba ją założyć jako

⁶⁰ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 217.

⁶¹ „Die Dinge an sich sind von uns unabhängig, ihr Sein fließt nicht aus der Spontaneität des Menschen, weder aus dem Denken, noch aus dem Wollen. Sind die Dinge an sich also nicht vom Menschen geschaffen, so muß ihr Sein auf Gott als den Urheber und Schöpfer der Welt zurückgehen.” Ibidem, s. 218.

⁶² Ibidem.

⁶³ Zob. ibidem, s. 176.

⁶⁴ Zob. ibidem, s. 189–190.

⁶⁵ Ibidem, s. 190.

konieczną dla najwyższego dobra, jest istota, która dzięki intelektowi i woli jest przyczyną (a więc stwórcą) natury, tj. Bóg.⁶⁶ Martin jest przekonany, że podstawową cechą charakteryzującą Boga w filozofii Kantowskiej, która łączy wszystkie trzy występujące w *Krytyce praktycznego rozumu*, jest spontaniczność⁶⁷.

Martina interpretacja problemu rzeczy samej w sobie zmierza zatem w kierunku wykazania, że pojęcie to stawało dla Kanta coraz bardziej niezbędne. Początkowo wprowadził je jako pojęcie problematyczne, później zaś – w *Krytyce czystego rozumu* – okazało się ono konieczne z perspektywy teoriopoznawczej. Obiektywną realność natomiast uzyskała rzecz sama w sobie dopiero w dwóch pozostałych *Krytykach*⁶⁸. Taka interpretacja, która z pewnością zasługuje na miano całościowej próby interpretacji filozofii Immanuela Kanta, różni się od podobnych, bo również realistycznych interpretacji dokonanych przez Ericha Adickesa, Simona Brysza i Gerharda Lehmana. S. Brysz w rozprawie *Rzecz sama w sobie a empiryczna naoczność w filozofii Kanta* pisze: „Chociaż Kant n i g d y, a więc także w 2. wydaniu, nie podał założenia działającej rzeczy samej w sobie, to przecież nigdzie – przynajmniej spekulatywnie – nie chciał tej egzystencji dowodzić.”⁶⁹ Brysz wskazuje, że autor *Krytyki czystego rozumu* wielokrotnie podkreślał fakt, że nie chce udowodniać istnienia rzeczy samej w sobie. Zdaniem Brysza niemożność tego dowodu leży w tym, że „musi to być zawsze niepewny wniosek z działania na określonej przyczynie”⁷⁰. Również Gerhard Lehmann mówi o Kantowskim odrzuceniu idealizmu⁷¹. Przywołuje kilka argumentów świadczących o tym, że filozof z Królewca interpretował rzecz samą w sobie realistycznie. Przytacza między innymi fragment B XXXIX z *Krytyki czystego rozumu*, gdzie Kant napisał: „Bez względu na to, jak dalece idealizm może uchodzić za niewinny [...], pozostaje zawsze skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego, żebyśmy musieli przyjmować tylko na wiarę istnienie rzeczy poza nami (od których wszak otrzymujemy cały materiał dla naszego poznania, i to nawet dla naszego zmysłu wewnętrznego) i żebyśmy nie mogli przeciwstawić żadnego zadowalającego dowodu, jeżeli komu przyjdzie na myśl powątpiewać o ich istnieniu.”⁷² Lehmann stwierdza jednak, że odrzucenie idealizmu stanowi

⁶⁶ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 202.

⁶⁷ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 195.

⁶⁸ Zob. *ibidem*, s. 220.

⁶⁹ S. Brysz: *Das Ding an sich und die empirische Anschauung in Kants Philosophie (Teildruck)*. Halle 1913, s. 11.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 23.

⁷¹ Zob. G. Lehmann: *Kants Widerlegung des Idealismus*. In: *Idem: Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin 1969, s. 171–187.

⁷² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B XXXIX.

najbardziej kontrowersyjną część *Krytyki czystego rozumu*, chociaż właśnie dla Kanta odrzucenie idealizmu stanowiło jeden z podstawowych motywów towarzyszących mu podczas pisania drugiego wydania. Znalazło to wyraz w odrzuceniu idealizmu, które w drugim wydaniu jest bardzo wyraźnie zaznaczone⁷³. Dodaje ponadto, że:

- 1) sam Kant nie był zadowolony z dowodu,
- 2) Kant nie mówi o istnieniu bądź egzystencji rzeczy samych w sobie, lecz o „[...] przedmiotach w przestrzeni poza mną”⁷⁴.

Reasumując, należy podkreślić przede wszystkim fakt, iż interpretacja myśli Kantowskiej dokonana przez Gottfrieda Martina z całą pewnością z kilku powodów zasługuje na uwagę. Po pierwsze dlatego, że jest to jeden z coraz liczniejszych w czasach współczesnych głosów, ukazujących mało rewolucyjny charakter filozofii Kanta. Chodzi bowiem o taką interpretację filozofii królewieckiego myśliciela, w której nie jest on postrzegany tak jednostronnie, jak czyniono to w neokantyzmie (badeńskim bądź marburskim, by wymienić tylko te najbardziej znaczące), ani też w neoneokantyzmie, który w gruncie rzeczy postępuje drogą wyznaczoną przez neokantyzm. Jest to zresztą jeden z najistotniejszych problemów filozofii, sprowadzający się do pytania: Czy filozofia krytyczna musi być idealistyczna? Z pewnością całościowa interpretacja filozofii Kanta stanowi argument przemawiający na korzyść Gottfrieda Martina. Pozwala ona bowiem odrzucić tak znaczącą interpretację myśli Kanta jak ta, której dokonał Hermann Cohen w *Kants Theorie der Erfahrung*. Ale również tutaj Martin ukazuje się jako filozof niezwykle wnikliwy i umiarkowany zarazem. Nie odrzuca bowiem w całości (i radykalnie) interpretacji Cohena, lecz dokonuje tego w kontekście estetyki transcendentalnej. Wbrew Cohenowi i całej interpretacji szkoły marburskiej wykazuje, że nie tylko należy przyjąć jedność *Krytyki czystego rozumu*, ale całości Kantowskiej filozofii. Występując niejako wbrew tradycji – i to stanowi drugi argument na korzyść takiego rozumienia filozofii Kanta – nie wskazuje Martin ani na konkretne dzieło (*Krytyka czystego rozumu* bądź *Krytyka praktycznego rozumu*), ani też na część *Krytyki czystego rozumu* (przyjęcie logiki transcendentalnej bądź tylko analityki transcendentalnej przy jednoczesnym odrzuceniu estetyki transcendentalnej), lecz próbuje wskazać te elementy, które łączą jego filozofię. Dlatego też pokazuje, że np. nie może być mowy o braku wspólnego mianownika łączącego *Krytykę czystego rozumu* z *Krytyką praktycznego rozumu*. Podkreśla, że dla Kanta nie ma sprzeczności pomiędzy transcendentalną idealnością zjawisk a obiektywną realnością świata intelligibilnego⁷⁵. Związek ten ukazuje się jeszcze wyraźniej,

⁷³ Ibidem, B 274–279.

⁷⁴ G. Lehmann: *Kants Widerlegung des Idealismus...*, s. 172.

⁷⁵ G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 172.

kiedy Martin wskazuje na Kantowski dualizm jako warunkujący problematykę dla Kanta najważniejszą, a mianowicie problematykę wolności. „Rozróżnienie – pisze omawiany autor – w *Krytyce czystego rozumu* między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie czyni dopiero możliwym rozwiązanie problemu wolności w ogóle.”⁷⁶ Na marginesie warto zwrócić uwagę na fakt, że element ten stanowi również istotę rozwiązania problemu wolności przez Nicolaia Hartmanna. Podstawą możliwości rozwiązania Hartmannowskiego jest właśnie Kantowskie rozwiązanie problemu wolności⁷⁷. W tym kontekście warto więc na nowo przemyśleć bądź co bądź sztuczny podział na Kanta przedkrytycznego i krytycznego – podział ten sugeruje rewolucyjny zwrot w myśleniu autora *Krytyki czystego rozumu*. Rewolucyjność ta – przynajmniej w kontekście interpretacji dokonanej przez Gottfrieda Martina – wydaje się jednak nieco przesadzona. Po trzecie, warto również zwrócić uwagę na fakt, że Martin – jako jeden z nielicznych współczesnych badaczy filozofii Kanta – uwzględnia w kontekście rzeczy samej w sobie te interpretacje, które są najbardziej znaczące. Autor omawianego dzieła pisze: „Dopiero w badaniach Heideggera, Hartmanna, Heimsoetha i Heysego problem realności rzeczy samej w sobie został przywrócony na grunt filozoficzny.”⁷⁸ Rzecz w tym, że doniosłość tej tezy wymaga znajomości problematyki neokantyzmu i fenomenologii nie tylko w kontekście problemowym, lecz także historycznym. Dopiero bowiem całościowe spojrzenie na filozofię Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera pozwala, mimo wszystkich odmienności, wskazać na fakt, że są one próbami odpowiedzi na pytanie o właściwe rozumienie filozofii Immanuela Kanta. Zresztą teza Martina doskonale współbrzmi z oceną dokonaną przez Manfreda Brelagego, który uchodzi za znakomitego znawcę filozofii transcendentalnej. W kontekście krytycyzmu reprezentowanego przez neokantyzm marburski i badeński pisze Brelage tak: „Wszyscy trzej myśliciele [Brelage przytacza tutaj nieco inny zestaw nazwisk, gdyż chodzi mu o Hartmanna, Heideggera i Richarda Hönigswalda, który był uczniem Aloisa Riehla – A. J. N.] reprezentują charakterystyczne, a w danym wypadku przewodnie dla rozwoju terażniejszości możliwości przewyciężenia idealizmu filozofii transcendentalnej przełomu wieku.”⁷⁹ Wskazanie na podobieństwo analiz Martina i Brelagego pozwala ukazać ograniczenie transcendentalizmu neokantowskiego, a zarazem doniosłość filozofii Heideggera oraz Hartmanna i innych filozofów próbujących dotrzeć do istoty Kantowskiej filozofii.

⁷⁶ Ibidem, s. 201.

⁷⁷ Zob. A. J. NORA: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998, s. 61–64.

⁷⁸ „Erst in den Untersuchungen von Heidegger, Hartmann, Heimsoeth und Heyse wird das Problem der Realität des Dinges an sich auf den philosophischen Boden zurückgebracht.” G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 163.

⁷⁹ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 77.

Andrzej J. Noras

GOTTFRIED MANN'S POSITION
IN THE CONTROVERSY OVER KANT'S PHILOSOPHY

Summary

The subject of the present article is Gottfried Martin's interpretation of Kant's philosophy. The significance of this insight into the thought of the Königsberg philosopher consists in its taking the historical context of that thought as much as possible into consideration. Martin's interpretation is distinguished by its attempt at obtaining a synthetic view on Kant's philosophy, and, at the same time, at showing it in the context of the development of philosophy as such. Martin, when dealing with the problem of the continuity of philosophy, the problem of transcendentalism, and of the thing-in-itself, does not exclude any interpretation, but only tries to demonstrate their limitations. Thus, in a dispute with other views, an interpretation of Kant's philosophy that certainly may be regarded as one of the most significant in the 20th c. philosophy is arrived at.

Andrzej J. Noras

GOTTFRIED MARTIN
IM STREIT UM DIE PHILOSOPHIE VON KANT

Zusammenfassung

Zum Thema der Arbeit wird die von Gottfried Martin gemachte Interpretation der Philosophie von Kant. Die Bedeutung dieser Meinung zum Gedanken des Philosophen aus Königsberg beruht vor allem darauf, dass sie seinen historischen Kontext möglichst weit berücksichtigt. Martin's Interpretation unterscheidet sich durch den Versuch eines synthetischen Blicks auf kantische Philosophie und durch ihre Darstellung im Entwicklungskontext der ganzen Philosophie. Martin beschäftigt sich mit der Kontinuität der Philosophie, mit dem Transzendentalismus und mit dem Ding an sich; er bringt jedoch keine Interpretation in Verruf, sondern versucht, ihre Beschränkungen aufzuweisen. In der Diskussion mit anderen entsteht solche Auffassung der kantischen Philosophie, die als eine der bedeutendsten in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts gelten kann.