

Jacek Surzyn

Szkotowe inspiracje w transcendentalizmie Immanuela Kanta

Folia Philosophica 29, 153-168

2011

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.

Jacek Surzyn

Szkotowe inspiracje w transcendentalizmie Immanuela Kanta

Słowa kluczowe: *scientia transcendens*, rzecz sama w sobie, realizm, epistemologia, metafizyka, transcendentalizm obiektywistyczno-metafizyczny, transcendentalizm subiektywistyczno-epistemologiczny, transcendentalizm formalno-logiczny

Sposób, w jaki rozumiał Jan Duns Szkot metafizykę jako naukę transcendentalną (*scientia transcendens*), daje możliwości poszukiwań implikacji jego stanowiska w późniejszej tradycji filozoficznej¹. Szczególnie ciekawe wydaje się zestawienie myśli Szkota z transcendentalizmem Immanuela Kanta, pomimo bowiem sporego dystansu czasowego dzielącego obu myślicieli można znaleźć w koncepcji Kan-

¹ Poszukiwania wpływów Szkota na całość problematyki filozoficznej zacierają w różnych kierunkach. Podjęto próby np. konfrontacji myśli Szkota z fenomenologią E. Husserla. Porównanie obu tych myślicieli wykazuje pewne punkty styeczne w ich poglądach, szczególnie w odniesieniu do rozumienia szeroko pojętej istoty (*species*, *Wesen*) w tekstach Husserla i natury wspólnej w ujęciu Szkota. Do Szkota — że ograniczymy się tylko do polskich badaczy — w kontekście fenomenologii Husserla, choć negatywnie, odniósł się R. Ingarden: *U podstaw teorii poznania*. Cz. 1. W: I d e m: *Dzieła filozoficzne*. Warszawa 1971, s. 273 (szczególnie przypis 1). Wartościowa jest także próba znalezienia wspólnej płaszczyzny między wspomnianymi myślicielami podjęta w artykule: J. W i d o m s k i: *Koncepcja istoty u Jana Dunsza Szkota i Edmunda Husserla. Próba porównania*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 12 (181). Z innych myślicieli ciekawie wypada zestawienie Szkota z Gadamerem, zob. F.S. M a r c h e w k a: *Warunki poznania w ujęciu Jana Dunsza Szkota i Hansa-Georga Gadamera*. „Studia Laurentiana” 2002, T. 2, nr 1, s. 61—78.

ta realizację niektórych Szkotowych intuicji odnośnie do transcendentnego ujęcia rzeczywistości. Próba taka jednak domaga się kilku wstępnych zastrzeżeń. Po pierwsze, nie chciałbym sugerować, że Szkot pozostawał dla Kanta głównym inspiratorem. Do takiej sytuacji nie mogło dojść z prostego powodu: prawdopodobnie historyczna świadomość Kanta odnośnie do filozofii Szkota była niewielka, jeśli w ogóle można o niej mówić. Po drugie, filozofia Kanta pozostaje innym typem spekulacji. Kant w przeciwieństwie do Szkota nie tkwił w tradycyjnym scholastycznym realizmie epistemologicznym, jakkolwiek byśmy go rozumieli, ale jego spekulacja próbowała ramy podziału, w którym wyróżnia się realizm i idealizm, przekroczyć. Dla Kanta w znaczeniu obiektywnej rzeczywistości (rzeczy samych w sobie) świat jest niepoznawalny, zatem w tym sensie nie istnieje jako przedmiot poznania.

Jeśli więc mimo wszystko podejmuję próbę wskazania Szkotowych inspiracji w myśli Kantowskiej, to w ściśle określony sposób: skupię się przede wszystkim na podobnym rozumieniu transcendentalizmu. Jeżeli się bowiem założę, że Szkot wychodzi od pojęcia i podąża ku rzeczywistości (ku temu, co realne — z zastrzeżeniem, co to w jego ujęciu znaczy), wolno stwierdzić, że Kant czyni podobnie, z tą wszakże różnicą, że Szkot dochodzi do rzeczy — *res* (do rzeczy samej w sobie według terminologii Kanta), a Kant — do fenomenu: rzecz sama w sobie pozostaje dla niego niepoznawalna.

Podobnej paraleli można doszukiwać się w silnym zaakcentowaniu przez obu myślicieli przedmiotowego aspektu poznania: Szkotowe pytanie o pierwszy adekwatny przedmiot intelektu jest zasadniczo pytaniem o pierwsze graniczne pojęcie w naszym intelekcie, a więc pytaniem o granice wszelkiego możliwego poznania, które również możemy znaleźć w koncepcji Kanta².

Ponadto daje się znaleźć jeszcze inne podobieństwo: Szkot bada możliwość istnienia metafizyki spełniającej warunki naukowości, a więc zasadniczo bada warunki — *conditiones*, które metafizyka musi spełniać, aby uznać ją za naukę — *scientia*. Kant czyni podobnie — punktem wyjścia jego rozważań jest pytanie o możliwość istnienia metafizyki jako nauki, to znaczy metafizyki, która mogłaby

² Oczywiście, należy pamiętać o sposobie, w jaki Kant rozumiał poznanie. Zob. J. R o l e w s k i: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991, s. 55—61. Na temat zagadnienia pierwszego adekwatnego przedmiotu intelektu w ujęciu Szkota zob. mój tekst: *Pierwszy adekwatny przedmiot ludzkiego intelektu w rozumieniu Jana Dunsza Szkota*. „Studia Antyczne i Miediewistyczne” 2009, nr 7 (42), s. 199—219.

pretendować do miana nauki czystej w takim znaczeniu, jak czyste przyrodoznawstwo lub czysta matematyka³.

Ostrożnie można zatem szukać związku między Szkotem i Kantem, zwłaszcza że porównanie tych dwóch wybitnych myślicieli wcale nie wydaje się historycznie nieuzasadnione. Badania Szkotowych intuicji w poglądach Kanta są żywe szczególnie w ujęciu niemieckiej historiografii filozoficznej. Myślę tu przede wszystkim o wybitnym historyku filozofii L. Honnefelderze, którego ustalenia posłużyły za punkt wyjścia postawionych w tym tekście tez. Należy podkreślić, że próby łączenia myśli Kanta ze scholastyką mają specyficzną postać. Bada się historyczne uwarunkowania rozwoju poglądów filozoficznych i w tym znaczeniu niejako „naturalnie” można szukać intuicji i inspiracji dla danych koncepcji filozoficznych w poglądach poprzedników. Filozofia Kanta nie pozostaje tu wyjątkiem i również z pewnego dorobku filozofii wcześniejszej wyrasta (w takim sensie związków Szkota z Kantem doszukiwał się wybitny znawca filozofii Szkota A.B. Wolter). Za Kantem musi więc stać cała tradycja filozoficzna, a jego rozważania nie są oderwane od historycznego zakorzenienia, nawet jeśli sam Kant wiedzy historycznej w odniesieniu do dziejów filozofii nie miał takiej, jaką dziś zdołaliśmy osiąść⁴. Wszelkie poszukiwania paralel między historycznie odległymi myślicielami muszą jednak być prowadzone ostrożnie. Kant bowiem nie opierał się na i nie czerpał z filozofii Szkota z jednego ważnego powodu: po prostu poglądów Szkota nie znał i jego tekstów nie czytał, nie mógł zatem z nich czerpać bezpośrednich inspiracji. Wpływ ten wynikał raczej z pewnej tradycji, która od czasów Szkota została przekazana i w pewnej postaci dotarła do Kanta.

W tym znaczeniu implikacje Szkotowego ujęcia metafizyki jako nauki transcendentalnej znajdujemy u wielu myślicieli, spośród których wymienia się przede wszystkim F. Suareza, Ch. Wolffa, A.G. Baumgartena i wreszcie samego Kanta. Ten ostatni potraktował jednak całość problematyki metafizycznej w nowy sposób, z jednej stro-

³ Zob. chociażby tytuł: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która mogłaby występować jako nauka ścisła*. Por. J. R o l e w s k i: *Kant a metafizyka...*, s. 243—278.

⁴ Pomijam tu fundamentalną kwestię rozumienia filozofii w ogóle. To bowiem, czy w ramach rozwoju problematyki filozoficznej mamy do czynienia z „przełomami” kierującymi myśl filozoficzną na nowe, nieznane dotychczas tory, a zarazem odcinające się od przeszłości, pozostaje zagadnieniem samym w sobie. Kant nie był chyba wolny od takiego myślenia — zob. chociażby jego rozważania nad „filozofią dawną”. Drugi nurt rozumienia filozofii próbuje łagodzić wszelkie absolutne i kategoryczne „przełomy” i postuluje raczej pewien „rozwój” wieczny zagadnień podejmowanych w ramach namysłu filozoficznego.

ny wyrastając z tradycyjnego jej rozumienia, z drugiej — kierując ją na nowe, dotychczas niebadane tory. Można zaryzykować twierdzenie, że w filozofii Kanta odnajduje się radykalne rozstrzygnięcie kwestii postawionej przez Szkota, odnoszącej się do wyznaczenia ostatecznych granic wszelkiego poznania, która w ujęciu Kanta przybiera postać pytania o warunki wszelkiego możliwego doświadczenia. Wszystko to w koncepcji królewieckiego myśliciela ugruntowane jest na próbie wypracowania możliwości uprawiania metafizyki, która musi spełniać podstawowy warunek — musi zostać ukształtowana jako nauka transcendentálna.

Kant pojmował transcendentálność według tradycji, której początek dał F. Suarez, a przetworzyli ją Ch. Wolff i A.G. Baumgarten. Pozostaje zatem w tradycji mieszczącej się w nurcie wywiedzionym ze scholastyki. Takie stwierdzenie wydaje się jednak pewnym uproszczeniem, ponieważ transcendentálnyizm w swej historycznej postaci przyjął trzy formy i dopiero w zestawieniu z nimi należy poszukiwać kontekstu transcendentálnego filozofowania obecnego w rozważaniach Kanta. Historycznie można zatem wyróżnić trzy postaci transcendentálnyizmu⁵: transcendentálnyizm obiektywistyczno-metafizyczny, transcendentálnyizm subiektywistyczno-epistemologiczny i transcendentálnyizm formalno-logiczny. Pierwsza postać transcendentálnyizmu odwołuje się przede wszystkim do scholastyki, głównie do Tomasza z Akwinu i właśnie do Jana Dunsza Szkota. Należy przypomnieć tytułem wstępu, że sam termin „transcendentálnyizm” wraz z jego pochodnymi ugruntowany został w filozofii średniowiecznej, a wywodzi się od łacińskiego czasownika *trans-cendere* oznaczającego dosłownie „przekraczanie”, „stanie poza”. W kontekście filozoficznym terminu tego zaczęto używać w odniesieniu do pojęć „własności”, które określały byt/odnosiły się do bytu, lecz zarazem nie mieściły się we wskazanej przez Arystotelesa strukturze kategorialnej. Stopniowo w średniowieczu dla takich pojęć, jak „jedno”, „prawda”, „dobro”, „piękno”, zaczęto używać określenia „transcendentálnia”⁶, które najogólniej ujęte,

⁵ Przytaczam tu podział zaczerpnięty z artykułu: B. Paź: *Racjonalistyczne źródła transcendentálnyizmu Kanta*. W: *Analogia w filozofii*. Red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski. Lublin 2005, s. 113—114.

⁶ Trudno dokładnie wskazać, kto pierwszy terminu *transcendentálnia* użył. P. Jaroszyński za J.-F. Courtine'em (*Suárez et le système de la métaphysique*. Paris 1990, s. 355) podaje, że pierwszy traktat poświęcony transcendentálnyizmowi napisał Filip Kanclerz. Dzieło to pochodzi z roku 1236 i nosi tytuł *Summa de Bono* (zob. P. Jaroszyński: *Transcendentálnia a wartości*. W: *Analogia w filozofii...*, s. 146, przypis 2). Por. także A. Maryniarczyk: *Transcendentálnia i metafizyczne pierwsze zasady fundamentem racjonalnego poznania świata*. W: *Analogia w filozofii...*, s. 47.

w przymiotnikowej formie oznaczało powszechne właściwości odniesione do wszystkiego, co jest (istnieje), zatem ostatecznie odwołujące się do właściwości przypisywanej metafizycznemu bytowi⁷.

W tym znaczeniu o transcendentaliach jako *modi essendi* pisze Tomasz. Według B. Pazia Akwinata reprezentuje jedną z postaci obiektywistyczno-metafizycznego średniowiecznego transcendentalizmu opartego na fundamentalnej roli aktu istnienia (bytowania) — *actus essendi*. Cała rzeczywistość: sfera bytowania, sfera poznania i sfera działania, znajduje swe wyjaśnienie właśnie w owym akcie bytowym *actus essendi, esse*. Zatem transcendentalia określają fundamentalnie byt i nauka o bycie — metafizyka, jest wyjaśnieniem rzeczywistości z perspektywy przedmiotowej. Jest to więc klasyczna postać struktury obiektywno-metafizycznej, w której przedmiot-byt, jako obiekt poznania metafizycznego, wyznacza i warunkuje wszelkie poznanie⁸. Inny typ tej postaci transcendentalizmu reprezentował w średniowieczu Szkot. W jego rozumieniu również przedmiot-byt jako byt determinuje i warunkuje ontycznie i epistemologicznie wszystko, co jest. Ale w myśli Szkota zasadnicze było odrzucenie Tomaszowej analogii bytowej i wprowadzenie w zamian *univocatio entis*, to znaczy jednoznaczności bytu, co sprawiło, że transcendentalia musiały znacznie w porównaniu z propozycją Akwinaty rozbudować. Rozszerzył zatem ich zakres, dzieląc transcendentalia na trzy grupy: konwertywne, dysjunktywne i proste doskonałości. Nauka o nich — metafizyka została też po raz pierwszy określona przezeń jako nauka transcendentalna — *scientia transcendens*⁹. W tym przypadku również można mówić o przedmiotowym zakorzenieniu poznania.

W okresie późniejszym powstała druga postać transcendentalizmu formalno-ontologicznego związana z filozofią Ch. Wolffa. Transcendentalizm Wolffa jest mocno osadzony w tradycji Szkotowej przekazanej przez Suareza czy Clauberga¹⁰. Zasadniczo Wolff wprowadził formalne znaczenie transcendentaliów jako *ratio transcendens entis*, podkreślając przy tym konwertywność transcendentaliów z ogólnością (powszechnością) i wprowadzając to w szeroko rozumianej ontologii¹¹.

⁷ Zob. A. Maryniarczyk: *Transcendentalia i metafizyczne pierwsze zasady...*, s. 46. Można tam też znaleźć ogólny rys historyczny dotyczący losów tego terminu od św. Augustyna do scholastyków (Albert Wielki, Tomasz z Akwinu).

⁸ B. P a ź: *Racjonalistyczne źródła transcendentalizmu Kanta...*, s. 111 i 113.

⁹ Ibidem, s. 113. Co do *scientia transcendens* w koncepcji Szkota zob. L. Honnfelder: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realitat der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (D. Scotus — Suárez — Wolf — Kant — Peirce)*. Hamburg 1990, s. 3—199.

¹⁰ B. P a ź: *Racjonalistyczne źródła transcendentalizmu Kanta...*, s. 116—117.

¹¹ Ibidem, s. 118—123.

Trzecia postać transcendentalizmu, na którą bez wątplenia wpływ miały dwie wcześniejsze postaci, przyjęła podmiotowy i poznawczy model wyjaśnienia rzeczywistości: „[...] tu [to znaczy w koncepcji Kanta — J.S.] wszystko znajduje swoje wyjaśnienie z perspektywy podmiotu jako dana (*datum*) istniejąca »dla tego« podmiotu i na sposób, w który uobecnia się on dla podmiotu”¹². I właśnie tę postać reprezentuje Kant, wiążąc ją z pytaniem o możliwość metafizyki jako nauki.

Metafizyka (ontologia) jest dla Kanta przede wszystkim całkowicie autonomicznym, spekulatywnym poznaniem rozumowym, obejmującym wszelkie poznanie, które jak pisze, „nie skupia się wyłącznie na przedmiotach, ale odnosi się głównie do naszych pojęć *a priori* o przedmiotach”¹³. To, że Kant myśli w tym kontekście o pewnej szkolnej tradycji metafizyki-ontologii, wynika z faktu określenia jej jako systemu wszelkich pojęć intelektu, a także zasad w nim zamieszczonych i w tym znaczeniu rozumie Kant metafizykę jako filozofię transcendentalną, gdyż odnosi się ona do określenia warunków i pierwszych elementów (zasad) wszelkiego poznania *a priori*¹⁴.

Owe zasady i warunki poznania utożsamiają się z apriorycznymi pojęciami usytuowanymi w naszym intelekcie, dzięki którym możliwe staje się wskazanie jasno i wyraźnie absolutnych granic możliwego poznania-doświadczenia. Kant mieściłby się tym samym w Szkotowej tradycji sięgającej aż wspomnianego Wolffa i jego modelu transcen-

¹² Ibidem, s. 114.

¹³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A 11. In: I d e m: *Werkausgabe*. Hrsg. W. Weischedel. Bd. 3. 12. Aufl. Frankfurt am Main 1992, s. 62. Zamieszczam tu mój przekład tego fragmentu. W tłumaczeniu Ingardena brzmi to nieco inaczej: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. Wyd. 2. Kęty 2001, s. 68. Przytaczam tekst nieprzypadkowo, ponieważ jest z nim związany pewien problem, który poruszę szerzej w przypisie 22. Ingarden w przypisie 2 (s. 68) zauważa, że Kant inaczej sformułował ten fragment w wydaniu A i wydaniu B. W wydaniu A czytamy: „[...] sondern mit unseren Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt”. Zatem uwaga skierowana jest na ujęcie naszych apriorycznych pojęć przedmiotów w ogóle. W wydaniu B czytamy z kolei: „[...] sofern diese *a priori* möglich sein soll”, i problemem jest tu, co zrobić ze słowem *diese*, ponieważ gramatycznie dopuszczalne jest odniesienie go zarówno do „sposobu poznania”, jak i do samego „poznania”, wtedy jednak zmienia się nieco sens tłumaczenia i miejsce to brzmiałoby: „[...] o ile poznanie ma być *a priori* możliwe”. Powrócę do tej kwestii w przypisie 22.

¹⁴ I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* A 10. In: I d e m: *Werkausgabe...* 8. Aufl. Bd. 6, s. 590.

dentalnej kosmologii, czyli transcendentalnie ujętej *metaphysica specialis*¹⁵. W tym świetle można ukazać, jak Kant rozumie samą transcendentalność, która choć odgrywa w jego systemie centralną rolę, nie została przezeń jednoznacznie zdefiniowana. W skrócie można przyjąć, że Kant określił transcendentalność lub bycie transcendentalnym w pierwszym znaczeniu jako przeciwstawność takich pozycji, jak „logiczny”, „empiryczny”, „metafizyczny”, „psychologiczny”¹⁶. W drugim znaczeniu transcendentalność lub bycie transcendentalnym oznaczało dla niego bycie podstawą wszelkiego możliwego poznania *a priori*. Wreszcie w trzecim znaczeniu terminu „transcendentalny” używa w odniesieniu do filozofii ujętej jako „filozofia transcendentalna”, to znaczy jako struktura wszelkich zasad czystego rozumu¹⁷. Transcendentalne ujęcie czegoś jest, według Kanta, nakierowaniem na aspekt istotowy — jest bowiem odpowiedzią na pytanie, czym coś jest. Inaczej mówiąc, ujęcie transcendentalne określa uchwycenie możliwości bycia „tym czymś”, a zatem także wychwycenie możliwości bycia czymś, w aspekcie czysto logicznym¹⁸. W podobny sposób Szkot ujmuje absolutną możliwość w odniesieniu do bytu, sprowadzając byt do formuły: *id quo non repugnat esse* — czyli coś, co nie wyklucza istnienia (bycia), a więc wedle tej zasady byt jest możliwy do stania się czymkolwiek. W tym sensie wszelkie transcendentalne ustalenia są tautologiczne¹⁹.

¹⁵ L. Honnefelder: *Scientia transcendens...*, s. 411. Przyjmuje się, że myśl Wolffa stanowi pewną uproszczoną i zniekształconą wersję koncepcji metafizyki zaproponowanej przez G.W. Leibniza, w której wyraźnie rozróżnia się pomiędzy prawdami rozumowymi i prawdami faktycznymi, a więc — innymi słowy — istnieje odrębność porządków logicznego i metafizycznego. Wolff zaciera tę różnicę, chodzi głównie o zasadę racji dostatecznej, którą podporządkował zasadzie niesprzeczności. W polskiej literaturze szerzej na ten temat piszą między innymi: P. Łaciak: *Struktura poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003, s. 21—22; A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000, s. 29—31. Zob. także przywołany tekst B. Paź: *Racjonalistyczne źródła transcendentalizmu Kanta...*, s. 133—136. Owa sygnalizowana odrębność Wolffa od Leibniza jest być może dobrym przykładem potwierdzającym wpływ tradycji Szkotowej.

¹⁶ Podaję za: B. Paź: *Racjonalistyczne źródła transcendentalizmu Kanta...*, s. 115. Tam odniesienia do odpowiednich miejsc z *Krytyki czystego rozumu*.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Zob. L. Honnefelder: *Scientia transcendens...*, s. 412. Autor ten przywołuje odpowiedni fragment Kanta (ibidem, przypis 51): „Transcendentaliter wird etwas betrachtet, wenn es bieziehungswiese auf sein Wesen als die Folge erworden wird”. I. Kant: *Reflexionen 4025*. Akademische Ausgabe. Bd. XVII, s. 389.

¹⁹ „Alles was transcendentaliter betrachtet wird, wird respective aufs Wesen erworden, im metaphysischen Verstande, aber absolute und universaliter. [...] Daher sind jene Sätze tautologisch, diese aber prägnant. Denn bei jenem sind die essentia-

Takie rozumienie transcendentalności przyjmuje Kant w *Krytyce czystego rozumu* jako „transcendentalną filozofię dawnych”, o której pisze, że „owe rzekome transcendentalne predykaty rzeczy [...] nie są niczym innym, jak logicznymi wymogami i kryteriami wszelkiego poznania rzeczy w ogóle”²⁰, i w tym znaczeniu będą odgrywały rolę transcendentalnych warunków poznania. Zarazem jednak zaznacza się tu zasadnicza różnica między intencją Kanta a tym, co określa on mianem „transcendentalnej filozofii dawnych”, gdyż ta ostatnia próbuje owe kryteria poznania odnieść do właściwości rzeczy, jako obiektywnego (realnego) przedmiotu poznania (i tu mieściłaby się koncepcja Szkota), a więc — w terminologii Kanta — do „rzeczy samej w sobie”, co królewiecki filozof uznaje za niemożliwe. Dla Kanta bowiem poza ujęciem transcendentalnym pozostaje jeszcze ujęcie metafizyczne, które oznacza uchwycenie zdeterminowanej treści istoty (tego, czym coś jest), a wówczas poznanie za przedmiot mieć będzie nie transcendentalnie rozumiany byt jako byt, lecz byt jako „coś”, to znaczy jako zdeterminowany i ograniczony. W tym sensie metafizyka nie zajmuje się czystą możliwością, modalnością w wymiarze absolutnym, ale konkretnym bytem jako „tym oto”. Jest to zatem obszar *metaphysica specialis*, nakierowany na przedmiotową treść bytu²¹. Na tej podstawie precyzuje Kant, czym jest transcendentalne ujęcie tego, co absolutne i uniwersalne; pisze bowiem: „[...] nazywam wszelkie poznanie transcendentalnym, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”²².

lia nur durchs Wesen gegeben und sind wieder Bestandteile desselben”. I. Kant: *Reflexionen 4402...*, s. 533. Podaję za: L. Honnfelder: *Scientia transcendens...*, s. 412, przypis 53.

²⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 114, s. 123. Podaję własny przekład tego fragmentu.

²¹ „[...] metaphysice, wenn das Wesen in Ausehung seiner Flugen als ein Grund betrachtet wird”. I. Kant: *Reflexionen 4025...*, s. 389. Podaję za: L. Honnfelder: *Scientia transcendens...*, s. 412, przypis 51. Rolewski pisze w tym kontekście o dwóch metafizykach możliwych do wyróżnienia w myśli Kanta: o metafizyce „doświadczenia” i metafizyce „pojmowania”. Zob. J. Rolewski: *Kant a metafizyka...*, s. 254—270.

²² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 25, s. 62. Por. L. Honnfelder: *Scientia transcendens...*, s. 413. Por. przypis 13 w niniejszym tekście, w którym wskazałem już wątpliwości dotyczące rozumienia tego fragmentu. Teraz odniosę się szerzej do tego zagadnienia. Problem z rozumieniem i wyznaczeniem zakresu transcendentalizmu u Kanta szeroko dyskutuje A.J. Noras: *Kant a neokantyzm...*, s. 118—126. Definicja ta doczekała się wielu interpretacji i pobudziła do licznych dyskusji. Poniekąd przyczynił się do tego sam Kant, który nieco inaczej pisze w obu wydaniach *Krytyki czystego rozumu*. W wydaniu A fragment ten brzmi: „Ich nenne

Szkot o transcendentalności myśli podobnie, z tym że akcentuje jeszcze przedmiotowy aspekt aktu poznania. Przejawia się to w zdolności wychwycenia „właściwego pojęcia” — *conceptus proprii*, którego „właściwość” (nie w sensie własności!) polega na obiektywnym zachodzeniu paralelizmu noematyczno-noetycznego. Wykazuje go Szkot, wyznaczając formalną nieidentyczność tych pojęć, a więc ich pozamyślne zakorzenienie. Odnosi się to przede wszystkim do granicznego, absolutnego pojęcia bytu, które można ująć jako coś realnego (pozamyślnego) bez jakichkolwiek wewnętrznych modyfikacji, ponieważ jest spójciowaną reprezentacją czegoś minimalnego i nieskończonego²³. W tym sensie metafizyka jako ontologia jest tym, co Baumgar-

alle Erkenntniss transcendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern unsern Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transcendental — Philosophie heißen” (A 11). A.J. Noras (*Kant a neokantyzm...*, s. 119), przywołując zresztą uwagę poczynioną w tym miejscu przez Ingardena (por. przypis 13 niniejszego tekstu), proponuje takie tłumaczenie: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, lecz naszymi apriorycznymi pojęciami przedmiotów w ogóle. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną”. W wydaniu B napisał Kant tak: „Ich nenne alle Erkenntniß transcendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transcendental — Philosophie heißen” (B 25). O ile wydanie A nie budzi większych kontrowersji, o tyle przekład wersji z wydania B daje już szerokie pole interpretacyjne. A.J. Noras zwraca uwagę na zwrot „nicht sowohl”, który np. w ujęciu W. Weischedela przekształcony jest w zwrot „nicht so wohl”. Różnica, choć niewielka, wydaje się jednak bardzo istotna, ponieważ „nicht sowohl” oznacza w języku niemieckim „nie tylko” coś, lecz np. coś więcej (w omawianym fragmencie chodzi oczywiście o przedmiot poznania: „mit Gegenständen”). Kierując się zatem taką lekcją tekstu, należy przyjąć, że poznanie transcendentalne jest zawsze przedmiotowe, lecz zajmuje się przedmiotem ze względu na poznawcze jego ujęcie. Z kolei lekcja Weischedela „nicht so wohl”, czyli w przekładzie „nie tyle... ile”, mogłaby sugerować wykluczenie strony przedmiotowej i skupienie się wyłącznie na aspekcie podmiotowym poznania. Wprowadza to oczywiście problem realizmu lub idealizmu poznawczego. Wątpliwości w tej kwestii Kanta wydaje się jednak rozwiewać A.J. Noras, wyraźnie podkreślając, że Kant zdecydowanie należał do realistów metafizycznych, to znaczy uznawał istnienie realnej-obiektywnej i niezależnej od podmiotu poznającego rzeczywistości, choć jako „zbiór” rzeczy samych w sobie pozostaje ona niepoznawalna. Ten realizm łączyłby Kanta z całą tradycją realistyczną, w tym również ze Szkotem.

²³ Por. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster 1989, s. 376—382. Owa „minimalność” tego pojęcia polega na tym, że pojęcie bytu wyczerpuje w sobie wszelkie inne treści, zatem jest absolutnie graniczne i poza nim nie ma już niczego, co mogłoby jeszcze byt obejmować i go zawierać. Byt jest więc minimum wszelkiej treści. Problem ten podjąłem w artykule: *Szkotowa koncepcja bytu jako bytu („ens inquantum ens”) i jego modalność*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2008, nr 6 (41), s. 245—274.

ten nazywa architektoniką ludzkiego intelektu²⁴, i w takim znaczeniu metafizyka dotarła do Kanta.

W Kantowskim ujęciu transcendentalności dominuje podmiotowy aspekt poznania, podczas gdy Szkotowi chodzi mimo wszystko o zachowanie izomorficzności tego, co realne, i pojęcia²⁵. Kant rozumiał filozofię najszerszej: jako poznanie osiągnięte na podstawie czystego rozumu, lub też poznanie wywiedzione z empirycznych zasad²⁶. Metafizyka jest, zdaniem Kanta, częścią czystej filozofii: „Filozofia czystego rozumu [...], po wtóre, jest systemem czystego rozumu (nauka), całym (zarówno prawdziwym, jak i pozornym) poznanie filozoficznym [uzyskanym] w związku systematycznym z czystego rozumu i nazywa się metafizyką”²⁷. Na tym jednak nie koniec, Kant dokonuje bowiem dalszego podziału w ramach metafizyki rozpatrywanej w znaczeniu szerszym i węższym. Dla prowadzonych tu rozważań ważny jest podział dotyczący węższego znaczenia metafizyki (spekulatywnej), gdyż wówczas wyróżnia w niej Kant fizjologię czystego rozumu i filozofię transcendentalną. Ta ostatnia „rozważa tylko intelekt i sam rozum w systemie wszystkich pojęć i zasad odnoszących się do przedmiotów w ogóle, nie przyjmując przedmiotów, które byłyby dane (ontologia); druga [w tym przypadku pierwsza, chodzi o fizjologię czystego rozumu — J.S.] rozważa przyrodę, tzn. ogół danych przedmiotów (bez względu na to, czy są dane zmysłom, czy też — jeżeli kto woli — innemu rodzajowi oglądania)”²⁸.

Nie należy jednak na podstawie tego podziału wyciągać daleko idącego wniosku o braku w filozofii transcendentalnej jakiegokolwiek odniesienia przedmiotowego, ponieważ jest wprost przeciwnie, na podstawie tego właśnie rozróżnienia przypisuje Kant filozofii transcendentalnej rozpatrywanie czegoś, co nazywa przyrodą w znaczeniu formalnym, to znaczy przyrodą, zanim stanie się ona przedmiotem doświadczenia zmysłowego, które to formalne jej znacznie charakte-

²⁴ A.G. Baumgarten: *Metaphysica*. Ed. 4. Halae Magdeburgicae 1757, § I.

²⁵ Zob. L. Honnefelder: *Scientia transcendens...*, s. 390—393. Jednocześnie autor ten zwraca uwagę na ważne zastrzeżenie A.B. Woltera, by nie wykazywać od razu bezkrytycznie paralelizmu noematyczno-noetycznego na podstawie izomorfizmu pojęcia i rzeczywistości.

²⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 840/B 868, s. 701. Filozofia wywiedzona z czystego rozumu jest filozofią czystą, z kolei filozofia wywiedzona z empirycznych zasad jest filozofią empiryczną. Por. P. Łaciek: *Struktura poznania „a priori”...*, s. 62—63.

²⁷ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 841/B 869, s. 701. Podaję w przekładzie Ingardena. Wydanie polskie — s. 614.

²⁸ *Ibidem*, A 845/B 873, s. 704. Podaję w przekładzie Ingardena. Wydanie polskie — s. 616. Por. P. Łaciek: *Struktura poznania „a priori”...*, s. 63.

ryzuje się brakiem uszczegółowienia: „[...] przez rodzaj naszej zmysłowości, jako że wszelkie uszczegółowienie musi pochodzić z doświadczenia, nigdy zaś nie może być dokonane *a priori*”²⁹.

W tym sensie wiedza transcendentalna odnosi się do przedmiotów możliwego, a nie rzeczywistego doświadczenia, przy czym określi ją Kant jako analitykę transcendentalną, która odpowiadać będzie w ogólnym podziale Kantowskiemu rozumieniu ontologii. Stąd poznanie transcendentalne traktuje o przedmiotach możliwych; innymi słowy, dotyczy badania nieempirycznych warunków pojawienia się (zaistnienia) przedmiotów w poznaniu.

Można jeszcze doprecyzować Kantowską intuicję w tym zakresie: pojawiające się pytanie w ujęciu transcendentalnym staje się pytaniem „nie o »poznanie«, lecz o możliwą poznawalność, o warunki i konieczną strukturę samej relacji poznawczej jako takiej (tj. relacji między »podmiotem« a »przedmiotem« i między »poznaniem« a »rzeczywistością«). Słowem, jest to pytanie nie empiryczne, lecz epistemologiczne — dotyczące nie samej episteme w którejkolwiek z jej form bezpośrednich, lecz całej zależności epistemicznej, a więc konstytutywnej struktury całego epistemologicznego pola teorii”³⁰. Podkreśla się zatem, że namysł transcendentalny znaczy dla Kanta badanie wa-

²⁹ P. Ł a c i a k: *Struktura poznania „a priori”...*, s. 65—66. Autor ten odwołuje się do rozprawy: P. P l a a s: *Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft”*. Göttingen 1965, s. 29—30.

³⁰ M. J. S i e m e k: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 64. Cytat podają za: P. Ł a c i a k: *Struktura poznania „a priori”...*, s. 67. Warto zaznaczyć, że interpretacja Siemka wywołuje pewne wątpliwości odnośnie do właściwego przedstawienia intencji Kanta. Pokazuje je A. J. N o r a s, przywołując na wstępie uwagę W. Chudego, że interpretacja transcendentalizmu autorstwa Siemka, którą nazywa epistemologizmem, nie do końca wydaje się zgodna z myślą Kanta. Zdaniem A. J. N o r a s a, wątpliwości wobec propozycji Siemka dotyczą dwóch charakterystycznych cech tej interpretacji. Po pierwsze, Siemek zbyt szeroko ujmuje samo pojęcie transcendentalizmu, ponieważ sugeruje, że filozofia Kanta w ogóle właśnie przez epistemologiczny charakter zdecydowanie wykracza poza klasyczny obszar teorii poznania i kieruje rozważania na nowe tory. Wydaje się jednak — co podkreśla A. J. N o r a s — że tak nie jest: owa *transcendens* dotyczy bowiem próby przekroczenia dogmatyzmu i sceptycyzmu, a nie teorii poznania jako całości. Po drugie, A. J. N o r a s przekonująco wykazuje, że epistemologia nie jest, jak chce tego Siemek, „ontologią wiedzy”. Sam ten termin przyjęty przez Siemka wydaje się Norasowi nieco sztuczny i raczej niewnoszący nic nowego do dyskusji nad Kantowskim transcendentalizmem, ponieważ „po pierwsze — wszelka wiedza jest ontologią (teoria tego, co istnieje — tym, co się zmienia, jest zakres rozumienia terminu »to, co istnieje«) oraz po drugie — wszelka ontologia jest wiedzą”. A. J. N o r a s: *Kant a neokantyzm...*, s. 105. Całość wywodów i argumenty zob. *ibidem*, s. 103—105.

runków możliwości zachodzenia relacji między rzeczywistością a samym procesem poznawczym i we właściwym znaczeniu badanie transcendentalne ujmuje jednocześnie byt i wiedzę o nim, dotyczy więc „możliwości bycia danych przedmiotów”³¹. W konsekwencji refleksja transcendentalna ma charakter ontologiczny, choć zarazem Kant wyklucza możliwość metafizyki „transcendentnej”, to znaczy metafizyki uprawianej w tradycji racjonalnej kosmologii i naturalnej teologii³².

Transcendentalna filozofia staje się zatem nauką o możliwości wszelkiego poznania *a priori* i przekształca się w krytykę czystego rozumu, w sensie pominięcia odniesienia do doświadczenia zmysłowego³³. Metafizyka więc nie będzie zawierała żadnych empirycznych zasad, ale jedynie zasady transcendentalne, rozumiane zarazem jako ogólne zasady przyrody i ogólne prawa intelektu, gdyż źródłem praw przyrody, co do ich jedności w wymiarze transcendentalnym, jest wyłącznie intelekt³⁴.

Również formalne ograniczenie bytowości i realności — jako bytowości i realności pojęć — sytuuje Kanta w obszarze wyznaczonym przez Szkota. Tak bowiem jak w przypadku Szkota przejęte od Henryka z Gandawy pojęcie *res a reor reris* staje się czystym przedmiotem myśli, wyznaczającym granicę możliwego pomyślenia czegokolwiek (rzeczy), tak też Kanta pojęcie przedmiotu w ogóle³⁵, jako pojęcie zawierające wszelką możliwość, traci swe ontologiczne znaczenie. Dla ontologii ważny staje się przedmiot, który wyklucza logiczną sprzeczność, a więc jest „czymś” przeciwstawionym *nihil negativum*, czyli nie zawiera nic wzajemnie się wykluczającego. Widać tu paralelę między Szkotem i Kantem: dla Szkota przedmiotem takim jest

³¹ P. Łaciaczek: *Struktura poznania „a priori”...*, s. 67.

³² Zob. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 72, s. 95.

³³ „Die Transcendentalphilosophie, d.i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntnis *a priori* überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist, von der itzt die Elemente vollständig dargelegt werden, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum, als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt, welches ein Überschritt ist, der damit er nicht ein gefährlicher Sprung sei, in dessen daß er doch auch nicht ein kontinuierlicher Fortgang in derselben Ordnung der Prinzipien ist, eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit, an der Grenze beider Gebiete notwendig macht”. I. Kant: *Fortschritte...*, A 43—44; I dem: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*. In: I dem: *Werkausgabe...*, 8. Aufl. Bd. 6, s. 604—605.

³⁴ Por. P. Łaciaczek: *Struktura poznania „a priori”...*, s. 69.

³⁵ Jak podkreśla L. Honnfelder, przedmiotu ujętego problematycznie jako „coś” lub „nic”. Zob. I dem: *Scientia transcendens...*, s. 444. Por. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 290/B 346, s. 306.

„coś” jako wykluczające sprzeczność, możliwe do spojęciowania — *conceptibile*, dla Kanta możliwe do pomyślenia — myślane, które nie koresponduje w żaden sposób z wyobrażeniem³⁶, a w rozumieniu Szkota charakteryzuje się brakiem bytowania poza intelektem. W obu zatem przypadkach jest to byt myślny, jednak nie w sensie każdego wytworu ludzkiego intelektu, ale pojęcia, które nie na zasadzie ustanowienia, lecz „obiektywnie” odpowiada czemuś rzeczywistemu i w takim rozumieniu zarówno w myśli Szkota, jak i Kanta pojęcie to zyskuje status właściwego przedmiotu *scientia transcendens*.

Według Kanta przedmiot ten, wzięty w swej rzeczywistości, może również — podobnie jak zdaniem Szkota — wyznaczać tylko możliwość, która jest tu potraktowana zarazem w sensie logicznego wykluczania sprzeczności, ma więc tym samym pewne konieczne, logiczne ograniczenie (znaczenie)³⁷. Owa logiczna możliwość wystarcza, by pojęcie „pomyśleć”, to znaczy by stało się pojęciem „czegoś” — przedmiotu, co prowadzi do przyjęcia, że jest pojęciem wyraźnie odróżnianym od „nicości”, czegoś niemożliwego do zaistnienia — *nihil negativum*³⁸. Kant wskazuje, że pojęcie takie nie jest absolutnie „puste”, gdyż na jego podstawie konstruuje intelekt „pojęcie graniczne” — w tym znaczeniu absolutnie proste³⁹, oparte na prawie sprzeczności, które to prawo staje się podstawą (zasadą) wszelkiego poznania analitycznego⁴⁰. Z niniejszych wywodów wynika, że transcendentalny przedmiot to taki, poza którym nic innego nie może już być pomyślane, i w tym sensie jest nim coś, co nie wyklucza bycia czymkolwiek. L. Honnefelder⁴¹ dostrzega w tym kontynuację Szkotowej intuicji dotyczącej bytu, który nie wyklucza niczego, może więc stać się wszystkim, ponieważ takie pojęcie bytu wzięte jako takie (*ens inquantum ens*) nie jest sprzeczne, zatem jest zdolne (na zasadzie możliwości) do przyjęcia czegokolwiek. Według Kanta rzeczywistość rzeczy samej w sobie (dla Szkota będzie to *ens ratum primo modo*) nie jest możliwa do poznania, dlatego rzeczywistość może być ujęta wyłącznie jako rzeczywistość pojęcia,

³⁶ Zob. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 290/B 347, s. 306—307.

³⁷ Ibidem, A 220/B 268, s. 249—250.

³⁸ Ibidem, A 596, s. 531. Por. L. Honnefelder: *Scientia transcendens...*, s. 445.

³⁹ Por. wywody Szkota na temat *simpliciter simplex*. Odniosłem się do tego zagadnienia w artykułach: *Koncepcja natury wspólnej Jana Dunsza Szkota*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2006, nr 4 (39), s. 165—178; *Materia pierwsza w rozumieniu Jana Dunsza Szkota. Próba analizy*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2007, nr 5 (40), s. 207—224.

⁴⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 151/B 191, s. 196—197.

⁴¹ Zob. L. Honnefelder: *Scientia transcendens...*, s. 451.

w którego treści potrafimy poznać byt jako taki — co wydaje się najważniejszym postulatem transcendentalizmu. Przedmiot ten więc jako taki staje się w wymiarze ostatecznym możliwy; prawo sprzeczności działa tu na zasadzie prawa „negatywnego” — nie wyklucza niczego, zatem w tym sensie możliwość znaczy dla Kanta, podobnie jak dla Szkota, w sensie ścisłym możliwość poznania. Honnefelder przyjmuje więc, że za określeniem „możliwe doświadczenie” kryje się w ujęciu obu myślicieli wyznaczenie zakresu krytycznego poznania odnoszącego się do bytowości i realności, ukonstytuowanej jako Szkotowe *non repugnantia ad esse*⁴².

Ważne pozostaje przy tym znaczenie terminu „krytyka”. Kant bowiem rozumie jako ten termin: „[...] badanie możliwości czystych poznań, czyli takich poznań, do których można dojść niezależnie od doświadczenia, które wypływają z czystego rozumu”⁴³. Trzeba jednak zaznaczyć, że jest to tylko część krytyki, wyrażająca jej pozytywny aspekt⁴⁴. Poza tym poznanie „niezależne od doświadczenia”, czyli aprioryczne, musi mieć jeszcze zdolność bądź moc przedmiotowej ważności i badanie tego zakresu wypełnia drugą część krytyki.

Radykalne ustanowienie wiedzy (nauki) transcendentalnej według Kanta w jej teoretycznym wymiarze odniesie się zatem do nowego obszaru — tu Kant różni się od Szkota — mianowicie do wskazania, że określenie możliwości przedmiotowej naszego doświadczenia zawiera się jedynie w określeniu przedmiotowej możliwości w ogóle. Tym samym wszelkie przedmiotowe poznanie zamknie się w ramach tego, co możliwe do doświadczenia (poznania) — a więc stanie się ontycznie ograniczone (zamknięte) przed tym, co już niepoznawalne: *noumen*⁴⁵. Ów *noumen*-rzecz sama w sobie może być pomyślany jedynie pod warunkiem przyjęcia „całkowicie nieograniczonego pojęcia uchwytnej in-

⁴² Ibidem.

⁴³ P. Ł a c i a k: *Struktura poznania „a priori”...*, s. 45.

⁴⁴ W pozycji cytowanej w przypisie wyżej znajduje się ciekawa uwaga autora: „Kant w tym względzie nie jest jednak konsekwentny. Z jednej strony bowiem krytykę określa jako pozytywną teorię możliwości immanentnego poznania rozumowego (*Kritik der reinen Vernunft...*, A 237—238/B 296—297), a z drugiej strony twierdzi, że nie jest potrzebna krytyka rozumu w empirycznym użyciu, ponieważ jego zasady podlegają tu stałej kontroli przy pomocy probierza doświadczenia (ibidem, A 710—711/B 738—739). Na temat różnych znaczeń słowa »krytyka« zob. H. V a i h i n g e r: *Kommentar zu Kants »Kritik der reinen Vernunft«...*, Bd. 1, s. 453—456”. Ibidem, s. 45. Pełna nota bibliograficzna przywołanej na końcu pracy Vaihinger: H. V a i h i n g e r: *Kommentar zu Kants »Kritik der reinen Vernunft“*. Hrsg. V. A. S c h m i d t. Erster und zweiter Band. Stuttgart 1922.

⁴⁵ Por. I. K a n t: *Kritik der reinen Vernunft...*, A 251/B 306, s. 276—280. Zob., co pisze w związku z tym L. H o n n e f e l d e r: *Scientia transcendens...*, s. 452.

telektem istoty jako pewnego »coś« w ogóle⁴⁶, staje się zatem — jako korelat jedności apercepcji z jednością tego, co różne w wyobraźni — „przedmiotem transcendentalnym”, który jednak nigdy nie będzie przedmiotem naszego poznania⁴⁷. *Noumen*-rzecz sama w sobie jest więc ostateczną granicą rzeczywistości, ponieważ każde poznanie na ten przedmiot musi być nakierowane. Mimo że Szkot wyraźnie nie ma takiego przedmiotowego odniesienia, pozostaje jednak intuicja „przedmiotu transcendentalnego”, który jako taki wyznacza „obiektywną” — w sensie przedmiotowym — podstawę wszelkiego poznania. W wymiarze absolutnym jest nim Bóg, będący w swej istocie poza wszelką możliwością poznania naszego intelektu. Ludzkiemu intelektowi (chodzi o jego ziemski stan bytowania — *viator in statu isto*) pozostaje możliwość zbadania — i w tym znaczeniu można rozważaniem Szkota przypisać określenie „krytyka rozumu” — granic zdolności poznawczych intelektu na drodze wyznaczenia pierwszego adekwatnego przedmiotu intelektu, który można określić mianem „przedmiot transcendentalny”. Przedmiotem takim jest byt jako byt (*ens inquantum ens*) i na podstawie wyznaczenia przedmiotu transcendentalnego pokazuje Szkot możliwość skonstruowania wiedzy odnoszącej się do niego — wiedzy, którą z tego względu określa on jako naukę transcendentalną (*scientia transcendens*). W rozumieniu transcendentalizmu i budowaniu wiedzy transcendentalnej można zatem śmiało doszukiwać się podobieństwa między Szkotem i Kantem.

Kończąc szkicową analizę Szkotowych intuicji w Kantowskim transcendentalizmie, warto zacytować konstatację L. Honnefeldera, który w podsumowaniu wywodów na temat wpływu Szkotowego rozumienia metafizyki na późniejszy rozwój problematyki metafizycznej, w tym na transcendentalizm, pisze tak: „Jest *scientia transcendens* [...] nauką, która chce wywieść wszelkie *propter quid* z tego, co poznawane jako pierwsze. [Tradycyjna — J.S.] metafizyka, która według Szkota, Suareza, Wollfa, Kanta i Peirce’a zamykała taką możliwość, może stać się *scientia transcendens* tylko wtedy, gdy krok po kroku przekształci się w naukę o tym, co poznawane jako pierwsze, które to objawia się jako pierwsze tylko poprzez wywnioskowanie z absolutnego warunku możliwości jego poznania”⁴⁸.

⁴⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 307, s. 277.

⁴⁷ Zob. L. Honnefelder: *Scientia transcendens...*, s. 453. Podaje on odpowiednie odniesienia do tekstu *Krytyki czystego rozumu*.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 485—486.

Jacek Surzyn

Scotian inspirations in Immanuel Kant's transcendentalism

Keywords: *scientia transcendens*, thing-in-itself, realism, epistemology, metaphysics, objective-metaphysical transcendentalism, subjective-epistemological transcendentalism, formal logic transcedetnalism

S u m m a r y

The paper deals with important problem of a parallel between the notion of transcendentalism in Johan Duns Scotus and Immanuel Kant. For it might be argued that it is possible to point out at least some Scotian inspirations in Kant. Kant worked in the intellectual atmosphere influenced by Scotus, especially his notion of metaphysics as transcendental science (*scientia transcendens*), followed then by F. Suarez and Ch. Wolff, and the latter had a great influence on Kant. This paper provides a set of arguments from indirect proofs based on the parallel in Scotus and Kant. Despite of the fact that in cases like this one it is impossible to call for certainty, the conclusions seem to be hard to invalidate.

Jacek Surzyn

Scotus Inspirationen im Transzendentalismus von Immanuel Kant

Schlüsselwörter: *scientia transcendens*, das Ding an sich, Realismus, Epistemologie, Metaphysik, objektivistisch-metaphysischer Transzendentalismus, subjektivistisch-epistemologischer Transzendentalismus, formal-logischer Transzendentalismus

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

In seinem Artikel befasst sich der Verfasser mit dem Problem der ähnlichen Auffassung des Transzendentalismus von Johannes Duns Scotus und Immanuel Kant. In Kantischer Philosophie sind zwar einige Inspirationen herauszufinden, die historisch gesehen ihren Anfang in Scotus Doktrin nehmen. Kant betrachtete die Metaphysik als eine transzendente Lehre (*scientia transcendens*), was schon Scotus als Erster gemacht hatte. Wichtige Fortsetzende der Scotus Tradition waren Francesco Suarez und Christian Wolff, dessen Einwirkung auf Kant besonders deutlich war. In dem Artikel wurde eine ganze Gruppe der Argumente von den indirekten Beweisen angeführt, welche auf ähnlichen Lösungen und Analogien zwischen der Lehren von Scotus und Kant beruhen. Bei indirekter Argumentation sind die gezogenen Schlüsse zwar nicht sicher, die sind aber auch schwer zu widerlegen.