

# Zamecki, Stefan

---

## Na marginesie książki Rolewski, Jarosław. Nowa metafizyka Kanta. Toruń 2002

---

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 50/1, 203-214

---

2005

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Stefan Zamecki  
Instytut Historii Nauki PAN  
Warszawa

NA MARGINESIE KSIĄŻKI  
Jarosław Rolewski: *Nowa metafizyka Kanta*. Toruń 2002  
Wydawnictwo Rolewski, 231 s.

Decydując się na opublikowanie niniejszego szkicu na łamach „Kwartalnika Historii Nauki i Techniki”, w jakiejś mierze otwieram „puszkę Pandory”, z której mogą wysypać się kolejne liczne publikacje poświęcone jawnie problematyce filozoficznej, by tym sposobem zdominować pisarstwo tego periodyku. Jednak nie jest moim zamiarem uczynienie „Kwartalnika” trybuną wymiany poglądów wyłącznie czy przede wszystkim **współczesnych filozofów** (to i następne wytłuszczenia – S. Z.). To, że podjąłem się napisania tego szkicu z intencją opublikowania go na łamach „Kwartalnika”, jest spowodowane szczególnym usytuowaniem na trajektorii czasu bohatera książki Jarosława Rolewskiego, a mianowicie Immanuela Kanta. W roku 2004 przypada 280. lecie urodzin królewieckiego filozofa a zarazem 200. lecie jego śmierci. Wystarczający to dziś interwał czasu aby o Kancie pisać, także na łamach „Kwartalnika”, z perspektywy *historii dziedziny filozofia* a także w pewnej mierze z perspektywy *historii dziedziny nauka*. Niezależnie od tej mojej intencji, wydaje się, że Kant jest na tyle ważką postacią, właśnie dla współczesnych *historyków dziedziny nauka*, by niektóre jego pomysły były przypomniane w kontekście rozpowszechnionego wśród owych badaczy nadmiernego ulegania tzw. zdarzeniowemu programowi uprawiania **historii dziedziny nauka**. Niektórzy wręcz określają taki program jako jawnie **pozytywistyczny**. Wszelako nie opowiadam się za całkowitym wyeliminowaniem

tego programu z pracy wszystkich historyków dziedziny nauka. Próba takiego całkowitego jego wyeliminowania byłaby – moim zdaniem – beznadziejna a nadto szkodliwa.

Książka *Nowa metafizyka* Kanta stanowi – jak autor pisze w *Przedmowie* – preredagowanie jego wcześniejszej książki, a mianowicie *Kant a metafizyka* (1991)<sup>1</sup>. Najważniejszą różnicą, którą łatwo wychwycić w *Nowej metafizyce* Kanta w stosunku do wcześniejszej publikacji Rolewskiego, jest usunięcie interesującego rozdziału *Krytyka Heideggerowskiej interpretacji metafizyki Kanta*. O poglądach Heideggera będzie dalej mowa w niniejszym szkicu. Trudno mi zdecydowanie rozstrzygnąć jakie były merytoryczne powody usunięcia tego rozdziału, chociaż rozumiem dążność Rolewskiego do nadania książce „bardziej autorskiego charakteru”. Osobiście żałuję, że wspomniany rozdział nie został zachowany w nowej książce. Dodam jednak, że w tej ostatniej znalazł się rozdział czy też paragraf zatytułowany *Schematy jako „czasowe określenia” (Zeitbestimmungen) tego, co w czasie* (por. s. 91–106), któremu w poprzedniej książce odpowiadał paragraf (prawie identycznie skonstruowany) pod nieco zmodyfikowanym tytułem – *Schematy nie poznają samego czasu, lecz stanowią „czasowe określenia” (Zeitbestimmungen) tego, co w czasie* (por. s. 79–94). Otóż ten ostatni paragraf stanowi fragment wspomnianego rozdziału *Krytyka Heideggerowskiej interpretacji metafizyki Kanta* (por. s. 40–108).

„I oto teraz – czytamy w tej *Przedmowie* – nadarzyła się okazja – głównie dzięki życzliwości Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej – powtórnego wydania tej pracy. Jednakże minęło ponad dziesięć lat od pierwszej edycji, stąd też niezbędne okazały się pewne zmiany i korekty, które łącznie objęły około 1/3 tekstu, z – mam nadzieję – większą korzyścią dla Czytelników. Zmiany te polegają przede wszystkim na nadaniu książce mniej polemicznego, a bardziej **autorskiego charakteru**, co także wyraża jej nowy tytuł, bardziej oddający ideę przewodnią tej pracy, niż tytuł wydania pierwszego” (s. 3).

Autorski charakter nowej książki Rolewskiego polega m. in. na jawnym ograniczeniu ujęć poświęconych interpretacjom pióra różnych autorów piszących o poglądach Kanta. O niektórych z tych interpretacji autor w ogóle nie wspomina, w szczególności skonstruowanych przez polskich autorów, chociaż kiedyś zyskały sobie – niezależnie od tego, czy są one dziś szerzej akceptowane w świadomości społecznej, czy też nie – pewne uznanie wśród historyków dziedziny filozofia. Mam na myśli, na przykład, interpretacje Władysława Tatarkiewicza, Tadeusza Krońskiego czy też polskich neokantystów (resp. kantystów w terminologii Tatarkiewicza) z przełomu XIX i XX w. Na uwagę zasługuje jednak wyodrębnienie specjalnego rozdziału, a mianowicie *Kant i Husserl*, któremu w książce poprzedniej odpowiadał zaledwie krótki paragraf identycznie zatytułowany. Można dyskutować, która z wymienionych książek Rolewskiego jest lepiej skonstruowana pod redakcyjnym i koncepcyjnym względem. W mojej

ocenie książka z roku 1991 góruje nad wersją z 2002 – przede wszystkim w zakresie jasnego wyrażania się autora, unikania powtórzeń oraz ustrukturyzowania wyłożonego materiału. Innymi słowy: jest bardziej skonsolidowana.

Oczywiście autor *Nowej metafizyki* Kanta jest w powyższych decyzjach suwerenny realizując swe zamysły pisarskie. Nawiasem mówiąc, był on także suwerenny gdy pisał poprzednią swą książkę – w tym mianowicie, że samemu zdecydował jaką wybrać taką a nie inną konwencję pisarską. Wszelako czytelnicy mogą preferować różne konwencje pisarskie.

*Nowa metafizyka* Kanta składa się z: Przedmowy oraz następujących wyodrębnionych całości: I. *Krytyka czystego rozumu jako metafizyki*; II. *Metafizyka przedmiotowości*; III. *Metafizyka pojmowania świata*; IV. *Kantowska „rewolucja w metafizyce”*; V. *Kant i Husserl*. Całość dopełnia oszczędnie skonstruowana *Bibliografia*, obejmująca: 6 oryginalnych i 4 polskie przekłady publikacji Kanta; a nadto – w ramach „literatury pomocniczej” – 7 publikacji Heideggera (2 polskie przekłady) i 4 Husserla (wszystkie w przekładzie na język polski), oraz – w ramach „opracowań” – 37 publikacji (przeważnie w języku niemieckim), wśród których figuruje 5 prac polskich autorów (J. Garewicz, R. Ingardena, M. J. Siemka i M. Żelaznego). Wymienione w rozdziale V (w przypisach) publikacje na ogół nie figurują w *Bibliografii*, w tym książka Rolewskiego: *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii „późnego” Husserla* (1999). Brak indeksów, zwłaszcza przedmiotowego. Można sądzić, że jego skonstruowanie wpłynęłoby korzystnie nie tylko na powtórne zredagowanie napisanej książki, ale nadto na jej odbiór przez czytelników.

Biorąc pod uwagę, że czytelnikami „Kwartalnika” są przede wszystkim profesjonalni **historycy dziedziny nauka** i pewnej mierze profesjonalni **historycy dziedziny filozofia** a nie profesjonalni **współcześni filozofowie**, niniejsza recenzja zamierzona jest jako konstrukcja bardziej **historyczna** a w mniejszym stopniu **systematyczna**.

W kontekście powyższej konstatacji warto tutaj przypomnieć niektóre obiegowe informacje dotyczące poglądów i pisarstwa Kanta, o których można przeczytać, na przykład, w pracach W. Tatarkiewicza<sup>2</sup> i T. Krońskiego<sup>3</sup>. Lektura owych prac z pewnością nie będzie nazbyt trudna dla historyków dziedziny nauka. Zawarte w nich interpretacje poglądów Kanta są, w zasadzie, w ogólnym tenorze współbrzmiające, przy czym Kroński faktycznie opiera się na ustaleniach Tatarkiewicza nie wymieniając jednak nazwiska autora *Historii filozofii*.

Tatarkiewicz (a za nim Kroński) twierdzi, że „Kant dzielił swój rozwój filozoficzny na dwa okresy: przedkrytyczny i krytyczny”. W pierwszym okresie – dopowiada Kroński – „Kant podlegał jeszcze w znacznej mierze tradycji naukowej (lepiej: „tradycji filozoficznej” – S. Z.), w której się kształcił, i nie doszedł jeszcze do własnego, oryginalnego poglądu na świat” (lepiej: „własnego, oryginalnego poglądu filozoficznego” – S. Z.). Rok 1770 był cezurą rozdziałającą te

dwa okresy, wtedy bowiem Kant ogłosił dysertację *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, którą traktuje się jako swoisty szkic niejako przygotowujący ujęcia zawarte w przyszłej *Kritik der reinen Vernunft* (1781; 1787) czyli *Krytyce czystego rozumu*. Rychło ogłosił następne dzieła należące do okresu krytycznego, a mianowicie m. in.: *Prolegomena zur einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) czyli *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) czyli *Uzasadnienie metafizyki moralności*; *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) czyli *Krytyka praktycznego rozumu*; *Kritik der Urteilskraft* (1791) czyli *Krytyka władzy sądenia*. Pięć ostatnich wymienionych książek ukazało się w przekładzie polskim dokonany przez takich tłumaczy, jak: P. Chmielowski, R. Ingarden, R. Piątkowski, B. Bornstein, F. Kierski, J. Gałeczki (w opracowaniu A. Landmana), M. Wartenberg. Uwadze czytelników „Kwartalnika” polecam też książkę Kanta *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft* (1786) czyli *Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa*, o ile mi wiadomo, jeszcze nie wydaną w polskim przekładzie. Istnieje nader obszerna literatura światowa poświęcona Kantowi (por. informacje podane przez Krońskiego w cytowanej jego książce oraz powszechnie dostępne w polskich bibliotekach wykazy publikacji dotyczących Kanta).

Niżej zamierzam poruszyć kilka kwestii wiążących się z pisarstwem Kanta, które zostały omówione w książce Rolewskiego. Dotyczą one, w zasadzie, interpretacji Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*.

„Tradycyjna, klasyczna i podręcznikowa interpretacja Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* – stwierdza Rolewski – głosiła, że *Krytyka* ta jest pewną teorią poznania, że jej zadaniem jest zbadanie i uprawomocnienie ludzkiej wiedzy. Tego rodzaju wykładnia pierwszej *Krytyki* pojawiła się już wkrótce po ukazaniu się tej pracy Kanta i uległa dalszemu wzmocnieniu w interpretacji Fichtego, czy jeszcze później – neokantystów<sup>4</sup>. Przełom w rozumieniu Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* nastąpił dopiero po ukazaniu się pracy Martina Heideggera *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), (Wyd. polskie: *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, BKF, Warszawa 1989). W dziele tym Heidegger stawia tezę, iż *Krytyka* jest właściwie pewną **metafizyką**, a nie teorią poznania. Nie oznacza to oczywiście, że to dopiero Heidegger odkrył w pierwszej *Krytyce* pewne treści metafizyczne: także przed Heideggerem istniały interpretacje doszukujące się w niej pewnych wątków metafizycznych. Wielu autorów przed Heideggerem uważało, że teoria Kantowska wykazuje pewne podobieństwo z tradycyjną metafizyką, że zawiera pewne metafizyczne tematy, które Kant w sposób **szkicowy**, »napomykający« i **uboczny** rozwijał przy okazji przedstawiania swej teorii poznania. Można tu wymienić tytułem przykładu M. Wundta, H. Heimsoetha, czy F. Paulsena<sup>5</sup>. Do czasu ukazania się pracy *Kant und das Problem der Metaphysik* uważano powszechnie, że *Krytyka czystego rozumu* jest przede wszystkim epistemologią, choć zawarta jest w niej także pewna



ontologia, że jest w niej również pewna metafizyka. Natomiast Heidegger wysuwa w swej interpretacji w sposób kategoryczny i jednoznaczny twierdzenie, że Kantowska *Krytyka* jest głównie i przede wszystkim metafizyką, a nie teorią poznania. Takie rozumienie refleksji Kanta spotkało się z repliką m. in. obozu neokantystów, wykazujących, że problematyka ontologiczna jest w pierwszej *Krytyce* czymś drugorzędnym i że *Krytyka* ta jest przede wszystkim teorią ludzkiego poznania i jego apriorycznych warunków możliwości, natomiast »prawdziwa« metafizyka Kantowska znajduje się nie w *Analityce* (jak twierdził Heidegger), lecz w *Dialektyce* oraz w dwóch dalszych *Krytykach*, a właściwym tematem tej metafizyki nie jest wcale czas czy transcendentálny schematyzm, ale idee, wolność i piękno» (s. 7–8).

Powyższe słowa Rolewskiego rozpoczynają jego książkę, przy czym odwołanie się do poglądów Heideggera stanowi zaledwie punkt wyjścia autora: po pierwsze, aby częściowo opowiedzieć się za wspomnianą Heideggerowską interpretacją *Krytyki czystego rozumu*; a po drugie, aby częściowo odrzucić elementy owej interpretacji.

„Zasadnicza teza Heideggerowskiej interpretacji głosi – twierdzi Rolewski – że *Krytyka czystego rozumu* jest metafizyką i to jednocześnie taką, która **całą metafizykę tradycyjną** poprzez wykazanie możliwości – bo przez zrealizowanie tej możliwości – »poznania ontologicznego«, tj. »poznania bycia (*Sein*), bytu (*Seinde*)«. Ta »ontologia« z kolei pozwala metafizyce poznawać »byt«, co jest jej właściwym zadaniem. A zatem Kantowska *Krytyka* jest pewną »metafizyką metafizyki«, wykazuje jej możliwość i ją istotowo uzasadnia. Ta Heideggerowska interpretacja Kanta wydaje się być błędną, toteż próbuję dalej wykazać, że *Krytyka* nie jest taką metafizyką i że przeciwnie – wykazuje niemożliwość wszelkiego tradycyjnie rozumianego poznania metafizycznego. Czy to znaczy, że *Krytyka* jest epistemologią? Sądzę, że nie – uważam, iż Heidegger ma rację wtedy, gdy twierdzi, że *Krytyka* jest metafizyką, nie ma natomiast wtedy, kiedy głosi, iż ta Kantowska metafizyka uzasadnia metafizykę klasyczną i tradycyjną. Moim zdaniem *Krytyka czystego rozumu* jest metafizyką, ale sądzę (w odróżnieniu od Heideggera), że taką metafizyką, która jednocześnie wykazuje niemożliwość wszelkiej metafizyki dotychczasowej, która zatem burzy wszelką klasycznie rozumianą metafizykę i sama zajmuje jej miejsce jako pewna **nowa metafizyka**» (s. 8–9).

Jednak w *Krytyce czystego rozumu* Kant wprawdzie stwierdza, że on sam podejmuje próbę przeprowadzenia zmian w dotychczasowej metafizyce, „a to przez to, że za przykładem geometry i przyrodnika przeprowadzamy w niej **całkowitą rewolucję**”, ale dodaje, że dzieło to jest „traktatem o metodzie, nie zaś systemem samej nauki (czyli **metafizyki** – *S. Z.*), a mimo to wykreśla cały zarys tej nauki, zarówno co do jej granic, jaki co do wewnętrznego jej ucłonowania”<sup>6</sup>. Wspomniana rewolucja w metafizyce jest – w opinii Rolewskiego – zniszczeniem i unicestwieniem całej tradycyjnej metafizyki europejskiej, bezsensownej i bezprzedmiotowej; na jej gruzach Kant dokonuje rekonstrukcji metafizyki, ale

„tworzy ją z tych »materiałów«, które pozostały po zburzeniu starej” (s. 10). Autor odwołuje się w konstruowaniu własnej interpretacji do stosownych fragmentów artykułu D. Heinricha z 1966 r. Co więcej, Rolewski twierdzi, że „pojęcia, zasady, a nawet struktura wewnętrzna i podział klasycznej Wolffowsko-Leibnizjańskiej metafizyki pozostają tu prawie nie zmienione. Przemianie ulega natomiast znaczenie pojęć metafizycznych, zastosowanie i przedmiot całej metafizyki, co powoduje, iż sama metafizyka staje się czymś zupełnie innym, niż w całej dotychczasowej tradycji filozoficznej” (s. 10–11). Natomiast dla czytelnika pozostaje zagadką, w jaki sposób pogodzić tezę, że wspomniane pojęcia metafizyczne w pierwszym zdaniu pozostają prawie nie zmienione, z drugą tezą, w której głosi się, że znaczenie pojęć metafizycznych ulega zmianie. Z pewnością autor rozróżnia same „pojęcia metafizyczne” od „znaczenia pojęć metafizycznych”, niemniej takie rozróżnienie nie jest dla mnie jasne. Dodam, że niektórzy utożsamiają „pojęcia” ze „znaczeniem terminów”.

W świetle cytowanych przez Rolewskiego opinii różnych autorytetów odnośnie właściwej wykładni *Krytyki czystego rozumu*, interpretacja autora jawi mi się jedną z możliwych do przyjęcia nie zaś wyłącznie słuszną – w tym mianowicie sensie, że dziedziczy ona elementy ujęć będących w obiegu czytelnictwem. Nawiasem mówiąc, Rolewski przyznaje, że dokonana przez Heideggera interpretacja roli kwestii metafizycznych w rozważaniach królewieckiego filozofa nie była wyłącznym dziełem Heideggera. Bardzo pobieżny wgląd w pisarstwo Kanta sugeruje, że problematyką metafizyczną filozof ten rzeczywiście zajmował się nader gorliwie, zwłaszcza w latach 80. XVIII w. Natomiast pozostaje nadal problem: czy teza, że Kant zajmował się kwestiami metafizycznymi a nadto że podejmował on wysiłki skonstruowania nowej metafizyki, pozostaje w sprzeczności z tezą, że uprawiał on problematykę epistemologiczną? Osobiście przychyliłam się do stanowiska tych interpretatorów, którzy skłonni są suponować, że Kant zajmował się zarówno problematyką metafizyczną, jak i problematyką epistemologiczną w swym **własnym** rozumieniu. Można jednak dyskutować, które motywy są w jego pisarstwie silniej zaznaczone: metafizyczne czy też epistemologiczne. Kategoryczna supozycja Heideggera, że *Krytyka czystego rozumu* jest właściwie metafizyką a nie epistemologią (resp. teorią poznania), jest więc dla mnie nie do przyjęcia. Biorąc pod uwagę „ciężki” język Kanta, swoistą stylistykę filozofa – wydaje się – że zasadna będzie interpretacja, iż problematyką metafizyczną zajmował się on w ramach uprawiania problematyki epistemologicznej.

Z zainteresowaniem zapoznałem się z częścią drugą wyodrębnionej całości II. *Metafizyka przedmiotowości* (s. 61–129), w szczególności ze wspomnianym wcześniej paragrafem Schematy jako „czasowe określenia” (*Zeitbestimmungen*) (s. 91–106) a także *Kantowska koncepcja poznania* (61–67). Pierwsza kwestia dotyczy – jak twierdzi Rolewski – najśłynniejszej współcześnie interpretacji Kantowskiego schematyzmu, wyłożonej przez Martina Heideggera w książce *Kant und das Problem der Metaphysik*<sup>7</sup>.

„Otóż to właśnie w czystych schematach kategorii odbywa się, jak sądzi Heidegger, zespolenie czystego intelektu i czystego oglądu (czasu); to w schematyzmie jest określony i poznawany czas jako taki – to schematyzm jest fundamentem ontologii w sensie heideggerowskim. Dlatego też Heidegger uważa Kanta teorię transcendentalnego schematyizmu za rdzeń całego systemu i w niej właśnie umieszcza istotę problematyki »czystego rozumu«. Kantowska definicja schematów jako *Zeitbestimmungen* [...] to, w rozumieniu Heideggera, nie »określenia czasowe«, lecz »określenia czasu« (**co jest ze względów językowych dopuszczalne**) i na takim właśnie pojmowaniu tego pojęcia opiera swą interpretację schematyizmu. Polega ona w największym skrócie na tym, że kategorie mają określać za pośrednictwem swych schematów »czysty ogląd«, tj. czas. Schematy jako *Zeitbestimmungen* pośredniczą, zdaniem Heideggera, pomiędzy intelektem a oglądem (czasem) i stanowią intelektualne określenie czasu jako takiego” [...] A zatem schematy pośredniczą i łączą ze sobą tylko czysty intelekt (kategorie) i czysty ogląd (czas) – nie wymagają dla swojej realizacji **zmysłowości**, doświadczenia. Tym, co w nich pomyślane są kategorie, tym, co oglądane – czas. Służą one do »przekładu« kategorii na własności i relacje wewnątrz czasu samego. Czas »obrazuje« kategorie i można w nim »zobaczyć« np. coś takiego jak »substancjalność«”(s. 92–93).

Heideggerowską interpretację transcendentalnego schematyizmu Rolewski odrzuca jako nie do utrzymania w świetle pisarstwa samego Kanta. „Stąd też – stwierdza Rolewski – pragnę sformułować tezę, że przy Heideggerowskim pojmowaniu schematów stają się one – jako schematy właśnie – **niemożliwe**; że stają się czymś **bezsensownym** i przestają pełnić tę schematyczną funkcję, którą im Kant w swym systemie wyznaczył. Dlaczego? Otóż jak sądzę, schematy nie są wcale »określeniami czasu« lecz są »czasowymi określeniami« (*Zeitbestimmungen*) tego, co w czasie – nie określają one czasu samego jako czasu, ale w sposób czasowy określają to, co jest w czasie. Mają odniesienie nie tylko do czasu samego, ale i do jego treści (»zawartości«); pośredniczą nie między kategoriami a czasem, lecz między kategoriami a zmysłowością”(s. 93).

Przy okazji Rolewski omawia schemat kategorii **substancji**, polemizując z interpretacją Heideggera odnośnie rozumienia owego schematu w pisarstwie Kanta (por. s. 96–99). Autor stwierdza, że kategoria ta „oznacza dla Kanta coś niezmiennego, stałego i stanowiącego podłoże dla wszystkich określeń – coś, co może jedynie być podmiotem określeń, a co samo nie może już być orzekane o żadnym podmiocie, czyli coś, co może być wyłącznie podmiotem, nigdy cechą [...]. Jest to na razie czyste i tylko logiczne określenie »substancji«. Żeby jednak uczynić z niego kategorię i zarazem umożliwić jej zastosowanie do doświadczenia (czyli nadać jej przedmiotową ważność) potrzebny jest jej schemat. W tym celu trzeba najpierw dokonać przekładu tego określenia logicznego na pewne własności samego czasu. Taką własnością czasu stanowiącą **analogon** substancjalności jest dla Kanta **trwałość** (lub »trwającość«) czasu (*Beharrlichkeit*), jego



**stałość i niezmienność**” (s. 96). Nieco odmienną interpretację wysuwa Heidegger, według którego – u Kanta – „schematem kategorii substancji i jej obrazem jest sam czas; że schemat ten jest określeniem wewnątrzczasowym, obrazuje wyłącznie czasowe relacje i nie zawiera odniesienia do zmysłowości; że nie jest czasowym przekładem kategorii substancji na to, co trwałe w zjawisku, ale jedynie czasowym i czystym obrazem pojęcia substancji” (s. 97). Wydaje się, że o wiele trafniejsza jest interpretacja Rolewskiego aniżeli Heideggera, aczkolwiek trudno nie przyznać, że wyartykułowane przez samego Kanta jego własne poglądy dalekie są od jednoznaczności, toteż trudno bez zastrzeżeń ganić Heideggera.

Drugą kwestią omawianą w części drugiej *Warunki możliwości konstytucji przedmiotowości*, która mnie szczególnie zainteresowała, jest Kantowska koncepcja poznania w paragrafie identycznie zatytułowanym. Omawiana jest ona głównie w kontekście rozważań nad **opisem i konstytucją** w odniesieniu do poznania. Uzupełnieniem, a może lepiej rozszerzeniem owych rozważań, jest problematyka dotycząca wiedzy i poznania wyłożona w części III *Metafizyki pojmowania świata* (por. s. 131–174). Nader inspirujące są poglądy Kanta dotyczące opisu w relacji do poznania. Poglądy te mogą nadal inspirować, a to ze względu na ich niejednoznaczność. Można chyba uznać, że ich status pod względem prawdziwości jest otwarty, a to dlatego, iż nie jest przesądzona interpretacja tych poglądów. Z grubsza biorąc, można wyróżnić dwa typy interpretacji dotyczących poglądów Kanta w odniesieniu do **opisu**. Jeden to „tradycyjne rozumienie opisu jako dostosowywania się poznania do rzeczy” (s. 62). Taką interpretację opisu Rolewski przypisuje Kantowi, twierdząc jednak, że Kant przeciwstawiał się rozumieniu poznania jako opisu rzeczywistości. Innymi słowy, że Kant optował za odmiennym rozumieniem poznania, nie jako opisu w tradycyjnym rozumieniu. Inną interpretację wysunął F. Kaulbach<sup>8</sup>, o której będzie dalej mowa.

Chciałbym jednak naprzód nieco szerzej przedstawić tradycyjne, przedkantowskie rozumienie poznania. W ujęciu Rolewskiego „polegało ono na tym, że było ono traktowane jako opis rzeczywistości. »Poznać coś« znaczyło wtedy: »dać tego czegoś dokładny i wierny opis«. Poznanie sprowadzało się do wyszukiwania różnych cech i właściwości przedstawionych rzeczy oraz dokładnego ich poklasyfikowania i opisania. Opis zakłada jednak, iż rzeczy są nam już dane i że takie opisujące poznawanie dostosowuje się zawsze do takiej przedłożonej opisowi rzeczy. A zatem opis jest zawsze i z konieczności pewnym poznaniem *a posteriori*. [...] Poznanie pochodzące z opisu można jedynie poddać indukcyjnemu uogólnieniu, co oczywiście nadaje powstałej w ten sposób »wiedzy« tylko pewne oznaki prawdopodobieństwa, lecz nie apodyktyczną pewność, mogącą jedynie pochodzić z tego, co *a priori*. [...] Poznanie nie może polegać na opisywaniu przedmiotów, opis jest zawsze aposterioryczny, czyli po prostu: przypadkowy, niepewny i jednostkowy” (61–62).

Z kolei, według wspomnianego już Kaulbacha, „Kantowska Krytyka nie jest właściwie niczym innym, jak pewnym opisem (*Beschreibung*). Wszakże sam opis pojęty jest wtedy zupełnie inaczej: już nie jako rodzaj biernego dostosowywania się do przedmiotu poznania (jako coś *a posteriori*), lecz jako sposób aktywnego kształtowania tego przedmiotu, jako »aprioryczna konstrukcja«” (s. 62). Przyznaję, że takie ujęcie Kantowskiej *Krytyki* jako pewnego opisu, odmiennego od opisu tradycyjnego, jawi mi się nader obiecujące, bardziej aniżeli zasugerowane przez Rolewskiego (por. s. 62).

Sporo miejsca Rolewski poświęcił rozważaniu poglądów Kanta dotyczących klasycznej i tradycyjnej metafizyki, w tym m. in. niemieckiej „metafizyki szkolnej” Leibniza – Wolffa. Przypomnę, że metafizyka – według tej szkoły – „dzieliła się na: *metaphysica generalis* (ontologia), której przedmiotem był »byt w ogóle« i na *metaphysica specialis*, której przedmiotami były wyszczególnione regiony bytu w ogóle: Bóg (przedmiot *theologia rationalis*), świat (przedmiot *cosmologia rationalis*) i dusza (przedmiot *psychologia rationalis*). Celem takiej metafizyki był ponadempiryczny czysto racjonalny opis (poznanie) tych – również pozadoświadczalnych – przedmiotów: »bytu w ogóle«, »Boga«, »świata« i »duszy«” (s. 11–12).

Warto pamiętać, że „korzenie” owej „metafizyki szkolnej” Leibniza-Wolffa tkwią w antyczności, a mianowicie w pisarstwie Platona, Arystotelesa, a także ich następców w epoce średniowiecza, jak: św. Augustyna (354–430), św. Tomasza z Akwinu (1225–1274) i wielu innych chrześcijańskich filozofów i teologów, a także Rene Descartesa (1596–1650), by kulminować w „metafizyce szkolnej” Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716) i Christiana Wolffa (1679–1754).

Kant podjął problem uprawnień klasycznej (tradycyjnej metafizyki) w ogłaszaniu swych werdyktów w odniesieniu do takiego przedmiotu, jak „byt w ogóle” oraz szczegółowych „bytów” (Boga, świata i duszy) – które były również „ponadmysłowymi, niedostępnymi w żadnym skończonym *modi* oglądu” a przeto niepoznawalnymi. Według Kanta wspomniana metafizyka (a ściślej mówiąc poszczególne dotychczasowe metafizyki) traktowała „byt w ogóle” jako „rzecz samą w sobie”. Owa metafizyka podlegała przy tym „złudzie transcendentalnej” polegającej na tym, że zjawiska (resp. fenomeny) traktowała jako „rzeczy same w sobie” (resp. noumeny), przyjmując, że są one poznawalne i nam dostępne. Określenie „transcendentalne”, wprowadzone przez Kanta do filozofii, zwykle bywa stosowane w takich kontekstach zdaniowych, w których mowa m. in. o „przedmiotach transcendentalnych”. Z kolei „**przedmiot transcendentalny** – jak słusznie pisze Rolewski na temat poglądu Kanta – jest więc w istocie rzeczą samą w sobie, tyle że ujętą przez skończony, ludzki intelekt jako rzecz obecna w zjawisku: jest noumenem, ale pomyślanym przez dyskursywny rozum, to znaczy: noumenem udyskursywowanym i przystosowanym do skończoności ludzkiego podmiotu. Jednakże oprócz tej swojej »dyskursywnej« strony, ujmowalnej przez skończone myślenie, posiada rzecz sama w sobie także swą stronę inną, niedyskursywną:

noumen jest pojęciem granicznym i oznacza zarazem taki obiekt, który nie jest zaangażowany w doświadczenie, nie jest pozytywnie pomyślany przez ludzki intelekt jako coś mu »danego« (w postaci przedmiotu transcendentanego), ale wyłącznie negatywnie – jako coś pozostającego »po tamtej stronie granicy«, niedostępnego i całkowicie transcendentnego. Tak właśnie rozumiana rzecz sama w sobie, która przestaje już być rzeczą-dla-nas (czyli przedmiotem transcendentanym) może być, jak sądzi Kant, przedmiotem intelektualnego oglądu hipotetycznego boskiego *intellectus intuitivus*. Intelekt taki »widziałby« ową rzecz taką, jaką ona »naprawdę« jest – bez zabiegów »dudyskursywiania« jej i przystosowywania do możliwości skończonego (ludzkiego) intelektu»(s. 41).

Rozważania w części pierwszej, *Ontologiczne warunki możliwości przedmiotowej* (s. 25–60), usytuowanej w całości zatytułowanej *Metafizyka przedmiotowości* (s. 25–128) poświęcone są: pojęciu Bytu (Sein), istnieniu jako ustawianiu i ustalaniu, przedmiotowi transcendentalnemu jako fundamentowi ontologicznemu rzeczy, przedmiotowi transcendentalnemu jako „rzeczy samej w sobie”, przedmiotowi transcendentalnemu jako horyzontu oraz przedmiotowi transcendentalnemu a transcendentальной jedności apercpepcji. Otóż transcendentálna jedność apercpepcji, czyli Ja transcendentálne, jest dla Kanta – w interpretacji Rolewskiego – takim „podmiotem widzenia”, który wytycza transcendentálny horyzont Bytu. Można orzec, nieco modyfikując słowa autora, że Ja transcendentálne wytycza pozaempiryczną podstawę, „na której może zaistnieć przedmiot empiryczny w ten sposób”, że owe Ja „z konieczności »myśli« ją dyskursywnie, czyli jako coś w zjawisku” (s. 51). W zakończeniu tej części autor apodyktycznie twierdzi, niejako „wczuwając się” w stanowisko Kanta, że „relacja: przedmiot transcendentálny – Ja transcendentálne stanowi najważniejszy, bezpośredni i ontologiczny warunek możliwości przedmiotowości. Bez powiązania podmiotu transcendentálnego z transcendentálnym przedmiotem rzeczy empiryczne nie mogłyby nigdy zaistnieć” (s. 60). Co się tyczy „zaistnienia” czy też „istnienia” w filozofii Kanta, to rozumienia owych terminów Rolewski odnajduje w pracy Kanta jeszcze z okresu przedkrytycznego – *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Deseins Gottes* (1763). Przypisuje on Kantowi w sposób przekonujący następujące stanowisko: „Istnienie nie jest zatem niczym realnym, ale, jak się okazuje, jest relacją ustalania, składania i ustawiania: »być« to »być ustawionym« lub »być ustalonym i złożonym«” [...] »miejszem« umożliwiającym zajęcie pozycji przez przedmiot jest w teorii Kanta »przedmiot transcendentálny« (*transzendentaler Gegenstand*); tym, co tę »przestrzeń« wypełnia – daty zmysłowe, natomiast tym, co »ustawia«, »ustala« i dokonuje złożenia owych dat z przedmiotem transcendentálnym, czyli tym, co nadaje rzeczom istnienie – jest »transcendentálna jedność apercpepcji« (**Ja transcendentálne**)” (s. 35).

Na koniec tych rozważań chciałbym zachęcić czytelników do uważnego przestudiowania ostatniej całości w omawianej książce, a mianowicie V. *Kant i Husserl* (s. 213–224). Otóż autor rozważa problem: czy Kantowska metafizyka – tak, jak została ona zinterpretowana przez Rolewskiego – miała jakąś swoją kontynuację? Według autora tylko Edmund Husserl podjął próbę zadawalającego nawiązania do metafizyki Kanta, w szczególności w rozważaniach na temat teorii „a priori świata przeżywanego (*Lebenswelt*)”, która „stanowi jedyną uprawnioną kontynuację i próbę realizacji Kantowskiej metafizyki doświadczenia” (s. 213).

### Przypisy

<sup>1</sup> J. Rolewski: *Kant i metafizyka*. Warszawa 1991 Instytut Wydawniczy PAX.

<sup>2</sup> W. Tatarakiewicz: *Historia filozofii. Tom drugi. Filozofia nowożytna do roku 1830*. Wydanie nowe przejrane i uzupełnione. Warszawa 1958, s. 221–254; tenże: *Rozstanie z kantyżmem [w:] Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. Tom I. Warszawa 1971, s. 134–143.

<sup>3</sup> T. Kroński: *Kant*. Warszawa 1966.

<sup>4</sup> Rolewski powołuje się na prace następujących autorów, kwalifikowanych przez niego jako neokantyści: P. Natorp: *Kant und die marburger Schule* (Berlin 1812); H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung* (Berlin 1918); B. Bauch: *Immanuel Kant* (Berlin 1923).

<sup>5</sup> Chodzi o takie prace, wymienione przez Rolewskiego, jak: M. Wundt: *Kant als Metaphysiker*. Stuttgart 1924; H. Heimsoeth: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*. „Kantstudien” 29 (1924), s. 121–159; F. Paulsen: *Kants Verhältnis zur Metaphysik*. Berlin 1900.

<sup>6</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przełożył Roman Ingarden. Warszawa 1957, tom 1, s. 35–36.

<sup>7</sup> Por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1989.

<sup>8</sup> Por. F. Kaulbach: *Philosophie der Beschreibung*. Kohn-Graz 1968, s. 267.

