

Zdzisław Kieliszek

Człowiek – podmiot sam w sobie, który nie umiera całkowicie, czyli o tym, co „przeoczył” Immanuel Kant

Studia Philosophiae Christianae 48/1, 43-67

2012

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

ZDZISŁAW KIELISZEK

Wydział Teologii UWM w Olsztynie

CZŁOWIEK – PODMIOT SAM W SOBIE, KTÓRY NIE UMIERA CAŁKOWICIE, CZYLI O TYM, CO „PRZEOCZYŁ” IMMANUEL KANT

Słowa kluczowe: I. Kant, człowiek, nieśmiertelność, „Ja”, *noumen*, *fenomen*

1. Kantowskie uzasadnienie tezy o ludzkiej nieśmiertelności. 1.1. Niemożliwość uzyskania wiedzy pewnej na temat nieśmiertelności człowieka. 1.2. Nieśmiertelność człowieka jako przedmiot wiary filozoficznej. 2. Kantowskie „przeoczenie” – rzecz sama w sobie jako ontologiczny „partner” danych doświadczenia zmysłowego. 3. Ludzki sposób istnienia – człowiek jako podmiot sam w sobie. 4. Człowiek jako podmiot sam w sobie – wnioski. 4.1. Względna odrębność człowieka od rzeczywistości cielesno-zmysłowej. 4.2. Znamię nie-czasowości człowieka. 4.3. Śmierć nie jest końcem ludzkiego istnienia. 5. Podsumowanie.

Kwestia nieśmiertelności człowieka należy do najbardziej zajmujących w filozofii. Myślicielem, który dostarczył jednego z intelektualnie ciekawszych rozwiązań tego problemu, jest I. Kant. Zaproponowana przez niego koncepcja oparta jest na przekonaniu, że na podstawie empirycznej obserwacji ludzkiego sposobu istnienia niczego nie można się dowiedzieć na temat ludzkiej nieśmiertelności. Postawienie tej tezy niejako „zmusza” I. Kanta do poszukania rozwiązania problemu nieśmiertelności człowieka na innej drodze. W krytyce Kantowskiego rozwiązania problemu ludzkiej nieśmiertelności pomija się zwykle owo fundamentalne dla niego przekonanie, zwracając uwagę na zupełnie inne kwestie. Można wprost zauważyć, że krytykę Kantowskiej koncepcji z reguły zaczyna się nie od jej fundamentu, ale od analizy stwier-

dzeń, do których autor *Krytyki czystego rozumu* dochodzi na znacznie późniejszych etapach swoich przemyśleń¹. Tymczasem wydaje się, że jakiegokolwiek krytyczne odniesienie się do pomysłu filozofa z Królewca należy zacząć przede wszystkim od zbadania, czy przypadkiem nie popełnia on błędu, wskazując, że na bazie danych dostarczonych nam przez zmysły niczego na temat nieśmiertelności człowieka powiedzieć nie można. Sądzę, że dopiero po ustaleniu wartości owego fundamentalnego w Kantowskiej koncepcji uzasadnienia ludzkiej nieśmiertelności stwierdzenia można przejść do kolejnych kroków w jej analizie.

W niniejszych rozważaniach zamierzam zbadać, czy I. Kant nie popełnia błędu, stawiając tezę, że na drodze empirycznej obserwacji ludzkiego sposobu istnienia zupełnie zamknięta jest droga do rozwiązania problemu nieśmiertelności człowieka. W tym celu najpierw nakreślę Kantowską koncepcję uzasadnienia tezy o ludzkiej nieśmiertelności. Pokaże ona, że zmierzenie się ze wspomnianym fundamentalnym dla tej koncepcji stwierdzeniem, wymaga w pierwszej kolejności analizy, czy Kantowskie rzecz sama w sobie (*noumen*) i jej zmysłowe zjawisko (*fenomen*) mają się do siebie tak, jak przedstawia to I. Kant, czy też może ich relacja jest inna. Na bazie poczynionych spostrzeżeń odnośnie do relacji między *noumenem* a *fenomenem* przyjrę się ludzkiemu sposobowi istnienia. Powinno to umożliwić ustalenie, czy filozof z Królewca się myli, czy też nie, twierdząc, że o nieśmiertelności człowieka niczego

¹ W prowadzonych dyskusjach na temat Kantowskiej koncepcji ludzkiej nieśmiertelności z reguły podnosi się trzy kwestie. Po pierwsze, zwraca się uwagę, że autor *Krytyki praktycznego rozumu* inaczej wyobraża sobie ludzkie istnienie po śmierci niż ma to miejsce w tradycyjnej grecko-chrześcijańskiej myśli. Według przedstawicieli owej myśli (np.: Platon, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu) człowiek jedynie do momentu śmierci może podejmować działania zmierzające do doskonalenia posiadanych przez niego zdolności. W ujęciu Kantowskim owa możliwość zostaje zaś przedłużona w nieskończoność. Po drugie, stawia się I. Kantowi zarzut wewnętrznej sprzeczności prowadzonego rozumowania, ponieważ przyjmuje on w nim doskonałość człowieka jednocześnie za możliwą i niemożliwą. I po trzecie, wąpi się, czy rozciągnięty w nieskończoność proces samodoskonalenia się jest w stanie doprowadzić człowieka do osiągnięcia pełnej doskonałości. Zwraca się tu uwagę, że człowiek jako skończona istota stale podlega możliwości całkowitego bądź częściowego zaprzestania troski o swój rozwój. Zob. O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. z niem. A. M. Kaniowski, Warszawa 2003, 235.

nie można się dowiedzieć na podstawie obserwacji ludzkiego sposobu istnienia. Na zakończenie wskażę interesujące obszary do dalszych poszukiwań, jakie się otwierają na bazie niniejszych rozważań.

1. KANTOWSKIE UZASADNIENIE TEZY O LUDZKIEJ NIEŚMIERTELNOŚCI

1.1. NIEMOŻLIWOŚĆ UZYSKANIA WIEDZY PEWNEJ NA TEMAT NIEŚMIERTELNOŚCI CZŁOWIEKA

Immanuel Kant zauważa, że podstawowe obszary refleksji filozoficznej są wyznaczone przez cztery pytania. Pierwsze, co ludzie mogą w ogóle wiedzieć? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie mieści się w obszarze refleksji filozoficznej o nachyleniu metafizycznym. Drugie, jak ludzie powinni postępować? W tym przypadku chodzi o badania o naturze filozoficzno-moralnej. Trzecie, czego ludzie mogą się spodziewać i na co mieć nadzieję po śmierci? Odpowiedzi na to pytanie poszukuje filozofia religii. I w końcu czwarte, czym jest człowiek? Z tym pytaniem zmagają się antropologia filozoficzna. Zdaniem I. Kanta spośród wyszczególnionych pytań najważniejsze jest ostatnie, gdyż refleksja antropologiczna znajduje się w centrum wszystkich filozoficznych poszukiwań².

Umiejscawiając antropologię w centrum refleksji filozoficznej, I. Kant wpisuje się w trend myślowy szeroko rozpowszechniony w owym czasie w niemieckiej filozofii. Podobnie do autora *Krytyki czystego rozumu* miejsce badań nad człowiekiem w obszarze filozofii widzą tacy autorzy, jak: Ch. Wolff, G.E. Lessing, J.W. Goethe, F. Schiller, M. Mendelssohn, F.H. Jacobi, J.N. Tetens, J.G. Herder, J.E. Schlegel, J.G. Sulzer oraz J.G. Hamann. Mimo ideowych różnic między wymienionymi myślicielami, łącznie z I. Kantem, zauważalna jest ich zasadnicza zgoda odno-

² Zob. I. Kant, *Logik*, w: Tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. 9, Berlin 1923, 25. Przywoływane w niniejszym tekście zbiorcze wydanie pism Kanta jest dostępne także w wersji elektronicznej. Zob. <<http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>> (dostęp: 05.06.2012).

śnie do tego, że najważniejszymi filozoficznymi pytaniami są pytania antropologiczne³.

W najnowszych badaniach zauważa się, że ów trend panujący w filozofii niemieckiego Oświecenia najlepiej opisuje sformułowanie *die Bestimmung des Menschen*. Na język polski określenie to należy przetłumaczyć jako *powołanie człowieka*. Badacze, używając wspomnianego określenia jako terminu technicznego, podkreślają, że w drugiej połowie XVIII stulecia niemieccy filozofowie poszukiwali przede wszystkim odpowiedzi na pytanie o sens (cel, zadanie, powołanie, przeznaczenie) istnienia człowieka⁴.

Królewiecki filozof, mierząc się z pytaniem o sens ludzkiego istnienia, dochodzi do przekonania, że jest nim udoskonalanie posiadanych przez człowieka zdolności⁵. Są one w ludziach zaszczerpione jako swoiste zarodki lub ziarna (*der Keim*), których rozwinięcie jest zadaniem człowieka⁶. Pełny rozwój posiadanych zdolności stanowi cel ludzkiego istnienia – powołanie człowieka (*die Bestimmung des Menschen*)⁷.

³ Więcej na temat ogólnego intelektualnego klimatu oraz omówienie kluczowych kwestii poruszanych przez najważniejszych niemieckich filozofów tego czasu zob. np.: M.J. Siemek, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, red. N. Szancer, Warszawa 1973, 7-29; T. Namowicz, *Antropologizacja Boga*, w: tamże, 29-39; K. Sauerland, *Radykalizacja niemieckiego Oświecenia w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVIII wieku*, w: Tamże, 39-54.

⁴ Por. np. G. Zöllner, *Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant*, w: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 4, red. V. Gerhardt, R.-P. Horstman, R. Schumacher, Berlin-New York 2001, 476.

⁵ Immanuel Kant rozróżnia zdolności człowieka jako: 1) żywej istoty zwierzęcej; 2) żywej istoty racjonalnej; 3) żywej racjonalnej i odpowiedzialnej istoty moralnej. Wszystkie trzy zdolności wiąże z ludzką pożądlivością i umiejętnością dokonywania konkretnych wyborów. Pierwsza zdolność oznacza możliwość świadomego wykonywania mechanicznej pracy za pomocą określonych rzeczy. Druga, umiejętność współistnienia i współpracy z innymi ludźmi w celu osiągnięcia określonych zamierzeń. Trzecia, potencjalność do wolnego działania zgodnego z prawem moralnym. Zob.: I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, w: Tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Berlin 1914, 26-28; tenże, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, w: tamże, Bd. 7, Berlin 1917, 321-333.

⁶ Zob. tenże, *Pädagogik*, w: Tamże, Bd. 9, dz. cyt., 445.

⁷ Zob. tenże, *Die Metaphysik der Sitten*, w: Tamże, Bd. 6, dz. cyt., 386.

Dokonane przez I. Kanta odkrycie, że obowiązkiem człowieka jest rozwijanie posiadanych zdolności, dostarcza odpowiedzi na pytanie, na czym polega dobre ludzkie życie. W obliczu nieuchronnej śmierci człowiek musi się jednak zmierzyć z innym pytaniem. Ludzie chcą wiedzieć, czy śmierć jest czy też nie jest ostatecznym kresem ich istnienia⁸.

Filozof z Królewca jest świadomy konieczności poszukania odpowiedzi na pytanie o nieśmiertelność człowieka⁹. Uważa je przy tym za nierozstrzygalne na płaszczyźnie wiedzy pewnej. Zdaniem I. Kanta ludzie mogą mieć jedynie pewność co do tego, że ich bezwzględny obowiązek jest rozwijanie posiadanych zdolności¹⁰.

Wiedzę pewną¹¹ – według I. Kanta – człowiek może uzyskać wyłącznie na temat tych obszarów rzeczywistości, które są dostępne poznaniu zmysłowemu. Zmysły dostarczają ludzkiemu intelektowi (*der Verstand* – władza myślenia za pomocą pojęć przedmiotów zmysłowo poznanych) materiału, na podstawie którego tworzy on pojęcia. Człowiek uzyskuje

⁸ Zob. K. Konhardt, *Kant a odkryte dziś na nowo pytanie o „dobre życie”*, tłum. z niem. R. Marszałek, w: *200 lat z filozofią Kanta*, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2006, 207-226.

⁹ Wymowne są słowa I. Kanta, który w *Przypuszczalnym początku ludzkiej historii*, nawiązując do starożytnego ojca medycyny Hipokratesa z Kos (a zwłaszcza jego znanej sentencji: „Sztuka jest długa, życie jest krótkie” – łac. *Ars longa, vita brevis*), zauważa, że człowiek, nawet będąc u kresu swojego życia i czyniąc rzetelny jego bilans, nie może liczyć na uzyskanie ostatecznej odpowiedzi na pytanie o własną nieśmiertelność. Według królewieckiego myśliciela egzystencjalnym dramatem jest dla człowieka fakt, że nawet w późnej starości, gdy już często człowiek zna odpowiedź na pytanie o to, jak dobrze żyć, musi umierać z wielką niepewnością, co będzie się z nim działo dalej, tzn. po śmierci. Zob. I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, w: Tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Berlin 1923, 117.

¹⁰ Zob. tenże, *Kritik der Urteilskraft*, w: Tamże, Bd. 5, Berlin 1913, 435.

¹¹ Z uwagi na dość powszechnie obowiązujący obecnie pogląd na naturę ludzkiej wiedzy w sensie ścisłym należałoby raczej powiedzieć tutaj: wiedzę o możliwym najwyższym stopniu prawdopodobieństwa. Omówienie owego poglądu zob. np. A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, 33-61. I. Kant nie postrzega jednak w taki sposób ludzkiej wiedzy i wyraźnie od niej żąda, że ma być powszechnie i koniecznie ważna, tzn. absolutnie uniwersalna i nieprzypadkowa. Trzeba też zauważyć, że królewiecki filozof posiada bardzo ściśle rozumienie nauki (wiedzy). Według niego tylko matematyka i matematyczne przyrodoznawstwo są w stanie dostarczyć człowiekowi wiedzy niepowątpiewalnej. Zob. O. Höffe, *Immanuel Kant*, dz. cyt., 51-57.

dzięki temu na temat określonych obszarów świata wiedzę (tworzy naukę), którą można uznać za niepowątpiewalną¹².

Według autora *Krytyki czystego rozumu* kwestia ludzkiej nieśmiertelności nie mieści się w obszarze badań, które mogłyby człowiekowi dostarczyć tak rozumianej wiedzy pewnej. Zmysły bowiem nie przynoszą intelektowi żadnego materiału, na podstawie którego mógłby on ów problem rozwiązać. Intelkt pozbawiony wsparcia zmysłów, chcąc rozwiązać owo zagadnienie, z konieczności wikła się w paralogizmy, czyli błędne rozumowania. Przyczyną powstania paralogizmów jest potraktowanie przez intelekt danych doświadczenia zmysłowego w taki sposób, jakby dotyczyły one rzeczy samej w sobie (*noumenu*). Tymczasem odnoszą się one wyłącznie do zjawiska rzeczy (*fenomenu*), natomiast rzecz sama w sobie jest zdaniem I. Kanta dla ludzkiego intelektu niepoznawalana. Stanowi tylko pojęcie graniczne, tzn. konieczny konstrukt myślowy (transcendentalne założenie), za którym kryje się całkowicie nieokreślony i niezależny od poznającego podmiotu ontologiczny fundament wrażeń zmysłowych (jakieś czyste *f*), czyli coś, czego istnienie koniecznie (transcendentalnie) należy wprowadzić, ale jest równocześnie zupełnie skryte przed poznającym intelektem. W pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (1781) I. Kant osobno zwraca szczególną uwagę na cztery paralogizmy: 1) substancjalności; 2) prostoty; 3) osobowości; 4) idealności. Paralogizm substancjalności prowadzi do wniosku, że ludzka dusza jest substancją. Paralogizm prostoty, że co do swej jakości jest ona czymś prostym. Paralogizm osobowości, że w każdym czasie, w którym ludzka dusza istnieje, zawsze jest numerycznie identyczna. Paralogizm idealności, że dusza człowieka stale pozostaje w jakieś (idealnej) relacji do przestrzennych przedmiotów. Te cztery podstawowe paralogizmy prowadzą według niemieckiego filozofa do kolejnych błędnych stwierdzeń, że dusza ludzka jest: niecielesna (immaterialna), niezniszczalna, duchowa i w końcu nieśmiertelna¹³.

¹² Więcej na temat Kantowskiego rozumienia wiedzy zob. np. J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Lubicz 2002, 131-174.

¹³ Nieco na marginesie warto zauważyć, że w wydaniu drugim z 1787 r. wspomniane paralogizmy są omówione łącznie i autor poświęca im nieco mniej miejsca. Interesujące jest także, że w wydaniu pierwszym na omówieniu paralogizmów I. Kant kończy swoje

Wikłanie się przez intelekt w paralogizmy oznacza według filozofia z Królewca, że na podstawie zmysłowych spostrzeżeń (*fenomeny*) odnośnie funkcjonowania ludzkiego umysłu (*duszy*), nie możemy niczego się dowiedzieć o jego naturze. Nawet więcej, należy w ogóle zakwestionować jego (*duszy*) istnienie jako rzeczy samej w sobie (*noumenu*), ponieważ doświadczenie zmysłowe niczego nie mówi o możliwości istnienia ludzkiego umysłu (*duszy*) jako bytu w sobie (*noumenu*). Ludzki umysł (*dusza*) nie może bowiem zostać w żaden sposób „ustawiony” jako przedmiot poznania niezależny od poznającego podmiotu, tzn. nie może zostać nawet przedstawiony intelektowi jako byt w sobie (*noumen*). W konsekwencji, zdaniem I. Kanta, niczego (pewnego) nie możemy się dowiedzieć o ludzkiej nieśmiertelności¹⁴.

Choć kwestii nieśmiertelności człowieka nie da się w sposób niepowątpiewalny rozwiązać, nie można jednak według I. Kanta też jej uchylić. Człowieka nieustannie dręczy pytanie o własną nieśmiertelność. Ludzie w obliczu różnorodnych obserwacji i doświadczeń chcą wiedzieć: czy śmierć absolutnie kończy ich istnienie czy też nie. Wobec niemożliwości rozwiązania tej kwestii na polu badań opartych na poznaniu zmysłowym, trzeba – zdaniem królewieckiego myśliciela – uciec się do rozważań o charakterze metafizycznym, które jednak ze swej natury nie są w stanie dostarczyć człowiekowi wiedzy niepowątpiewalnej¹⁵.

rozważania, zaś w drugim po ogólnym omówieniu paralogizmów płynnie przechodzi do kolejnych kwestii: antynomii czystego rozumu i ideału czystego rozumu. Zob.: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Berlin 1911, 262-281; tenże, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781), w: Tamże, Bd. 4, Berlin 1911, 215-252.

¹⁴ Zob.: O. Höffe, *Immanuel Kant*, dz. cyt., 129-132; S. Judycki, *Kantowska teoria umysłu*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II [online], <http://www.kul.pl/files/108/Kantowska_teo_um.pdf> (dostęp: 23.08.2011).

¹⁵ Zob. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781), dz. cyt., 7.

1.2. NIEŚMIERTELNOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO PRZEDMIOT WIARY FILOZOFICZNEJ

W Kantowskim ujęciu kluczem do rozwiązania problemu ludzkiej nieśmiertelności na płaszczyźnie rozważań metafizycznych jest spostrzeżenie, że człowiek jawi się jako istota zobowiązana do pełnego rozwinięcia posiadanych zdolności. Człowiek nie jest jednak w żadnym momencie swojego istnienia zdolny do osiągnięcia doskonałości. Zawsze czegoś mu brakuje. W doczesnym życiu człowiek stale jest istotą niedoskonałą. Zdaniem I. Kanta żądanie od człowieka pełnego udoskonalenia posiadanych zdolności jest sensowne jedynie przy założeniu ludzkiej nieśmiertelności. Człowiek może bowiem posiadane zdolności rozwinąć w pełni wyłącznie w toku nieskończonego (czyli z konieczności wykraczającego poza granicę zawsze skończonej doczesności) szeregu odpowiednich uczynków. Innymi słowy, jeśli ma być sensowne zobowiązanie człowieka do doskonałego rozwinięcia posiadanych zdolności, koniecznie należy założyć nieskończone, czyli wykraczające poza granicę śmierci, trwanie ludzkiego istnienia i osobowości (duszy)¹⁶.

Zarysowane wyżej rozumowanie prowadzi I. Kanta do stwierdzenia, że nieśmiertelność człowieka (w sensie ścisłym chodzi o nieśmiertelność ludzkiej duszy) należy uznać za postulat praktycznego rozumu (*die Vernunft* – władza myślenia o przedmiotach, które nigdy nie mogą być dane w poznaniu zmysłowym)¹⁷. Oznacza to, że ludzka nieśmiertelność jest gwarancją możliwości praktycznej realizacji celu ludzkiego istnienia – powołania człowieka (*die Bestimmung des Menschen*). Wprawdzie ludzie nie mogą mieć pewności co do dalszego trwania własnego istnie-

¹⁶ Zob. tenże, *Kritik der praktischen Vernunft*, w: Tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, dz. cyt., 122.

¹⁷ Gwoli ścisłości trzeba dopowiedzieć, że ludzka nieśmiertelność jest zdaniem I. Kanta pierwszym z dwóch postulatów praktycznego rozumu. Drugim jest istnienie Boga. Ów drugi postulat stanowi jednocześnie podporę i rozszerzenie pierwszego. Obydwa tworzą też nierozzerwalną całość, wskazując przedmioty i ich właściwości, które trzeba koniecznie założyć jako warunki pomyślenia najwyższego dobra jako możliwego. Więcej na temat związków między obydwoma postulatami zob. np. O. Höffe, *Immanuel Kant*, dz. cyt., 233-236.

nia po śmierci, ale mogą za to żyć uzasadnioną racjonalnie nadzieję, że śmierć nie stanowi absolutnego kresu ich istnienia¹⁸.

W myśli I. Kanta ludzka nieśmiertelność jest przedmiotem wiary filozoficznej, która ze swej natury wykracza poza obszar niepowątpiewalnej wiedzy¹⁹. Zdaniem autora *Krytyki praktycznego rozumu* – z jednej strony – w obszarze dostępnym poznaniu zmysłowemu nie można znaleźć niczego, co mogłoby pomóc niepowątpiewalnie rozwiązać kwestię nieśmiertelności człowieka. Ale równocześnie z drugiej strony, nieśmiertelność jest nie tylko gwarancją praktycznej możliwości osiągnięcia przez ludzi pełnej doskonałości, ale również jest niezbywalną regulatywną zasadą²⁰ wszelkiego doświadczenia zmysłowego. Umieszczenie przez I. Kanta postulatu ludzkiej nieśmiertelności w obszarze wiary filozoficznej należy rozumieć w ten sposób, że nieśmiertelność człowieka jest koniecznym i przy tym zmysłowo nieweryfikowalnym założeniem racjonalnie zadowalającego wyjaśnienia zarówno zobowiązania człowieka do pełnego rozwinięcia posiadanych zdolności, jak również możliwości zmysłowego doświadczenia przez ludzi świata, w którym żyją²¹.

Podsumowując prezentację Kantowskiego uzasadnienia tezy o ludzkiej nieśmiertelności, należy zauważyć, że I. Kant podążył ukazaną wyżej drogą, ponieważ uznał za niemożliwe rozwiązanie kwestii ludzkiej nieśmiertelności na bazie informacji, jakich dostarczają nam zmysły. Zdaniem filozofa z Królewca ludzki intelekt dysponuje całkowicie niewystarczającymi informacjami do tego, by zmierzyć się z problemem nieśmiertelności człowieka. Nie jest bowiem w stanie przekroczyć gra-

¹⁸ Zob. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002, 88-89.

¹⁹ Zob. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), dz. cyt., 18-19.

²⁰ Tych zasad jest według I. Kanta więcej. Wszystkie tworzą pewną całość, ponieważ pozwalają w pełni usensownić możliwość poznawania rzeczywistości i układają się w system czterech idei rozumu: świata, duszy, wolności i Boga. Zwięzłe omówienie tego zagadnienia zob. np. O. Höffe, *Immanuel Kant*, dz. cyt., 150-155.

²¹ Zob. M. Potępa, *Bóg i religia w filozofii Kanta*, w: *200 lat z filozofią Kanta*, dz. cyt., 359-360.

nicy między zjawiskami (*fenomenami*) a rzeczami samymi w sobie (*noumenami*).

2. KANTOWSKIE „PRZEOCZENIE” – RZECZ SAMA W SOBIE JAKO ONTOLOGICZNY „PARTNER” DANYCH DOŚWIADCZENIA ZMYSŁOWEGO

Zdaniem autora *Krytyki czystego rozumu* rzecz sama w sobie (*noumen*) stanowi dla ludzkiego intelektu pojęcie graniczne. Intelekt nie może tej granicy przekroczyć. Nie jest też w stanie niczego pozytywnego określić o danym przedmiocie, z wyjątkiem tego, że należy założyć jego istnienie. Intelekt może jedynie stwierdzić, jakich danych dostarczają mu zmysły i jak mu się dana rzecz jawi (*fenomen*), ale jej samej i jej istnienia poznawczo nie jest w stanie dosięgnąć. *Noumen* jest zatem dla ludzkiego intelektu dostępny jedynie transcendentalnie, tzn. jako epistemologicznie konieczne założenie pojawienia się *fenomenu*. Na płaszczyźnie ontologicznej dla poznającego ludzkiego intelektu rzecz sama w sobie jest „istniejącą nicością”, czyli poznawczo nie istnieje²².

W zarysowanym wyżej Kantowskim ujęciu rzeczy samej w sobie i zmysłowego jej przedstawienia zarysowuje się wyraźny oraz nieprzekraczalny podział na to, co noumenalne (ontologiczne, tzn. istniejące samo w sobie), oraz to, co fenomenalne (zjawiskowe, czyli istniejące dla jakiegoś poznającego podmiotu). W skład tego, co ontologiczne wchodzi poszczególne *noumeny* istniejące niezależnie od poznającego podmiotu, do których nie ma on żadnego dostępu. Również sam poznający podmiot (rozumiany jako podmiot-*noumen*) przynależy do tego, co ontologiczne. Do sfery zaś fenomenalnej przynależą określone zmysłowe zjawiska rzeczy i samego poznającego podmiotu (*fenomeny*). Intelekt nie jest w stanie ustalić, w jakiej relacji do siebie nawzajem pozostaje to, co noumenalne, i to, co fenomenalne. Jedyne, co intelekt może uczynić, to „podczepić” rzecz samą w sobie do obszaru zjawiskowego, przyjmując jej istnienie jako konieczne założenie odbieranych i

²² Zob. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), dz. cyt., 202-214.

opracowywanych przez siebie danych zmysłowych. Wydaje się, że to wyraźnie zarysowujące się w koncepcji filozofa z Królewca rozdzielenie obydwu sfer, ontologicznej i zjawiskowej, należy zakwestionować. Obydwie sfery obejmują dwie strony dokładnie tego samego noumenalno-fenomenalnego strumienia, wskutek którego jednocześnie – z jednej strony – istnieją niezależnie od poznającego ludzkiego podmiotu rzeczy same w sobie oraz on sam rozumiany jako poznający podmiot-*noumen*, a także – z drugiej strony – są odbierane i opracowywane przez ludzki intelekt dane zmysłowe. Każdorazowe ukonstytuowanie w akcie poznawczym odbieranych przez intelekt danych zmysłowych w odpowiedni poznawany przedmiot domaga się nie tylko przyjęcia transcendentального założenia o istnieniu określonej rzeczy samej w sobie, ale wymaga przede wszystkim afirmacji rzeczywistego istnienia tego przedmiotu jako *noumenu* oraz faktycznie przysługujących mu jako *noumenowi* odpowiednich właściwości. Rozbijanie przez I. Kanta jedności przedmiotów na rzeczy same w sobie i zmysłowe ich zjawiska jest sztuczne oraz musi być traktowane wyłącznie jako abstrakcyjne. Chodzi o to, że przedmiot rozumiany jako *noumen* jest strukturalnie stale obecny w *fenomenie*. Określone zmysłowe zjawisko rzeczy w ogóle bowiem się nie pojawi, gdy poznający podmiot wprawdzie nie wejdzie w kontakt poznawczy z odpowiednim niezależnie od niego istniejącym przedmiotem, czyli rzeczą samą w sobie. Równocześnie w zmysłowym zjawisku rzecz sama w sobie „odsłania się” poznającemu podmiotowi, „informując” go o swoich właściwościach²³.

W świetle powyższego za zbyt ubogie należy uznać Kantowskie przedstawienie więzi między rzeczą samą w sobie i danymi doświadczenia zmysłowego jako tylko transcendentальной. Bez wątpienia autor *Krytyki czystego rozumu* ma rację, że to, co poznawane jest w doświadczeniu zmysłowym, nie może pochodzić wyłącznie z podmiotowych określeń poznania (Kantowskich form zmysłowości oraz kategorii intelektu), i należy założyć istnienie rzeczy samej w sobie. Jednakże należy też mieć na uwadze, że za *noumenem* zawsze kryje się określona onto-

²³ Por. J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, dz. cyt., 27-128.

logiczna struktura, której odpowiednie *fenomeny* są jedynie odzwierciedleniem (przejawem). Rzecz samą w sobie trzeba więc uznać za stałego ontologicznego „partnera” danych doświadczenia zmysłowego, w których „odstania się” on intelektowi, a nie – jak widzi to I. Kant – tylko za całkowicie niepoznawalny ich transcendentalny warunek²⁴.

Wydaje się, że istnienie nierozzerwalnego związku między *noumenem* a *fenomenem* otwiera możliwość zmierzenia się z problemem ludzkiej nieśmiertelności na bazie danych dostarczonych przez zmyły. Sądzę, że myśliciel z Królewca dysponował wystarczającym materiałem badawczym, by na tej właśnie drodze spróbować rozwiązać ten problemem. Jednak z uwagi na „przeoczenie” nierozzerwalnej więzi między rzeczą samą w sobie a jej zmysłowym zjawiskiem nie był w stanie właściwie zinterpretować posiadanych informacji.

3. LUDZKI SPOSÓB ISTNIENIA – CZŁOWIEK JAKO PODMIOT SAM W SOBIE

Według autora *Krytyki czystego rozumu* człowiek jest istotą wyjątkową w całej przyrodzie, gdyż równocześnie jest w nią wtopiony, jak i ją przekracza. Na podstawie obserwacji ludzkiego sposobu istnienia – z jednej strony – można powiedzieć, że człowiek jest jednym z wielu elementów świata przyrody. Oznacza to, że człowiek jest integralną częścią przyrody i podlega tym samym deterministycznym mechanizmom,

²⁴ Na temat nierozzerwalnego ontologicznego powiązania *noumenu* z *fenomenem* interesująco wypowiada się niemiecki badacz Kantowskiej filozofii H. Hoppe: „Z tego wszystkiego wynika, że dziś główne zadanie filozoficznej teorii poznania, podejmującej sformułowaną po raz pierwszy przez Kanta problematykę transcendentalną, polegać musi w pierwszej kolejności na wydobyciu i ukazaniu konstytutywnych dla poznania i doświadczenia struktur; nie może zresztą przy tym chodzić o wiązany z tym przez Kanta postulat, że można tego dokonać tylko na drodze nie-empirycznej. Za tym ostatnim nie przemawia też konstatacja, że u podstaw wszelkich doświadczeń, także tych, które tu winno się wykonać, zawsze tkwią konstytutywne dla doświadczenia struktury. Tezy postulującej oddzielenie tego, co aprioryczne od tego, co aposterioryczne nie można utrzymać i faktu tego, naturalnie, nie ma co żałować”; H. Hoppe, *Znaczenie empirii dla dedukcji transcendentalnych*, tłum. Z. Zwoliński, w: *200 lat z filozofią Kanta*, dz. cyt., 139.

co wszystkie inne jej elementy. Zdaniem I. Kanta, badając ludzki sposób istnienia, można jednocześnie – z drugiej strony – zauważyć, że człowiek wykracza poza przyrodę, ponieważ nie da się go zredukować do jednej z jej części. Chodzi o to, że człowiek – w odróżnieniu od pozostałych elementów świata przyrody – nie podlega w swojej aktywności ścisłym uwarunkowaniom w ramach związku przyczynowo-skutkowego. Można przede wszystkim zaobserwować, że człowiek jako jedyna istota w przyrodzie jest w stanie zapoczątkować procesy (zjawiska; *fenomeny*), które wprawdzie przebiegają zgodnie z przyrodniczymi mechanizmami, ale samo zaistnienie tych procesów nie da się w pełni wyjaśnić określonymi prawami przyrody. Człowiek jest istotą zdolną do bezwzględnej samodzielności zaczynania czegoś, tzn. bycia przyczyną samą z siebie szeregu zjawisk przebiegających zgodnie z prawami przyrody²⁵.

Immanuel Kant próbuje wyjaśnić to swoiste rozdwojenie człowieka, odwołując się do – zakwestionowanego wyżej – ostrego rozróżnienia między zmysłowym światem zjawisk i rzeczami samymi w sobie. Według filozofa z Królewca wszystko, co w ludzkim sposobie bycia wtapia się w przyrodę i podlega jej deterministycznym mechanizmom, należy uznać za sferę zjawiskową człowieka (człowiek-*fenomen*). Człowiek natomiast jawiący się jako istota zdolna do wolnego działania winien być traktowany jako określona rzecz sama w sobie (człowiek-*noumen*)²⁶. Za-

²⁵ Zdaniem I. Kanta tę wyjątkowość człowieka w całej przyrodzie doskonale obrazuje np. przypadek złośliwego kłamstwa, które wywołało w społeczeństwie jakieś ogromne zamieszanie. Autor *Krytyki czystego rozumu* zauważa, że sędziowie zanim wydadzą wyrok na winowajcę badają wszystkie okoliczności, które zdeterminowały go do popełnienia określonego czynu, takie jak nieodpowiednie wychowanie, złe towarzystwo czy też naturalne skłonności delikwenta do złośliwości. Jednakże nawet jeśli wpływ okoliczności tego rodzaju okaże się ogromny, winowajca i tak jest w końcowym rozrachunku zawsze ganiony, gdyż jego wolna wola okazuje się być ostateczną przyczyną zaistniałej sytuacji. Refleksje I. Kanta na temat zauważalnej jego zdaniem bez większego trudu wyjątkowości człowieka w przyrodzie (polegającej na jednoczesnym wtopieniu w i przekraczaniu świata przyrody), w których jest m.in. omówiony wspomniany przykład złośliwego kłamstwa, zob. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), dz. cyt., 368-377.

²⁶ Szczególnie znacząca wydaje się być w tym względzie wypowiedź I. Kanta zawarta w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*: „Und da würden wir an einem Subjecte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen

proponowane przez I. Kanta wyjaśnienie tego niewątpliwego „rozdwojenia” człowieka jest jednak paradoksalne na gruncie Kantowskiej filozofii. Istnienie rozumianego po Kantowsku *noumenu* jawi się bowiem jako niezależne od *fenomenu*. Ponadto rzecz sama w sobie nie daje się poznać w swym zmysłowym zjawisku. W konsekwencji Kantowskie człowiek-*fenomen* i człowiek-*noumen* muszą zostać uznane za zupełnie różne i niezwiązane ze sobą objekty. Nie da się więc w ten sposób zadowalająco wyjaśnić równoczesnego ludzkiego wtopienia w przyrodę i stanowienia w niej elementu „obcego”²⁷.

Trafne spostrzeżenie I. Kanta, że człowiek rozumiany jako rzecz sama w sobie jest w stanie zapoczątkować określone procesy w sferze zjawisk, wskazuje – wbrew twierdzeniom samego Kanta – na istnienie nierozzerwalnego powiązania między człowiekiem-*noumenem* a człowiekiem-*fenomenem*. Oznacza to, że człowiek-*noumen* i człowiek-*fenomen* winni być odnoszeni do jednego i tego samego obiektu, tzn. konkretnego człowieka. Wszelkie zaś rozbijanie jedności w człowieku na sfery noumenalną i fenomenalną należy traktować jako sztuczne i abstrakcyjne. Wydaje się, że filozof z Królewca nie dostrzegł tego,

als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligibelen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen”, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), dz. cyt., 366-367.

²⁷ Celnie paradoksalność tego Kantowskiego rozwiązania ujmuje współczesna polska badaczka E. Nowak-Juchacz: „Nie ulega kwestii, że aporia wolności i konieczności nie daje się przewyciężyć tanim kosztem. Największym bodaj problemem pozostaje ulokowanie źródła wolności poza obszarem świata zjawisk, którym przecież niepodzielnie włada prawo przyrody. Ze względu na wyraźnie nie zjawiskowy charakter wolności transcendentalnej Kant zmuszony jest przyjąć, że przyczynowe sprawstwo wolności jest dla nas – istot refleksyjnych – czymś, co daje się jedynie pomyśleć: jest ono ideą. Idea ta nie jest jednak pustą iluzją: przeciwnie, okazuje się na tyle doniosła, że w ramach naszego ludzkiego – a więc już nie tylko empirycznego, lecz także intelektualnego świata – należy ją uznać za ‘pryncypium regulatywne’”, E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, dz. cyt., 23.

ponieważ – jak to wcześniej zostało pokazane – „przeoczył” istnienie nierozzerwalnego związku między *noumenem* a *fenomenem*²⁸.

Choć człowiek-*noumen* i człowiek-*fenomen* odnoszą się do tego samego obiektu (konkretnego człowieka), to można mówić o pewnej różnicy między nimi. Jednak sprowadza się ona nie do tego, jak widzi to I. Kant, że z pierwszym należy związać tylko ludzką wolność, a z drugim podleganie człowieka prawom przyrody. Różnicę tę należy traktować w ten sposób, że człowiek-*fenomen* „informuje” jedynie intelekt o istnieniu człowieka-*noumenu* i o określonych jego właściwościach. Uwzględniając trafne spostrzeżenie filozofa z Królewca o swoiście rozdwojonym ludzkim sposobie istnienia, można zatem powiedzieć, że konkretny człowiek jawi się (tzn. intelekt jest o tym informowany przez człowieka-*fenomen*) jako rzecz sama w sobie (czyli człowiek-*noumen*), będąca zarazem biologicznym organizmem, rozwijającym się zgodnie z prawami przyrody, jak również ponadmysłową i wolną istotą.

Nie było potrzeby, jak uczynił to autor *Krytyki czystego rozumu*, wskazywać, że intelekt, mając do dyspozycji zmysłowe dane odnośnie do ludzkiego sposobu istnienia, musi uwikłać się w nierozstrzygalny dla siebie antynomiczny wybór pomiędzy istnieniem jedynie przyrodniczej konieczności a istnieniem zarazem przyczynowości zgodnej z prawa-

²⁸ M. Bondeli, badacz Kantowskiej filozofii, zauważa, że napięcie między koniecznością i wolnością jest niemożliwe do przewyciężenia na gruncie konsekwentnego kantyzmu. Jego zdaniem nie ma jednak żadnej sprzeczności w twierdzeniu, że dana rzecz należąca do świata przyrody może jednocześnie podlegać ścisłym uwarunkowaniom w ramach związku przyczynowo-skutkowego i przyczynowości spowodowanej wolnością: „Da Kant die dynamischen Antinomien, zu welchen die dritte Antinomie gehört, im Unterschied zu den mathematischen derart entwirft, daß es sich um widersprüchliche Gebilde von ungleichartigen Relata handelt, so daß These und Gegenthese nicht beide falsch sind, sondern beide wahr sein können (vgl. ebd. A 532, B 560), bemüht er sich in der Folge darum, diese Antinomie nicht nur auf die Seite der Idee Kausalität der Freiheit aufzulösen. Es geht ihm vielmehr gerade auch darum, sich so aufzulösen, daß aus dem unentscheidbaren Entweder-Oder, das sich unter Erkenntnisbedingungen ergab, mit der nun veränderten Bedingung ein Sowohl-als-auch von Freiheit und Notwendigkeit supponiert werden darf. Dieses Sowohl-als-auch besteht darin, daß ein phänomenales Objekt sowohl unter der Kausalität der Natur als auch unter der Kausalität der Freiheit steht. Beides sind verschiedene Betrachtungs- und Seinsweisen ein und desselben Objekts”. Zob. M. Bondeli, *Der Kantianismus des jungen Hegels*, Hamburg 1997, 162-163.

mi przyrody i wolności²⁹. Intelkt, na bazie danych dostarczonych mu przez zmysły, zamiast zmagać się z nierozstrzygalnym wyborem między przyrodniczym determinizmem a wziętymi łącznie przyczynowością zgodną z prawami przyrody i wolnością, winien opowiedzieć się za tą drugą opcją. Intelkt nie popada przy tym w żadną sprzeczność oraz nie wykracza poza swoje kompetencje, ponieważ zmysły informują go o takim właśnie sposobie ludzkiego istnienia, tzn. że konkretny człowiek (rozumiany jako rzecz sama w sobie) podlega zarówno przyrodniczym mechanizmom, jak i jest istotą zdolną do zapoczątkowania w wolności czegoś w świecie przyrody³⁰.

Nasuwa się w tym miejscu pytanie: czy na podstawie spostrzeżenia, że człowiek jest jednocześnie i organizmem biologicznym, i wolną istotą, intelekt może powiedzieć jeszcze coś więcej na temat natury konkretnego człowieka, tzn. jakim jest on bytem? Pytanie to w języku bliższym samemu I. Kantowi można by wyrazić nieco inaczej: co intelekt może powiedzieć o rzeczy (człowieku-*noumenie*), kryjącej się za doświadczanymi w świecie empirycznym skutkami jej aktywności, które są manifestacją zarówno jej wolności, jak i podleganiu przez nią mechanizmom przyrody?

Filozof z Królewca odpowiada, że jedyne, co intelekt może uczynić, to założyć – ale nie stwierdzić – istnienie jakiejś rzeczowej podsta-

²⁹ Nierozstrzygalność tego wyboru I. Kant przedstawia w tzw. trzeciej antynomii czystego rozumu. Uznaje, że obydwa człony antynomii jawią się intelektowi jako w pewnym sensie prawdziwe i dlatego nie może on dokonać między nimi wyboru. Zob. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), dz. cyt., 308-313.

³⁰ Zastanawiające jest, że I. Kant w rozważaniach na temat innych aspektów ludzkiego sposobu istnienia nie czuł żadnego oporu przed uznaniem człowieka za istotę posiadającą dwie przeciwstawne sobie właściwości – które mogłyby się wydawać są równie trudne do pogodzenia ze sobą, jak podleganie determinizmowi przyrody i bycie wolnym – i jednocześnie stanowiącą jeden i ten sam obiekt. Zdaniem filozofa z Królewca zauważalna jest w człowieku skłonność do życia w społeczeństwie przy jednoczesnej tendencji do popadania z innymi ludźmi w konflikty. W piśmie *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* I. Kant mówi na tej podstawie o swoistej nietowarzyskiej towarzyskości człowieka (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*). Zob. Tenże, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, w: Tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, dz. cyt., 20-22.

wy konkretnego człowieka, która ma charakter podmiotowy, tzn. jest jakimś noumenalnym „Ja”. Zdaniem autora *Krytyki czystego rozumu* niczego więcej intelekt nie jest w stanie na podstawie posiadanych informacji stwierdzić. Owo noumenalne „Ja” jest dla ludzkiego intelektu całkowicie niepoznawalne i może być tylko pomyślane jako konieczne założenie istnienia określonych przejawów ludzkiej aktywności (*fenomenów*)³¹.

Wydaje się, że I. Kant słusznie postrzega konkretnego człowieka jako określone noumenalne „Ja”, gdyż tylko istota, będąca jakimś podmiotem, może zmanifestować swoją wolność w zdeterminowanym świecie przyrody. Trudno się jednak z filozofem z Królewca zgodzić co do tego, że istnienie tego noumenalnego ludzkiego „Ja” może zostać przez intelekt przyjęte tylko jako założenie. Doświadczenie nieustannie informuje o istnieniu noumenalnego podmiotu („Ja”), który spełnia wszystkie ludzkie czynności i jest ich jedynym „centrum”. Ku temu podmiotowi jest skierowana i z niego wypływa każda ludzka czynność, zarówno biologiczna, jak i ta, która nie jest ściśle zdeterminowana prawami świata przyrody. „Ja” jest także stale doświadczane jako trwałe (przedmiotowy; noumenalny) podmiot wszystkich ludzkich czynności, który istnieje samodzielnie³².

Nawiązując do Kantowskiej terminologii, na podstawie powyższych rozważań można powiedzieć, że człowieka należy pojąć jako podmiot sam w sobie (noumenalne „Ja”). Oznacza to, że człowiek jest istotą, u której daje się zaobserwować stałe i nierozzerwalne odniesienie przeżywanych w świecie zmysłowym doświadczeń (człowiek-*fenomen*) do jakiegoś trwałego przedmiotowego centrum (człowiek-*noumen*), które ma charakter podmiotowy, jaźniowy i samoświadomy, czyli jest jakimś „Ja”. To ludzkie „Ja” we wszelkiej dającej się zaobserwować aktywności (jako człowiek-*fenomen*) jest zawsze u siebie samego. W każdej swojej czynności w dowolnym momencie może także przy pomocy refleksji uświadomić sobie własną stałą i trwałą obecność (jako człowiek-*noumen*), która ma charakter podmiotowy. Owo podmiotowo-jaźniowo-samoświadome centrum („Ja”) jest

³¹ Zob. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, 71-81.

³² Zob. M. A. Krapiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, 119-131.

ponadto stale obecne i odniesione w człowieku do sfery zmysłowej, będąc w stanie ją modyfikować i jednocześnie w niej się nie rozplywając³³.

4. CZŁOWIEK JAKO PODMIOT SAM W SOBIE – WNIOSKI

4.1. WZGLĘDNA ODRĘBNOŚĆ CZŁOWIEKA OD RZECZYWISTOŚCI CIELESNO-ZMYSŁOWEJ

Nakreślony powyżej sens ludzkiego sposobu istnienia pozwala stwierdzić, że noumenalne ludzkie „Ja” jest jednocześnie wtopione oraz

³³ We współczesnej literaturze licznie pojawiają się stwierdzenia, że niektóre (wyższe) zwierzęta posiadają identyczną do ludzkiej zdolność samoświadomości (co by m.in. znaczyło, że należy je pojąć – podobnie jak człowieka – jako noumenalne podmioty same w sobie). Wystarczy chociażby wspomnieć słynny eksperyment z 1970 r. G. Gallupa, amerykańskiego psychologa, i wnioski, jakie na podstawie tego typu eksperymentów są niejednokrotnie wyciągane. Ów badacz wstawił lustro do pomieszczenia szympanów. Początkowo małpy krzyczały i wykazywały agresję wobec własnego odbicia. Zachowywały się tak, jakby widziały całkowicie obcego osobnika. Z czasem zaczęły wykorzystywać lustro, by poddać zabiegom kosmetycznym części własnego ciała, których normalnie nie widziały. Eksperymentator, chcąc sprawdzić, czy szympany rozpoznają same siebie w lustrze, gdy spały, zrobił im znaki na twarzy bezzapachową farbą. Gdy oprzytomniały, obserwował, z jaką częstotliwością dotykają plam. Okazało się, że zwierzęta, widząc swoje odbicie, częściej dotykały oznakowanych miejsc niż miało to miejsce wówczas, gdy były pozbawione lustra. Co więcej, szympany próbowały nawet się upiększać. G. Gallup na tej podstawie doszedł do przekonania, że szympany – tak jak ludzie – są świadome samych siebie. Niezwykle trafny komentarz do tego typu stwierdzeń daje współczesny polski filozof S. Judycki. Zauważa on: „Samolocik zrobiony z papieru z jednej strony, z drugiej zaś potężny odrzutowiec myśliwski, ‘nafaszerowany’ elektroniką – obie te rzeczy są w pewnym sensie, to znaczy w sensie analogicznym, samolotami. Podobnie ma się rzecz z ‘odpryskami’ samoświadomości, które mogą ujawniać pewne zachowania zwierząt, w porównaniu z ludzką samoświadomością. Zachowania zwierząt to są tylko samolociki z papieru. (...) Pomiędzy prostą świadomością, którą dysponują zwierzęta, a ludzką świadomością i samoświadomością ‘zিয়ে’ przepaść jakościowa. (...) Samoświadomość człowieka jest zupełnie czymś innym niż – przytaczane przez niektórych uczestników dyskusji – przebłycki rozpoznawania siebie w lustrze wykazywane przez małpy: czemu ma służyć ustawianie w jednej linii naśladowania własnych ruchów w lustrze ze złożonością pojęciową piętrowo przewyższającej się autoanalizy, która (...) ucieleśnia się na przykład w wielkich dziełach powieści psychologicznej (...)”? Ludzka samoświadomość to nie jest tylko proste zauważenie własnych spontanicznych czynności cielesnych, lecz jest to nasycona pojęciowo zdolność do ‘ogłądania’ siebie”, S. Judycki, *Tożsamość i wolna wola*, Diametros – Internetowy Serwis Filozoficzny [online], <<http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=deb5&m=17&ii=3811>> (dostęp: 03.09.2011).

odrębne od świata cielesno-zmysłowego. Ta odrębność ukazuje się przy tym jako względna, a nie jako radykalna. Człowiek jako podmiot sam w sobie nie podlega w sposób ścisły mechanizmom przyrody, ale jednak mimo to jest jednym z jej elementów. Względna odrębność od przyrody ludzkiego noumenalnego „Ja” wskazuje na dość specyficzną budowę jego struktury. Struktura noumenalnego ludzkiego „Ja” musi być tak skonstruowana, by było możliwe jego jednoczesne wtopienie w przyrodę oraz jego względna odrębność od niej. Z uwagi na to, że ludzki podmiot wtapia się w przyrodę dzięki byciu cielesno-zmysłową istotą, można powiedzieć, że w skład noumenalnego ludzkiego „Ja” musi też wchodzić coś, co jest jakościowo inne od ludzkiego ciała, tzn. ma naturę niecielesno-zmysłową. Oznacza to, że noumenalne ludzkie „Ja” jawi się jako złożone z dwóch nierozzerwalnie ze sobą związanych i wzajemnie do siebie odniesionych elementów: ludzkiego ciała i tego, co w człowieku jest niecielesne (pierwsze na potrzeby dalszych rozważań określimy jako „cielesność-Ja” a drugie jako „niecielesność-Ja”)³⁴.

Filozof z Królewca był z pewnością świadomy tej właściwej tylko człowiekowi cielesno-niecielesnej konstrukcji ontycznej. Do takiego stwierdzenia upoważniają chociażby Kantowskie refleksje na temat obowiązków człowieka względem samego siebie i innych. I. Kant zauważa, że istotnym – jeśli nawet nie najważniejszym – obowiązkiem człowieka jest troska o ludzkie ciało i jego potrzeby, zaś jakiegokolwiek

³⁴ Rozwinięcie zarysowanej tutaj koncepcji ontycznej konstrukcji noumenalnego ludzkiego „Ja” mogłoby, jak mi się wydaje, prowadzić do arystotelesowsko-tomistycznego rozumienia człowieka, w którym poszczególna ludzka dusza („niecielesność-Ja”) nieustannie jest przystosowana (*commensurata*) do konkretnego ludzkiego ciała („cielesność-Ja”), ponieważ człowiek (noumenalne ludzkie „Ja”) ze swej natury jest bytem duchowo-cielesnym. Ludzka dusza bez połączenia z ciałem jest tylko jakby częścią człowieka i jako taka nie stanowi ludzkiego bytu. Istnienie konkretnej duszy nabiera pełnego sensu dopiero wówczas, gdy jest ona połączona z konkretnym ludzkim ciałem. Po śmierci dana ludzka dusza bytuje wprawdzie w obszarze ducha oddzielnie od poszczególnego ciała, ale wciąż trwa w niej owo przystosowanie (*commensuratio*) do niego, dzięki czemu dana dusza nie traci swej indywidualności. Więcej na temat klasycznego arystotelesowsko-tomistycznego rozumienia wzajemnej relacji między ludzką duszą i ciałem oraz stałego przystosowania (*commensuratio*) pierwszej do drugiego zob. np. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. z franc. J. Rybałt, Warszawa 1960, 267-281 (w szczególności 268, 271-275).

wykroczenia przeciwko ludzkiemu ciału bezpośrednio uderzają również w niecielesność danego człowieka. Nietrafnie jednak podkreślił przy tym, że to, co w człowieku jest cielesne (w języku Kantowskim należałoby powiedzieć *fenomenalne*) nie współtworzy go jako ludzkiego podmiotu (w języku I. Kanta *noumenu*). Autor *Metafizyki moralności* ludzką podmiotowość błędnie związał wyłącznie z tym, co w człowieku jest niecielesne. Ludzkie ciało („cielesność-Ja”) jawi się więc w myśli I. Kanta raczej jako narzędzie niecielesności człowieka („niecielesności-Ja”) niż element, który razem z nią współtworzy pełny ludzki podmiot (*noumenalne* ludzkie „Ja”)³⁵.

4.2. ZNAMIEŃ NIE-CZASOWOŚCI CZŁOWIEKA

Można bez wątpienia powiedzieć, że rzeczywistość cielesno-zmysłowa, w którą człowiek jest wtopiony, nieustannie się zmienia i przemija. Ludzkie generacje następują kolejno po sobie, dzieląc ze wszystkimi organizmami żywymi wspólny los narodzin i umierania. Dynamice zmian i przemijaniu podlega również świat przyrody nieożywionej, choć zdają się one zachodzić w nim znacznie wolniej niż wśród organizmów żywych. Wszystko, co cielesno-materialne, jest ze swej natury nietrwałe, zmienne i przemijalne³⁶.

³⁵ W *Metafizyce moralności* I. Kant pisze m.in.: „Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die Menschheit in seiner Person (*homo noumenon*) abwürdigem, der noch der Mensch (*homo phaenomenon*) zur Erhaltung anvertrauet war”, *Die Metaphysik der Sitten*, w: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, dz. cyt., 423 (omówienie obowiązków człowieka zob. str. 417-474).

³⁶ Warto wspomnieć w tym miejscu, że istnieją dwie wielkie tradycje filozoficzne, które próbują wyjaśnić zmienność i przemijalność przyrody. Pierwsza widzi przyrodę jako coś stworzonego, co miało swój początek i będzie miało w przyszłości koniec. Zmienność i przemijalność przyrody są naturalną konsekwencją jej zdążania ku wyznaczonemu przez Stwórcę punktowi docelowemu. Druga zaś postrzega świat przyrody jako coś, co istnieje w wiecznych cyklach, w których nie można odróżnić ani początku, ani końca. Zmienność i przemijalność są w tej interpretacji rozumiane jako przejawy odwiecznie powtarzających się co jakiś czas stanów, stadiów i form przyrody.

Względna odrębność człowieka od świata przyrody wskazuje, że należy go uznać za istotę, której przynajmniej jakaś część opiera się nietrwałości, zmienności i przemijalności. Tylko „necielesność-Ja” może zostać uznana za taką część składową ludzkiego podmiotu, ponieważ „cielesność-Ja” jest czymś, co podlega nieustannie rozmaitym zmianom. „Necielesność-Ja” jako coś, co w człowieku jest inne od „cielesności-Ja”, jawi się jako element trwały, niezmienny i nieprzemijalny noumenalnego ludzkiego „Ja”. Istnienie ścisłej relacji między czasem a nietrwałością, zmiennością i przemijalnością (wszystkie trzy określenia wskazują na jakiś ruch)³⁷ pozwala dodać, że trwałość, niezmiennność i nieprzemijalność „necielesności-Ja” oznacza jego istnienie nie-czasowe (bezczasowe, pozaczasowe itp.). Z uwagi na stałą obecność „necielesności-Ja” w noumenalnym ludzkim „Ja” należy mówić o znamieniu nie-czasowości – rozumianej jako trwałość, niezmiennność i nieprzemijalność – człowieka.

Interesujące jest, że I. Kant, analizując zmienności i przemijalność rzeczywistości cielesno-zmysłowej, dochodzi do bardzo zbliżonych wniosków. Również wskazuje na znamię nie-czasowości człowieka. Filozof z Królewca mówi o „Ja-empirycznym” i „Ja-transcendentalnym” człowieka, z których pierwsze uważa za narzędzie drugiego, zaś drugie za coś nie-czasowego. Wprawdzie zdaniem I. Kanta „Ja-empiryczne” i „Ja-transcendentalne” nie mogą zostać od siebie oddzielone i dopie-

Nowoczesna kosmologia również na dwa sposoby tłumaczy zmienność i przemijalność cielesno-zmysłowego świata. W znacznym stopniu korespondują one odpowiednio z owymi dwiema filozoficznymi tradycjami rozumienia zmienności i przemijalności świata cielesno-zmysłowego. Pierwsza teoria kosmologiczna twierdzi, że kosmos powstał na skutek prawybuchu a obecny jego kształt to kolejna faza działania owej eksplozji. W przyszłości świat znajdzie swój kres, gdy tylko siła działania prawybuchu zmaleje do zera. Druga teoria mówi, że świat jako całość istnieje wiecznie. Gdy jednak w jednych jego regionach coś zmienia się i przemija, to równocześnie w innych coś również się zmienia i powstaje. Szczegółowe i w miarę zwięzłe omówienie różnych sposobów filozoficznego rozumienia przyrody, jej właściwości, przemijalności oraz wyjaśniania zachodzących w niej zmian zob. np. L. Schäfer, *Przyroda*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens i H. Schnädelbach, tłum. z niem. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, 504-545.

³⁷ Zob.: S. Zięba, *Czas*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2., red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, 349-350; S. Mazierski, S. Zięba, *Czas w filozofii*, w: Tamże, 350-353.

ści na bazie obserwacji ludzkiego sposobu istnienia. Człowiek w swoim sposobie istnienia ukazuje się jako podmiot sam w sobie – noumenalne „Ja” – który jest równocześnie wtopiony w świat przyrody, jak również od tego świata odrębny. Na tej podstawie można dojść do przekonania, że przynajmniej jakaś część ludzkiego podmiotu („niecielesność-Ja”) opiera się śmierci i po śmierci człowieka nie-czasowo dalej istnieje.

W świetle poczynionych spostrzeżeń interesująco dla dalszych badań przedstawiają się przede wszystkim dwa obszary. Pierwszy, na ile inne zarzuty, które stawia się Kantowskiej koncepcji nieśmiertelności człowieka, są zbieżne z zarysowanym w niniejszych rozważaniach, a na ile, choć w określonym punkcie kwestionują one Kantowskie rozwiązanie, to jednak mimo wszystko wiążą się z Kantowskim zakwestionowaniem jakiegokolwiek możliwości rozwiązania kwestii ludzkiej nieśmiertelności na bazie obserwacji ludzkiego sposobu istnienia. Drugi, czy odrzucenie Kantowskiego przekonania o niemożliwości rozwiązania problemu nieśmiertelności człowieka na podstawie danych dostarczonych intelektowi przez zmysły konsekwentnie musi prowadzić do odrzucenia całej Kantowskiej wizji ludzkiej nieśmiertelności, czy też może raczej stwarza możliwość adekwatniejszego z ontyczną sytuacją człowieka uzasadnienia wielu innych spostrzeżeń I. Kanta związanych z jego koncepcją ludzkiej nieśmiertelności, jak np. – moim zdaniem trafnego stwierdzenia – że człowiek jest moralnie zobowiązany do rozwijania posiadanych zdolności.

MAN – AN ENTITY IN HIS OWN RIGHT, WHO NEVER TRULY DIES. WHAT DID IMMANUEL KANT OVERLOOK?

Summary

In the presented paper the author puts forward the notion, fundamental to the problem of the immortality of the human soul in the philosophy of I. Kant – that on the basis of empirical observation of the human being we can't say anything about the immortality of man. The paper has four parts. In the first part we have the presentation of Kant's

idea of human immortality. I. Kant maintains that our mind can't learn anything about immortality on the basis of sense-data. This attitude is the consequence of his conception of the relationship between *noumenon* and *phenomenon*. The second part comprises an analysis of Kant's conviction, that we cannot get to know noumenon, because *phenomena* are only available for our intellect. This position seems to be false. According to the author, existence of the *noumenon* and his features we can recognize in the *phenomenon*, because they are connected. In the third part we have the attempt of the definition of the man as *noumenon* on the basis of the human mode of being (*phenomenon*). Man seems to be an entity – the human self – which is both connected to and separated from nature. In the fourth part, the author presents conclusions from the human mode of being as *noumenon* with a specific spiritual and corporal structure. Man is a being, relatively separated from bodily reality and living in a dimension lacking time. For this reason death isn't the absolute end of human existence. So Kant is wrong when he states that on the basis of empirical observation of the human being we cannot reach conclusions relating to our immortality.

Keywords: I. Kant, man, immortality, self, *noumenon*, *phenomenon*