

Włodzimierz Heflik
Kant – Platon.
W poszukiwaniu metody uniwersalnej

Pamięci Profesora Andrzeja Norasa

Wstęp – Punkt wyjścia albo źródło inspiracji
Kanta: Platon czy (i) Arystoteles?

Filozofia Platona to według Kanta „marzycielstwo” (*Schwärmerei*), które neoplatonicy jeszcze spotęgowali, głosząc możliwość poznania tego, co Boskie dzięki naocznemu oglądowi (*Theosophie durch Anschauung*)¹. Platońska filozofia jest jego zdaniem raczej przykładem poetyckiej wizji, natomiast Arystoteles – motywowany trzeźwym, empirystycznym podejściem – starał się zapobiec tej tendencji².

¹ Zob. I. Kant, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, Hrgs. B. Erdmann, Leipzig 1882, §236, s. 70.

² I. Kant, *Die Aristotelische Philosophie verdrängte diesen Wahn*, w: *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, §236, s. 70–71.

Jego filozofię Kant określił jako mozolną „pracę” (*Arbeit*)³, mającą bardziej analityczny charakter. Inną krytyczną uwagę dotyczącą Platońskiego podejścia do filozofii można znaleźć w *Krytyce czystego rozumu*:

„Pęd do rozszerzenia naszej wiedzy, uwiedziony (...) dowodem potęgi rozumu, nie zna granic [dla siebie]. Lekki gołąb prując w swobodnym locie powietrze, mógłby sobie wyobrazić, że w przestrzeni pozbawionej powietrza będzie mu się jeszcze lepiej udawało latać. Tak samo Platon opuścił świat zmysłów, gdyż świat ten stawia dla intelektu tak ciasne granice, i puścił się poza nie na skrzydłach idei w pustą przestrzeń czystego intelektu. Nie zauważył, iż przez swe wysiłki nie zdobywa nowej drogi; nie znalazł bowiem żadnego oporu, niby podstawy, na której mógłby się oprzeć i do której mógłby użyć swych sił, by poruszyć z miejsca intelekt. Lecz zwykły to los rozumu ludzkiego przy spekulacji, że się swą budowlę tak rychło, jak to tylko możliwe, wykańcza, a potem dopiero próbuje, czy aby dobrze położono fundamenty” (*KrV* A5/B9)⁴.

³ I. Kant, *O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, w: *Dzieła zebrane* t. VI *Pisma po roku 1781*, Toruń 2012, s. 381.

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t.1 i 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 68–69. W dalszym ciągu będę stosował wyłącznie oznaczenia odnoszące się do oryginalnych wydań: A – pierwszego, B – drugiego.

Na tej podstawie można by wnosić, że Kant opowiada się raczej za podejściem Arystotelesa niż Platona, a potwierdzeniem tej opinii może być wypowiedź, że bardziej interesuje go „płodne βάθος [głębia] doświadczenia” (das *fruchtbare Bathos der Erfahrung*) (*Proleg.* IV 373)⁵ niż spekulacja w stylu Platona. Z drugiej strony jednak Kant – podobnie jak Platon – odwołuje się nieustannie do wyobraźni i podkreśla jej wielką rolę w swym projekcie filozofii transcendentnej: wyobraźnia (*Einbildungskraft*) ma być tym czynnikiem, który wiąże zmysłowość z intelektem, koordynuje ich działania (zob. *KrV* A78/B103; A 138/B177; A 140/B179). U Platona jest to oczywiste, że w swoich pismach, dialogach odwołuje się do wyobraźni, a w najważniejszych miejscach swych dialogów operuje obrazami. Istotne jest według Platona, by mieć przed wszystkim obraz całości sytuacji, będącej przedmiotem namysłu, który to obraz może dopiero potem zostać opracowany w szczegółach za pomocą pracy logiczno-pojęciowej. U Kanta pojawiają się ponadto rysy mistyczne; nawiązuje on bowiem nie tylko do Platona ale i do Swedenborga, czego ślad odnajdujemy w rozprawie *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*⁶. Samo zainteresowanie pismami Swedenborga – którego pisma oficjalnie ostro krytykował, ale wiemy także, że z uwagą je czytał – świadczy o rysach umysłowości Kanta, wykraczających poza wąsko pojęty oświeceniowy racjonalizm.

⁵ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki...*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 190.

⁶ I. Kant *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, przeł. M. Żelazny, w: *Dziela* t. VI, Toruń 2012, s. 375–392.

Ważna jest też filozoficzna droga Kanta, którą należy mieć na uwadze; początkowo występował on jako zwolennik filozofii Leibniza i Wolffa, czyli tradycyjnej metafizyki, w terminologii kantowskiej – transcendentalnego realizmu. Następnie Hume miał go „zbudzić z dogmatycznej drzemki”, w rezultacie czego powstała Kantowska filozofia krytyczna jako pośrednia droga między dogmatyzmem, czyli metafizyką w stylu Wolffa a sceptycznym empiryzmem Hume’a, która doprowadziła go do transcendentalnego idealizmu. W ramach tego stanowiska Kant narzuca pewne ograniczenia na sposób uprawiania filozofii, a w dalszej perspektywie snuje projekt zbudowania nowej „metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka”, częściowo zrealizowany w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). Zatem punkt wyjścia Kanta bliski jest filozofii Platona, widoczny jeszcze w *Dysertacji*⁷, a następnie dokonuje on korekty w duchu Arystotelesa. Leibniza, którego był w początkowym, przedkrytycznym okresie swej twórczości kontynuatorem, uważał Kant za platonika (zob. *KrV* A 854/B882)⁸, natomiast samego siebie raczej tak nie określał; raczej traktował siebie jako krytyka Platona.

Tym natomiast, co wyraźnie łączy Kanta z Platonem jest myślenie całościowe – myślenie integralne, tzn. obejmujące całą filozofię teoretyczną (metafizykę i epistemologię), ale również filozofię praktyczną (etykę, estetykę

⁷ To znaczy w pracy *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770).

⁸ Leibniza zalicza Kant do transcendentalnych realistów, czyli inaczej mówiąc realistów metafizycznych, zatem kontynuatorów Platona (zob. też *KrV* A491/B519).

i antropologię). Platon sprowadza cały swój filozoficzny projekt do wspólnej podstawy – Idei Dobra. U Kanta natomiast mamy do czynienia z prymatem rozumu praktycznego – jest to sposób na przewyższanie antynomii rozumu teoretycznego.

W artykule ograniczam się do filozofii teoretycznej. Postaram się przedstawić stanowisko Kanta z jednej strony jako: (1) zainspirowane koncepcją/wizją Platona, a więc będące do pewnego stopnia jej kontynuacją – w tym ogólnym sensie, jaki miał na myśli Whitehead, z drugiej natomiast jako (2) jej krytykę. Sposób, w jaki zaprezentuję omawiane zagadnienia, polega na tym, że pewne stałe motywy – istotne dla określenia relacji stanowiska Kanta do filozofii Platona – zostaną przedstawione kilka razy w różnych perspektywicznych ujęciach. Przy okazji będą się pojawiać kolejno różne nowe szczegółowe zagadnienia, w rezultacie zostanie ukazane to, co wspólne dla Kanta i Platona oraz to, co różni ich stanowiska. Osią obecnych rozważań jest Platońska teoria idei i stosunek Kanta do niej oraz zagadnienie właściwej metody. Zagadnienie to prowadzi z kolei do prezentacji najwyższej zasady i jej roli – odpowiednio w systemie filozoficznym Platona oraz Kanta. Szczególne miejsce w poniższych rozważaniach zajmuje zagadnienie poznania matematycznego i charakteru przedmiotów matematycznych; na tym tle omawiam Kantowską krytykę stanowiska Platona w tej kwestii. Wspominam wreszcie, w przedostatnim paragrafie, dwa wyraźnie odmienne modele wiedzy i umysłu, jakie przyjmował każdy z filozofów. Różnice w założeniach dotyczących tych modeli mogą – jak się wydaje – w pewnym stopniu wyjaśnić ostateczne różne/

odmienne rezultaty, do jakich dochodzi każdy z filozofów, pomimo tego, iż zastosowana przez nich metoda jest zasadniczo taka sama.

Platońska teoria idei głównym punktem odniesienia dla Kanta

Jednym z głównych punktów odniesienia jest dla Kanta Platońska teoria idei, ale poddana krytycznemu namysłowi. Mówiąc wstępnie i z grubsza: idee są według Platona przedmiotami, które poznajemy za pomocą rozumu. Tworzą one hierarchiczną strukturę, z Ideą Dobra jako ideą najwyższą. Świat zjawiskowy (materialny) jest utworzony na wzór idealnego modelu. Zatem poznanie struktury świata idei (modelu) pozwala orientować się w świecie zjawisk. Ważne jest to, że idee są przedmiotami (obiektami), które w zasadzie możemy poznać. Świat zjawiskowy możemy poznawać dzięki idealnemu modelowi, o którym mamy wiedzę w świetle idei. Platon podkreśla nieustannie, że chodzi mu o pokazanie/ wyjaśnienie związku pomiędzy tymi oboma światami. Nie chodzi o to, by jedynie kontemplować świat idei, ale by wykorzystać wiedzę o tym świecie do wyjaśnienia świata zjawiskowego (w *Państwie* ks. VII oraz *Teajtecie*)⁹.

Kant także zamierza wyjaśnić świat zjawisk (świat doświadczenia), ale inaczej rozumie on podstawę tego wyjaśniania. W tym celu nie odwołuje się on do idei w sensie Platońskim, bo byłoby to – jego zdaniem – równoznaczne

⁹ Pomijam na razie krytykę tzw. teorii dwóch światów.

z bezkrytycznym posługiwaniem się rozumem. Dlatego najpierw należy poddać sam rozum – jako władzę poznawczą – krytyce i dopiero znając dokładnie jego zasięg, a więc i ograniczenia, oraz narzędzia, jakimi dysponuje, wtedy można się nim posługiwać w celu wyjaśnienia świata zjawisk.

Z drugiej strony, zarzucanie Platonowi braku krytycyzmu byłoby wielkim uproszczeniem czy wręcz nieporozumieniem. Dialogi Platona są wzorcowym przykładem krytycznego podejścia – w istocie podejścia analitycznego – do badanych problemów. Platon rozwija w nich bardzo wyrafinowaną metodę badania, to jest posługiwania się rozumem, tzw. metodę dialektyczną (omówioną w dialogach *Fileb*, *Sofista*, *Parmenides*). W wyniku zastosowania tej metody do teorii idei poddaje tę teorię surowej krytyce, szczególnie w *Parmenidesie*.

Kant także odwołuje się do dialektyki, jako szczególnej metody, jednak jego rozumienie dialektyki jest wieloznaczne – jedno ze znaczeń jest bliższe raczej temu, co znajdujemy u Arystotelesa, drugie – bliższe pierwotnej myśli Platona. Wypada także zaznaczyć, że dla Kanta podstawową metodą filozofowania jest metoda transcendentálna. Wobec tego pojawia się pytanie o wzajemną relację pomiędzy tymi dwiema metodami w filozofii Kanta.

Przeprowadzając porównanie stanowiska Kanta i Platona należałoby uwzględnić także zasadnicze zmiany, jakie nastąpiły w interpretacji (rozumieniu) nauki Platona, których wynikiem jest częściowe odejście od standardowego (podręcznikowego) ujęcia myśli Platona. Chodzi tu przede wszystkim o tzw. naukę niepisaną oraz o krytykę przypisywanej

Platonowi tzw. teorii dwóch światów, którą to krytykę przeprowadzili neokantyści ze szkoły marburskiej (szczególnie Natorp) i N. Hartmann. Podkreślić także wypada, że Kant nie dysponował tak obszerną wiedzą na temat filozofii Platona i Arystotelesa, jaka jest obecnie dostępna. Dlatego pojawiają się różne karykaturalne rysy przypisywane przez Kanta metafizyce klasycznej (Platońsko–Arystotelesowskiej). Do tego obrazu należy także dołożyć niejednoznaczność, wypływającą z metaforyczności wielu kluczowych fragmentów i sformułowań, jakie znajdujemy w tekstach samego Platona.

W pierwszej kolejności przedstawię relację: Kant – Platon w tradycyjnym ujęciu, tzn. ujęciu podręcznikowym, ponieważ takie ujęcie dominuje w Kantowskim odczytaniu nauki Platona. Następnie wskażę na konieczność dokonania rewizji, która już faktycznie się dokonała, ujęcia relacji: Kant – Platon, w wyniku uwzględnienia dwóch wspomnianych czynników, które przyczyniły się do nowej interpretacji myśli Platona, a w konsekwencji do nowego odczytania wielorakich związków między stanowiskami Kanta i Platona.

Wypracowanie właściwej metody jako podstawowe zadanie filozofii

Celem filozofii jest poznanie rzeczywistości i jej struktury; do tego potrzebna jest metoda. Punktem centralnym – zarówno dla Platona jak i dla Kanta – jest więc kwestia metody. Zarówno Kant jak i Platon przyjmują pewne przedzałożenia, które umożliwiają dopiero wyłonienie się właściwej metody filozofowania. Chodzi tu o dwa aspekty (przedzałożenia):

(a) aspekt ontyczny i (b) aspekt poznawczy. W aspekcie ontycznym przyjmuje się wstępnie pewne wstępne założenia (hipotezy) dotyczące budowy rzeczywistości; w aspekcie poznawczym – przyjmuje się wstępne ustalenia dot. środków poznawczych, umożliwiających kontakt z rzeczywistością. Ale to ujęcie nie jest całkiem trafne. Należy przyjąć jeszcze skromniejszy punkt wyjścia. Obaj filozofowie wychodzą raczej od tego, co [bezpośrednio] dane i stawiają wobec tego, co dane szereg pytań. Dlaczego to, co jest dane, jest takie jakie jest (jest takie, jakie się jawi)? Czy poza tym, co jest dane – za tym, co się jawi – jest jeszcze coś, co jest ukryte? Czy to, co jest dane jest przejawem tego, co ukryte? – „występowaniem na jaw” (γίγνεσθαι)?¹⁰ Warto podkreślić, że u Kanta występują nawet dwa sensy tego, co ukryte: transcendentálny i transcendentny. Pojawia się natomiast pytanie, czy również u Platona daje się wskazać – analogicznie do Kanta – dwa przeciwstawne sensy tego, co ukryte. Owe przeciwstawne sensy „ukrytości” należałoby chyba wiązać z dwiema przeciwstawnymi drogami badania: drogą wstępującą oraz drogą zstępującą. Do tego zagadnienia powrócę w dalszej części artykułu.

Inna seria pytań dotyczy naszych sposobów poznawania, naszych władz poznawczych, które umożliwiają kontakt z tym, co się jawi (z tym, co dane). Chodzi tu o władze duszy (umysłu), a najogólniejszy podział przebiega między

¹⁰ C. F. Weizsäcker, *Parmenides i szara gęś*, w: *Jedność przyrody*, Warszawa 1978, s. 462. Problem ukrytych struktur, tzw. ukrytego porządku (*implicate order*) porusza szerzej nie tylko Weizsäcker, ale także D. Bohm, zob. jego pracę *Ukryty porządek*, przeł. M. Tempczyk, Warszawa 1988.

zmysłowością a rozumem (w szerokim tego słowa znaczeniu). Temu podziałowi po stronie władz poznawczych odpowiada podział rzeczywistości na: świat zmysłowy i świat nadzmysłowy (w *Dysertacji*), względnie – fenomeny i noumeny (w *Krytyce czystego rozumu*). Aby poznać świat zmysłowy i (ewentualnie) nadzmysłowy (inteligibilny)¹¹, nie wystarczy dysponować odpowiednimi władzami poznawczymi, ale nadto należy odkryć i opracować odpowiednią metodę, którą należy zastosować/ kierować się nią, by władze poznawcze faktycznie pozwoliły nam uzyskać wiedzę o rzeczywistości. Musimy uzyskać jasność w kwestii zasięgu i kompetencji tych władz, tzn. przeprowadzić ich krytykę. Tę metodę filozofowania Platon określa jako dialektykę. Kant natomiast mówi o metodzie transcendentalnej. Obie te metody są odkrywane a następnie stosowane przez rozum. Celem jest więc przedstawienie i porównanie obu metod oraz spojrzenie na Platońską naukę o ideach z punktu widzenia metody transcendentalnej. Podobnie rzecz ma się z filozofią Kanta i – ewentualnym – odpowiednikiem koncepcji idei w jego filozofii.

Kant w pełni zdaje sobie sprawę z podstawowej roli metody w jego filozofii, bowiem określa *Krytykę czystego rozumu* jako „traktat o metodzie” (*KrV/B XXII*), a nie jako gotowy system! Poznanie metody osiągamy dzięki refleksji, czyli namysłowi rozumu nad sobą samym, który pozwala nam uzyskać wiedzę o strukturze naszego umysłu/

¹¹ Kant – jak wskazuje w *Krytyce czystego rozumu* – wykluczył możliwość poznania świata nadzmysłowego (noumenalnego); nie wykluczył jednak możliwości pomyślenia tego świata.

rozumu, a w rezultacie można wypracować odpowiednią metodę. O tym, że właściwa metoda ma pewien istotny związek z systemem, powiem w dalszej części artykułu.

Metoda dialektyczna w ujęciu Platona

Metoda ta została najpełniej przedstawiona w *Filebie*, ale Platon omawia ją także w *Państwie*, *Sofiście* i *Parmenidesie*. Zasadniczy cel dialektyki zwięźle ujmuje Władysław Stróżewski: „Dialektyka ma baczyć, by nie utożsamiać idei różnych i nie rozdzielać tożsamyh. Dialektyka byłaby wiedzą, która rozdziela to, co rozdzielalne i łączy to, co możliwe do połączenia oraz pokazuje prawa rządzące tymi operacjami”¹². Platon rozróżnia: (1) dialektykę wstępującą (postępowanie synoptyczne, *σύνωψις*) oraz (2) dialektykę zstępującą (metoda diairetyczna, *διαίρεσις*).

Dialektyka wstępująca polega na postępowaniu wychodzącym od zmysłów i tego, co zmysłowe, które następnie wznosi się do idei; przechodzi od idei do idei aż do osiągnięcia idei najwyższej; w postępowaniu synoptycznym obejmuje wielość w jedność¹³. Opis tego rodzaju postępowania znajdujemy przede wszystkim w VI i VII księdze *Państwa*¹⁴:

¹² Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992, s. 212.

¹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E. Zieliński, Lublin 1996, s. 201–202.

¹⁴ Weizsäcker oddaje sposób postępowania Platona za pomocą obrazowego określenia „wspinaczka”, zob. C. F. von Weizsäcker, *Parmenides i szara gęś*, w: *Jedność przyrody*, Warszawa 1978, s. 453.

„Nieprawdaż – dodałem – jedna tylko metoda mądrej rozmowy (dialektyczna idzie ta droga, że założenia (ὑποθέσεις) rozbiera i odnosi je do początku samego, aby je umocnić, i oko duszy, zakopane w błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę, a do pomocy przy tym obracaniu używa tych umiejętności, któreśmy przeszli [matematycznych]. Myśmy je nieraz nazywali naukami, bo jest taki zwyczaj; ale dla nich trzeba terminu innego; chodzi o jakąś nazwę, mówiącą o większej jasności niż ją podaje nazwa ‘mniemanie’, a nie tak wielkiej, jaka się wiąże z nazwą „nauka”. Myśmy gdzieś przedtem określili to jako rozsądek. Ale mam wrażenie, że nie powinni się spierać o słowa ludzie, którzy tak jak my mają przed sobą tak wielki materiał do rozważań” (*Państwo* 533 c). I dodaje, że dialektykiem jest ten „który ściśle chwytą istotę każdej rzeczy” (*Państwo* 534 b)¹⁵.

Z kolei dialektyka zstępująca wychodzi od idei najwyższych/ najbardziej ogólnych i dokonuje podziałów, tzn. wydziela kolejno idee bardziej szczegółowe zawarte w ideach ogólnych; i na tej podstawie, jak się one rozwijają, dochodzi do idei, które już nie zawierają w sobie dalszych idei (tzn. do idei prostych):

¹⁵ Platon, *Państwo* 533c–534d (przeł. W. Witwicki).

„Dzielić rzeczy na rodzaje i ani tego samego gatunku rzeczy nie brać za inny, ani innego za ten sam, czy powiemy, że to rzecz wiedzy dialektycznej? (...) Kto to robić potrafi, ten należycie dostrzeżę, jak się jedna postać [idea] ciągnie przez wiele rodzajów, chociaż każdy z nich leży osobno. I jak wiele [idei] różnych od siebie jedna postać [idea] z zewnątrz obejmuje i jak jedna [idea] poprzez wiele rodzajów w jedno łączy i jak się ich wiele [idei] wyróżnia, określonych z każdej strony. Na tym polega wiedza, która pozwala rozstrzygać o każdym rodzaju, czy i jak on się może wiązać z innym, czy też i jak nie.”¹⁶

Diaireza, czyli teoria rozróżnień, przedstawiona w *Sofistie* i określona jako najważniejsza metoda filozoficzna, bywa niekiedy utożsamiana z dialektyką¹⁷. Jednak w takim ujęciu dialektyka zostaje zredukowana do metody analitycznej, rozumianej jako rozkładanie pojęć (w dzisiejszym rozumieniu – np. tak jak u G. E. Moore’a). Wydaje się, że jest to zbyt wąskie spojrzenie na dialektykę Platónską, ponieważ istotne jest w niej to, że „postępowanie synoptyczne i diaireza krzyżują się ze sobą towarzyszą sobie i można je zrozumieć tylko wówczas, gdy ujmuje się je we wzajemnym powiązaniu; owe podstawowe powiązania polegają

¹⁶ Platon, *Sofista* 253d-e (przeł. W. Witwicki).

¹⁷ Zob. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 142.

na relacjach pomiędzy Jednym a wieloma”¹⁸. Dalsze rozwinięcie metody dialektycznej przedstawione zostaje w *Filebie*, jednym z najpóźniejszych dialogów Platona¹⁹.

Metoda transcendentálna w ujęciu Kanta

Polega ona na tym, że rozpoczynamy od tego, co dane i usiłujemy dotrzeć do ostatecznych czynników, które umożliwiają to, co dane; pytamy więc o tzw. warunki możliwości tego, co dane (w doświadczeniu). Są to tzw. pytania transcendentálne. Kant – podobnie jak Platon – podkreśla, że to, co dane w doświadczeniu (zmysłowym) może być inne niż faktycznie jest. O ile Platon kładzie nacisk na zmienność świata zjawisk, to Kant podkreśla przede wszystkim przygodność, tj. niekonieczność tego, co faktyczne (wpływ Hume’a). Niemniej w doświadczeniu występują regularności;

¹⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E. Zieliński, Lublin 1996, s. 203. Z kolei G. Martin zwraca uwagę, że u Platona mamy do czynienia z dwoma rozumieniami dialektyki: (1) wąskim oraz (2) szerokim. W rozumieniu wąskim: „dialectic means the philosophical standpoint that propositions which contradict each other might both be true, and further, it refers to the assertion and the investigation of such mutually contradictory propositions”. Natomiast w rozumieniu szerokim: “In the wider meaning, the one preferred in the *Republic*, dialectic means philosophy, in so far as it is the theory of Ideas”. Zob. G. Martin, *General Metaphysics – Its Problems and Its Methods*, London 1968, s. 292. Na wieloznaczność Platónskiej dialektyki zwraca także uwagę Ch. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny*, Warszawa 2018, s. 469–521.

¹⁹ Metodę dialektyczną w *Filebie* omawia W. Strózewski, *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992, s. 233–255. W *Filebie* Platon odwołuje się do teorii principiów, rozwiniętej w tzw. nauce niepisanej (*ἄγραφα δόγματα*).

pomimo tego, że każde poszczególne zdarzenie mogłoby być inne niż jest, tzn. mogłoby ono nie wystąpić, a w jego miejsce pojawić się jakieś inne, to jednak wszelkie te zdarzenia podlegają regularności, która ma charakter – u swej podstawy – koniecznościowy. A konieczność ta nie daje się wytłumaczyć samym doświadczeniem – konieczność ta nie jest zawarta w samym doświadczeniu. Najlepiej widać to na przykładzie najwyższych praw fizyki i twierdzeń matematycznych, które są przykładami tego rodzaju konieczności – wyrażają konieczność, która rządzi poszczególnymi zdarzeniami – ich następstwem, poszczególnymi przypadkami, tzn. tym, co dane. Źródło tej konieczności znajduje się wyżej – poza (p o n a d) doświadczeniem, bowiem z samego doświadczenia nie można wywieść konieczności i powszechnej uniwersalności praw.

Czynniki wyznaczające koniecznościowy charakter twierdzeń matematyki i praw fizyki są – jak mówi Kant – aprioryczne, niezależne od doświadczenia. Kant wspomina też o tym, co transcendentalne – tzn. o tym, co w pewnym sensie znajduje się jeszcze wyżej niż same czynniki aprioryczne – o tym, co rządzi tym, co aprioryczne. Ostatecznie więc do czynników apriorycznych zalicza formy zmysłowości (czas i przestrzeń) oraz formy intelektualne, czyli czyste pojęcia intelektu – kategorie. Spełniają one rolę z a s a d, są zasadami, zatem metoda transcendentalna polega na poszukiwaniu i znajdowaniu zasad.

Natomiast tym, co transcendentalne jest t r a n s c e n d e n t a l n a a p e r c e p c j a – najwyższa zasada wszelkiego poznania (*KrV* B135 i B137), którą Kant przedstawia bliżej w dedukcji transcendentalnej B:

„Przedstawienie [Ja] myślę” musi móc towarzyszyć wszystkim innym przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie, co by wcale nie mogło być pomyślane. Znaczy to akurat tyle, co to, że przedstawienie byłoby albo niemożliwe, albo że przynajmniej dla mnie byłoby niczym. Przedstawienie, które może być dane przed wszelkim myśleniem, nazywa się daną naoczną. Wszelka różnorodność danych naocznych zawiera więc w sobie konieczne odniesienie do owego [Ja] „Myślę” występujące w tym samym podmiocie, w którym znajduje się ta różnorodność. Przedstawienie to jest jednak aktem samorzutności, tzn. nie można go uważać za należące do zmysłowości. Nazywam je dla odróżnienia od empirycznej apercepcji apercepcją czystą lub też apercepcją pierwotną, ponieważ jest ono samowiedzą (*Selbstbewusstsein*), która wytwarzając przedstawienie „[Ja] „Myślę” – które musi móc towarzyszyć wszelkim innym przedstawieniom – nie może już sama być wyprowadzona z żadnego innego przedstawienia. Jedność tej apercepcji nazywam też transcendentalną jednością samowiedzy, ażeby zaznaczyć możliwość pochodzenia z niej poznania a priori. Albowiem różnorodne przedstawienia dane w pewnej naoczności nie byłyby w ogóle moimi przedstawieniami, gdyby nie należały wszystkie do jednej samowiedzy. [...] Ta stała tożsamość apercepcji pewnej różnorodności danej naocznie zawiera syntezę przedstawień i jest

możliwa tylko dzięki świadomości tej syntezy”
(*KrV B* 132–133).

Tytuł §17 *Krytyki* jeszcze raz podkreśla fundamentalną rolę transcendentalnej apercepcji: „Zasada syntetycznej jedności apercepcji jest najwyższą zasadą wszelkiego posługiwania się intelektem” (*KrV B* 136). Transcendentalną apercepcję nazywa Kant też niekiedy „formą świadomości” (formą przedstawienia w ogóle). (*KrV A*346/*B*404)²⁰.

Rozpatrując wszelkie poznanie w odniesieniu do transcendentalnej apercepcji, wprowadza Kant termin „poznanie transcendentalne”. Warto przywołać dwa określenia poznania transcendentalnego, jakie znajdujemy w głównych dziełach Kanta:

„Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy [lecz zajmuje się naszymi apriorycznymi pojęciami przedmiotów w ogóle – A]. System takich pojęć

²⁰ Określenie „forma świadomości” można potraktować jako antycypację kluczowego ujęcia formy jako „możliwości struktury” w *Traktacie* Wittgensteina (teza 2.33). Każde bowiem przedstawienie ma określoną strukturę, a jej możliwość to transcendentalna apercepcja, czyli forma świadomości /forma przedstawienia, która nadaje jedność wszelkiemu poznaniu. Porównania zagadnienia jedności poznania w Platońskim *Teajtecie* i *Krytyce czystego rozumu* dokonuje O. Wichmann: *Platon und Kant – Eine Vergleichende Studie*, Berlin 1920, 118–132. Do kwestii formy i - w szczególności – apercepcji jako formy powrócę w §11.

nazwałby się filozofią transcendentálną” (*KrV* A 11/ B25).

„Słowo ‘transcendentálny’ [...] nigdy nie oznacza odnoszenia się naszego poznania do rzeczy, lecz tylko do władzy poznawczej (*Erkenntnisvermögen*)” (*Proleg.* §13; IV 293).

Poznanie transcendentálne jest poznaniem refleksyjnym, przebiegającym na metapoziomie i odnosi się do tego, co *a priori*, „jest teorią tego, co *a priori*”²¹.

Zarysowana wyżej w skrócie metoda transcendentálna, która ma na celu odkrycie czynników apriorycznych i transcendentálnych, jest przykładem szczególnego rodzaju rozumowania. Jest to rozumowanie redukcyjne (abdukcyjne), prowadzące do odkrycia najwyższych zasad. Kant w *Uwagach o metafizyce* mówi o tym w następujących słowach: „W nauce transcendentálnej nie chodzi już o to, by się posuwać naprzód, lecz o to, by iść wstecz” (*Reflexion* 5075)²². Inaczej mówiąc, w metodzie redukcyjnej poszukuje się racji dla następstwa, tzn. dla tego, co dane. Nie jest to rozumowanie niezawodne! Wobec tego musi zostać ono dodatkowo ugruntowane.

Doświadczenie, tj. rzeczywistość dana zmysłowo, jest możliwe jako coś uporządkowanego dzięki temu, co znajduje się niejako p o n a d doświadczeniem, co owo doświadczenie warunkuje i je poprzedza (logicznie i bytowo) – jest

²¹ „Theorie des Apriori” – sformułowanie pochodzące od Hansa Vaihingera, cyt. za T. Pinder, *Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis*, w: *Kant Studien* 1986 nr 77, s. 1–40.

²² I. Kant, *Uwagi o metafizyce*, przeł. A. Banaszkiewicz, w: *Encyklopedia filozoficzna*, Kraków 2003, s. 22.

źródłem (ἀρχή), do którego należy dotrzeć wycofując się ze sfery doświadczenia. Sfera tego, co transcendentalne jest tym, co ukryte (w tym drugim sensie)²³.

Podobnie można spojrzeć na Platońską teorię idei. Idee w ujęciu Platona określają (determinują) zjawiska – w *Timajosie* i *Państwie* (VII i X księdze) przedstawione są jako wzorce dla zjawisk, tj. przedmiotów doświadczenia zmysłowego bądź też tego, co uważamy za przedmioty materialne. Pojawia się tu – na pierwszy rzut oka – pewna trudność. Otóż Platon twierdzi, że wiedza prawdziwa (ἐπιστήμη) dotyczy wyłącznie idei, a o zjawiskach można mieć tylko mniemania (δόξα). Ale z drugiej strony, w samej metaforze jaskini zawarta jest bardzo wyraźna sugestia, że należy przemierzać drogę w górę i w dół – od świata zjawisk do idei i z powrotem – po to by zrozumieć zjawiska tylko dzięki ideom, „w świetle idei”. Można ująć to tak: co prawda wiedza dotyczy wyłącznie idei, to zrozumienie zjawisk dokonuje się dzięki wiedzy o ideach – bez wiedzy o ideach nie posiadalibyśmy nawet mniemań.

Kant mówi o tym samym jeszcze wyraźniej, tzn. o konieczności powiązania świata zjawisk z ponadzjawiskowymi/ponadzmysłowymi regułami, zasadami, które są dostępne intelektowi i rozumowi. Dodatkowo, Kant inaczej niż Platon rozkłada akcenty. Wiedza bierze się – zdaniem Kanta – tylko ze współdziałania intelektu za zmysłowością²⁴:

²³ Tym, co ukryte w pierwszym sensie, jest sfera tego, co transcendentne, czyli rzeczy same w sobie (*Dinge an sich*).

²⁴ U Platona natomiast wiedza dotyczy wyłącznie idei i relacji między nimi; wiedza ta jest czysto rozumowa.

„Poznanie nasze wypływa z dwu głównych źródeł umysłu, z których pierwsze to przyjmowanie przedstawień (odbiorczość wrażeń), drugie zaś to zdolność poznawania przedmiotu przez te przedstawienia (samorzutność pojęć); przez pierwsze przedmiot jest nam dany, przez drugie jest on pomyślany w stosunku do owego przedstawienia (jako samego tylko określenia umysłu?). Naoczność więc i pojęcia stanowią składniki wszelkiego naszego poznania, tak że ani pojęcia bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności, ani naoczność bez pojęć nie może dostarczyć poznania” (*KrV A 50/B74*).

„Natomiast intelekt to zdolność pomyślenia przedmiotu naoczności zmysłowej. Żadnej z tych własności nie należy przedkładać nad drugą. Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe. Jest więc rzeczą równie konieczną sprawić, by pojęcia nasze stały się zmysłowe (tj. dołączyć do nich przedmiot występujący w naoczności), jak uczynić, by dane naoczne stały się zrozumiałe (tj. podporządkować je pojęciom). Obie te zdolności, lub sprawności, nie mogą też nawzajem wymieniać swych funkcji. Intelekt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko stąd, że się one łączą, może powstać poznanie” (*KrV A 51/B75*).

Chodzi tu raczej o to, że wiedza dotyczy zjawisk, ale w zjawiskach, ściślej fenomenach (= przedmiotach doświadczenia) wyróżnione zostają dwie strony: (1) materialna oraz (2) formalna. Wiedza jest rezultatem zastosowania form(y) do materiału czysto zmysłowego – tu występuje szczególna rola form intelektualnych (kategorii).

Metoda dialektyczna a metoda transcendentálna

Jeśli teraz porównamy opis metody dialektycznej u Platona (szczególnie chodzi tu o drogę synoptyczną, wstępującą) z opisem metody transcendentálnej u Kanta jako poszukiwania warunku(ów) (zasady) dla tego, co uwarunkowane (tego, co dane w doświadczeniu), zauważymy daleko idące podobieństwo – wyraźną analogię. Dodać można jeszcze dwie uwagi, które pozwolą wyraźniej oświetlić stosunek metody dialektycznej u Platona do metody transcendentálnej u Kanta. Po pierwsze, sam Kant w transcendentálnej dedukcji kategorii mówi o „drodze od góry” (*von oben aus*) (*KrV* A 116) oraz „drodze od dołu” (*von unten aus*) (*KrV* A 120), co odpowiadałoby w przybliżeniu Platónskiej διαίρεσις oraz σύνωψις²⁵. Po drugie jednak, Kant mówi o dialektyce (czystego rozumu), przez co ma – jak się wydaje – jeszcze coś innego na uwadze niż po prostu

²⁵ Na pokrewieństwo metodologiczne platonizmu i filozofii transcendentálnej zwraca też uwagę H. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York 1990, s. 152–153.

metodę transcendentálną. Kłopot w tym, że sposób rozumienia dialektyki przez Kanta nie jest jednoznaczny. Wobec tego stajemy przed trudnym zadaniem, usiłując ściślej określić relację, w jakiej pozostaje metoda transcendentálna do metody dialektycznej – przede wszystkim u Kanta. Ale także wtedy, gdy zamierzamy precyzyjnie określić relacje pomiędzy Platońską dialektyką a Kantowską metodą transcendentálną, a także pomiędzy Kantowską dialektyką a dialektyką Platona.

Jak Kant rozumie metodę dialektyczną? W jego głównym dziele występuje wiele znaczeń terminu „dialektyka”²⁶, przy czym warto podkreślić, że o dialektyce mówi on w stosunku do rozumu (*Vernunft*), czyli w tym wąskim rozumieniu tego terminu, przeciwstawiając go intelektowi (rozsądkowi, *Verstand*). Wśród wielu sposobów rozumienia dialektyki u Kanta najważniejsze wydaje się to, które sprowadza się do badania idei czystego rozumu, to jest idei transcendentálnych w ich zastosowaniu transcendentálnym (czyli poza granicą możliwego doświadczenia), to znaczy wtedy, gdy są one używane poza ich czysto regulatywnym zastosowaniem i występują jak gdyby jako pojęcia konstytutywne. Wtedy mamy do czynienia z pozorem transcendentálnym, którego konsekwencją są antynomie i paralogizmy²⁷. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę szerokie ujęcie terminu

²⁶ Zob. W. Stróżewski: *Dialektyka Kanta – dialektyka Hegla*; w: *Istnienie i sens*, Kraków 1992, s. 157–169.

²⁷ Zob. też np. L. Pena: hasło „Dialectics...”, w: *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. I, München 1990, s. 217–218.

„rozum” (*Vernunft*)²⁸, wtedy krytyka czystego rozumu okazuje się dialektyką, która polega na dokonywaniu operacji διαίρεσις i σύνωψις na przedmiocie, jakim jest czysty rozum, tzn. na wydzieleniu poszczególnych jego władz poznawczych, przysługujących im form poznawczych, a następnie na ukazaniu relacji pomiędzy nimi, sprzęgniętych ostatecznie transcendentálną jednością a percepcji.

W jakiej zależności pozostaje metoda transcendentálna do metody dialektycznej? Pomocne w uzyskaniu odpowiedzi może się okazać podejście N. Hartmanna, jakie przedstawił on w artykule „Metoda systematyczna” (1912)²⁹. Skąd wzięła się nazwa „metoda systematyczna”? Hartmann odróżnia kwestie systemu od podejścia systematycznego; zwraca przy tym uwagę, że niewłaściwe jest filozofowanie, w którym rozpoczyna się od gotowego systemu albo takie, że w imię spójności systemu pomija się pewne problemy, ponieważ ich uwzględnienie mogłoby „rozsadzić” system od wewnątrz. Tego typu podejście jest przykładem dogmatyzmu. System powinien być natomiast traktowany jako cel, domagający się realizacji. Stąd – metoda systematyczna to taka (metoda), która jest skierowana na zbudowanie systemu, prowadząca do systemu. A dokonuje się to poprzez

²⁸ W szerokim ujęciu rozum jest brany jako ogół naszych władz poznawczych: od zmysłowości, poprzez wyobraźnię, intelekt, władzę sądenia i rozum (w wąskim sensie) – jest to określona struktura funkcjonalna. Takie ujęcie proponuje np. H. M. Baumgartner, *Rozum skończony*, przeł. A. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 142–188.

²⁹ N. Hartmann, *Metoda systematyczna*, przeł. A. Mordka, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras i T. Kubalica, Katowice 2011, s. 325–362.

rozwiązywanie poszczególnych, konkretnych problemów, przy zastosowaniu wspomnianej metody. Dlatego można używać (stosować) zamiennie określeń: „podejście systematyczne” (problemowe). Zdaniem Hartmanna Platon i Kant reprezentują właśnie takie podejście – systematyczne, czyli problemowe. Jest to zarazem – według Hartmanna – jedyne poprawne i uniwersalne podejście, metoda, którą można wykryć obserwując rozwój wielu nauk teoretycznych (przede wszystkim matematyki i fizyki). Nie jest ona – z pewnym istotnym zastrzeżeniem* – specyficzna dla filozofii (metafizyki).

Jednym z określeń rozumu, składających się na jego charakterystykę jest – jak podkreśla Kant – zdolność do budowania systemów (*KrV* A 832/B860). O tym szerzej wypowiada się niemiecki filozof w „Metodologii transcendentalnej”:

„Przez system rozumiem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei. Ideą tą jest pojęcie rozumowe formy całości, o ile przez nie zostaje określony *a priori* zarówno zakres tego, co różnorodne, jak i miejsce poszczególnych części względem siebie” (*KrV* A832/B860).

A ponieważ podczas realizacji tego zadania – budowania systemu – rozum ma skłonność do przekraczania granic doświadczenia, to popada on często w szczególnego rodzaju pułapki, zwane pozorem transcendentalnym (*transzendentaler Schein*). W jednym ze znaczeń dialektyki (metody

dialektycznej) u Kanta jest to badanie owych błędów popelnianych przez rozum, skutkiem których wpada on w pułapki, czyli w obszar pozoru transcendentalnego.

Wracając do Hartmanna, zaletą jego propozycji jest wyraźne odróżnienie metody dialektycznej od metody transcendentalnej i pokazanie, jakie miejsce zajmują obie te metody w schemacie metody uniwersalnej, jaką jest metoda systematyczna. Dlatego podejście Hartmanna pozwala jaśniej i wyraźniej zobaczyć (uchwycić) istotę zarówno filozofii platońskiej jak i kantowskiej, a w rezultacie – pokazać ich rysy wspólne/ podobne oraz różnice.

Według N. Hartmanna jest jedna uniwersalna metoda – metoda systematyczna – która ma trzy składowe (obejmuje trzy metody): (1) metodę deskryptywną, (2) metodę transcendentalną i (3) metodą dialektyczną. Kluczowa jest tu rola metody transcendentalnej.

Rozpocznijmy jednak od krótkiej charakterystyki metody deskryptywnej. Istotę metody deskryptywnej można przestawić następująco: jeśli mamy dane [doświadczenia], wtedy chodzi o to, by dane te ująć, a ujęcie jest nie tylko zmysłowe, ale też językowe. Chodzi tu więc o językowe, pojęciowe ujęcie zjawiska (przedmiotu). Jest ona nieodzowna jako punkt wyjścia, bo bez niej nie można zastosować metody transcendentalnej. Dopiero wobec tego, co ujęte pojęciowo – określone wstępnie w zastanych pojęciach zdroworozsądkowych – można zadać pytanie: jak to jest możliwe, czyli zapytać o warunki możliwości. Ciekawa jest tu obserwacja N. Hartmanna: już na poziomie opisu w przedmiocie (zjawisku) występują niejawnie zasady (warunki możliwości). Aby opis był w ogóle możliwy, muszą

być przy tym obecne (muszą działać) zasady, choć ich jeszcze nie poznajemy; *ratio essendi* poprzedza logicznie *ratio cognoscendi*³⁰.

Jeśli mamy punkt zaczepienia w postaci opisu, możemy rozpocząć drogę w górę, tzn. w stronę odkrywania zasad, jako warunków możliwości. W postępowaniu transcendentálním zasady te są zakładane jako hipotezy. Ale nie mają one same jeszcze pełnego uzasadnienia. Musimy pytać dalej: o uzasadnienie zasad, tzn. ponownie pojawia się pytanie: jak są możliwe zasady?, aż dojdziemy do zasady najwyższej, dla której nie sposób znaleźć dalszej zasady, która by ją uzasadniała. Wtedy, gdy taka zasada zostaje odkryta, następuje ugruntowanie wcześniejszych zasad; nie są one już tylko hipotezami – tym, co założone, ale stają się czymś więcej. To ugruntowanie – w takiej postaci, w jakiej je przedstawiłem – jest jeszcze niepełne. Potrzebne są kolejne uzupełnienia. Po pierwsze, należy przebyć drogę w dół, tzn. pokazać, jak z przyjętych zasad dedukcyjnie wynikają przedmioty/zjawiska, tzn. to, co dane. Po drugie, należy wykryć wszelkie możliwe powiązania (logiczne) pomiędzy zasadami. To znaczy: w jakich związkach pozostają one względem siebie oraz wobec zasady najwyższej. Tego rodzaju postępowanie przebiega w pewnej ściśle oddzielonej płaszczyźnie/obszarze. Po trzecie, o ile metoda transcendentálna ma kierunek wertykalny, to postępowanie prowadzące do wykrycia powiązań logicznymi pomiędzy zasadami przebiega w pewnym sensie

³⁰ Zob. N. Hartmann, op. cit.

horyzontalnie. I właśnie postępowanie horyzontalne, przebiegające w przestrzeni samych zasad (idei Platonickich oraz warunków możliwości doświadczenia u Kanta), określa Hartmann mianem *dialektyki*. Jeszcze inaczej mówiąc, Hartmann twierdzi, że w postępowaniu dialektycznym uzasadnienie, tj. ugruntowanie zasad polega nie tylko na ich wydobyciu na jaw, odniesieniu do zasady najwyższej (Jedno oraz *transcendentalna apercpcja*), ale na wydobyciu na jaw wszelkich wzajemnych relacji pomiędzy poszczególnymi zasadami. W ten sposób pokazane zostaje, że muszą one być wzajemnie zgodne (spójne). A więc chodzi o koherentny zbiór zasad, czyli o system. Dopiero ów system stanowi ostateczne uzasadnienie zasad; w tym też przejawia się rola zasady najwyższej jako źródła (*ἀρχή*) i siły koordynującej (u Platona symbolizowana przez światło słońca).

Do określenia, to jest pełnego zdeterminowania bytu zjawiskowego/ zjawiska (*Erscheinung*), nie wystarcza, zdaniem Kanta, jedna kategoria (jedna zasada), ale wymagane jest wiele zasad – *system zasad*, w którym każda kategoria musi działać w sposób skoordynowany z pozostałymi. Taka koordynacja zachodzi za sprawą transcendentalnej jedności apercpcji. Podobnie jest u Platona: np. konkretny, empiryczny człowiek jest zdeterminowany przez ideę człowieka, która nie jest całkiem prosta, ponieważ zawiera w sobie idee proste); ale do pełnej determinacji konkretnego człowieka potrzebne są także inne idee, w tym idee proste: idee wielkości, barwy itd. Krótko mówiąc, człowiek konkretny jest rezultatem działania całego układu idei.

Prezentacja wszystkich trzech metod składowych ujawnia centralną rolę metody transcendentальной, która łączy metodę dialektyczną z metodą deskryptywną.³¹

Kantowska krytyka Platońskiego rozumienia przedmiotów matematycznych

Zaprezentowane metody dają możliwość dokładnego wskazania kluczowego punktu z perspektywy Kantowskiej krytyki Platońskiej nauki o ideach. Tym punktem jest sposób rozumienia przez Kanta przedmiotów matematyki, który różni się istotnie od podejścia Platona. Referując pogląd Platona na naturę przedmiotów matematyki Kant twierdzi, że przedmioty te są – według Platona – dane w naocznosci, która nie jest czysto zmysłowa. Na tej podstawie największy filozof starożytności skłonny jest tym obiektom przypisać charakter noumenalny. Tym samym przedmioty matematyki znajdowałyby się na tym samym poziomie bytowym co idee (w sensie Platońskim). Kant uważa jednak, że nie jest to trafna charakterystyka tych obiektów, w szczególności obiektów geometrycznych. Krytykując Platona Kant nawiązuje do słynnego fragmentu pochodzącego z *Listu VII*, gdzie mowa jest o czterech podstawowych przedstawieniach

³¹ Uniwersalny charakter metody systematycznej można rozmaicie ilustrować; ciekawe przykłady daje się znaleźć w matematyce; przede wszystkim w geometrii greckiej, w geometrii Euklidesa. G. Polya w książce *Jak to rozwiązać?* (Warszawa 1964) podaje bardzo sugestywny i pouczający opis i przykłady zastosowania tej metody do rozwiązywania zadań konstrukcyjnych z geometrii elementarnej.

przedmiotu, a piątym jest sam ów przedmiot – koło samo w sobie, czyli idea³². Przytaczając to ujęcie Kant komentuje, że jest to „piąte koło u wozu” (*ein fünftes Rad am Wagen*)³³, co niedwuznacznie wskazuje, iż zbędne jest przyjmowanie koła samego w sobie jako przedmiotu noumenalnego, o statusie takim samym jak idea. Na czym właściwie ma polegać błąd popełniony przez Platona? Otóż zdaniem Kanta naoczność geometryczna jest właśnie czysto zmysłowa, a nie intelektualna – jak zdaje się sądzić Platon³⁴. A ponieważ naoczność zmysłowa ograniczona jest przez formy zmysłowości – przestrzeń i czas – to przedmioty matematyczne mieszczą się całkowicie w formie naoczności zmysłowej, jaką jest przestrzeń³⁵. Można więc uznać, że twory (struktury) geometryczne i relacje pomiędzy nimi są wyłącznie ograniczeniami (*Einschränkungen*) jednej, nieskończonej przestrzeni³⁶.

Dochodzimy tu do istoty poznania matematycznego, które według Kanta ma inny charakter niż poznanie filozoficzne, metafizyczne. Poznanie matematyczne polega mianowicie na konstrukcji pojęć³⁷. Co to znaczy „kon-

³² O tym pisze Platon we fragmencie 342a–343e *Listu VII*.

³³ Kant, *O powstałym niedawno wyniosłym tonie w filozofii*, w: Kant, *Dziela wszystkie*, t. VI, Toruń 2012, s. 385.

³⁴ To nie jest całkiem jasne, czy tak właśnie sądzi Platon.

³⁵ Ścisłe biorąc, jest to słuszne w pełni w odniesieniu do przedmiotów geometrycznych; w przypadku liczb sprawa się komplikuje.

³⁶ Zob. H. Heimsoeth, *Kant und Plato*, *Kant Studien* 1965 nr 56, s. 349–372.

³⁷ W sprawie konstrukcji pojęć zob. też artykuł J. Hintikka, *Kant on the Mathematical Method*, w: *Knowledge and the Known*, Dordrecht 1974, s. 160–183.

strukcja pojęcia”? Odpowiedź znajdujemy w ostatniej części *Krytyki czystego rozumu*, „Metodologii transcendentalnej”:

„Skonstruować pojęcie to przedstawić odpowiedając mu naoczność *a priori*” (*KrV* A 713 / B741).

Skonstruowana figura geometryczna jest ścisłym przedstawieniem w przestrzeni pełnej treści pojęcia tej figury, a konstrukcja ta dokonywana jest w czystej naoczności – a więc *a priori*, czyli niezależnie od wszelkiego doświadczenia. Należy jednak dodać, że konstrukcja pojęcia figury wymaga odwołania się również do czasu, jako formy zmysłowości / naoczności, ponieważ kolejno wykonywane kroki składające się na konstrukcję dokonywane są w czasie, czyli wymaga to uznania następstwa – krok po kroku. Innymi słowy, to my, to znaczy nasz skończony ludzki umysł w pełni określa konstruowane przedmioty matematyki, które są czystymi strukturami, będącymi w pewnym sensie aktualizacją formy, to jest jednej, jedynej przestrzeni. Aktualizacja ta polega – powtórzmy raz jeszcze – na narzucaniu jej (tj. przestrzeni) ograniczeń.

Przestrzeń i czas jako formy zmysłowości – to jest naoczności zmysłowej – ograniczają nas. Wydaje się, że to właśnie, zdaniem Kanta, przeoczył Platon. Można więc ten błąd Platona rozumieć w ten sposób, że zakładał on, iż dysponujemy jakąś inną, wyższą naocznością, tj. naocznością intelektualną (w którą wyposażone jest „oko duszy”), która pozwala nam poznawać idee. Albo inaczej wyrażając to samo: Platon „rozszerzył” w sposób nieuprawniony

obszar, w którym obowiązują formy zmysłowości, to znaczy tak, jak gdyby idee same znajdowały się w przestrzeni i czasie, czyli tak samo jak zjawiska i przedmioty matematyczne. Te ostatnie są jedynie czystymi formami zmysłowymi, w jakich występują zjawiska. Ale przecież – z drugiej strony – sam Platon taką możliwość wyklucza! Na tej podstawie, iż Kant przypisuje Platonowi pogląd, iż rozszerzył on obszar obowiązywania form zmysłowości na obszar w którym występują idee, mógł zarzucić Platonowi, że zapędził się on w „urojenia” (*Wahn*) i „marzycielstwo” (*Schwärmerei*). Kant usunął mistyczną aurę wokół przedmiotów matematyki, którą chciałby zachować Platon.

Zarzut Kanta wobec Platońskiej nauki o ideach ma głębsze podstawy i polega na tym, że Platon nie dokonał refleksji transcendentnej, to znaczy nie dokonał wystarczającego namysłu nad relacją naszych władz poznawczych do odpowiadających im przedmiotów. Platon co prawda przeprowadził refleksję nad władzami poznawczymi, ale refleksja ta [w jego wykonaniu] nie była – zdaniem Kanta – wystarczająco wnikliwa. W rezultacie Platon stwierdza, że o ideach możemy mieć w równym (a nawet wyższym) stopniu wiedzę co wiedzę o przedmiotach matematycznych, a to właśnie – według Kanta – nie jest możliwe. Zarysowuje się tu – z perspektywy Kanta – swego rodzaju analogia pomiędzy myśleniem ludzkim a przedmiotami matematycznymi z jednej strony, oraz umysłem Boskim a ideami – z drugiej. Idee są prawzorami, na podstawie których Bóg (Demiurg) utworzył świat zjawisk (przy czym nie chodzi tu tylko o formę świata zjawiskowego, ale także o jego treść). Z kolei pojęcia matematyczne można potraktować

jako wzorce, na podstawie których umysł ludzki może skonstruować w formie, jaką jest przestrzeń, ściśle przedstawienie naoczne *a priori* tych pojęć. Umysł ludzki jest, w tej ograniczonej do zmysłowości „mikroskali”, twórczy – analogicznie do umysłu Boskiego.

Należy przyjrzeć się bliżej Kantowskiej krytyce Platńskiego podejścia do sposobu rozumienia tego, czym jest wiedza. Kant stopniowo wyzwał się z podejścia Leibnizjańskiego, według którego nie ma istotnej różnicy między intelektem (rozumem) a zmysłowością; między nimi zachodzi co najwyżej różnica stopnia. Poznanie zmysłowe miałyby być jedynie niewyraźnym poznaniem intelektualnym. Kant natomiast, akcentując zasadniczą różnicę pomiędzy oboma rodzajami poznania, zbliża się bardzo do źródłowego rozróżnienia występującego u Platona, gdzie rozum i zmysłowość są traktowane jako całkiem różne władze. Tego rodzaju stanowisko zajmował Kant już w dysertacji *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*³⁸. Mamy więc do czynienia niejako z dwoma światami: światem zmysłowym (*mundus sensibilis*) i światem inteligibilnym (*mundus intelligibilis*), które są dostępne odpowiednio jednej z tych dwóch władz poznawczych. W *Dysertacji* uznał Kant, że przestrzeń i czas nie są niczym absolutnym (obiektywnym), lecz są formami podmiotowymi, w których jawi nam się świat zjawiskowy (*mundus sensibilis*). W tej samej pracy Kant twierdzi nadto, że tak jak posiadamy wiedzę

³⁸ I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, przeł. A. Banaszekiewicz, Kraków 2005.

o świecie zjawiskowym, tak też możemy uzyskiwać wiedzę o świecie inteligibilnym wyłącznie (!) na podstawie rozumu. Przekładając to na język Platona: o świecie rzeczy samych w sobie idei możemy mieć wiedzę rozumową na podstawie samych tylko pojęć – tak twierdzi Kant jeszcze w *Dysertacji*. To ostatnie założenie odrzucił Kant dopiero w *Krytyce czystego rozumu*, uznając tym samym, że sam nie był dość krytyczny w swej pracy *De mundi...* W konsekwencji zaproponował on w *Krytyce* nową koncepcję wiedzy jako pewnego rodzaju syntezy, to jest rezultatu współdziałania intelektu i zmysłowości. Inaczej mówiąc, nie możemy mieć wiedzy czysto zmysłowej, podobnie jak nie możemy posiadać wiedzy [o świecie] czysto intelektualnej (zob. *KrV* A50/B75). Skoro nie mamy odpowiedniej naoczności – tzw. naoczności intelektualnej (*intellektuelle Anschauung*) – w której mogłyby być nam dane idee, nie możemy mieć o nich wiedzy.

Wypada poczynić kilka uwag dotyczących sposobu, w jaki Kant krytykuje rozumienie przez Platona natury przedmiotów matematycznych. Przede wszystkim Kant powołuje się w swej krytyce na fragment pochodzący z *Listu VII*, gdzie przedmioty matematyczne wydają się być traktowane na równi z ideami. Tymczasem gdyby odnieść się do opisu stopni poznania zamieszczonego w VI księdze *Państwa*, można tam znaleźć inną interpretację natury tychże przedmiotów. Poznanie matematyczne jest tam przedstawione jako pośrednie pomiędzy mniemaniem (δόξα) a wiedzą właściwą (νόσις), dotyczącą idei. Tym pośrednim stopniem poznania jest według Platona rozsądek (διάνοια). Rozsądkowi odpowiadają przedmioty matematyki:

„które zajmują pośrednią pozycję (μεταξύ), różniąc się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i niezmiennie, a od Idei tym, że jest ich wiele podobnych, podczas gdy każda Idea jest zawsze jedna”³⁹.

– jak streszcza poglądy Platona Arystoteles. Platon podkreśla, że matematycy konstruując przedmioty – koła, trójkąty, kwadraty itp. – pomagają sobie zmysłowymi, konkretnymi rysunkami⁴⁰ (zob. ks. VI *Państwa* 510e). Natomiast filozof ten nie mówi w tym fragmencie wprost nic o tym, że mają istnieć koła czy trójkąty same w sobie (jako idee), lecz tylko tyle, że są one (przedmioty matematyczne) czymś innym niż te narysowane. Platon zarzuca matematykom, że poznanie matematyczne nie jest ugruntowane. Opiera się ono na postulatach, czyli hipotezach, które same wymagają z kolei ugruntowania w najwyższej zasadzie. Tego właśnie – zdaniem Platona – nie przeprowadzają matematycy, zadawając się poznaniem wypływającym jedynie z hipotez:

„choć matematyk zamierza mówić o bytach niezmysłowych, w gruncie rzeczy ma do pokazania jedynie swe definicje i swe zmysłowo postrzegalne wykresy. Ale rzeczywistą wiedzą jest tylko wiedza o czymś rzeczywistym. Możemy więc stwierdzić, że Platon był przekonany,

³⁹ Arystoteles, *Metafizyka* 987b (przeł. K. Leśniak).

⁴⁰ Platon stoi więc na stanowisku, że owe zmysłowe, konkretne rysunki nie są przedmiotami matematycznymi.

iż matematyk myli *logos*, który ma, z nieudowodnionym bytem, którego nie ma, że więc również śni o rzeczywistości, ale jest to sen przeżywany wśród przedmiotów myśli⁷⁴¹.

Zarówno Platon jak i Kant żądają, by matematyka została oparta na głębszych podstawach filozoficznych, to znaczy by poznanie matematyczne posiadało ostateczne ugruntowanie w najwyższych zasadach. Ostatecznie u Platona chodzi w tym wypadku o odniesienie konstrukcji matematycznych do najwyższej idei – Dobra, które należałoby uznać za identyczne z Jednym; u Kanta z kolei – o wyprowadzenie całego poznania z transcendentalnej jedności apercpepcji, jako źródła wszelkiej jedności.

Kant sugeruje, że o ile matematycy zdaniem Platona „śnią”, to sam Platon też „śni”, tzn. marzy o wyższym uzasadnieniu dla postępowania matematyka. Tym uzasadnieniem jest/ ma być odwołanie się do świata idei. Błąd Platona nie polegałby więc na tym, że żąda on uzasadnienia tam gdzie nie można go podać, ale na tym, że proponuje nietrafne uzasadnienie, które nie jest rzetelnym lecz pozornym uzasadnieniem. Jakie zatem powinno być – zdaniem Kanta – rzetelne uzasadnienie postępowania matematyka? Nie powinno się ono opierać na hipotezie uznającej transcendentne obiekty, jakimi

⁴¹ J. Austin, *Linia i jaskinia w 'Państwie' Platona*, w: *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczu, Warszawa 1993, s. 379–397. Wnikliwej analizy natury przedmiotów matematyki w ujęciu Platona dokonuje także B. Dembiński, *O platońskich ideach*, Zagadnienia filozoficzne w nauce 2016 nr LX, s. 83–98., a także w: *Teoria idei – Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 2004.

są idee, ale wyłącznie na odwołaniu się do analizy umysłu, do władz podmiotowych, które potrafimy wykryć w refleksji transcendentalnej. Kant stawia problem wyjaśnienia działalności matematyka następująco: jak jest możliwe, że pojęcia (definicje = $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) można zastosować do naoczności (formy zmysłowości), tj. unaocznic je? Jak można, inaczej mówiąc, przedstawić treść pojęcia w przestrzeni? Do tego, by tak się stało należy odwołać się do trzeciego czynnika – wyobraźni (*Einbildungskraft*), względnie schematu, który jest jej wytworem. Chodzi tu o przerzucenie pomostu nad przepaścią, jaka dzieli intelekt i zmysłowość. Wyobraźnia, będąca trzecią władzą umysłu, może spełnić to zadanie. Chodzi tu o zagwarantowanie harmonii pomiędzy władzami umysłu, którą można uznać za analogiczną do Leibnizjańskiej harmonii przedustawnej, to znaczy jako jej ograniczoną wersję⁴². Rozwiązanie zaproponowane przez Kanta jest mniej spekulatywne niż podejście Platona. Odwołuje się ono tylko do analizy umysłu. Jest też ontologicznie oszczędniejsze; można rzec, stanowisko Kanta w rozważanej kwestii jest przykładem szczególnego rodzaju minimalizmu. Zdaniem Kanta nie istnieje nic takiego jak trójkąt sam w sobie czy koło samo w sobie, bo figury (obiekty) te polegają tylko na tym, że w formie zmysłowości, w przestrzeni, „konstruujemy pojęcie” za pomocą wyobraźni – kierując się schematem trójkąta/koła – to znaczy przedstawiamy odpowiednią figurę. Są to obiekty czysto formalne, nie ma więc najmniejszej potrzeby zakładać, by istniały ponadto

⁴² Zagadnieniu temu poświęca Kant końcowe fragmenty rozprawy *Über eine Entdeckung* (1790), będącej polemiką z Eberhardem. Zob. I. Kant, *Spór z Eberhardem*, przeł. A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2010, s. 119–199.

trójkąty same w sobie, tzn. rozumiane jako rzeczy same w sobie. Wydaje się, że Kant zarzuca Platonowi, iż ten nie widzi jasno różnicy między statusem ontycznym idei i przedmiotów matematycznych, tak jak Kant dostrzega analogiczną różnicę między rzeczami samymi w sobie i przedmiotami matematycznymi. Jednakże Platon dopatruje się takiej różnicy w tym, że idea jest jedna a przedmiotów matematycznych wiele. Kant natomiast wiąże różnicę pomiędzy tymi obiektami z dwiema różnymi naocznościami. Przedmioty matematyczne wiążemy z naocznością zmysłową i jej formą, czyli przestrzenią; idee – z naocznością intelektualną ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$). Kant zaprzecza jednak, że jesteśmy w posiadaniu tej ostatniej, wobec tego nie możemy nic wiedzieć o ideach w rozumieniu Platona. Dlatego o przedmiotach matematycznych możemy wnioskować apodyktycznie, a o ideach (rzeczach samych w sobie) tylko hipotetycznie. Z punktu widzenia Kanta, wprowadzenie założenia o istnieniu idei w sensie Platonskim jest wobec tego nieuzasadnione, a ponadto zbędne.

Wypada jeszcze zwrócić uwagę na dwa kolejne zagadnienia związane z relacją: idee – przedmioty matematyczne, czyli z relacją: jedno – wiele. Pierwsze z nich to zagadnienie indywidualności względnie konkretyzacji, drugie – zagadnienie partycypacji.

Kwestia indywidualności i zwielokrotnienia przedmiotów matematycznych nie została – jak się wydaje – szerzej i wystarczająco jasno przez Platona opracowana. Tym bardziej wydaje się rzeczą interesującą przyjrzeć się propozycji rozwiązania tego problemu z perspektywy Kanta i zastanowić się nad tym, czy jego podejście daje pośrednio lepszy wgląd w stanowisko w tej kwestii samego Platona.

Punktem wyjścia do bliższego omówienia tej kwestii niech będzie wspomniana wcześniej tzw. konstrukcja pojęcia⁴³. Pojęcie, w szczególności pojęcie pewnej figury geometrycznej – na przykład trójkąta czy kwadratu – jest jedno, ale ogólne w tym sensie, że nie wyznacza jednoznacznie jednego i tylko jednego przedmiotu matematycznego. Każdy trójkąt względnie kwadrat, jaki możemy skonstruować w przestrzeni – jeśli tylko spełnia on minimalne warunki zawarte w pojęciu – jest jednostkowym, konkretnym przykładem konstrukcji pojęcia. Pewna swoboda, jaką wyznacza czy pozostawia treść pojęcia, pozwala na skonstruowanie, to jest przedstawienie w przestrzeni wielu przedmiotów matematycznych, które możemy naocznie ująć jako występujące niejako obok siebie (jeden na zewnątrz drugiego; stąd przestrzeń jako forma zmysłu zewnętrznego). Kant mocno podkreśla fakt, że to właśnie przestrzeń jest tym, co pozwala na zwielokrotnienie przedmiotów matematycznych jako konkretyzacji (indywiduacji) pojęć, czyli odpowiedników (do pewnego stopnia oczywiście) idei Platońskich.

Można się w tym miejscu pokusić o spekulatywne rozwinięcie problemu konkretyzacji idei (pojęć), łącząc rozwiązanie zaproponowane przez Kanta z tzw. niepiisaną nauką (*ἄγραφα δόγματα*) Platona⁴⁴. Otóż w świetle

⁴³ Terminologia Kantowska jest nieco myląca, bowiem nie tyle konstruuje się pojęcie, co odpowiadający mu przedmiot.

⁴⁴ Zob. H. Krämer, *Ku nowej interpretacji Platona*, Studia Filozoficzne 1987 nr 8, s. 3–18; H. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York 1990, oraz H. Krämer, *Niepisana nauka Platona*. *Peitho. Examina Antiqua* 2015 nr 6, s. 25–43. Obszernie naukę niepiisaną Platona omawia również S. Blandzi, *Platoński projekt*

wspomnianej nauki najwyższe miejsce u Platona zajmuje para zasad: Jedno i nieokreślona Diada⁴⁵. W myśl tego ujęcia, Jedno oddziałując na nieokreśloną Diadę wytwarza wielość. Podobnie można interpretować stanowisko Kanta w kwestii wielości przedmiotów matematycznych; mianowicie przestrzeń potraktujmy jako odpowiednik nieokreślonej Diady, to znaczy jako różnorodność (*Mannigfaltigkeit*), w której potencjalnie, wirtualnie zawarty jest nieskończenie wiele obiektów, to jest figur geometrycznych, które daje się z niej wydobyć. Proces wydobywania z przestrzeni owych obiektów przebiega dzięki działaniu intelektu, tzn. pojęć zawierających warunki określające przedmioty matematyczne dające się wyodrębnić – jako jednostkowe obiekty – z przestrzeni. Ostatecznie proces konstrukcji przedmiotu

filozofii pierwszej, Warszawa 2002; także artykuł: *Ungeschriebene Lehre*, w: Wikipedia.de, dostęp 10.07.2019.

⁴⁵ Wypada zaznaczyć, że treść nauki niepisanej jest w istocie jedynie rozwinięciem tego, co Platon przedstawił w *Timajosie* i *Filebie*, w odniesieniu do genezy świata zjawisk. Świat ten jest rezultatem przyjmowania przez czynnik zwany tym, co inne, niebytem bądź miejscem, czy też przestrzenią ($\chi\acute{o}\rho\alpha$) oddziaływania ze strony Idei. Jest to również mocno akcentowane we wcześniejszych opracowaniach czy podręcznikach, choć bez odwoływania się do nauki niepisanej, jak np. J. Rehmke, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1913, s. 28–31; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2000, s. 165–168, 175–177. Podobnie G. Reale, ale w powiązaniu z nauką niepisaną na podstawie jego komentarzy do *Timajosa* można zauważyć, że charakterystyka miejsca (przestrzeni) jako czynnika przyjmującego oddziaływanie Idei (Jednego) jest uderzająco podobna do charakterystyki przestrzeni podanej przez Kanta – tym razem rozumianej jako aprioryczna forma zmysłowości (zob. *KrVA* 20–25/B 35–40). Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, s. 157–188.

jest inicjowany i kierowany przez transcendentálną apercepcję, czyli najwyzszą Jedność w systemie Kanta. Proces konstrukcji przedmiotu matematycznego w ujęciu Kanta daje się podciągnąć pod schemat:

Jedno ^{determinowanie} nieokreślona Diada

transcendentálna apercepcja ^{determinowanie} przestrzeń jako
różnorodność

Ściśle ujmując: transcendentálna jedność apercepcji determinuje przestrzeń, rozumianą jako [nieokreślona] różnorodność. Zarysowana analogia, pomiędzy tzw. niepisaną nauką Platona a Kantowską koncepcją oddziaływania intelektu (apercepcji) na formę zmysłowości (przeźrzeń), pozwala wyjaśnić także inne pokrewieństwo między oboma filozofami w kwestii natury przedmiotów matematycznych. Otóż w świetle ujęcia Kantowskiego widać jasno, że przedmiot matematyczny nie jest czysto zmysłowy, ale zawiera istotny komponent intelektualny. By odróżnić przedmioty – które daje się dzięki konstrukcji wydobyć z przeźrzeni, rozumianej jako pierwotna różnorodność (*Mannigfaltigkeit*) – od samej przeźrzeni czyli formy naoczności, wprowadza Kant określenie „naoczność formalna” (*formale Anschauung*) (zob. *KrV* B 161)⁴⁶. Przedmiot matematyczny będący przykładem formalnej naoczności stanowi jedność,

⁴⁶ Szerzej na ten temat pisałem w artykule: *Rozróżnienie: przeźrzeń jako forma naoczności i formalna naoczność oraz jego rola w filozofii transcendentálnej Kanta*, *Przeźród Filozoficzny-Nowa Seria*, 2016 nr 2 (98) s. 463–477.

ale jedność swą zawdzięcza ostatecznie transcendentalnej jedności apercepcji, czyli pierwotnej Jedności.

Drugie zagadnienie, będące w pewnym sensie odwrotnością pierwszego, to kwestia partycypacji (μέθεξις) przedmiotów matematycznych w idei. Ponieważ Kant – jak to wcześniej zaznaczyłem – nie widzi potrzeby wprowadzania idei dla przedmiotów matematycznych obok ich pojęć, to problem partycypacji przyjmuje u niego postać: podpadania przedmiotów matematycznych pod pojęcie. Problem ten, czyli inaczej mówiąc kwestia konkretyzacji, została podjęta również przez Fregego i Ingardena, w duchu zbliżonym do platonizmu. Fakt ten może stanowić także pewną wskazówkę do ujęcia tego zagadnienia przez Kanta. Otóż Frege i Ingarden wskazują na zmienne w strukturze idei, to znaczy na pewną ich niekompletność; pojęcia są „nienasycone” (*ungesättigt*)⁴⁷, czego nie można powiedzieć o konkretnym przedmiocie matematycznym, np. danym kwadracie. Frege wychodzi od badania funkcji, w których miejsca nienasylenia markowane są za pomocą zmiennej *x*. Pojęcia – jak wiadomo – traktuje Frege jako szczególnego rodzaju funkcje. Pojęcia, czy ogólnie funkcje, „zamieszkują” tzw. „trzecie królestwo” (*das dritte Reich*), czyli są traktowane jako obiekty Platońskie. Każdy konkretny obiekt matematyczny, np. kwadrat, podpada pod pojęcie „*x* jest kwadratem”. Ingarden mówi o zmiennych i stałych w obrębie zawartości idei i stara się znaleźć szereg coraz bardziej szczegółowych idei taki, że ostatnia z nich będzie [niemal]

⁴⁷ Zob. G. Frege, *Funkcja i pojęcie*, w: *Pisma semantyczne*, Warszawa 1977, s. 18–44.

pozbawiona zmiennych, to znaczy, że przedmiot matematyczny – dany kwadrat – będzie dokładną realizacją treści tej idei⁴⁸. Podobne zadanie ma do rozwiązania Kant: pojęcie kwadratu, które ma zostać skonstruowane, musi być bardziej szczegółowym pojęciem niż pojęcie kwadratu (w ogóle), ponieważ należy ponadto ustalić długość jego boków.

Kategorie, idee transcendentalne, idee Platońskie

Krytykę Platońskiego ujęcia przedmiotów matematycznych rozszerza Kant następnie w ten sposób, że opracowuje charakterystyczną dla niego interpretację doświadczenia. Zajmuje dzięki temu pozycję transcendentalnego idealizmu, który można uznać za stanowisko w odległym sensie analogiczne do Platońskiego idealizmu obiektywnego. W rezultacie aprioryczne struktury podmiotowe stają się – do pewnego stopnia – jak gdyby odpowiednikami Platońskiego świata idei – κόσμος νοητός. Zasadniczy zwrot dokonany przez Kanta polega na przesunięciu do podmiotu, tj. subiektywizacji obiektywnych struktur rzeczywistości u Platona. Jest to więc wyraźne osłabienie stanowiska Platona, to znaczy transcendentalny idealizm można uznać za osłabiony Platoński idealizm obiektywny. Nasuwa się tu myśl o tym, że uprawnione wydaje się poszukiwanie dwojakiej analogii pomiędzy koncepcjami obu filozofów, tzn.: (1) Kantowskimi

⁴⁸ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata* t. 2, cz. 1, Warszawa 1987, s. 210–250.

apriorycznymi strukturami umysłu a Platońskimi ideami oraz (2) rzeczami samymi w sobie a ideami.

Rozważmy wobec tego propozycję, że kategorie i idee transcendentalne są – w słabym sensie – analogiczne do idei Platońskich. Kantowskie kategorie przypominają najwyższe rodzaje (*Sofista*); wraz z formami zmysłowości stanowią one zasady konstytutywne przedmiotów doświadczenia. U Platona występuje Idea najwyższa, którą jest Dobro/Jedno – jest ona czymś niejako ponad ideami, stanowiąc najwyższą zasadę. U Kanta natomiast podobną rolę, jako najwyższa zasada poznania, spełnia transcendentalna jedność apercepcji, która polega na tym, że doprowadza do jedności – za pośrednictwem syntezy – wszelkie poszczególne poznanie. Kant posuwa się tak daleko, że twierdzi iż przyroda okazuje się rezultatem sprowadzenia wszelkich zjawisk do jedności transcendentalnej – jest więc naszym wytworem (*KrV A 127*). Stwierdzenie to rozumieć należy w ten sposób, że rozpatrywana od strony formalnej przyroda jest skonstruowana przez podmiot transcendentalny. Tak jak świat zjawiskowy, świat tego, co się staje (*γινόμενον, γίγνεσθαι*) jest utworzony – według Platona – na wzór wiecznego modelu, którym jest świat idei (*κόσμος νοητός*), tak według Kanta przyroda jako świat zjawisk jest ostatecznie światem (systemem), czyli uporządkowaną jednością dzięki transcendentalnej jedności apercepcji. Przyroda, czyli świat zjawisk, jest pewnym systemem, to znaczy jednością uporządkowanych fenomenów. Także u Kanta możemy więc mówić o dwóch systemach. Jeden z nich to czysty rozum [w najszerszym twego słowa znaczeniu] będący „doskonałą jednością” (*KrV A XIII*) władz poznawczych oraz

narzędzi/sposobów, którymi się posługuje; tymi narzędziami są przede wszystkim kategorie. A więc cała ta maszyna władz poznawczych wyposażonych w aprioryczne formy stanowi aprioryczną strukturę, jedność, która jest modelem służącym do konstruowania świata fenomenów, czyli możliwego doświadczenia, przyrody. Czysty rozum jest modelem, którego odwzorowaniem jest przyroda jako jedność i system. W ten sposób realizuje się podejście, o którym mówi Kant:

„ażeby zgodnie z tym, co rozum sam wkłada w przyrodę, szukać w niej (a nie imputować jej) tego, czego się od niej musi nauczyć” (*KrV* B XIV).

„Porządek więc i prawidłowość w zjawiskach, które nazywamy przyrodą, wprowadzamy sami i nie moglibyśmy też ich w nich znaleźć, gdybyśmy ich my, a więc natura naszego umysłu, w nie pierwotnie nie włożyli. Ta bowiem jedność przyrody ma być konieczną, tzn. apriorycznie pewną jednością powiązania zjawisk rzeczy” (*KrV* A 125).

Inaczej mówiąc: w surowy materiał wrażeń (*Eindrücke*) implementuje rozum własną aprioryczną strukturę – jako model – zgodnie z którym konstruowana jest przyroda jako uporządkowana jedność, czyli system. Pojawia się tu problem syntezy. Synteza pewnej różnorodności (*Mannigfaltigkeit*) dokonywana jest dzięki wyobraźni kierowanej kategoriami sprowadzona ostatecznie do jedności apercpcji.

Owe systemy kierowane są bezpośrednio kategoriami – też jak gdyby wzorcami – pozwalającymi tworzyć przedmioty doświadczenia, tj. fenomeny. Występuje tu z całą mocą problem rozróżnienia jedności kategorialnej i jedności transcendentальной. Kant podkreśla z naciskiem, że ponad kategorią jedności występuje jeszcze jedność rozumiana transcendentally (zob. *KrV* B 131). Jedność transcendentally jest u Kanta czymś absolutnym – jest jednością samą (w sobie), natomiast wszystkie inne jedności są jednościami czegoś; nie są więc jednościami – w najwyższym sensie, ale posiadają jedność; jedność ta zostaje nadana przez transcendentally jedność apercpepcji. To jest podobnie jak u Platona: Jedno jest jednym (jednością), ale wszystko inne ma jedynie pewien udział w Jednym (w jedności Jednego)⁴⁹ – idee są jednościami, a Idea Dobra jako Jedno – jednością samą, natomiast zjawiska tylko uczestniczą w idei przez odwzorowanie, jako obrazy idei.

Z kolei należałoby się przyjrzeć kwestii stosunku Kantowskich idei transcendentallych do idei Platońskich. Idee transcendentally – czyli idea świata jako całości przyczynowo uszeregowanych zjawisk, tzn. „absolutna zupełność składowania się danej nam całości wszystkich zjawisk” (*KrV* A415/B443), Boga „jako istoty o najwyższej realności” (*KrV* A586/B614) oraz duszy jako ostatecznego, tj. nieuwarunkowanego podmiotu własności oraz „podmiotu identycznego w każdym akcie mego myślenia” (*KrV* B 419) – są szczególnymi konstrukcjami; są mianowicie maksymalnie rozszerzonymi kategoriami, tzn. rozciągniętymi poza obszar możliwego

⁴⁹ Zob. też E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 36, gdzie szerzej o istocie Jednego u Platona i Plotyna.

doświadczenia – wyznaczają one tzw. jedność kolektywną; są narzędziami poznawczymi rozumu. Jak mówi Kant – są czymś, co z tyłu (z góry) oświetla obszar tego, co poznajemy⁵⁰ (zob. *KrV* A645 / B673). Idee transcendentalne nie są bytami autonomicznymi. Czy odpowiada im jakiś przedmiot? Jest to problematyczne, tzn. niewykluczone, tj. niesprzeczne, ale pozytywnie nie jest ów przedmiot dany (w żadnym możliwym doświadczeniu). Natomiast idee Platonskie nie są narzędziami, lecz bytami [autonomicznymi]. Są tym, co rozum może próbować poznać. Platon wypowiada się tak, jak gdyby idee były czymś oddzielnym od świata zjawisk, to znaczy, że miałyby występować jakaś przerwa, przepaść czy rozdzielenie ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) tych dwóch sfer⁵¹. Idee poznajemy w aktach noezy ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$), czyli tzw. oglądu intelektualnego. Albo inaczej wyrażając: pojęcia rozumu stanowią narzędzia pozwalające dostrzec idee. Pojęcia rozumu są jak gdyby lunetami, teleskopami, które przybliżają nas do idei. Ale pojęcia rozumu nie są ideami (w sensie Platona)! Odróżnienie pojęć i idei potwierdza Platon w *Liście VII* i *Fajdrosie*: Idee Platonskie „znajdują się”, względnie bytują w tzw. sferze niebiańskiej, to jest „miejscu, które jest ponad niebem” ($\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$)⁵². Natomiast idee transcendentalne Kanta występują w obszarze podmiotu (rozumu).

⁵⁰ Można to uznać za motyw w stylu Platona – *periagoge*, czyli odwrócenie (od świata tego, co zmienne).

⁵¹ Zagadnienie *chorismos* omawia szerzej G. Martin w §13 monografii *Platons Ideenlehre*, Berlin-New York 1973, s. 157–169.

⁵² To znaczy, ponad widzialnym (zmysłowym) kosmosem: *List VII* 343 d-e, Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 54–55; zob. także *Fajdros*, 247c-e oraz komentarz G. Realego, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, s. 107–109.

Rzeczy same w sobie a idee Platońskie

Dokonując zestawienia Kantowskiego transcendentального idealizmu z Platońskim idealizmem obiektywnym, nie można pominąć pytania o porównanie rzeczy samych w sobie z Platońskimi ideami. Wbrew temu, co głoszą niektórzy neokantyści (Cohen, Natorp), rzeczy samej w sobie nie można zredukować do jedynie pojęcia granicznego (któremu nic nie odpowiada). Według Kanta, przyjmującego realistyczne założenie⁵³, rzeczy same w sobie są źródłem pobudzeń podmiotu, w rezultacie czego rejestrujemy wrażenia (*Eindrücke*). Wrażenia stanowią materię, z której podmiot konstruuje zjawiska (fenomeny), wykorzystując do tego aprioryczne formy zmysłowości i kategorie. W rezultacie konstrukcji powstaje świat zjawiskowy (świat fenomenów), który jest produktem spotkania się dwóch aktywności: aktywności rzeczy samych w sobie z aktywnością podmiotu. Świat zjawisk jest, można rzec, dwustronnie uwarunkowany. Pomimo tego, że zjawiska (*Erscheinungen*) są zjawiskami czegoś, to jest rzeczy samych w sobie, a nie jedynie pustymi zjawiskami, czyli pozorem (*Schein*), to Kant zdecydowanie odrzuca możliwość uprawnionego wnioskowania z własności zjawisk o własnościach rzeczy samych w sobie. Niemniej jednak nieodparcie nasuwa się sugestia, że rola, jaką pełnią rzeczy same w sobie w koncepcji jest podobna do tej, jaką

⁵³ Jest to jednak dość szczególny realizm, który bywa określanym jako „minimalny realizm”, zob. W. Röd, *Erfahrung und Reflexion*, München 1991.

idee odgrywają w filozofii Platońskiej. Można powiedzieć mocniej: rzeczy same w sobie są tym, co do pewnego stopnia odpowiada ideom Platońskim. Istnieją argumenty za tym stojące. Po pierwsze, rzeczy same w sobie są poza czasem i przestrzenią, bo te są formami zmysłowości i ograniczają się do obszaru możliwego doświadczenia – przedmiotów doświadczenia, czyli zjawisk (fenomenów). To samo twierdzi Platon o ideach – że znajdują się poza czasem i przestrzenią, że są wieczne. Natomiast świat zjawiskowy jest „ruchomym obrazem wieczności” (*Timajos*). Po drugie, rzeczy same w sobie – podobnie jak idee Platońskie – są tym, co nie-uwarunkowane (*das Unbedingte*)⁵⁴. Po trzecie, stanowią

⁵⁴ Mówiąc o analogii czy odpowiedniości zachodzącej pomiędzy Platońskimi ideami a rzeczami samymi w sobie (u Kanta), należy zachować daleko idącą ostrożność. Albowiem rzeczy same w sobie wydają się jednak być czymś mniej niż idee Platońskie. Przywołajmy następujący fragment: „Idee są u niego [Platona] pierwowzorami rzeczy samych (*Dinge selbst*), a nie tylko kluczami do możliwego doświadczenia jak kategorie.” (*KrV* B 370). A więc Platon odróżnia: (1) rzeczy same – jako coś więcej niż zjawiska, tj. doświadczenie; (2) zjawiska oraz (3) idee. Natomiast Kant stara się jednak odrzucić idee (w sensie Platońskim) albo wypowiada się tak, jakby te idee niemal utożsamiał z rzeczami samymi w sobie. Niemniej jednak Kant również rozważa taką możliwość, że umysł Boski (*intellectus archetypus*) dzięki oglądowi intelektualnemu wytwarza niejako rzeczy same w sobie. Tym samym, skłaniałby się on zatem ku rozwiązaniu podobnemu do tego, które można znaleźć u Platona. Występuje jeszcze inna komplikacja: idee Kantowskie, czyli idee transcendentalne, mają za swe odniesienie (przedmiot) nie – nazwijmy to – zwykłe rzeczy same w sobie, ale obiekty niezwykle, mianowicie świat jako całość, Boga i duszę. Wszystko to razem rodzi kolejne wątpliwości i pytania. Zob. także M. Baum, *Kant and Plato: An Introduction*, w: *Brill's Companion to German Platonism*, ed. A. Kim, Leiden – Boston 2019, s. 109–130.

absolutne szranki (*Schranken*) rozumu, podobnie jak idee, ściślej – Idea Dobra, znajdująca się na „szczyście świata myśli”. Występuje mimo to pewna istotna różnica: Platon twierdzi, że można idee poznawać za pomocą rozumu⁵⁵. Kant natomiast, w przeciwieństwie do Platona, twierdzi, że za pomocą rozumu możemy jedynie pomyśleć, to znaczy założyć rzeczy same w sobie, ale nie możemy ich poznać.

Problem zasięgu naszego poznania, to jest kwestia granicy czy granic poznania, wymaga nieco szerszego potraktowania. Wydaje się, że według Platona rzeczywistość jest do końca, w pełni poznawalna, ale stwierdzenie to należałoby uznać raczej za pierwsze przybliżenie. Co prawda Platon mówi o filozofowaniu jako o ciągłym i nieskończonym dążeniu do prawdy (do ostatecznej wiedzy o ideach), ale nie o ich ostatecznym poznaniu. Z drugiej strony jednak, K. Albert twierdzi, że Platon nie wyklucza poznania idei, ale dodaje, iż zdarza się to niezwykle rzadko i jest krótkotrwałe⁵⁶ – coś na kształt chwilowego odsłonięcia, ustąpienia mgły.

Kant natomiast zdecydowanie ustanawia wyraźną i nieprzekraczalną barierę poznawczą: rzeczy same w sobie (jako odpowiedniki idei w sensie Platona)⁵⁷ są z a s a d n i c z o niepoznawalne. Pojawia się przy tej okazji kwestia natury naszego umysłu, tzn. umysłu skończonego i jego relacji do umysłu Boskiego: *intellectus ectypus* – *intellectus archetypus*, do której odniosę się w paragrafie 12.

⁵⁵ Pojawia się jednak pytanie: czy Platon rzeczywiście – bez zastrzeżeń uznaje, iż idee możemy [w pełni] poznać.

⁵⁶ K. Albert, *O Platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa 1991.

⁵⁷ Uwzględniając zastrzeżenia przedstawione w przypisie 52.

W kontekście dyskusji nad zagadnieniem granic poznania należy odnieść się też do różnicy pomiędzy Platonem a Kantem, dotyczącej najwyższych zasad – ich statusu, zasięgu i roli. Transcendentalna jedność apercpcji jest najwyższą zasadą poznawczą, ale nie jest zasadą bytową (w ścisłym tego słowa znaczeniu), bowiem nie określa ona rzeczy samych w sobie⁵⁸.

N. Hartmanna krytyka tzw. teorii dwóch światów

Można odnieść wrażenie, że Kant milcząco przyjmuje obiegowe rozumienie Platońskiej teorii idei, z czego bierze się jego krytyka świata idei jako czegoś, co występuje zupełnie oddzielnie, to jest poza światem zjawisk, jak gdyby w innej przestrzeni, do której według Platona mielibyśmy specjalny dostęp w szczególnej intuicji – naoczności intelektualnej. Takie ujęcie nauki Platona, że istnieją niejako równoległe, oddzielone od siebie dwa światy: świat idei i świat zjawiskowy i do tego pierwszego mielibyśmy dostęp w intuicji intelektualnej bywa określany w literaturze przedmiotu mianem „teorii dwóch światów”⁵⁹. N. Hartmann dokonuje zdecydowanej krytyki tego

⁵⁸ Transcendentalna apercpcja ustanawia jedynie (w sensie słabym) byty zjawiskowe (fenomeny), natomiast najwyższa idea w systemie Platona Dobro – Jedno jest również zasadą bytową (w mocnym sensie).

⁵⁹ Kwestia teorii dwóch światów oraz separacji (χωρισμός) są to sprawy ściśle ze sobą splecione, w istocie jest to jedno i to samo zagadnienie z dwóch stron ujmowane. Te dwa zagadnienia omawia G. Martin w: *Platons Ideenlehre*, Berlin-New York 1973. Zob. §§ 5 i 13, Martin nawiązuje często do Kanta; jest tam sugestia, że nowa koncepcja

rodzaju podręcznikowego, względnie obiegowego ujęcia Platońskiej nauki o ideach⁶⁰. Jest bardzo wątpliwe jego zdaniem, by tak właśnie – dość naiwnie – miał Platon rozumieć swoją koncepcję; nie jest też całkiem jasne, czy Kant rzeczywiście w ten obiegowy sposób odczytywał Platońską teorię idei. Jest natomiast niemal pewne, że teoria ta w decydującym stopniu zainspirowała Kanta do stworzenia własnej teorii, w której trafnie jego zdaniem zostają określone zależności między tym, co nazywa on światem zjawiskowym (światem fenomenów) a światem inteligibilnym, to jest światem noumenów – rzeczy samych w sobie. Zasadniczy zarzut sformułowany przez Hartmanna przeciw teorii dwóch światów jest następujący: gdyby istniała realna, to jest faktyczna, luka ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) pomiędzy tymi światami, wtedy trudno byłoby wytłumaczyć determinowanie zjawisk przez idee⁶¹. Rozwijając pewną interpretację w duchu Hartmanna, można powiedzieć, że opis zależności między oboma światami, jaki znajdujemy w dialogach Platońskich należałoby traktować jedynie jako zastosowany przez Platona pewien sposób mówienia – to znaczy

wiedzy – jako rezultat powiązania rozumu oraz zmysłowości – ma w pewien sposób zapobiec rozdzieleniu obu sfer (światów). G. Martin, op. cit., s. 167–168. Zob. także G. Martin, *Immanuel Kant – Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin 1969, s. 220–226.

⁶⁰ Hartmann znajduje takie ujęcie w poglądach E. Laska. Szerzej o teorii dwóch światów i o Hartmannowskiej krytyce podejścia Laska pisze A. Noras, *Teoria dwóch światów*, w: *Między kantyzmem a neokantyzmem*, red. A. Noras i D. Kubok, Katowice 2002, s. 93–111.

⁶¹ Można postawić jeszcze inny zarzut, natury epistemologicznej: gdyby świat idei był całkiem oddzielony, wtedy byłby on niepoznawalny; jest to zarzut samego Platona w *Parmenidesie*, gdy rozważa hipotezę, iż Jedno mogłoby być całkiem oddzielone; zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 157.

jako zbiór metaforycznych określeń, odwołujących się do wyobraźni. Wtedy można by przyjąć, że Platon i Kant mieliby na myśli coś bardzo podobnego. To znaczy, że jest tylko jedna Rzeczywistość – jeden świat – posiadający dwa aspekty (perspektywy), w których może być ujmowany, tzn. w perspektywie zmysłowej oraz perspektywie rozumowej. Pewna przewaga podejścia Kanta polegałaby wtedy być może na tym, że bardziej szczegółowo niż Platon charakteryzuje on te dwie perspektywy. Zmysłowość (ujęcie zmysłowe) polega na odbiorczości (*Rezeptivität*) i ma charakter bierny; ujęcie intelektualne (pojęciowe) z kolei ma charakter czynny, polega na samorzutności (*Spontaneität*). Ponadto zaletą podejścia Kanta wydaje się również to, że poddał on krytyce naoczność intelektualną, którą mielibyśmy się rzekomo posłużyć – jak sugeruje Platon – do poznawania idei. Naoczność intelektualną można by przypisać jedynie Bogu, ale nic bliższego o niej nie możemy – zdaniem Kanta – powiedzieć.

Wzajemną zależność obu perspektyw/punktów widzenia Kant przedstawia w zarysie w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*: otóż rzecz sama w sobie (*νοούμενον*) i zjawisko (*φαινόμενον*) są tym samym, ale na dwa sposoby rozpatrywanym; raz na sposób zmysłowy, drugi raz na sposób rozumowy (zob. *KrV* B XXVII). Takie odczytanie relacji, w jakich pozostają zjawiska do rzeczy samych w sobie przedstawił wyraźnie E. Adickes. Wtedy nie może być już mowy o realnym, faktycznym (istotnym) oddzieleniu⁶² zjawisk (fenomenów) i noumenów. Interpretacja

⁶² Kartezjusz powiedziałaby, że ta różnica nie jest realna, lecz tylko logiczna.

Adickesa nie tylko wspiera przedstawioną przez Hartmanna krytykę teorii dwóch światów, ale wydaje się także skuteczną repliką na ataki neokantystów przeciw realistycznemu rozumieniu rzeczy samych w sobie.

Kwestia formy

Ogólnie można powiedzieć, że podstawowy problem Platona i Kanta to problem formy, który ma zostać rozwiązany za pomocą odpowiedniej metody. W ujęciu ogólnie przyjętym (standardowym): idee Platońskie są formami oderwanymi, bytującymi przed i poza rzeczami. Biorąc jednak pod uwagę krytykę teorii dwóch światów (N. Hartmann), trzeba tę uwagę traktować z zastrzeżeniami. Także u Kanta formy są rozumiane jako bytujące niezależnie od zjawisk (rzeczy) względnie przed nimi, to znaczy *a priori*; są czynnikiem determinującym surowe dane, tj. wrażenia (*Eindrücke*) – tym, co umożliwia syntezę różnorodnej treści (*Mannigfaltiges*), doprowadzając ją (tę treść) do jedności. Kant postuluje więc szereg syntez dokonywanych zgodnie z odpowiednimi formami, który ostatecznie kończy się na transcendentalnej syntetycznej (pierwotnej) jedności apercpepcji. I właśnie w tym sensie transcendentalna apercpepcja stanowi najwyższą zasadą poznania. Ów charakter transcendentalnej apercpepcji wyraża się również w określeniu „forma świadomości” oraz „forma wszelkiego przedstawienia” (zob. *KrVA* 364/B404), czyli jest to forma źródłowa.

Formy zostają przypisane odpowiednim władzom poznawczym; podobnie jak władze poznawcze formy tworzą

swoistą hierarchię, a każda wyższa forma doprowadza pewną różnorodność do jedności. Wobec tego formy te mają zasadniczo jedynie sens teoriopoznawczy a nie bytowy. Można jednak próbować to kwestionować, bowiem ostatecznie przyczyniają się ona do konstrukcji przedmiotów doświadczenia, czyli fenomenów. Fenomeny można także uważać za byty, ale jedynie w słabszym sensie, nie są bowiem bytami autonomicznymi. Jeśli jednak stać na stanowisku ściśle Platońskim, wówczas bytem w sensie ścisłym są jedynie idee – odpowiednio u Kanta rzeczy same w sobie, jako całkiem niezależne od poznającego umysłu, natomiast świat zjawisk, czyli świat tego, co się staje, ale nie jest, zatem Kantowski świat przedmiotów doświadczenia (fenomenów) może mieć tylko udział, tzn. partycypować w bycie⁶³.

Należy zaznaczyć, że formy aprioryczne u Kanta także są w pewien sposób *o d e r w a n e*, ale w innym sensie niż u Platona. Kant twierdzi mianowicie, że formy te mają swą siedzibę w czystym intelekcie/czystym rozumie, który jest niejako „*f o r m ą f o r m*” – czymś oddzielonym i „stanowi doskonałą jedność” (*KrV* A XIII), „wyspą przez samą przyrodę zamkniętą w niezmiennych granicach” (*KrV* A236/B295) i podobnie jak u Arystotelesa – „miejscem form” (τόπος εἰδῶν)⁶⁴. Tu zarysowuje się zarazem wyraźna różnica pomiędzy stanowiskiem Kanta a podejściem Arystotelesa (a także Platona). Otóż według Arystotelesa nasz umysł wyabstrahowuje formy z rzeczy (zjawisk). Podobnie Pla-

⁶³ Tak można by to ująć, nawiązując do tradycji Platońskiej.

⁶⁴ Zob. Arystoteles, *O duszy* 429a (przeł. P. Siwek); jak można przeczytać w komentarzu: Arystoteles daje do zrozumienia, że jest to również ujęcie dokonane przez samego Platona.

ton przyjmuje, że w zjawisku prześwieca idea (forma), którą możemy stopniowo odkrywać idąc drogą wznoszącą (σύνωψις). Kant natomiast odwraca kierunek operacji intelektualnych; czyste formy są niejako narzucane przez umysł na surowe dane.

Pozostaje jeszcze jedna niejasna, a przez to sporna kwestia, mianowicie zagadnienie statusu ontycznego samych form poznawczych oraz ich zasięgu, czyli statusu epistemicznego. W istocie zagadnienie to obejmuje te dwie kwestie, ściśle ze sobą splecione; ponadto u Kanta istotny jest dualizm form poznawczych oraz ich wzajemne odniesienia. W rezultacie stopień komplikacji problemu statusu form poznawczych w ujęciu Kanta znacznie wzrasta. Przede wszystkim wypada zauważyć, że Kant unika wyraźnego podjęcia problemu statusu ontycznego samych form poznawczych; można rzec – zatrzymał się „w pół drogi”, natomiast – dla porównania – Hegel poszedł dalej i uznał, że poznawcze formy intelektualne (kategorie) są jednocześnie formami bytowymi, czyli posiadają charakter w pełni obiektywny, można powiedzieć – a b s o l u t n y⁶⁵. Rozwiązanie przez Kanta problemu zasięgu form poznawczych jest subtelne i w szczegółach trochę niejasne. Kant twierdzi mianowicie, że aprioryczne formy intelektualne, czyli kategorie, nie są same w sobie ograniczone do obszaru możliwego doświadczenia. Natomiast ograniczenie to bierze się z konieczności uwzględnienia form zmysłowości, które stanowią dodatkowy warunek narzucony na kategorie.

⁶⁵ W rezultacie Hegel powrócił do tradycji Platońskiej, ściślej – neoplatońskiej.

W ten sposób – poprzez tzw. uschematyzowanie – kategorie zostają zawężone do możliwego doświadczenia oraz przedmiotów w nim występujących, czyli fenomenów⁶⁶. Jest to konsekwencja Kantowskiego rozumienia tego, czym jest wiedza, która rodzi się w wyniku współdziałania intelektu i zmysłowości. Z drugiej strony, niejasny wydaje się także status przestrzeni⁶⁷. W związku z tym pojawia się zarzut Trendelburga, tzw. pominięta alternatywa, polegający na tym, że Kant nie rozważył możliwości, iż formy te mogą mieć szerszy zasięg; to znaczy, że formy zmysłowości są nie tylko subiektywne, ale mogą mieć one zarazem charakter obiektywny, nie ograniczone do sfery podmiotowej. Inaczej mówiąc, okoliczność że stosują się one do fenomenów, nie oznacza, że nie mogą się stosować do rzeczy samych w sobie⁶⁸. Kant usiłuje odpowiedzieć na ten zarzut w ten sposób, że twierdzi, iż jest mało prawdopodobne, by formy te mogły mieć również zasięg /charakter obiektywny, absolutny. Gdyby jednak uznać zarzut Trendelburga za trafny, wtedy wracamy do problemu Leibniza – harmonii przedustawnej, czyli w istocie jeszcze raz z innej strony podchodzimy do problemu zasięgu form poznawczych (u Kanta i nie tylko u niego).

⁶⁶ O tym, że tzw. uschematyzowanie kategorii rodzi spore komplikacje, pisze m.in. G. Martin, *Probleme der Prinzipienlehre in der Philosophie Kants*, Kant Studien 1960–61 nr 52, s. 173–184. Zob. także G. Martin, *Platons Ideenlehre*, Berlin-New York 1973, s. 167–168.

⁶⁷ Ch. Parsons, *The Transcendental Aesthetic*, w: *Kant – The Cambridge Companion*, Cambridge 1998, s. 62–100.

⁶⁸ Zob. G. Bird, *The Neglected Alternative*, w: *A Companion to Kant*, Oxford 2010, s. 486–499.

Dwa modele wiedzy

Za rozważaniami o statusie i zasięgu form poznawczych w tle kryją się dwa modele wiedzy: (1) model teocentryczny (u Platona i przede wszystkim Leibniza), (2) model antropocentryczny u Kanta⁶⁹. Pierwszy model – w przypadku Platona właściwsze wydaje się określenie „model logocentryczny”⁷⁰ – jest modelem wiedzy absolutnej, Boskiej, (z perspektywy kosmicznej), natomiast drugi jest modelem z perspektywy umysłu ludzkiego, który jest szczególnym przypadkiem umysłu skończonego. Umysł skończony (*intellectus ectypus*) jest o d w z o r o w a n i e m nieskończonego umysłu Boskiego (*intellectus archetypus*), niemniej jednak mamy prawo wypowiadać się jedynie z perspektywy ludzkiej, skończonej, ograniczonej do doświadczenia. Jest tak dlatego, ponieważ istnienie umysłu nieskończonego jest – zdaniem Kanta – jedynie hipotetyczne, problematyczne.

Stąd – z tej różnicy modeli – wynikają dalsze, dotyczące zasięgu i rangi naszej wiedzy i odrzucenie przez Kanta absolutnych roszczeń naszego umysłu i wiedzy, jaką on dysponuje:

„Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary” (*KrV* B XXX) – stwierdza filozof

⁶⁹ Szerzej pisze o tym H. Allison w: *Kant's Transcendental Idealism – An Interpretation and Defense*, New Haven – London 1983 oraz *Kant's Transcendental Idealism, w: A Companion to Kant*, red. G. Bird, Oxford 2010, s. 111–124.

⁷⁰ U Platona chodzi raczej o to, że Logos, czyli κόσμος νοητός, stanowi ostateczny, absolutny punkt odniesienia.

w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Ostatecznie decyzja ta doprowadza go do rozwiązania podstawowych problemów, nie w obszarze spekulatywnego rozumu teoretycznego, ale w filozofii praktycznej.

Uwagi końcowe

Przyjęcie przez Kanta antropocentrycznego modelu umysłu i wiedzy skutkuje: (1) krytyką idei jako autonomicznych przedmiotów poznania; (2) odrzuceniem tzw. intuicji intelektualnej (*intellektuelle Anschauung*) w przypadku umysłu (intelektu ludzkiego); (3) ograniczeniem zasięgu naszego poznania do obszaru możliwego doświadczenia, który zostaje w pierwszym rzędzie wyznaczony przez formy zmysłowości (czas, przestrzeń). Natomiast Kant akceptuje metodę Platona – przez niego samego zwaną dialektyczną; na podstawie analiz N. Hartmanna wolno jednak przyjąć, że Platońska metoda dialektyczna (w swym źródłowym, szerokim sensie) zawiera w sobie także metodę transcendentálną (i deskryptywną), czyli jest to metoda systematyczna, która zmierza do zbudowania systemu zasad, spiętych zasadą najwyższą: u Platona jest nią Dobro (Jedno), a u Kanta – transcendentálna apercepcja. Jest to także metoda uniwersalna, obowiązuje ona bowiem nie tylko w filozofii, ale także w innych naukach teoretycznych, przede wszystkim w matematyce i matematycznym przyrodoznawstwie.