

Dariusz Pakalski

Uniwersytet Gdański

University of Gdańsk

EDUARD VON HARTMANN I UZASADNIENIE REALIZMU TRANSCENDENTALNEGO W ŚWIETLE TEORII POZNANIA KANTA

Eduard von Hartmann and the Justification of the Transcendental Realism in the Light of the Epistemology of Kant

Słowa kluczowe: rzecz sama w sobie, transcendentalizm, doświadczenie, świadomość, wola.

Key words: thing in itself, transcendentalism, experience, consciousness, will.

Streszczenie

Artykuł dotyczy problemu obiektywnej realności poznania w ujęciu E. v. Hartmanna. Autor *Filozofii nieświadomego* krytykuje koncepcję Kanta z pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* uważając, że kluczowe pojęcia zjawiska, przedmiotu i podmiotu transcendentalnego posiadają w niej realność tylko subiektywną. Z tej perspektywy określa epistemologię Kanta jako iluzjonizm. Realność obiektywną Hartmann przypisuje w swym systemie przedstawieniom powstałym na zasadzie przyczynowości nie transcendentalnej, lecz transcendentnej. U jej źródła leży wola produkująca przedstawienia uświadamiane jako jej treść. Hartmann interpretuje posiadającą takie własności wolę jako Kantowską rzecz samą w sobie.

Abstract

The article deals with the problem of the objective reality of cognition in the conception of E. v. Hartmann. The author of *The Philosophy of the Unconscious* criticizes Kant's theory contained in the first edition of *Critique of Pure Reason* due to the fact that the reality of the key notions, such as phenomenon, object, and transcendental subject is only subjective. This perspective allows Hartmann to define Kant's standpoint as "illusionism". In his system Hartmann ascribes the objective reality to the representations arisen on the basis of the principle of causality which is transcendent but not transcendental. According to him such causality has at its basis will that creates representations that it can be aware of as of its content. Hartmann interprets such a will as Kantian thing in itself.

Dwa lata po publikacji swego najważniejszego dzieła *Philosophie des Unbewußten* (*Filozofia nieświadomego*, 1869) Eduard von Hartmann przygotował do druku niewielką rozprawę, której tytuł brzmi na pierwszy rzut oka zaskakująco: *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik* (*Rzecz sama w sobie i jej własności. Studia Kantowskie z teorii poznania i metafizyki*). Praca ta na gruncie literatury dotyczącej filozofii Kanta jest fenomenem specyficznym: jej treść stanowi klasyczny przykład dwóch elementarnych błędów popełnianych podczas prób interpretacji sensu pojęcia rzeczy samej w sobie. Istotę tych błędów dokładniej omówimy w ostatniej części niniejszego artykułu. Wcześniej przypomnijmy tok wywodów Hartmanna.

Już sam tytuł rozprawy może wprawić w zdziwienie: pojęcie rzeczy samej w sobie pojawia się tu obok pojęcia własności. Tymczasem Kant już we wstępie do *Krytyki czystego rozumu* (wyd. B) zastrzega, że na terenie spekulatywnego rozumu rzecz sama w sobie musi pozostać dla nas czymś niepoznawalnym [por. III, 13]¹. W tekście *Krytyki* występuje ona tylko jako pojęcie problematyczne, tzn. takie, które nie zawiera w sobie sprzeczności, a potrzebne jest w metafizyce jedynie po to, „aby ograniczyć obiektywną ważność poznania zmysłowego” [III, 211].

Zgodnie z założeniami epistemologii Kantowskiej, aby wypowiadać się o istnieniu (*Dasein*) rzeczy, a tym bardziej o jej własnościach, należy wskazać odpowiednią formę oglądu umożliwiającą empiryczne poznanie tejże rzeczy jako zjawiska. Poznanie wykraczające poza dziedzinę zjawisk pozostaje dla nas „puste” [III, 211]. W rezultacie Kantowską „rzecz samą w sobie” można uznać za „pojęcie graniczne”, pomyślane wyłącznie za pomocą czystego intelektu.

Hartmann już na wstępie przywołanej rozprawy sygnalizuje, że przedmiotem swych zainteresowań chciałby uczynić „fundamentalne pytanie każdej teorii poznania”². W doktrynie Kanta będzie to pochodzące z *Kanonu czystego rozumu* pytanie: „co mogę wiedzieć?” [III, 522]. Hartmann za punkt wyjścia obiera jednak inny fragment *Krytyki czystego rozumu*, pochodzący z części *Analogie doświadczenia*. Po uzasadnionym stwierdzeniu, że dla Kanta formy oglądu oraz kategorie, a zatem także i przedstawienia posiadają realność podmiotową, twórca filozofii nieświadomego przypomina kluczowe pytanie *Krytyki czystego rozumu*: „Jak to się więc dzieje, że owym przedstawieniom wyznaczamy obiekt, czyli jako modyfikacji przypisujemy im, poza ich realnością podmiotową, jeszcze jakąś [realność] obiektywną?” [III, 172].

¹ W niniejszym artykule odniesienia do *Krytyki czystego rozumu* dotyczą wydania *Dzieł zebranych* Immanuela Kanta (Toruń 2010n), t. II w przekładzie Mirosława Żelaznego. Numery stron, które podaję w nawiasach kwadratowych, umieszczone są w tym wydaniu na marginesach, a pochodzą z *Akademie Ausgabe, Band III i IV*, czyli *Krytyki czystego rozumu* w wydaniach B (III) i A (IV).

² E. von Hartmann, *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Berlin 1871, s. 2. Odniesienia do tego wydania oznaczam dalej w nawiasie kwadratowym literą H, podając numer strony.

Jak deklaruje Hartmann, jego zamierzeniem jest wyczerpujące prześledzenie starań podejmowanych przez Kanta w celu rozwiązania owego problemu [por. H, 2]. To jednak, że zupełnie nie jest zainteresowany odpowiedzią udzieloną przez twórcę *Krytyki czystego rozumu* już kilka stronnic dalej w *Postulatach empirycznego myślenia w ogóle* [III, 185] oraz pojawiająca się w tekście sugestia, że Kant w ramach własnej teorii poznania próbuje jakoby „dotrzeć do rzeczy samej w sobie” [H, 33], dowodzą czegoś zupełnie innego. Problem realności rzeczy samej w sobie (a tym bardziej jej własności) jako nierozwiązywalny (przynajmniej w zakresie filozofii spekulatywnej) królewiecki filozof w ogóle pomija i trudno przypuszczać, aby Hartmann tego faktu nie dostrzegał. Można raczej sądzić, że umieścił on w podtytule własnej rozprawy nazwisko Kanta na zasadzie „zasłony dymnej”. W rzeczywistości zamierzał zaś z jednej strony zwrócić uwagę szerszej publiczności filozoficznej na własną doktrynę, a z drugiej umiejscowić przedstawioną w niej nową, oryginalną gnozeologię w kontekście filozoficznej klasyki.

Wobec Kantowskiego, jak twierdzi Hartmann, rozwiązania problemu realności rozprawa zajmuje stanowisko krytyczne. Akceptując oczywiście fakt, że wszystko co poznajemy jest zjawiskiem, a więc czymś, co w sposób konieczny ukonstytuowane zostaje przez podmiotowe warunki poznania (receptywność zmysłowości i samorzutność intelektu) autor *Filozofii nieświadomego* koncentruje się na leżącym u podłoża zjawisk „x”, czyli pojęciu przedmiotu transcendentnego. U Kanta w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* czytamy:

Zjawiska to jedyne przedmioty, jakie mogą być nam dane bezpośrednio, zaś to, co się w nich bezpośrednio odnosi do przedmiotu, zwie się oglądem. Ale zjawiska nie są rzeczami samymi w sobie, lecz także tylko przedstawieniami, które znów mają swój przedmiot, lecz ten nie może być już przez nas oglądany i dlatego nazwać go wolno nieempirycznym, tj. transcendentnym przedmiotem równym x. Czyste pojęcie o tym przedmiocie transcendentnym (który istotnie przy wszystkich poznaniach naszych zawsze jednakowo równy jest x) jest tym, co we wszystkich naszych ujęciach (*Begriffe*) empirycznych w ogóle może dostarczyć odniesienia do pewnego przedmiotu, tzn. obiektywnej realności. [IV, 82-83]

Hartmann komentuje ten fragment następująco: jeżeli przedmiot transcendentny nie może być przez nas oglądany, tzn. nie jest dany w żadnej z form oglądu (czasie i przestrzeni), to musi być on przez nas „pomyślany” [H, 10], czyli dany w jakiejś formie kategorii. Ale w myśl nauki Kanta kategorie nie znajdują żadnego zastosowania jako określenia przedmiotu transcendentnego, niepodobna o nim myśleć ani jako o pewnej wielkości czy realności, ani jako o substancji lub przyczynie, ani jako o czymś istniejącym (*daseiend*), ani nawet czymś możliwym, gdyż wszystko to wymaga ujęcia właśnie przez kategorie. Jak więc zatem – pyta Hartmann – coś, czego nie ma ani w oglądzie, ani w myśli, może być gwarantem „obiektywnej realności” [H, 11]? Niekonsekwencja Kanta polega rzekomo na tym, że ograniczenie, jakie wprowadza estetyka transcendent-

na, mające chronić przed naiwnym realizmem, czyli dowód, że to, co postrzegamy, nie jest rzeczą samą w sobie, lecz zjawiskiem, staje się czymś sprzecznym. Termin „zjawisko” zakłada przejawianie się czegoś, co stanowi jego podłoże. Poza podmiotowymi formami myślenia nie może jednak istnieć nic, na podstawie czego można przyjmować realność takiego podłoża. Należałoby więc albo usunąć z Kantowskiej teorii poznania termin „zjawisko” i powrócić do metafizyki Leibniza, gdzie poznanie intelektualne odnosi się do rzeczy samych w sobie, a zmysłowość jest tylko mętnym, zakłóconym sposobem poznania intelektualnego, albo przyznać, że realność nie dotyczy podłoża zjawisk, lecz tylko samych ukonstytuowanych przez władze poznawcze podmiotu zjawisk. Nie jest więc ona ani bezpośrednia, ani obiektywna, lecz tylko podmiotowo-subiektywna (*subjektiv*)³. Nie możemy mieć jednak wówczas żadnej gwarancji, że taka realność zjawisk (*Erscheinungen*) nie jest pozorem (*Schein*). „Albo – pisze Hartmann – wszystko, co postrzegamy jest tym samym niczym więcej jak podmiotowo-subiektywnym (*subjektiv*) snem, a wszelka wiara w obiektywną realność tego, co postrzegamy, złudnym pozorem, albo istnieje niezależna od świadomości pozytywnej druga strona (*Jenseits*) świadomości, do której odniesienie nada treściom świadomości **pośrednio** obiektywną realność” [H, 15].

Jak wynika z niniejszego fragmentu, Hartmann za podstawowe zagadnienie *Krytyki czystego rozumu* uznał kwestię obiektywnej, czyli przedmiotowej realności poznania. Można powiedzieć, że kwestia ta pochłania go bardziej, aniżeli miało to miejsce w przypadku samego Kanta, który problem ten postawił jako zasadniczy dopiero w trzeciej *Krytyce*. W tym kontekście ważna jest jedna istotna uwaga: fragment *Krytyki czystego rozumu*, który przytoczony został powyżej i do którego odnosi się Hartmann, pochodzi z jej pierwszego wydania (A). W wydaniu drugim (B) Kant fragment ten, podobnie jak szerszą partię tekstu, w skład którego wchodził, usunął, chcąc zapewne zapobiec nadinterpretacjom i zabarykadować drogę, którą potem, zresztą nie jako pierwszy ani ostatni, postanowił wykorzystać Hartmann. Autor *Filozofii nieświadomego* o zmianach dokonanych w tekście *Krytyki* na pewno wiedział. To prawda, że w momencie pisania swej rozprawy mógł posługiwać się jedynym dostępnym wówczas wydaniem zbiorowym dzieł Kanta, przygotowanym przez ucznia Hegla, a następnie rektora królewieckiej Albertyny Karla Rosenkranza, gdzie tekst pierwszej z *Krytyk* oparty został na wydaniu A. Jednak wydawca wyraźnie zaznacza, że rozdział drugi *Dedukcji czystych pojęć intelektu*, z którego pochodzi omawiany przez Hartmanna fragment, został w wydaniu B gruntownie przepracowany i podaje

³ „Ten niemiecki termin łączy dwa polskie znaczenia: »podmiotowy«, czyli odnoszący się do formalnej, a nie materialnej strony procesu poznawczego (w sensie czysto logicznym i gramatycznym wskazuje imienną część zdania), oraz »subiektywny«, czyli arbitralnie uznany za prawdę przez jakiś podmiot lub grupę podmiotów” – M. Żelazny, *Od tłumacza*, (w:) I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. II, s. 13.

w całości jego ostateczną wersję w suplemencie⁴. W tym kontekście słuszny wydaje się wniosek, że zaprezentowana w rozprawie Hartmanna interpretacja skupia się na problemie, którego rozwiązaniem jej autor był zainteresowany nie ze względu na uzasadnienie poglądów Kanta, lecz własnych.

Jeżeli można byłoby, jak czytaliśmy powyżej, podważyć obiektywną realność poznania odnoszącego się do przedmiotu transcendentального, który przyporządkowujemy formie zmysłu zewnętrznego (przestrzenność), to należałoby w tym kontekście zapytać o realność transcendentального podmiotu, danego być może oglądowi wewnętrznemu jako myślące „ja”. Ale tu Hartmann z góry rozwiewa wszelkie wątpliwości. Transcendentalny podmiot to tylko – tu ponownie przytacza cytat z wydania A – „nazwa transcendentального przedmiotu zmysłu wewnętrznego” [IV, 227]. Mamy tu więc do czynienia ze szczególnym przypadkiem transcendentального przedmiotu, którego pojęcie pozostaje tak samo „zupełnie nijakie i puste”, jak gdyby chodziło o domniemany transcendentálny przedmiot zmysłu zewnętrznego, ponieważ także i tu „nie może znaleźć warunków zastosowania żadna z kategorii” [III, 331 przyp.]. Jeżeli nawet rozszerzylibyśmy pojęcie podmiotu transcendentального, rozumując przez nie pojęcie transcendentальной syntezy apercpcji, nadal nie dotarlibyśmy do materii poznania i nie uzyskalibyśmy żadnej obiektywnej realności. Transcendentalna synteza apercpcji oznacza tylko formalną jedność świadomości, którą rozpatrywać należy pod względem formy poznania, a nie zawartej w niej realnej treści.

Mimo to nie ma nic bardziej naturalnego, a zarazem bardziej zwodniczego, aniżeli poczytanie jedności w syntezie myśli za postrzeganą jedność spostrzeżeń w podmiocie tych myśli. Można by to nazwać wślizgnięciem [*Subreption*] się hipostazowanej świadomości (*apperceptionis substantiatae*). [IV, 251]

Identyfikowanie tej tylko logicznej jedności z realnie istniejącym podmiotem jest – by użyć oryginalnego sformułowania z *Krytyki czystego rozumu* – „subrepcją”, czyli pomyleniem przedmiotu błędnie uznawanego za empiryczny z przedmiotem rzeczywiście empirycznym. Żadne treści Kantowskiej świadomości, podsumowuje Hartmann, nie pozwalają na to, aby poza fenomenalną stroną zjawiska „ja” doszukiwać się „ja” istniejącego jako rzecz sama w sobie. W rezultacie pojęcie transcendentального podmiotu okazuje się w zamiarze uzyskania obiektywnej realności tak samo nieprzydatne, jak pojęcie transcendentального przedmiotu. „Zjawisko jedynie wewnętrzne – pisze filozof – tak samo zredukowane zostaje jedynie do pozoru jak wcześniej zjawisko zewnętrzne” [H, 28]. Trzy możliwości dojścia do obiektywnej realności na terenie Kantowskiej teorii poznania okazują się w ocenie Hartmanna fiaskiem. Pojęcia zjawiska, przedmiotu i podmiotu transcendentального są czystą iluzją, w konsekwencji idealizm transcendentálny należałoby raczej określić „absolutnym iluzjonizmem” [H, 28].

⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. Karl Rosenkranz, Leipzig 1838, s. 90 (przypis wydawcy) oraz suplement XIV (s. 730–759).

Kant nie zrealizował, jak stwierdza Hartmann, najważniejszego zadania filozofii transcendentalnej, czyli nie udowodnił możliwości doświadczenia. W systemie Kanta doświadczenie możliwe jest tylko przy założeniu transcendentalnej idealności przestrzeni, czasu i kategorii. Jak czytamy u Hartmanna: „Niniejsza rozprawa przyniosła rezultat, że założenia, które miały za cel wyjaśnić **możliwość** doświadczenia, zademonstrowały jego **niemożliwość**, ponieważ wykazała, że wszelkie pozorne doświadczenie jest absolutną iluzją” [H, 34].

Wszystkie przedmioty przedstawić, niezależnie od tego, czy ustanawiamy dla nich warunki transcendentalne, czy nie i czy warunki te znajdują odniesienie w pozytywnym istnieniu transcendentnego korelatu, czy nie, pozostają immanentną treścią świadomości. W tej sytuacji, jak oświadcza Hartmann, postawieni jesteśmy przed alternatywą: albo zgodzimy się na fakt, że doświadczenie jest iluzją, albo możliwość doświadczenia udowodnimy inaczej, aniżeli uczynił to Kant. W przeciwieństwie do litery *Krytyki czystego rozumu*, gdzie o rzeczy samej w sobie mówi się jako o „pojęciu granicznym”, które może mieć tylko „negatywne zastosowanie” [III, 211], berliński filozof próbuje uzyskać „pozytywne określenie tego, co transcendentne” [H, 35]. Dla czytelnika jego rozprawy musi jednak pozostać zagadką, dlaczego mówi on w tym kontekście o „modyfikacji” [H, 34] teoriopoznawczych założeń Kanta, skoro mamy raczej do czynienia z ich całkowitym odwróceniem. Za punkt wyjścia obiera to, co wykazał jako niezaprzeczalne: immanentną treść świadomości. Wychodząc z tego punktu zamierza on wybudować, jak pisze, „most” [H, 35], dzięki któremu uzyskamy relacje do transcendencji, który to most nie będzie iluzją, lecz pozwoli uzyskać „realny” [H, 36] stosunek pomiędzy treścią naszej świadomości a światem rzeczy samych w sobie. Realizując to zamierzenie, obiera kierunek przeciwny niż Kant. Nie pokonuje kolejnych szczebli poznania i nie ujmuje danego przedmiotu oglądu w samorzutnych formach myślenia, lecz wpraw zwraca się ku temu, co jak uważa jest „najbardziej pierwotną treścią świadomości” i co już „instynktownie” odbieramy jako coś danego, do „zmysłowego wrażenia” [H, 36]. Swój dowód przeprowadza w sposób następujący.

Dla Kanta odbieranie wrażeń jest wynikiem bycia pobudzonym (*affiziert sein*). A ponieważ wrażenie stanowi materię oglądu, fakt pobudzenia sprawia, że owa materia jest dana. Powiązanie tego rodzaju określa Hartmann przyczynowością **transcendentną**, w odróżnieniu od przyczynowości immanentnej, polegającej wyłącznie na powiązaniu przedstawić (zjawisk). W ten sposób wysnuwa wniosek, że to, co nas pobudza, jest transcendentną przyczyną wrażenia [por. H, 38].

Zabieg Hartmanna polega, jak widać, na ustanowieniu przyczyny transcendentnej, której źródło leży poza świadomością i oddzieleniu jej od przyczyny transcendentalnej, która jest immanentną treścią świadomości. „Znaleźliśmy zatem – pisze – poszukiwane pozytywne określenie tego, co transcendentne: jest to (transcendentna) przyczyna wrażenia (a więc pośrednio wszystkich zjawisk)” [H, 38].

W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że wrażenie, o którym mówi się w powyższym fragmencie, nie jest już wrażeniem w znaczeniu Kantowskim, lecz Hartmannowskim. Hartmann całkowicie pomija podstawowy warunek postawiony przez Kanta w *Estetyce transcendentalnej*, w którym mówi się, że wrażenie jest wyłącznie materią zjawiska i aby stać się treścią poznawczą, musi zostać przez poznający umysł „uporządkowane” [III, 49], czyli ujęte w jednej z form zmysłowości. W miejsce zarezerwowane dla Kantowskiej receptywności w rozprawie Hartmanna pojawia się nieracjonalna kategoria instynktu, czyli – jak można rozumieć – pewna forma percepcji niezależna od zmysłowości i intelektu. Pozwala ona sięgnąć do rzeczywistości, która dana jest przed doświadczeniem, podczas gdy treść Kantowskiego przedstawienia była dana tylko w „akcie świadomości”. Zdaniem Hartmanna Kant popełnił błąd, twierdząc, że u podłoża przedmiotu empirycznego znajduje się przedmiot transcendentalny. Jak próbuje wykazać, „przedmiot empiryczny to w istocie przedmiot transcendentalny, i nie można odróżnić jednego od drugiego” [H, 39]. W rezultacie wnioskuje, że u Kanta dochodzi do identyfikacji pojęć przedmiotu transcendentalnego i transcendentnej przyczyny [por. H, 39]. Po sprostowaniu tej pomyłki możemy już określić transcendentną przyczynę wrażenia. Jest nią poszukiwana rzecz sama w sobie [por. H, 40]. Mimo to, jak utrzymuje autor rozprawy, nadal pozostajemy na terenie teorii poznania Kanta, na co dowodem mają być sformułowania z wydania *A Krytyki czystego rozumu* zawarte w *Rozważeniu czystej nauki o duszy* [IV, 243-246], gdzie Kant miał sugerować transcendentną przyczynowość i postawić hipotezę rzeczy samej w sobie jako transcendentnej przyczyny. Jak postuluje Hartmann, tylko broniąc tej hipotezy, możemy uratować się przed absolutnym iluzjonizmem.

Osiągnięcie pojęcia granicznego w systemie rozumu spekulatywnego Kanta stanowi w zaprezentowanym w rozprawie toku rozważań jedynie fazę przejściową. Autor *Filozofii nieświadomego* stawia dalsze pytania, przekraczające już granice określone w pierwszej *Krytyce*. Chcąc bliżej sprecyzować transcendentną przyczynę, za istotne uważa rozstrzygnięcie kwestii, czy nasze przedstawienia są wynikiem wpływu rzeczy zewnętrznych, czy też powstają za sprawą przyczyny wewnętrznej. Jak zastrzega filozof, terminów „zewnętrzny” i „wewnętrzny” nie należy w tym przypadku rozumieć obrazowo, chodzi mu o to, czy nasza wola produkuje przedstawienia samodzielnie, czy też dane są one świadomości w sposób pasywny [por. H, 44].

Jak widzimy, Hartmann odwołuje się do pojęcia woli, które w tej perspektywie wymaga bliższych wyjaśnień. W systemie Kanta wola nie należy do zakresu filozofii teoretycznej, lecz praktycznej. Jest władzą umożliwiającą realizację przedstawionego celu, która jeżeli zdeterminowana jest przez praktyczny rozum (a nie przez pobudki zmysłowe), kieruje się ideą dobra. Inny ważny dla Hartmanna myśliciel, Schopenhauer, odnalazł w tym pojęciu Kantowską rzecz samą

w sobie i zdefiniował ją jako bezrozumne chcenie, ślepą i prącą do życia siłę obiektywizującą się w „świecie jako przedstawieniu” ujmowanym przez intelekt. W odróżnieniu od tego Hartmann sytuuje zarówno wolę, jak i przedstawienie w świecie nieświadomości, tworząc teorię przedstawień nieświadomych. Warto w tym miejscu wspomnieć, że możliwość istnienia tego rodzaju przedstawień rozpatrywał także Kant, ale nie w aspekcie teorii poznania, lecz uwag psychologicznych zawartych w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*⁵. Chcenie woli Hartmann pojmuje w swej koncepcji jako dążenie do urzeczywistnienia (uświadamienia) jej nieświadomego przedstawienia, tzn. nadania mu formy zjawiska. Jedność woli i przedstawienia polega na tym, że wola urzeczywistnia w ten sposób swoją treść w nieskończonym procesie uświadamiania⁶. Dopiero takie ujęcie woli pozwala mówić o niej jako o czymś realnym, bo uobecnianym jako treść świadomości, a treści takiej możemy przypisać konkretne własności. Określenia takich własności (czyli możliwości poznania w systemie kategorii) zdaniem Hartmanna brakowało Schopenhauerowskiej woli jako rzeczy samej w sobie. Taka jest też Hartmanna definicja rzeczywistości: rzeczywistość to dla niego „przedstawienie jako treść woli”⁷.

Powracając do pytania, czy przedstawienie jest rezultatem wpływu rzeczy zewnętrznych, czy rezultatem przyczynowości wewnętrznej, filozof rozstrzyga je na rzecz przyczynowości wewnętrznej, którą ujmuje jako władzę reprezentującą funkcje produktywne. Nie wolno jednak, podkreśla Hartmann, negować wpływu rzeczy zewnętrznych, gdyż oznaczałoby to w prostej linii powrót do solipsyzmu, a w konsekwencji uniemożliwienie wiedzy o treściach innych świadomości. Stanowisko berlińskiego myśliciela najlepiej ilustruje fragment następujący: „Jest zatem jasne, że rzeczywiste pośrednictwo pomiędzy różnymi świadomościami może zaistnieć jedynie poprzez rzeczy same w sobie, które przez swą pasywną lub aktywną przyczynowość (przez doznawanie i oddziaływanie) umożliwiają komunikację między jedną a drugą, przy czym zakłada się, że przynależące do jednej świadomości ciało jako rzecz sama w sobie, kierowane przez wolę, albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem innych rzeczy samych w sobie, oddziałuje na przynależące do innej świadomości ciało jako rzecz samą w sobie, przez co świadomość ta jest pobudzana” [H, 47]. Jak widać, Hartmann pozostał pod tym względem w kręgu inspiracji metafizyką Schopenhauera ujmując ciało, czy też biologiczny organizm, jako właściwe siedlisko woli.

W podsumowaniu swych rozważań filozof próbuje wykazać, że usytuowanie przyczyny transcendentnej jednoznacznie poza założeniami Kantowskiego formalnego idealizmu pozwala uniknąć sprzeczności, w jakie jego zdaniem uwiłkłał

⁵ Por. D. Pakalski, *Estetyka Eduarda von Hartmanna*, Toruń 2013, s. 39–40.

⁶ Por. E. von Hartmann, *Filozofia nieświadomego*, przeł. B. Markiewicz, Warszawa 1982, s. 34.

⁷ *Ibidem*, s. 102.

się królewiecki myśliciel. Jednak nietrudno zauważyć, że w takiej postaci systemu zaprezentowanego w rozprawie Hartmanna nie można już określić modyfikacją teorii poznania Kanta, lecz odrębną i w osobny sposób ugruntowaną metafizyką, w której narzędzia przygotowane przez twórcę *Krytyk* stosuje się na własny użytek.

Własności rzeczy samej w sobie Hartmann definiuje za pomocą kategorii przyczynowości, istnienia i realności. Ponieważ rzecz ta, jak czytaliśmy w przytoczonym powyżej fragmencie, posiada zdolność oddziaływania i doznawania, to jest zmienna, a zatem istnieje w czasie, choć według zasad logiki musi się jej przypisać trwałą, beczasową podstawę, ponieważ istnienie domaga się substancji [por. H, 79]. Nie można natomiast w sposób bezpośredni przypisać jej przestrzenności, jednak wiedza o tym, że rzeczy samych w sobie jest wiele sprawia, że „instynktownie” [H, 94] uważamy je za coś przestrzennego. W ten sposób Hartmann usiłuje dopasować zasady własnej doktryny do reguł ustanowionych w transcendentalnej *Analityce* i *Estetyce*.

* * *

Jak zaznaczyłem na wstępie, omawiana rozprawa Hartmanna zawiera wzorcowe przykłady dwóch dezinterpretacji filozofii Kanta. Błądność pierwszej z nich, tradycyjnie już identyfikowanej z doktryną Schopenhauera, wynika z następujących przyczyn.

W filozofii Kanta występują dwa terminy: umysł (*Gemüth*) oznaczający zdolność do wszelkich możliwych doznań, odczuć, doświadczeń i skojarzeń oraz rozum (*Vernunft*), który oznacza wyłącznie zdolności poznawcze, czyli takie, które można ująć w formie prawdziwych lub nieprawdziwych sądów. Empiryczne poznanie rozumowe mają charakter obiektywny, co oznacza, że po pierwsze, sądy sformułowane przez nie przy użyciu kategorii tworzą systematyczną, logiczną jedność, po drugie zaś, w odróżnieniu na przykład od poznań czysto matematycznych, odnoszą się do przedmiotów (*Gegenstände*), zaś przedmioty, które można badać używając intelektu, zwa się obiektami (*Objekte*).

Kant jest świadomy, że rozumność nie wyczerpuje całej aktywności umysłu. Doświadczenia zmysłu wewnętrznego umożliwiają nam na przykład odczucie takich specyficznych przedmiotów, jak smutek, radość czy też pragnienie czegoś. Odczucia te nie stanowią żadnych treści poznawczych. Nie trzeba ich wspierać wiedzą ujętą w kategoriach. Nie są prawdziwe lub fałszywe, bo jako treść „ja to czuję bezpośrednio” muszą być prawdziwe zawsze. O ile chcielibyśmy je nazwać zjawiskami, o tyle słowo „zjawisko” miałoby tu zupełnie inny sens aniżeli wtedy, gdy oznacza ono przedmiot, który postrzegamy zmysłem zewnętrznym albo wyobrażamy sobie zmysłem wewnętrznym w przestrzeni trójwymiarowej. Pytanie, jak są możliwe wszelkie doznania i doświadczenia umysłu, byłoby dla Kan-

ta pytaniem beznadziejnym, dlatego obok filozofii krytycznej tworzy opisową, w dużej części asertoryczną, antropologię w aspekcie praktycznym.

Kategoria rzeczy samej w sobie dotyczy wyłącznie obiektów rozumu, nie zaś odczuć umysłu w ogóle. Wynika ona z transcendentальной konieczności zadania pytania: czym obiekt mógłby być niezależnie od tego, że jest obiektem wszelkiego możliwego poznania dokonanego przez istotę rozumną? Konieczność transcendentальная jest w tym wypadku koniecznością logiczną, a nie empiryczną, konkretnie chodzi tu o logikę pozoru (dialektykę). Ponieważ rzecz sama w sobie jest wyłącznie przedmiotem logiki, a nie żadnego oglądu, to nie można, jak głosił młody Vaihinger (z czego się później wycofał), uznać jej za fikcję heurystyczną. Jako kategoria czystego intelektu przypomina ona do pewnego stopnia plus i minus nieskończoność, z tą różnicą, że obie nieskończoności dają się odnieść do pewnego oglądu. Jest to czysty intelektualny ogląd w geometrii. Natomiast pojęcia rzeczy samej w sobie do żadnego oglądu odnieść się nie da. Mimo to pytanie o tę rzecz okazuje się logicznie konieczne, ale nie ze względu na jakiegokolwiek przedmioty możliwego oglądu, tylko potrzeby samego procesu poznawczego.

O ile pytanie o rzeczy same w sobie wyrasta z potrzeb logicznych i transcendentálních, o tyle wewnętrzne odczucie aktu naszej woli ma się do tego pytania nijak. Fantazje Schopenhauera, że owo odczucie stanowi właściwą treść tego, co Kant w *Logice transcendentальной* nazwał rzeczą samą w sobie, były interpretacją niezwykle karkołomną, opartą na luźnym skojarzeniu. Skojarzenie to okazało się ponadto niezwykle niefortunne, bo u Kanta pojęcia odczuwanej woli i rzeczy samej w sobie sytuują się w zupełnie odrębnych sferach szeroko pojętego umysłu. Konieczność przedmiotu pierwszego z tych pojęć ma charakter wybitnie empiryczny, opiera się po prostu na fakcie: ja czuję, że chcę. Tego odczucia empirycznego nie można jednak, jak zaznaczyliśmy, mylić ze zmysłowym doświadczeniem trójwymiarowego obiektu stanowiącego przedmiot poznania obiektywnego. Słowo „empiryczny” ma tu zupełnie inny sens. Natomiast konieczność zapytania o rzecz samą w sobie ma charakter logiczny, a przy tym transcendentálny, co z góry wyklucza skojarzenia, że tak pojmowana rzecz może być przedmiotem jakichś pozaintelektualnych odczuć. Odwrotnie, teoretycznie można sobie wyobrazić, że mógłby jej sięgnąć intelekt intuitywny, którego myślenie jest zarazem oglądem. Ale intelekt taki nie może nam być dany, gdyż jedną z fundamentalnych cech naszego rozumu jest dwoistość pni poznania: receptywności i samorzutności.

Przejdźmy teraz do drugiego z błędów poczynionych przez Hartmanna przy interpretacji Kanta. Chodzi o przytoczony na wstępie niniejszego artykułu fragment z wydania *A Krytyki czystego rozumu*, stanowiący zaiste rafę, o którą rozbijają się niefrasobliwi interpretatorzy niezwracający uwagi na różnicę dwóch wydań.

W dialektyce transcendentальной słowo „przedmiot transcendentálny” faktycznie używane jest na określenie domniemanej rzeczy samej w sobie, będącej

przedmiotem idei regulatywnej. Ale pojęcie „konieczność transcendentalna” nie musi odnosić się do pytania o rzecz samą w sobie. Nie jest też konieczne, by zawsze, gdy używa się pojęcia „przedmiot transcendentalny”, chodziło o taką rzecz i właśnie ten przypadek można zaobserwować w cytowanym fragmencie. Sens użytego tu pojęcia „transcendentalny przedmiot x” jest następujący.

Każdy przedmiot, z którym mamy do czynienia w procesie poznawczym, jest faktycznie szeregiem zjawisk odbieranych w chronologii. Każde zjawisko składa się zaś z olbrzymiej liczby mogących wchodzić w jego skład predykatów, z których poznajemy tylko część. Powstaje pytanie: czy poznając jakikolwiek przedmiot zmysłowy, poznaję w ogóle jakiś przedmiot, czy też szeregi odrębnych zjawisk, predykatów itp.? Mocą transcendentalnej jedności systemu apercepcji zakładamy jedność poznawanego przez nas przedmiotu, która na drodze oglądu empirycznego byłaby nieosiągalna. Po to, ażeby badać jakikolwiek przedmiot, należy więc najpierw założyć, że przedmiot ów w ogóle istnieje jako zamknięty zbiór konstytuujących go zjawisk i predykatów, które mogą być poznawane wedle kategorii intelektu. Czy zaś ilość owych zjawisk i predykatów jest skończona, czy też nie, pozostaje sprawą otwartą. Mamy tu przecież do czynienia wyłącznie z przedmiotem zakładanym dla potrzeb logiki. Budując jego model, można się więc zapewne odwoływać zarówno do pojęcia wewnętrznej skończoności, jak i nieskończoności przedmiotu. Przedmiot taki Kant nazwał przedmiotem x.

Pojawia się pytanie: czy tego typu konieczność jest rzeczywiście koniecznością transcendentalną, czy może tylko logiczną? Tak rozumiany przedmiot x staje się przecież jednym z elementów poznania intelektualnego o zastosowaniu empirycznym. Być może z tych również przyczyn, przygotowując drugie wydanie *Krytyki czystego rozumu*, Kant powyższy fragment wycofał. Niestety, czasami przypominany jest on w różnych dezinterpretacjach, których autorzy nie zauważają, że użyte tu pojęcie „przedmiot transcendentalny” ma zupełnie inny sens aniżeli analogiczne pojęcie z *Dialektyki transcendentalnej*. I nie oznacza ono bynajmniej rzeczy samej w sobie.

Cztery lata po pierwszym wydaniu (w roku 1875) rozprawa Eduarda von Hartmanna ukazała się ponownie pod zmienionym i bardziej adekwatnym do jej treści tytułem *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus (Krytyczne uzasadnienie realizmu transcendentalnego)*. Jako filozof błyskawicznie uzyskujący w owym czasie popularność, jej autor zdecydował się tym razem – i słusznie – w tytule nazwisko Kanta pominąć. Niestety, w dalszym ciągu podpisywał się pod głoszonymi wcześniej błędami interpretacyjnymi. Być może to właśnie sprawiło, że owa popularność szybko zaczęła gasnąć.

