

JACEK SURZYN

(Katowice)

## RÓŻNE INTERPRETACJE KANTOWSKIEGO TRANSCENDENTALIZMU

Transcendentalizm jest jednym z kluczowych zagadnień filozofii Immanuela Kanta. Zasadniczo Kantowski postulat filozofii transcendentalnej wysunął to zagadnienie na czołowe miejsce w obszarze filozoficznego namysłu do dzisiaj. Zarazem jeszcze za życia Kanta zwrócono uwagę na znaczenie tego postulatu dla rozumienia samej filozofii, czego dobrym przykładem może być dzieło jednego z protagonistów filozofii transcendentalnej Salomona Majmona, który już w roku 1790 w następujący sposób ją definiował: „Die Frage ist also, wie ist Philosophie, als eine reine Erkenntniß a priori, möglich? Der große Kant hat diese Frage in seiner Kritik der reinen Vernunft aufgeworfen, und sie auch selbst beantwortet, indem er zeigt: daß die Philosophie transscendental seyn muß, [...], d. h. sie muß sich a priori auf Gegenstände überhaupt beziehen können, und heißt alsdann die Transscendentalphilosophie”<sup>1</sup>. Zatem aprioryczne pytanie o warunki poznania i w ogóle aprioryczne odnoszenie się do przed-

---

<sup>1</sup> “Pytanie brzmi zatem, jak filozofia jako czyste poznanie a priori jest możliwa? Wielki Kant podnosił tę kwestię w swojej *Krytyce czystego rozumu*, udzielił nawet odpowiedzi wskazując: że filozofia musi być transcendentalna, [...] to znaczy ona musi się a priori odnosić do przedmiotów w ogóle może i jest wtedy filozofią transcendentalną”, S. Maimon, *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Berlin 1790, s. 3.

miotów były dla Majmona istotą transcendentalnej filozofii i transcendentalnego namysłu w ogóle. Odwołał się przy tym do Kanta w ogólnym zarysie dobrze odczytując jego intencję, choć jednostronnie epistemologicznie królewieckiego filozofa interpretując. Różnorakie rozumienie Kantowskiego transcendentalizmu staje się przedmiotem analizy niniejszego artykułu. Rozważania swe oparłem na dwóch obecnych w polskiej literaturze przedmiotu interpretacjach: jednej zaproponowanej przez Marka Siemka i drugiej – polemicznej w stosunku do tej pierwszej – której autorem jest Andrzej J. Noras. Ostatecznie wydaje się, że interpretacja A. J. Norasa jest bliższa zamierzeniom samego Kanta, podczas gdy M. Siemek dostrzega transcendentalizm Kanta w kontekście myśli J. Fichtego, zatem wyraźniej opowiada się za silnie obecną w całej tradycji Kantowskiej teoriopoznawczą interpretacją jego filozofii. A. J. Noras zwraca uwagę na historyczne i przed wszystkim metafizyczne zakorzenienie Kantowskiego namysłu filozoficznego, co sprawia, że pojmowanie go wyłącznie jako epistemologa jest dużym uproszczeniem. Według A. J. Norasa istota transcendentalizmu i filozofii transcendentalnej wyraźnie wiąże się z całą tradycją metafizyczną i tylko przez ten pryzmat może być właściwie odczytana.

Transcendentalizm w sensie historycznym odwołuje do scholastyki za pośrednictwem F. Suáreza, a następnie przetworzonej przez Ch. Wolffa i ostatecznie przekazanej Kantowi przez A. G. Baumgartena, którego podręcznik *Metafizyka* był podstawowym źródłem informacji o tradycji filozoficznej<sup>2</sup>. Rozumiana historycznie teoria transcendentalizmu przekształcała się na przestrzeni dziejów i można wyróżnić kilka jej postaci.

Pierwsza postać transcendentalizmu znamionuje średniowieczną scholastykę. Do jej reprezentantów należą Tomasz z Akwinu, Henryk z Gandawy i Jan Duns Szkot, którzy wnieśli najwięcej do tej doktryny w średniowieczu. Termin „transcendentalizm”, wraz z pochodnymi, wprowadzony został do języka filozoficznego w okresie „klasycznej scholastyki” XIII wieku. Wywodzi się od łacińskiego czasownika *scando, scandere* połączonego z prefiksem *trans*. *Scando, scan-*

---

<sup>2</sup> Dla Christiana Wolffa transcendentalność odnosiła się do tradycyjnego ujęcia ontologicznego i teoriopoznawczego, podczas gdy Aleksander Gottlieb Baumgarten używał tego terminu przymiotnikowo jako określenia tego, co konieczne lub istotowe.

*dere* w klasycznej łacinie znaczyło wznosić się, wdrapywać się, wynosić się nad kogoś. Przedrostek *trans* znaczył: z drugiej strony czegoś, za czymś, poprzez coś, przez coś. *Transcendo, transcendere* tłumaczy się jako: przechodzić, wykraczać poza, przewyższać. Forma nominatywna tego czasownika „transcendencja” - *transcendentia, -ae* znaczyła przekraczanie czegoś<sup>3</sup>.

W znaczeniu filozoficznym terminów „transcendencja”, „transcendentalny” zaczęto używać w odniesieniu do pojęć, „własności” (*passiones*) odnoszących się bezpośrednio do bytu. Innymi słowy, własności-*transcendentalia* przysługiwały bytowi jako bytowi (*ens inquantum ens*) stanowiąc to, co w tradycji perypatetyckiej określało metafizykę (filozofię pierwszą) jako najwyższą naukę teoretyczną, mającą za przedmiot byt jako byt i to, co mu z niego samego przypada, czyli to, co go w odniesieniu do niego samego określa, wyraża<sup>4</sup>. Według takiej definicji *transcendentalia* nie mieściły się we wskazanej przez Arystotelesa strukturze kategoryjnej. W średniowieczu dla kilku właściwości, czyli dla jedna, prawdy, dobra i piękna, zaczęto używać terminu *transcendentalia*<sup>5</sup>, który w przymiotnikowej formie oznaczał powszechne właściwości odniesione do wszystkiego, co istnieje (jest, bytuje), zatem ostatecznie odwołujące się do właściwości przypisywanych metafizycznemu bytowi<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Przytaczam tu znaczenia terminów zaczerpnięte z: *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Tom V S-Z, Warszawa 1999, s. 50–51 i s. 411–412.

<sup>4</sup> Tak definiuje naukę o bycie jako bycie Arystoteles w pierwszym zdaniu czwartej księgi swej „*Metafizyki*”. Oryginał grecki nieco różni się od przekładu łacińskiego zaproponowanego przez Wilhelma z Moerbeke, czyli klasycznego tekstu używanego przez scholastyków w tym również przez Tomasza z Akwinu i Jana Duns Szkota. Ma to pewne znaczenie przy określaniu pojęć, własności transcendentalnych, ponieważ Wilhelm z Moerbeke owe *transcendentalia* zdefiniował jako przypadające bytowi jako bytowi „atrybuty istotne”.

<sup>5</sup> Pierwszy systematyczny wykład doktryny o *transcendentaliach* można odnaleźć w traktacie *Summa de bono* Filipa Kanclerza. Podają za: J. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden-Boston 2012, s. 109–127.

<sup>6</sup> „From 1225 onwards, a series of medieval doctrines of the transcendentals was formulated by such diverse authors as Philip the Chancellor, the authors of the *Summa Halensis*, Bonaventure, and Albert the Great that are centered, for historical reasons, on the transcendentality of the good. Between 1250 and 1330, the doctrine reached its maturity in the works of Thomas Aquinas, Henry of Ghent, John Duns Scotus, the early Scotists, and William of Ockham. The whole tradition of reflection on the transcendental properties of being was synthesized in the *Disputatio-*

Rozwijana w średniowieczu doktryna transcendentaliów według J. Aertensa przyjęła trzy modele. Wszystkie zawierają się we wskazanym obiektywistyczno-metafizycznym ujęciu transcendentalizmu. Pierwszy model, przypisywany koncepcji Tomasza z Akwinu, opiera się na podstawowym znaczeniu aktu istnienia (bytowania). Istniejący świat – to, co rzeczywiste – znajduje swe uzasadnienie w akcie bytowym. Transcendentalia jako pojęcia transkategorialne odnoszą się przedmiotowo do bytu, zaś metafizyka jako nauka o bycie w najpełniejszy sposób ujmuje znaczenie pojęć transcendentalnych. Koncepcja Akwinaty zakłada także analogię bytową, co sprawia, że transcendentalia jako konwertywne z bytem mogą w najbardziej ogólnym (uniwersalnym) sensie wyrażać to, co jest (istnieje). Jest to więc klasyczna postać struktury obiektywno-metafizycznej, w której przedmiot-byt jako obiekt poznania metafizycznego wyznacza i warunkuje wszelkie poznanie<sup>7</sup>.

Drugi model transcendentalizmu reprezentował w średniowieczu nestor uniwersytetu paryskiego, Henryk z Gandawy. Według niego, transcendentalia odnoszą się do bytu, ale przede wszystkim do Boga jako bytu najwyższego i w Nim mają swe pełne uzasadnienie. Każda właściwość transcendentalna: jedno, dobro, piękno, bycie czymś, orzeka o każdym bycie stworzonym, lecz tylko w kontekście skończonym, czyli warunkowanym i niepełnym. Bóg jest nieskończony, zatem w odniesieniu do Niego transcendentalia wykazują swe nieuwarunkowanie, swoją pełnię i doskonałość.

Trzeci model średniowiecznej nauki o transcendentaliach reprezentuje Jan Duns Szkot. W jego rozumieniu byt jako byt determinuje i warunkuje ontycznie oraz epistemologicznie wszystko to, co istnieje. Szkot odrzucał koncepcję analogii bytowej i uznawał *univocatio entis*. Jednoznaczność bytu warunkuje całą rzeczywistość, zatem transcendentalia jako właściwości, które odnoszą się do

---

*nes metaphysicae* of Francisco Suárez (published 1597), which built the most elaborate account of the transcendentals known in the high and later Middle Ages”, J. Aertsen, *Medieval theories of the transcendentals*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/transcendentals-medieval/> (data dostępu: 3.04.2015)

<sup>7</sup> J. Aertens, *Medieval theories of the transcendentals...*(data dostępu 3.04.2015). Por. B. Paź, *Racjonalistyczne źródła transcendentalizmu Kanta*, w: *Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Lublin 2005, s. 111 i 113.

wszystkiego, musiały zostać przez Szkota znacznie rozbudowane w odniesieniu do tradycji. Szkot wyróżnił transcendentalia konwertywne, dysjunktywne oraz proste doskonałości. Metafizyka, najwyższa nauka odnosząca się do najbardziej ogólnego przedmiotu bytu jako bytu, stała się nauką ujmującą w najwyższym stopniu transcendentalia, dlatego została nazwana *scientia transcendens*<sup>8</sup>. Transcendentalia są pierwszymi przedmiotami ludzkiego intelektu, wyznaczają jego strukturę, stąd metafizyka transcendentalna jest wiedzą, która dotyczy w pierwszym rzędzie rozumu. Można odnaleźć u Szkota przesłanki nowożytnego ujęcia transcendentalizmu, chociaż zachowuje on jeszcze jego przedmiotowo-metafizyczną postać<sup>9</sup>.

W okresie nowożytnym wykształciła się nowa postać transcendentalizmu, związana z filozofią Ch. Wolffa. Transcendentalizm Ch. Wolffa był mocno osadzony w tradycji Szkotowej przekazanej przez F. Suáreza i J. Clauberga<sup>10</sup>. Zasadniczo Wolff uznawał formalne znaczenie transcendentaliów. Rola jaką pełnią w poznaniu ogranicza się do ich formalnego charakteru, są niczym innym, jak tylko formalnymi strukturami, dzięki którym intelekt jest zdolny do poznania bytu. Tym samym, w nauce Wolffa podkreślony został aspekt poznawczy transcendentaliów jako *ratio transcendens entis*. Transcendentalia cechuje także konwertywność w odniesieniu do ogólności (powszechności). Zatem każde pojęcie ponadkategorialne formalnie jest pojęciem ogólnym. Badaniem owej ogólności pojęć według Wolffa zajmuje się szeroko rozumiana ontologia, jako nauka o bycie w ogólności – *ens in genere*<sup>11</sup>.

Pozostaje jeszcze trzecia postać transcendentalizmu, którą należy wiązać z myślą Immanuela Kanta. Można go nazwać transcendentalizmem subiektywi-

---

<sup>8</sup> B. Paż, dz. cyt., s. 113. Co do *scientia transcendens* u Szkota zob.: L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realitat der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit, (D. Scotus—Suárez—Wolf—Kant—Peirce)*, Hamburg 1990, s. 3-199.

<sup>9</sup> J. Aertens, *Medieval theories of the transcendentals...* (data dostępu: 4.04.2015). Szkotowe rozumienie transcendentalizmu i transcendentaliów przedstawiam szerzej w: J. Surzyn, *Transcendentalizm Jana Dunsza Szkota i Immanuela Kanta. Próba zestawienia*, Bielsko Biała 2011, s. 27-90.

<sup>10</sup> B. Paż, dz. cyt., s. 116-117.

<sup>11</sup> „Ontologia seu philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est”, Ch. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humane principia continentur*. Lipsiae 1730, s. 2. Por. B. Paż, dz. cyt., s. 118-123.

styczno-epistemologicznym, choć nazwa ta, w odniesieniu do Kanta, może być myląca. Filozofia Kanta była bowiem subiektywna, ale w specyficznym ujęciu, na pewno nie w takim, który przeciwstawia go obiektywizmowi. Poza tym, Kantowski transcendentalizm nie miał wyłącznie charakteru epistemologicznego, co mogłoby sugerować, że królewiecki myśliciel cały swój krytyczny wysiłek skupił na problematyce epistemologicznej, teoriopoznawczej. Transcendentalizm Kanta w sensie subiektywistyczno-epistemologicznym opierał się na przyjęciu podmiotowego i poznawczego modelu wyjaśnienia rzeczywistości. Jak wskazuje B. Paż: „...tu wszystko znajduje swoje wyjaśnienie z perspektywy podmiotu jako dana (*datum*) istniejąca »dla tego« podmiotu i na sposób, w jaki uobecnia się on dla podmiotu”<sup>12</sup>.

Wyjaśnienie, na czym polega transcendentalizm Kanta nie jest proste. Dyskusje wokół rozumienia jego transcendentalizmu doprowadziły do pojawienia się wielu interpretacji stanowiących podstawę nowych nurtów filozoficznych. W pierwszym rzędzie myśl Kanta stworzyła podstawy idealizmu niemieckiego, później różnice interpretacyjne przyczyniły się do powstania neokantyzmu marburskiego i neokantyzmu badeńskiego<sup>13</sup>.

Najważniejsze wydaje się ustalenie, czym jest transcendentalizm w wersji samego Kanta. Od razu natrafiamy na trudność, ponieważ „zasadniczo nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi na tak postawione pytanie”<sup>14</sup>. W rezultacie brak dokładnej odpowiedzi na pytanie o istotę Kantowskiego transcendentalizmu prowadzi do tego, że grzęźnie się w masie różnorodnych jego interpretacji<sup>15</sup>. Być może przyczyn takiej sytuacji należy szukać w dwóch faktach. Pierwszy

---

<sup>12</sup> B. Paż, dz. cyt., s. 114.

<sup>13</sup> Obszerną i wnikliwą analizę zagadnienia interpretacji myśli Kanta, oraz jej wpływu na niemiecki idealizm odnaleźć można w pracy: A. J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007, s. 41–93. Bez wątplenia unikatową pozycją i to nie tylko w polskiej tradycji filozoficznej jest monografia tegoż autora o historii neokantyzmu: A. J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012.

<sup>14</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, wyd. II poprawione, Katowice 2005, s. 101.

<sup>15</sup> S. Judycki wymienia siedem znaczeń Kantowskiej filozofii transcendentalnej. Zob. S. Judycki, *Czy filozofia transcendentalna jest filozofią umysłu?*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 229–230. Do tego zagadnienia odnosi się także:

z nich został „sprowokowany” przez samego autora, który w *Krytyce czystego rozumu* nazwał podjęte przez siebie badania „kopernikańskim przewrotem” w filozofii, co wskazywałoby na wyjątkowy charakter Kantowskiego transcendentalizmu i siłą rzeczy mogło kierować w stronę radykalnych interpretacji. Według powyższego ujęcia, myśl Kanta stawała się dla filozofii absolutnie nową drogą, na której radykalnie zrywa się z przeszłością. Taką postawę krytykowali oponenci królewieckiego filozofa<sup>16</sup>. Drugi fakt związany jest z konstrukcją i treścią *Krytyki czystego rozumu*. Specyfika podjętej problematyki i trudności wynikające choćby z całego bagażu nowej terminologii wprowadzanej przez autora, a także pewne kwestie związane z językiem i samą edycją dzieła, sprawiły, że czasami intencja Kanta jest niejasna albo wieloznaczna w odczycie<sup>17</sup>. Dość szybko wśród interpretatorów filozofii Kanta pojawiły się skłonności do jej „dopełnienia” (na przykład przez systematyzację, jak czynią K. L. Reinhold czy J. Fichte), lub jej „właściwego” wyjaśnienia. Takie wysiłki doprowadziły do pojawienia się różnych interpretacji. Wynikało to z kłódnienia przez badaczy nacisku na ten lub inny aspekt Kantowskiej myśli. Jak zatem w gąszczu interpretacji wytłumaczyć problem Kantowskiego transcendentalizmu, skoro istota problemu sprowadza się do właściwego ujęcia jego myśli?

---

A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 101 i następne. Por. także: Ch. Asmuth, *Przełom transcendentálny w filozofii Kanta*, przeł. P. Piszczatowski, w: *Dwieście lat z filozofią Kanta*, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2006, s. 87–96.

<sup>16</sup> Warto wskazać, że Kant z zasady postanowił nie brać udziału w żadnych dyskusjach i sporach dotyczących jego myśli. Jedyny wyjątek uczynił dla J. A. Eberharda, czego owocem jest obszerny tekst pt.: *O pewnym odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu winna stać się zbędna za sprawą starej* (polski przekład w: I. Kant, *Spór z Eberhardem*, przeł. A. Banaszekiewicz, S. Stasikowski, Gdańsk 2010, s. 120–304). J. A. Eberhard starał się wykazać, że wszystkie podstawowe tezy Kantowskiej filozofii można znaleźć już u Leibniza.

<sup>17</sup> Znane są powszechnie kłopoty ze stroną literacką i z edycją tekstu *Krytyki czystego rozumu*. R. Ingarden sugeruje, że: „jakby Kantowi niewiele zależało na literackiej stronie dzieła, a nawet na stronie czysto wydawniczej”, R. Ingarden, *Od tłumacza*, w: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 11. W *Przedmowie do pierwszego wydania* Kant wspomina o problemach z korektą (A XXI). M. Siemek z kolei mówił wprost o lekceważącym podejściu Kanta do strony literackiej jego dzieł, zob.: M. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2011, s. 236.

Dobrym rozwiązaniem wydaje się odwołanie do ustaleń przedstawionych przez A. J. Norasa. Proponuje on, aby problem transcendentalizmu rozpatrywać w ścisłym związku z problematyką, z której wyrastał, to znaczy wiązać go z problematyką bytu. Wydaje się bowiem, że Kant filozofię transcendentálną starał się ujmować w taki właśnie „ontologiczny” (lub „ontologizujący”) sposób. Przede wszystkim, A. J. Noras postuluje uświadomienie sobie różnicy zachodzącej między ujęciem filozofii transcendentálnej w ogóle a jej Kantowską wersją. Zasadniczo filozofia transcendentálna odnosi się do wszelkiej refleksji dotyczącej uprawomocnienia ludzkiego poznania, a w szerszym sensie – myślenia w ogóle. Tak rozumiana filozofia transcendentálna uważana jest za charakterystyczny element teoriopoznawczo nastawionej filozofii nowożytnej. A. J. Noras sugeruje, że reprezentantem takiego transcendentalizmu jest J. Fichte ze swoją teorią wiedzy i rolą transcendentálnego „Ja”. Dotyczy to również innego transcendentalisty tamtych czasów, F. W. J. Schellinga i jego projektu systemu filozofii transcendentálnej<sup>18</sup>. W istocie chodzi tu o uświadomienie sobie odrębności transcendentalizmu Kanta od transcendentalizmu Fichtego (i w konsekwencji innych myślicieli pozostających pod jego wpływem, w tym wymienionego Schellinga). Wydaje się bowiem, że to Fichte odegrał kluczową rolę w epistemologicznej-spekulatywnej interpretacji królewieckiego filozofa<sup>19</sup>.

Fichteńska wersja transcendentalizmu mocno się różni od wersji Kantowskiej. W koncepcji Kanta transcendentalizm nie jest filozofią akcentującą wyłącznie (lub głównie) epistemologiczny aspekt refleksji kosztem ontologicznego (metafizycznego) – a to właśnie stanowi istotę myśli Fichtego. Kant wiąże transcendentalizm z problematyką bytu, co w konsekwencji sprowadza go do realizmu, podczas gdy interpretacje sytuują się zdecydowanie po stronie idealizmu. Należy więc królewieckiego filozofa uważać za realistę, choć oczywiście jego realizm jest specyficzny, ponieważ rozumie się go jako bezdyskusyjne założenie „naturalnej-realnej” relacji zachodzącej między podmiotem poznania a poznawanym przedmiotem, który wobec tegoż podmiotu pozostaje transcendentny. Przedmiot ów można określić klasycznym łacińskim terminem „rzecz” (*res*). Jak

<sup>18</sup> Zob. A. J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych...*, wyd. cyt., s. 79–80.

<sup>19</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 102.



podkreśla A. J. Noras, skoro transcendentalizm Kanta zakłada niekwestionowany „dualizm” ontyczny, to znaczy z jednej strony podmiot poznający a z drugiej strony sferę przedmiotową niezależną od podmiotu (niepoznawalną – czyli numenalną), poznawaną przez podmiot tylko jako zjawisko, to w gruncie rzeczy filozofia na nim oparta jest realistyczna. Z tego powodu należy odrzucić często przyjmowane założenie, że transcendentalizm Kanta wchodzi w spór z klasycznym tradycyjnym realizmem, co w decydującym stopniu ciąży na jego rozumieniu. Nie istnieje gwałtowna opozycja filozofii Kanta względem tradycyjnej filozofii realistycznej. Kantowski transcendentalizm kierował ostrze krytyki gdzie indziej, mianowicie w stronę dogmatyzmu, który dla Kanta (obok sceptycyzmu) reprezentował filozofię niemożliwą do zaakceptowania i sprawił, że ocena tradycyjnej dotychczasowej metafizyki (filozofii) była jednoznacznie negatywna<sup>20</sup>.

Z całą siłą ukazuje się problem wieloznaczności w rozumieniu transcendentalizmu. W kontekście filozofii Kanta ważne jest wskazanie dwóch jego ujęć. Pierwsze ujęcie reprezentuje nurt neotomistyczny, w którym transcendentalizm ostro przeciwstawia się klasycznej metafizyce. Według takiego punktu widzenia metafizyka jest nauką o bycie jako bycie (*ens inquantum ens*), zaś zaproponowany przez Kanta transcendentalizm zmienia przedmiot klasycznej metafizyki i przekształca ją w naukę o granicach poznania rzeczy. Zdaniem tomistów, Kant realizował to postulując poszukiwanie absolutnych, ostatecznych warunków ludzkiego poznania. Tak rozumiany transcendentalizm jest próbą samoograniczenia filozofii i neotomiści uważali, że filozofię Kanta do tego właśnie należy sprowadzić<sup>21</sup>. Ostateczny wniosek neotomistów brzmi następująco: wedle Kanta metafizyka klasyczna nie spełnia warunków naukowości stawianych w ramach teorii

<sup>20</sup> Zob. A. J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych...*, wyd. cyt., s. 25–27.

<sup>21</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 103. Autor (przypis 10) cytuje zdanie S. Kamińskiego: „Metafizyka stała się teorią granic poznania rzeczy, krytyka zdolności poznawania (transcendentalizm)”, S. Kamiński, *Metoda filozofowania do XX wieku*, w: tegoż, *Pisma wybrane. Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, red. J. Herbut, t. 2, Lublin 1993, s. 27. Wspomniany już J. A. Eberhard pisze: „Główna zasługa, którą Pan Profesor Kant usiłował położyć w metafizyce, polega na dokładniejszym określeniu granic ludzkiego intelektu”, J. A. Eberhard, *O granicach ludzkiego poznania*, przeł. A. Banaszekiewicz, w: I. Kant, *Spór z Eberhardem...*, wyd. cyt., s. 8.

poznania, dlatego nie jest nauką i nie warto jej uprawiać. Zdaniem neotomistów, Kant przedstawia się jako destruktor metafizyki, który swym transcendentalizmem zainicjował odwrót filozofii od metafizyki, co przyczyniło się do upadku filozofii.

Drugie ujęcie transcendentalizmu również akcentuje określenie granic poznania, jednak czyni to w sposób specyficzny. Mianowicie kładzie nacisk nie na obszar przedmiotowy (czyli wyznaczenia tego, co jest rzeczywistym przedmiotem ludzkiego poznania), lecz podmiotowy. Transcendentalizm w takim rozumieniu polega na określeniu granic ludzkich możliwości poznawczych (czyli wskazania zakresu poznania skończonego). Także ta interpretacja odbiera rację bytu dotychczasowej klasycznej metafizyce (w tomistycznym rozumieniu), ale nie wyklucza metafizyki w ogóle, ponieważ „odcinając się” od przedmiotu (obiektywnego, jak chcą tomiści), wcale nie „subiektywizuje” rzeczywistości, czyli nie sprawia, że poruszamy się wyłącznie w sferze własnych, wymagowanych wytworów. Transcendentalizm podkreśla podmiotowe warunki poznawcze, determinujące ludzki sposób pojmowania świata, który nam się „zjawia” jako przedmiot poznania, jednocześnie pozostając sam w sobie niepoznawalnym (jako rzecz samami sobie). W takim rozumieniu transcendentalizm Kanta nie stoi w opozycji do metafizyki, rozumianej jako nauka o tym, co istnieje, lecz jest jedynie nowym, to znaczy krytycznym, spojrzeniem na dawną problematykę bytu<sup>22</sup>. Cechą charakterystyczną takiego spojrzenia jest podkreślenie nie pasywnej roli podmiotu w procesie poznawczym, ale przede wszystkim jego aktywności, którą Kant nazywał spontanicznością.

Opisana interpretacja nasuwa wątpliwości. A. J. Noras zauważa, że ogranicza ona możliwość (choć teraz od strony podmiotowej, a nie przedmiotowej) poznania obiektywnego porządku rzeczywistości (bytu), co trudno uznać za ostateczny cel Kantowskiej krytyki. Wątpliwości swe autor streszcza następująco: „Obiektywny porządek bytu jest niepoznawalny, gdyż niepoznawalna jest rzecz sama w sobie. Co jednak stanowi wówczas podstawę rozumności? Stwierdzenie, że podstawę rozumności stanowi sam rozum, nie stoi przecież

---

<sup>22</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s 104.

w sprzeczności ze stanowiskiem klasycznym (Arystoteles), chociaż dla Arystotelesa rozumna jest również sama rzeczywistość. Problem w tym, że przekonanie o rozumności samej rzeczywistości cechuje jedynie filozofię klasyczną. Wprawdzie rozumność należy do definicji człowieka [...], ale w filozofii nowożytnej akcentuje się rozumność człowieka, rezygnując z rozumności świata”<sup>23</sup>. Najprościej mówiąc, według A. J. Norasa, problem z taką interpretacją polega na tym, że wyraźnie odcina człowieka od zewnętrznego świata, odbierając im wspólną podstawę, ponieważ rozumności człowieka przeciwstawia nierozumność świata. Prowadzi to do konieczności uzasadniania prawdziwości poznania i znalezienia uzasadnienia istnienia świata.

Co obciąża zatem przedstawione interpretacje filozofii Kanta, sprawiając, że chyba nie jest ona ujęta właściwie, zgodnie z intencją autora? Jak sugeruje A. J. Noras, być może najbliższy odpowiedzi był Nicolai Hartmann, który podkreślał nadmierny nacisk położony na „rewolucyjne” postrzeganie Kanta jako myśliciela dokonującego przełomu w dotychczasowej filozofii. Konsekwencją takiego podejścia stało się, zdaniem Hartmanna, zakwestionowanie filozofii przedkantowskiej i postawienie królewieckiego filozofa w opozycji wobec metafizycznej tradycji. Zamieszanie wprowadził zresztą sam Kant, nazywając swoją koncepcję „przewrotem kopernikańskim”. Należy jednak zachować właściwe proporcje i spróbować wczytać się w intencje autora. Przy próbie oceny Kantowskiej filozofii trzeba być ostrożnym. Uprawnione jest opisywanie Kanta jako myśliciela, który zaproponował nowe stanowisko, jednak w tym wypadku słowo „nowe” nie oznacza odrzucenia i odcięcia się od całej dotychczasowej tradycji.

Poza tym, nie wolno zapominać, że Kant określił swe stanowisko jako idealizm transcendentalny, czyli, jak wyjaśnia S. Judycki, „badanie możliwości empirycznego zastosowania zasad apriorycznych przeciwstawił [Kant – J.S.] dogmatycznemu ich użyciu (szczególnie w metafizyce)”<sup>24</sup>. Zatem Kant przeciwstawia idealizm transcendentalny nie realizmowi, jak powszechnie się przyjmuje,

---

<sup>23</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s 104. Por.: H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 66–77.

<sup>24</sup> S. Judycki, *Metoda transcendentalna*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 360. Podaję za: A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s 105.

lecz dogmatyzmowi. Zdaniem Kanta, dogmatyzmowi ulegała dotychczasowa metafizyka próbując przekroczyć własne kompetencje i uprzedmiotowić (w sensie empirycznym) to, co w naoczności i empirycznym ujęciu nigdy pojawić się nie może. Taka metafizyka „dogmatyczna” musi podlegać krytyce i z pewnością nie może zasługiwać na miano właściwej wiedzy. Zwrot transcendentálny nie dokonuje żadnej rewolucji wobec filozofii i jej przedmiotu, ponieważ zawsze jest ona związana z problematyką bytu. Zwrot transcendentálny stara się jedynie spojrzeć z nowej perspektywy na odwieczne problemy filozofii i metafizyki, w przeświadczeniu celowości tych pytań i skuteczności odpowiedzi. Pobudzenie metafizycznego myślenia miało polegać na ocknięciu się z „metafizycznej drzemki”. Kant uważał za zasługę Dawida Hume’a, że jego, Kanta, z takiej metafizycznej drzemki zdołał wyrwać. Taki punkt widzenia – zwrot transcendentálny jako pobudzenie do właściwego apriorycznego badania doświadczenia – może pomóc w próbie właściwego uchwycenia istoty Kantowskiego transcendentálnizmu<sup>25</sup>. Mogę więc ponownie, teraz już w innym świetle, postawić pytanie o to, czym jest transcendentálnizm.

Nie ulega wątpliwości, że w polskiej literaturze przedmiotu wyraźny wpływ na rozumienie Kantowskiego transcendentálnizmu wywarł pogląd Marka J. Siemka opisany w jego książce pod tytułem *Idea transcendentálnizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Autor, przedstawiając interpretację Kantowskiego stanowiska, zaakcentował dwojaki charakter jego transcendentálnizmu, ukazujący wskazane wcześniej próby interpretacyjne. Przede wszystkim, M. Siemek akcentuje „transcendentny”, to znaczy dosłownie „przekraczający” charakter Kantowskiej koncepcji w stosunku do dotychczasowej (przynajmniej nowożytnej) filozofii. Ten „przekraczający” (transcendentny)

---

<sup>25</sup> Być może najlepiej zarysowany tu problem uchwycił W. Chudy, kiedy pisze: „Transcendentálnizm encyklopedycznie rzecz biorąc to filozoficzny pogląd lub metoda dochodząca do przekonania, że istnieją rzeczy przekraczające zmysłowe doświadczenie i że jest możliwa metafizyka bytów transcendentnych. Autorem nowożytnego pojęcia transcendentálnizmu i transcendentálności był Immanuel Kant, który zapoczątkował badania tego znaczenia w analityce transcendentálnej, czyli tej części *Krytyki czystego rozumu*, która zajmowała się badaniem natury i funkcji intelektu (*Verstand*)”, W. Chudy, *Transcendentálnizm jako zasada poznawcza procesualizmu*, w: *Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Lublin 2005, s. 171-172.

motyw, zdaniem M. Siemka, wyłania się wyraźnie w obszarze teorii poznania i akcentuje epistemologiczny aspekt Kantowskiej transcendentalnej filozofii. Autor skłania się ku przyjęciu Kanta za teoretyka poznania i w tym dostrzega charakter jego „kopernikańskiego przewrotu”. Po raz pierwszy w dziejach królewiecki filozof, jako teoretyk poznania, wyraźnie wyróżnił aspekt poznawczy w ramach rozważań filozoficznych i, według M. Siemka, tym samym zdołał przekroczyć obszar tradycyjnej problematyki teoriopoznawczej i ująć całość teorii poznania w nowy sposób<sup>26</sup>. M. Siemek żywi przekonanie, że transcendentalizm Kanta polega na przekroczeniu klasycznej relacji w poznaniu, czyli relacji podmiot–przedmiot, którą nazwał relacją „epistemiczną” i pozwala wejść w nowy obszar, gdzie można podejmować próby opisanie innego schematu relacji. Z kolei taki typ relacji M. Siemek nazywa relacją epistemologiczną<sup>27</sup>. Transcendentalizm dokonał przełomu, ponieważ zerwał z dotychczasową klasyczną epistemologią i swe dociekania musiał wprowadzić w zupełnie nowy, niezbadany dotąd obszar. Ten niezbadany obszar to epistemologiczny wymiar poznania, w którym Kant podjął próbę znalezienia warunków uzasadnienia całościowego charakteru poznawczej relacji podmiot–przedmiot. Nowatorstwo polegało na tym, że Kant nie mogąc uzasadnić poznania ani od strony przedmiotowej, ani od strony podmiotowej, uczynił to wyłącznie za pomocą zasad przekraczających zarówno przedmiot, jak i podmiot. Zatem warunki poznania są warunkami umożliwiającym zachodzenie relacji epistemicznej na poziomie podmiotu i przedmiotu.

Przedstawiona interpretacja transcendentalnego zwrotu Kanta wzbudziła jednak wiele wątpliwości. Na przykład W. Chudy zarzuca, że Siemek, choć słusznie podkreślił przełomowy epistemologiczny zwrot w myśli Kanta względem klasycznego, epistemicznego charakteru dociekań przedkantowskich, to

---

<sup>26</sup> Streszczam tu szeroki wywód: M. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 45–65.

<sup>27</sup> „Istota transcendentalizmu Kanta polega bowiem na zamierzonej i konsekwentnej próbie wykroczenia poza obszar problemowy klasycznej ‘teorii poznania’, wzięty jako całość”, M. Siemek, *Idea transcendentalizmu...*, wyd. cyt., s. 16. Por.: A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 106.

jednak nie uniknął pułapek wynikających z takiej interpretacji<sup>28</sup>. Przede wszystkim – zauważa Chudy – przeciwstawienie ujęcia poznania epistemicznego ujęciu epistemologicznemu zakłada podstawę, która z perspektywy intencji Kanta wydaje się bardzo wątpliwa. Mianowicie, Siemek milcząco zakłada, że królewiecki filozof przyjmował możliwość oderwania rozważań transcendentalnych od problematyki ontycznej, to znaczy musiał zgodzić się na zasadność metateorii doświadczenia (poznania). Klasyczna relacja poznawcza, czyli podmiot–przedmiot, musiała więc zostać przez Kanta przekroczona, co prowadzi do daleko idących konsekwencji, ponieważ na przykład problem przedmiotu poznania sprowadza wyłącznie do jego uzasadnienia od strony podmiotu. Podmiotowe uzasadnienie przedmiotu poznania prowadzi oczywiście do jakiejś formy subiektywizmu, co, jak pokazałem wcześniej, nie wydaje się właściwym ujęciem Kantowskiej myśli. Inna konsekwencja, to przesadne podkreślenie autonomii transcendentalnego „Ja”, świadomości, która w ujęciu epistemologicznym jest tym, co „wykraczając” poza specyficzną relację epistemiczną określa i uświadamia sobie warunki konieczne do wystąpienia procesu poznania, to znaczy poznania przez określony podmiot określonego przedmiotu. „Ja” (*Ich denke*) w interpretacji Siemka jest zdolne do dostrzeżenia w pełni podmiotu poznającego i poznawanego przedmiotu, a może nawet stanowić ich konstytucję, co podważa realny charakter istnienia przedmiotu poznania<sup>29</sup>.

Nie wydaje się, aby „przekraczanie” i konstytuowanie relacji poznawczej „epistemicznej” w obszarze epistemologicznym było prawdziwą intencją Kantowskiego transcendentalizmu. Problem transcendentalizmu jest bowiem zawsze u Kanta związany z problemem bytu, transcendowanie nie może więc polegać na wykroczeniu poza całość relacji podmiot–przedmiot, ponieważ takie „wykroczenie” (przekroczenie) wydaje się po prostu niemożliwe. A. J. Noras pyta w związku z tym, na czym ów epistemologiczny (w terminologii M. Siemka) charakter Kantowskiego zwrotu miałby polegać? I odpowiada, że na pewno

---

<sup>28</sup> Zob. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Lublin 1995, s. 214.

<sup>29</sup> Mogę się mylić, ale być może na taką interpretację myśli Kanta zwrócił już uwagę Salomon Majmon w cytowanym na początku dziele. Zob.: S. Maimon, dz. cyt., s. 303–312.

nie na odrzuceniu fundamentalnej zasady, że myślenie jest tożsame z bytem, a myśleć oznacza myśleć tylko to, co istnieje. Przekroczenie tej relacji prowadzi do ontycznego absurdu, ponieważ musi uznać istnienie przeciwieństwa bytu, to znaczy istnienie niebytu. W tym sensie faktyczne przekroczenie relacji myślenia (podmiotu) i bycia (przedmiotu) wydaje się bardzo dyskusyjne, a nawet jeśli było możliwe (czego dowodem mogą być rozważania Fichtego), to i tak w żadnym wypadku nie przedstawia właściwie poglądu samego Kanta. A. J. Noras wyraża to apodyktycznie: „Transcendentalizm oznacza nie tyle przekroczenie obszaru klasycznej teorii poznania (bo jego przekroczyć nie sposób), ile przede wszystkim próbę przekroczenia problematyki, która wiąże się ze sporem między dogmatyzmem a sceptycyzmem”<sup>30</sup>. Nie jest więc transcendentalizm „przekraczaniem” w sensie konstruowania metateorii dla klasycznej teorii poznania, ponieważ w rezultacie prowadziłyby to do oderwania myślenia od bytu i uznania, że Kant zakładał na przykład możliwość pomyślenia niebytu, a owa możliwość oparta byłaby na założeniu, że epistemologia umożliwia relację epistemiczną, poprzedzając ją i co najważniejsze konstytuując, co wydaje się główną tezą wywodu Siemka<sup>31</sup>. Jednak dla nikogo nie ulega wątpliwości, że odbiega to zdecydowanie od myśli królewieckiego filozofa, natomiast jest bliskie interpretacji w duchu Fichtego<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 106.

<sup>31</sup> „Pytanie transcendentalne jest więc pytaniem nie o ‘poznanie’, lecz o możliwą poznawalność, o warunki i konieczną strukturę samej relacji poznawczej jako takiej (tj. relacji między ‘przedmiotem’ a ‘podmiotem’ i między ‘poznaniem’ a ‘rzeczywistością’). Słowem, jest to pytanie nie epistemiczne, lecz epistemologiczne – dotyczące nie samej *episteme* w którejkolwiek z jej form bezpośrednich, lecz całej zależności epistemicznej, a więc konstytutywnej struktury całego epistemicznego pola teorii”, M. Siemek, *Idea transcendentalizmu...*, wyd. cyt., s. 64.

<sup>32</sup> Już tytuł rozprawy Siemka skłania do takiej opinii. Najpierw bowiem mamy wymienionego Fichtego, a potem dopiero Kanta. Transcendentalizm Fichtego jest teorią wiedzy, zatem jest także metateorią poznania. Siemek nakłada taki transcendentalizm na transcendentalizm Kanta, konfrontując go zarazem z realizmem, co akurat w takim kontekście wydaje się zasadne. Epistemologiczny transcendentalizm musi bowiem odrzucić realizm jako dogmatyzm, który uznaje niezależność bytu od jego pomyślenia. Epistemologiczny transcendentalizm w wersji Siemka/Fichtego zakłada tymczasem, że przedmiot poznania musi być ujęty z perspektywy epistemologicznej, zatem musi być „złączony” ontycznie z podmiotem, co prowadzi do idealizmu.

Tymczasem Kant stale podkreślał transcendentalność swej filozofii w odniesieniu do niepodważalnego charakteru związku myślenia z bytem. Kant za pomocą krytycyzmu starał się ukazać bezzasadność dwóch tradycyjnych, odnoszących się do tego związku stanowisk filozoficznych, to znaczy dogmatyzmu i sceptycyzmu, ponieważ właściwe uchwycenie relacji poznawczej wyklucza zarówno jedno stanowisko, jak i drugie. Według Kanta, jedyną możliwość właściwego uchwycenia relacji poznawczej daje podejście transcendentale, które przekracza i znosi oba stanowiska oraz znajduje nowe rozwiązanie, usytuowane wyraźnie poza sporem dogmatyzmu ze sceptycyzmem. W tym wyraża się prawdziwy sens Kantowskiego „przekraczania” dotychczasowej problematyki filozoficznej – filozofia krytyczna bowiem miała za zadanie przekroczyć dogmatyzm i sceptycyzm anulując zasadność toczzonego przez nie sporu. To jest jedyne transcendowanie, które postulował Kant, nie mające nic wspólnego z przypisywanym mu przez Siemka „wyjściem poza” klasyczną relację poznawczą<sup>33</sup>.

Tak rozumiany transcendentalizm wyklucza także drugie założenie, na którym buduje swą interpretację Siemek, mianowicie to, że epistemologia jest niczym innym, jak ontologią nauki<sup>34</sup>. A. J. Noras stwierdza, że przyjęty przez autora termin „ontologia nauki” brzmi nieco sztucznie, ponieważ wiedza–nauka faktycznie jest wyłącznie kryteriologią, to znaczy, na przykład według założenia Arystotelesa pełni wyłącznie rolę dostarczania kryteriów do poznania bytu, które to poznanie jest samo z siebie prawdziwe. W rezultacie, nauka–wiedza zawsze zakłada jakąś ontologię i odwrotnie, każda ontologia zawsze jest jakąś nauką–wiedzą. Założenie jest tu następujące: epistemologia pełni rolę służebną wobec ontologii, ponieważ najpierw coś istnieje, a dopiero później jest poznawane. Związek ten jest naturalny, nierozzerwalny i w tym znaczeniu gwarantuje prawdziwość. Kant nie kwestionował przedstawionej relacji epistemologii do ontologii, innymi słowy, zależności poznania od bytu i dlatego należy przyjąć, że przyjmował stanowisko realistyczne. Jako realista uważał za naturalny związek myślenia z bytem, czyli przyjmował, że myśli się zawsze tylko to, co jest (istnieje), a jego rozważania transcendentalne wcale nie opierały się za „przekraczaniu”

<sup>33</sup> Por. A. J. Noras, *Kant i Hegel w sporach...*, wyd. cyt., s. 26–27.

<sup>34</sup> M. Siemek, *Idea transcendentalizmu...*, wyd. cyt., s. 79–81.



klasycznej problematyki epistemologicznej (w terminologii Siemka problematyki epistemicznej), lecz na „przekraczaniu” stanowisk przyjmowanych w klasycznej relacji poznawczej, to znaczy dogmatyzmu z jednej strony i sceptycyzmu z drugiej strony.

Zamysł Kanta polegał jedynie na przemianie–zamianie sposobu myślenia. „Przewrót kopernikański” to przemiana metodologiczna, a nie zmiana istotowego ujęcia problematyki filozoficznej, o czym próbuje przekonywać w swej interpretacji Siemek. Zdaniem A. J. Norasa, Kant zamierzał w nowy, „rewolucyjny” sposób przyjrzeć się starym problemom filozoficznym, zachowując zarazem fundamentalny związek myślenia i bycia. Zatem, Kantowskiego transcendentalizmu nie można traktować jako zwrotu w stronę metateorii doświadczenia i zawęzić go tym samym do epistemologicznego wątku<sup>35</sup>.

Mając na uwadze dotychczasowe ustalenia należy stwierdzić, że na sposób rozumienia tego, czym jest Kantowski transcendentalizm decydująco wpłynęły dwa czynniki. Po pierwsze, potraktowanie transcendentalizmu jako teorii nauki–wiedzy, po drugie, powiązanie transcendentalizmu Kanta ze specyficznym ujętym zagadnieniem świadomości, którą zaczęto traktować jako naczelną zasadę całej filozofii, obwołując królewieckiego filozofa za protagonistę takiego stanowiska. Jeśli za twórcę koncepcji teorii nauki–wiedzy i specyficznego interpretatora myśli Kanta, należy uznać Fichtego, to w kwestii świadomości fundamentalną rolę odegrał jeden z pierwszych komentatorów i propagatorów filozofii Kanta K. L. Reinhold<sup>36</sup>.

Dla właściwego przedstawienia intuicji Kanta ważny jest fakt, że zaczęto jego myśl interpretować właśnie przez pryzmat świadomości. Koncepcja świadomości pokazuje, w jaki sposób ostrze transcendentalnej filozofii Kanta zostało

---

<sup>35</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 108–109. Podobne stanowisko do A. J. Norasa głosi M. Szulakiewicz. Ten ostatni jednak odrzucając pogląd, że transcendentalizm nie jest teorią doświadczenia zarazem nie potrafi wyzbyć się przekonania, że jest on metateorią doświadczenia, co wydaje się w tym kontekście niekonsekwencją. Por. A. J. Noras, *Kant i Hegel w sporach...*, wyd. cyt., s. 27.

<sup>36</sup> Karl Leonard Reinhold jest autorem listów o filozofii Kantowskiej z roku 1786. Zob.: A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 46–49. Szerzej o jego zaangażowaniu w filozofię Kanta i jej interpretacji w: M. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii...*, wyd. cyt., s. 9–28.

skierowane w stronę interpretacji epistemologicznej. Szczególnie trzeba pamiętać o roli, jaką w tym procesie odegrał K. L. Reinhold, inicjator dyskusji nad filozofią Kanta. Reinhold wystąpił w propozycją „poprawienia” myśli mistrza przez systematyzację jego filozofii. Zarzucał Kantowi brak takiej systematyzacji. Zdaniem Reinholda, świadomość miała odegrać w tym procesie podstawową rolę, ponieważ jako taka, ukazana autonomicznie transcenduje obszar przedmiotowy i dzięki temu w procesie poznawczym ujmuje jedynie własne treści poznawcze, tak że poza treścią ujętą przez świadomość wszystko inne staje się dla podmiotu poznającego niedostępne i niepoznawalne. Reinhold wprowadził do Kantowskiej filozofii zasadę świadomości, która ugruntowała niemożliwość dotarcia do podstawy zjawisk (do rzeczy samej w sobie). Jednocześnie w swoim mniemaniu usystematyzował filozofię transcendentalną Kanta, uzasadniając tezę mistrza o tym, że poznajemy tylko świat zjawiskowy, czyli ten, który jawi się przed nami jako przedmiot poznania i doświadczenia. Świat sam w sobie pozostaje dla nas niedostępny poznawczo, czyli jest noumenem. Podkreślenie, czy też epistemologiczne uzasadnienie (za pomocą zasady świadomości) takiego stanu doprowadziło Reinholda do postawienia przed filozofią nowego zadania: skoro bowiem świadomość nie dociera do ontycznej podstawy tego, co jest poznawane, to w rezultacie naczelnym zadaniem filozofii musi być badanie przez świadomość własnych treści. W takim znaczeniu transcendentalizm Kanta ujmuje już Fichte, jeszcze wyraźniej od Reinholda wyróżniając pozycję świadomościowego transcendentalnego „Ja”. Tworzy to podstawy pod idealizm niemiecki, odwołujący się Kanta jako swego mentora. W XIX wieku utrwala się nurt traktujący Kanta jako idealistę, a jego transcendentalizm jako idealizm jest przeciwstawiany realizmowi<sup>37</sup>.

Autonomizacja świadomości i uzasadnianie w oparciu o nią procesu poznawczego jest jednak bardzo odległe od tego, co twierdził i uznawał Kant.

---

<sup>37</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 112–113. Por. cały rozdział pt. *Transformacja krytycyzmu Kanta w ujęciu Fichtego* w: A. J. Noras, *Kant i Hegel w sporach...*, wyd. cyt., s. 57–73; M. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii...*, s. 14–26. Co ciekawe Reinhold po początkowym zachwycie interpretacją Fichtego w późniejszym okresie patrzył na jego poglądy bardziej sceptycznie.

Ważny pozostaje podkreślany przez A. J. Norasa fakt, że nie można stanowiska Kanta sytuować w Kartezjańskim nurcie podążania od świadomości do bytu (*cogito ergo sum*), co uczynili zarówno Reinhold, jak i Fichte. Kant w swych rozważaniach nie wychodzi bowiem od pojęcia świadomości i na jej bazie nie buduje obszaru przedmiotowego. Świadomość nie jest u niego tak mocno wyeksplikowana i zautonomizowana. Transcendentalizm Kanta nie jest więc ontologią nauki, jak proponuje Siemek, nie jest też teorią wiedzy, jak chcieli Reinhold i przede wszystkim Fichte. Kant zachował w pełni stanowisko realistyczne, to znaczy w odróżnieniu od wskazanego idealizmu, który oderwał świadomość od bytu i postawił ją na pierwszym miejscu, uważał, że poznanie zawsze jest wtórne wobec bytu i najpierw coś musi istnieć, aby być poznawane. W rezultacie, świadomość nie jest prymarna względem bytu i nie buduje żadnej bytowej podstawy, innymi słowy świadomość nie jest zasadą czegokolwiek. Dlatego nie można za Reinholdem zakładać ontycznej przepaści pomiędzy myśleniem (świadomością) a byciem u Kanta, bowiem takiej przepaści po prostu nie ma<sup>38</sup>.

W historycznym procesie rozwoju problematyki filozoficznej nastąpił stopniowy proces przeciwstawiania dwu tendencji, mianowicie z jednej strony był problem metafizyki jako nauki najwyższej, a z drugiej strony nacisk na badania nad samym rozumem. W okresie klasycznym rozum (epistemologia) i metafizyka (ontologia) szły w parze, od nowożytności obserwujemy jednak coraz wyraźniejszą opozycję między nimi. Kant zdawał sobie sprawę z takiej sytuacji. W jego rozważaniach problem metafizyki to fundamentalne pytanie o jej możliwość, co w sensie „krytycznym” oznacza przebadanie jej naukowej wartości. Kant dostrzegał także problematykę epistemologiczną (tu w znaczeniu potocznym, jako określenie procesu poznawczego), to znaczy zdawał sobie sprawę z roli rozumu w poznaniu tego, co istnieje. A. J. Noras zauważa, że „w filozofii

---

<sup>38</sup> „W ujęciu Reinholda zasadą, to znaczy fundamentem całej filozofii krytycznej, miała być ‘zasada świadomości’ (*Satz des Bewußtseins*) [...] Zasada świadomości odnosi się do istoty świadomości w ogóle, do jej elementarnej struktury [...]. Zasada świadomości – będąc zasadą, z której chciał Reinhold wywieść system filozofii elementarnej – wskazuje na teorię spostrzeżenia. Rezultat jest następujący: poznanie jest świadomością przedstawionego przedmiotu, natomiast samoświadomość jest przedstawiającym podmiotem”, A. J. Noras, *Kant i Hegel w sporach...*, wyd. cyt., s. 48. Por.: M. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii...*, wyd. cyt., s. 11.

nowożytnej – kłamrą spinającą dzieje są tu filozofie Kartezjusza i Husserla – akcentuje się problematykę teoriopoznawczą, zapominając o tendencji metafizycznej. Transcendentalizm w sformułowaniu Kanta natomiast stanowi próbę połączenia dwóch tendencji: teoriopoznawczej i ontologicznej. W pierwszym znaczeniu jest on próbą pogodzenia empiryzmu z racjonalizmem, w drugim – dogmatyzmu ze sceptycyzmem<sup>39</sup>. To ważne stwierdzenie pokazuje właściwe przedmiotowe zakorzenienie transcendentalizmu i jego ontyczne odniesienie. Ani autonomiczna świadomość, poprzedzająca proces poznawczy, ani też transcendentny charakter ujęcia epistemologicznego (tu w znaczeniu nadanym przez Siemka) nie oddaje sensu filozofii transcendentalnej. Kant starał się bowiem „krytycznie” ująć zarówno rozum, jak i doświadczenie pytając o granice, jednak nie czynił tego w oderwaniu od ontycznego podłoża. Ważne wydaje się krytyczne nastawienie królewieckiego myśliciela. Krytyka w jego rozumieniu oznaczała badanie służące jako przygotowanie, propedeutyka do budowy właściwego systemu filozofii, który nazywał filozofią czystego rozumu. Filozofii czystego rozumu Kant postawił zadanie „usystematyzowania” – w znaczeniu wyłożenia systemu – ludzkiego poznania bez względu na to, czy doprowadzi to do ograniczenia, czy też rozszerzenia pola ludzkiego poznania<sup>40</sup>. Tak rozumiana filozofia nie kwestionuje przedmiotowej podstawy, ale traktuje ją jako konieczny warunek ugruntowania wiedzy. Kant zapytał o możliwość metafizyki nie podważając przy tym jej przedmiotowego charakteru<sup>41</sup>. Kantowskie pytanie o metafizykę nie jest więc pytaniem podważającym jej przedmiot, ale dotyczy czegoś innego, mianowicie pyta tylko o możliwość metafizyki, bardzo specyficznie, bo nie

<sup>39</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 127.

<sup>40</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 127–128. Propedeutyyczny charakter Kantowskiej krytyki podkreślają wszyscy. Zob. np.: G. Martin, *Immanuel Kant*, Berlin 1969, s. 43–44. Sam Kant tak określił zadanie, które sobie postawił: „jakkolwiek bowiem w *Krytyce* przedstawiłem wszystkie zasady systemu, to jednak do tego, żeby sam system był wyczerpujący, należy jeszcze, by nie brak było także żadnych pojęć pochodnych, których nie można z góry wstawić do preliminarza, lecz trzeba je stopniowo szukać”, I. Kant, *Krytyka...*, A XXI (przekład polski: Ingarden, s. 29–30). W *Przedmowie do drugiego wydania* czytamy z kolei: „krytyka jest niezbędnym przygotowaniem do krzewienia gruntownej metafizyki jako nauki”, tamże, B XXXVI, s. 45. Por.: H. Vaihinger, *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, Band I, Leipzig 1882, s. 25–35.

<sup>41</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 128.

w sensie możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle. Sens pytania o możliwość metafizyki zawęża się do jej możliwości jako nauki i dlatego pytanie o metafizykę Kant połączył z pytaniem o charakter nauki. Kantowska filozofia transcendentalna jako krytyka rozumu bada więc możliwość metafizyki jako nauki. Pytanie o status metafizyki jako nauki jest zarazem pytaniem o granice możliwości doświadczenia. Zdaniem Kanta, badanie metafizyki jako nauki czyściej wносиło postulat określenia warunków wszelkiego możliwego doświadczenia.

Kant poszukiwał nowego rozwiązania odwiecznych filozoficznych sporów toczonych między empiryzmem a racjonalizmem oraz dogmatyzmem a sceptycyzmem, to znaczy sporów, które wypełniły całą dotychczasową tradycję filozoficzną (metafizyczną) i to zarówno w aspekcie teoriopoznawczym, jak i w aspekcie ontycznym. Kant starał się pogodzić te stanowiska w specyficzny sposób: ponieważ w ogóle nie widział możliwości rozwiązania sporu między nimi, dlatego zaproponował „przekroczenie” (transcendowanie) całej tej problematyki filozoficznej i pójście inną drogą, pozwalającą przewyciężyć aporematyczność dotychczasowych sporów<sup>42</sup>.

W badaniach nad filozofią Kanta, a w szczególności nad jego transcendentalizmem, należy uwzględnić historyczność samej filozofii. A. J. Noras charakteryzuje to następująco: „Filozofia uzasadnia się sama w procesie historycznym w rezultacie ciągłej krytyki swych założeń. I dopiero w kontekście historyczności nauki zyskuje swój sens idea filozofii”<sup>43</sup>. W odniesieniu do transcendentalizmu Kanta pozwala to wskazać na odmienność jego stanowiska od utrwalonego w nowożytności Kartezjańskiego postulatu poszukiwania w filozofii bezzałożeniowości. Kartezjusz podkreślał bowiem ahistoryczność filozofii. Jego zdaniem, filozofia miała poszukiwać absolutnych zasad, co w konsekwencji powodowało, że nie musiała (i nie powinna) uwzględniać historycznego procesu rozwoju myśli i świadomości. W koncepcji Kartezjusza, ale także na przykład w fenomenologii Edmunda Husserla, pojawił się postulat powrotu do istoty „rzeczy” – do „rzeczy samej”. Nastawienie Kartezjusza wprowadzało do myślenia filozoficznego rady-

<sup>42</sup> A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 130. Por.: H. Vaihinger, dz. cyt., s. 8-54.

<sup>43</sup> Tamże, s. 130.

kalizm metodologiczny, ponieważ aby prowadzić filozoficzne dociekania należało wyzbyć się wszelkich bezkrytycznie przyjmowanych założeń. Filozofia miała ukazać to, co bezwzględnie prawdziwe. Do tego celu służyła uniwersalna metoda, dlatego też głównym postulatem Kartezjusza było nie przyjmowanie niczego za pewne zanim nie pozna się niepowątpiewalnie, czym to coś jest. To pierwszy Kartezjański postulat metodologiczny: „Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle” pisze w *Rozprawie o metodzie*<sup>44</sup>. Pewność można uzyskać wyłącznie na drodze rozumowej, zatem tylko to, co rozum poznaje jasno i wyraźnie jest tym, czym jest (czyli jest niepowątpiewalnie prawdziwe). Rzeczywiście, przy takim postulacie bagaż historyczny nie jest potrzebny, ponieważ rozum wychwytuje bez pomocy historii to, co pewne i oczywiste, co łączy się z przyjmowanym w filozofii postulatem bezzałożeniowości, służącym poznaniu absolutnych i nieobalalnych założeń. Podobny postulat można znaleźć w myśli Husserla.

Kant rozumiał postulat filozofii bezzałożeniowej inaczej. Nie tylko nie zaprzeczał historyczności rozumu, ale wysuwał ją na pierwszy plan. Jego zdaniem rozum i świadomość rozwijają się tylko w procesie historycznym i dlatego niewłaściwy jest postulat poszukiwań absolutnej podstawy filozofii ponad (czy też poza) filozoficzną tradycją ujętą jako całość procesu historycznego. Tylko pod warunkiem przyjęcia postulatu historyczności filozofii można uchwycić sens Kantowskiego transcendentalizmu, jego „przewrotu kopernikańskiego” i krytycyzmu.

Kant w filozofii nie poszukiwał początku, który miałby być jakąś ahistorycznie ujętą zasadą<sup>45</sup>. Wprost przeciwnie, uważał, że nie sposób w ogóle osiąść i ugruntować w sobie doświadczenia ahistorycznego początku. Rozprawianie o bezzałożeniowości są dla niego jałową spekulacją i raczej świadczą o niewłaściwym rozumieniu filozoficznego postulatu wątpienia. Wątpienie bowiem nie może być utożsamiane z odrzuceniem wszelkiego założenia, ponieważ już sam

<sup>44</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris 1996, s. 23.

<sup>45</sup> Zob. H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 1997, s. 17. Podaję za: A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, wyd. cyt., s. 131, przypis 56.

postulat bezzałożeniowości jest pewnym założeniem. Zatem dla Kanta transcendentalizm jest historycznym, świadomym ujęciem głównych, odwiecznych problemów filozoficznych i próbą ich rozwiązania z uwzględnieniem fundamentalnej i niepodważalnej zależności myślenia i bycia.

Przełom Kantowskiego transcendentalizmu polega na dokładnym określeniu przedmiotowej wartości dotychczasowej „historycznej” metafizyki i na wytyczeniu jej nowego przedmiotowego zakresu, który to zakres zawsze mieści się w obszarze bytu i nie może go opuścić. Poza bytem istnieje tylko niebyt, dlatego „nic” nie istnieje i dlatego nie można transcendować-przekroczyć samego bytu. W konsekwencji, przedmiotem filozofii zawsze jest byt i odkrywanie zasad bytu.

Kant próbuje sytuować swe stanowisko filozoficzne między tradycyjnym sporem „dawnych”, których podzielił na dogmatyków i sceptyków. W sporze dogmatyków ze sceptykami Kant proponuje przełom polegający na postawieniu nowego zadania filozofii transcendentalnej. Ch. Asmuth ujmuje je następująco: „filozofia transcendentalna nie zajmuje się przedmiotami albo poznaniem przedmiotów [...]. Nie zajmuje się ona bytem jako takim, ani bytem jako stanem wiedzy. Znacznie bardziej zwraca się ona ku sposobowi poznania właściwemu istotom rozumnym, o ile jest ono możliwe niezależne od wszelkiego doświadczenia. Stawia pytanie o warunki, pod jakimi poznanie jest możliwe”<sup>46</sup>. Zadanie postawione przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu* nie dotyczy genezy poznania, nie jest ono też pytaniem o rzeczywiste poznanie w sensie jego genetycznego źródła, ale jest próbą (w znaczeniu propedeutyki) wychwycenia warunków wszelkiego poznania, warunków które muszą zaistnieć i spełnić się w każdym poznaniu. W mniemaniu Kanta, w dotychczasowych dziejach filozofii podejmowane były próby analitycznego ujęcia procesu poznawczego po to, aby wyłonić jego genezę, natomiast filozof proponuje rozwiązanie inne, oparte nie na analizie, ale na syntetycznym ujęciu procesu poznawczego. Filozofia transcendentalna zakłada tym samym: „Współgranie poszczególnych władz poznawczych, szczególnie przeciwstawnych sobie potencjałów intelektu i zmysłowości, i poszukuje warunków, pod jakimi współgranie to jest możliwe. Zakłada przy

---

<sup>46</sup> Ch. Asmuth, *Przełom transcendentalny w filozofii Kanta*, przeł. P. Piszczałowski, w: *Dwieście lat z filozofią Kanta*, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2006, s. 91.

tym, że poznanie rzeczywiste istnieje, szuka warunków jego możliwości, których ustalenie stanowi właśnie uzasadnienie krytyki jako naukowego projektu<sup>47</sup>. Projekt ten stanowi rdzeń kantowskiego transcendentalizmu.

Kant szukając warunków poznania (możliwego) wprowadza jednocześnie model poznania naukowego i do tego modelu przyrównuje metafizykę pytając o jej możliwość. Kant przyjmuje istnienie wzorcowych nauk, to znaczy czystej matematyki i czystego przyrodoznawstwa, ponieważ posługują się one sędami syntetycznymi *a priori*. Sądy syntetyczne *a priori* stanowią z kolei dla niego kwintesencję wiedzy naukowej, ponieważ w przeciwieństwie do sądów analitycznych poszerzają one naszą wiedzę.

Bardzo ważna wydaje się dokonana przez Kanta reorientacja Arystotelesowej zasady mówiącej o tym, że niczego nie ma w intelekcie, czego nie byłoby wcześniej w zmysłach, zasady, która stanowi podstawę genetycznego empiryzmu. Kant modyfikuje tę zasadę sprowadzając ją do formuły: *nihil est quoad materiam in intellectu, quod non antea fuit in sensu*. Jest to istotna zmiana w odniesieniu do perypatetyckiej tradycji. We *Wstępie* do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* (wydanie B) autor określa ją tak: „Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia<sup>48</sup>. Kant zatem nie ogranicza poznania w sensie źródłowym wyłącznie do treści zmysłowej. Tradycja scholastyczna, idąc tu za Arystotelesem, a także za Platonem, pojmowała rozum jako władzę dwudzielną: *dianoja* i *noesis*. Wskazywała przy tym na receptywną rolę intelektu-rozumu (intelekt bierny) polegającą na gromadzeniu wiedzy pod postacią form poznawanych przedmiotów. Zarazem jednak przyjmowano aktywną rolę intelektu czynnego, która objawiała się w jego zdolności do poznania naczelných zasad poznania jako procesu i działania. Kant dokonuje rozróżnienia na rozum (*Vernunft*) i na intelekt (*Verstand*) jako dwóch odmiennych władz. Intelekt ma władzę poznawania tego, co przedmiotowo zakorzenione w naoczności (zatem wywiedzione w doświadczenia) i wywiedzione ze świata zjawiskowego. Rozum, to władza, która może tylko pojmować, a nie poznawać i nie odnosi się do na-

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 92.

<sup>48</sup> *KrVB* 1. Polski przekład: Ingarden, s. 54.



oczności, ponieważ brak jej przedmiotowego zakorzenienia w doświadczeniu. Intelktowi przypisuje Kant poznanie, zaś rozumowi pojmwowanie. Wpływa to decydująco na rozumienie przez Kanta metafizyki oraz na rolę i zadania stawiane przez niego transcendentalnej filozofii.

Kant pozostaje więc myślicielem na wskroś historycznym. Rozwiązanie proponowane przez niego a ujęte w „polu transcendentalnym” nie jest nowe w sensie rozstrzygnięcia filozoficznych sporów poprzez dowiedzenie prawdziwości jednego z tradycyjnych stanowisk filozoficznych (dogmatyzmu, lub sceptycyzmu) i tym samym obalenie drugiego. *Novum* ogranicza się wykazania zasadności tak toczzonego w tradycji sporu. Kant w transcendentalizmie pokazuje „bezsensowność” i przedmiotową pozorność filozoficznych stanowisk wyrosłych z tradycji: dogmatyzmu i sceptycyzmu, realizmu i idealizmu, empiryzmu i racjonalizmu. Transcendentalne ujęcie unieważnia je wszystkie i odbiera im „prawomocność” (należy pamiętać, że Kant prowadzi badania *de iure*) choć oczywiście ich nie znosi. Właściwe badanie (krytyka) zdaniem Kanta winna iść w kierunku transcendentalnego ujęcia warunków wszelkiego możliwego poznania (doświadczenia), które to warunki są warunkami *a priori*. Jest to możliwe wyłącznie za pomocą radykalnego zwrotu w kierunku rozumu, ponieważ warunki te są warunkami naszego rozumu i naszego sposobu poznania, czyli też ujmowania świata<sup>49</sup>.

## THE DIFFERENT INTERPRETATIONS OF KANT'S TRANSCENDENTALISM

### Summary

The article is an attempt to present different interpretations of transcendentalism of Immanuel Kant. The problem of transcendentalism is placed in a historical perspective, because it seems to be the only correct way for the proper recognition of the essence of Kant's thought. The article focuses on the analysis presented in two Polish interpretations of transcendentalism, one of which has been presented by Marek Siemek, and the other by Andrzej J. Noras. Siemek's inter-

---

<sup>49</sup> Por.: S. Maimon, dz. cyt., s. 443–444.

pretation goes toward reading Kant's transcendentalism through the prism of thoughts of J. Fichte, while Andrzej J. Noras tries to understand the transcendentalism of Kant referring to its historical origins and conditions. A. J. Noras's proposal seems to be closer to Kant's thought as it captures the essence of transcendentalism as such and could be seen as a way to understand the true sense of Kant's postulate of "Copernican revolution".

**Key words:** Kant, transcendentalism, experience, theory, cognition

**Słowa kluczowe:** Kant, transcendentalizm, doświadczenie, teoria, poznanie

### Bibliografia

- Aertsen J., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden-Boston 2012.
- Aertsen J., *Medieval theories of the transcendentals*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/transcendentals-medieval/>
- Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Lublin 2005.
- Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Lublin 2005.
- Chudy W., *Rozwój filozofowania a „pulapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Lublin 1995.
- Descartes R., *Discours de la méthode*, Paris 1996.
- Dwieście lat z filozofią Kanta*, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2006.
- Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995.
- Honnfelder L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realitat der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit, (D. Scotus–Suárez–Wolf–Kant–Peirce)*, Hamburg 1990.
- Kamiński S., *Pisma wybrane. Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, red. J. Herbut, t. 2, Lublin 1993.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Spór z Eberhardem*, przeł. A. Banaszekiewicz, S. Stasikowski, Gdańsk 2010.
- Maimon S., *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Berlin 1790.
- Martin G., *Immanuel Kant*, Berlin 1969.
- Noras A. J., *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012.
- Noras A. J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, wyd. II poprawione, Katowice 2005.
- Noras A. J., *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007.
- Schnädelbach H., *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

- 
- Siemek M., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977.
- Siemek M., *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2011.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Tom V S-Z, Warszawa 1999.
- Vaihinger H., *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, Band I, Leipzig 1882.
- Wolff Ch., *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humane principia continentur*, Lipsiae 1730.

dr hab. Jacek Surzyn – Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa WNS UŚ w Katowicach