

Alicja Pietras

BYĆ KRYTYCZNYM – CO OZNACZA DZISIAJ KANTOWSKA TEZA O NIEPOZNAWALNOŚCI RZECZY SAMEJ W SOBIE?

„– Odpowiedź na wielkie pytanie...

– Tak...!

– O Życie, wszechświat i wszystko inne... – powiedział Głęboka Myśl.

– Tak...!

– Brzmi... – zaczął Głęboka Myśl i urwał. – Tak...!

– Brzmi... – Tak.....

– Czterdzieści dwa – powiedział Głęboka Myśl z nieskończonym spokojem i majestatem. (...)

– Czterdzieści dwa! – wrzasnął Loonquawl. To wszystko, co masz do powiedzenia po siedmiu i pół miliona lat?!

– Sprawdziłem to bardzo dokładnie - odrzekł komputer – i bez wątpienia to właśnie jest odpowiedź. Wydaje mi się, szczerze mówiąc, że problem polega na tym, iż wy nigdy nie znaleźcie naprawdę pytania”.

D. Adams: *Autostopem przez galaktykę*

W 1921 roku Nicolai Hartmann pisał, że „w dziewiętnastowiecznej teorii poznania nie było bardziej namiętnego sporu niż spór o »rzecz samą w sobie«”¹. Dzisiaj wydaje się, że zarówno spory wokół tego Kantowskiego pojęcia, jak i samo to pojęcie, przestały odgrywać w filozofii tak ważną rolę. Nie znaczy to jednak, że spór został rozwiązany. Wydaje się raczej, że odszedł on w zapomnienie właśnie z tego powodu, że nie został rozwiązany, i jako taki został uznany jeśli nie za nierozwiązywalny, to przynajmniej za mało istotny z punktu widzenia poruszanej dziś problematyki filozoficznej. Nad tym wszystkim można po prostu przejść do porządku dziennego, lecz można też, zgodnie z wciąż na nowo „dziwiącą się” wszystkim filozoficzną podejrzliwością, zapytać, jak to możliwe, że tylu niewątpliwie wybitnych myślicieli nie tylko XIX, ale także pierwszej połowy XX wieku, uważało to „mało istotne” zagadnienie za ważny problem. Oczywiście można próbować zagłuszyć swoją ciekawość mówiąc, iż pojęcie *rzeczy samej w sobie* było pojęciem należącym do pewnego ściśle określonego *dyskursu filozoficznego*, lecz poza nim traci ono nie tylko

¹ „Um keinen Punkt ist in der Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts so leidenschaftlicher Streit gewesen wie um das »Ding an sich«”. N. H a r t m a n n: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1965, s. 227.

swoją wagę, lecz także swój sens. Taka odpowiedź jednak nie jest w stanie zaspokoić wszystkich. Rzec by można „na szczęście”, gdyby nie fakt, że nie do końca jasne jest czy owa filozoficzna podejrzliwość i szczęście mają ze sobą cokolwiek wspólnego. Na szczęście czy nie na szczęście, sprawa pojęcia *rzeczy samej w sobie* oraz związanych z nim dyskusji nie została definitywnie zamknięta, choćby dlatego, że można przecież z dziecięcą niemal wytrwałością pytać dalej „dlaczego?”, na przykład: dlaczego pojęcie *rzeczy samej w sobie* było w tamtym, niemal już zapomnianym dyskursie takie ważne, dlaczego w innych, nowych dyskursach się nie pojawia, oraz – najtrudniejsze, a zarazem najciekawsze pytanie: czy nie jest czasami tak, że dla wszystkich tych pozornie odrębnych i różnych dyskursów, o tyle, o ile mają one coś wspólnego ze starożytną ideą *umiłowania mądrości*, odnaleźć można pewien wspólny mianownik, i że pomimo różnej terminologii pewne podstawowe pojęcia filozoficzne pozostają jednak wspólne? Prawie każdy, kto zajmuje się poważnie filozofią i w związku z tym czyta pisma wielkich filozofów, w nadziei, że się czegoś od nich nauczy, uświadamia sobie w pewnym momencie, że w filozofii panuje pewnego rodzaju „bałagan” terminologiczny. Różni myśliciele używają często różnych terminów na oznaczenie tego samego pojęcia, lub tego samego terminu na oznaczenie różnych pojęć. W pierwszym momencie sytuacja może wydać się groźna, i mało cierpliwą osobę może zniechęcić do dalszego zajmowania się filozofią. Jednak paradoksalnie właśnie ta sytuacja, jeśli tylko poddać ją głębszej refleksji, sama jest już dowodem na to, że sprawa nie jest beznadziejna. Skoro bowiem udało nam się uchwycić fakt, że dwóch różnych myślicieli używa dwóch różnych terminów na oznaczenie jednego pojęcia (lub jednego terminu na określenie różnych pojęć) to znaczy, że istnieje realna możliwość „połapania się jakoś” w tym bałaganie. W tym właśnie momencie sami osobiście jej doświadczamy. Okazuje się, że mimo całej nieprecyzyjności języka, komunikacja między ludźmi jest jednak możliwa. Skoro tak, to przy odrobinie wysiłku możemy zrozumieć o co chodzi drugiej osobie, nawet jeśli posługuje się ona innym językiem. O co więc chodziło Kantowi? I o co chodziło tym, którzy kłócili się o pojęcie *rzeczy samej w sobie*? Bo przecież nie chodziło im chyba jedynie o to, aby podtrzymać rozmowę.

Celem mojego artykułu nie jest relacja z owej toczonej wokół pojęcia *rzeczy samej w sobie* dyskusji. Osoby zainteresowane samym tym sporem i różnymi pojawiającymi się w nim stanowiskami, a przede wszystkim sposobami interpretowania Kantowskiej *rzeczy samej w sobie*, nie znajdą w tym artykule tego rodzaju wyczerpującej analizy. Pytanie, na jakie chce bowiem odpowiedzieć brzmi: jaki sens może, a nawet – co postaram się wskazać – powinna mieć dla nas dzisiaj Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie. Pytanie to pozostaje jednak w nierozzerwalnym związku z dawnymi sporami, choćby dlatego, że odpowiedź, na jaką pragnę wskazać, ma swoje źródła zarówno w samej myśli Kanta, jak i w myśli kilku z uczestników owego sporu. Co więcej, przy bliższej analizie owych sporów, okazuje się, że ich filozoficzny sens sprowadza się nie tyle do pytania o istnienie lub nieistnienie rzeczy samej w sobie, ile do pytania o jej poznawalność.

Moje pytanie brzmi: Co to właściwie znaczy, że nie poznajemy rzeczy samej w sobie? Dlaczego Kant, który nazywając przedmiot naszego poznania zjawiskiem (*Erscheinung*²), już choćby przez tę nazwę³, wskazywał na jego związek z jakąś rzeczą sama w sobie (*Ding an sich*), pisze, że nie możemy poznać rzeczy samej w sobie? Dlaczego pisze on: „(...) rzeczy same w sobie nie są nam wcale znane, to zaś, co nazywamy przedmiotami zewnętrznymi, to nic innego jak jedynie same przedstawienia naszej zmysłowości, których formą jest przestrzeń, ale których prawdziwy odpowiednik, tj. rzecz sama w sobie, nie jest, ani nie może być poznana przez te [przedstawienia] (...)”⁴. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że ukryta jest tutaj sprzeczność. Przecież jeżeli zjawiska są przejawami rzeczy samej w sobie, skoro rzecz sama w sobie to „prawdziwy odpowiednik” zjawisk, to znaczy, że poznając zjawiska w pewien sposób poznajemy także coś z rzeczy samej w sobie. Cóż ma więc znaczyć owo „nie jest, ani nie może być poznana przez te przedstawienia”? Spróbujmy

² Niemieckie *Erscheinung* dosłownie oznacza *przejaw*. Por. Przypis Romana Ingardena. W: I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. Kęty 2001, s. 34, przypis 2.

³ Lecz nie tylko przez nią. Kant niejednokrotnie wprost wypowiada się o związku pomiędzy zjawiskiem a rzeczą samą w sobie. Zob. I. K a n t: *Krytyka...*, s. 41. Zob. także: T e n ĩ e: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. A. B a n a s z k i e w i c z. Kraków 2005, s. 70.

⁴ I. K a n t: *Krytyka...*, s. 81.

zrozumieć, o co mogło chodzić Kantowi. Bo wydaje się, że o coś mu przecież chodziło. Spróbujmy rozpoznać to, co on rozpoznał.

Na pewien trop naprowadza nas już Erich Adickes, który pisze, że „jeden i ten sam przedmiot jest zarazem rzeczą samą w sobie i zjawiskiem, jako rzecz sama w sobie w nim [w zjawisku – A.P.] wprawdzie niepoznawalny, ale także właśnie w nim [w zjawisku – A.P.] przejawiający się (jawiący się), w nim się manifestujący”⁵. Zgodnie z interpretacją Adickesa Kantowi nie chodziło o to, że my w ogóle nic z rzeczy samej w sobie nie poznajemy. Kantowi chodziło o to, że poprzez zjawiska nie poznajemy jej nigdy w całości jej uposażeń. Żadne zjawisko nie jest rzeczą samą w sobie. Co więcej nie wiemy nawet, czy suma wszystkich możliwych zjawisk, gdyby w ogóle było możliwe jej ogarnięcie, wyczerpywałaby rzecz samą w sobie. Nie możemy tego wiedzieć, gdyż znamy tylko to z rzeczy, co jest dla nas, co nam się z niej jawi. Podobnym tropem poszedł, w swojej interpretacji filozofii Kanta, Nicolai Hartmann, który pisze: „Teoria zjawiska jest z konieczności także teorią przejawiającego się bytu samego w sobie”⁶. Jednocześnie to właśnie Hartmann zwraca naszą uwagę na bardzo ważną rzecz, a mianowicie na fakt, że Kantowskie pojęcie *rzeczy samej w sobie* kryje w sobie pewną dwuznaczność, z jednej bowiem strony oznacza ono byt sam w sobie (*Ansichseienden*), z drugiej zaś wskazuje także na pewną irracjonalność (*Irrationale*)⁷. Może to prowadzić do wniosku, i faktycznie wielu myślicieli taki wniosek z filozofii Kanta wyciąga, że byt sam w sobie jest całkowicie irracjonalny, a więc niepoznawalny. Ale teza taka nie jest już tezą samego Kanta, a jedynie części jego interpretatorów. Hartmann wyciąga z myśli Kanta zupełnie inne wnioski. Twierdzi on, że największa i najbardziej aktualna wartość pojęcia *rzeczy samej w sobie* zawiera się w tym, iż budzi ono w nas krytyczną świadomość irracjonalności⁸. Wraz z tym Kantowskim pojęciem uświadamiamy sobie, iż przecież byt może być w części irracjonalny. Zdaniem Hartmanna część bytu jest irracjonalna

⁵ „(...) ein und derselbe Gegenstand zugleich Ding an sich und Erscheinung ist, das Ding an sich in ihm zwar unerkennbar, aber doch eben in ihm erscheinend, in ihm sich manifestierend”. E. A d i c k e s: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1920, s. 20.

⁶ „Eine Theorie der Erscheinung ist notwendig zugleich Theorie des erscheinenden Ansichseienden”. N. H a r t m a n n: *Grundzüge...*, s. 234.

⁷ Zob. N. H a r t m a n n: *Grundzüge...*, s. 227-228. Zob. także: A.J. N o r a s: *Problem metafizyki. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*. „Folia Philosophica” 1999, t. 17, s. 76.

⁸ Zob. N. H a r t m a n n: *Grundzüge...*, s. 228.

poznawczo, czyli dla nas niepoznawalna. Nie znaczy to jednak, iż w ogóle nie poznajemy nic z prawdziwego bytu. „Nie ma tutaj jednak żadnych podstaw do sceptycyzmu. Krytyczna teza o irracjonalności nie oznacza, że wszystko jest irracjonalne; oznacza ona jedynie, że pewne strony tego, co w ogóle poznawalne, są irracjonalne”⁹. Kant pisząc, że rzecz sama w sobie nie jest nigdy dana przez przedstawienia, chciał zwrócić naszą uwagę na fakt, że przedstawienia, jako jedynie zjawiska rzeczy samej, nigdy nie pozwalają poznać jej w całości. Zjawiska (rzeczy dla nas) ukazują jedynie pewne aspekty rzeczy takiej, jaką jest ona sama w sobie (w totalności swych określeń). Rzecz sama w sobie rozumiana jako totalność jest niepoznawalna. Oznacza to, że nie jest możliwe, zdaniem Kanta, aby totalność ta była nam dana na raz w jednym oglądzie. Teza taka nie jest niczym dziwnym i wynika oczywiście z odrzucenia przez Kanta możliwości oglądu intelektualnego. Pod tą tezą podpisałby się za pewnie także Hegel, dla którego absolut, aby poznać siebie musi się sobie samemu przejawiać w wielości form, składających się na doświadczenie, które jest niczym innym jak właśnie fenomenologią (przejawianiem się) ducha. Kanta i Hegla łączy bowiem przekonanie, iż poznanie posiada charakter dyskursywny. Jednak Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie wydaje się oznaczać coś więcej niż tylko to, że rzecz musi się przejawiać jako wielość fenomenów, aby być poznana. Wydaje się, że Kant twierdzi także, że rzecz sama w sobie nie wyczerpuje się w sumie zjawisk, i choćby nawet możliwe było ogarnięcie wszystkich możliwych zjawisk, to i tak nie poznalibyśmy przez to rzeczy samej w sobie. W taki sposób interpretuje myśl Kanta Hartmann, który twierdzi, że byt jest dla nas poznawalny tylko w części, część natomiast bytu jest gnoseologicznie irracjonalna.

Jakie jednak to wszystko ma znaczenie? Jaka płynie z tego nauka dla kogoś, kto chce poznawać świat? Teza, którą pragnę postawić brzmi, że Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie ma znaczenie głównie metodologiczne. Punktem wyjścia Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* było pytanie o możliwość

⁹ „Hier ist jedenfalls keinerlei Grund zur Skepsis. Die kritische Irrationalitätsthese behauptet nicht, daß alles irrational sei; sie behauptet nur, daß jenseits des Erkennbaren überhaupt ein Irrationales sei”. N. H a r t m a n n: *Grundzüge...*, s. 255-256.

metafizyki jako nauki¹⁰. Kantowi chodziło o to, aby uratować filozofię (metafizykę) przed kryzysem, w jakim się znalazła – kryzysem, wynikającym z przekonania, że trzeba wybrać: albo dogmatyzm albo sceptycyzm (*tertium non datum*). Kant pokazuje możliwość przekroczenia tej opozycji. Wskazuje nam metodę filozofowania, która ma uratować filozofię przed zagładą. Cały wysiłek jego krytyki rozumu prowadzi do przybliżenia metody filozofowania, niezbędnej aby możliwa była metafizyka jak nauka. Andrzej Noras w artykule dotyczącym przedmiotu i metody w filozofii Kanta¹¹ podkreśla fakt, iż *Metodologia transcendentálna* umieszczona została przez Kanta dopiero na końcu jego dzieła, i pisze: „Struktura *Krytyki czystego rozumu* ukazuje więc charakter metodologiczny podejścia Kanta do analizowanej problematyki, analogiczny do tego, jaki był charakterystyczny dla rozprawy *De mundi...* Myśliciel z Królewca najpierw opracowuje cały system filozofii transcendentálnej, by na jego podstawie mówić o metodologii filozofii”¹².

Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie jest nierozzerwalnie związana z jego projektem filozofii jako filozofii krytycznej. Znaczy ona nic innego jak: skoro nie możemy poznać rzeczy samej w sobie to musimy dbać o to, by nie pominąć żadnego ze sposobów w jaki jest ona „dla nas”, w jaki nam się zjawia, nie możemy zadowalać się pewną skończoną sumą zjawisk, i absolutyzować wyciągniętych z nich wniosków, należy stale pozostawać krytycznym w stosunku do już posiadanej wiedzy, aby nie przeoczyć kolejnych zjawisk, które mogą nam pokazać inne, kolejne aspekty rzeczy samej. Zamiast fantazjować na temat tego, jaka jest rzecz sama w sobie, powinniśmy skupić się na jej przejawach, gdyż właśnie one są dla nas źródłem wszelkiej wiedzy. Kant mówi do nas: Należy być krytycznym! Taka interpretacja Kantowskiego projektu filozofii krytycznej nie jest bynajmniej niczym nowym.

W takim duchu rozumiał filozofię krytyczną Kanta Nicolai Hartmann, który pisze, że „Rzecz sama w sobie jest właściwym krytycznym motywem w »krytycznej

¹⁰ Zob. F. P a u l s e n: *I. Kant i jego nauka*. Tłum. J. W. D a w i d. Warszawa 1902, s. 139. Zob. także I. K a n t: *List 70*. Do Marcusa Herza (1772 rok). W: T e n Ź e: *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769-1781*. Tłum. A. B a n a s z k i e w i c z. Kraków 2003, s. 145.

¹¹ A. J. N o r a s: *Przedmiot i metoda w filozofii Immanuela Kanta*. „Folia Philosophica” 2002, t. 20, s. 199-208.

¹² Tamże, s. 201.

filozofii«(...)»¹³. Ten wychowanek neokantowskiej szkoły marburskiej odcina się od uznawanego wciąż jeszcze wśród jego nauczycieli postulatu budowania spójnego systemu filozoficznego. Jego zdaniem „czas systemów filozoficznych przeminął”¹⁴. W zamian oferuje on nam projekt filozofii jako filozofii problemowej¹⁵, która nie ma być filozofią systemową, lecz ma być filozofią systematyczną. Zachowanie postulatu systematyczności filozofii jest w Hartmannowskim projekcie bardzo ważne. Hartmann bowiem nie odrzuca całkowicie idei systemu filozoficznego, zachowuje ją, lecz jedynie jako ideę regulatywną, w znaczeniu Kantowskim. Jedność pomiędzy poszczególnymi elementami naszej wiedzy ma stanowić dla nas jedynie ideę, nie należy narzucać jej sztucznie. Nie należy konstruować spójnego systemu filozoficznego na podstawie uzyskanych przez nas „do tej pory” wyników. Czyniąc tak bowiem nie tylko ignorujemy część posiadanej wiedzy, ale, co gorsza, zamykamy się na nowe doświadczenia, na nową wiedzę na temat rzeczywistości. Poznanie jawi się jako proces nieskończony, nie powinniśmy więc zatrzymywać się na tej drodze i mówić „dość, tyle mi już wystarczy, wiem już wszystko”. Takie postępowanie prowadzi zawsze do powstawania tzw. „izmów” (np. materializm, psychologizm, panteizm, idealizm). W każdym z takich „izmów” zawarte są oczywiście pewne prawdziwe rozpoznania, błędem (który może w efekcie przesłonić prawdziwą wartość tych rozpoznań) jest rozszerzanie wniosków dotyczących części rzeczywistości na rzeczywistość jako całość. Błąd wszelkich systemów filozoficznych polega więc na tym, że „konstruują one całość, zanim uporają się z poszczególnymi problemami, i rozstrzygają je [poszczególne problemy – A.P.] potem wyciągając z całości konsekwencje”¹⁶. Właśnie przed takim postępowaniem ostrzega nas Kant podkreślając niepoznawalność rzeczy samej w sobie. Poznajemy poszczególne jej zjawiska, lecz nie ją samą. Musimy więc uwzględniać wszystkie fenomeny, wiernie je opisywać, i być stale otwartym na przyjęcie nowych.

¹³ „Das Ding an sich ist das eigentlich kritische Motiv in der »kritischen Philosophie«(...)” N. H a r t m a n n: *Grundzüge...*, s. 184.

¹⁴ N. H a r t m a n n: *Systematyczna autoprezentacja*. W: T e n Ź e: *Myśli filozoficzna i jej historia* Tłum. J. G a r e w i c z. Toruń 1994, s. 74.

¹⁵ W celu zapoznania się bliżej z Hartmannowskim programem filozofii problemowej Zob. N. H a r t m a n n: *Systematyczna...*, s. 73-134.

¹⁶ N. H a r t m a n n: *Myśli filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 14.

Podobne uwagi dotyczące sposobu filozofowania odnaleźć możemy u innego wychowanka szkoły marburskiej – Ernsta Cassirera. W niezwykle interesującej rozprawie „O teorii względności Einsteina”¹⁷ próbuje on przybliżyć nam rolę, jaką filozofia odgrywa w stosunku do nauk szczegółowych, a głównie w stosunku do fizyki. Wykazuje on tam, że *Ogólna teoria względności* Einsteina powstała dzięki filozoficznej świadomości jej twórcy. Einstein nigdy by jej nie sformułował jedynie na podstawie danych empirycznych. Co jednak w tym miejscu ważne, owa filozoficzna świadomość, która pozwoliła Einsteinowi opierając się na dostępnych fizyce faktach, zbudować swoją teoretyczną hipotezę, polegała właśnie na *byciu krytycznym*. Sukces „nie został osiągnięty poprzez mnożenie eksperymentów, poprzez na nowo wszczynane badania, lecz polegał na krytycznym przekształceniu systemu podstawowych pojęć fizyki”¹⁸. Gdyby Einstein, na wzór wielu innych fizyków, uparcie trzymał się starego dobrego systemu, nie osiągnąłby sukcesu. Ponieważ jednak uzyskiwane dane empiryczne często pozostawały w konflikcie z obowiązującym systemem Einstein postanowił na próbę podważyć sam ten system i zaproponować inny. To jednak jeszcze nie wszystko. Cassirer, na przykładzie rewolucji w fizyce, jaka dokonała się za sprawą teorii Einsteina, rozjaśnia sens Kantowskiego twierdzenia o niepoznawalności rzeczy samej w sobie. Jak nikt inny pokazuje on, iż teza ta w żadnym razie nie prowadzi do sceptycyzmu, do zwątpienia w możliwości poznawcze człowieka. *Ogólna teoria względności* Einsteina oparta jest właśnie na twierdzeniu, że nie poznajemy nigdy rzeczy takiej, jaka ona jest sama w sobie, lecz jedynie taką, jaka jest w relacji do nas. Wyniki pomiarów dokonywane w różnych układach odniesienia różnią się między sobą. Okazuje się więc, że przedmiot poznania nie może być traktowany jako absolutny, lecz jedynie jako względny, zależny od sytuacji pomiaru, zrelatywizowany do naszego sposobu uchwytowania go. Nie poznajemy bowiem rzeczy samych w sobie, lecz zjawiska. Lecz nie znaczy to wcale, że poznanie to pozór. Nie znaczy to, że nie poznajemy nic z bytu samego. Poznając rzecz taką, jaką jest w różnych relacjach do nas jako podmiotów poznających, poznajemy przecież także coś z niej samej. Kant nie obala pojęcia obiektywności

¹⁷ E. Cassirer: *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*. Tłum. P. Parszutowicz. Kęty 2006.

¹⁸ Tamże, s. 40-41.

poznania, a wręcz przeciwnie, dostarcza nam nowego, bardziej krytycznego (a tym samym pozwalającego wytłumaczyć większą ilość faktów, także tych, na które powoływali się zawsze ci, którzy tej obiektywności przeczyli) sposobu pojmowania go. Dzięki niemu stajemy się świadomi, że „pragnienie poznania praw procesów zachodzących w przyrodzie niezależnie od wszelkich relacji w stosunku do jakiegoś układu odniesienia, jest przeczącą sobie i niemożliwą do spełnienia zachcianką”¹⁹ i w związku z tym „pomiar w jednym systemie, czy też nawet w ograniczonej liczbie »uprawnionych« systemów dałby ostatecznie tylko szczególność przedmiotu, a nie jego prawdziwą »syntetyczną jedność«”²⁰. Z filozofii Kanta, podobnie jak z *Ogólnej teorii względności* Einsteina w żadnym razie nie wynika, że nie ma prawdy (w liczbie pojedynczej), a są tylko „prawdy” (w liczbie mnogiej). Wynika z nich bowiem właśnie tyle, że te tak zwane „prawdy” (w liczbie mnogiej) są jedynie pewnymi cząstkowymi określeniami (poznaniem), i tylko „wzięte” wszystkie razem mogą nas odrobinę przybliżyć do prawdy (która, co wynika z samego pojęcia, jest jedna).

Okazuje się, że „rzeczywistość nigdy nie jest nam dana w swej ogólnej intelektualnej formie, lecz jest zawsze podzielona i rozbita na punktowe własności szczegółowe”²¹. Jeśli więc chcemy postępować do przodu na drodze ku jej pełnemu uchwyceniu (nawet jeżeli ta droga miałaby się okazać nieskończoną), musimy być stale otwarci na nowe fenomeny, na nowe sposoby, w jakich nam się ona jawi. Wynika z tego bardzo jasno, że „zadaniem prawdziwej ogólnej krytyki poznania okazuje się być nie tyle ujednolicenie tej różnorodności, tego bogactwa, różnorodności form poznania i rozumienia świata oraz wciśnięcie ich w jakąś czysto abstrakcyjną jedność, co pozostawienie ich niezmiennych jako takich. Kiedy tylko oprzemy się pokusie wciśnięcia ogółu form, które stąd wynikają, w ostateczną metafizyczną jedność, w jedność i prostotę absolutnej »podstawy świata« oraz dedukcji tych form z tej ostatniej, uchwycimy ich prawdziwą konkretną doniosłość i pełnię. Żadna indywidualna forma nie może rościć sobie co prawda pretensji do ujęcia »rzeczywistości« jako takiej, jako »absolutnej« i nadania jej kompletnego i adekwatnego wyrazu. Jeżeli w ogóle myśl o tego rodzaju ostatecznie jednoznacznej

¹⁹ Tamże, s. 49.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 58.

rzeczywistości jest możliwa do ujęcia, to raczej jako idea, jako zadanie totalności określić, przy którym każda poszczególna funkcja poznania i świadomości musi współpracować [z innymi] zgodnie ze swoim charakterem i w swych określonych granicach”²². Wszystko to zawarte jest w postulatcie *bycia krytycznym*, oznaczającym nic innego jak pozostawanie otwartym na nowe zjawiska, na nowe formy poznawania, systematyczne gromadzenie ich oraz rozważanie ich znaczenia dla odwiecznych problemów. Okazuje się więc, że filozofia w obliczu dzisiejszego rozwoju nauk wcale nie straciła racji bytu, a wręcz przeciwnie, wraz z coraz większą specjalizacją w ramach nauk szczegółowych oraz coraz większą liczbą dostarczanych przez nie danych, jej znaczenie rośnie. Filozofia pozostając krytycznym, systematycznym rozważaniem rzeczywistości przyczynia się do rozwoju nauk, to ona dostarcza im bowiem nowych możliwych form ujmowania świata. Ona formułuje pytania, na które naukowcy szukają odpowiedzi. Aby pozostawać krytyczną nie może ona jednak tracić kontaktu z naukami szczegółowymi, musi korzystać z osiągniętych w ich ramach rezultatów, poddawać je refleksji, nie tylko metodologicznej. Stosunek między filozofią a naukami szczegółowymi, może nawet bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, jawi się jako swego rodzaju „sprzężenie zwrotne”²³. Na tę konieczność współpracy między filozofią a naukami empirycznymi zwracają uwagę nie tylko filozofowie (np. Cassirer, Hartmann, Jaspers, Scheler), lecz także metodologicznie świadomi naukowcy, tacy jak Michał Heller²⁴. Filozofia, a nawet metafizyka okazuje się nieodzowna dla dalszego rozwoju naszego poznania. Tym, co się zmienia, jest jedynie pojmowanie owej filozofii, czy metafizyki. Okazuje się bowiem, że właśnie dzisiaj postulat *bycia krytycznym*, związany z rezygnacją z budowania filozoficznych systemów, staje się wyjątkowo cenny. Jeśli chcemy by nas traktowano poważnie, przestańmy budować „domki z kart”, gdyż domki takie łatwo przewrócić, a ci, którzy będą je burzyli, odrzucą nie tylko konstrukcję jako całość, ale także składające się na nią poszczególne karty, nawet jeśli będą wśród nich prawdziwe asy.

²² E. Cassirer: *O teorii...*, s. 115-116.

²³ Por. M. Heller: *Wstęp do nowej filozofii przyrody*. W: Tenże: *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*. Kraków 2006, s. 25.

²⁴ Tamże, s. 25.

Wydaje się, że wszystko to było już zawarte w Kantowskiej tezie o niepoznawalności rzeczy samej w sobie. Teza ta rozumiana jako metodologiczny postulat *bycia krytycznym* okazuje się więc być nieprzeceniona. Nie należy jednak z tego postulatu tworzyć kolejnego „izmu” (gdyż byłoby to najgorsze, co można z nim zrobić), nie należy z *filozofii krytycznej* tworzyć *krytycyzmu*²⁵ (rozumianego jako metafizyczny sceptycyzm, czyli przekonania o całkowitej niedostępności dla nas bytu). To prawda, że Kant chciał przedstawić pewien zarys systemu filozofii, i dlatego w trzeciej części *Krytyki czystego rozumu* przedstawia pewną jego architekturę. Uważał bowiem, że dopiero idea systemu wszystkich naszych poznań tworzy naukę. Miał jednak także świadomość tego, iż jesteśmy w posiadaniu jedynie tylko pewnej idei takiego systemu. Zaproponował pewien schemat dla realizacji tej idei, lecz schemat ten był czysto formalny. Kant nie podaje żadnej materialnej zasady, na której system filozofii miałby być oparty. Nie podaje żadnej pierwszej zasady. Co więcej wydaje się, że był on bardzo daleki nawet od samej idei poszukiwania takiej jednej podstawowej zasady dla systemu naszej wiedzy. Kantowska *Architektonika czystego rozumu*²⁶ wskazuje na konieczność systematyczności prowadzonych badań, lecz na pewno nie wskazuje ona na konieczność konstruowania „z góry” jakiegoś spójnego systemu opartego na jednej zasadzie. Wręcz przeciwnie, gani on takie postępowanie i pisze „Zdaje się, że systemy – jak robaki – zostały wytworzone przez pewnego rodzaju *generatio aequivoca* z samego tylko spływu nagromadzonych pojęć. Początkowo zniekształcone [stają się] z biegiem czasu zupełne, choć wszystkie w ogóle miały swój schemat za pierwotną zaródź w jedynie rozwijającym się rozumie. Dlatego to nie tylko każdy [system] z osobna jest ucłanowany wedle pewnej idei, lecz nadto wszystkie razem są jako nowego rodzaju człony jednej całości celowo powiązane ze sobą w systemie poznania ludzkiego i umożliwiają architekturę wszelkiej wiedzy ludzkiej”²⁷. Kant podkreśla, iż jeśli dążymy do zbudowania systemu wszelkiej wiedzy z konieczności musimy uwzględnić wszystkie dotychczasowych

²⁵ Nicolai Hartmann zwraca uwagę na istnienie różnicy między Kantowską *filozofią krytyczną* a *krytycyzmem*, związanym już nie tyle z poglądami samego Kanta, ile raczej z interpretacją jego filozofii, dokonaną przez jego spadkobierców. To właśnie z tym krytycyzmem, a nie z Kantowską filozofią krytyczną, związany jest postulat rezygnacji z rozważania pewnych problemów, które z góry uznane zostają za „nierozwiązywalne”. Zob. N. H a r t m a n n: *Grundzüge...*, s. 35 oraz s. 144.

²⁶ I. K a n t: *Krytyka...*, s. 609-618.

²⁷ Tamże, s. 610-611.

systemy. Postuluje tym samym poszukiwanie jedności, lecz takie poszukiwanie, które nie odrzuca żadnego z elementów składających się na dotychczas zgromadzoną wiedzę. Nie należy arbitralnie narzucać jedności z góry, lecz należy traktować ją jako ideę. „Filozofia jest jedynie ideą pewnej możliwej nauki, która nie jest nigdzie dana *in concreto*(...)”²⁸. „Do chwili obecnej nie można się uczyć filozofii. Gdzież ona bowiem jest? Kto ją posiada i po czym można ją rozpoznać? Uczyć się można jedynie filozofowania(...)”²⁹. Skoro tak, to Kantowską ideę filozofii transcendentalnej należy pojmować jako pewnego rodzaju projekt metodologiczny, jako wskazówkę, jak filozofować³⁰. Należy przy tym pamiętać także o tym, iż Kantowskie pojęcia *filozofii transcendentalnej* oraz *filozofii krytycznej* (krytyki rozumu), jako mające przybliżyć nam metodę właściwą filozofii, wzajemnie się dopełniają i w myśli Kanta funkcjonują tylko razem. Nie można więc z filozofii transcendentalnej tworzyć filozofii dogmatycznej (i twierdzić, że tylko badania transcendentalne mają racje bytu w filozofii), ani filozofii krytycznej przekształcać w filozofię sceptyczną (głosić jakoby dotarcie do prawdy nie było możliwe, a skoro tak to trzeba zrezygnować w filozofii z pojęcia prawdy). Jeśli chcemy pozostać na drodze, którą próbował wskazać nam Kant, nie możemy dać się porwać żadnemu „-izmowi”, ani transcendentalizmowi, ani krytycyzmowi, lecz musimy pamiętać, że filozofia transcendentalna jest zarazem filozofią krytyczną, i na odwrót. Oba określenia są tylko określeniami częściowymi, ani żadne z nich osobno, ani nawet oba razem nie wyczerpują wielu możliwych określeń drogi myśli. Okazuje się bowiem, że tak jak nie można z góry konstruować systemu filozoficznego, tak też nie można z góry przed tym, jak zaczniemy filozofować, skonstruować jednej niezawodnej metody filozofowania. Heglowski zarzut w stronę filozofii krytycznej, jakoby była ona równie niedorzeczna, jak postulat, aby nauczyć się pływać, zanim wejdzie się do wody³¹, jest więc, przynajmniej w odniesieniu do filozofii samego Kanta, nieporozumieniem. Kant bowiem zgodził by się zapewne z Heglem, że metoda filozofowania rozwija się

²⁸ Tamże, s. 612.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. A.J. Noras: *Przedmiot...*, s. 199.

³¹ G.W.F. H e g e l: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. N o w i c k i. Warszawa 1990, s. 71.

w miarę samego filozofowania. Czym innym bowiem jest dla Kanta metoda, a czym innym świadomość metodologiczna³².

Postulat bycia krytycznym jest związany właśnie z ową świadomością metodologiczną. Jest ona bardzo ważna. Skoro bowiem metoda jest „drogą (gr. *métodos* – „droga”) myślenia, która się wyłania przed nami samorzutnie i którą mamy postępować wówczas, gdy filozofujemy”³³, skoro nie jest ona z góry ściśle wyznaczona, to ktoś mógłby wysnuć z tego wniosek, iż w filozofii „wszystko ujdzie”. Byłby to jednak wniosek błędny. Brak jasno ustalonej z góry metody nie znaczy jeszcze, że posuwamy się do przodu po omacku. Bądźmy krytyczni, a nie zblądźmy. Postulat *bycia krytycznym* jest ściśle powiązany z postulatem systematyczności. „»Być krytycznym« oznacza dla kogoś filozofującego tyle, co: troszczyć się o to, by niczego nie pominąć”³⁴, a więc oznacza między innymi systematyczne gromadzenie wielości fenomenów, stałą otwartość na nowe doświadczenia. Wszystko to wydaje się łączyć ze sobą w pojęciu *etosu filozoficznego*. Ten, kto posiada etos filozoficzny nie zblądzi, a przynajmniej nie na długo. C. S. Lewis pisał: „Doświadczenie cenię przede wszystkim ze względu na jego uczciwość. Można nie wiem ile razy wybierać złą drogę, ale jeśli ma się oczy otwarte, nie można ujść zbyt daleko, nie dostrzegłszy znaków ostrzegawczych. Człowiek może oszukiwać samego siebie, ale doświadczenie na pewno go nie okłamie. Wszechświat, jeśli w niego porządnie zastukać, zawsze dźwięczy czysto i prawdziwie”³⁵. Etos filozoficzny jest niczym innym jak pozostawaniem uczciwym w stosunku do samego siebie, nie oszukiwaniem siebie samego. Tego rodzaju uczciwość równoznaczna jest z byciem krytycznym w stosunku do samego siebie i do swoich sądów. Filozofia, tak samo jak każda nauka szczegółowa, jest intersubiektywna. A skoro tak, to komuś filozofującemu nie pozwolą zblądzić także inni filozofujący, o ile sami są w posiadaniu etosu filozoficznego. Należy pamiętać o tym, iż niedotrzymanie zasady *bycia krytycznym* może oznaczać zarówno pozwalanie sobie na zbyt wiele, wykraczanie rozumem poza granice możliwego poznania, jak i bycie zbyt ostrożnym, trzymanie się zbyt kurczowo

³² Zob. A.J. N o r a s: *Przedmiot...*, s. 201.

³³ H. S c h n ä d e l b a c h: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2005, s. 23.

³⁴ J. P i e p e r: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa 1985, s. 59.

³⁵ C.S. L e w i s: *Zaskoczony radością. Moje wczesne lata*. Tłum. M. S o b o l e w s k a. Warszawa 1999, s. 176-177.

raz przyjętej drogi, schematu myślenia, nie dostrzeganie innych możliwych dróg, niedostrzeganie świecących w oddali lamp z obawy przed zbłądzeniem. Czasem warto zapuścić się w stronę ledwo widocznego światełka, byle tylko nie oddalać się za bardzo, by nie zgubić drogi powrotnej w razie gdyby okazało się, że zapuściliśmy się za daleko. Ten związany z zasadą *bycia krytycznym* etos filozoficzny okazuje się więc mieć dużo wspólnego z Arystotelesowską zasadą „złotego środka”. Nic w tym jednak dziwnego, skoro o nic nie chodziło Kantowi tak bardzo, jak o wskazanie możliwości trzeciej drogi między dogmatyzmem a sceptycyzmem.

Zdaniem Ernsta Cassirera, „zadaniem *Krytyki czystego rozumu* nie było włożenie poznania filozoficznego w określony raz na zawsze dogmatyczny system pojęć, lecz otwarcie go na »ciągły postęp nauki«, w którym może mieć miejsce zawsze tylko relatywny, nigdy zaś absolutny punkt zatrzymania i spoczynku”³⁶. No ale skoro tak, to wynika z tego, że filozofia nie daje nigdy żadnych ostatecznych odpowiedzi. A jeśli nie daje nam ona odpowiedzi to, co nam właściwie daje? Wszystko to, co powiedzieliśmy do tej pory na temat filozofii oraz związanego z nią postulatu *bycia krytycznym* wiąże z jeszcze jedną kwestią. A mianowicie z tym, że istnieje, jak to określa Josef Pieper, pewnego rodzaju „niewspółmierność między myśleniem naukowym i filozoficznym”³⁷. Sytuację kogoś filozofującego najlepiej oddaje „obraz niekończącej się drogi”³⁸, podczas, gdy naukowcy, reprezentujący poszczególne dziedziny nauk szczegółowych „zabierając się do postawionego sobie zadania, nie wkraczają wcale na drogę bez końca”³⁹. Stawiają sobie oni jakiś cel, którym jest odpowiedź na pewne pytanie, i po pewnym czasie, krótszym lub dłuższym, cel ten osiągają, uzyskują odpowiedź. Ale różnica ta nie wynika bynajmniej z tego, że nauka posiada lepsze narzędzia poznawcze niż filozofia, a raczej z tego, że cele, które sobie stawiają są różnego rodzaju. Naukowcy stawiają sobie pewne dosyć bliskie cele, cele, które wydają im się na danym etapie rozwoju myśli możliwe do osiągnięcia. Badania, które podejmują związane są zawsze z takim jasno wyznaczonym celem, którym jest odpowiedź na jakieś pytanie (pytania) badawcze, sprawdzenie jakiejś hipotezy

³⁶ E. Cassirer: *O teorii...*, s. 23.

³⁷ J. Pieper: *W obronie...*, s. 56.

³⁸ Tamże, s. 57.

³⁹ Tamże.

(hipotez) badawczych. Aby móc sprostać postulatowi ścisłości i precyzyjności uzyskanych wyników, muszą abstrahować od szerszego kontekstu danego zagadnienia. Głównym celem filozofii jako takiej jest natomiast owa idea całości, która jawi się jako idea systemu wszelkiej wiedzy. Dlatego właśnie filozof zastanawiając się nad jakimś szczegółowym zagadnieniem musi ujmować je na tle szerszej problematyki. Im bardziej rozległa perspektywa widzenia, tym lepiej, o ile oczywiście faktycznie ją widzimy, a nie tylko sztucznie dobudowujemy. Lecz właśnie tylko dzięki temu szerszemu oglądowi, który ma właśnie filozofia, możliwe są same nauki szczegółowe. Po pierwsze, gdyby ludzie nie filozofowali nauka w jej współczesnym kształcie nigdy by nie powstała. Po drugie, poszczególne cele, które stawiają sobie naukowcy same w sobie i dla siebie nie mają wartości, mają one wartość tylko w perspektywie pewnych dalszych, szerszych celów. Innymi słowy, odpowiedzi, których dostarczają naukowcy zyskują sens tylko dzięki prawdziwej znajomości sensu pytań. Michał Heller pisze, że nauka wciąż ociera się o pytania w rodzaju „Czy wszechświat jest wieczny?”, „Czy mózg ludzki jest tylko doskonałą »maszyną liczącą«?”⁴⁰. „Jest rzeczą zrozumiałą, że ludzie poszukujący odpowiedzi na te pytania, zwracają się do fizyki, astronomii, kosmologii, biologii, teorii ewolucji, genetyki, informatyki, teorii sztucznej inteligencji i wielu innych nauk. I jest rzeczą zrozumiałą (przynajmniej dla tych, którzy mają choć odrobinę kultury filozoficznej), że żadna z tych nauk sama przez się nie jest w stanie nie tylko na żadne z tych pytań odpowiedzieć, ale nawet żadnego z nich poprawnie sformułować”⁴¹. To myślenie filozoficzne jest źródłem wszelkich pytań. Filozofii właściwe jest stałe dziwienie się wszystkim. To filozofia zastanawia się nad sensem pytań. Znajomość pytania znaczy coś więcej niż tylko umiejętność jego wypowiedzenia. Oznacza ona także uchwycenie sensu danego pytania. Tylko tak pojęta znajomość pytania gwarantuje nam umiejętność prawdziwego zrozumienia odpowiedzi. Bez odpowiedniej interpretacji wyniki badań empirycznych pozostają poznawczo bezużyteczne. Ważna jest przy tym świadomość wielości możliwych interpretacji, która chroni nas przed popadnięciem w naukowe dogmaty. Okazuje się bowiem, że dzisiaj to nauki, gdy pozostają pozbawione krytycznej (filozoficznej) refleksji, są głównymi

⁴⁰ M. Heller: *Wstęp...*, s. 26.

dostarczycielami dogmatów, „izmów”, mogących się mierzyć z dogmatami dawnej spekulatywnej metafizyki. Bez znaczenia pozostaje, czy odbywa się to pod nazwą metafizyki, filozofii czy nauki. Przesady i brak krytycyzmu pozostają przesadami pod każdą nazwą. Rolą filozofii jest natomiast uświadamianie nam, że odpowiedzi mogą być różne w zależności od tego, jakie zadamy pytanie, ale nie oznacza to jeszcze wcale, jak niektórym się wydaje, że nie ma prawdy, albo że jest wiele „prawd”, lecz oznacza to jedynie, że nasza droga do prawdy jest o wiele dłuższa, niż przypuszczamy. A jeśli komuś wydaje się, że to właśnie on jest tym, który dotarł do celu, powinien rozejrzeć się dookoła i jeszcze raz krytycznie zastanowić się, czy aby czegoś nie przeoczył. To, że prawda jest jedna, nie znaczy, że możemy ją uchwycić naraz zadając jedno pytanie i otrzymując w zamian jedną, jednoznaczną i od razu zrozumiałą dla wszystkich odpowiedź.

Nie poznajemy bowiem rzeczy samych w sobie. Poznajemy rzeczy takimi, jakimi są dla nas, takimi jakimi się jawią. Sposób, w jaki się nam jawią zależy w dużym stopniu od nas samych. Od tego, jakie pytania zadajemy rzeczywistości zależy w dużym stopniu odpowiedź, jaką uzyskujemy. Przedmiot i metoda poznania są ze sobą nierozzerwalnie związane. „Każda nauka posiada swój przedmiot jedynie poprzez fakt, że wydobyła go z jednolitej masy tego, co dane, za pomocą określonych właściwych jej form pojęciowych”⁴². Ale dopiero uwzględniając wszystkie możliwe formy przejawiania się rzeczy samej w sobie jesteśmy na drodze do nauki rozumianej jako system ogarniający całość wiedzy. Na drodze tej nie tylko odpowiedzi posuwają wiedzę na przód. Hartmann pisze: „Błędem jest mniemanie, że tylko »rozwiązania« posuwają wiedzę na przód – nieunikniony błąd każdego początkującego i adepta. Na ogół jest wręcz przeciwnie: rzekome rozwiązania są spekulatywnymi błędami. Natomiast niestrudzona praca nad samymi problemami (...) ma naprawdę trwałą, nieprzemijającą wartość w myślowym dorobku historii filozofii”⁴³. Karl Jaspers, którego do filozofii doprowadziła jedna z nauk szczegółowych, w swojej „Autobiografii filozoficznej”⁴⁴ opisuje moment, w którym uświadomił sobie istotną

⁴¹ Tamże, s. 26.

⁴² E. C a s s i r e r: *O teorii...*, s. 24.

⁴³ N. H a r t m a n n: *Systematyczna...*, s. 79.

⁴⁴ K. J a s p e r s: *Autobiografia filozoficzna*. Tłum. S. T y r o w i c z. Toruń 1993.

różnicę między myśleniem czysto naukowym, a myśleniem filozoficznym. Pisze on: „Gdy Niss, spotkawszy mnie kiedyś w klinice, zapytał, jak miał w zwyczaju: „Jakie wyniki?” – uzmysłowiłem sobie momentalnie (bo właśnie filozoficznie rozmyślałem), że istnieje myślenie w pełni sensowne bez wyników”⁴⁵. Filozofia jest bowiem namysłem nad głównymi problemami ludzkości. Jako taka stale przybliża nam ona sens tych problemów, formułuje stale nowe pytania, które to pytania są pewnego rodzaju uszczegółowieniem tych odwiecznych filozoficznych kwestii.

Friedrich Paulsen pisał, iż filozofia krytyczna Kanta odejmuje filozofowi stanowisko „»znawcy świata«, który na drodze spekulacji wyświeśla wszelkie tajemnice, dotyczące Boga i świata”, wyznacza mu za to nowe stanowisko – „prawodawcy w królestwie celów i władzy jego poddaje cały zakres badań naukowych: zadaniem ich ma być pod przewodnictwem filozofii dopomóc ludzkości w wypełnieniu tego, co jest jej przeznaczeniem”⁴⁶. Bądźmy więc krytyczni! Pamiętajmy, że jesteśmy wciąż w drodze, ale nie zapominajmy także o tym, że „sama droga do nauki jest już nauką”⁴⁷.

⁴⁵ Tamże, s. 36.

⁴⁶ F. Paulsen: *I. Kant...*, s. 106-107.

⁴⁷ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963, Tom I, s. 110.

BIBLIOGRAFIA

- Adickes E.: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1920.
- Cassirer E.: *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*. Tłum. P. Parszutowicz. Kęty 2006.
- Hartmann N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1965.
- Hartmann N.: *Myśli filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994.
- Hartmann N.: *Systematyczna autoprezentacja*. W: Tenże: *Myśli filozoficzna i jej historia* Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994.
- Hegel G. W. F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś. F. Nowicki. Warszawa 1990.
- Hegel G. W. F.: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963.
- Heller M.: *Wstęp do nowej filozofii przyrody*. W: Tenże: *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*. Kraków 2006, s. 3-33.
- Jaspers K.: *Autobiografia filozoficzna*. Tłum. S. Tyrowicz. Toruń 1993.
- Kant I.: *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769-1781*. Tłum. A. Banaszekiewicz. Kraków 2003.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001.
- Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. A. Banaszekiewicz. Kraków 2005.
- Lewis C. S.: *Zaskoczony radością. Moje wczesne lata*. Tłum. M. Sobolewska. Warszawa 1999.
- Noras A. J.: *Problem metafizyki. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*. „Folia Philosophica 17”, 1999, s. 67-77.
- Noras A. J.: *Przedmiot i metoda w filozofii Immanuela Kanta*. „Folia Philosophica 20”, 2002, s. 199-208.
- Paulsen F.: *I. Kant i jego nauka*. Tłum. J. W. Dawid. Warszawa 1902.
- Pieper J.: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa 1985.
- Schnädelbach H.: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A. J. Noras. Warszawa 2005.