

Stanisław Judycki

KANTOWSKA TEORIA UMYŚLU

1. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

W *Krytyce czystego rozumu* Kant nigdzie nie przedstawił zwartej i popartej argumentami dyskusji na temat natury umysłu. To samo dotyczy innych dzieł. Gdy Kant analizował umysł, czynił to w kontekście innych zagadnień. W *Przedmowie* do pierwszego wydania *Krytyki* znajduje się charakterystyczny dla tego stanu rzeczy następujący tekst:

Nie znam badań, które byłyby donioślejsze dla zgłębienia władzy, którą nazywam intelektem, a zarazem dla określenia prawideł i granic jego używania, nad te, które przeprowadziłem w drugim dziale *Analityki transcendentalnej*, pod tytułem *Dedukcji czystych pojęć intelektu*; kosztowały mnie one też najwięcej trudu, lecz, jak się spodziewam, nie daremnego. To rozważanie zaś, którego fundamenty są dość głęboko założone, ma dwie strony. Jedna odnosi się do przedmiotów czystego intelektu i ma wykazać obiektywną ważność jego pojęć *a priori*; właśnie dlatego należy w sposób istotny do moich celów. Druga zamierza badać sam czysty intelekt co do jego możliwości i sił poznawczych, na których on sam polega, a więc rozważyć go pod względem subiektywnym, a jakkolwiek badanie to ma wielkie znaczenie dla mojego głównego celu, to jednak nie należy doń w sposób istotny. Albowiem głównym pozostaje zawsze pytanie: co i jak może poznać intelekt i rozum niezależnie od doświadczenia, nie zaś: jak jest możliwa sama władza myślenia?¹

Tym, co znajdujemy w pierwszej *Krytyce*, jest więc rzeczywiście głównie rozważanie dotyczące obiektywnej ważności pojęć *a priori*, a nie rozważanie ‘subiektywne’, to znaczy takie, którego celem byłoby pokazanie natury umysłu co do jego możliwości i sił poznawczych. Jest to ogromne utrudnienie, gdy próbuje się rekonstrukcji Kaniowskiej teorii umysłu. Pojawia się bowiem często pokusa pomieszania zagadnień epistemologicznych i szerszych zagadnień metafizycznych z Kantowską teorią samego umysłu. Warto w tym miejscu przypomnieć strukturę pierwszej *Krytyki*.

Po *Przedmowie* i *Wprowadzeniu* *Krytyka czystego rozumu* rozpoczyna się krótkim rozdziałem pt. „Estetyka transcendentalna”, gdzie Kant analizuje naturę przestrzeni i czasu. Dalej następuje część zatytułowana „Logika transcendentalna”, która zajmuje około dwóch trzecich całej książki. Ostatnia część nosi tytuł

¹ Poniższy tekst został opublikowany w: „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997), s. 35-60.

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A XVI-XVII, tł. z jęz. niem. R. Ingarden, Warszawa 1957.

„Metodologia transcendentálna”. Dla Kantowskiej teorii umysłu najbardziej interesująca jest „Logika”. Kant dzieli „Logikę” na dwie części: „Analitikę transcendentálną” (najbardziej znanym jej fragmentem jest „Dedukcja transcendentálna”) i „Dialektykę transcendentálną”, w której znajduje się rozdział pt. „O paralogizmach czystego rozumu”. Najwięcej uwag na temat natury umysłu znajdujemy w „Dedukcji” i w „Paralogizmach”. Dodatkowe dyskusje pojawiają się również w innych fragmentach *Krytyki*, np. w rozdziałach dotyczących tzw. *Antynomii czystego rozumu* (a szczególnie w *Trzeciej antynomii*), w drugim wydaniu *Estetyki* oraz w *Odparciu idealizmu*.

Celem tego artykułu jest zrekonstruowanie głównych elementów Kantowskiej teorii umysłu, tak jak one się przedstawiają w świetle najnowszych dyskusji dotyczących filozofii Kanta. Jakie mogą być motywy podjęcia się tego rodzaju rekonstrukcji, gdy w ogromnej liczbie książek wydawanych współcześnie w ramach tzw. filozofii umysłu Kant z pewnością nie pojawia się jako główna postać tej dyskusji?² Jeden z najbardziej podstawowych podziałów stanowisk w kwestii natury umysłu odróżnia między stanowiskami monistycznymi a stanowiskami dualistycznymi. Monizm może mieć bądź charakter monizmu idealistycznego, bądź postać monizmu materialistycznego (fizykalistycznego). Dualizmy pojawiają się współcześnie dzisiaj albo jako dualizmy substancji (rzadziej), albo jako dualizmy własności (częściej). Kant nie pasuje dobrze do żadnej z tych rubryk. Ze względu na swój programowo głoszony idealizm mógłby być uznany za monistę idealistycznego, lecz temu przeczy jego agnostycyzm co do natury rzeczy samych w sobie. Jedną z tych rzeczy jest - według niego - umysł (dusza). Po drugie tzw. podejście transcendentálne do zagadnień epistemologicznych (zainicjowane przez *Krytykę*) wydaje się przesuwać całą klasyczną problematykę ‘dusza-ciało’ na poziom rozważań, powiedzmy, kosmologiczno-przyrodniczych. Ujmując rzecz inaczej, jeżeli na przykład, według Kanta, przestrzeń jest tylko fenomenem, to argumenty za niematerialnością umysłu (duszy) odwołujące się do nieprzestrzenności zdarzeń umysłowych znajdują się na poziomie dyskusji kosmologiczno-przyrodniczej, a nie na poziomie dyskursu transcendentálnego. Z drugiej jednak strony Kant pozostawił (szczególnie w „Paralogizmach”) analizy, które wyraźnie dotyczą pytania: czy istnieje dusza jako niematerialny ‘składnik’ umysłu?³

Już z tych uwag powinno być widać, że Kantowską teorią umysłu jest interesująca ze względu na jej unikalny charakter stanowiska łączącego aspekty ‘transcendentálne’ i ‘kategorialne’. Próba uporządkowania tych aspektów może okazać się wartościowa. Czy jednak Kant ma coś do powiedzenia współczesnym

² Z ostatnio wydanych wprowadzeń i przeglądów dotyczących filozofii umysłu można wymienić: W. Bechtel, *Philosophy of Mind: An Overview for Cognitive Science*, Hillsdale 1988; P. M. Churchland, *Matter and Consciousness*, Cambridge 1988; J. Heil, *The Nature of True Minds*, Cambridge 1992; G. Graham, *Philosophy of Mind: An Introduction*, Oxford 1993; B. Hanan, *Subjectivity and Reduction*, Boulder 1994; J. Kim, *Philosophy of Mind*, Boulder 1996.

³ Można jednak pytać, czy istnieje specyficzne, to znaczy transcendentálne podejście do zagadnień filozoficznych. Czy Kant nie powtarza tradycyjnej opozycji ‘dusza – ciało’ w nowej (własnej) terminologii: ‘«ja» transcendentálne’ – ‘«ja» empiryczne’?

teoretykom umysłu? Ostatnio można zaobserwować wzrost zainteresowania filozofią Kanta⁴; próbuje się też twierdzić, że przynajmniej niektóre jego uwagi na temat umysłu są ciągle znaczące i powinny być uwzględniane również i dzisiaj⁵. W końcowej części artykułu postaram się uzasadnić, dlaczego Kantowską teorią umysłu może być nadal traktowana jako teoretycznie doniosła.

2. GŁÓWNE PROBLEMY I TERMINOLOGIA

Swoją teorię umysłu Kant formułuje za pomocą instrumentarium pojęciowego pochodzącego z tradycji albo za pomocą własnej terminologii. Jednym z tych tradycyjnych terminów jest 'intelekt' (*Verstand*), który - według Kanta - stanowi władzę myślenia za pomocą pojęć przedmiotów danych dzięki intuicji. Intuicja (*Anschauung*) jest bezpośrednią relacją epistemiczną do indywidualnego przedmiotu. W wypadku istot ludzkich intuicja jest zawsze zmysłowa, a nie intelektualna, co oznacza, że jest pasywna, a nie aktywna. Rozum (*Vernunft*) jest władzą myślenia o przedmiotach, które nigdy nie mogą być dane za pomocą intuicji zmysłowej.

Oprócz takich pojęć, jak intelekt, naoczność, rozum czy reprezentacja⁶ Kant wprowadził nowe pojęcia, które zdecydowały o specyficzności jego teorii umysłu. Są to następujące pojęcia i związane z nimi zagadnienia:

1. Dystynkcja między podmiotem fenomenalnym a podmiotem noumenalnym. Jednym z filarów tego odróżnienia jest teoria czasu przedstawiona w *Estetyce*.

2. Skorelowana z nią dystynkcja między 'ja' apercepcji empirycznej a 'ja' apercepcji transcendentalnej.

3. Odróżnienie między świadomością empiryczną (jako prostą świadomością) a samoświadomością (empiryczną i transcendentalną). Samoświadomość empiryczna była dla Kanta mniej więcej równoważna tzw. zmysłowi wewnętrznemu (*innerer Sinn*), natomiast samoświadomość transcendentalna równała się pojęciu 'ja' transcendentalnego.

4. Wprowadzenie pojęcia syntezy jako centralnego pojęcia charakteryzującego działanie umysłu. Synteza jest aktem 'ja' transcendentalnego ('ja' transcendentalnej apercepcji). Za pomocą syntez mentalnych dokonuje się

⁴ Por. K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, Oxford 1983; R. Butts, *Kant and the Double Government Methodology*, Dordrecht 1984; P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge 1987; P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, New York 1987; C. Th. Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford 1990; W. Waxman, *Kant's Model of the Mind*, Oxford 1991.

⁵ Uzasadnieniu takiej tezy poświęcił znaczną część swojej książki pt. *Kant and the Mind* (Cambridge 1994) A. Brook.

⁶ Przedstawienie w ogóle (*repraesentatio*) stanowi rodzaj. Podpada pod ten przedstawienie (spełniane) ze świadomością (*perceptio*). Percepcja, która dotyczy jedynie podmiotu jako modyfikacja jego stanu - to wrażenie (*sensatio*), percepcja przedmiotowa jest poznaniem (*cognitio*). To zaś jest oglądaniem albo pojęciem (*intuitus vel conceptus*). Tamto odnosi się bezpośrednio do przedmiotu i jest jednostkowe, to zaś pośrednio, za pomocą pewnej cechy, która może być wspólna wielu rzeczom" (A 320 - B 377).

obiektywizacja różnego rodzaju wrażeń (reprezentacji lub pojęć).

Wprowadzenie teorii schematyzmu (empirycznego i transcendentalnego). Pojęcie schematu miało wyjaśniać, jak dochodzi do skutku zastosowanie ogółu pojęciowego (lub kategorii) do danych naocznych.

6. Wprowadzenie pojęcia spontaniczności (samorzutności), które wiązało problem natury działania umysłu z zagadnieniem przyczynowości i z zagadnieniem wolnej woli.

7. Do powiązania tych swoiście Kantowskich pojęć i problemów z tradycyjną dyskusją na temat relacji między duszą (umysłem) a ciałem dochodzi w rozdziale pierwszej *Krytyki* zatytułowanym „O paralogizmach czystego rozumu”. Posługując się swoim instrumentarium conceptualnym, Kant przeprowadził tam krytykę tzw. psychologii racjonalnej przypisującej duszy ludzkiej takie własności, jak substancjalność, prostota, osobowość, niematerialność i nieśmiertelność.

Najpierw przedstawione zostaną problemy dotyczące świadomości, samoświadomości i apercepcji. Następnie przejdę do dyskusji trzech pierwszych paralogizmów. Dalsze części artykułu będą poświęcone zagadnieniu natury podmiotu noumenalnego i pewnym współczesnym interpretacjom Kantowskiej teorii umysłu.

3. APERCEPCJA

Według Kanta istotną charakterystyką każdego przedmiotu jest to, że jest on z konieczności pewną syntetyczną jednością. Jedność ta pochodzi z jedności samoświadomości. Każda konieczność musi mieć jakąś podstawę, a jeżeli podstawa ta ma rzeczywiście wyjaśniać konieczność tego, że każdy przedmiot jest syntetyczną jednością, to nie może być ona wyprowadzona z pojęć (danych) empirycznych. W tym sensie podstawa ta ma charakter transcendentalny. Mieć transcendentalną podstawę oznacza więc ‘być odniesionym do istoty poznającego umysłu’. Jeżeli chce się uprawomocnić fakt koniecznej syntetycznej jedności przedmiotów, to trzeba odkryć jego transcendentalną podstawę. Za taką transcendentalną podstawę Kant uznał jedność apercepcji. Nazwał ją transcendentalną, gdyż: (1) jest ona podstawą syntetycznej jedności wszystkich przedmiotów (jest w tym sensie konieczna); (2) nie jest wyprowadzona z żadnych pojęć (danych) empirycznych i (3) nie pochodzi od czegokolwiek innego, lecz jest ostateczna i ‘pierwotna’.

Jest to, jak pisze Paton⁷, najbardziej centralna, najważniejsza, a jednocześnie najbardziej niejasna ze wszystkich Kantowskich doktryn. Można się jednak zastanawiać, czy niejasność języka świadczy o niejasności myślenia, czy raczej spowodowana jest trudnością samego zagadnienia. Czym apercepcja

⁷ H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, vol. I, London 1951², s. 397.

transcendentalna? Kant mówi, że jest 'siłą' lub 'władzą'⁸, mówi o niej także jako o 'akcie'⁹. Chodzi mu o (spontaniczny) akt, który identyfikuje z 'ja myślę'. Owo 'ja myślę' musi według niego towarzyszyć wszystkim naszym przedstawieniom. Ono nadaje im jedność, a poprzez przedstawienia prowadzi do wytworzenia jedności, które nazywamy przedmiotami doświadczenia. Kant pisze nawet:

syntetyczna jedność apercepcji jest najważniejszym punktem, do którego trzeba przytwierdzić wszelki użytek intelektu, nawet całą logikę, a po niej i filozofię transcendentalną. Co więcej, ta zdolność apercepcji jest intelektem.¹⁰

Apercepcję Kant interpretuje przede wszystkim jako samoświadomość. Takie rozumienie tego terminu ustaliło się od Leibniza¹¹. Niekiedy jednak Kant mówi o transcendentalnej apercepcji jako o czymś równoznacznym z poczuciem identyczności siebie. Najjaśniej sformułowane odróżnienie między transcendentalną (czystą) apercepcją a apercepcją empiryczną znajduje się w *Antropologii*¹². Poznający umysł ma aspekt zarówno aktywny, jak i pasywny (doznaniowy): aby być świadomymi siebie, musimy uświadamiać sobie zarówno to, czego umysł dokonuje, jak też to, czego on doznaje, to znaczy jego różnorodne stany. Pierwszy rodzaj apercepcji należy do intelektu (lub też jest 'samym intelektem'), jest czystą, transcendentalną apercepcją. Drugi rodzaj samoświadomości jest apercepcją empiryczną (lub zmysłem wewnętrznym). Formą zmysłu wewnętrznego jest czas i zmysł ten spostrzega relacje między stanami umysłu jako elementami 'zanurzonymi' w płynięcie faz. Zależność między tymi dwoma rodzajami samoświadomości można zinterpretować następująco¹³. Za pomocą zmysłu wewnętrznego możemy być świadomi naszych stanów wewnętrznych tylko dlatego, że dzięki istnieniu czystej apercepcji możemy reprezentować siebie jako jeden i ten sam podmiot różnych stanów. Akt apercepcji transcendentalnej jest źródłem (podstawą) jedności wszystkich aktów apercepcji empirycznej. Różnice między aktami apercepcji empirycznej są spowodowane ich materią (treścią), stąd też musi istnieć akt, który te wszystkie akty (formalnie) jednoczy: tak jak czysta (aprioryczna) intuicja przestrzeni jest warunkiem i elementem wszystkich poszczególnych intuicji dotyczących przestrzeni.

Sens tego stanowiska da się też przybliżyć przez odwołanie się do teorii sądu. W każdym poznaniu musi być obecny sąd typu „S jest P”. Tego rodzaju sąd nie jest tylko świadomością, że „S jest P”, lecz także zawiera (jasno lub niejasno) sąd typu

⁸ Por. A 94, A 114, A 117.

⁹ Por. B 132.

¹⁰ B 134.

¹¹ G. W. Leibniz (*Die philosophischen Schriften*, Bd. VI, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin-Leipzig 1875-1890 (przedruk: Hildesheim 1960-1961), s. 600) odróżniał między percepcją „qui est l'État intérieur de la Monade, représentant les choses externes”, a apercepcją: „qui est la conscience ou la connaissance réflexive de cet État intérieur”.

¹² I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg 1798 (II wyd. popr. Königsberg 1800).

¹³ Por. Paton, dz. cyt., t. I, s. 398 n.

„Ja myślę, że S jest P”. Tego „Ja myślę” nie musimy być bezpośrednio świadomi, ale jest ono współzawarte w każdym wydawanym sądzie. Poznanie jakiegokolwiek przedmiotu pociąga za sobą możliwość (jasnego lub niejasnego) odróżnienia go od aktów czy stanów ‘ja’ poznającego. Osobliwość stanowiska Kanta polega na tym, że z całkowitego sądu „Ja myślę, że S jest P” wydzielił on element czysto formalny i uznał go za akt czystej, transcendentalnej apercepcji: za transcendentalne (czyste) ‘ja’. Ten akt (lub to ‘ja’), jeśli pominiemy wszystkie elementy empiryczne, nie jest niczym innym, jak formą samego myślenia.

Na pojęcie transcendentalnej apercepcji można też spojrzeć od strony asocjacji. Jak wiadomo, jedność świadomego umysłu była interpretowana przez Hume'a jako jedność wytworzona w wyniku działania praw kojarzenia. Odpowiedź Kanta mogłaby brzmieć następująco. Fundamentalną cechą świadomości jest jej jedność i jest to warunek jej istnienia. Próba wyjaśnienia jedności świadomości za pomocą mechanizmu asocjacji jest usiłowaniem wyjaśnienia pewnego działania za pomocą efektów tego działania. Jest to próba wyjaśnienia tego, co fundamentalne, za pomocą tego, co pochodne. Zdarzenia w umyśle nie są kojarzone między sobą tylko dzięki temu, że z sobą współegzystują. Aby mogły być kojarzone, muszą móc pojawiać się w jednej świadomości. Asocjacja potrzebuje więc transcendentalnej podstawy. Zakłada ona (formalną) jedność świadomości. Przedstawienia muszą móc istnieć w jednej świadomości, zanim będą mogły być kojarzone. Mogą zaś istnieć w jednej świadomości tylko wtedy, gdy są świadomie uchwytywane, a stąd też muszą podlegać transcendentalnym warunkom, którym podlega sama świadomość. Gdy zostaną uchwycone, to tym samym zostają odniesione jedne do drugich, a ostatecznie do (formalnej) jedności „Ja myślę”. Istnienie jedności świadomości warunkuje zatem funkcjonowanie asocjacji i nie może być interpretowane jako jej produkt¹⁴.

4. SYNTEZA

Drugim - obok apercepcji - centralnym terminem Kantowskiej teorii umysłu jest pojęcie syntezy. Istnieje nawet pewien rodzaj napięcia między tymi dwoma pojęciami. ‘Ja’ apercepcji transcendentalnej jest ostatecznym punktem odniesienia każdej aktywności umysłu, jednak z drugiej strony jedność tego ‘ja’ może być interpretowana jako rezultat syntezy. Przez długi czas w publikacjach

¹⁴ Trudno jest ocenić, jak dalece Kant zgadzał się na identyfikację zmysłu wewnętrznego i apercepcji empirycznej. Według pierwszego wydania *Krytyki* apercepcja miała być tym samym, co potocznie nazywa się zmysłem wewnętrznym. W drugim wydaniu *Krytyki* Kant odróżniał między zmysłem wewnętrznym a apercepcją, lecz przez apercepcję rozumiał tu czystą (transcendentalną) apercepcję. W *Antropologii* zidentyfikował zmysł wewnętrzny z apercepcją empiryczną. Relacje te można byłoby uporządkować w następujący sposób. Dzięki zmysłowi wewnętrznemu bylibyśmy świadomi stanów (treści) naszego umysłu. Apercepcja empiryczna umożliwiałaby uświadomienie sobie tych stanów, o ile są one empiryczne (partykularne). Dzięki natomiast apercepcji transcendentalnej bylibyśmy świadomi natury naszego myślenia, o ile jest ono formalne, to znaczy o ile jest formą towarzyszącą wszystkim treściom naszego umysłu.

angielskojęzycznych na temat Kanta pojęcie syntezy było traktowane z pewną dozą pogardy. U jej podstaw znajdowała się uwaga Strawsona, że cała teoria syntezy (syntez) jest pewnym rodzajem aberacji, do której doprowadził Kantowski model wyjaśniania¹⁵. Ta sytuacja zmieniła się za sprawą publikacji takich autorów, jak P. Kitcher czy A. Brook¹⁶. O syntezie Kant pisze w następujący sposób:

Przez syntezę zaś w najogólniejszym znaczeniu rozumiem czynność dołączania jednych przedstawień do drugich i obejmowania ich różnorodności jednym poznaniem. Synteza taka jest czysta, jeżeli to, co różnorodne, nie jest dane empirycznie, lecz *a priori* (jak różnorodność w czasie i przestrzeni). Przed wszelką analizą naszych przedstawień muszą one najpierw być dane i żadne pojęcia nie mogą co do swej treści powstawać przez analizowanie. Dopiero synteza tego, co różnorodne (bez względu na to, czy jest ono dane empirycznie czy *a priori*), wytwarza poznanie, które wprawdzie początkowo może być jeszcze surowe i mętne i wymaga wskutek tego analizy, lecz synteza jest wszak tym, co właściwie zbiera składniki w poznania i zespala je w pewną treść.¹⁷

Na temat syntezy Kant formułuje przynajmniej następujące twierdzenia: (1) synteza jest czynnością (aktem), ale także procesem rozciągniętym w czasie; procesem łączenia, zbierania czy wiązania różnych elementów; (2) synteza wytwarza poznanie (poznania); (3) synteza dzieli się na empiryczną i czystą, zależnie od rodzaju wiążanego materiału; (4) istnieją różne rodzaje syntez¹⁸, a także różne jej poziomy - począwszy od pierwotnej syntezy zmysłowej aż do syntezy charakterystycznej dla sądów; (5) synteza umożliwia analizę w ten sposób, że analiza rozjaśnia tylko to, co (mętnie) jest już efektem syntezy.

Jakie można podać racje na rzecz konieczności wprowadzenia syntezy jako pojęcia wyjaśniającego poznawanie przedmiotów? Jedną z tych racji może być natura naszego zmysłowego kontaktu ze światem. Niezależnie od obiektywnego

¹⁵ Por. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London 1966, s. 32.

¹⁶ Por. P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, New York 1987; A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge 1994. O syntezie O. Höffe (*Immanuel Kant*, tł. z jęz. niem. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 100) pisze: „Pierwotna czy transcendentalna synteza, pomimo pewnych trudności z jej zrozumieniem, nie stanowi żadnej zagadki, którą przeniknąć mogą tylko wtajemniczeni. Pierwotna synteza nie oznacza niczego innego, jak tylko to, wszelka różnorodność danych naocznych musi, by stać się poznaniem, zostać powiązana, następnie zaś, że powiązanie nie jest uprzednio dane na podstawie naoczności, lecz musi dokonane przez myślenie, i wreszcie, że to dokonanie [ze strony owego] myślenia jest możliwe dopiero z racji pewnego wiązania, mającego miejsce jeszcze przed kategoriami”. Por. także przychylną Kantowi interpretację syntezy w: H. Hoppe, *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der Kritik der reinen Vernunft*, Berlin-New York 1983.

¹⁷ A 77.

¹⁸ „Jeżeli przeto z tego powodu, że zmysł zawiera w swej naoczności różnorodne składniki, przypisuję mu synopsję, to odpowiada jej zawsze pewna synteza, a odbiorczość tylko wraz ze spontanicznością może umożliwiać poznanie. Ta spontaniczność jest zaś podstawą trojkiej syntezy występującej z koniecznością we wszelkim poznawaniu, mianowicie syntezy ujmowania przedstawień jako modyfikacji umysłu w naoczności, syntezy ich odtwarzania w wyobraźni i syntezy rozpoznawania w pojęciu” (A 97).

ustrukturalizowania rzeczy w świecie zewnętrznym, niezależnie od właściwych im różnicowań bodźce, które otrzymujemy (pobudzenia naszych siatkówek, bębenków, końców palców itd.), nie są wstępnie uporządkowane, to znaczy zorganizowane w ten sposób, aby 'odbijały' porządek świata. Tak więc, aby w naszym poznaniu mogły występować uporządkowane całości, jednolite obiekty, potrzebujemy bogato wyposażonej zdolności strukturalizowania, organizowania otrzymywanych bodźców. Z tego nie wynika, iż świat sam w sobie nie ma żadnej określonej formy (lub że nasze syntetyczne konstrukcje nie mogą go w pewnej mierze 'odzwierciedlać'). Tak może być, lecz my nigdy nie będziemy mogli obserwować tej możliwej paralelizacji między światem samym w sobie a rezultatami syntezy¹⁹.

Po drugie, praktycznie rzecz biorąc, wszystko może być skojarzone ze wszystkim (asocjacje mogą być zbyt przypadkowe), a stąd też asocjacionizm nie może być jedyną teorią wyjaśniającą naszą zdolność formowania różnorodnych reprezentacji lub napotykania w 'obiektywnym świecie' jednolitych przedmiotów.

Po trzecie, fakt, że nasz umysł jest strukturą 'zanurzoną' w czasie, wymusza przyjęcie istnienia syntez mentalnych. Jeżeli mamy być świadomi pewnej różnorodności danych naocznych (jako właśnie różnorodności), to musimy móc uświadomić sobie zarówno jedność, jak i wielość. Do tego celu intelekt musi zawierać zarówno moment aktywności, jak i pasywności. Różnorodność musi zostać „przejrzana” (*durchlaufen*), a potem „utrzymana razem” (*zusammenhalten*). Jednym z powodów tej konieczności jest to, że potrzeba czasu, aby uchwycić różnorodność (danych, bodźców) jako właśnie różnorodność. Umysł musi być w stanie odróżniać czas w następstwie 'wrażeń', ponieważ każde pojedyncze wrażenie (jako coś, co jest zawarte w poszczególnym momencie czasu) jest tylko absolutną jednością. Dodatkowo, gdy chodzi nie tylko o wrażenia, lecz także o większe całości typu reprezentacji i sądów, umysł musi być w stanie odpowiednio wybrać z ogromnej liczby możliwych reprezentacji, aby mógł zinterpretować to, co aktualnie dane. Ta zdolność interpretacji jest syntezą (aby zinterpretować aktualnie otrzymywane bodźce jako kota siedzącego na dywanie, umysł musi wybrać zmagazynowane w pamięci reprezentacje kota, dywanu itd.).

Można do tego dodać, że dla Kanta synteza nie była pojęciem konkurencyjnym do, powiedzmy, pojęcia odzwierciedlania, które niekiedy uważa się za główną aktywność naszego umysłu. Aby 'odzwierciedlać' świat, musimy syntetyzować; samo proste 'odbijanie' (ze względu na rozproszenie bodźców i czasowy charakter naszego umysłu) nigdy nie mogłoby wytworzyć poznania. Nawet jeżeli jakaś forma gestaltyzmu byłaby poprawna, to ten fakt również nie eliminowałby konieczności syntezy. W tzw. całości postaciowe również trafiają argumenty 'rozproszenia', 'asocjacji' i 'czasowości'.

Największym chyba paradoksem generowanym przez 'syntezę' jest jej relacja do reguł (a pośrednio również do przyczynowości fizycznej). Dokonujący syntezy umysł nie może być do końca zdeterminowany związkami przyczynowymi w

¹⁹ Z twierdzenia, iż istotą umysłu jest synteza, nie wynika - jak sądzę - generalne stanowisko idealistyczne. Podobnego zdania jest też Hoppe (dz. cyt., s. 195).

świecie zewnętrznym. Musi więc móc dokonywać tej syntezy opierając się na własnej 'naturze'. W tym celu musi z kolei być wyposażony w (przynajmniej bardzo ogólne) reguły syntezy. W ten sposób wydaje się nieunikniona teza, że reguły te muszą być przeddoświadczeniowe (wrodzone). Jak szczegółowe powinny być te reguły? Czy nie pociąga to za sobą paradoksalnego stanowiska, że wszystkie pojęcia są wrodzone? Potrzebne byłyby również reguły dla stosowania reguł. Czy nie implikuje to nieskończonego regresu reguł?²⁰

5. PSYCHOLOGIA RACJONALNA

Pojęcie psychologii racjonalnej zostało przekształcone w nazwę dla osobnej dyscypliny filozoficznej w XVIII w. przez Ch. Wolffa²¹. Stała się ona jedną z tzw. metafizyk szczegółowych (obok teologii naturalnej i ogólnej kosmologii). Wszystkie te metafizyki opierały się na (ogólnej) ontologii. Przeciwwstawieniem dla psychologii racjonalnej była psychologia empiryczna. Według Wolffa między tymi naukami zachodzi stosunek nadbudowywania się. Psychologia empiryczna opisuje i klasyfikuje, tworząc główne pojęcia dotyczące życia wewnętrznego. W ten sposób buduje podstawy czysto rozumowych analiz psychologii racjonalnej. Zadaniem psychologii racjonalnej jest podanie przyczyn wyjaśniających istnienie i możliwość fenomenów psychicznych.

Według Wolffa zarówno świadomość jak i samoświadomość są zjawiskami empirycznymi i razem tworzą empiryczne pojęcie duszy. Racjonalne pojęcie duszy polega na ukazaniu bazy tych fenomenów empirycznych. Za taką bazę Wolff uważał władzę przedstawiania (*vis repraesentativa universi*). Empiryczne władze duszy muszą zostać dedukcyjnie wyprowadzone z tej podstawowej władzy przedstawiania.

W pierwszym wydaniu *Krytyki* Kant omawia cztery 'paralogizmy', czyli - jego zdaniem - błędne rozumowania, których dokonuje psychologia racjonalna. Rozumowania te prowadzą psychologa racjonalnego do następujących wniosków: (1) dusza jest substancją; (2) co do swej jakości jest ona czymś prostym; (3) w różnych czasach, w których istnieje, jest numerycznie identyczna, to znaczy jest jednością, a nie wielością; (4) pozostaje w relacji do przedmiotów w przestrzeni. Są to kolejno „paralogizmy”: substancjalności, prostoty, osobowości oraz idealności.

Wszystkie paralogizmy można potraktować jako jeden długi argument na rzecz tezy, że na podstawie tego, jak umysł funkcjonuje, nic nie możemy wiedzieć na temat jego struktury (np. czy jest on prosty, czy złożony). Inaczej mówiąc, doświadczenie wewnętrzne informuje nas tylko o sposobie funkcjonowania umysłu, a nie o jego naturze. Omówię teraz kolejno trzy pierwsze paralogizmy.

²⁰ Na te pytania starałem się dać (przynajmniej częściowe) odpowiedzi w: *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin 1995, s. 210-231.

²¹ Wchodzą tu w rachubę następujące dzieła: *Psychologia empirica* (1732), *Psychologia rationalis* (1734) oraz *Psychologia rationalis sive logica I* (1728).

Pominę czwarty, gdyż nie dotyczy on bezpośrednio kwestii istnienia duszy, lecz problemu 'realizm – idealizm'.

6. PARALOGIZM SUBSTANCJALNOŚCI

Kant tak formułuje błędne, jego zdaniem, wnioskowanie pierwszego paralogizmu:

To, czego przedstawienie jest absolutnym podmiotem naszych sądów i co przeto nie może być użyte jako określenie innej rzeczy, jest substancją. Ja, jako istota myśląca, jestem absolutnym podmiotem wszelkich moich możliwych sądów, a to przedstawienie mnie samego nie może być użyte jako orzeczenie jakiegokolwiek rzeczy. A więc Ja, jako istota myśląca (dusza), jestem substancją.²²

Analizując ten paralogizm, Kant odwołuje się do jednej ze swoich podstawowych teorii z *Analityki*. Według tej teorii pojęcia bez odpowiednich naoczności są 'puste' (są zwykłymi myślami bez treści), natomiast dane naoczne bez pojęć są 'ślepe'. To określenie odnosi się przede wszystkim do podstawowych pojęć intelektu, czyli do kategorii. Kategorie wzięte same w sobie - jako tzw. czyste kategorie - nie mają żadnej obiektywnej doniosłości. Stąd też zwykłe pomyślenie sobie substancjalności nie może nam nic powiedzieć, jak jest możliwe coś takiego, jak czysty podmiot, to znaczy jako coś, co nie jest już określeniem czegoś innego. Abstrakcyjne, pozbawione wszelkiego wypełnienia naoczności, przedstawienie siebie nie wskazuje, jakim rodzajem rzeczy jest to coś, co nazywamy podmiotem.

Formułując różne sądy o jakiejś rzeczy, jako o pewnym podmiocie orzekania, możemy powiedzieć, iż rzecz ta jest substancją - o ile tylko odróżnimy ją od przypisywanych jej predykatów. Na przykład substancją w tym sensie może być czerwień w predykcji „Czerwień jest kolorem”. Dotyczy to rzeczy oraz ich własności, ale też ludzi oraz ich cech charakteru. Osobliwość naszej świadomości (jako danej doświadczenia wewnętrznego) polega - według Kanta - na tym, że każdy, kto coś myśli, przedstawia sobie siebie jako działający podmiot, jako 'spełniacza' swoich własnych aktów. To z kolei oznacza, że każdy z nas musi traktować swoje własne istnienie jako istnienie pewnej substancji, a zmieniające się akty (myślenia, przypominania sobie, wyobrażania itd.) jako istniejące w czymś innym. Musi je uważać za cechy przypadłościowe czegoś innego, to znaczy substancji, którą jest.

W tego rodzaju konieczności myślenia o sobie samym ujawnia się - zdaniem Kanta - istota transcendentnego pozoru. Idea substancjalności ma, według psychologii racjonalnej, implikować nie tylko trwanie podmiotu substancjalnego we wszelkich zmianach stanów psychicznych, ale także trwanie tego podmiotu po śmierci człowieka. Każde myślące 'ja' musi traktować siebie w myśleniu jako w tym właśnie sensie absolutny podmiot, co z kolei prowadzi do uznania tego

²² A 348.

podmiotu za coś oddzielalnego od jego określeń, a więc za coś, co może istnieć również samo dla siebie jako tzw. *anima separata*. W rzeczywistości jednak nie jesteśmy - według Kanta - uprawnieni do robienia tego rodzaju rzeczowego użytku (*usus realis*) z kategorii substancji. Nie można od samego tylko myślenia tej kategorii oczekiwać żadnego pożytku, jeśli chodzi o wzbogacenie naszej wiedzy o tym, co niedoświadczalne. Wiedza na temat trwania duszy równałaby się wiedzy na temat *duratio noumenon*, podczas gdy użycie kategorii substancji może nam dostarczyć wiedzy wyłącznie na temat *duratio phenomenon* (co oznacza trwanie przedmiotu jako dane w czasie).

Idea substancji odniesiona do nas samych nie daje więc żadnego pożytku poznawczego. Wynika to stąd, że jedność naszej samoświadomości pojawia się nam tylko w zmieniających się jej stanach ('myślach'), a jednocześnie nie istnieją żadne dane naoczne dotyczące tej substancji, żadna znajomość zapośredniczona przez spostrzeganie wewnętrzne, żadna pewna obserwacja dotycząca jej jako czegoś przedmiotowego; czegoś, co byłoby różne od zmieniających się określeń, stanów i przypadłości.

Trzeba więc - według Kanta - odróżnić 'logiczny' podmiot myślenia, to znaczy transcendentalno-logiczne znaczenie 'ja', od realnego podmiotu zawierania się różnych własności. Podmiot transcendentalny (logiczny) to tyle, co poprzednio omówiona formalna jedność samoświadomości dana w doświadczeniu wewnętrznym. Kant mówi również o podmiocie empirycznym, rozumiejąc przez to sumę danych doświadczenia wewnętrznego, a więc całość przeżyć świadomych ukazywanych przez to doświadczenie. Kant nie wątpił, że jakiś podmiot musi być substratem zarówno empiryczno-realnej świadomości, jak też nieokreślonego treściowo 'ja' apercepcji transcendentalnej. Co jest tym substratem, to znaczy, czy ma on charakter rzeczy czy też charakter osobowy, tego - według Kanta - nie da się rozstrzygnąć czysto rozumowo. W skierowaniu się do wewnątrz siebie nigdy nie ujmujemy substancji w jej realności, lecz tylko myślimy (z konieczności) pewne pojęcie rozumowe, to znaczy ideę absolutnego podmiotu²³.

²³ Krytyka krytyki argumentów Kanta przekracza ramy tego artykułu. Można tu tylko wskazać na następujące trudności. Przede wszystkim Kant operuje bardzo restryktywnym pojęciem wiedzy. To, że nie możemy nic wiedzieć na temat substancjalnego substratu naszego umysłu, znaczy dla Kanta tyle, iż nie możemy wiedzieć w sposób pewny, że tym substratem nie jest wyłącznie pewna rzecz - mózg. Gdy jednak odrzucimy to koniecznościowe i pewnościowe rozumienie wiedzy, to możemy twierdzić, iż jesteśmy w posiadaniu dobrze ugruntowanego przekonania, że najlepszym wyjaśnieniem dla radykalnie od materii odmiennych jakościowo stanów naszego umysłu (stanów danych w doświadczeniu wewnętrznym) jest przyjęcie, iż podstawą tych stanów jest trwająca w ich zmianach niematerialna substancja. Tego rodzaju wyjaśnienie wymaga jednak dodatkowego założenia, a mianowicie że każdy podmiot działający wytwarza skutki podobne do siebie jakościowo (*omne agens agit sibi simile*). Dlaczego jednak mielibyśmy przyjmować to założenie? I tu również można odpowiedzieć, iż racjonalniej jest przyjąć takie założenie niż założenie odwrotne, to znaczy, że działający podmiot może wytwarzać skutki radykalnie od siebie różne jakościowo. Podobnie przecież postępuje się w procedurach eksplanacyjnych przyrodoznawstwa, gdy szuka się wyjaśnień nie przekraczających jakościowego charakteru danej dziedziny. Dlatego więc w kwestii istnienia duszy racjonalnym podejściem nie może być przyjęcie, że wyjaśnieniem dla radykalnie

7. PARALOGIZM NIEZŁOŻONOŚCI

Rzecz, której działanie nie może nigdy uchodzić za współdziałanie wielu działających rzeczy, jest prosta [niezłożona]. Otóż dusza, albo myślące Ja, jest tego rodzaju [rzeczą]: A więc itd.²⁴

Wniosek oczywiście ma brzmieć: „a więc dusza jest prosta”. W trakcie omawiania drugiego paralogizmu Kant w następujący sposób rekonstruuje rozumowanie psychologii racjonalnej. Aby reprezentować pewną różnorodność reprezentacji jako przedmiot jednej (meta)reprezentacji, wszystkie te reprezentacje muszą mieć jeden, wspólny podmiot. Gdy rozważamy podmiot, który dokonuje aktu reprezentacji, to musimy o nim myśleć jako o jednym podmiocie (jednym bycie). Nie możemy w żaden sposób myśleć o nim jako o pewnej wielości. Weźmy pod uwagę następujący przykład.

Rozdzielmy części pewnej myśli (np. słowa jakiegoś wiersza) pomiędzy wiele istot myślących tak, iż żadna z nich nie będzie świadoma niczego więcej niż tylko jednego słowa. Tak długo, jak ktoś nie będzie mógł być świadomy naraz wszystkich tych słów, tak długo części tego wiersza nie będą mogły tworzyć jednej myśli, niezależnie od tego, jak inaczej mogłyby być między sobą połączone. Ażeby coś mogło być ‘myślą’, części tego czegoś muszą być posiadane przez jeden podmiot jako jego ‘myśl’. Potrzeba tu jednak również jeszcze czegoś dodatkowego, a mianowicie podmiot musi być świadomy tych części jako jednej reprezentacji. W tym miejscu psychologia racjonalna dokonuje - według Kanta - nieuprawnionego posunięcia, wnioskując, iż części pewnej myśli nie mogłyby być posiadane przez jeden podmiot (w opisany właśnie sposób), gdyby ten podmiot był złożony. Kant jednak replikuje:

[...] jedność myśli składającej się z wielu przedstawień jest zbiorowa i może -z uwagi na same pojęcia - odnosić się zarówno do zbiorowej jedności biorących w niej udział substancji (podobnie jak ruch ciała jest złożonym ruchem wszystkich jego części), jak do absolutnej jedności podmiotu.²⁵

Kant chce powiedzieć, że wiedza o tym, iż części pewnej reprezentacji muszą być syntetyzowane tak, aby mogły tworzyć jeden obiekt intencjonalny, nie wystarcza do wnioskowania, jaka struktura mogłaby być podstawą podmiotu wyposażonego w ten rodzaj zdolności. Nie jest zatem wykluczone, że pewien złożony podmiot mógłby dysponować jednością wymaganą do tego, aby syntetyzować reprezentacje częściowe w jedną reprezentację. Złożoność, o którą tu chodzi, to złożoność bytu materialnego, natomiast niezłożoność (prostota) była często uważana za cechę charakterystyczną tego, co duchowe. Mówiąc językiem bardziej współczesnym, Kant twierdzi, że na podstawie doświadczenia różnych jakościowo od materii stanów umysłu jest istnienie pokrewnego im jakościowo (niematerialnego) substratu (duszy)?

²⁴ A 351.

²⁵ A 353.

wewnętrznego (prezentującego wyłącznie sposób funkcjonowania podmiotu) nie możemy nic wiedzieć, czy jego podstawą nie jest wyłącznie struktura tak bardzo złożona i czysto materialna, jak mózg. Być może zatem jedność funkcjonalna mózgu wystarcza całkowicie do wytworzenia jedności świadomego podmiotu. Nie potrzeba byłoby wtedy przyjmować, że podstawą tej jedności musi być absolutnie prosty, a stąd też i niematerialny podmiot substancjalny.

Kant chce jednak w tym ‘paralogizmie’ udowodnić coś więcej: chce również podać argument, że nawet wtedy, gdyby dusza była absolutnie prostym bytem, to z tego jeszcze nie wynikałaby jej niematerialność. Tym samym też istnienie absolutnie prostego bytu nie implikowałoby jego niezniszczalności:

[...] choć przyznajemy duszy tę prostą naturę, dzięki której nie zawiera ona w sobie różnorodnych składników [składników znajdujących się nawzajem] na zewnątrz siebie, a więc wielkości ekstensywnej, to jednak - podobnie jak jakimkolwiek innemu bytowi - nie można jej odmówić wielkości intensywnej, tj. pewnego stopnia realności wszystkich jej zdolności, a co więcej, w ogóle tego wszystkiego, co stanowi jej byt. Stopień ten może się obniżyć przez nieskończenie wiele mniejszych stopni, a w ten sposób rzekoma substancja (rzecz, której trwałość nie jest ustalona na innej drodze) może się zamienić w nicość, jakkolwiek nie przez podział na części, to przecież przez stopniowe osłabianie (*remissio*) jej sił (a więc przez wyczerpanie (*Elangueszenz*), jeżeli mogę użyć tego wyrazu).²⁶

VIII. PARALOGIZM OSOBOWOŚCI

To, co jest świadome numerycznej tożsamości samego siebie (*seiner Selbst*) w różnych czasach, jest w tych granicach osobą. Otóż dusza jest itd. A więc jest osobą.²⁷

Problemem Kanta jest tu pytanie: na czym polega świadomość własnej identity w czasie? Pojęcie osoby, o jakie tu chodzi, to wyłącznie pojęcie podmiotu reprezentacji, który trwa w różnych momentach czasu²⁸. Trwanie osoby

²⁶ B 414. Również i tutaj można problematyzować rozumowanie Kanta, odwołując się do tzw. zasady wnioskowania dla najlepszego wyjaśnienia (*inference to the best explanation*). Czy lepiej (racjonalniej) jest wyjaśniać jedność świadomego podmiotu przez odwołanie się do tak złożonej struktury funkcjonalnej, jaką jest mózg, czy też lepiej jest przyjąć, że podstawą tej jedności musi być (dodatkowo) jedność absolutnie prostego podmiotu substancjalnego. Wydaje się, iż ta druga możliwość jest lepszym wyjaśnieniem, co jednak nie znaczy, że jedność funkcjonalna mózgu jest niepotrzebna. Podobnie jak w poprzednim paralogizmie, bardziej racjonalne jest to wyjaśnienie, które nie przekracza granicy heterogeniczności sfer, to znaczy nie postuluje takiego ‘cudu’, jak wytworzenie jedności świadomego podmiotu z wyłącznie mechanicznej i funkcjonalnej jedności mózgu. Jeśli chodzi natomiast o ‘wyczerpanie’, to całe rozumowanie Kanta opiera się w tym wypadku na odróżnieniu wielkości ekstensywnych i intensywnych. Nawet jeżeli zaakceptujemy to odróżnienie, to z tego nie wynika, że dusza jest stopniowalną wielkością intensywną. Być może nie wszystkie wielkości intensywne są stopniowalne, a przynajmniej Kant, o ile mi wiadomo, nigdzie tego nie udowodnił.

²⁷ A 361.

²⁸ Począwszy od XIX w. pojawia się tendencja do psychologizacji pojęcia ducha i do zamiennego używania tego terminu z takimi terminami, jak: świadomość, samoświadomość, psychika, rozum,

w powyższym znaczeniu, aby mogło być podstawą uzasadnienia przekonania o jej niezniszczalności, musi mieć przynajmniej następujące własności. Po pierwsze, musi tu chodzić o rzeczywistą identyczność osobową, to znaczy nie o trwanie jakiejś duszy (tej lub innej) lub o trwanie jakiejś rzeczy, lecz o trwanie ‘mnie’, a więc tej osoby, którą jestem teraz. Po drugie, musi tu też chodzić o przetrwanie śmierci ciała. Po trzecie, teza o identyczności osobowej musi dotyczyć jasno określonej identyczności. Nie może tu zatem chodzić o stopniowalną identyczność. Gdy zastępujemy, powiedzmy, części jakiegoś statku innymi częściami, to pozostaje kwestią decyzji odpowiedź na pytanie, czy ciągle mamy do czynienia z tym samym statkiem. Jeżeli chcę przetrwać własną śmierć, to chcę ją przetrwać ‘jako ja’. W związku z tym nie będzie zadowalającą odpowiedź, że w pewnym sensie przetrwałem ja, podczas gdy w innym sensie nie jestem to już ja. Można powiedzieć, że identyczność, o której tu mowa, ma ‘ściśły filozoficzny sens’²⁹.

Doświadczenia ‘absolutnego trwania’ miałyby nam dostarczać pamięć. Aby zbadać kwestię identyczności osobowej, Kant podejmuje analizę pamięci. Czy to, jak przedstawiam sobie siebie z wcześniejszych faz mojego życia, implikuje coś na temat mojej identyczności? Problem, który Kant stawia, można sformułować następująco: gdy jestem świadomy siebie, to czy z konieczności jestem to ja, który jestem tego świadomy? Chociaż jest to paradoksalne, może to znaczyć, że gdy wcześniejszy podmiot pojawia mi się jako ja, a nawet gdy mi się pojawia tak, że nigdy nie mógłbym powiedzieć, iż to nie jestem ja, to czy ten sposób pojawiania się pociąga za sobą to, że to ja jestem rzeczywiście? Kant odpowiada: nie.

Zauważa najpierw, że gdy normalnie chcemy stwierdzić, czy pewien przedmiot trwa (że się nie zmienił), to przyjmujemy postawę zewnętrznego obserwatora i patrzymy, czy ten oto przedmiot przed nami jest tym samym obiektem, który napotkaliśmy wcześniej. Aby odpowiedzieć na to pytanie, zazwyczaj szukamy czegoś, co w tym przedmiocie się nie zmieniło. Dalej Kant pokazuje, że sposób, w jaki pojawiaemy się samym sobie, jest różny od tego, w jaki pojawiają się nam rzeczy zewnętrzne. Argumentuje, że nasz sposób pojawiania się sobie da się zupełnie dobrze pogodzić z całkowitym brakiem identyczności z wcześniejszym podmiotem, mimo iż ten podmiot pojawia mi się jako ja. Kant stwierdza wręcz, że zjawisko naszego trwającego ‘ja’ da się pogodzić z możliwością, iż każdy z nas jest

inteligencja. Powoli wychodzi z użycia zarówno klasyczne rozumienie ducha jako niematerialnej, myślącej substancji (będącej najwyższą częścią duszy), jak też późniejsze dystynkcje między duchem subiektywnym, obiektywnym i zobiektywizowanym. W różnych współczesnych odmianach tzw. personalizmu pojęcie ducha jest zastępowane pojęciem osoby. W myśl tych koncepcji osoby nie charakteryzuje ani substancjalność, ani samoświadomość, lecz przede wszystkim to, że jest ona bytem zdolnym do odnoszenia się do wartości. Osoba (duch osobowy) jest nosicielem wartości, o ile realizuje je poprzez swoje decyzje i czyny (same te wartości są czymś istniejącym niezależnie od ich realizacji; są swoistego rodzaju przedmiotami idealnymi). Za istotną cechę tak zinterpretowanej ‘osoby’ uznaje się wolność. Przejście od substancjalistycznego pojęcia ducha, jako substancji myślącej, do aktualistycznie rozumianej osoby jako nosiciela wartości jest szczególnie widoczne w pracach M. Schelera. Przedmiotem dyskusji w trzecim paralogizmie nie jest osoba w tym współczesnym (personalistycznym) sensie, a tylko to, co dzisiaj nazywa się zagadnieniem identyczności osobowej (*personal identity*).

²⁹ Kant używał tu terminów ‘niezniszczalność’ (A 345 - B 403) i ‘absolutne trwanie’ (B 415).

efektem procesu płynięcia, w którym nic nie jest trwałe. W kontekstach praktycznych - konkluduje - możemy mówić o identyczności, lecz musimy pamiętać, że chodzi tu tylko o jedność świadomego umysłu. Nie możemy jednak wiedzieć, czy tej fenomenalnej jedności odpowiada rzeczywista identyczność³⁰.

Kula sprężysta, która uderza taką samą w prostym kierunku, udziela jej całego ruchu, a więc całego swego stanu (jeżeli uwzględnia się tylko miejsca w przestrzeni). Przyjmijmy w analogii do tych ciał substancje, z których jedna nadawałaby drugiej przedstawienia wraz z ich świadomością, to można pomyśleć cały ich szereg, z których pierwsza udzielałaby drugiej swego stanu wraz z jego świadomością, druga trzeciej swój własny stan wraz ze świadomością poprzedniej, a ta znów stany wszystkich poprzedzających wraz ze swym własnym i ich świadomością. Ostatnia substancja byłaby przeto świadoma wszystkich stanów substancji, które przed nią zostały wymienione, jak też i swoich własnych, gdyż tamte byłyby wraz ze świadomością w nią przeniesione, a mimo to nie byłaby ona przecież ściśle tą samą osobą we wszystkich tych stanach.³¹

Z tego - według Kanta - miałyby wynikać, że późniejszy podmiot mógłby być złączony z wcześniejszym za pomocą różnych typów ciągłości, lecz nie ma żadnej konieczności, aby był to ten sam podmiot. Tak więc ciągłość potrzebna do utrzymania jedności, da się pogodzić z brakiem identyczności. Nic z tego, czym jest jedność świadomości, nie nakazuje, aby była ona identyczna w czasie. Można byłoby jednak zarzucić, że przecież sam Kant twierdził, iż 'ja' apercepcji transcendentalnej musi być wspólnym podmiotem wszystkich reprezentacji, które syntetyzuje. Jednakże, w duchu rozumowania Kanta, można również odpowiedzieć, że ten warunek da się spełnić bez identyczności. W przypomnieniach osoba reprezentuje siebie jako numerycznie identyczną z osobą dokonującą przypomnień. Jednakże to, jak coś musi być reprezentowane, wcale nie pociąga za sobą tego, jakie to coś musi być³².

9. PODMIOT NOUMENALNY

Przynajmniej więc w 'paralogizmach' Kant pozostawił nie rozstrzygnięty spór

³⁰ „Gdy jednak chcę obserwować samo tylko Ja przy wymianie wszystkich przedstawień nie mam żadnego innego odpowiednika mych porównań, jak tylko znów samego siebie wraz z ogólnymi warunkami mej świadomości” (A 366).

³¹ A 364.

³² W swojej argumentacji Kant wykorzystuje odróżnienie między jednością a identycznością. Pomijając wiele szczegółów, można kontrargumentować, że wprowadzenie istnienia jedności 'ja' (danej dzięki pamięci) nie pociąga za sobą z konieczności przyjęcia identyczności trwania podmiotu, to jednak stanowi najlepsze wyjaśnienie dla fenomenu jedności. Ktoś, kto chce twierdzić przeciwnie, musiałby pokazać, na czym polega mechanizm łączenia się międzyneuralnej wielości przyczynowych oddziaływań w świadomie daną jedność. To jednak wydaje się tak samo trudne (jeżeli w ogóle jest możliwe), co pokazanie, jak czysto fizyczny twór (mózg) może generować introspekcyjnie daną niefizyczność świadomości. Dopóki się tego nie pokaże, dopóty można być zasadnie przekonanym, że lepszym wyjaśnieniem jest odwołanie się do niefizycznej i identycznej w zmianach czasowych substancji.

między materializmem (fizykalizmem) a dualizmem. Czy jednak jego stanowisko jest w tej kwestii całkowicie neutralne? *Krytyka czystego rozumu* zawiera dwie różne i niezgodne z sobą teorie na temat relacji między podmiotem apercepcji a podmiotem noumenalnym (realnym). Według pierwszej, będącej niejako oficjalnym stanowiskiem Kanta, podmiot apercepcji jest identyczny z 'ja' noumenalnym (realnym). To stanowisko najdobitniej wyrażone jest poza *Krytyką*:

Dusza apercepcji transcendentalnej jest *substantia noume-non*, ponieważ nie ma żadnego trwania w czasie, gdyż to [trwanie] należy tylko do przedmiotów w przestrzeni.³³

Podobnie, używając wyrażenia 'podmiot inteligibilny', Kant pisze:

Ten to podmiot działający nie podlegałby żadnym warunkom czasowym, [...] albowiem czas jest tylko warunkiem zjawisk, nie zaś rzeczy samych w sobie. W nim nie powstawałaby ani przemijałaby żadna czynność, a tym samym nie podlegałaby prawu wszelkiego czasowego określenia wszystkiego, co jest zmienne [...]³⁴

W ramach tej interpretacji Kant stosuje odróżnienie 'fenomenalny'- 'noumenalny' do kwestii samopoznania. Pozostaje to jednak w konflikcie z krytycznym (agnostycznym) nastawieniem do wiedzy opartej na doświadczeniu wewnętrznym obecnym w 'paralogizmach'. Według drugiego stanowiska podmiot apercepcji jest czymś różnym od podmiotu noumenalnego. Ten pogląd jest zgodny z krytyką psychologii racjonalnej przedstawioną w 'paralogizmach', ale za to czyni problematyczną (transcendentalną) dystynkcję: 'fenomenalny' – 'noumenalny'.

Oficjalne stanowisko Kanta zgadza się z jego oficjalnym poglądem na naturę tzw. zmysłu wewnętrznego. Oba te stanowiska opierają się na przyjmowanym przez Kanta paralelizmie między zmysłem wewnętrznym a zmysłem zewnętrznym. Istotny jest tu fakt, że podmiot apercepcji (podmiot transcendentalny) traktowany jest przez Kanta jako specjalnego rodzaju obiekt, to znaczy jako obiekt dla zmysłu wewnętrznego. Ta doktryna ujawnia się wtedy, gdy Kant nalega, że zmysł wewnętrzny i apercepcja są dwojakiego rodzaju świadomością tego samego 'ja':

Nawet wewnętrzna i zmysłowa naoczność naszego umysłu (*GemÜt*), którego własności (*Bestimmung*) przedstawiamy sobie przez następstwo różnych stanów w czasie, nie jest właściwym Ja (*Selbst*), takim, jak ono istnieje samo w sobie, czyli podmiotem transcendentalnym, lecz tylko zjawiskiem, które zostało dane zmysłowości owej nieznaney nam istoty.³⁵

Problem Kanta wyraża się tu w pytaniu, jak podmiot apercepcji może poznać samego siebie jako przedmiot. Kant twierdzi, że samopoznanie podlega tym samym warunkom epistemicznym i tym samym ograniczeniom, co inne rodzaje poznania. Z tego wynika, że podmiot apercepcji może znać siebie tylko w ten

³³ *Reflexionen Kant's zur kritischen Philosophie*, hrsg. von B. Erdmann, Leipzig 1882, s. 420n.

³⁴ A 540 - B 568

³⁵ A 492.

sposób, w jaki się sam sobie przejawia przez zmysł wewnętrzny, a nie takim, jakim jest on naprawdę. Stąd nieunikniona wydaje się identyfikacja podmiotu apercepcji (podmiotu transcendentznego) z podmiotem noumenalnym.

W swoim (dzisiaj już klasycznym) komentarzu do *Krytyki* Strawson próbował podważyć sensowność teorii dwóch podmiotów, to znaczy podmiotu ponadzmysłowego i podmiotu zjawiskowego (zmysłowego). Strawson twierdzi, że Kant powinien był dokonać identyfikacji podmiotu ponadzmysłowego (realnego) i podmiotu empirycznego. Punktem kontaktowym obu tych podmiotów powinna być „ludzka świadomość posiadania i używania władzy myślenia, władz intelektu i rozumu”³⁶. Poprzez apercepcję podmiot empiryczny miałby rozpoznawać swoją identyczność z podmiotem transcendentnym. Apercepcja byłaby więc nie tylko świadomością ‘realnego’ czy ‘noumenalnego’ ‘ja’, ale też świadomością jego identyczności z ‘ja’ empirycznym. Według Strawsona Kantowska doktryna oddzielająca ‘ja’ empiryczne (ludzkie) od ‘ja’ transcendentnego, a jednocześnie identyfikująca to drugie ‘ja’ z ‘ja’ ponadzmysłowym (noumenalnym) jest niekoherentna z dwóch powodów. Po pierwsze, zarówno świadomość aktywności myślenia (apercepcja), jak też samo apercypowane myślenie rozgrywają się w czasie, stąd zaś zarówno tę świadomość, jak i jej ‘przedmiot’ należy przypisać bytowi, który ma historię. Mając dzieje, byt ten nie jest już jednak bytem ponadzmysłowym; nie jest podmiotem, w którym reprezentacja czasu ma swoje źródło.

Po drugie, Kant identyfikując podmiot ponadzmysłowy (transcendentny) z empirycznie samoświadomym podmiotem, angażuje się w absurdalną doktrynę głoszącą, że ‘ja’ empiryczne zarówno pojawia się zjawiskowo dla ‘ja’ ponadzmysłowego, jak też jednocześnie jest zjawiskiem tego ‘ja’. Problem ten wyrasta z zakładanej przez Kanta atemporalnej natury podmiotu ponadzmysłowego. Ponieważ jest on atemporalny, to pojawianie się dla niego sukcesywnych stanów podmiotu empirycznego (z którym miałby być identyczny) nie może samo być traktowane jako zjawisko w czasie. Jednakże - według Strawsona - każda próba sformułowania atemporalnej konstrukcji słowa ‘pojawiać się’ musi prowadzić do niezrozumiałości. Stąd też nie ma sensu mówienie o następstwie stanów podmiotu empirycznego jako o przejawach podmiotu ponadzmysłowego. Strawson konkluduje: „Odniesienie się do siebie jako do ‘ja’, które jest (ponadzmysłowe) w sobie, okazuje się niepotrzebne i nieuzasadnione: stąd też nie ma żadnych racji powiedzenie, że w empirycznej świadomości siebie pojawiając się sobie inaczej niż w rzeczywistości jestem”³⁷.

Druga interpretacja tego problemu, to znaczy interpretacja zawarta w ‘paralogizmach’, ujmuje relację między różnymi podmiotami inaczej. W tym wypadku istotną cechą apercepcji jest to, że jest ona świadomością aktywności myślenia, a nie świadomością dotyczącą tego, który myśli. To zgadza się z poglądem Kanta, że przedmiotem zmysłu wewnętrznego są treści myśli, a nie sam umysł (podmiot myślący). Wtedy też kontrast między zmysłem wewnętrznym a

³⁶ Dz. cyt, s. 248.

³⁷ Tamże, s. 249.

apercepcją jest kontrastem między świadomością treści umysłu a świadomością samej aktywności myślenia. Nie ma już w takim wypadku miejsca na trzecią 'rzecz, to znaczy na dodatkową świadomość podmiotu, który ma myśli i który jest zaangażowany w aktywność myślenia.

Zgodnie ze stanowiskiem z 'paralogizmów' charakterystyka podmiotu apercepcji jako podmiotu transcendentального = x nie była przez Kanta zamierzona w ten sposób, aby przypisać aktowi myślenia pewien niepoznawalny byt noumenalny (który ostatecznie trzeba byłoby zidentyfikować z prawdziwym, realnym 'ja'). Gdy pytamy, czym jest 'ja', które myśli, to możemy (przy uwzględnieniu drugiej interpretacji) znaleźć zawsze jakąś empiryczną odpowiedź. Odpowiadając na to pytanie, możemy podać różne należące do nas charakterystyki, np. posiadanie ciała, historii własnego życia, pamięci. Używając języka Kanta, możemy podać charakterystyki podmiotu, którego egzystencja jest zdeterminowana przez czas. Takie jednak podejście wykluczała psychologia racjonalna. Zmierzała ona do sformułowania nieempirycznej odpowiedzi na pytanie o naturę naszego 'ja'. Odpowiedź ta miała opierać się wyłącznie na refleksyjnej analizie samej aktywności myślenia. To jednak - według Kanta - nie jest możliwe, gdyż refleksja dostarcza tylko 'pustej' myśli o podmiocie, który musi być założony jako warunek każdego myślenia. Tak więc Kant w 'paralogizmach' wcale nie był adwokatem identyfikacji podmiotu apercepcji z podmiotem noumenalnym. Cała siła Kantowskiej krytyki psychologii racjonalnej polegała tutaj na pokazaniu, że taka identyfikacja nie jest możliwa³⁸.

10. KANT A WSPÓŁCZESNA FILOZOFIA UMYŚLU

Dotychczasowe rozważania wydają się nakazywać oddzielenie dwóch problemów. Po pierwsze, chodzi tu o prawdę historycznej interpretacji poglądów Kanta na naturę umysłu. Temu zagadnieniu poświęcono najwięcej miejsca. Z

³⁸ Stanowisko Kanta można porównać z pewnymi uwagami L. Wittgensteina z *Traktatu* (*Tractatus logico-philosophicus*, tł. z jez. ang. J. Wolniewicz, Warszawa 1970): „Nie ma takiej rzeczy jak podmiot, który myśli lub rozważa pewne idee" (5.631). „Podmiot nie należy do świata: jest on raczej granicą świata" (5.632). „Ja filozoficzne nie jest ludzką istotą, nie jest ludzkim ciałem czy ludzką duszą, którą zajmuje się psychologia, lecz jest raczej podmiotem metafizycznym, granicą świata" (6.000). Wydaje się, że chociaż Wittgenstein był motywowany przez inne problemy (solipsyzm), to można jednak potraktować jego 'filozoficzne «ja»' czy 'metafizyczny podmiot' jako równoznaczny z Kantowskim podmiotem transcendentальной apercepcji. Jest to podmiot poznający wzięty jako poznający. Jeżeli więc Wittgenstein mówi, że ten podmiot jest granicą świata, a nie jego częścią, to znaczy to, że jest on transcendentálním założeniem wszelkiej wiedzy o świecie, a nie żadnym obiektem w świecie. Jeżeli jednak metafizyczny lub transcendentálny podmiot nie może być potraktowany jako obiekt w świecie, to tym samym nie może też być zrównany z 'ja' noumenalnym, gdyż pojęcie tego ostatniego jest równoważne pojęciu pewnego szczególnego rodzaju 'przedmiotu'. Kant tak to ujmuje: „Podmiot kategorii nie może więc przez to, że myśli te kategorie, zdobyć pojęcia samego siebie; żeby bowiem pomyśleć kategorie, musi założyć swą czystą świadomość samego siebie (*Selbstbewußtsein*), która wszak winna była być wytłumaczona" (*Krytyka czystego rozumu*, B 422).

drugiej strony powstaje pytanie, czy Kantowska teoria umysłu zawiera koncepcje, które również i dzisiaj mogą mieć doniosłość teoretyczną. Wspólnym elementem łączącym oba te problemy są argumenty na rzecz (lub przeciwko) materialistycznej interpretacji istoty umysłu. Współczesna filozofia umysłu to wprost gigantyczna liczba publikacji, syntetyzujących analizy czysto pojęciowe z bogatym (i ciągle narastającym) materiałem empirycznym pochodzącym z takich dyscyplin, jak neurofizjologia, lingwistyka, nauki komputerowe itd. Większość tych zagadnień nie dotyczy wprost pytania o istnienie umysłu noumenalnego (duszy), lecz jest raczej skierowana na zrozumienie tego, jak funkcjonuje świadomy umysł ludzki. Faktem jest też to, że większość współczesnych stanowisk akceptuje jakąś z postaci fizykalizmu. W porównaniu z Kantem repertuar zagadnień, instrumentarium pojęciowe i analityczność dyskusji zostały niepomiarowo wzbogacone. W tym aspekcie Kant na pewno nie może występować jako równorzędnym partner dla współczesnych teoretyków umysłu. Pamiętając o wielkiej skrótości poniższych uwag, chciałbym zwrócić uwagę na następujące problemy.

Jeśli chodzi o interpretację historycznego Kanta, to z pewnością jego teoria umysłu nie była materialistyczna. Krytyka psychologii racjonalnej doprowadziła wprawdzie do stanowiska agnostycznego: istnienie substancjalnej i niefizycznej podstawy świadomego umysłu (duszy) Kant uznał za problem nierozstrzygalny. Jednakże, jak było widać, wiele jego wypowiedzi powinno skłaniać do wniosku, iż był on przekonany o niematerialności 'noumenalnego «ja»'. Inaczej mówiąc, był przekonany, że '«ja» noumenalne' nie może być zidentyfikowane z mózgiem. Trzeba pamiętać, że w Przedmowie do drugiego wydania *Krytyki* napisał:

Tylko przy pomocy krytyki dadzą się podciąć same korzenie materializmu, fatalizmu, ateizmu, wolnomyślicielskiej niewiary, rojeń i zabobonu, które mogą się stać szkodliwe dla wszystkich [...] ³⁹

Za tym, że umysł nie jest wyłącznie strukturą materialną, świadczy także Kanta teoria spontaniczności umysłu powiązana z teorią wolności. Wolność w tzw. transcendentalnym sensie to - według Kanta - zdolność umysłu do wywoływania różnych stanów spontanicznie (samorzutnie), a więc zdolność do bycia pierwszą przyczyną jakiegoś zdarzenia, zjawiska itp. Istnienie tego rodzaju własności umysłu, jak wolność świadczy o tym, że nie jest on całkowicie włączony w fizyczne łańcuchy przyczynowe w świecie materialnym⁴⁰.

Jeżeli chodzi natomiast o relację Kantowskiej filozofii umysłu do współczesnych teorii umysłu, to można wskazać dzisiaj na autorów, którzy próbują

³⁹ B XXXIV.

⁴⁰ „Przez doświadczenie poznajemy więc wolność praktyczną jako jedną z przyczyn występujących w przyrodzie, mianowicie jako przyczynowość rozumu w określaniu woli, podczas gdy wolność transcendentalna domaga się niezależności samego rozumu (w odniesieniu do jego przyczynowości rozpoczynania szeregu zjawisk) od wszystkich przyczyn określających [które należą do] świata zmysłów. O tyle też wydaje się przeciwna prawu przyrody, a więc wszelkiemu doświadczeniu, i pozostaje przeto zagadnieniem" (A 803 - B 831).

widzieć w Kancie protofunkcjonalistę⁴¹. U podstaw Kantowskiej teorii umysłu miałyby się znajdować trzy tezy. Po pierwsze, wszystkie reprezentacje mentalne są reprezentacjami przedmiotów, a te przedmioty są efektami syntezy. Po drugie, aby te reprezentacje mogły być czymś dla kogoś, muszą one (wraz z innymi reprezentacjami) należeć do jednej świadomości. Ażeby do tego mogło dojść, umysł musi być w stanie syntetyzować różnorodne obiekty w jedność globalnej reprezentacji. Po trzecie, synteza tego rodzaju wymaga stosowania pojęć. Te trzy elementy miałyby opisywać funkcje spełniane przez umysł i jednocześnie być warunkami jego działania. Według tej interpretacji Kantowskie pojęcie umysłu koncentrowałoby się na tym, jak umysł działa, a nie na tym, jak on jest zbudowany, a więc nie na tym, czy jest on strukturą fizyczną, abstrakcyjną czy нефизyczną.

Trzeba jednak zauważyć, że ten przypisywany Kantowi funkcjonalizm jest bardzo ogólny, to znaczy bardzo odległy od tego, co współcześnie określa się mianem funkcjonalizmu. W bardziej dokładnym sformułowaniu Kantowski funkcjonalizm byłby tezą, że skoro nie możemy nic wiedzieć na temat jakości substratu naszego umysłu, to dopuszczona jest możliwość, iż może on być zrealizowany w bardzo różnych substratach. Dostępny dzięki doświadczeniu wewnętrznemu sposób funkcjonowania umysłu nie nakłada ograniczeń na jakość jego substratu (tak jak np. 'zawór' może być zrealizowany w różnych materiałach). Inni autorzy twierdzą, że wszystkie tezy Kanta dadzą się pogodzić z materializmem⁴². Są też tacy, którzy uważają, iż poglądy Kanta na spontaniczność umysłu nie są możliwe do pogodzenia z interpretacją, że umysł jest zespołem funkcji służących do przetwarzania informacji⁴³. Te jednak zagadnienia przekraczają ramy historycznej interpretacji poglądów Kanta i wchodzi w obszar przedmiotowej dyskusji dotyczącej natury umysłu.

⁴¹ Por. W. Sellars, ... *this I or he or it (the thing) which thinks* ..., „Proceedings of the American Philosophical Association”, 44(1970-1971) 5-31; P. Kitcher, *Kant's Real Self*, [w:] *Self and Nature in Kant's Philosophy*, ed. A. Wood, Ithaca, NY 1984, s. 113-147; D. C. Dennett, *Brainstorms*, Montgomery, Vt 1978; R. M e e r b o t e , *Kant's Functionalism*, [w:] *Historical Foundations of Cognitive Science*, ed. J. C. Smith, Dordrecht 1989, s. 161-187. Dzisiejsi funkcjoniści uznają, że typy stanów mentalnych (nie ich treści) dadzą się wyspecyfikować przez podanie bodźców je wywołujących, efektów behawioralnych, do których prowadzą, oraz relacji do innych stanów mentalnych. Stany mentalne są stanami 'abstrakcyjnymi', które mogą być zrealizowane w różnych substratach, w mózgu, w komputerze itd. Funkcjonalizm, głoszący abstrakcyjność stanów mentalnych, nie pociąga wprawdzie z konieczności materializmu (stany mentalne mogłyby być zrealizowane w jakimś bliżej nieokreślonym duchowym materiale), ale faktycznie jest głoszony wraz z teorią identyczności egzemplarycznej. Teoria ta stwierdza, że komputacyjnie zorganizowane stany mentalne są identyczne z partykularnymi stanami mózgu.

⁴² Do takiego poglądu wydaje się skłaniać Sellars w cytowanym artykule; wyraźnie stwierdza to Brook w *Kant and the Mind* (s. 15).

⁴³ Por. R. Pippin, *Kant on the Spontaneity of Mind*, „Canadian Journal of Philosophy”, 17(1987) 449-476; Judycki, dz. cyt., s. 53-63.