

*Anna Tomaszewska*

## Kanta transcendentalna teoria świadomości a problem podmiotu

### *I. Uwagi wstępne*

Pytanie o ontologiczną naturę podmiotu (podmiotu doświadczeń, osoby)<sup>1</sup> przyjmuje postać pytania „Czym jest...?”. Jednakże nie należy uważać, aby zazwyczaj tego typu pytania były pytaniami o *ontologiczną naturę* danej rzeczy, o to, czym ona *jest*. Można twierdzić, że bynajmniej nimi nie są, jeżeli tylko nie uważa się, że podanie definicji jakiegoś pojęcia jest równoważne określeniu *istoty* (natury) rzeczy, którą owo pojęcie nazywa. Zadając tego typu pytanie, oczekuje się wyjaśnienia znaczenia danego wyrażenia, informacji, jak w danym języku należałoby to wyrażenie rozumieć. Tego rodzaju praktyka charakteryzuje jednak przede wszystkim tak zwanych przeciętnych użytkowników języka, zainteresowanych głównie komunikacją z innymi ludźmi, służącą przeważnie innym niż czysto teoretyczne celom. Ale, zgodnie z tradycyjnym wyobrażeniem, naukowiec, a w równej mierze filozof, winien pytać o istotę rzeczy. Częstokroć, gdy ten ostatni stawia pytanie „Czym jest x?”, interesuje go nie tyle samo znaczenie terminu „x” – rozumiane np. jako sposób użycia tego terminu w danym języku – lecz w pierwszej kolejności istota x-a: *to, czym jest x jako taki*.

Na gruncie klasycznej metafizyki mieć istotę znaczy: być samoistnym, mieć w sobie zasadę swego istnienia, czyli być substancją – tak w porządku logicznym (pojęciowym), jak i ontologicznym (metafizycz-

<sup>1</sup> W literaturze spotyka się wiele określeń, które choć są ze sobą powiązane, to jednak różnią się nieco znaczeniami i używane są w różnych kontekstach. Określenia te to: osoba, umysł, świadomość, podmiot doświadczeń, substancja myśląca, dusza etc.

nym). W porządku logicznym – gdyż będącą przedmiotem zainteresowania metafizyki strukturę rzeczywistości ma odzwierciedlać struktura języka albo wręcz samego myślenia, o ile założymy jego językowy charakter. Substancja bowiem to podmiot predykatów, to, czemu można sensownie, tzn. tak, aby powstałe w wyniku tej procedury zdanie miało znaczenie, przypisywać rozmaite określenia. Pojęcie substancji jako podmiotu predykatów jest względem tego ostatniego pojęcia logicznie pierwotne; dlatego też znajomość znaczenia danego predykatu wymaga posiadania pojęcia podmiotu, o którym predykat ten można sensownie orzekać.<sup>2</sup> Jak wysokie jest to wymaganie, zależeć będzie od tego, co rozumiemy przez „posiadanie pojęcia podmiotu”, jakich kompetencji oczekujemy od dysponującego tym pojęciem użytkownika języka. Jak się zdaje, co najmniej w jednym – szczególnym – przypadku zasada mówiąca o pierwotności pojęcia podmiotu względem pojęcia danego predykatu, jaki można mu sensownie przypisać, nie musi być spełniona: mianowicie w przypadku, gdy podmiot (którym jest pewna konkretna osoba) sam sobie przypisuje niektóre spośród określeń należących do klasy predykatów psychologicznych; autoreferencja, w tym przypadku, wydaje się *nie* należeć do tego rodzaju działań komunikacyjnych, których warunkiem realizacji jest posiadanie (jakiegokolwiek) wiedzy dotyczącej tego, co stanowi przedmiot odniesienia. Ale właśnie dlatego niektórzy filozofowie<sup>3</sup> odmawiają wartości logicznej wyrażeniom o charakterze (ich zdaniem, pozornie) propozycjonalnym, takim jak „Mam ból zęba”, „Widzę czerwoną plamę” itp., co zresztą nie sprzeciwia się chyba potocznym intuicjom, zgodnie z którymi wypowiedzi tego rodzaju nie stanowią dobrego przykładu zdań należących do zbioru przekonań konstytuujących wiedzę.

<sup>2</sup> Jeśli chodzi o współczesnych, dwudziestowiecznych autorów dzielących tę tezę, zob. np. P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen 1959, s. 99: „pojęcie predykatu wiąże się z pojęciem klasy dających się wyróżnić indywiduów, o których predykat ten można sensownie, choć niekoniecznie prawdziwie, orzekać”. Ta krótka, zamieszczona w przypisie, uwaga poprzedza rozważania dotyczące tezy o pierwotności pojęcia osoby względem pojęcia świadomości – posiadanie tego drugiego implikuje możliwość przypisywania obiektom należącym do kategorii osób tzw. p-orzeczników (zob. *ibid.*, ss. 101-103). Teza o logicznej i ontologicznej pierwotności substancji jest tezą arystotelesowską.

<sup>3</sup> Jak np. L. Wittgenstein; zob. idem, *Niebieski i Brązowy zeszyt. Szkice do 'Dociekań filozoficznych'*, Warszawa: Wyd. Spacja 1998. Znajduje się tam (s. 113) rozróżnienie na podmiotowe i przedmiotowe użycie zaimka „ja”.

Oba powyżej wyróżnione w pojęciu substancji momenty – a więc moment bytowej samoistności oraz moment pojęciowej pierwotności, niezależności – zgodnie z intencjami realistycznej metafizyki, wzajemnie sobie odpowiadają. Odpowiedniość ta jednak może równie dobrze oznaczać jedność, współwystępowanie w granicach *tego samego* czy, innymi słowy, identyczność, *jak i* relację mocnego podobieństwa. Wydaje się, iż to ostatecznie rozumienie kieruje nas na drogę, na której wyłania się możliwość oddzielenia od siebie porządku myślenia i porządku bytu. Faktyczna realizacja tej możliwości miała duże znaczenie dla filozofii, w której heterogeniczność uniwersów dyskursu związanych z obu wspomnianymi porządkami znalazła wyraz m.in. we wzajemnej nieprzekładalności używanych w ich obrębie języków: uprawiając tzw. „filozofię myślenia” czy też filozofię języka, dokonuje się, niejako z góry, wykluczenia problematyki ontologicznej (ewentualnie metafizycznej).

Wróćmy do pytania o ontologiczną naturę podmiotu (osoby). W rozumieniu nowożytnym, pokartezjańskim nie oznacza ono pytania o istotę ani też o *definicję* (znaczenie) pojęcia podmiotu (osoby). Jest to raczej pytanie o to, *jakiego rodzaju bytem* (a dokładniej, substancją) jest osoba (mówi się w tym przypadku także, być może nawet częściej, o umyśle bądź świadomości), a można je zadać pod warunkiem, że uznana się, iż w obrębie pojęcia bytu (substancji) doszło do zróżnicowania będącego konsekwencją wspomnianego wyżej rozdzielenia sfery pojęciowej i ontycznej, do oddzielenia sfery myśli od sfery tego, co istnieje. Tak więc problem wyrażający się w pytaniu „Czym jest osoba?” oraz jego liczne modyfikacje występujące pod takimi nazwami jak problem relacji umysł-ciało, ewentualnie umysł-mózg, problem relacji tego, co psychiczne, świadome, duchowe, podmiotowe czy subiektywne do tego, co fizyczne, nieświadome, materialne, obiektywne etc. to problem, który mógł powstać dopiero na gruncie i jako pokłosie kartezjanizmu, nie zaś arystotelizmu<sup>4</sup>. Problem istnienia umysłów (świadomości) jako czegoś, co różniłoby się *substancjalnie* od wszelkich innych bytów, oraz pro-

---

<sup>4</sup> Arystoteles w traktacie *O duszy* nazywa duszę (świadomość) „szczególnego rodzaju aktem i formą rzeczy, która jest w możności, aby istnieć jako określona natura” (Arystoteles, *O duszy*, Warszawa: PWN 1972, s. 42). Zajmuje się tam spełnianymi przez duszę *funkcjami*, a nie tym, co później określono mianem problemu psychofizycznego.

blem ich relacji do tego, co materialne, a w każdym razie nie-duchowe (nie-psychiczne), nie mógłby bowiem zostać sformułowany w terminach klasycznej – arystotelesowskiej – metafizyki po prostu z tej racji, iż nie ma tu mowy o *rodzajowym* zróżnicowaniu w obrębie pojęcia substancji. Nie oznacza to oczywiście, że Arystoteles rozumiał to pojęcie jako jednoznaczne, czego dowodem – funkcjonowanie pojęcia substancji na kilku płaszczyznach: logicznej, ontycznej i metafizycznej. Pojęcie stanowiące warunek możliwości pomyślenia rzeczywistości jest tu jednocześnie pojęciem tego, co konstytuuje samą tę rzeczywistość i stanowi przedmiot odniesienia naszych myśli i wypowiedzi.

## II. Filozofia transcendentálna a ontologia

Z obecnej perspektywy naleŹy rozwaŹyć stosunek Kanta oraz innych filozofów, wpisujących się w tradycję transcendentalizmu, do problematyki ontologicznej. Jednocześnie naleŹy sobie zdawać sprawę z konieczności uzasadnienia takiego stanowiska, filozofię transcendentálną uwaŹa się bowiem za ontologicznie neutralną.<sup>5</sup> Przeświadczenie to wypływa z faktu rozumienia dyskursu transcendentálnego jako, z jednej strony, jedynie *krytyki* myślenia, a zwłaszcza myślenia filozoficznego – w realizacji tego zadania wyrażać by się miał swoisty minimalizm i antysystemowość tej filozofii, pozwalające widzieć w niej duchową (starszą) siostrę współczesnej filozofii spod znaku późnego Wittgensteina – z drugiej strony natomiast jako przedsięwzięcia mającego na celu wyznaczenie *granic* racjonalności, zbadanie *fundamentów* myślenia.

Przy pewnej interpretacji można też powiedzieć, że filozofia transcendentálna poszukuje odpowiedzi na pytanie o warunki możliwo-

---

<sup>5</sup> Czynią tak zwłaszcza autorzy analitycznych interpretacji transcendentálnej filozofii Kanta, jak Peter F. Strawson, którzy odrzucają doktrynę transcendentálnego idealizmu jako niekoherentną i niezrozumiałą. Zwolennicy idealistycznej interpretacji kantyzmu, jak Otfried Höffe czy Dieter Henrich, uwaŹają jednak, że filozofia ta nie jest neutralna ontologicznie, choćby dlatego, że obejmuje teorię przedmiotu (część *Krytyki czystego rozumu* pod nazwą *Analityki transcendentálnej*) oraz, prócz krytyki tradycyjnej metafizyki, konstruktywny projekt nowej metafizyki, którego zaczątki znaleźć można w *Dialektyce transcendentálnej*.

ści (świadomego) językowego odnoszenia się do rzeczywistości, krócej: o warunki możliwości znaczenia<sup>6</sup>. Przez „warunki możliwości znaczenia” będziemy tutaj rozumieć minimalne (konieczne) warunki, jakie musi spełniać dana formuła  $\phi$  należąca do danego języka  $J$ , jeżeli istnieje funkcja  $v$  przeprowadzająca zbiór formuł języka  $J$  na zbiór wartości logicznych  $WL = \{0, 1\}$ . Warunki możliwości znaczenia byłyby to reguły przekształcania wyrażeń danego języka w należące do owego języka sensowne zdania – formuły związane kwantyfikatorem lub zawierające stałą indywidualową<sup>7</sup> oraz formuły złożone z tamtych formuł dzięki użyciu stałych logicznych. Dla uproszczenia, przyjmujemy logikę klasyczną, operującą dwiema wartościami: 1 dla zdań prawdziwych i 0 dla zdań fałszywych. Czynimy również jeszcze dwa założenia: po pierwsze, uznajemy tezę o istnieniu znaczeń, tzn. nie kwestionujemy faktu posiadania przez nasze wypowiedzi odniesienia przedmiotowego, i, po drugie, utożsamiamy znaczenie zdania z jego wartością logiczną, znaczenie dowolnego terminu jednostkowego z jego denotacją, a znaczenie dowolnego  $n$ -argumentowego predykatu ze zbiorem przedmiotów, o których ten predykat można poprawnie orzec.

Czy możemy próbować powiązać problematykę semantyczną i ontologiczną? Jeśli tak – a odpowiedzenie się za takim poglądem oznaczałoby w praktyce możliwość dokonania przekładu zdań dotyczących znaczenia pewnych wyrażeń na zdania o istnieniu pewnych przedmiotów – to traktując transcendentalizm jako pewnego rodzaju teorię znaczenia, a ściślej: teorię warunków możliwości znaczenia, możemy w jego obrębie spróbować przeprowadzić rozważania o charakterze ontologicznym. Dlaczego jednak mielibyśmy przystać na taką propozycję? Wydaje się, iż abyśmy mogli to uczynić, mielibyśmy wcześniej: (i) określić warunki, jakie zamierzalibyśmy postawić tak rozumianej ontologii – ontologii uprawianej w ramach filozofii transcendentalnej; (ii) zadać sobie pytanie, czy realizacja

---

<sup>6</sup> Interpretację taką sugeruje np. Marcin Poręba w książce *Transcendentalna teoria świadomości. Próba rekonstrukcji semantycznej*, Warszawa: Aletheia 1999. Jeden z rozdziałów wspomnianej książki został zatytułowany *Transcendentalna teoria znaczenia*.

<sup>7</sup> Wyrażenia skwantyfikowane uniwersalnie lub zawierające stałe indywidualowe można też definiować w terminach (równoważnych im) formuł z kwantyfikatorem egzystencjalnym i negacją.

przedsięwzięcia tego rodzaju prowadziłyby do nietrywialnych rezultatów: z właściwemu transcendentalizmowi sposobu filozofowania zainteresowanego ustalaniem *koniecznych* warunków bycia danym przedmiotem, czy może lepiej – bycia pomyślanym jako pewien przedmiot, nie sposób, bez dodatkowych założeń, wnioskować o mających stanowić obiekt ustaleń ontologii *wystarczających* warunkach bycia owym przedmiotem<sup>8</sup>.

Sądzę, że w odpowiedzi na punkt (i) można sformułować co najmniej dwa, odgrywające tu istotną rolę, wzajemnie ze sobą powiązane, warunki:

(1) Ontologia powinna zostać utożsamiona z *fenomenologią*, teoria przedmiotu z teorią doświadczenia; „być” znaczyłoby wówczas tyle, co „być danym w doświadczeniu”, przy czym termin „doświadczenie” należałoby tu rozumieć szeroko: jako oznaczający wszelkie możliwe, konceptualizowalne – sensowne – doświadczenie; a ponieważ doświadczenie jest zawsze czymś doświadczeniem, tak więc jakkolwiek byt musiałby być zawsze „bytem-dla-podmiotu”, „istnieć” znaczyłoby – „mieć (dający się uchwycić w akcie refleksji dokonywanym przez świadomy podmiot) sens/ znaczenie”;<sup>9</sup>

(2) Należałoby zrezygnować z próby udzielenia odpowiedzi na niektóre spośród pytań stawianych przez „tradycyjną” ontologię (ewentualnie metafizykę), a więc zaakceptować pewien minimalizm co do rezultatów filozoficznych dociekań.

W sprawie punktu (1) nasuwają się dwie uwagi. Po pierwsze, można by sądzić, iż słowo „doświadczenie” jest tu rozumiane zbyt prosto. Czy nie sugeruję się bowiem sposobem użycia tego słowa w naszym języku? Być może popełniam błąd polegający na wnioskowaniu o strukturze rzeczywistości ze struktury języka. Niewykluczone przecież, że można rozumieć słowo „doświadczenie” w taki sposób, by z każdego opisu dowolnego doświadczenia stało się możliwe wyeliminowanie odniesienia do podmiotu<sup>10</sup>, nie przesądzając przy tym kwestii istnie-

<sup>8</sup> Dla Kanta, wszystkie przedmioty możliwego doświadczenia muszą być czasowymi lub czasoprzestrzennymi indywiduami; pozostaje jednak kwestią nierozstrzygniętą, jakiego rodzaju przedmioty mogą mieć właśnie taki charakter. Ale być może jest to jedynie problem pozorny.

<sup>9</sup> Tak więc zdania o istnieniu pewnych przedmiotów miałyby znaczenie wówczas, gdy doświadczenie dostarczałoby warunków prawdziwości dla tych zdań.

<sup>10</sup> Proponuje to np. Derek Parfit w książce *Reasons and Persons*, Oxford-New York: Oxford University Press 1986, rozdz. III.

nia bądź nieistnienia podmiotu. Ale tu pojawia się dość oczywisty zarzut: ktoś, kto chce w alternatywny sposób rozumieć słowo „doświadczenie”, proponując przekład z języka, w którym odniesienie do podmiotu doświadczenia występuje, na język „obiektywistyczny”, musi, określając zasady swojego przekładu, posłużyć się pierwszym językiem; w ten sposób język, z którego usunięte zostało odniesienie do podmiotu za sprawą eksplikacji wyrazu „doświadczenie” w terminach obiektywistycznych, pasożytowałby na języku, w którym odniesienie do podmiotu doświadczenia jest obecne.

Druga uwaga dotyczy tzw. konceptualizowalności doświadczenia – zagadnienia poruszanego w filozofii współczesnej.<sup>11</sup> Wyraz „doświadczenie” można rozumieć albo w taki sposób, że określenie „konceptualizowalny” (ewentualnie „skonceptualizowany”) będzie modyfikowało znaczenie tego wyrazu, albo w taki sposób, że o żadnej modyfikacji znaczenia mowy być nie może. Biorąc pod uwagę kantowskie rozróżnienie na charakteryzujące podmiot doświadczeń odbiorczość i samorzutność właściwe, odpowiednio, zmysłom jako władzy przyjmowania „przedstawień” (termin kantowski) oraz intelektowi jako władzy dostarczającej pojęć (A51/B75)<sup>12</sup>, należałoby chyba dopuścić możliwość czegoś takiego jak nieskonceptualizowane doświadczenie, możliwość istnienia *niezinterpretowanych* danych zmysłowych. Niemniej, nie jest to, jak się wydaje, jedyne akceptowalne odczytanie kantowskiej teorii doświadczenia.<sup>13</sup> Inne, zbliża-

---

<sup>11</sup> Zob. G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford-New York: Oxford University Press 1982. Evans dokonuje rozróżnienia na *conceptual* i *non-conceptual informational states*. Z tą współczesną wersją *dualizmu* formy i treści (dualizm pojęć i danych doświadczenia) – poglądu, co do którego nie jest zupełnie jasne, czy należy go przypisać Kantowi – polemizuje J. McDowell w książce *Mind and World*, Cambridge-London: Harvard University Press 1994. W każdym razie, pewne fragmenty *Krytyki czystego rozumu* przemawiają za możliwością interpretacji nie-dualistycznej; por. np. sprawiające kłopoty interpretacyjne tłumaczom i komentatorom Kanta zdanie z drugiego rozdziału *Dedukcji czystych pojęć intelektu* wg wyd. A: „Otóż pojęcia, które *a priori* zawierają czyste myślenie przy każdym doświadczeniu [podkr. A.T.], znajdujemy w kategoriach” (A97). Główna teza heglowskiej z ducha książki McDowella dałaby się streścić w następujących słowach: pojęcia są czynnikiem konstytutywnym dla każdego możliwego doświadczenia. Mówiąc nieco metaforycznie, czegośkolwiek doświadczam, doświadczam zawsze (jako) pojęcia.

<sup>12</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden. Dalej cytuję w przekładzie Ingardena.

<sup>13</sup> Zob. przypis 11.

jące ją do filozofii Hegla – jako *konsekwencji krytyki i rozwinięcia* pewnych kluczowych dla transcendentalizmu wątków – wskazywałoby na konstytutywną dla wszelkiego doświadczenia rolę pojęć. W myśl tej interpretacji, nie jest możliwe, by dane doświadczenia nie były konceptualizowalne: czegokolwiek doświadczam, jest sensowne, tzn. daje się wyrazić za pomocą pojęć.

Jak zostało wyżej powiedziane, warunek (1) i (2) muszą pozostawać ze sobą w pewnej relacji; ściślej rzecz ujmując, sądzę, że z warunku (1) powinien wynikać (2). To, o czym mowa w punkcie (1), można by bowiem tak rozumieć, że nie stanowiłoby dostatecznego wyróżnika transcendentalizmu i dałoby się uzgodnić nawet z tym, co głoszono na gruncie scholastycznej metafizyki. Przyjmowano tam tezę o tożsamości zakresowej transcendentalistów oznaczającą, iż „być” („istnieć”) to tyle, co „być prawdziwym”, czyli *de facto* „być poznawalnym” – gdyż Prawda, według filozofów scholastycznych, to Byt w relacji do poznającego go Umysłu – a zatem, w pewnym sensie, „dającym się *doświadczać* jako prawdziwe”, o ile zakładamy, że wszelkie doświadczenie ma intelektualny, a nie tylko zmysłowy charakter. Różnica między, na przykład, Tomaszem z Akwinu a Kantem polegałaby jednakże na tym, że pierwszy mógłby określić prawdę jako byt zapośredniczony w myśleniu jakiegokolwiek, w tym również nieskończonego podmiotu, drugi natomiast – jako rezultat aktów i procesów poznawczych skończonego podmiotu ludzkiego. Dla Tomasza byt miał z *konieczności* taką naturę, iż dawał się poznawać, nie można było zatem mówić o radykalnej transcendencji bytu względem myślenia, chyba że względem myślenia właściwego podmiotom skończonym. W przypadku Kanta natomiast jest tak, że jeśli jego krytyka dotyczy funkcjonowania władz poznawczych w procesie zdobywania wiedzy o rzeczywistości przez *skończony* podmiot, jeśli jest ona teorią myślenia właściwego skończonemu podmiotowi, wówczas teza o (przynajmniej logicznej) *możliwości* radykalnej transcendencji bytu względem myślenia pozostaje w mocy. W konsekwencji, *hipoteza* o istnieniu rzeczywistości mającej nie- bądź też suprainteligibilny charakter<sup>14</sup> nie stoi w sprzeczności z kantowską filozofią transcendentalną.

<sup>14</sup> Mowa tu o rzeczywistości noumenalnej. Może ona być dwojakiego rodzaju: noumen jest tym, co poprzedza jakiegokolwiek możliwe, sensowne doświadczenie albo tym, co owo doświadczenie w sposób radykalny transcenduje. W pierwszym



Transcendentalizm, jako teoria warunków możliwości semantyki, mógłby stanowić jednocześnie teorię pozwalającą weryfikować rozmaite ontologie (teorie przedmiotu) ze względu na sensowność składających się na nie twierdzeń. Pojawia się jednak wątpliwość, czy rezygnacja z „boskiego punktu widzenia”, zmuszająca do porzucenia tzw. tradycyjnych dociekań metafizycznych, nie pociąga za sobą także konieczności rezygnacji z ontologii (teorii przedmiotu)? Pewnych problemów przysparza też agnostycyzm w sprawie poznawalności rzeczywistości takiej, jaką jest ona naprawdę, czyli teoria noumenów, wielokrotnie krytykowana przez kontynuatorów i krytyków filozofii Kanta – mam na myśli zwłaszcza Fichtego<sup>15</sup>, Hegla<sup>16</sup> i Husserla<sup>17</sup>. Zauważmy, że wyraźne oddzielenie od siebie rzeczywistości tego, co *w sobie* od rzeczywistości tego, co *dla podmiotu*, rzeczywistości dającej się *jedynie pomyśleć* jako rzeczywistość li tylko możliwa, ale niepoznawalna, od rzeczywistości dającej się *także doświadczyć*, pozwala zakwestionować nie tylko zasadność filozofii mającej ambicję bycia czymś więcej niż analizą myślenia czy też, posługując się bardziej współczesnym żargonem, analizą sposobu użycia wyrażeń języka („czymś więcej” niż analizą schematu pojęciowego, za pomocą którego odnosimy się do rzeczywistości – tzn. metafizyką *resp.* ontologią), ale także wątpić w możliwość realizacji celu, jaki stawia przed sobą nauka, o ile jest nim badanie

---

przypadku mamy do czynienia z przed-empirycznym (*vorempirisch*) rozumieniem pojęcia noumenu, w drugim – z post-empirycznym (*nachempirisch*). Rozróżnienie to omawia O. Höffe w: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München: Verlag C.H. Beck 2004.

<sup>15</sup> W sprawie poglądów Fichtego dotyczących pojęcia noumenu i Fichteńskiej krytyki tego pojęcia zob. M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa: PWN 1977, rozdz. III.

<sup>16</sup> Krytykę Kantowskiej teorii kategorii oraz pojęcia rzeczy samej w sobie przeprowadził Hegel m.in. w *Nauce logiki*, zob. zwł. rozdział *Ogólne pojęcie logiki*.

<sup>17</sup> Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa: PWN 1967, t. I, zwł. § 43 (*Wyjaśnienie pewnego zasadniczego błędu*). Czytamy tam m. in.: „Zasadniczym tedy błędem jest mniemać, że spostrzeżenie (i na swój sposób każde inne naoczne ujęcie rzeczy) nie dociera do samej rzeczy. Że ona sama w sobie i w swoim istnieniu w sobie nie jest nam dana.” I dalej: „Spostrzeżenie rzeczy nie uobecnia czegoś nieobecnego, jak gdyby było przypomnieniem lub wyobrażeniem, ono prezentuje, uchwytyje osobiście sam przedmiot w jego cielesnej obecności. Czyni ono to zgodnie ze swoim *własnym sensem*, a przypisywać mu co innego – to właśnie znaczy dopuszcząć się wykroczenia przeciwko jego sensowi”.

rzeczywistości właśnie takiej, jaką jest ona „sama w sobie”, czyli docieranie do tzw. istoty rzeczy.

### III. Kantowska krytyka racjonalnej psychologii

Przechodzę do omówienia tej części *Krytyki*, która traktuje o tzw. „paralogizmach czystego rozumu”, a mieści się w części drugiej *Dialektyki transcendentalnej*. Paralogizmy stanowią, zgodnie z Kantowską definicją, jeden z trzech rodzajów „dialektycznych wnioskowań rozumowych” (A340/B397), obok tzw. antynomii i ideału czystego rozumu, i polegają na wnioskowaniu „z transcendentalnego pojęcia podmiotu, które nie zawiera w sobie nic różnorodnego, o bezwzględnej jedności samego tego podmiotu, którego pojęcia na tej drodze wcale nie uzyskuje” (A340/B398). Spróbujmy ustalić, o jaki rodzaj błędnego wnioskowania może Kantowi chodzić, przytoczoną definicję paralogizmu trudno bowiem uznać za wystarczająco jasną. Przede wszystkim, mówiąc o wnioskowaniu, mamy na myśli operację przeprowadzaną nie na pojęciach, lecz na zdaniach. Jednakże problem interpretacyjny, wynikający z faktu posłużenia się przez Kanta niezbyt może, w mniemaniu współczesnego czytelnika, precyzyjnym sformułowaniem, znika, jeżeli potraktujemy pojęcie jako „skrócone” zdanie tożsamościowe. Z pewnością prawdą jest, iż ktoś, kto ma pojęcie, na przykład, psa, pojmuje psa jako psa, czyli uznaje zdanie mówiące, że jeśli  $x$  jest psem, to  $x$  jest psem. Oczywiście jest to jedynie konieczny, ale nie wystarczający warunek posiadania pojęcia psa – i w ogóle *jakiegokolwiek* pojęcia; spełnienie tego warunku (uznanie zdania postaci  $p \rightarrow p$ ) zakłada li tylko posiadanie umiejętności rozpoznawania poprawności pewnych wyrażań należących do danego języka na podstawie samego ich kształtu oraz syntaktycznej relacji zachodzącej między tymi wyrażeniami. A ponieważ w przypadku formuł podpadających pod schematy tautologii klasycznego rachunku zdań jest tak, że w dowolnym modelu przy dowolnym wartościowaniu będą one spełnione, zatem rozpoznanie ich poprawności stanowi jednocześnie rozpoznanie ich prawdziwości. Oczywiście, rozpoznanie prawdziwości takiej formuły nie dostarcza wiedzy na temat jakiegokolwiek przedmiotu.

Wróćmy do naszego przykładu. Otóż o kimś, kto potrafi powiedzieć tylko tyle, że pies jest psem, z pewnością nie powiemy, że ma

on *pojęcie* psa. Nie jest oczywiście jasne, czy istnieje konkluzywny test na posiadanie jakiegokolwiek pojęcia, ale nie musimy się tym problemem w tej chwili zajmować. Można jednak uważać za dobry sprawdzian umiejętności (fakt, iż użyłam tu pojęcia dyspozycyjnego, nie ma większego znaczenia) posługiwania się danym pojęciem znajomość empirycznych kryteriów stosowania tego pojęcia<sup>18</sup>, pod warunkiem, że dla danego pojęcia kryteria takie istnieją. Znajomość owych kryteriów polegałaby na umiejętności identyfikowania konkretnych obiektów jako takich, w odniesieniu do których dane wyrażenie (pojęcie) może zostać poprawnie zastosowane, posiadanie wspomnianej umiejętności zaś będzie wymagać od użytkownika języka dysponowania jakąś, choćby minimalną, wiedzą dotyczącą obiektów, do których odnosi się on za pomocą tego wyrażenia (pojęcia), wiedzą pozwalającą mu odróżnić obiekty będące tego wyrażenia (pojęcia) desygnatami od obiektów nie będących nimi. Tak więc znać znaczenie wyrazu „pies” (oraz innych terminów zaliczanych do klasy pojęć ogólnych) to m.in., w odpowiednich okolicznościach, potrafić wymienić przynajmniej typowe cechy psa – cechy składające się na tzw. przez filozofów języka, za Putnamem, stereotyp psa – czy też podać definicję słowa „pies”, przy czym, jako że w przypadku większości wyrażeń podanie ich definicji równościowej z różnych powodów okazuje się niemożliwe, można by od użytkowników języka w takich wypadkach wymagać podania jedynie częściowych warunków podpadania pod ekstensję danego wyrażenia.

Posiadanie intensji danego wyrażenia w większości przypadków umożliwia identyfikację obiektów, do których za pomocą tego wyrażenia można się poprawnie odnosić. Krótko mówiąc: możliwość przypisania ekstensji jakiemuś terminowi zakłada, że dokonujący tej procedury użytkownicy języka dysponują choćby minimalną *wiedzą* dotyczącą desygnatów owego terminu. W tym miejscu, stosując kantowskie rozróżnienie, można powiedzieć, że *znaczenie dowolnego*

---

<sup>18</sup> Wyrażenie „empiryczne kryteria stosowania” [jakiegoś wyrażenia (pojęcia)] (*empirically applicable criteria*), którego sens mógł tutaj ulec pewnej zmianie względem sensu oryginalnego – w dosłownym tłumaczeniu wyrażenie to powinno brzmieć: „empirycznie stosowalne kryteria” – pochodzi z książki P. F. Strawsona *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*, London: Methuen 1966. Jakakolwiek jednak wersję przekładu przyjmujemy, w obu przypadkach chodzić nam będzie o kryteria stosowania pojęć ogólnych do konkretnych treści (przedmiotów, zdarzeń etc.) danych w doświadczeniu.

wyrażenia należącego do danego języka konstytuowane jest przez element aprioryczny i aposterioryczny: na pierwszy z nich składałaby się znajomość reguł rządzących użyciem wyrażen w ogóle czy, innymi słowy, znajomość (koniecznych) faktów konstytuujących znaczenie dowolnego wyrażenia, na drugi natomiast – znajomość empirycznych kryteriów stosowania danego wyrażenia. Oczywiście, aprioryczność, o której tu mowa, może, choć nie musi, mieć charakter relatywny do wspomnianej aposterioryczności – można by sobie wyobrazić, że ewolucja człowieka, a tym samym języka, jakim się on posługuje, i rządzących nim reguł, potoczyłaby się zupełnie inaczej.

Powiedziane już zostało, na czym zasadza się znajomość empirycznych kryteriów stosowania wyrażen. Wypadałoby jeszcze zwrócić uwagę na fakt, iż umiejętności związane ze znajomością owych kryteriów manifestują się w konkretnych zachowaniach językowych użytkowników języka, że sytuują się one na poziomie praktyki komunikacyjnej. Ale na czym w takim razie miałyby polegać „znajomość reguł rządzących użyciem wyrażen w ogóle”? Odpowiedź na to pytanie powinna chyba być taka: znajomość reguł rządzących użyciem wyrażen w ogóle jest równoznaczna z faktem myślenia i mówienia – formułowania znaczących wypowiedzi o świecie – w jakimkolwiek języku, w dowolnej sytuacji komunikacyjnej; i jeśli owa „znajomość” w czymkolwiek się manifestuje, to właśnie w tym fakcie. Znajomość reguł językowych, o której tu mowa, miałyby zatem charakter czegoś w rodzaju *'tacit knowledge'*, świadomość istnienia tych reguł nie byłaby więc konieczna do tego, aby stosować je w praktyce.

Powiedziałam wcześniej, że Kantowska definicja paralogizmu nastrocza pewne trudności interpretacyjne. Zdaniem niektórych autorów, problem ten stanowi szczególny przypadek problemu wynikającego z niedostatków współczesnego Kantowi i przezeń wykorzystywanego aparatu pojęciowego, z pomocą którego nie mogło się powieść wyraźne sformułowanie pewnych intuicji<sup>19</sup>, rozwijanych w dalszych dziejach transcendentalizmu przez filozofów, których

<sup>19</sup> Diagnozę taką stawia M. Poręba w książce, o której wspominałam w przypisie 6. Autor za pomocą środków dostarczonych przez dwudziestowieczną logikę matematyczną i analizę języka rekonstruuje i interpretuje dokonania filozofów transcendentalnych w zakresie badań nad świadomością, a ściślej – nad czynnikami konstytutywnymi dla świadomego (językowego) odnoszenia się myślących podmiotów do świata.

dziela oni na wiernych literze i wiernych duchowi filozofii kantowskiej. Dla tych, którzy swoje preferencje lokują się po stronie tych ostatnich, jest rzeczą dopuszczalną formułowanie zagadnień poruszanych na gruncie tej filozofii w terminach innej niż jej własna aparatury pojęciowej. Z postępowaniem takim wiąże się niestety niebezpieczeństwo odstępstwa być może właśnie nie tylko od litery, ale też i w pewnym momencie od samego ducha interesującej nas problematyki, z drugiej strony jednak możliwość przeprowadzenia jej interpretacji w języku innym niż kantowski dowodziłaby przede wszystkim uniwersalności owej problematyki. Pragnę w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, iż zarysowana w niniejszej pracy interpretacja stosownego fragmentu *Krytyki czystego rozumu* żadną miarą nie pretenduje do miana ortodoksyjnej wykładni poglądów Kanta, stanowiąc jedynie próbę przyjrzenia się im z perspektywy bliższej filozofii współczesnej.

Proponuję zatem w następujący sposób rozumieć podaną przez Kanta definicję paralogizmu. Otóż byłoby to takie rozumowanie, w którym ze zdania dotyczącego faktu konstytuującego znaczenie *dowolnego* wyrażenia miałyby wynikać zdanie wyznaczające empiryczne kryteria stosowania  *pewnego* wyrażenia. Inaczej jeszcze: krytykowany przez Kanta błąd polegałby na potraktowaniu apriorycznych faktów umożliwiających znaczenie w ogóle jako wyznaczników empirycznych kryteriów stosowania pewnej klasy wyrażen języka. Ścisłej mówiąc, racjonalny psycholog, w myśl proponowanej tu interpretacji, z własności struktury konstytuującej świadomość jako taką (transcendentalne Ja) czyniłby własności empirycznie identyfikowalnego podmiotu doświadczeń (osoby, empirycznego Ja).

Fakt, iż wiem, że muszę respektować pewne reguły, o ile chcę, aby moje wypowiedzi miały znaczenie, nie oznacza bynajmniej, iż znam znaczenie konkretnego wyrażenia, jakim w danej chwili się posługuję, że, w omówionym wyżej sensie, mam pojęcie tego, do czego stosowane przeze mnie wyrażenie się odnosi. A poza tym, bycie użytkownikiem języka – „partycypowanie” w intersubiektywnej *strukturze* sensu, w terminologii filozofów transcendentalnych noszącej nazwę transcendentalnego Ja – nie musi pociągać za sobą bynajmniej możliwości posiadania pojęcia siebie jako *konkretnego* (empirycznego) myślącego i mówiącego podmiotu.

Kant określa „transcendentalne pojęcie podmiotu” jako „nie zawierające w sobie nic różnorodnego” (A340/B398). W innym miejscu (A345-6/B404) pisze, iż

„przedstawienie [naszego] Ja [jest] proste i pozbawione w sobie zupełnie treści. Nie można o nim nawet powiedzieć, że jest pojęciem, lecz jedynie, że jest samą tylko świadomością towarzyszącą wszelkim pojęciom”, a także (A350): „Ja jest wprawdzie [zawarte] we wszystkich myślach, z przedstawieniem tym jednakże nie jest związany nawet ślad naoczności, która by je odróżniała od innych przedmiotów oglądania.”

Tak więc o Ja transcendentalnym, które, w pewnym sensie, z konieczności przekracza wszelkie doświadczenie, więcej – każdą sensowną myśl, które transcenduje możliwość pomyślenia bądź doświadczenia, nic pozytywnego, nic, za pomocą czego można by je określić, powiedzieć nie można. Jeśli jednak filozofia znajduje uprawomocnienie w samym *dążeniu* do realizacji pragnienia odślonięcia podstaw, dotarcia do źródła tego, co ustanawia wszelki sens, co stanowi warunek racjonalności, to mówić musi, nawet pod groźbą wikłania się w paradoksy, pozwalającego kwestionować sensowność jej własnego dyskursu. Filozofia transcendentalna, o ile jest sposobem realizacji tego typu przedsięwzięcia, ze względu na swe maksymalistyczne aspiracje nie różniłaby się zatem od metafizyki jako takiej. Ów maksymalizm z uwagi na aspiracje, a nawet swego rodzaju fundamentalizm, to oczywiście tylko jedno oblicze omawianej tu filozofii – filozofii, której istotny aspekt stanowi w równym stopniu minimalizm odnośnie do rezultatów poznawczych własnych badań i antyfundamentalizm, wyrażające, zdaniem niektórych interpretatorów, właściwą owej formacji filozoficznej antymetafizyczność.

W zacytowanych powyżej fragmentach pragnę zwrócić uwagę na dwa sformułowania: pierwsze z nich to to, w którym określa się Ja jako „świadomość towarzyszącą wszelkim pojęciom”, drugie zaś – to, w którym mówi się, że Ja jest „[zawarte] we wszystkich myślach”. Żadne z tych sformułowań nie jest wolne od empirystycznej, „wyobrażeniowej” terminologii, Kant nazywa bowiem Ja przedstawieniem, przy tym jeszcze zdaje się on nie uwzględniać różnicy między pojęciem – tworem logicznym o charakterze nie-propozycjonalnym – a myślą, której chyba taki właśnie, propozycjonalny, charakter należy przypisać. Jeśli więc nie chcemy z tego utożsamienia myśli i pojęć wyciągać daleko idących konsekwencji, musimy zarzucić Kan-

towi po prostu brak terminologicznej precyzji. Ale być może samo to rozróżnienie nie jest ważne, gdyż w obu przypadkach mowa o czymś, co można by nazwać *podmiotowym (świadomościowym, intensjonalnym) składnikiem znaczenia*: nie można nie-świadomie odnosić się do *rzeczywistości*, jeśli przez tę ostatnią rozumieć *rzeczywistość-dla-podmiotu* (zdanie to jest oczywiście tautologią: czyż rzeczywistość, tak jak rozumieją ją transcendentaliści, mogłaby być czymkolwiek innym niż „rzeczywistością-dla-podmiotu”?).<sup>20</sup>

Z przeprowadzonych dotychczas rozważań niewiele na razie wynika w sprawie tzw. ontologicznej natury podmiotu; jednakże pytanie o nią pozostaje w tle niniejszych dociekań, gdyż tym, co nas tu interesuje, jest m. in. jego sensowność. Ale już na tym etapie muszę zaznaczyć, iż nie uważam, jakoby kluczową rolę w analizowanym przeze mnie fragmencie *Dialektyki transcendentalnej* odgrywała krytyka kartezjanizmu, czyli problematyka psychologiczna jako taka. Nie chodziłoby więc o to, że ani dualizm, ani tak zwany przez Kanta „spirytualizm”, ani też materializm nie są w stanie udzielić sensownej odpowiedzi na pytanie o ontologiczną naturę podmiotu (osoby, jaźni, świadomości, umysłu etc.) – pytanie, które w języku tradycji kartezjańskiej można sformułować jako pytanie o to, do jakiego rodzaju substancji należy zaliczyć osoby – wobec czego jedynym słusznym stanowiskiem w tej sprawie pozostaje agnostycyzm. Jest bowiem raczej tak, że konsekwentne przemyślenie podmiotu czy też, nieco inaczej rzecz ujmując, sposobu, w jaki myślący podmiot odno-

---

<sup>20</sup> Nadużyciem byłoby upatrywać w Kancie prekursora poglądu wyrażającego się w stwierdzeniu głoszącym, że intensja danego wyrażenia determinuje jego ekstensję, ale też wydaje się iż teoria znaczenia uprawiana z perspektywy tak jak tutaj interpretowanego transcendentalizmu nie daje się pogodzić z pewnego rodzaju redukcjonizmem w teorii znaczenia (odniesienia przedmiotowego), mającym na celu wyjaśnienie znaczenia wyłącznie w terminach obiektywistycznych (fizykalistycznych), eliminujących odniesienie do świadomości, a polegającym na tym, iż fakt istnienia znaczeń zostaje sprowadzony do faktu zachodzenia pewnego typu relacji przyczynowej między użytkownikiem języka a obiektem, do którego użytkownik języka się odnosi, przekazując następnie, wraz z kolejnymi użyciami denotującego ów obiekt wyrażenia, pod nieobecność tego obiektu, swoje odniesienie innym mówiącym i zapoczątkowując w ten sposób tzw. łańcuch komunikacyjny. Krótko mówiąc, pogląd, iż użytkownik języka *może się odnieść do czegoś, nie wiedząc, do czego się odnosi*, musi, z takiej perspektywy, zostać odrzucony.

si się do rzeczywistości, *przemyślenie konstytutywnej zarówno dla wszelkiej podmiotowości, jak i dla wszelkiej przedmiotowości* (dla bycia podmiotem i dla bycia przedmiotem) *relacji podmiot-przedmiot* prowadzi do uznania stawiania tego rodzaju pytań i próby udzielania na nie odpowiedzi za przedsięwzięcie zgoła bezsensowne. Jeśli warunkiem samokonstytucji podmiotu jest, by posłużyć się językiem Fichtego, ustanowienie (*Setzung*) tego, co nie-podmiotowe, tego, co podmiotowi się przeciwstawia – przedmiotowi – ustanowienie na zasadach, których źródło w ostateczności stanowi transcendentna jaźń, czyli obiektywna (powszechna) struktura podmiotowości (podmiotowość w ogóle)<sup>21</sup>, to nie można pomyśleć podmiotu jako mającego byt samoistny, jako będącego substancją – *czymś* (z natury) *innym niż* przedmiot. Skoro przedmiot może być przedmiotem tylko *dla*, czyli *w relacji do* podmiotu, a podmiot może być podmiotem tylko *dla*, czyli *w relacji do* przedmiotu, to jedyna zachodząca między nimi różnica musiałaby polegać na tym, iż można by myśleć o podmiocie jako *przejawiającym się sobie* w doświadczeniu inaczej niż przedmiot, który temu podmiotowi w doświadczeniu się przejawia, różnica ta jednak byłaby różnicą nieistotną, gdyż jej źródło stanowiąłoby zjawisko, a nie to, co istnieje jako rzeczywiste (jako „samo w sobie”).

Ja mogę powiedzieć o sobie – i uczynić to stosując inne kryteria identyfikacji i odniesienia niż te, które stosuję w odniesieniu do innych osób i wszystkiego, co nie jest mną – że myślę o czymś, że coś czuję, postrzegam, że mam takie a takie przekonania itd.; mogę też o sobie powiedzieć, że jestem zmęczona, że wychodząc na spacer zakładam kapelusz albo że ważę 50 kg. Ponieważ przejawiam się sobie tak a tak, mogę sobie, prawdziwie lub fałszywie, przypisywać wiele takich określeń, których nie śniłoby mi się przypisywać krzesłom, kotom, budynkom mieszkalnym etc. Co więcej, nie jestem przecież

<sup>21</sup> Stwierdzenie to (prócz tej jego części, w której próbuję określić status transcendentnej jaźni) wypowiedziane zostało niejako w duchu Fichtego. Por. trzy zasady naczelné Fichteańskiej teorii wiedzy w: J. G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, Warszawa: PWN 1996, t. I: (1) „*Ja pierwotnie i bezwzględnie ustanawia swój własny byt*” (s. 92); (2) „[...] *samemu Ja zostaje absolutnie przeciwstawione jakieś Nie-Ja*” (s. 101); (3) „*Ja przeciwstawia w obrębie Ja ilościowo podzielnemu Ja jakieś ilościowo podzielne Nie-Ja*” (s. 109). Te trzy zasady nazywa Fichte, odpowiednio, zasadą tożsamości, przeciwstawiania oraz podstawy i racji (ibid., s. 125).



tożsama z żadnym z określeń, które przypisuję sobie; niezależnie od tego, czy którekolwiek z nich jest, czy też mogłoby kiedykolwiek być prawdziwe o mnie, zachowuję samą tę możliwość sensownego przypisywania sobie dowolnych predykatów, samą możliwość odnoszenia się do siebie jako do podmiotu rozmaitych określeń. Ale czy z tego faktu wynika, (i) że pojmuję siebie jako substancję – byt samoistny, nie odniesiony do niczego, co nie jest mną, niczego poza sobą do swego istnienia nie potrzebujący; (ii) że o ile pojmuję siebie jako substancję, to jako substancję innego rodzaju niż wszystko to, co pojmuję jako różne ode mnie, jako nie będące mną? Aby odpowiedzieć na oba pytania, należałoby najpierw, czego tutaj nie uczynię, przeprowadzić analizę samego słowa „substancja”, które, jak skądinąd wiadomo, ma wiele znaczeń. W każdym razie dla Kartezjusza z pozytywnej odpowiedzi na pytanie (i) wynikała taka sama odpowiedź na pytanie (ii): za wystarczający warunek odniesienia się do samego siebie, wyodrębnienia siebie spośród innych bytów, Descartes uznał pojmowanie siebie jako podmiotu własnych myśli, pojmowanie siebie jako *res cogitans*, czyli ostatecznie – *bezpośrednie pojmowanie siebie*. (Nie jest to jednak warunek konieczny: dualista może odnosić się do siebie – używać zaimka „ja” – pojmując siebie *także* jako ciało, a dokładniej – jako złożenie substancjalnie różnych „rzeczy”: umysłu i ciała.)

Ale owo pojmowanie siebie oznacza już pojmowanie siebie jako przedmiotu tego pojmowania, ono zaś, przynajmniej zdaniem Kanta, może przebiegać jedynie na zasadach zgodnych z zasadami „wszelkiego myślenia w ogóle”; tzn. te same kategorie oraz formy naoczności zmysłowej, dzięki którym możliwe jest pomyślenie przedmiotu danego w doświadczeniu „zewnętrznym” i/ lub „wewnętrznym”, umożliwiają pomyślenie podmiotu jako przedmiotu tego myślenia.

Przyjrzyjmy się bliżej charakterowi relacji podmiotu do samego siebie. W jaki sposób, w myśl transcendentálnej, a zwłaszcza kantowskiej koncepcji świadomości, przebiega proces uzyskiwania wiedzy o samym sobie przez podmiot? Przynajmniej teraz i spróbuję skomentować następującą wypowiedź Kanta:

Apercepcja jest samą podstawą możliwości kategorii, które ze swej strony przedstawiają jedynie syntezę różnorodności danych naocznych, o ile ta [różnorodność] posiada w apercepcji jedność. Dlatego to samoświadomość jest

w ogóle przedstawieniem tego, co jest warunkiem wszelkiej jedności, a samo jest jednak niewarunkowane. O Ja myślącym (o duszy), które przedstawia sobie siebie jako substancję, jako coś prostego, coś we wszelkim czasie numerycznie identycznego i jako odpowiednik wszelkiego bytu, z którego musi być wywnioskowany wszelki inny byt, można przeto powiedzieć, że *nie poznaje ono samego siebie przez kategorie, lecz że kategorie, a przez nie wszystkie przedmioty, poznaje ono w absolutnej jedności apercepcji, a więc przez siebie samo* (A402) [podkr. A.T.].

Zinterpretujemy treść zacytowanego wyżej fragmentu *Dialektyki transcendentalnej* na przykładzie proponowanej analizy naszego rozumienia kategorii przyczynowości<sup>22</sup>. Niech będą dane dwa dowolne, różne od siebie, zdarzenia  $e^1$  i  $e^2$ , z których  $e^1$  zachodzi w chwili  $t^1$ , a  $e^2$  – w chwili  $t^2$ , przy czym  $t^1 < t^2$  („ $<$ ” oznacza relację bycia niepóźniejszym niż; reprezentację czasu niech stanowi porządek wyznaczony na zbiorze liczb rzeczywistych). Między tymi zdarzeniami niech zachodzi relacja, którą będzie charakteryzował dany zbiór uporządkowanych par zdarzeń  $Z = \{ \langle A, B \rangle \}$ <sup>23</sup>, gdzie A oznaczać będzie niepusty zbiór zdarzeń będących przyczynami zdarzeń należących do zbioru zdarzeń B, a B – zbiór zdarzeń będących skutkami zdarzeń należących do zbioru zdarzeń A. Możemy powiedzieć, że istnieje ekstensja predykatu „jest przyczyną” dla pary zdarzeń  $\langle e^1, e^2 \rangle$  na zbiór wartości logicznych  $WL = \{0, 1\}$ , jeśli  $e^1$  jest elementem A i  $e^2$  jest elementem B. Spełnienie ostatniego warunku zależy od tego, jak – do jakiej kategorii (typu) zdarzeń – interesujące nas konkretne, jednostkowe, zdarzenia *zostaną zaklasyfikowane* – dokonanie owej klasyfikacji zaś leży w gestii świadomego podmiotu (użytkownika języka). (Na wypadek, gdyby ktoś wysuwał zarzuty pod adresem takiego rozumienia związku przyczynowo-skutkowego, argumentując, iż związek ten daje się wyjaśnić *w terminach nie wymagających odniesienia do podmiotu, czy też świadomości*, np. jako powstały w wyniku obserwacji bądź doświadczania *regularnego* zachodzenia pewnych zdarzeń nawyk, należy odpowiedzieć, że takie wyjaśnienie nie jest wystarczające: nie obejmuje ono przypad-

<sup>22</sup> Szczegółową analizę kategorii przyczynowości przeprowadza w swojej książce M. Poręba (M. Poręba, *Transcendentalna teoria świadomości*, op. cit.), zob. zwł. rozdz. II: *Transcendentalna teoria znaczenia (na podstawie Kanta nauki o kategoriach)*, ss. 45-98.

<sup>23</sup> Fakt, że mowa tu o *uporządkowanych parach* zdarzeń ma istotne znaczenie: wskazuje bowiem na zawarty w pojęciu przyczyny moment nieodwracalności porządku tworzących relację przyczynowo-skutkową zdarzeń.

ków, w których dany zbiór przyczyn i dany zbiór skutków są zbiorami jednoelementowymi, a tym samym nie tłumaczy, jak można rozumieć zdanie tego typu, co „Przyczyną powstania wszechświata był Wielki Wybuch”).

Na tym jednak cała „praca” podmiotu się nie kończy. Kategoryzacja zdarzeń, o jakiej była mowa, nie zostałaby przeprowadzona, o ile ze strony podmiotu nie doszłoby do spełnienia pewnych dodatkowych warunków. O *spełnieniu* formuły „ $x$  jest przyczyną  $y$ ” przez uporządkowaną parę zdarzeń  $\langle e^1, e^2 \rangle$  może być mowa tylko wtedy, gdy *istnieje pewien możliwy świat*, w którym formuła ta jest spełniona. Jeśli przez „możliwy świat” rozumieć pewien niepusty zbiór zdań, to należy postawić warunek, aby nie było tak, iż dla dowolnego zdania należącego do tego zbioru istnieje zdanie również należące do tego zbioru i będące negacją tamtego zdania. Innymi słowy, jeśli nasze wypowiedzi o świecie pretendują do posiadania znaczenia, to jedynie pod warunkiem, że „jesteśmy niesprzeczni”: niesprzeczność stanowi *transcendentálną normę* wyznaczającą granice wszelkiej racjonalności, minimalny warunek możliwości znaczenia, a tym samym komunikacji. Jeśli fakt posiadania świadomości wyjaśniać posiadaniem schematu pojęciowego, dzięki któremu rozumne istoty odnoszą się do rzeczywistości, wówczas należy stwierdzić, że zasada niesprzeczności warunkuje wszelkie świadome odniesienie się do świata, że respektowanie tej zasady jest *warunkiem możliwości świadomości*. Nie respektujący jej użytkownik języka zostałaby uznany za kogoś, kto po prostu nie wie, o czym mówi, albo za osobę cierpiącą na pewne kognitywne dysfunkcje. Nie można jednak sformułować argumentów przemawiających za słusznością tej zasady innych niż argumenty odwołujące się do pragmatyki czy zdrowego rozsądku: to, co jest „warunkiem wszelkiej jedności”, wszelkiego znaczenia, pozostaje „samo nieuwarunkowane”. Pytanie o znaczenie (prawdziwość) samej tej zasady byłoby pytaniem bezsensownym; możliwość sformułowania jakiegokolwiek sensownej wypowiedzi tę zasadę bowiem zakłada. (Oczywiście, wydaje się wątpliwe, czy *w praktyce* zawsze możemy sprostać wymaganiom wyznaczonym przez tę „transcendentálną normę” „wszelkiej racjonalności”. Niejednokrotnie przecież żywimy w swoim życiu sprzeczne przekonania: podmioty myślące jako zbiory zdań musiałyby się często okazywać zbiorami sprzecznymi.)

Przyjrzyjmy się teraz stwierdzeniu, w którym Kant wymienia określenia, za pomocą których „Ja myślące przedstawia sobie siebie samo”, takie jak: substancjalność (bycie podmiotem własności), prostota, numeryczna idyntyczność w czasie, bytowość, a nawet bytowa „pierwotność” (bycie „odpowiednikiem wszelkiego bytu, z którego musi być wywnioskowany wszelki inny byt” (A402)). Co do ostatniego z określeń, którego nie będę w dalszym ciągu analizowała, proponuję interpretować je w terminach owego „Myśle” omówionego częściowo przy okazji rozważań dotyczących intensjonalnego składnika znaczenia, a definiowanego przez Kanta jako „przedstawienie”, które „musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane” (B132). Nawiasem mówiąc, treść tego krótkiego cytatu przemawia za tezą o *możliwości* konceptualizacji każdego doświadczenia, niemniej obecność operatora modalnego, jak się zdaje, dopuszcza, jako poprawne, zarówno interpretację dualistyczną, jak i nie-dualistyczną, o których wspominałam w drugiej części niniejszej pracy.

Z jednej strony, wydaje się, że w interesującym nas fragmencie mamy do czynienia z fenomenologiczną charakterystyką kartezjańskiej substancji myślącej: podmiot jawi się sobie – doświadcza swego istnienia – jako prosty, zachowujący tożsamość w czasie itd. Jak wiadomo jednak, Kant nie twierdził, aby wszystkie te wymienione *modi* substancji myślącej mogły być dane jako modyfikacje „zmysłu wewnętrznego”, czyli aby mogły być dane w doświadczeniu: zupełny opis stanowiący dokonane na podstawie introspekcji sprawozdanie z mojego życia wewnętrznego nie musi zawierać zdań tego typu, co (nie mające zresztą sensu) zdanie „Doświadczam *teraz* siebie jako idyntycznego *w każdej chwili* w czasie” itd. Nie chodzi więc o takie *przedstawienie*, które dopiero umożliwiają formy naoczności zmysłowej i kategorie intelektu. Wymienione wyżej określenia bowiem (substancjalność, idyntyczność w czasie, prostotę etc.) „rozum spekulatywny przedstawia [...] jako warunki możliwości istoty myślącej, które same są nieuwarunkowane.” (A403-4) A zatem należałoby je umieścić, w pewnym sensie, „przed” kategoriami intelektu i formami naoczności zmysłowej, co też znaczyłoby tyle, że te ostatnie są właśnie „uwarunkowane”, w tym sensie, że zależą one od pewnych zasad – determinacji albo nawet autodeterminacji

myślącego podmiotu (transcendentalnego Ja). Stąd, *jak się zdaje*, wyłaniałaby się możliwość myślenia (ewentualnie doświadczenia) świata przez podmiot – jeśli można użyć takiej, trochę chyba mylącej, metafory – „wyposażony” w inny niż nam właściwy „zestaw” kategorii i form naoczności. „Jak się zdaje”, gdyż najpierw należałoby zbadać *związek* między owymi nieuwarunkowanymi zasadami – z których, zaznaczmy na marginesie, pewne, takie jak zasada niesprzeczności, były uznawane w klasycznej metafizyce za „pierwsze zasady” zarówno myślenia, jak i bytu – a kategoriami intelektu i formami zmysłowego oglądu.

Jak zostało powiedziane, warunkiem przypisywania wartości logicznej np. zdaniom przyczynowym jest umiejętność szacowania wartości logicznej jakichkolwiek wyrażen o charakterze propozycjonalnym, pretendujących do bycia prawdziwymi bądź fałszywymi, umiejętność, której posiadanie wymaga respektowania (przynajmniej logicznej) zasady niesprzeczności. Ale aby móc przypisywać znaczenie wyrażeniom języka, trzeba także potrafić rozpoznawać te spośród nich, które są dobrymi kandydatami do posiadania wartości logicznej: będą nimi z pewnością przynajmniej niektóre wyrażenia o strukturze podmiotowo-orzecznikowej. Nie jest oczywiście kwestią nie podlegającą dyskusji stwierdzenie, iż jedyną właściwą logiką przybliżającą nas do zrozumienia sposobu, w jaki myślimy o świecie, miałyby być klasyczna logika zdań podmiotowo-orzecznikowych, a nie np. heglowska logika pojęć, tym niemniej, jeśli trzymać się przyjętych powszechnie standardów, należy uznać obowiązywanie zasady, zgodnie z którą nie orzeka się podmiotu własności o tych ostatnich. Stwierdzenie „Myślące Ja jest substancją (pojmuje siebie jako substancję)” możemy zatem rozumieć nie tyle jako równoznaczne ze stwierdzeniem „Istnieje co najmniej jedna rzecz, do istoty której należy myślenie” lub „Ja *jestem* substancją myślącą”, cokolwiek by to miało oznaczać, lecz raczej jako wyrażające intuicję, że poprzez taki język, którego podstawową jednostkę znaczącą określiliśmy jako zdanie podmiotowo-orzecznikowe, skończony podmiot świadomy – niech mi wolno będzie posłużyć się w tym miejscu metaforą – myśli rzeczywistość. Świadomość „przedstawia”, a raczej rozpoznaje siebie w swoich własnych logicznych tworzach – w wypowiedziach języka, które może rozumieć, gdyż rozpoznaje je jako należące do języka, „poprzez” który myśli – „przedstawia świat”.

Raz jeszcze zwróćmy uwagę na intensjonalny aspekt znaczenia: jeśli o „myślącym Ja” można powiedzieć, iż jest substancją, to tylko w tym sensie, że stanowi ono niejako korelat wszelkich, mówiąc językiem fenomenologii, sensów przedmiotowych.<sup>24</sup> To w odniesieniu do świadomości konstituuje się jakikolwiek sens, świadomość jest podmiotem swoich własnych sensotwórczych aktów. Jeżeli więc sens ma to jedynie, co zostaje ustanowione jako takie w świadomości, to tym, co zostaje ustanowione przede wszystkim, a raczej tym, co gwarantuje możliwość ustanowienia jakiegokolwiek sensu przedmiotowego, jest owa struktura wzajemnego odniesienia podmiotu do przedmiotu, odzwierciedlana w języku przez strukturę zdania (wypowiedzi znaczącej).

Jak w takim razie rozumieć kolejne określenie „myślącego Ja”, a mianowicie prostotę? Bycie substancją oznacza bycie *czymś*, a właściwie czymkolwiek, czemu można przypisywać rozmaite określenia w zdaniu podmiotowo-orzecznikowym. Jak się zdaje, minimalnym warunkiem rozpoznania wyrażenia jako tego rodzaju właśnie tworu logicznego będzie umiejętność odróżnienia podmiotu od orzecznika, umiejętność identyfikacji podmiotu: *jedności* „zbierającej” wielość określeń, jedności – a więc czegoś prostego. Nie chodzi tu o to, że podmiot jako coś prostego (jako jedność) w rzeczywistości nie daje się charakteryzować za pomocą koniunkcji predykatów, że jest terminem nieanalizowalnym. W dowolnym wyrażeniu o strukturze podmiotowo-orzecznikowej, mającym ustaloną interpretację, „miejsce” podmiotu także musi być ustalone: podmiot musi być *je-den* i *ten sam* ze względu na tożsamość znaczenia wyrażenia, którego część składową stanowi.

W świetle przeprowadzonej powyżej analizy, możemy ogólnie sformułować główny zarzut pod adresem racjonalnej psychologii: otóż błąd, który zdaniem Kanta miałaby ona popełniać, polegałby na nieodróżnianiu poziomu, z którego można formułować sensowne wypowiedzi o świecie, od poziomu, z którego formułuje się wypo-

---

<sup>24</sup> „[...] we wszystkich sądach jestem zawsze określającym podmiotem tego stosunku, który stanowi sąd. To jednak, iż Ja, który myślę, musi uchodzić zawsze za podmiot myślenia i może być uważane za coś, co do myślenia przywiązane jest nie tylko tak, jak cecha [...], jest twierdzeniem apodyktycznym, a nawet tożsamościowym. Nie znaczy ono jednak, że Ja jako przedmiot jestem dla siebie istotą samoistniejącą lub substancją” (B407).

wiedzi o języku, a w konsekwencji na przypisywaniu znaczenia (odniesienia przedmiotowego) wyrażeniom, które spełniają jedynie formalne – syntaktyczne – kryteria przynależności do klasy wyrażen znaczących, stanowiące konieczne, lecz nie wystarczające warunki możliwości posiadania przez dane wyrażenie znaczenia.

#### IV. Zakończenie

Wśród niektórych autorów monografii poświęconych filozofii transcendentalnej panuje przekonanie o ontologicznej neutralności tej ostatniej.<sup>25</sup> Ich zdaniem, z ustaleniami dotyczącymi świadomości na gruncie omawianej tutaj formacji filozoficznej daje się pogodzić zarówno dualistyczna, jak i monistyczna ontologia osoby (redukcjonizm w takich jego postaciach, jak materializm stanu centralnego czy choćby behawioryzm, a także idealizm<sup>26</sup> czy teoria dualnego aspektu). Wydaje się jednak, że można takie stwierdzenia uznać za zasadne wówczas, gdy zakłada się *implicite* istnienie w praktyce nie dającej się zniwelować przepaści między porządkiem myślenia a porządkiem bytu, a więc gdy myśli się w kategoriach nowożytnych, *pokartezjańskich*, i gdy ten pierwszy porządek czyni się przedmiotem zainteresowania transcendentalizmu, ten drugi natomiast – przedmiotem zainteresowania rozmaitych ontologii. W gruncie rzeczy jednak pytanie o *ontologiczną* naturę podmiotu (pytanie o to, do jakiego rodzaju *substancji* należą osoby, umysły, jaźnie etc.) to, z perspektywy transcendentalnej teorii świadomości, podobnie jak – choć zapewne z innych motywów – z perspektywy filozofii Arystotelesa, jak również Hegla, pytanie całkowicie źle postawione, stąd też, jeśli ktoś jest zwolennikiem poglądów wymienionych filozofów, musi uznać cały współczesny spór o naturę relacji umysł-ciało za niewiele wart.

Współczesna filozofia umysłu chce uwzględnić rozstrzygnięcia formułowane przez psychologię naukową. Można jednak zadać sobie pytanie, czy ceną, jaką musi zapłacić filozof usiłujący pogodzić

<sup>25</sup> Zob. M. Poręba, *Transcendentalna teoria świadomości*, op. cit., ss. 259-262.

<sup>26</sup> Terminu „idealizm” używam nie w znaczeniu, jakie nadaje mu Kant, lecz w znaczeniu, w jakim rozumieją go filozofowie współcześni, np. D. Parfit (zob. idem, *Reasons and Persons*, op. cit., rozdz. III).

własną filozoficzność z naukowością, nie jest rezygnacja zarówno z jednej, jak i z drugiej. Dodajmy na koniec, że bez wątpienia transcendentalna filozofia Kanta nie stawia żadnych ograniczeń poznaniu naukowemu, które zresztą żadnego uprawomocnienia ze strony filozofii nie potrzebuje: tak czy inaczej, poznanie naukowe *jest faktem*, którego możliwość filozof może jedynie starać się zrozumieć. Niewykluczone, że dostęp do istoty – do świata poza-zjawiskowego, do rzeczywistości noumenalnej – można by przyznać raczej nauce niż filozofii, to bowiem ta pierwsza postuluje istnienie „przedmiotów”, które nie są dane w doświadczeniu, ale które miałyby charakter tego doświadczenia wyjaśniać. Być może podłoża wszelkich procesów świadomych należy upatrywać w tym, co materialne. Ale czy sens takiego stwierdzenia nie zmienia się w zależności od tego, czy formułuje je naukowiec czy filozof?

*Anna Tomaszewska*

---