

Małgorzata Czarnocka¹
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

PODMIOTOWOŚĆ WEDŁUG KANTA

STRESZCZENIE

Rekonstruuje Kantowską podmiotowość transcendentalną i empiryczną w dziedzinie poznania na podstawie tekstu *Krytyki czystego rozumu* i na podstawie analiz prowadzonych przez badaczy Kanta w ostatnich trzydziestu latach. Celem tej rekonstrukcji jest rozpatrzenie, jak i czy w ogóle Kantowskie pojęcie podmiotu może być zastosowane w obecnie prowadzonych dociekaniach dotyczących się poznania. W analizie wykazuje się nieredukowalną wielość interpretacji każdego ważnego aspektu tej podmiotowości. Wskazuje się też niepokojące cechy Kantowskiej konstrukcji podmiotowości, które czynią wątpliwą jej przydatność do obecnie tworzonych ujęć poznania.

Słowa kluczowe: Kantowska podmiotowość, poznanie, interpretacje Kantowskiej podmiotowości: Johna Niemeyera Findlaya, Davida Carra, Siyavesa Azeriego, Andrew Brooka.

WPROWADZENIE

Jak twierdzi większość interpretatorów, w *Krytyce czystego rozumu* w centrum rozważań znajduje się podmiot. Immanuel Kant ukazuje tu i bada ludzkie władze poznawcze i pokazuje, „jak jest możliwa” wiedza tworzona w aktywności fundowanej przez te władze.² Tak ujęta *Krytyka czystego rozumu* jest poświęcona rozbirowi poznania i stanowi specyficzną wykładnię rozumienia epistemicznych fundamentów wiedzy. Kant poszukuje ich we władzach podmiotu. Poznanie jest w jego koncepcji wynikiem aktywności realizowanej poprzez wykorzystanie władz poznawczych, mianowicie wynikiem konstytuowania przedmiotów poznania poprzez organizowanie danych zmysłowych przy użyciu form apriorycznych (czystej naoczności i czystego myślenia).

¹ Adres Autorki: mczarnoc@ifispan.waw.pl, IFiS PAN, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa.

² R. Zuckert, *Review of: Kant and the Subject of Critique: On the Regulative Role of the Psychological Idea by Avery Goldman*. (Indiana University Press 2012.) “Notre Dame Philosophical Reviews”, 2013.

We „Wstępie” do *Krytyki czystego rozumu* Kant pisze o naszych zmysłach, o działaniach „naszego intelektu [polegających na] porównywaniu z sobą przedstawięń, łączeniu ich lub rozdzielaniu i przerabianiu w ten sposób surowego materiału wrażeń zmysłowych”.³ Ustala też, że w poznaniu konieczna jest apercpcja. Zapowiada, acz nie wprost, konstytucję podmiotu jako jedności transcendentalnej apercpcji. Podmiot transcendentalny nie jest przy tym jedynie podmiotem poznania, przenosi się go także do innych sfer, w tym do sfery działań praktycznych.

W nauce Kanta o poznaniu władze poznawcze i podmiotowe źródła poznania stanowią pierwotną bazę rozważań. Twierdzenie o ich partycypowaniu w poznaniu pojawia się w wyjściowych aksjomatach, natomiast samo istnienie podmiotu i jego rola w poznaniu jest faktem inferencyjnym – wyprowadzonym z faktu możliwości wiedzy. Teza o możliwości wiedzy inicjuje badania prowadzone w *Krytyce czystego rozumu*. Faktu istnienia podmiotu wyprowadza się nie z faktu istnienia władz poznawczych, lecz z faktu możliwości wiedzy; a więc – można przyjąć – z faktu efektywnego stosowania tychże władz.

W tym tekście analizuję wybrane najnowsze rekonstrukcje Kantowskiego pojęcia podmiotu oraz, w mniejszym stopniu, wczytuję się w sam tekst *Krytyki czystego rozumu*. Wiadomo, że najnowsza literatura poświęcona analizom dzieł Kanta jest olbrzymia i dynamicznie przyrasta. Nie sposób jej całość ogarnąć, nawet w monografiach; każda nowa rekonstrukcja poszczególnych problemów pierwszej *Krytyki* dyskutuje na ogół tylko z wybranymi zastanymi interpretacjami. Tak też jest i w tym tekście. Ze względu na swą niewielką objętość nie pretenduje on w żadnym razie do ogarnięcia całej dostępnej literatury, choćby tylko w jednym języku, tu w angielskim.

Przedstawiany poniżej wgląd w Kantowski podmiot transcendentalny (a przy tym i empiryczny; nie da się bowiem rozpatrywać pierwszego ignorując drugi) ma na celu ustalenie, czy i co Kantowska podmiotowość może wnieść do aktualnie toczących się rozważań o poznaniu. Innymi słowy, rozważam, czy w konstrukcji Kantowskiego podmiotu zawarty jest potencjał pozwalający recypować ją ze względu na obecne rozważania nad poznaniem. Notabene ta kwestia jest dziś dosyć często podnoszona – i jako pytanie ważne dla przyszłych konstrukcji czerpiących z nauki Kanta, i w trybie stwierdzania faktu (jakoby) dokonywanego.⁴

CZYM JEST PODMIOT TRANSCENDENTALNY?

Współczesna literatura przedmiotu oferuje różne interpretacje, jakiego ontycznego typu jest Kantowski podmiot transcendentalny – w grę wchodzi rozmaite koncepcje, od rzeczy samej w sobie, poprzez istotę człowieka zuni-

³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, B1.

⁴ Jedną z polskich rozpraw jest tekst Stanisława Judyckiego *Kantowska teoria umysłu*, „Roczniki Filozoficzne”, 45, 1997.

wersalizowanego, obiekt językowy (opis), model, obiekt logiczny, do fikcji. W kwestii ontycznego statusu podmiotu transcendentalnego rozbieżności są wyraźne, a osiągnięcie jednomyślności – mało prawdopodobne. Rozstrzygnięcie tej kwestii pośrednio przyczyniłoby się do ustalenia, czy i w jakim stopniu podmiot transcendentalny jest teoretyczną konstrukcją zdającą sprawę z tego, jak poznaje człowiek.

Rekonstrukcje Kantowskiego podmiotu transcendentalnego są ze sobą zgodne w dwóch punktach: podmiot ten jest koniecznym warunkiem wiedzy oraz jest on konstytuowany poprzez transcendentalną apercepcję. Te dwa bazowe inwarianty pokazują, że konstrukcja podmiotu transcendentalnego w *Krytyce czystego rozumu* nie jest uteoretyzowaniem wprost dosyć powszechnych przeświadczeń metaepistemologicznych głoszących, że podmiot jest tym, kto przeprowadza wszystkie procesy poznawcze, czyli jest wytwórcą wiedzy, odpowiedzialnym za całość poznawania. Podmiot transcendentalny nie jest też posiadaczem i dysponentem wszystkich podmiotowych źródeł poznania wskazywanych przez Kanta (zmysłowości, wyobraźni, apercepcji i intelektu), lecz jest identyfikowany jako jedynie jedność apercepcji.

Istnienia podmiotu transcendentalnego Kant nie zakłada jako pierwotnej tezy swego systemu, lecz ją wywodzi. W roli wyjściowych przesłanek tego systemu postuluje natomiast podmiotowe źródła poznania, w tym transcendentalną apercepcję, konstytutywną dla transcendentalnej podmiotowości, oraz apercepcję empiryczną, przynależną podmiotowi empirycznemu.

W niektórych interpretacjach (między innymi Johna Niemeyera Findlaya)⁵ utrzymuje się, że istnienie podmiotu transcendentalnego jest zakładane w akcie wiary. To twierdzenie jest dyskusyjne. Kant wyprowadza istnienie tego podmiotu z faktu, niewątpliwego w jego koncepcji, unifikowania (syntetyzowania) materiału wrażeniowego w wiedzę. Wywodzi w związku z tym, iż warunkiem koniecznym unifikowania jest apercepcja. Jest ona według Kanta koniecznym i zasadniczym warunkiem wiedzy, jako że odgrywa dwie powiązane ze sobą role – w apercepcji rozpoznaje się wrażenia jako przynależne jednemu Ja, i apercepcja towarzyszy reprezentowaniu materiału wrażeniowego.

Chociaż Kant wprowadza podmiot transcendentalny poprzez wywód oparty na rozumowaniu redukcyjnym, powszechnie stosowanym, także w nauce, niektórzy badacze utrzymują, że ten wywód jest niewystarczający (na przykład Siyaves Azeri,⁶ a także Findlay).

Główna teza określająca Kantowski podmiot transcendentalny głosi, że jest on koniecznym warunkiem poznania. W interpretacjach transcendentalny podmiot utożsamia się z transcendentalną jednością apercepcji

⁵ J. N. Findlay, *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, Clarendon Press, Oxford 1981.

⁶ S. Azeri, *Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity*, "Filozofia", tom 65, Nr 3, 2010, s. 269–283.

i twierdzi się, że warunkuje on według Kanta konieczną ciągłość i jedność doświadczenia. Podmiot, Ja myślące, jest ową transcendentalną, czyli czystą, pierwotną apercpcją. Mówi się także o syntetycznej czystej jedności apercpcji. Te elementy rozumienia podmiotu transcendentalnego dzielają wszyscy badacze Kanta. Wczytanie się w *Krytykę czystego rozumu* nie daje jednoznaczności, i nie ma jej również w rozważaniach badaczy, co do tego, czy chodzi o jedność samoświadomości, czy też o samoświadomość, czy w końcu o świadomość. Jako świadomość interpretuje apercpcję Ernst Cassirer. Píše on: „[...] consciousness is, indeed, that which alone makes all representations to be thoughts, and in it, therefore, as the transcendental subject, all our perceptions must be found.”⁷ Według Cassirera ta świadomość ma charakter logiczny. Zatem przyjmując standardowy sens terminu „logiczność”, można wyprowadzić wniosek, że świadomość nie jest przynależna człowiekowi poznającemu, nie jest też abstrakcją ani uteoretyzowaniem innego typu ludzkiej subiektywnej świadomości. Ta konkluzja nie jest jednak pewna. Cassirerowi może chodzić o to, że świadomość w obszarze poznawczym podlega sztywnym procedurom, ujmowanym przez logikę; świadomość jest uniwersalnym korelatem świadomości indywidualnych.⁸ Cassirer utożsamia przy tym samoświadomość ze świadomością, opierając się prawdopodobnie na założeniu (dosty często wysuwany, nie tylko w odniesieniu do twórczości Kanta), że podmiot ustosunkowuje się do swych własnych stanów traktując je jako obiekty nie będące elementami Ja, a będące tylko wytworami Ja; Ja dystansuje się od nich jako odrębnych od niego samego, czyli obiektywizuje je. Notabene tak postuluje Heinrich Rickert w konstrukcji podmiotu epistemologicznego. Podobnie myśli Cassirer – traktuje wytwory świadomości jako autonomiczne, nie będące elementami Ja. Utożsamienie samoświadomości ze świadomością leżało, jak twierdzi między innymi Heiner Hastedt, w intencji Kanta.⁹ To rozwiązywałoby problem niejednoznaczności. Należy przy tym odnotować, iż Carr zwraca uwagę, że Kant przez apercpcję rozumie transcendentalną jedność świadomości (B 131, B 132), a następnie rozumie przez nią samoświadomość.¹⁰ Te rozmaite interpretacje sugerują, że problem, czym jest apercpcja i jak się ona ma do swej jedności, nie jest rozstrzygnięty definitywnie. Należałoby jeszcze precyzyjniej rozwikłać, dlaczego Kant, a za nim większość jego badaczy, mówi i o świadomości, i o samoświadomości, i czy to rozdwojenie pojęć, które

⁷ E. Cassirer, *Kant's Life and Thought*, przeł. J. Haden, Yale University Press, New Haven 1981, s. 200. (Jest to przekład *Kants Leben und Lehre*, 1918.)

⁸ Może się tu kryć założenie mówiące, że każda indywidualna świadomość zawiera aspekt subiektywny, swoisty dla swego personalnego Ja, oraz aspekt uniwersalny (wiedzę i procedury obiektywne, czyli intersubiektywnie obowiązujące). I tylko ten drugi aspekt jest konstytutywny dla świadomości transcendentalnej.

⁹ H. Hastedt, „Świadomość”, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.

¹⁰ D. Carr, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, Oxford–New York 1999, s. 36.

mają być identyczne, ma charakter rzeczowy. Czy dyktowane jest względami stylistycznymi (raczej należy wątpić), czy może u jego podłoża leży Kanta rozwój, a więc i zmiany myślenia o poznaniu w toku pisania *Krytyki czystego rozumu*?

Badacze twórczości Kanta są zgodni w tym, że dla Kanta wiedza wymaga apriorycznej subiektywnej jedności, to jest jednego świadomego i samoświadomego Ja, do którego należy wiele reprezentacji.¹¹ Tak przedstawiają rzecz między innymi Carr i Cassirer: podstawową aktywnością podmiotu transcendentznego jest wiązanie różnorodności reprezentacji. Ja zawsze towarzyszy reprezentacjom, jest koniecznym warunkiem unifikacji wrażeń. Jest ono transcendentnym podłożem jedności transcendentalnej apercepcji lub jest takąż apercepcją (Ja jest reprezentowane w samoświadomości).¹² Inaczej: jest tym Ja, co do którego jestem świadomy. Samoświadomość jest związana z życiem duchowym, nie biologicznym, nie empirycznym. Carr zwraca uwagę, że transcendentalna świadomość Ja to nic ponad czyste, nie związane ze zmysłowością odczucie (*feeling*) istnienia bez-pojęciowego lub przed-pojęciowego.¹³ Konstatacje Carra, wykluczające zmysłowość ze świadomości budzą wątpliwości, gdyż według Kanta obiekty unifikacji właściwe transcendentalnej apercepcji (w odróżnieniu od takiejż apercepcji?), czyli wrażenia, mają naturę zmysłową. Podstawy przedstawionej interpretacji łatwo odnaleźć w różnych fragmentach *Krytyki czystego rozumu*, między innymi w takim:

Musi się [...] dać znaleźć transcendentalne podłoże jedności świadomości w syntezie różnorodności wszelkich naszych danych naocznych (...). Bez tej podstawy byłoby niemożliwe pomyśleć jakiś przedmiot przynależący do naszych danych naocznych; nie jest on bowiem niczym więcej jak tym czymś, czego pojęcie wyraża taką konieczność syntezy.¹⁴

W literaturze poświęconej zgłębianiu tekstu *Krytyki czystego rozumu* nie jest rozstrzygnięte, czy zasadniczym warunkiem wiedzy jest to, że jesteśmy świadomi siebie w szczególny sposób, czy zatem samoświadomość przysługuje Ja, czy też podmiot transcendentny jest z apercepcją identyczny. Jeszcze inaczej: czy Ja funduje apercepcję, czy jest wyłącznie taką apercepcją. Niektórzy badacze uważają, że Kanta ekspozycja nie oferuje tu jednoznaczności. Jednak większość badaczy precyzuje stanowisko w tej kwestii na jeden z dwóch sposobów. Według jednej z hipotez podmiot transcendentny jest substratem apercepcji, nieidentycznym z nią: jest Ja samoświadome, ale nie jest ono identyczne z samoświadomością. Jest tym Ja, które jest sobie dostępne w samoświadomości jako zjawisko. Apercepcja jest jedynie atrybu-

¹¹ Ibidem., s. 41.

¹² Ibidem., s. 50.

¹³ Ibidem., s. 51n.

¹⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., A 106.

tem (jedynym) Ja, i to Ja jest podmiotem transcendentальnym. Utożsamienie podmiotu z substratem, któremu przysługuje apercpcja, jest narażone na zarzut metafizyczności. Według drugiej hipotezy podmiot jest tożsamy z czystą, inaczej: transcendentálną apercpcją, samoświadomością niczemu nie przysługującą. Nie ma substratu ją fundującego. Pozornie ta interpretacja nie zawiera też metafizycznych, gdyż nie powołuje metafizycznego pojęcia substratu. Jednak samoistna apercpcja, nieufundowana w żadnym sub-stracie jest również wskazaniem metafizycznym. Można mianowicie tezę o istnieniu apercpcji rozumieć metafizycznie tak oto: istnieje samoświadomość będąca obiektem samoistniejącym, nieufundowanym w Ja, zawieszonym w ontycznej próżni. Takie pojmowanie apercpcji jest możliwe, gdy przyjąć metafizykę – zrywającą z Arystotelesowską, najbliższą myśleniu zdroworoządkowemu – w której najniższym piętrem metafizycznym są stany lub akty. Widać tu rzecz banalną, że pragnąc wypowiedzieć jakąkolwiek tezę o podmiocie czy o jakimkolwiek innym obiekcie, trudno od metafizyki uciec.

To, jak się przejawia świadomość siebie sobie, Kant rozstrzyga zrywając z rozwiązaniem Kartezjańskim. Kant odrzuca pogląd Kartezjusza, iż podmiot jest sobie dostępny w introspekcji, która jest sposobem poznania przez Ja siebie samego. Kant wyróżnia – jak to przedstawia Erich Adickes – cztery sposoby, w jakie Ja może być świadome siebie. Po pierwsze, podmiot może sam uświadamiać sobie siebie w czysto logiczny sposób: zakłada sam siebie zawsze wtedy, gdy konstytuuje przedmiot. *Notabene* można podejrzewać, iż Adickes posługuje się niestandardowym obecnie pojęciem logiczności. Po drugie, uświadamia sobie siebie formalnie jako źródło syntez. Po trzecie, jest świadomy siebie jako ustanawiający (od *setzen*) treści doświadczeń i jako unifikujący te treści w obiekty doświadczenia. Po czwarte w końcu, jest świadomy siebie jako ustanawiający cały zorganizowany świat empiryczny.¹⁵

Zatem najważniejszą charakterystyką i racją obecności (choć skrytej, niepredykatywnej, o zasadniczo niepoznawalnych własnościach) podmiotu transcendentального jest fakt, iż jest on koniecznym konstytutywnym warunkiem możliwości doświadczenia. Niektórzy badacze Kantowskiego dzieła mówią o przed-warunku, co ma swą podstawę w tekście Kanta: „Musi istnieć warunek poprzedzający wszelkie doświadczenie i je samo umożliwiający, który takiemu transcendentálnemu założeniu czyni zadość” (A 107). Wywodzi się, że podmiot transcendentálny jest warunkiem logicznym (na przykład Cassirer), a nie jest rzeczą samą w sobie, ani fenomenem. Azeri stwierdza, że jest on jedynie pseudo-obiektem, gdyż obiektem tylko językowym. Kłóci się to *notabene* z Azeriego interpretacją (rozpatrywaną poniżej) tego podmiotu jako esencją zuniwersalizowanego człowieczeństwa. Według Carra podmiot transcendentálny jest jednym z dwóch opisów (drugi opis odnosi się do

¹⁵ J. N. Findlay, *Kant and the Transcendental Object...*, op. cit., s. 269.

podmiotu empirycznego), które formułujemy dla przedstawienia własnego Ja.¹⁶ Ze stwierdzeń Carra wynika, że opis będący podmiotem transcendentalem ma faktyczne odniesienie: odnosi się do Ja, które poznaje. Notabene Carr głosi zarazem, że samoświadomość jest niepredykatywna, i że jest opisem tego Ja, którego jestem świadomy. Carr głosi również, że podmiot transcendentálny jest spontaniczny, myślący, intencjonalny i w pewnym sensie nie należy do świata (*in some sense non-wordly*).¹⁷ Konstatacje Carra są niespójne. Jeśli bowiem podmiot transcendentálny jest niepredykatywny, a więc nie da się mu przypisać żadnych własności (ujmowanych w języku za pomocą predykatów), to nie można sformułować żadnego o nim opisu. Nie da się, w szczególności – a to Carr czyni – przypisać mu ani spontaniczności, ani myślenia.

O wyjątkowym charakterze i roli podmiotu transcendentálnego stanowi między innymi fakt, że apercpcja nie jest wiedzą o własnym Ja. Ja jest tylko samoświadome: w transcendentálnej apercpcji jestem świadomy, „tego, że jestem” (B 157),¹⁸ ale nie znam siebie. Ponadto podmiot transcendentálny jest wyjątkowy przez to, że sam nie tworzy wiedzy, a ma tylko szczególny, „towarzyszący” reprezentowaniu charakter samoświadomości.¹⁹ Kant wielokrotnie głosi, i większość badaczy to podkreśla, że podmiot transcendentálny jest warunkiem koniecznym konstytucji wiedzy, albowiem w samoświadomości rozpoznaje się reprezentacje jako zjednoczone przez jedno, własne Ja. W ten sposób samoświadomość sprawia, że reprezentacje są myślami. Samoświadomość nie jest jednak formą wiedzy, w tym nie jest formą samowiedzy. Apercpcja jest szczególnym, „czystym” odczuciem. Wywodzi to między innymi Carr, opierając się też na dociekaniach innych badaczy.²⁰

Jeśli tak, i jeśli przyjmie się, że warunek konieczny konstytucji wiedzy to nie jej konstytucja, można stwierdzić, że Kantowska kategoria podmiotu transcendentálnego różni się od kategorii podmiotu poznania formułowanej w większości innych koncepcji epistemologicznych. Podmiot transcendentálny nie jest tym, który tworzy wiedzę i który samodzielnie przeprowadza procesy poznawcze, jako ich inicjator i wykonawca, i jako kreator; nie jest tym, który ma w swej gestii całość poznawania. Jego funkcja w poznaniu polega tylko na towarzyszeniu aktom poznawania *per se*. Czy podmiot ten organizuje wrażenia w wiedzę? Większość kantystów uchyla się od odpowiedzi na to pytanie, lecz wydaje się, że jest ona przecząca. Synteza wrażeń w wiedzę nie leży w gestii tego podmiotu; pełni on przecież tylko funkcję warunkującą poznanie, przypisuje wiedzę konstytuowaną poza nim jednemu (własnemu) Ja.

¹⁶ D. Carr, *The Paradox of Subjectivity...*, op. cit., s. 61.

¹⁷ Ibidem, s. 65.

¹⁸ Ja empiryczne, dzięki zmysłowi wewnętrznemu jest nie tylko świadome, lecz także zna siebie jako takiego a takiego, zob. D. Carr, *The Paradox of Subjectivity...*, op. cit., s. 56.

¹⁹ Ibidem, s. 64–65.

²⁰ Tu Carr powołuje się na Rudolfa Makkreela.

Zdaniem Findlaya dla Kanta oglądające i myślące Ja to to, co dokonuje zmysłowych i pojęciowych syntez, przed czym obiekty ukazują się w doświadczeniu, co przedstawia spójne obrazy świata i czego akty jesteśmy w stanie sobie uświadomić.²¹ Ta wyjściowa konstatacja odnosi się raczej do przedteoretycznego pojmowania podmiotu. Findlay twierdzi bowiem niejednokrotnie, że Kantowski podmiot transcendentálny nie dokonuje syntez, lecz stanowi ich ugruntowanie, i ugruntowanie całego doświadczenia. W operacjach poznawczych uczestniczy według Findlaya podmiot empiryczny, stowarzyszony z transcendentálnym. Podmiot empiryczny według Findlaya to konstrukcja bliska potocznym wyobrażeniom człowieka poznającego lub obiekt podobny do obiektu badań psychologii poznawczej.²² Ten podmiot to abstrakcja z całości obrazu człowieka, dokonywana ze względu na jego działania poznawcze. Nie jest to podmiot empiryczny w znaczeniu podmiotu Hume'owskiego (wiązki wrażeń), który między innymi Azeri uznaje się za punkt wyjścia Kantowskiej konstrukcji podmiotu transcendentálnego. Według Findlaya podmiot transcendentálny jest oglądający i myślący (następnie mówi on o podmiocie tylko myślącym), jest substancjalny,²³ istnieje niezależnie od przejawiania się obiektów w doświadczeniu. Jest on obecny i aktywny nawet wtedy, gdy nie jest siebie świadomy. Notabene czai się tu zagadka: skoro podmiot transcendentálny jest jednością apercepcji, to trudno wyjaśnić, jak jest on obecny bez swej zasadniczej właściwości, a mianowicie bez samoświadomości. Tym trudniej pojąć, jak może być siebie nieświadomy, gdy jest tożsamy ze swoją samoświadomością.

Podmiot transcendentálny, szczególny obiekt transcendentálny, jest postulowany, lecz nie jest konstytuowany w akcie postulowania. Według Findlaya, Kanta transcendentálne Ja, inaczej niż ego Johanna Gottlieba Fichtego, nie kreuje samo siebie swego istnienia w akcie samotworzenia.²⁴ Interpretacja podmiotu proponowana przez Findlaya jest realistyczna.²⁵ Transcendentálny podmiot Kanta istnieje poza doświadczeniem i wiedzą, będąc dla nich czynnikiem konstytucji.²⁶

²¹ J. N. Findlay, *On the Kantian Subject*, Oxford University Press, New York 1981, s. 10.

²² Inne rekonstrukcje pojęcia podmiotu dokonywane przez kantystów pokazują, że podmiot empiryczny, do którego odnosił się Kant, to właśnie podmiot w rozumieniu Hume'a, czyli wiązka wrażeń.

²³ J. N. Findlay, *Kant and the Transcendental Object*, op. cit., s. xvii. Należy podkreślić, że chodzi tu o substancjalność w specyficznym rozumieniu, nawet jeśli wciąż z metafizycznym uwikłaniem, mianowicie substancjalność jako atrybut podmiotu *transcendentálnego*. Według Findlaya Kant tylko pozornie nie zrywa z substancjalnością podmiotu postulowaną przez Kartezjusza. Findlay rozumie substancjalność nie ontologicznie (jak ją rozumiał Kartezjusz), lecz jako podłoże wiedzy, dokładniej, jako coś, co warunkuje wiedzę, będąc jej warunkiem koniecznym.

²⁴ J. N. Findlay, *Kant and the Transcendental Object*, op. cit., s. 10.

²⁵ Inaczej rzecz ma się z oceną całości Kantowskiej koncepcji poznania. Findlay bowiem, negując realistyczne ujęcie rzeczy samej w sobie, kroczy w stronę idealistycznej interpretacji Kantowskiej koncepcji podmiotu poznania.

²⁶ J. N. Findlay, *Kant and the Transcendental Object*, op. cit., s. 1–11, 27.

Findlay opiera swą interpretację podmiotu transcendentального jako obiektu transcendentального na odróżnieniu obiektów transcendentalnych od rzeczy samych w sobie. Obiekt transcendentalny jest podstawą danych naocznych, natomiast „rzecz sama w sobie” jest według niego terminem odnoszącym się do tego, co jest niezależne od naszego ujmowania i od przekonań.²⁷ Żaden z dwóch typów obiektów nie ma charakterystyki ontologicznej. O żadnym Findlay nie głosi też – w zgodności z Kantowskim transcendentalem – iżby był bytem. Oba typy obiektów są charakteryzowane przez ich relację do wiedzy i wzajemnie różne role, jakie w niej odgrywają. Rzeczy same w sobie to takie, w interpretacji Findlaya, które nie odgrywają w poznaniu żadnej roli. Przy tym Findlay stwierdza, że pojęcia obiektu transcendentального oraz rzeczy samej w sobie można w wielu kontekstach traktować jako wymienne. Oba odnoszą się do tego samego nieprzejawianego źródła tego, co się przejawia, stwierdza Findlay, co nie jest bezpośrednio zgodne z jego określeniem podanym powyżej. Wspomnieć też należy, że Findlay rozpatrując najpóźniejsze, pokrytyczne prace Kanta, dochodzi do wniosku, że w nich podmiot jest dla królewieckiego filozofa rzeczą samą w sobie.²⁸ Są też powody do uznania – do tego skłaniają się względnie często badacze dzieła Kanta – że podmiot nie jest w ogóle rzeczą samą w sobie.²⁹ Dyskusję komplikuje tu niejednoznaczność rozumienia pojęcia rzeczy samej w sobie. Zdaniem Findlaya, jeśli podmiot jest rzeczą samą w sobie, to jest nią z transcendentальной, a nie metafizycznej perspektywy, a mianowicie jako coś, co zakładamy jako ostateczną podstawę zjawisk, a nie jako coś, co jest bytem, co zatem istnieć miałoby samoistnie i miałoby być niepoznawalne.³⁰

Findlay twierdzi, że można o podmiocie myśleć jako o substancjalnym (psychicznym), prostym, trwającym i mającym niewątpliwie pewne istnienie. Pojęcie substancji nie ma tu jednoznacznej konotacji ontologicznej; używa się go na ogólne określenie substratu. Findlay stwierdza, że Kant stawia różne ryzykowne hipotezy co do istoty tego psychicznego substratu, ale żadnej nie darzy zaufaniem. Kant zdaje się tu na przekonanie, na rodzaj wiary w istnienie duszy – twierdzi Findlay – o którym nic nie możemy wiedzieć.

Według Findlaya podmiot transcendentalny jest bezosobowy, a przy tym stanowi substrat subiektywnej świadomości; nie jest więc z nią identyczny. Podmiot jest realny; istnieje niezależnie od doświadczeń, które go tylko ujawniają, lecz nie konstytuują. Podmiot transcendentalny jest przedwarunkiem poznania, wyłaniającym się z poczucia jedności w różnorodności

²⁷ Analizując ostatnie prace Kanta, Findlay określa rzecz samą w sobie inaczej, a mianowicie z perspektywy transcendentальной, nie metafizycznej, jako coś co zakładamy jako ostateczną podstawę zjawisk, a nie jako coś niewątpliwie rzeczywistego i możliwego do pomyślenia, chociaż zarazem zupełnie niepoznawalnego (*ibid.*, s. 271).

²⁸ *Ibidem*, s. 272.

²⁹ *Ibidem*, s. 2–3.

³⁰ Findlay rozważa to zróżnicowanie na s. 271.

wrażeń, dokładniej z naszego poczucia, że w ciągach doświadczeń partycypuje niezmiennie Ja, które gwarantuje ich jedność.

Pod pewnymi względami inny obraz Kantowskiego podmiotu uzyskuje się, gdy rozpatruje się go z perspektywy historycznej. Taką „uhistorycznioną” drogą interpretacji idzie między innymi Siyaves Azeri. Zestawia on pojęcie podmiotu transcendentального z pojęciami je poprzedzającymi w dziejach filozofii, przede wszystkim z pojęciem Hume’a, a ponadto Kartezjusza. Według Azeriego stanowisko Kanta w kwestii podmiotu można zrozumieć, jeśli zważy się, że wyrasta ono z krytyki wcześniejszych koncepcji i ma na celu przełamanie trudności wiążących się przede wszystkim z empirystycznym Hume’owskim Ja, powiązanych z dokonaniem w duchu empirystycznym odrzuceniem metafizyki i kategorii substancji. Azeri, inaczej niż Findlay, uznaje że Kant rozpoczyna namysł od wprowadzenia pojęcia podmiotu (Findlay uważa, że podmiot transcendentalny jest wywiedziony). Ponadto Azeri uznaje Kantowskie ujęcie poznania za wyrastające bezpośrednio z krytyki empirystycznego stanowiska Hume’a. Według niego Kant proponuje istnienie transcendentального Ja jako czegoś, co utrzymuje razem wiązkę wrażeń, uznawaną przez Hume’a za podmiot (empiryczny). Dla Kanta bowiem wiązka wrażeń nie zsyntetyzowana poprzez czynnik wobec niej zewnętrzny nie jest podmiotem; wymaga ona unifikacji. Musi istnieć coś, co powoduje, że wiązka wrażeń jest jednością, że staje się jednym Ja, gwarantując ciągłość i jedność doświadczenia. Nie można owego gwaranta jedności wiedzy odnaleźć w świecie fenomenów; aby uwolnić się od aporii Hume’owskiej wiązki, należy przyjąć – tak zdaje się twierdzić Azeri – że podmiot transcendentalny znajduje się poza rzeczywistością empiryczną.³¹

Konstrukcja podmiotu transcendentального Kanta nie jest po prostu wzbogaceniem Hume’a konstrukcji podmiotu o czynnik unifikujący wiązkę przepływających wrażeń. Bazowa jest tu relacja syntetyzowania, której poddawane są wrażenia. Synteza to łączenie razem różnych reprezentacji i ponadto takie ich przekształcanie, że tworzą one jedną wiedzę. Kant pisze o syntezie między innymi:

Przez syntezę [...] w najogólniejszym znaczeniu rozumiem czynność dołączania jednych przedstawień do drugich i obejmowania ich różnorodności jednym poznaniem. [...] synteza tego, co różnorodne [...] wytwarza poznanie [...] synteza jest wszak tym, co właściwie zbiera składniki w poznania i zespała je w pewną treść (B 103).

Synteza opiera się na zasadach *a priori* i leży „u podstaw samej możliwości wszelkiego doświadczenia” (A 101–102). Wiedza wymaga subiektywnej jedności *a priori*, jednego Ja, do którego należą różne reprezentacje.

W rezultacie, obejmowanie jednym poznaniem w syntezie nie polega na grupowaniu wrażeń, zestawianiu jednych obok drugich, a jest istotnym

³¹ S. Azeri, *Transcendental Subject vs. Empirical Self...*, op. cit., s. 271.

unifikowaniem, przetwarzaniem ich w jedną treść, ujmowaniem przy użyciu kategorii. Samoświadomość, czyli apercpcja jest zasadą łączącą reprezentacje i obdarzająca wiązkę wrażeń, która jest zawsze w stanie płynięcia, identycznością.³² Zasada ta stoi przed danymi naocznymi i warunkuje ich unifikację. Apercpcja towarzyszy reprezentacjom; bez niej reprezentacje, co zaznacza Cassirer, nie są myślami. Kant wyraża to następująco: „[...] »Myślę« [...] musi móc towarzyszyć wszystkim [..] przedstawieniom i we wszelkiej świadomości jest jedno i to samo [...]» „Jedność tej apercpcji – objaśnia Kant dalej – nazywam też transcendentalną jednością samowiedzy, ażeby zaznaczyć możliwość pochodzenia z niej poznania *a priori*” (B 132). W transcendentalnej apercpcji podmiot rozpoznaje przepływające wrażenia jako swoje. Podmiot transcendentalny nie jest konsekwencją posiadania reprezentacji świata zmysłowego, ani teza o jego istnieniu nie wynika z Kartezjańskiego „Ja myślę”, lecz jest podłożem aktywności syntetyzowania, razem ze świadomością tej syntezy; (samo)świadomość towarzyszy zarówno podmiotowi empirycznemu, jak i transcendentalnemu.

Wrażenia, konstytuujące podmiot Hume’owski, w Kantowskiej jego konstrukcji nie należą do podmiotu transcendentalnego, którego jedynym czynnikiem konstytuującym jest apercpcja. Zatem podmiot transcendentalny nie jest wzbogaceniem podmiotu Hume’owskiego. Azeri, wychodząc z założenia, że podmiot transcendentalny Kant wywiódł w trybie krytycznego rozpatrzenia Hume’owskiego podmiotu empirycznego, oferuje w końcu antropologiczną interpretację tego pierwszego podmiotu. Utrzymuje on, że metodologicznym punktem wyjścia konstrukcji podmiotu transcendentalnego i sprzężonego z nim podmiotu empirycznego jest u Kanta ludzka natura, którą ten traktuje jako stałą, i której genezy nie rozpatruje.³³ Ja empiryczne reprezentuje cielesny, animalistyczny aspekt ludzkiej egzystencji, podczas gdy Ja transcendentalne jest reprezentacją czystego racjonalnego (duchowego) bycia podmiotu. Ja transcendentalne jest uteoretyzowaniem człowieka uniwersalnego, czyli ma zawierać wszystko to, co jest wspólne dla wszystkich ludzi i co jest istotne dla ich konstytucji jako ludzi. Tak więc według Azeriego podmiot transcendentalny, jako posiadacz cech uniwersalnych, jest uniwersalną istotą człowieczeństwa, odartą z cech indywidualnych, specyficznych i odrębnych dla każdego przedstawiciela rodzaju ludzkiego. Antropologiczna interpretacja Azeriego jest wątpliwa. Nie tylko dlatego, że Kanta konstrukcja podmiotu transcendentalnego w *Krytyce czystego rozumu* jest ograniczona do sfery poznania, będąc warunkiem koniecznym wiedzy. Tę wątpliwość stosunkowo łatwo odeprzeć; można by bowiem mówić o człowieku w sytuacjach poznawczych, albo o człowieku uniwersalnym ograniczonym do sfery poznawczej, albo też o konstrukcji człowieka ze względu na jego zadania

³² S. Azeri, *Transcendental Subject vs. Empirical Self...*, op. cit., s. 272.

³³ Ibidem, s. 277.

poznawcze. Jednakże takie narzucające się wyjaśnienie nie rozwiewa głównych wątpliwości co do tej interpretacji. Podmiot transcendentálny nie jest całościowym teoretycznym ujęciem człowieka, który poznaje, jest przecież tylko podmiotem towarzyszącym poznaniu, warunkującym poznanie w sposób konieczny, lecz nie przeprowadzającym operacji poznawczych. Zatem interpretacja Azeriego prowadziłaby w końcu do wniosku, że poznania nie dokonuje człowiek (ten zgłaszający roszczenie do uniwersalnej ważności swoich poznań), ponieważ w esencji człowieka nie są zawarte konieczne do poznania władze (wskazane przez Kanta), a przysługuje mu tylko apercpepcja.

Można by wprawdzie utrzymywać, że podmiot transcendentálny ujmuje istotę człowieczeństwa, ponieważ to właśnie samoświadomość odróżnia człowieka od świata zwierzęcego. I tu jednak wyłaniają się zasadnicze wątpliwości. Ryzykowne jest utrzymywać, że treść pierwszej *Krytyki* daje przesłanki do formułowania takiego twierdzenia. Czy nie należałoby raczej sądzić, że właśnie to całościowo potraktowane poznanie – w jego Kantowskiej koncepcji – należy do sfery specyficznie ludzkiej, odróżniającej człowieka od zwierząt? Kant wskazuje takie podmiotowe źródła poznania, które nie przynależą podmiotowi transcendentálnemu. W rezultacie, podmiot ten samodzielnie nie jest zdolny do uzyskiwania wiedzy. Ponadto należy mieć baczność na to, że – tak jak przy wyznaczaniu każdej istoty – również istoty człowieka nie tworzy jedynie *differentia specifica*, lecz także te jego atrybuty, które podziela z innymi istotami żywymi. W końcu trzeba pamiętać, że zrównanie podmiotu transcendentálnego z uniwersalną ludzką naturą stoi w sprzeczności z tezą (głoszoną również przez Azeriego), że jest on podmiotem tylko logicznym. Azeri nie objaśnia w końcu, jak w podmiocie transcendentálnym mogą się zawierać prawa uniwersalne, skoro apercpepcja jest odczuwaniem, a nie poznawaniem.

Idea podmiotu transcendentálnego utożsamionego z jednością apercpepcji lub z nieznanym jej substratem nie może być obrazem uniwersalnego człowieczeństwa *en bloc*, ani nawet uniwersalnego człowieka tylko poznającego,³⁴ gdyż jest na to zbyt uboga. Nie obejmuje ona – pomijając aspekt biologiczny, całkowicie obcy podmiotowi transcendentálnemu – całości duchowego wyposażenia zuniwersalizowanej istoty ludzkiej, ani chociażby tego wyposażenia duchowego, które jest konieczne w procesach poznawczych. Wątpliwe też byłoby domniemanie, ewentualnie ratujące tę interpretację, że apercpepcja jest tym źródłem, z którego wyłania się całość ludzkiej natury (tkwiąc w apercpepcji w formie potencjalnej); że sama apercpepcja generuje pełne, zuniwersalizowane człowieczeństwo, które – wyrażając rzecz metaforycznie – z niego wykwita, czy eksploduje.

³⁴ Można tu mówić o ulokowaniu człowieka w sytuacjach poznawczych, bądź o teoretycznym ograniczeniu go do jednego planu bytowania – do sfery poznawania właśnie. To standardowa droga postępowania w epistemologii, choć poddawana krytyce, głównie w socjologii wiedzy.

Według Carra podmiot transcendentálny nie jest substancją, a jest tylko obiektem gramatycznym i językowym, a więc bez wątpliwości nie jest czymś, co można by przyrównać do człowieka poznającego (A 359). Carr zwraca uwagę, iż pewne uwagi Kanta sugerują, że podmiot ten jest czysto logiczny (A 350). Carr określa podmiot transcendentálny jako jeden z dwóch opisów (drugi ujmuje podmiot empiryczny) tego Ja, które poznaje. Można uzupełnić interpretację Carra następująco: podmiot autentyczny, rzeczywisty, który faktycznie poznaje, znajduje się poza koncepcją poznania Kanta; w samym systemie znajduje się nie jego abstrakcja, czyli model istoty poznającej, lecz – zamiast niej – pewna konstrukcja, wpasowana w całość Kantowskiego systemu, która wcale nie jest realistycznym obrazem człowieka poznającego. Podmiot jest figurą formalną, w pewnym sensie sztuczną, która ma domykać system. Jeśli bowiem termin „opis” w rozważaniach Carra traktować jako opis realistyczny (czyli pewną kopię, odbicie człowieka poznającego), to pojawiłyby się w nich sprzeczności.

Kwestia, jakiego typu obiektem (w najszerszym znaczeniu słowa) jest podmiot transcendentálny, jest daleka od jednoznaczności. Stajemy wobec mnogości rozpoznań podmiotu nawet w obrębie jednej interpretacji (i u Azeriego, i u Findlaya).

ISTNIENIE PODMIOTU TRANSCENDENTALNEGO

W rozważaniach Kantowskiej podmiotowości często, lecz nie zawsze i z różnym natężeniem twierdzi się, że podmiot transcendentálny jest niepoznawalny. Ma on mieć pewne przeświadczenie, „że jest”, lecz żadnej wiedzy o tym, jaki jest. Mimo tezy o niepoznawalności, eksponowanej też przez Kanta, podmiot transcendentálny jest dosyć szczegółowo charakteryzowany, w tym rozpoznaje się – jak relacjonowałam powyżej – jego status ontyczny.

Zdaniem Findlaya, według Kanta fakt istnienia podmiotu jest dla podmiotu niewątpliwy. Podmiot poznaje sam fakt swego istnienia poprzez zjawiska. Poznanie podmiotu transcendentálnego jest szczególne: dotyczy tylko faktu istnienia, a nie dotyczy właściwości podmiotu. Fazy wewnętrznego życia tego, kto poznaje (Ja empirycznego, pojawiającego się w czasie) nie są aktami transcendentálnego Ja, lecz tylko przedstawieniami tych aktów dla Ja. Transcendentálne Ja nie ma zawartości zmysłowej i nie jest czasoprzestrzenne. Nie jest też możliwe intuicyjne przedstawienie podmiotu transcendentálnego. Niepoznawalność jest tą cechą Kantowskiego podmiotu transcendentálnego, którą Findlay eksponuje szczególnie silnie, acz inni badacze też ją uznają. Teza ta oparta jest, można domniemywać, między innymi na następującym twierdzeniu:

[...] w transcendentálnejsyntezie różnorodności przedstawień w ogóle, a więc w syntetycznej pierwotnej jedności apercpcji, jestem świadom samego siebie

nie tak, jakim się sobie przejawiam, ani tak, jakim jestem sam w sobie, lecz jedynie [świadomy jestem] tego, że jestem (B 157–8).

Kant, nawiązując w przytaczanym fragmencie do Kartezjuszowego wywodu *cogito*, mówi tylko o samoświadomości istnienia podmiotu, dostępnej w syntezie apercpcji lub po prostu z tą syntezą identycznej, o samym fakcie istnienia, z którego nie są wywodliwe jakiegokolwiek właściwości podmiotu jako zjawiska. Kant stwierdza dalej, powodując trudności interpretacyjne (fragment przywołany wyżej nie jest spójny przy każdej możliwej interpretacji z poniższym): „Nie mam [...] poznania siebie samego takiego, jakim jestem, lecz jedynie takiego, jakim się sam sobie przejawiam” (B 158). W tym zdaniu Kant głosi, choć nie wprost (jest tu pewna moja imputacja), że podmiot transcendentálny jednak odsłania się sobie poznawczo, a mianowicie poprzez swoje przejawy. Z tego można by wnioskować, iż podmiot transcendentálny jest według Kanta rzeczą samą w sobie. Ma bowiem taki sam status epistemiczny jak inne rzeczy same w sobie, z wyjątkiem świadomości swego istnienia; pod względem przysługiwania mu samoświadomości jest wyjątkową rzeczą samą w sobie. W tym fragmencie można przy tym dopatrywać się twierdzenia, że podmiot jest poznawalny, w zwykłym Kantowskim sensie, takim mianowicie, że jest poznawalny jako zjawisko.

Jednakowoż Kant precyzuje dalej poznawczy status podmiotu inaczej, stwierdzając: „Świadomość samego siebie jest więc jeszcze daleka od poznania samego siebie” (B 158). Widać tu nawiązanie do problemu *cogito* oraz pośrednią negację tezy, że samoświadomość podmiotu (w wersji „Ja myślę”) stanowi całkowicie pewne podłoże wszelkiej wiedzy. Świadomość własnego Ja jest dla Kanta tylko świadomością istnienia Ja, bez wiedzy o właściwościach Ja. Samoświadomość Ja nie oferuje poznania Ja; Kant wyciąga więc odmienny wniosek niż Kartezjusz na swojej drodze do *cogito*.

Można odeprzeć twierdzenie Findlaya o tym, że Kant zakładając istnienie podmiotu transcendentálnego, musi się zdawać na wiarę, podważając swój racjonalizm. Kant mianowicie wychodzi od przeświadczenia, że w ciągach naszych doświadczeń partycypuje coś niezmiennego, co unifikuje doświadczenia. To przeświadczenie nie jest ważne ze względów psychologicznych, lecz dlatego, że jest koniecznym warunkiem konstytutywnym wiedzy, czyli faktu dla Kanta niewątpliwego. Poszukując wyjaśnienia przeświadczenia o stałym ugruntowaniu wiedzy Kant rozumuje redukcyjnie, a więc w sposób typowy dla operacji wyjaśniania, dochodząc do faktu istnienia podmiotu. Z dzisiejszej perspektywy metodologicznej można powiedzieć, że podmiot transcendentálny jest hipotezą pozwalającą wyjaśnić unifikowanie doświadczeń. Podmiot transcendentálny to niepoznawalna podstawa jedności doświadczenia, obiekt gwarantujący tę jedność, a z metodologicznego punktu widzenia teza o istnieniu podmiotu transcendentálnego i jego roli w poznaniu – to konkluzja rozumowania redukcyjnego. Azeri twierdzi, że istnienie

podmiotu transcendentального jest założone, dodając że nie przedstawił wystarczającej argumentacji na rzecz tezy o jego istnieniu. Jego zdaniem Kant nie wyprowadził tej tezy, lecz ją po prostu postawił. Azeri wzmacnia swą krytykę uznając, za Quassimem Cassamem,³⁵ dowód istnienia podmiotu za kolisty: Kant twierdzi, że jedność doświadczenia wymaga jedności podmiotu, a podmiot jest tym, co gwarantuje jedność doświadczenia.

Kanta teza o istnieniu czystego podmiotu nie jest – można mniemać wbrew niektórym badaczom myśli Kantowskiej – czystą spekulacją, ani nie jest przyjmowana na wiarę, ani też nie jest po prostu zakładana. Rozumowania redukcyjne użyte przez Kanta są powszechnie stosowane i akceptowane w całej wiedzy. W nauce stanowią podstawowy sposób rozumowania; ich specyfika umożliwia transcendowanie ku temu, co niedoświadczalne, docieranie do niedoświadczalnych dziedzin przedmiotowych, wykrywanych i następnie badanych w nauce. W duchu współczesnych, powszechnie aprobowanych przekonań metodologicznych można powiedzieć, że teza o istnieniu podmiotu jest wyprowadzona redukcyjnie (czyli eksplanacyjnie) z faktów dla Kanta niewątpliwych i zarazem takich, które stanowią dla niego problemy domagające się wyjaśnienia. Rozumowania redukcyjne są zawodne, a ich konkluzje – ze względu na swą nieograniczoną kreacyjną dowolność – są uznawane za mało wiarygodne, jeśli nie pojawiają się dodatkowe argumenty, czerpane spoza danego rozumowania redukcyjnego.

Avery Goldman w monografii *Kant and the Subject of Critique: On the Regulative Role of the Psychological Idea* twierdzi *expressis verbis*, że podmiot transcendentálny jest jedynie tezą analityczną. Teza ta ma być sprzężona ze zjawiskami: dedukuje się ją z ich możliwego istnienia.³⁶ Pomińjąc przeskok Goldmana od obiektów do twierdzeń o nich i traktowanie ich jako tego samego, wydaje się jednak, że wnioskowanie jest tu typu redukcyjnego (co szkicowałam powyżej), a więc teza o analitycznym charakterze twierdzenia o istnieniu podmiotu, a tym bardziej identyfikowanie podmiotu z twierdzeniem nie jest właściwe.

Istnienie Ja jest pierwotne wobec jakichkolwiek dokonywanych aktów poznawczych (wyprzedza je genetycznie) i autonomiczne względem tych aktów. To właśnie przekonanie jest kluczowe dla realistycznego ujęcia podmiotu transcendentálního, postulowanego przez Findlaya, a relegowanego przez Carra, który (o czym poniżej) sugeruje, iż podmiot ten jest fikcją. Kanta podmiotowy realizm polega na tym, iż podmiot jest czynnikiem pierwotnym w poznaniu, a przy tym stałym ugruntowaniem aktów poznawczych, w których nie jest konstytuowany. Realistyczne podejście Kanta wobec

³⁵ Q. Cassam, *Kant and Reductionism*, "Review of Metaphysics", tom 42, nr 1., 1989, s. 72–104.

³⁶ "Kant's transcendental subject is but an analytic claim that offers itself only in relation to the phenomena from whose possible existence it is deduced". A. Goldman, *Kant and the Subject of Critique: On the Regulative Role of the Psychological Idea*, Indiana University Press, Bloomington 2012, s. 151.

podmiotu odsłania się wyraźniej, gdy zestawia się podmiot w jego ujęciu z podmiotem w ujęciu Fichtego. Podmiot w *Teorii wiedzy* Fichtego ustanawia (*setzt*), a w silniejszej interpretacji tworzy sam siebie: Ja tworzy siebie w aktach jako Ja. W najwyraźniejszej idealistycznej interpretacji samotwożenie jest podstawową właściwością Ja.

W swych najpóźniejszych dziełach, relatywnie rzadko badanych, Kant posługuje się Fichteańskim pojęciem ustanawiania. Do tych postkrytycznych prac Kanta sięga Findlay. Podmiot według Fichtego ustanawia się, i również ustanawia się jako nie-Ja, czyli, można sądzić, ustanawia swoją tożsamość również poprzez zdystansowanie się od wszystkiego, co nim nie jest. W tym zdystansowaniu można upatrywać zupełnej indywidualności podmiotu: nie tylko jest on samoświadomy siebie jako coś odrębnego od wszystkiego innego, ale jest konstytuowany jako odrębny od wszystkiego, co nim nie jest. Nadaje to wyjątkowo silny charakter jego indywidualności. Findlay utrzymuje też (odbiegając od podmiotu zamkniętego w sferze własnego Ja), że w swych późnych pracach Kant traktuje podmiot transcendentálny jako zestaw „koniecznych elementów ekonomii samoświadomej subiektywności, jako rzeczy, w których atmosferze (*ambience*) pozostajemy, poruszamy się i bytujemy”.³⁷ W tej wykładni sensu podmiotowości transcendentálnej uwiadacznia się związek podmiotu transcendentálnego z podmiotem empirycznym. Ja transcendentálne wyposaża podmiot empiryczny w specyficzne treści świadomości, dając ugruntowanie wiedzy. Jest to luźno skorelowane z tym, co Cassirer nazywał duchem, nawiązując do pojęcia Hegłowskiego.

Teza o istnieniu podmiotu nie jest w pełni zrozumiała bez odniesienia do Hume’owskiej wiązki wrażeń. Carr rekonstruuje rozumowanie Kanta prowadzące do tezy o istnieniu podmiotu następująco: Unifikowanie (łączenie) wrażeń wymaga podmiotu, czegoś, co dokonuje aktów łączenia.³⁸ Istnienie podmiotu staje się oczywistością dopiero w interpretacji Azeriego, w której podmiot Kanta ma unifikować pozbawiony jedności podmiot Hume’a.

Inni interpretatorzy myśli Kanta nie przypisują podmiotowi transcendentálnemu istnienia tak niewątpliwie, jak postuluje to Findlay. W tym Carr, przeciwnie niż Findlay, twierdzi, że podmiot transcendentálny jest tylko opisem, a nawet że jest fikcją. Neokantyści utrzymywali, że podmiot transcendentálny nie istnieje. Bruno Bauch stwierdza, iż podmiot transcendentálny jest nierzeczywisty, jako że nie leży on w sferze podmiotów empirycznych – właściwych, rzeczywistych. Natomiast Heinrich Rickert pisze:

Czymże jest ten podmiot, dla którego jedynie mają istnieć przedmioty? Nie jest przecież nawet, i to także wtedy, gdy zostanie teoriopoznawczo ujęty w sposób wolny od zarzutów, a także bez metafizycznej dowolności, żadną rzeczywistością, a już zupełnie nie – prawdziwą rzeczywistością, lecz zaledwie

³⁷ J. N. Findlay, *Transcendental Subject vs. Empirical Self...*, op. cit., s. 268. Findlay powołuje się na *Opus Posthumum Seventh and First Convolutus*.

³⁸ Zob. np. D. Carr, *The Paradox of Subjectivity: ...*, op. cit., s. 36.

logiczną formą, pojęciem, które może być wartościowe i ważne dla teorii poznania, z którego jednakże nigdy nie można wnioskować o absolutnej realności [...].³⁹

PODMIOT TRANSCENDENTALNY A PODMIOT EMIRYCZNY

Relacja pomiędzy podmiotem empirycznym a transcendentalem, podobnie jak inne elementy Kantowskiej podmiotowości, są rozmaicie przedstawiane przez badaczy, a przy tym różnie eksplikuje się pojęcie podmiotu empirycznego. Stosunkowo często postuluje się, że te dwa podmioty nie są odrębne. Według Azeriego, Kant w istocie nie postuluje dwóch podmiotów, a tylko dwa modusy jednego podmiotu. Azeri twierdzi przy tym, iż podmiot transcendentálny jest kontrpropozycją – w duchu transcendentalizmu przeciwstawiającą się empiryzmowi – wobec Hume’owskiego podmiotu empirycznego, przy czym podmiot transcendentálny nie jest, wbrew nasuwającym się domniemaniom,⁴⁰ wzbogaceniem podmiotu empirycznego o czynnik unifikujący wrażenia. Azeri oferuje więc dwie interpretacyjne wersje relacji pomiędzy obydwoma podmiotami. Pierwsza jest następująca: podmioty są dwoma formami jednego Ja, stojącego poza systemem teoretycznym Kanta, podmiotu faktycznego, ostatecznego przedmiotu teoretycznych zmaganiań w kwestii podmiotowości, człowieka, który poznaje. Druga interpretacja jest taka oto: podmiot transcendentálny jest owocem krytycznego przeciwstawienia się podmiotowi empirycznego w jego wersji Hume’owskiej. Labilność interpretacji Azeriego pochodzi stąd, iż operuje on w swych analizach trzema pojęciami podmiotu empirycznego: po pierwsze, Hume’owskim, po drugie, nieidentycznym z Hume’owskim, psychologicznym, który jest, można ogólnie stwierdzić, realistyczną abstrakcją człowieka poznającego oraz, po trzecie, pojawiającym się w konstrukcjach Kanta, konstytuowanym przez empiryczną jedność apercpepcji, związaną ze zmysłem wewnętrznym. Azeriego interpretacja podmiotu empirycznego nie jest zbieżna z żadnym z odtworzonych tu znaczeń, którymi Azeri operuje. Postuluje on ostatecznie, iż Kanta podmiot empiryczny to animalistyczny aspekt ludzkiego Ja. Zatem twierdzi, iż podział na podmiot empiryczny i transcendentálny pokrywa się z podziałem umysł-ciało.

Interpretacja Carra jest lingwistyczna i fikcjonalistyczna: nie ma dwóch Ja, transcendentálnego i empirycznego, a są jedynie dwa równie konieczne i nieporównywalne opisy nas samych, Ja nieupojęciowanego nie ujętego jeszcze pojęciowo. Znaczy to, że poza dwoma teoretycznymi konceptami podmiotu stoi owo „zwyczajne” Ja, które poznaje i które jest jedynie dwoja-

³⁹ H. Rickert, *O pojęciu filozofii*. W w: J. Noras, T. Kubalica (red.), *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, Wyd. UŚ, Katowice 2011, s. 127; B. Bauch, *Podmiot transcendentálny*, ibidem, s. 168.

⁴⁰ Te domniemanie biorą się z obszernej części dociekań Azeriego.

ko przedstawiane w systemie Kanta, a które jest po prostu człowiekiem. Nie można drażyć kwestii metafizycznej, który z opisów koresponduje z tym, czym w istocie jest Ja. Zdaniem Carr'a Kant jest daleki od utrzymywania, iż istnieją dwa podmioty, a także, iż istnieje podmiot transcendentálny. Kant mówi po prostu, że nasze doświadczenie wymaga, abyśmy byli świadomi siebie przy dwóch nieporównywalnych opisach nas samych.⁴¹ Podmiot transcendentálny nie jest substancją, nie jest rzeczą w świecie. Dla Carr'a w ogóle nie jest jasne, w jakim sensie podmiot transcendentálny istnieje, czyli w jakim sensie w transcendentálnej apercpepcji jesteśmy świadomi własnego istnienia. Konkluduje on, że podmiot ten jest fikcją.⁴²

Jedynym zatem podmiotem istniejącym byłby leżący poza systemem Kanta człowiek poznający, jeśli założyć, że ten, kompletnie niepoznawalny, istnieje, a nie jest tylko hipostazą. Ta interpretacja jest niezgodna z ogólnie aprobowaną tezą⁴³ o istnieniu podmiotu transcendentálnego. Ponadto czai się tu aporia, ponieważ trudno pojąć, jak podmioty fikcyjne mogą odgrywać jakiegokolwiek rolę w poznaniu. Ta aporia zachwiałaby Kantowską koncepcją poznania.

Warto dodać, że Carr nie zgadza się z tezą, postulowaną przez innych badaczy, że podmiot transcendentálny jest bazą subiektywnej metafizyki. Jeśli ten podmiot jest tylko fikcyjnym opisem, zabezpiecza go to przed podejrzeniem o metafizyczność. Według Carr'a nie jest on substancją, ani rzeczą w świecie. Pojawia się też następny problem: w jakim sensie podmiot transcendentálny jest fikcją: czy jest on fikcyjnym, a więc nieistniejącym, z gruntu nieprawdziwym opisem, czy odniesienie tego opisu jest fikcją.

Głosi się też, że podmiot transcendentálny nadaje formę podmiotowi empirycznemu: Ja transcendentálne formuje podmiot empiryczny, w sensie metafizycznym lub w sensie logicznym. Częściej wybiera się drugie rozstrzygnięcie (między innymi Azeri), aby uniknąć wikłania myśli Kanta w metafizykę. Można owo nadawanie formy interpretować następująco: podmiot transcendentálny będąc istotą uniwersálnego człowieczeństwa, wyposaża podmiot empiryczny w atrybuty przysługujące wszystkim ludziom, ze względu na bycie istotami ludzkimi. Tak więc interpretację relacji pomiędzy podmiotem transcendentálnym a empirycznym daje się uzgodnić z wykładnią antropologiczną. Lecz ta interpretacja generuje inne trudności. Po pierwsze, podmiot transcendentálny, czyli jedność czystej apercpepcji, nie ma dyspozycji do formowania podmiotu empirycznego. Nie posiada w sobie aspektów, z których wyłoniłyby się animalność i władze poznawcze. Po drugie, zagadką stanowi przypisanie formowaniu charakteru logicznego. Znaczyłoby to, że relacja pomiędzy dwoma aspektami istoty człowieka jest logiczna, co wydaje się tezą ryzykowną, o nieznanym podstawie i trudną do obrony.

⁴¹ D. Carr, *The Paradox of Subjectivity*: ..., op. cit., s. 61–63.

⁴² Ibidem, s. 65.

⁴³ Jest to jedno z niewielu twierdzeń, w którym różni badacze dzieła Kanta są ze sobą zgodni.

Azeri wyróżnia dwa modusy, inaczej formy podmiotu: transcendentalną i empiryczną. Głosząc to, Azeri modyfikuje przyjętą wyjściową relację pomiędzy obydwoma podmiotami, w której podmiot transcendentalny to czynnik unifikujący po Hume'owsku ujmowany podmiot empiryczny. Interpretuje podmiot empiryczny w *Krytyce czystego rozumu* dwojako: jako Hume'owską wiązkę wrażeń oraz, po Kantowsku, jako empiryczne Ja określane poprzez empiryczną świadomość. Według Kanta „bez owej jedności świadomości, która poprzedza wszelkie dane naoczności i ze względu na którą jedynie możliwe jest wszelkie przedstawienie przedmiotów” nie jest możliwe poznanie.

O empirycznej apercpcji, przysługującej podmiotowi empirycznemu, Kant stwierdza: „jest wewnętrznym sensem lub świadomością Ja nieustannie zmieniającą się”. Kant stwierdza dalej: „W tym strumieniu zjawisk wewnętrznych nie może dać [nam] ona stałego lub trwałego Ja i nazywa się zwykle zmysłem wewnętrznym lub apercpcją empiryczną” (A 107). Z tego wynika, iż Ja empiryczne nie może istnieć jako stała, że zatem to, co nazywa się podmiotem empirycznym (w znaczeniu nadanym przez Hume'a) nie może być ugruntowaniem dla wiedzy.

Azeri proponuje też inną interpretację relacji pomiędzy dwoma Kantowskimi podmiotami. Twierdzi, że czysta apercpcja jest warunkiem istnienia podmiotu empirycznego. Jedność apercpcji nie jest innym podmiotem, a jest świadomością bycia podmiotem lub, jak stwierdza w innym miejscu, świadomością istnienia podmiotu empirycznego. Transcendentalne Ja pojawia się jako konstytutywny warunek umożliwiający uformowanie Hume'owskiego podmiotu empirycznego, czyli formowanie wiązki wrażeń. Obecność podmiotu transcendentalnego sprawia, że podmiot empiryczny może się ukonstytuować jako stała świadomość z przepływającej, nieustannie zmiennej wiązki wrażeń.

Należy w końcu odnotować, że Kant głosi również, iż podmiot transcendentalny i podmiot empiryczny są tym samym podmiotem (B 155).⁴⁴

Jürgen Habermas podaje jeszcze inną wykładnię relacji Kantowskiego podmiotu transcendentalnego i empirycznego. Utrzymuje mianowicie, że podmiot Kantowski ma podwójną pozycję, jako jeden ponad innymi i przeciwstawiony wszystkiemu w świecie, oraz jako jeden z wielu. Według Habermasa, do subiektywności transcendentalnej transferuje się metafizyczne atrybuty uniwersalności, ponad-czasowości (*supratemporality*) i konieczności. Podmiot transcendentalny znajduje się poza światem pojmowanym jako całość przedmiotów doświadczenia, natomiast podmiot empiryczny jest w świecie, będąc jego obiektem pośród wielu.⁴⁵

⁴⁴ D. Carr, *The Paradox of Subjectivity...*, op. cit., s. 44.

⁴⁵ J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, przeł. W.M. Hohengarten, Polity Press, Cambridge 1992, s. 40 n.

ASYMILOWANIE WĄTKÓW KONCEPCJI KANTA DO WSPÓŁCZESNYCH UJĘĆ POZNANIA I UMYŚLU

Pojawiają się interpretacje recypujące idee Kanta ze względu na aktualnie prowadzone badania nad poznaniem, w tym badania inicjowane w kognitywistyce łączonej z filozofią. Notabene trudno obecnie oczekiwać stabilnych antycypacji przesądzających status kognitywistyki w przyszłości. Jej aktualny burzliwy rozwój nie daje jednoznacznych podstaw do rozsądzenia, czy wykształci się ona ostatecznie w dziedzinę nauk empirycznych, czy też niektóre jej obszary badawcze lub niektóre jej szkoły ulokują się jednak w filozofii jako wersje filozofii znaturalizowanej.⁴⁶ Uwspółcześniające interpretacje nauki Kanta są kształtowane przez swój cel – mają inspirować obecnie prowadzone badania i asymilować tę naukę do aktualnych projektów. Ta orientacja wymusza odejście od wiernego odtwarzania Kantowskiej koncepcji, między innymi z powodu koniecznego transformowania jej pojęć tak, aby dwa zasadniczo różne systemy myśli można było ze sobą połączyć.

Taką drogą idzie między innymi Andrew Brook w monografii *Kant and the Mind* i w eseju *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self*.⁴⁷ Uznaje on aktualność myśli Kantowskiej i zasadność asymilacji jej wyników do współczesnych badań kognitywistycznych. Stwierdza: „For Kant, consciousness being unified is a central feature of the mind”, i: „Ideas central to his view are now central to cognitive science.”⁴⁸ Umysł i podmiot transcendentálny to zatem nie jedno i to samo, lecz są one sobie bliskie, częściowo pokrywając się. To pozwala Brookowi utrzymywać, że zachodzi pokrewieństwo relewantnych idei Kanta z ideami w kognitywistyce, a także ujrzeć Kanta jako prekursora i fundatora idei współczesnych koncepcji umysłu. Także Patricia Kitcher kroczy tym szlakiem, dążąc do odkrycia bądź pokrewieństwa, bądź filiacji idei Kantowskich we współczesnej psychologii i kognitywistyce.

W *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self* Brook przedstawia trzy idee kształtujące Kanta koncepcję umysłu, który uznaje z wahaniem za identyczny z podmiotem transcendentálnym. Ta identyfikacja ma ugruntowanie w tekście Kanta; fragment (A 108) *Krytyki czystego rozumu* dowodzi, że dla Kanta umysł jest tym samym, co podmiot transcendentálny. Sam Brook nie ma pewności; pisząc, że jedność świadomości jest centralną właściwością umysłu, sugeruje, że nie jest właściwością jedyną. Bardziej zdecy-

⁴⁶ Prowadzi to do pytania o tożsamość filozofii, poddawanej coraz silniejszej i radykalniej formułowanej presji ku naturalizowaniu problematyki, przede wszystkim przez filozofów krążących na pograniczach kognitywistyki.

⁴⁷ A. Brook, *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta, Spring 2013 Edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/kant-mind/>>; idem, *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

⁴⁸ Ibidem.

dowanie optuje za identycznością podmiotu (bez odróżnienia podmiotu transcendentnego od empirycznego) z umysłem w monografii *Kant and the Mind*, zwłaszcza w rozdziale *Kant's Theory of the Subject*. Jednak zarazem umysł jest według Brooka konstrukcją bogatszą niż podmiot transcendentny, wiązany wyłącznie z jednością apercepcji. Brook głosi mianowicie, że umysł jest zbiorem władz poznawczych, równoważnie: funkcji. Stwierdza on w związku z tym, że Kanta pojęcie umysłu jest funkcjonalistyczne, a więc według niego Kant był pionierem funkcjonalizmu.⁴⁹ Z jednej strony, współczesny funkcjonalizm zakłada implementację funkcji, a więc zakłada substrat, a wobec tego jest funkcjonalizmem nie w pełni konsekwentnym. Z drugiej zaś strony, funkcjonalizm konsekwentny, właściwie jedyny godny tej nazwy, rugujący substrat, w ogóle nie jest możliwy, jeśli oprzeć się na pojęciu funkcji wyeksplikowanym w logice. Brook prawdopodobnie przypisuje koncepcji Kanta funkcjonalizm umiarkowany,⁵⁰ zachowujący pojęcie substratu. Funkcjonalizm ten postuluje dominację funkcji nad ich substratem i utrzymuje ponadto zmienność substratu dla tych samych funkcji – te same funkcje mogą być implementowane w różnych substratach, na przykład wiedzę może uzyskiwać i ludzki podmiot, i inteligentne maszyny. Tę umiarkowaną wersję funkcjonalizmu, z jego tezą o różnorodności substratów trudno odnaleźć w tekście pierwszej *Krytyki*. W interpretacjach mówi się o substracie, który jest jeden (jedno Ja) i którego identyfikacja ontyczna jest w niektórych rekonstrukcjach zawieszona ze względu na antymetafizyczność stanowiska Kanta. Lecz nie we wszystkich; podmiot transcendentny bywa przecież rozpoznawany jako rzecz sama w sobie albo jako obiekt transcendentny. Kant natomiast nawet nie sugeruje, żeby funkcje (władze) poznawcze mogły przynależeć do różnych substratów, albo żeby – według funkcjonalizmu radykalnego – w ogóle nie były przynależne do tego niepoznawalnego Ja.⁵¹ Ja, obecne w myśli Kanta, jest, jak można mniemać, substratem, „właścicielem” władz, aplikującym je w aktach poznawczych.⁵²

Druga Kantowska idea definiująca umysł wypracowana przez Brooka mówi o podstawowych funkcjach poznawczych: funkcje, czyli władze poznawcze mają być czasoprzestrzennymi procesami stosowania pojęć do wejść sensorycznych.⁵³ Umysł według Brooka to podmiot niesubstancjalny,

⁴⁹ W filozofii amerykańskiej pionierstwo w głoszeniu funkcjonalizmu przypisuje się zwykle Hilarem Putnamowi.

⁵⁰ Można go by też nazwać niekonsekwentnym, ponieważ nie rugując kategorii substratu, nie realizuje swego roszczenia, by rozprawić się z dawną ontologią przedmiotów indywidualnych, substratów itp.

⁵¹ Odnosi się to do tych interpretacji, w których przyjmuje się, że podmiot transcendentny istnieje.

⁵² Warto zwrócić uwagę, że Brook w swych wstępnych enuncjacjach mówi o funkcjach poznawczych, które składają się na umysł (równoważnie podmiot transcendentny), używając liczby mnogiej i nie wymieniając ich, a dopiero w dalszych partiach swego tekstu dookreśla umysł jako związany tylko z apercepcją, precyzyjniej, konstytuowany przez nią lub z nią identyczny.

⁵³ Przytaczam w oryginalnym sformułowaniu: “The functions crucial for mental, knowledge-generating activity are spatio-temporal processing of, and application of concepts to sensory inputs.”

funkcjonalny, pracujący na materiale czystej intuicji, którą organizuje czasoprzestrzennie. Brook odsuwa tu swoje gdzie indziej głoszone przekonanie, że centralną i w ogóle jedyną funkcją Kantowskiego umysłu jest jedność apercpepcji. Ta niejasność wynika prawdopodobnie z tego, że Brook krąży pomiędzy podmiotem transcendentalem a empirycznym, usiłując je zespolić w jeden.

Trzecia idea wysuwana przez Brooka odnosi się do funkcji: są one formami syntezy, centralnymi dla poznania. Brook używa pojęcia funkcji w dwóch sensach: funkcji jako form apriorycznych oraz funkcji jako czasoprzestrzennych procesów.

Rekonstrukcja Brooka koncepcji Kanta o podmiocie zbliża się do granicy konstrukcji; Brook asymiluje Kantowskie pojęcie umysłu (podmiotu) do współczesnych materialistycznych i naturalistycznych koncepcji umysłu, postulując ich istotne podobieństwo. W przebiegu swych rozważań zmienia on badane pojęcia. We wstępnych enuncjacjach mówi o funkcjach poznawczych, które składają się na umysł (równoważnie podmiot), używając liczby mnogiej, co sugeruje, że ma na myśli wszystkie władze poznawcze wyodrębnione przez Kanta. Natomiast w dalszych partiach swego tekstu precyzuje umysł jako związany tylko ze świadomością Ja. Według Brooka podmiot transcendentálny – można mniemać – łączy się w jedność z podmiotem empirycznym i to one razem stanowią umysł. Ta imputacja jest też niepewna, gdyż Brook waha się w tym względzie.

Ucinając w tym miejscu dyskusję nad rekonstrukcją Brooka, warto zauważyć tylko, iż ryzykowny jest zamysł Brooka i pokrewnych mu badaczy, aby idee Kanta zastosować do objaśniania umysłu rozumianego naturalistycznie, empirystycznie, neurofizjologicznie. Dysonanse pomiędzy koncepcją Kanta a kognitywistyką dotyczą nie tylko twierdzeń o umyśle i o podmiocie. Rozbieżność sytuuje się na najgłębszym poziomie fundującym rozważania, mianowicie na poziomie pojęć. Pojęciowe kategorie Kantowskie oraz stosowane w kognitywistyce są tak zasadniczo różne, że wątpliwe jest, czy można je przełożyć bez deformacji jedno na drugie. To zaś byłoby konieczne do autentycznego porównania obu systemów myśli – Kantowskiego i kognitywistycznego. Tezy fundujące oba systemy też są zasadniczo różne: subiektywny transcendentalizm Kanta nie ma, zdaje się, nawet niewielkiego istotnego obszaru wspólnego z obiektywistycznym, materialistycznym ujęciem umysłu w kognitywistyce. Można zgodzić się, że myśl Kanta jest inspiracją dla przedsięwzięć w kognitywistyce. Jednak te inspiracje są raczej luźnymi transpozycjami wybranych idei, wyłączonych z systemu i przekształconych, a nie jakakolwiek całościową lub choćby fragmentaryczną recepcją Kanta koncepcji podmiotu.

PODSUMOWANIE I KONKLUZJE

Kanta droga konstytuowania podmiotu transcendentznego różni się od sposobów konstruowania podmiotu w innych koncepcjach poznania. Różnica dotyczy nie tylko samej koncepcji, ale i metapoziomu. Kant wprowadza władze (funkcje) poznawcze w postaci wyjściowych aksjomatów, przyjmuje fakt wiedzy jako niewątpliwy, a z tych dopiero założeń wywodzi istnienie i po części charakter podmiotu transcendentnego – mimo postulowanej jego niepoznawalności. Poza Kantowską linią transcendentalizmu podmiot poznania wprowadza się zazwyczaj jako bazowy aksjomat inicjujący badania nad poznaniem. (Jeśli podmiot jest w ogóle obecny; trzeba pamiętać, że filozofia analityczna w dominującym swym obszarze nie włącza tego pojęcia do rozważań.) Kategoria podmiotu, obok innych fundamentalnych i sprzężonych z nią kategorii (przedmiotu poznania i wiedzy, także aktów lub procesów poznawczych) wyznacza sposób dociekań nad poznaniem. Właściwości podmiotu wydobywa się i legitymizuje w trakcie badań, we wzajemnym zestawianiu funkcji podmiotu w poznaniu i natury wiedzy, we fragmentach te funkcje i własności antycypując, a nie wywodząc. W punkcie wyjścia dociekań antycypuje się co najmniej najogólniejsze charakterystyki podmiotu, w tym zazwyczaj deklaruje się stanowisko w kwestii umysł-ciało, u Kanta nie odgrywające znaczącej roli.⁵⁴

Kantowski podmiot transcendentny ma specyficzny charakter. Jest koniecznym warunkiem poznania, lecz sam nie tworzy wiedzy, ani tym bardziej jej nie recypuje (jak to głoszą niektóre teorie odbicia), a tylko towarzyszy aktom jej konstytuowania. Jest też wyjątkowy przez to, że jest podmiotem wspomagającym w poznaniu, a nie przeprowadzającym samodzielnie operacji poznawczych. Jest więc podmiotem niesamodzielnym, niepełnym, nieautonomicznym – nie pełni w poznaniu tych wszystkich funkcji, które są konieczne do uzyskania wiedzy. Można go określić jako *quasi*-podmiot poznania lub jako podmiot dopełniający. Zarazem jednak jest podmiotem nadrzędnym wobec empirycznego.

Większość badaczy Kanta konkluduje, że podmiot transcendentny to model nie ujmujący teoretycznie człowieka poznającego. Byłby więc konstrukcją a-antropologiczną. Według liczących się w literaturze przedmiotu rekonstrukcji podmiot ten ma charakter logiczny, bądź gramatyczny, i jest niepersonalny. Natomiast opozycyjna wobec tych częstych rekonstrukcji antropologiczna interpretacja Azeriego jest wątpliwa, *de facto* nie wytrzymuje już wyrывkowej krytyki. Co gorsze, interpretacje przypisujące podmiotowi transcendentnemu charakter obiektu gramatycznego, szerzej języko-

⁵⁴ Analogie między podziałem umysł-ciało a rozdwojeniem podmiotu wydają się ryzykowne. Nie tylko transcendentalizm, ale całe ówczesna epoka nie dopuszczała myśli o tym, by ciało człowieka wiązać w jakikolwiek sposób z podmiotowością.

wego, bądź logicznego, bądź fikcyjnego również prowadzą do wątpliwości. Jedną z narzucających się jest fakt, że rekonstrukcje te pośrednio zmieniają naczelne Kantowskie pojęcie apercepcji względem sensu zastanego przez niego w tradycji filozoficznej. Rzecz bowiem w tym, że apercepcja oznacza u Kanta samoświadomość (świadomość własnego Ja), a o tej instancji trudno myśleć bez gruntownej przemiany pojęcia jako o logicznej lub jako o gramatycznej, co relatywnie często postuluje się w rekonstrukcjach. Rekonstrukcje te w istocie niejawnie imputują, iż Kant uciekając od metafizyki i od psychologizmu stosuje bazowy dla podmiotu termin „apercepcja” w innym znaczeniu niż ten obowiązujący we wcześniejszych poglądach (Wilhelma Wundta, Gottfrieda Wilhelma Leibniza). Jeśliby te rekonstrukcje przyjąć, okazywałyby się, że podmiot transcendentálny jest przez Kanta desubiektywizowany. Ja samoświadome traci w tych rekonstrukcjach swój pierwotny sens subiektywnej jedności samoświadomości, będącej odczuwaniem Ja, a staje się obiektem tylko językowym. Ta znaczeniowa wolta nie ma jednak całkiem przekonujących podstaw w tekście pierwszej *Krytyki*, a wiele fragmentów świadczy przeciw niej.

Gdy ograniczyć się do interpretacji Carra, według której podmiot transcendentálny to tylko jeden z dwóch opisów tego, który poznaje, to powstaje pytanie, dlaczego – jak to zwykle się czyni – nie nazwać podmiotem przedmiotowego odniesienia tego opisu, czyli tego obiektu, który poznaje, a nazywać podmiotem jego opisy. Zabieg taki nie byłby uzasadniony tylko wtedy, gdyby postawić tezę, iż istnieją tylko opisy, bez przedmiotowego odniesienia, a więc gdyby postulować, że podmiot transcendentálny jest hipostazą, i pełni funkcję tylko instrumentalnego dopełnienia Kantowskiej koncepcji poznania. Do takiej konkluzji zmierza Carr, lecz nie inni badacze. Konkluzja Carra jest trudna do przyjęcia z tego względu, że podaje w wątpliwość charakter Kantowskiego subiektywnego transcendentalizmu, podobnie jak inne rekonstrukcje zmierzające do przekształcenia podmiotu transcendentálnego w obiekt logiczny lub językowy.

Identyfikowanie podmiotu transcendentálnego z jednym z dwóch opisów Ja komplikuje to, co w proponowanej charakterystyce podmiotu chce się okazać. To rozszczepienie załamuje jedność podmiotu, wprowadza w podmiotowości napięcie i dystans. Nasuwa też wniosek, że źródło podmiotowości, owo hipotetyczne albo będące hipostazą Ja, do którego odnoszą się opisy, staje się dla Kanta nieuchwytnie poznawczo. Opisy nie zyskują wiarygodności przez to, że reprezentują niepoznawalne Ja, lecz przez to, że poprawnie i efektywnie dopełniają koncepcję poznania. Są legitymizowane przez kryteria systemowej koherencji, a nie korespondencję z rzeczywistością, która według Kanta nie jest przecież poznawczo dostępna.

Wskazywanie przez Kanta Ja jako substratu podmiotowości prowadzi do wniosku, że neguje on Hume’owskie pojęcie podmiotu empirycznego (wiązki

wrażeń). Skłania się ku metafizycznej interpretacji Ja – jako czegoś, co funduje wrażenia. Co do tej tezy, jak i co do innych, nie ma jednak, jak pokazywałam, całkowitej pewności.

Powyżej przedstawione zagmatwania i wątpliwości interpretacyjne ujawniają szczególną naturę Kantowskiej podmiotowości. Jest ona mianowicie w pierwszym planie kształtowana przez zespół metatez kształtujących konstrukcje. Główne to deklaracja zdystansowania się od empiryzmu (lecz nie bezwzględnie, koncepcja Kanta jest przecież dwupniowa), od psychologizmu, i od metafizyki. Aksjomatem Kantowskiej koncepcji poznania jest ponadto teza o obiektywności poznania, a ta prowadzi w ciągu konstrukcji do podważenia przeświadczenia, iż samoświadomość Ja jest subiektywna i personalna, choć zakłada się o Ja fundującym konstrukcję, że jest ono personalne. Kantowska podmiotowość jest ukształtowana przez wymienione tu typy dystansowania się, w istocie będące wykluczeniami – i w myśleniu Kanta, i w interpretacjach jego dzieła. To właśnie fundowanie Kanta koncepcji poznania przez triadę wykluczeń oraz przez postulat obiektywności prowadzi do podmiotu rozdwojonego na transcendentálny oraz empiryczny. Ten pierwszy, specyficzny dla transcendentalizmu, nie wystarcza, aby zdać w całości sprawę z tego, jaki jest ten, który poznaje. W efekcie podmiot empiryczny odgrywa rolę pierwszoplanową, pełniąc zasadnicze funkcje poznawcze. Natomiast podmiot transcendentálny tylko warunkuje czynności *stricte* poznawcze.

Kant wprowadza ponadto inne pojęcia związane z podmiotowością: duszy, ducha, intelektu, rozumu (rozumu ludzkiego, jak pisze w pierwszych słowach *Przedmowy* do wydania *A Krytyki*), umysłu. Dopiero prześledzenie ich wszystkich i ich związków pozwoliłoby stwierdzić *in extenso*, czym jest Kantowska podmiotowość.

Jest pewnym dysonansem rozdwojenie pojęcia podmiotu, które następnie zostaje pomniejszane; rekonstrukcje mówią o dwóch formach, transcendentálnej i empirycznej, tego samego podmiotu, lub o dwóch opisach, lub o ich tożsamości. Pierwszy powód wadliwości zamysłu rozdwojenia podmiotu (i często ponadto dodawania Ja, które stoi poza dwoma podmiotami) wiąże się z samą naturą filozofowania. Rzeczą filozofii jest formowanie koncepcji maksymalnie jednoczących, uniwersalnych, a w związku z tym i fundamentalnych, gdyż ogólność sprzęga się z fundamentalnością ujęć. Jeśli w danym obszarze badawczym tworzy się pojęcia, które nie są maksymalnie ogólne, świadczyć to może o niedokończeniu dociekań. Sygnalizuje bowiem brak odnalezienia zasady unifikującej pojęcia tego samego typu, wskazane w dociekaniach. Tak też przedstawienie dwóch pojęć podmiotu i ponadto stawianie w ich tle ich niepoznawalnego fundamentu (Ja)⁵⁵ można uznać za projekt niesfinalizowany. W projekcie tym nie wykrywa się ostatecznego

⁵⁵ Stwierdzenie to nie dotyczy wszystkich interpretacji Kantowskiego pojęcia podmiotu.

fundamentu podmiotowości, z którego oba specyficzne podmioty się wyłaniają – jako, można pomyśleć, szczególne formy jednej bazowej podmiotowości. Konstrukcję podmiotowości Kanta można uznać też przy tym za nie całkiem konsekwentną, ponieważ rozdwoiwszy podmiot, zmierza się następnie do zjednoczenia podmiotów (są według rekonstrukcji dwiema formami tego samego, dwoma opisami (jednego Ja?), tożsamością obu). Oferuje się zatem dwa pojęcia, sprzężone ze sobą i wpływające z jednego źródła podmiotowości, czyli owego, można mniemać, Ja, które jest stale obecne i w tekście Kanta, i w rekonstrukcjach badaczy. Samo natomiast źródło podmiotowości, które można identyfikować z jej istotą, nie jest teoretycznie wyłonione, a tylko wskazane bezpredykatywnie. Można jedynie domniemywać, że owo źródło, Ja, dywersyfikuje się następnie w dwa podmioty prezentowane w *Krytyce*, ocierając się o metafizyczne spekulacje. Należy też zastrzec, że są powody, aby kwestionować roszczenie do wskazania jednego bazowego źródła podmiotowości. Można twierdzić, że jeden fundament wszelkiej podmiotowości nie istnieje, że podmiotowość jest istotnie, w swej podstawie, rozszczepiona na empiryczną i transcendentalną. Dodatkowo komplikuje tę kwestię fakt niepoznawalności podstawy podmiotowości, i w związku z tym również niepoznawalność procesu różnicowania się podmiotowości – wyłaniania się z jednej podstawy dwóch podmiotów. Obie tezy – o istnieniu jednego fundującego źródła podmiotowości oraz o jego nieistnieniu – mają uzasadnienie w poglądach Kanta.

Kant konstruuje podmiot transcendentalny wyłącznie z jedności apercepcji. Samoświadomość pozostaje w tej konstrukcji niesprzężona z innymi atrybutami Ja,⁵⁶ które poznaje. Zatem twierdzi się, że apercepcję można wyizolować. Samoświadomość tylko towarzyszy Ja (ukształtowanemu, o danych własnościach i danych funkcjach poznawczych), „stoi obok” innych właściwości Ja (jeśli ono istnieje) i jest od nich odrębna. To rozstrzygnięcie jest wątpliwe: czyż nie jest bowiem tak, że w pojęciu samoświadomości zawarty jest brak izolacji? Istota samoświadomości polega na tym, że pewne Ja zwraca się do siebie samego. Zatem samoświadomość jest fundowana przez istnienie Ja i może istnieć o tyle tylko, o ile owo Ja nie jest hipostazą. Samoświadomość osadzona w Ja jest z nim nierozzerwalnie związana. Intelktualne odrywanie apercepcji od całości Ja, abstrahowanie (myślowa izolacja) stoi ponadto w sprzeczności z różnymi koncepcjami antropologicznymi⁵⁷ zakładającymi, że człowiek stanowi jedność. Z takiej perspektywy odrywanie apercepcji od pozostałych atrybutów ludzkiej natury i konstytuowanie z niej samodzielnego podmiotu jest niewłaściwe. Należy przy tym zastrzec, że zgła-

⁵⁶ Ja nie musi być identyczne z człowiekiem, który poznaje. Ja może być w ogóle hipostazą. Tendencja, aby Ja przedstawić czy jakkolwiek zidentyfikować jest niedopuszczalna, ponieważ według Kanta Ja jest niepoznawalne.

⁵⁷ To metaprzeświadczenie leży u podstaw konstruowania intelektualnych obrazów człowieka. Jest jednym z ich warunków wyjściowych. W większości koncepcji człowieka uznaje się go za warunek konieczny ich poprawności.

szana tu wątpliwość jest oparta na nierzeczywistym okresie warunkowym, gdyż – jak pokazują prześlędzone powyżej rekonstrukcje – nie da się utrzymać przeświadczenia, że podmiot transcendentálny jest teoretyczną konstrukcją z podstaw człowieczeństwa.

Dochodzę tu do uwyrażnienia wątpliwości, które pojawiają się, kiedy przyjmie się inną perspektywę myślenia o podmiotowości. Wątpliwości te nie są zarzutami, a wskazują różnice podstaw w eksplikacji pojęcia podmiotowości. W koncepcjach podmiotowości innych od Kantowskiej ujmuje się człowieka poznającego poprzez ciągi abstrakcji lub teoretyczne transformacje innego typu. To człowiek, odpowiednio uteoretyzowany jest bazą ustanawiania podmiotu poznania. Kant oferuje konstrukcję podmiotowości innego typu – podporządkowaną ideom teoretycznym, które kształtują dociekania. Zgodność tak ufundowanych konstrukcji z człowiekiem, jaki on jest w aktach poznawczych, jest w tej konstrukcji sprawą drugorzędną. Zostaje zmarginalizowana przez metafizyczne tezy fundujące koncepcję poznania. Choć początkowe deklaracje w pierwszej *Krytyce* Kanta sugerują, że człowiek i jego poznanie są naczelnym przedmiotem jego rozważań, i choć pojawiają się twierdzenia, że „Kant wydaje się wczesnym przedstawicielem redukcji filozofii do antropologii”,⁵⁸ podmiot transcendentálny nie jest teoretycznym przedstawieniem człowieka pojmowanego jako jedność.

Pojęcie podmiotu transcendentálnego wyrosło z krytyki podmiotu empirycznego. Tego drugiego Kant jednak nie odrzucił, lecz stwierdziwszy jego niewystarczalność, uzupełnił go i nadał mu nowy sens, włączając go do swojego systemu poznania. Oba te podmioty funkcjonują w sprzężeniu, stając się dla siebie wzajemnie racje istnienia. Owa podwójność podmiotu, czy też obecność dwóch podmiotów prowadzi do trudności w ustaleniu *a priori* genezy pojęcia, kwestii, która dla koncepcji Kanta ma kardynalne znaczenie. Wiadomo, że pojęcia *a priori* są według Kanta podmiotowym wkładem w poznanie. Jednak nie sposób związać ich z podmiotem transcendentálnym, zważywszy na fakt, że czysta jedność apercepcji nie ma charakteru poznania, lecz charakter odczucia.⁵⁹ Zatem nie może ona tworzyć kategorii apriorycznych; te bowiem nie leżą przecież w sferze odczuć. Nie można też związać kategorii *a priori* z podmiotem empirycznym – ten jako zbiór wrażeń nie jest władny do generowania praw rozumu. Rozum, któremu przypisane są kategorie *a priori*, jest zatem kolejną instancją podmiotową, odrębną od dwóch podmiotów. Ze względu na kategorię sądów *a priori*, których żaden z dwóch podmiotów nie może być dysponentem, twórcą, ani „przechowującym pojemnikiem”, Kantowski rozum nie może być utożsamiony z żadnym

⁵⁸ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. T. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 337.

⁵⁹ Tu również, jak przy innych elementach interpretacji Kantowskiego podmiotu, nie da się stawiać też bezsprzecznie ważnych. Tezy te są ograniczone do interpretacji, stojących w opozycji do innych.

z dwóch podmiotów. Zatem oba one nie ujmują całości Kantowskiego problemu podmiotu. Przedstawiony tu niepełny wgląd w to, czym jest Kantowski podmiot, zwłaszcza podmiot transcendentalny, miał posłużyć – jak sygnalizowałam na początku – do rozważenia, czy reaktywując współcześnie kategorię podmiotu w dociekaniach nad poznaniem, warto powracać do dawnych idei Kantowskiej podmiotowości.

Wydaje mi się, że taki powrót byłby ryzykowny. Po pierwsze, ze względu na komplikacje w zdawaniu sprawy z tego, czym jest ów podmiot; komplikacje przejawiają się między innymi w wielości zastanych interpretacji. Po drugie, dlatego że rozumienie podmiotu transcendentalnego jest uwikłane w całość Kantowskiej koncepcji poznania. Nie sposób pojęcia tego podmiotu wyłączyć z jego teoretycznych uwarunkowań i po izolacji przenieść do innego intelektualnego systemu. Gdyby zatem dążyć do wiernego przejęcia koncepcji podmiotu transcendentalnego, to tylko poprzez reaktywowanie całej koncepcji Kanta. Wierne reaktywacje nie występują w filozofii. Nawet neokantysty, których uważa się często za spadkobierców Kanta (co sugeruje, że pozostają oni wierni jego poglądom), nie zasymilowali całej jego nauki o poznaniu. Przejęli ją wybiórczo, istotnie wykraczając poza jego myślenie. Neokantysty badeńscy deklarowali aktualizację kantyizmu; te w istocie rozwinęły do własnych oryginalnych koncepcji. Neokantysty odżegnywali się od przypisywania im etykiety „neokantyizmu”.⁶⁰

Wydaje się, że zamysły przeniesienia samego Kantowskiego pojęcia podmiotu, podejmowane między innymi przez Brooka i Kitchera, są albo skazane na niepowodzenie, albo badacze ci, deklarując asymilowanie kantowskiej podmiotowości do swych koncepcji, nawiązują jedynie z nią swobodny dialog. Dążą w istocie do sformułowania poglądów sugerowanych (z dowolnością właściwą dla inspiracji) stanowiskiem Kanta, a nie przedstawieniem poglądów odtwarzających to stanowisko. Zresztą w ogólności nie jest możliwe izolowanie poszczególnych pojęć dowolnego systemu i wierne włączanie ich w nowe teoretyczne środowisko. Koncepcje, a nawet luźniejsze teoretyczne ujęcia są bowiem systemami myśli, a w związku z tym nie daje się ich podzielić na zamknięte samodzielne części i tak transformować do nowych systemów.

Po trzecie, powrót do Kantowskiej podmiotowości jest szczególnie wątpliwy ze względu na jej rozszczepienie na instancje. Kanta koncepcja poznania nie releguje podmiotu empirycznego. Podmiot transcendentalny jest dodany do empirycznego i z nim stowarzyszony, przy czym mają one odrębne funkcje, a ich sensy i relacje pomiędzy nimi nie są jednoznacznie

⁶⁰ Andrea Staiti w rozprawie *Heinrich Rickert* pisze: “Moreover, both schools were rather unenthusiastic about the label >Neo-Kantianism<. Their goal was not to go >back to Kant<, as Otto Liebmann (1840–1912) famously urged philosophers to do in his *Kant und die Epigonen* (1865), but, rather, to move forward beyond Kant building on his original views.” (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, op. cit. (Winter 2013 Edition), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/heinrich-rickert/>>).

wyjaśnione – mimo wnikliwych dociekań badaczy. Ponadto oba podmioty razem wzięte nie obejmują wszystkich władz wskazanych przez Kanta w jego koncepcji poznania. To rozszczepienie i niewystarczalność obu podmiotów są najważniejszymi i zarazem najbardziej niepokojącymi cechami kantowskiej podmiotowości.

Po czwarte, Kanta konstrukcja podmiotu jest tak pomyślana, aby dostosowywać się do całości koncepcji poznania, zapewniać tej koncepcji spójność i, oczywiście, podlegać także jej metafizycznym fundowaniom. W tym zamierzeniu zamysł tworzenia podmiotu jako teoretycznego ujęcia człowieka poznającego zszedł na daleki plan, prawie zanikł. Widać to w różnych wiarygodnych interpretacjach Kantowskiego dzieła, chociaż zawsze – trzeba pamiętać – poddawanych konfrontacji z innymi rozpoznaniem. Te interpretacje pokazują, że Kanta podmiot transcendentálny nie jest uteoretyzowaniem człowieka, który poznaje, albo też teoretyzowanie tak radykalnie zdystansowało się od swego przedmiotu, że pozostały w nim zaledwie ślady pewnych aspektów człowieczeństwa.

Odwrót od podmiotu transcendentálnego nie musi polegać na cofnięciu się do Hume'owskiego podmiotu empirycznego. Relegowanie Hume'a „wrażeniowego” pojęcia podmiotu jest nawet konieczne, jeśli odrzucić empiryzm zakładający sensualną, zatomizowaną bazę wiedzy. Zamiast przyjąć taki empirystyczny punkt wyjścia, z subiektywnymi wrażeniami jako podstawą poznania, można antycypować, iż podmiot poznania jest jednością wyrastającą z niepodzielnej ludzkiej natury.

Mniej radykalny zamysł, by jedynie inspirować się dzisiaj Kantowską podmiotowością, jest natomiast dwuznaczny. Z jednej strony, zdaje się on wątpliwy, z czterech wskazanych tu powodów. Z drugiej jednak strony, Kanta idee podmiotowości – między innymi przez jej niezwykle problematyzację – oferują rozległy materiał do przemyśleń i nawet poprzez dystansowanie się od nich wiodą do nowych rozstrzygnięć – w trybie dystansowania się, ale nie całkowicie na ich gruzach. Ponadto szczególnie antropologiczna interpretacja podmiotu transcendentálnego, wątpliwa z perspektywy prawowiernego kantyizmu, może stanowić oś konstrukcyjną nowych koncepcji podmiotu.

SUBJECTIVITY BY KANT

ABSTRACT

The paper reconstructs Kant's cognitive subjectivity (transcendental as well as empirical one) by tracing both the text of the *Critique of Pure Reason* and some important relevant analyses conducted by Kantians within recent thirty years. The aim of the reconstruction is to consider how and if at all the concept of Kant's sub-

ject may be used in today's investigations on cognition. The non-eliminable multiplicity of interpretations of each important aspect of this subjectivity is demonstrated. Some doubtful properties of Kant's construction of subjectivity are revealed; they call into question the applicability of this construction to now formed apprehensions of cognition.

Keywords: Kant's subjectivity, cognition, John Niemeyer Findlay, David Carr, Siyaves Azeri, Andrew Brook.