

WŁODZIMIERZ HEFLIK

UNIwersytet Pedagogiczny im. KEN, KRAKÓW, POLSKA

ORCID: 0000-0002-4771-3978

E-MAIL: WHEFLIK@YAHOO.CO.UK

Apercepcja i podmiot Wokół Kantowskiej teorii świadomości*

1. Wstęp

W obrębie teorii świadomości można wyróżnić teorie uznające trwałe, nieredukowalne Ja, tzw. teorie egologiczne, oraz takie, które takiego Ja nie uznają, czyli teorie nie-egologiczne. Dla przykładu, do pierwszej grupy należy bez wątpienia Kartezjańska teoria świadomości. Kartezjusz wnioskuje na podstawie aktu *cogito* („Ja myślę”) o istnieniu jego podmiotu – Ja jako substancji, „rzeczy myślącej” (*res cogitans*). Podobną teorię rozwija Edmund Husserl w *Ideach czystej fenomenologii*. Do drugiej grupy można z pewnością zaliczyć teorię Davida Hume’a, teorię Franza Brentana i wczesnego Husserla, z okresu *Badań logicznych*. Humeowska wiązkowa teoria Ja głosi, że Ja to

* Tekst ten stanowi kontynuację rozważań zawartych w artykule „Apercepcja i sąd. Wokół transcendentalnej dedukcji kategorii”. *Studia z Historii Filozofii*. 2 (2018). Toruń: UMK: 91–120. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2018.020>.

nic więcej niż wiązka percepcji. Kłopot sprawia natomiast Kantowska teoria świadomości. Stanowisko autora *Krytyki czystego rozumu* można uznać za bliskie (do pewnego stopnia) temu, które głosił Kartezjusz, mianowicie niemiecki filozof uznaje noumenalne Ja za ostateczny podmiot. Niemniej jednak, w przeciwieństwie do Kartezjusza, Kant nie jest skłonny do przypisania owemu Ja jakichkolwiek pozytywnych określeń/własności – w szczególności nie uznaje substancjalnego charakteru ani też nie odmawia go ostatecznemu podmiotowi. Ostateczny podmiot, Ja „samo w sobie”, ma status zbliżony do rzeczy samych w sobie. Ponadto w stanowisku Kanta występuje komplikacja związana z tym, że wyróżnia on dodatkowo podmiot transcendentalnej apercepcji, określając go jako podmiot logiczny (*logisches Subjekt*). Pojawia się w związku z tym pytanie: w jakim stosunku pozostają do siebie oba podmioty – podmiot noumenalny (noumenalne Ja) oraz podmiot logiczny? Na to pytanie niełatwo odpowiedzieć. W literaturze przedmiotu spotkać się można z rozbieżnymi próbami interpretacyjnymi, wykorzystującymi rozmaite sugestie obecne w różnych sformułowaniach, jakie da się znaleźć w *Krytyce czystego rozumu*. Nie można zapominać o tym, że Kant mówi też o podmiocie empirycznym, empirycznym Ja, wobec tego występują niejako trzy podmioty, a w każdym razie trzy różne sposoby, w jakie można ujmować podmiot. Czy wolno zatem na podstawie trzech różnych ujęć i określeń podmiotu wnosić, że występują/istnieją niejako trzy podmioty? A jeśli tak, to w jakim stopniu usprawiedliwione jest mówienie o takim „rozdzieleniu”, względnie „rozdzieleniu” podmiotów? Problem, jaki się z tym wiąże, jest następujący: kwestię podmiotu można rozważać w porządku bytowym i porządku poznawczym. O ile w porządku poznawczym rozróżnienie trzech podmiotów wydaje się zasadne, to w odniesieniu do porządku bytowego jest ono wątpliwe. Inne ważne pytanie, jakie może się tu nasunąć: czy istnieje realna różnica pomiędzy transcendentalną apercepcją (= świadomością pierwotną) a jej podmiotem, rozumianym jako podmiot logiczny, czy też różnica pomiędzy nimi jest jedynie następstwem pewnego sposobu mówienia – pewnego konwencjonalnego schematu, w jakim ujmujemy opis wszelkich fenomenów świadomości?

Nie bez znaczenia jest tu także kwestia terminologiczna, mianowicie Kant posługuje się, obok „podmiotu noumenalnego”, określeniem „podmiot transcendentalny”, którego znaczenie wydaje się chwiejne. Czy podmiot transcendentalny należy traktować jako równoważny podmiotowi logicznemu, tj. podmiotowi transcendentalnej apercepcji, czy też raczej podmiot transcendentalny należy utożsamić z podmiotem noumenalnym? Zgłębiając

problem transcendentальной jedności apercepcji, nie sposób więc pominąć pytania o jej podstawę, źródło, czy inaczej mówiąc – o podmiot. Należy jednak zaznaczyć, że pomimo wielu różnych, dokonywanych przez Kanta objaśnień, ujęć i analiz panuje w tej kwestii jakaś dziwna mglistość. Nie bez znaczenia jest także sugestia, że Kant zmieniał swe stanowisko co do tego, jak należy rozumieć podmiot apercepcji. Niektóre sformułowania znajdujące się w *Krytyce czystego rozumu* wskazują na to, że Kant operuje co najmniej dwoma sposobami rozumienia transcendentальной apercepcji. Wydaje się, że różnica pomiędzy tymi sposobami może pociągać za sobą różnicę w rozumieniu podmiotu apercepcji.

Celem artykułu jest zbadanie i ustalenie, jak należy rozumieć relację zachodzącą pomiędzy transcendentálną apercepcją a podmiotem; w szczególności badam różnicę pomiędzy podmiotem logicznym a podmiotem noumenalnym, tzw. Ja samym w sobie. Zagadnienie to analizuję, wychodząc poza wąsko rozumianą tradycję transcendentálną, konfrontując ją z podejściem obecnym w nurcie analitycznym¹.

2. Kantowska krytyka psychologii racjonalnej

W rozdziale o paralogizmach *Krytyki czystego rozumu* Kant zarzuca rozwijanej od Kartezjusza do Wolffa psychologii racjonalnej, że w jej ramach przyjmuje się bezkrytycznie, iż Ja (transcendentálne) jest czymś substancjalnym, jest przy tym proste, wieczne i niezmienne; jako takie jest utożsamiane z duszą. Tymczasem Kant zwraca uwagę, że pojęcia prostoty, substancji itd., w jakich ujmujemy nasze myśli o Ja, nie upoważniają do tego, by domniemanemu przedmiotowi tych pojęć te właśnie cechy/własności przypisać. Dlaczego? Otóż Kant zauważa, że pojęciu Ja, tj. myśli o Ja, brakuje odpowiadającej mu naoczności:

w syntetycznej pierwotnej jedności apercepcji jestem świadomy samego siebie nie tak, jakim się sobie przejawiam, ani tak, jakim jestem sam w sobie, lecz jedynie [świadomy jestem] tego, że jestem. To przedstawienie jest myśleniem, lecz nie oglądaniem. Że zaś do [uzyskania] poznania samego siebie, prócz

¹ Pragnę wyrazić podziękowania dla Marka Pyki za przeczytanie pierwszej wersji tekstu i uwagi.

czynności myślenia, które to, co różnorodne w każdej możliwej naoczności, doprowadza do jedności apercpcji, potrzeba jeszcze pewnego rodzaju naoczności, przez którą ta różnorodność jest dana, więc mój własny byt nie jest zjawiskiem. Świadomość samego siebie jest więc jeszcze daleka od poznania samego siebie [...] (*KrV B 158*).

Myślenie – ów akt „Ja myślę”, tj. akt, który rodzi świadomość samego siebie, uznać można – jak się wydaje – za akt identyczny² z transcendentálną apercpcją; nie daje on nam jednak wiedzy o sobie samym, czyli takim, jakim jestem sam w sobie. Inaczej mówiąc, transcendentálna apercpcja nie daje nam wiedzy o bycie nadzmysłowym, o noumenalnym Ja. Do poznania samego siebie, czyli takiego, jakim jestem sam w sobie, wymagany jest nadto ogląd intelektualny (por. *KrV B 159*). Noumenalne Ja – podmiot metafizyczny, nadzmysłowy – mogłoby być poznane jedynie wtedy, gdybyśmy dysponowali naocznością intelektualną (*intellektuelle Anschauung*). Naoczność zmysłowa, jedyna, jaką posiadamy, realizowana dzięki formie zmysłu wewnętrznego, jaką jest czas, nie wystarcza do poznania Ja samego w sobie, a umożliwia jedynie poznanie zjawisk psychicznych, tj. sekwencji kolejno zmieniających się stanów mentalnych.

W polemice Kanta z Kartezjuszem oraz innymi przedstawicielami psychologii racjonalnej możemy zaobserwować, że kłopoty tradycyjnego metafizycznego ujęcia zagadnienia duszy biorą się z nie dość krytycznego operowania pojęciem podmiotu. Ponadto źródłem trudności w jasnym ujęciu relacji transcendentálna apercpcja – podmiot (aperpcji) jest podwójna rola, w jakiej występuje „Ja” w Kantowskiej teorii świadomości, mianowicie jako Ja określające oraz jako Ja określane.

Jest zaś wprawdzie zupełnie zrozumiałe, że tego, co muszę założyć, by w ogóle poznać jakiś przedmiot, nie mogę poznać jako przedmiot (*Objekt*) i że Ja określające [a więc samo] myślenie różni się od Ja dającego się określić (od podmiotu myślącego), tak jak poznawanie od przedmiotu (*KrV A402*).

Wcześniej, tj. w transcendentálnej dedukcji kategorii (w tzw. dedukcji B), Kant stara się określić bliżej mechanizm, jaki kryje się za dwoistością ujęcia Ja:

² To oczywiście – zdawałoby się – stwierdzenie zostanie w toku dalszej analizy zakwestionowane.

Tu miejsce, by wytłumaczyć paradoks, który musiał uderzyć każdego przy przedstawianiu formy zmysłu wewnętrznego (§ 6), mianowicie, żeby wyjaśnić, jak ten zmysł nawet nas samych przedstawia świadomości nie takimi, jakimi jesteśmy sami w sobie, lecz takimi, jak się sami sobie przejawiamy, oglądamy bowiem siebie tylko tak, jak jesteśmy wewnętrźnie pobudzeni, co wydaje się sprzeczne, gdyż musielibyśmy się wobec samych siebie zachowywać jako ulegający działaniu (*KrV* B 153).

Tym, co kształtuje zmysł wewnętrzny, jest intelekt i jego pierwotna zdolność wiązania z sobą tego, co różnorodne w naoczności, tj. poddawania go apercepcji [...]. Pod nazwą transcendentalnej syntezy wyobraźni wywiera on więc wpływ na bierny podmiot, którego sam jest zdolnością, to działanie, o którym słusznie mówimy, że zmysł wewnętrzny ulega przez nie pobudzeniu (*KrV* B 154).

W jaki sposób zaś Ja sam, który myślę, jestem różny od tego ja, które samo siebie ogląda [...], a jednak, jako ten sam podmiot, jestem z nim jednym i tym samym (*KrV* B 155).

Parafrazując: w powyższych fragmentach Kant jednoznacznie i wyraźnie opowiada się za tezę, że występuje zasadniczo jeden, identyczny podmiot, któremu można przypisać dwie różne i przeciwstawne zdolności, mianowicie: (1) transcendentalną apercepcję – jako moment aktywny – oraz (2) zmysł wewnętrzny – moment bierny. Transcendentalna apercepcja, cechująca się samorzutnością, pobudza zmysł wewnętrzny, a ten daje zmysłowy obraz³ podmiotu jako „przedmiot”, tj. „przedmiot zmysłu wewnętrznego”, czyli jako „Ja dające się określać”.

Następnie Kant uzupełnia wcześniejszą charakterystykę, dodając, że Ja nie da się zredukować do „Ja określanego”, tj. Ja traktowanego jako przedmiot:

w jaki sposób mogę powiedzieć: Ja jako inteligencja i podmiot myślący poznaje siebie samego jako przedmiot pomyślany, o ile jestem sobie dany jako coś, co wykracza jeszcze poza to, co występuje w naoczności (*KrV* B155).

³ Przez ów „zmysłowy obraz” należy rozumieć szereg stanów psychicznych/mentalnych, o pewnej treści, jakie możemy „zaobserwować” (w swym umyśle/podmiocie). Kant dodaje, że właśnie transcendentalna apercepcja jest takim „spozrzeżeniem wewnętrznym” (*KrV* A 343), dzięki któremu możemy rejestrować te stany. Apercepcja transcendentalna jest więc, jako spozrzeżenie wewnętrzne, czymś bliskim „spozrzeżeniu immanentnemu” w rozumieniu fenomenologii (Roman Ingarden).

co się tyczy wewnętrznej naoczności – poznajemy nasz własny podmiot tylko jako zjawisko, nie zaś w tym, czym on jest sam w sobie. Natomiast w transcendentnej syntezie różnorodności przedstawień w ogóle, a więc w syntetycznej pierwotnej jedności apercpcji, jestem świadomy samego siebie nie tak, jakim się sobie przejawiam, ani nie tak, jakim jestem sam w sobie, lecz jedynie świadomy jestem tego, że jestem. To przedstawienie jest myśleniem, lecz nie oglądaniem (*KrV* B156-7).

Pojawia się tu niezwykle doniosły motyw, mianowicie Kant zdaje się mówić, że spełniając akt „Ja myślę”, uświadamiam sobie moją własną samorzutność (*Spontaneität*) i fakt, że wykraczam poza każdorazowe zjawisko, tj. zjawisko dla zmysłu wewnętrznego, czyli poza poszczególne, kolejne przedstawienia: „jestem sobie dany jako coś, co wykracza jeszcze poza to, co występuje w naoczności”. Właśnie dzięki temu, że uświadamiam sobie siebie w akcie samorzutności, jako wykraczającego poza każde dane, poszczególne przedstawienia jako stany mentalne (tj. zjawiska), to uświadamiam sobie swe istnienie jako różne od zjawisk/przedstawień. Moje istnienie, czyli egzystencja, to Ja, o którym nic więcej nie wiem, czym ono jest samo w sobie. W transcendentnej apercpcji jestem sobie dany tylko jako Ja logiczne, podmiot logiczny. Wtedy tym, co „wykracza”, jest sam akt jako samorzutność (przejaw samorzutności) bądź źródło tego aktu; przy czym transcendentną apercpcję można uznać za formę aktu świadomości (tak najczęściej mówi Kant) bądź źródło owej formy, tj. jej podmiot.

Zbierając razem wcześniejsze uwagi, można przyjąć, że Kant, wychodząc od krytyki rozumowań stosowanych w psychologii racjonalnej, kładzie nacisk na następujące rezultaty: (1) identyczność Ja określającego i Ja określanego; (2) wykraczanie/transcendowanie Ja poza zjawiska psychiczne; (3) trzy aspekty, w jakich można mówić o Ja: (a) z perspektywy transcendentnej apercpcji; (b) zmysłu wewnętrznego oraz (c) naoczności intelektualnej jako o Ja samym w sobie, tj. Ja noumenalnym. Ta trzecia perspektywa, czysto hipotetyczna, jest dla nas zasadniczo niedostępna poznawczo, ponieważ brak nam tego rodzaju naoczności jako zdolności mogącej uchwycić Ja samo w sobie; możemy je zaledwie pomyśleć, ale wtedy redukuje się ono – zdaniem Kanta – do Ja logicznego. Tą ostatnią kwestią zajmę się w dalszej części artykułu.

Do rozważań dotyczących jedności i identyczności podmiotu powraca Kant w swojej znacznie późniejszej pracy *O postępach metafizyki*, gdzie znajduje się takie oto sformułowanie:

„Ja jestem świadom samego siebie” jest myślą, zawierającą w sobie podwójne Ja: Ja jako podmiot oraz Ja jako przedmiot. Możliwość tego, że ja, który myślę, sam dla siebie jestem przedmiotem (naoczności) i w ten sposób mogę odróżnić siebie od siebie samego, zgoła wyjaśnić się nie da, choć jest to niewątpliwym faktem [...]. Przez to jednak nie ma się na myśli jakiejś podwójnej osobowości, wszak osobą jestem tylko Ja – ten, który siebie myśli i ogląda, natomiast Ja, będące oglądanym przeze mnie obiektem, jest rzeczą, tak samo jak inne przedmioty poza mną⁴.

Kant podkreśla tu, jeszcze mocniej niż w rozdziale o paralogizmach *Krytyki czystego rozumu*, i r a c j o n a l n o ś ć podwójnego aspektu tego samego Ja, podmiotu – tzn. jako faktu niedającego się wyjaśnić. W porównaniu do analogicznego sformułowania w *Krytyce* występują tu pewne zmiany terminologiczne: po pierwsze, jeszcze mocniej zaakcentowana jest okoliczność, że Ja jest dane samo dla siebie także jako przedmiot; po drugie, mówiąc o Ja, Kant posługuje się zaimkiem „ich”, co może sugerować podejście nieco bardziej substancjalistyczne (jeśli wolno tak to ująć) niż w *Krytyce*. Zważmy mianowicie, że terminologia, jaką stosuje Kant w *Krytyce*, nie jest – ściśle rzecz biorąc – substancjalistyczna. Mówiąc o „Ja określającym” i „Ja dającym się określać”, używa zwrotów: *das bestimmende Selbst* oraz *das bestimmbare Selbst*; a więc nie *das Ich*, które ma wydźwięk bardziej substancjalny, lecz *Selbst*, czyli Jaźń, a więc „samoświadomość”. Mając na względzie pochopte wnioski tradycyjnej metafizyki, tj. psychologii racjonalnej, Kant przestrzega:

nic nie jest bardziej naturalne i bardziej zwodnicze niż pozór, [który nas skłania] do uważania jedności syntezy myśli za spostrzeżoną jedność w podmiocie tych myśli. Można by [ten pozór] nazwać subrepcją hipostazowanej świadomości (*apperceptionis substantiatae*) (*KrV A 402*).

W tym zestawieniu dwóch sformułowań można się więc dopatrzeć źródła dwóch konkurencyjnych, branych przez Kanta pod uwagę, koncepcji świadomości: egologicznej i nie-egologicznej. Analiza zacytowanych fragmentów *Krytyki czystego rozumu* – oraz pochodzącego z *O postępach metafizyki* – pokazuje, że Kant być może wahał się pomiędzy tymi dwiema koncepcjami. Różnicę pomiędzy egologicznymi i nie-egologicznymi koncepcjami świa-

⁴ Immanuel Kant. *O postępach metafizyki*. przeł. A. Banaszekiewicz, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2007, 30.

domości można przybliżyć, odwołując się do Platońskiej metafory światła. Światło może być traktowane jako coś ostatecznego, najwyższego i jako takie stanowiłoby metaforę świadomości transcendentalnej, czyli transcendentalnej apercepcji. Można jednak odwołać się do bardziej rozbudowanego obrazu, mianowicie do światła i jego źródła. Wtedy światło nie jest czymś ostatecznym, ma więc swoją podstawę, czyli źródło. Odpowiada to Platońskiemu obrazowi „słońca”⁵. Będące źródłem światła słońce stanowiłoby odpowiednik źródła świadomości. W tym drugim modelu – obok transcendentalnej apercepcji – wyróżniamy jej podmiot, tj. Ja transcendentalne/podmiot logiczny⁶. Można też próbować tłumaczyć Kantowskie podejście do problemu podmiotu, odwołując się do rozróżnienia dwóch porządków: bytowego i teorio-poznawczego. W perspektywie ontologicznej nie ma – jak się wydaje – istotnej różnicy pomiędzy podmiotem noumenalnym „Ja samym w sobie” a „Ja logicznym”. Występuje natomiast różnica w porządku epistemologicznym: Ja logiczne stanowiłoby negatywne bądź minimalne określenie Ja noumenalnego⁷.

Rozważając naturę podmiotu transcendentalnej apercepcji, Kant posługuje się także (zamiennie) terminem „podmiot logiczny” bądź też wspomina o „Ja logicznym” (*das logische Ich*). Argumentem za odróżnieniem Ja jako podmiotu logicznego/podmiotu transcendentalnej apercepcji od Ja jako substancji jest to, że owo Ja nie może być dane w naoczności zwykłej, tj. empirycznej, zatem nie można wnioskować, że jest ono substancją. Skoro Kant zdaje się odróżniać podmiot transcendentalnej apercepcji zarówno od podmiotu noumenalnego, jak też od podmiotu empirycznego, pojawia się pytanie o status podmiotu transcendentalnej apercepcji, zawieszono go jak gdyby między tym, co zmysłowo/empiryczne, a tym, co ponadzmysłowe⁸. Kant określa Ja logiczne jako „warunek formalny” i „logiczną jedność myśli” (*KrV A398*). Mówiąc całkiem ogólnie, podmiot logiczny to cokolwiek, co może stać w pozycji podmiotu zdania/sądu, o czym coś orzekamy, a więc może to być także „cecha” czy „relacja”. Natomiast w ujęciu ściśle Kantowskim, podmiot logiczny – w tym szczególnym przypadku, jakim jest Ja logiczne –

⁵ Metafora słońca i światła występuje najpełniej w VI księdze *Państwa* Platona.

⁶ A nawet także podmiot noumenalny (Ja noumenalne).

⁷ Na przykład J. C. Evans proponuje, by mówić o dwoistości Ja z uwagi na formę (typ prezentacji), ale nie w odniesieniu do treści (*content*). Por. Joseph Claude Evans. *The Metaphysics of Transcendental Subjectivity: Descartes, Kant and W. Sellars*. Amsterdam 1984, 79.

⁸ Por. Garry Hatfield. *Psychology as Science and Philosophy*. w: *Kant: Cambridge Companion*. P. Guyer (ed.), Cambridge 1992, 212.

jest „czysto formalny” (*KrV B 419*), tzn. jest pozbawiony jakiegokolwiek treści: jest pusty, nie ma w nim żadnej różnorodności (*Mannigfaltigkeit*) – jest więc niezłożony, prosty. Nie można tego samego twierdzić o podmiocie substancjalnym, który – jak zwraca uwagę Kant – może wykazywać wewnętrzną złożoność, choć nie możemy w żaden sposób ustalić, czy tak jest w istocie.

Warto zwrócić uwagę na różne perspektywy, w jakich najczęściej ujmowana jest problematyka podmiotu. Mamy przede wszystkim klasyczne podejście Arystotelesowskie, gdzie podmiot jest rozumiany jako *podłożo* (*hypokeimenon*) własności – jest to podejście ontologiczne/metafizyczne. Następnie można mówić o podmiocie poznającym, jako o podmiocie, tj. źródle aktów poznawczych; w tym wypadku chodzi o podejście epistemologiczne. Wreszcie – w podejściu logicznym – da się także wyróżnić podmiot sądu, jako podmiot logiczny, któremu przeciwstawia się orzecznik. W wersji lingwistycznej mowa jest o zdaniu i podmiocie zdania, czyli o podmiocie gramatycznym.

W roli podmiotu gramatycznego, względnie logicznego podmiotu sądu może wystąpić także zaimek *ja*. Tradycyjnej transcendentalnej filozofii świadomości w sukurs przychodzi filozofia analityczna, w ramach której prowadzone są drobiazgowo analizy znaczenia/sensu i roli zaimka „*ja*”. Co najmniej od momentu pojawienia się⁹ prac Sydneya Shoemakera, Rodericka Chisholma, aż po prace Hectora-Neri Castanedy, badane są rozmaite konteksty, w jakich występuje słówko „*ja*”. Są także nieliczni – wśród nich wyróżnia się Manfred Frank¹⁰, którzy starają się w równej mierze wykorzystywać zarówno wyniki tradycyjnej, tj. transcendentalnej teorii świadomości, jak też rezultaty uzyskane przez filozofów analitycznych. Wyniki te sugerują, że skoro zaimek „*ja*” występuje w pozycji podmiotu gramatycznego (oraz podmiotu logicznego), to wydaje się, iż stoi za tym nie tylko racja gramatyczna i logiczna, by w zdaniu „*Ja myślę*” odróżniać – czysto formalnie – „*ja*” jako podmiot oraz „*myślę*” jako orzecznik. Innymi słowy, przechodząc na płaszczyznę teorio-poznawczą, są podstawy, by odróżniać podmiot aktu oraz sam akt. Trans-

⁹ Wcześniej kwestię tę – w ramach filozofii analitycznej – poruszali: Russell w *On the Nature of Acquaintance* (1914) i *The Analysis of Mind* (1921); Wittgenstein w *Dziennikach 1914–1916* oraz *Blue Book* (1934).

¹⁰ Por. Manfred Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002. Frank jest także redaktorem antologii zawierającej teksty – wraz z obszernym komentarzem – poświęcone problematyce podmiotu w ujęciu analitycznym. Manfred Frank (Hrsg.), *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

cidentalna jedność apercpcji oraz zaimek „ja” oznaczają bądź wskazują na podmiot transcendentalny. Kant zdaje się utrzymywać, że dzięki owemu „Ja myślę” oraz (wytworzonej w tym akcie) samoświadomości (*Selbstbewusstsein/ self-awareness*) oznaczamy podmiot myśli. Podmiot ten – choć przez owo „Ja myślę” nic o jego naturze i własnościach nie zostaje odkryte/ujawnione – nie jest samym tylko zjawiskiem, lecz bytem samym (*being itself*)¹¹. Zaimek „ja” jedynie „oznacza” (*bezeichnet*): jest wskaźnikiem/indekssem i funkcjonuje jako „sztywny desygnator” (w rozumieniu Saula Kripkego). Jest jasne, że nie można – na podstawie samego wskaźnika – wnioskować o własnościach oznaczanego podmiotu. W tym duchu da się odczytywać sens Kantowskiej krytyki psychologii racjonalnej.

Po dokonaniu prezentacji kluczowych wypowiedzi Kanta w kwestii podmiotu i wstępnym do nich komentarzu, a także przywołaniu metafor wyrażających podstawowe intuicje dotyczące tego zagadnienia, pora przejść do próby odpowiedzi na postawione we wstępie pytania.

3. Dwa sposoby rozumienia transcendentalnej apercpcji

Rozważmy propozycję zgłoszoną przez Henry’ego Allisona, że Kant operuje dwoma sposobami rozumienia transcendentalnej apercpcji, co prowadzi do dwojakiego rozumienia jej podmiotu. Allison wychodzi od ujęcia transcendentalnej apercpcji jako (aktu) „Ja myślę” i wyróżnia dwa jego rozumienia: (1) szerokie i (2) wąskie¹². W pierwszym rozumieniu transcendentalna apercpcja wykazuje dwa momenty: (a) samo „ja” oraz (b) „myślę”, czyli sam akt myślenia. W drugim rozumieniu transcendentalna apercpcja redukuje się wyłącznie do działania/aktu „myślę”, natomiast to, co myślę – owo Ja – zostaje potraktowane jako wprowadzająca w błąd hipostaza. Krótko mówiąc, transcendentalna apercpcja stanowi wyłącznie pewną czynność, działanie czy akt. Pierwsze, czyli szerokie rozumienie apercpcji, pociąga za sobą, zdaniem Allisona, utożsamienie podmiotu noumenalnego (Ja noumenalnego) – na który wskazuje zaimek „ja” (w „Ja myślę”) – z podmiotem transcendentalnej apercpcji. Natomiast drugie, tj. wąskie rozumienie

¹¹ Robert Howell. „Kant, the ‘I think’, and Self-Awareness”. W: *Kant’s Legacy*, P. Cicovacki (ed.), New York 2001, 118–119.

¹² Henry Allison, *Transcendental Idealism*, rozdz. 13, 272–293.

transcendentalnej apercepcji, daje w rezultacie odróżnienie podmiotu transcendentalnej apercepcji, tzn. podmiotu samego aktu/działania „myśle”, od podmiotu noumenalnego. W tym drugim ujęciu podmiot transcendentalnej apercepcji określa Kant jako jedynie „podmiot logiczny”, a nie podmiot metafizyczny (czy noumenalne Ja).

W *O postępkach metafizyki* Kant wypowiada niezwykle ważne uwagi dotyczące Ja logicznego, tj. „Ja jako podmiotu apercepcji”:

Ja logiczne w czystej świadomości wprawdzie wskazuje na podmiot taki, jakim on jest sam w sobie, nie jako odbiorczość, lecz czysta świadomość, wszelako ono także nie jest w stanie dostarczyć głębszego poznania jego natury¹³.

Można ten fragment rozumieć w ten sposób, że Ja logiczne, tj. podmiot logiczny bądź podmiot transcendentalnej apercepcji, jest minimalnym określeniem (określeniem negatywnym) Ja noumenalnego. Zatem Ja logiczne nie może być czymś substancjalnym, czymś, co można by przeciwstawić jako coś realnie różnego od Ja noumenalnego. Wtedy bowiem samorzutność jako pierwotną stałą transcendentalną apercepcję, czyli świadomość źródłową, wiążalibyśmy tylko z podmiotem logicznym, ale nie z podmiotem noumenalnym. To wydaje się trudne do przyjęcia. Zatem nie możemy odróżniać w sensie mocnym podmiotu logicznego od podmiotu noumenalnego, ale tylko formalnie. Bo właśnie Ja noumenalne jest źródłem wolności¹⁴, a tym samym także samorzutności. Wobec tego „Ja myślę” i transcendentalna apercepcja muszą być niejako zakotwiczone w Ja metafizycznym, Ja noumenalnym. Takie ujęcie potwierdzałoby tożsamość Ja noumenalnego i Ja logicznego – z zastrzeżeniem, że to ostatnie jest minimalnie określonym Ja noumenalnym.

Rozwińmy nieco uwagi dotyczące pierwszego, czyli szerokiego rozumienia transcendentalnej apercepcji. Jego następstwem jest tzw. oficjalny pogląd Kanta, który polega na tym, że „zmysł wewnętrzny i apercepcja wytwarzają (*yield*) podwójną świadomość jednego/pojedynczego (*singular*) Ja”¹⁵. Na tej podstawie można dalej twierdzić, że podmiot apercepcji bądź podmiot transcendentalny („ja” lub „on” lub „ono” [rzecz, która myśli]) jest traktowany jako

¹³ Kant, *O postępkach metafizyki*, 30.

¹⁴ Za tym kryje się pragmatystyczna argumentacja Kanta.

¹⁵ Allison, *Transcendental Idealism*, 287. Jest to także w pełni zgodne z dwojakim ujmowaniem przez Kanta rzeczy zewnętrznych: jako zjawiska i jako rzeczy same w sobie.

szczególnego rodzaju przedmiot; mianowicie jako „transcendentalny przedmiot zmysłu wewnętrznego”¹⁶ (por. *KrV* A 358–359 i A 361). Kant stwierdza:

Nawet wewnętrzna i zmysłowa naoczność naszego umysłu (*Gemüt*) nie jest właściwym Ja (*Selbst*) takim, jak ono istnieje samo w sobie, czyli podmiotem transcendentalnym, lecz tylko zjawiskiem, które zostało dane zmysłowości owej nieznaney nam istoty (*KrV* A 492/ B 520).

Zostaje tu sformułowany problem samowiedzy/samoświadomości (*self-knowledge*) mający postać: wyjaśnić, jak podmiot apercpcji może znać sam siebie jako przedmiot¹⁷. Powstaje pytanie, czy w ogóle jest to możliwe, a jeśli tak, to w jakim sensie.

Zatem pierwszy pogląd Kanta, tj. szerokie rozumienie transcendentalnej apercpcji, pociąga za sobą utożsamienie podmiotu transcendentalnej apercpcji z podmiotem noumenalnym. Zakłada się przy tym, że transcendentalna apercpcja jest aktem, w którym uświadamiamy sobie akt myślenia (akt samoświadomości), ale i uświadamiamy sobie, że źródłem tego aktu myślenia jest Ja noumenalne, którego nie znamy i nie możemy poznać, ale wiemy, że ono istnieje, tzn. e g z y s t u j e¹⁸. Apercpcja transcendentalna ma więc owe dwa wymiary: Ja oraz akt „(Ja) myślę”. Ten pogląd rodzi jednak – zdaniem Allisona – poważne trudności¹⁹. Dlatego badacz proponuje drugi sposób rozumienia transcendentalnej apercpcji, sprowadzający się wyłącznie do uznania jej jednego wymiaru, mianowicie ma ona być jedynie „świadomością samej aktywności myślenia (a nie tego, który myśli (*thinker*))”²⁰. W konsekwencji przyjęcia takiego modelu transcendentalnej apercpcji otrzymujemy – zdaniem Allisona – tezę mówiącą o tym, że podmiot apercpcji jest czymś innym niż podmiot metafizyczny, czyli Ja noumenalne (*noumenal self*).

¹⁶ Ibidem, 287.

¹⁷ Ibidem, 288.

¹⁸ „Istnieć” rozumiane jako „egzystować” różni się wyraźnie od „istnieć tu oto” (*da sein*). Por. komentarz Kanta i uwagę M. Żelaznego – *KrV* A345/B403 (*Krytyka czystego rozumu*, Toruń 2013, s. 381).

¹⁹ Trudności, o których tu mowa, to te ujawnione w zarzucie sformułowanym przez P. Strawsona, że transcendentalna apercpcja miałaby wymiar czasowy, co kłóciłoby się z jej apriorycznym i transcendentalnym charakterem. Por. Peter Strawson, *The Bounds of Sense*, 248 (cyt. za: Allison, *Transcendental Idealism*, 288).

²⁰ Allison, *Transcendental Idealism*, 290.

4. Czy „Ja myślę” jest identyczne z transcendentalną apercepcją?

Aby posunąć się naprzód w rozjaśnieniu kwestii domniemanej różnicy pomiędzy podmiotem apercepcji a podmiotem metafizycznym, należy rozważyć jeszcze jeden problem. Otóż na pierwszy rzut oka wydaje się, że można utożsamić akt „Ja myślę” z czystą apercepcją. Tak w pierwszym przybliżeniu daje się odczytać fragment pochodzący z § 16 dedukcji transcendentalnej (*KrV* B 132). Wydaje się, że prowadzi to jednak do niespójności. Zwróćmy uwagę na charakterystyczny fragment, w którym o przedstawieniu „(Ja) myślę” Kant pisze następująco:

Przedstawienie to [(Ja) myślę – W. H.] jest jednak aktem samorzutności, tzn. nie można go uważać za należące do zmysłowości. Nazywam je dla odróżnienia od empirycznej apercepcji apercepcją czystą lub pierwotną, ponieważ jest ono tą samowiedzą (*Selbstbewusstsein*), która wytwarza [wyróż. – W. H.] przedstawienie „myślę” [...] (*KrV* B 132).

Niewątpliwie mamy tu do czynienia z błędnym kołem, albowiem najpierw Kant utożsamia przedstawienie „(Ja) myślę” z czystą, tj. transcendentalną apercepcją, a następnie twierdzi, że owa apercepcja wytwarza przedstawienie „(Ja) myślę”. Jeśli mamy obronić myśl Kanta przed dezinterpretacją, należy uznać, że wystąpił tu oczywisty błąd; a więc, że to transcendentalna apercepcja jest źródłem przedstawienia „(Ja) myślę”. Innymi słowy, nie można utożsamić przedstawienia „(Ja) myślę” z transcendentalną apercepcją. Dlatego lepsze jest odczytanie sensu tegoż fragmentu, zgodnie z którym to czysta apercepcja wytwarza przedstawienie „Ja myślę” (*Ich denke*)²¹. Z kolei owo przedstawienie „Ja myślę” wytwarza samoświadomość (*Selbstbewusstsein*), bądź może poprawnie – jest tożsame z samoświadomością. Zatem transcendentalna apercepcja jest – zgodnie z tym, co w wielu miejscach mówi Kant – czymś źródłowym, czego nie da się sprowadzić do niczego innego, tzn. najwyższą zasadą poznania. Takie ujęcie wyjaśnia z kolei, że transcendentalna apercepcja jest źródłem nie tylko przedstawienia „Ja myślę” oraz (pośrednio) samoświadomości; jest ona także źródłem przedmiotowej jedności apercepcji, czyli, inaczej mówiąc,

²¹ Tak proponuje rozumieć relację pomiędzy transcendentalną apercepcją a przedstawieniem „(Ja) myślę” Robert Howell, „Kant, the I think, and Self-Awareness”, w: *Kant's Legacy*, (red.) P. Cicovacki, New York: University of Rochester Press, 2001, 141 (przypis).

przedmiotu transcendentального = X. Transcendentalna apercepcja, ściślej: transcendentalna pierwotna syntetyczna jedność apercepcji, jest pierwotnym p r a - a k t e m, tzn. źródłem obu krańców: Ja²² oraz przedmiotu transcendentального = X. Można wobec tego przyjąć, że transcendentalna apercepcja wytwarza aprioryczną s t r u k t u r ę – czysto f o r m a l n ą r a m ę dla wszelkiego myślenia o czymkolwiek, czyli dla wszelkich aktów świadomości. Transcendentalna apercepcja jest f o r m ą wszelkiej świadomości; jej istotą jest więc owa pierwotna s y n t e t y c z n a j e d n o ś ć, która spaja wszystko, co znajduje się lub może się znajdować w jej zasięgu.

Jeśli do omawianej kwestii podejmiemy z jeszcze z innej strony, widoczna stanie się niespójność, jaka jej zagraża, gdy utożsamiamy transcendentalną apercepcję z aktem „Ja myślę” oraz z samoświadomością. Otóż „Ja myślę” jest według Kanta zdaniem empirycznym (por. *KrV* B420 i 422, przypis gwazdkowy), zatem stwierdza/wyraża ono pewien fakt – fakt dotyczący świadomości, fakt myślenia. Natomiast transcendentalna apercepcja nie jest w ogóle faktem! (w sensie konkretnego empirycznego aktu myślenia) – ale najwyższą zasadą, zgodnie z którą przebiegają wszelkie akty myślenia; jest formą wszelkich aktów świadomości. Stąd nasuwa się wniosek, że akt „Ja myślę” nie jest tożsamy z transcendentalną apercepcją, ale jest od niej zależny²³.

Występuje pewna komplikacja związana z zaproponowaną wyżej interpretacją „Ja myślę” jako zdania empirycznego. Faktycznie Kant podkreśla, że zdanie to jest zdaniem empirycznym (*KrV* B 420)²⁴; w innych miejscach jednak twierdzi, że „Ja myślę” wyraża transcendentalną apercepcję (*KrV* A343/B401) – jest wyłącznie pustą formą wszelkich aktów świadomości, wobec tego nie może być ono empiryczne. Kant przyznaje pośrednio, że taka dwuznaczność omawianego zdania ma miejsce:

²² W związku z taką interpretacją pojawia się paradoks, który w dalszej części tekstu zostanie bliżej omówiony.

²³ Por. jeszcze raz fragment z § 16 dedukcji B: *KrV* B 132, wyd. polskie: t. 1, s. 239, wiersze 8–15.

²⁴ Podobnie wypowiada się Kant w innych miejscach rozdziału o paralogizmach: „jeżeli zdanie »Ja myślę« nazwałem empirycznym, to nie chciałem przez to powiedzieć, iż »Ja« jest w tym zdaniu przedstawieniem empirycznym. Przeciwnie, jest ono czysto intelektualnym [przedstawieniem], ponieważ należy do myślenia w ogóle. Jednakowoż bez jakiegoś empirycznego przedstawienia, które dostarcza materiału dla myślenia, akt »Ja myślę« przecieżyby się nie dokonał, a to, co empiryczne jest tylko warunkiem zastosowania lub użycia czystej zdolności intelektualnej” (*KrV* B 423, przypis). To znaczy: transcendentalna apercepcja jako czysta zdolność intelektualna zostaje przez samego Kanta odróżniona od (aktu) „Ja myślę”.

Zdanie „Ja myślę” – o ile mówi tyle, co „Istnieję, myśląc” – nie jest samą tylko funkcją logiczną, lecz określa co do istnienia podmiot [...] i nie może dojść do skutku bez zmysłu wewnętrznego, którego naoczność zawsze nam dostarcza przedmiotu nie jako rzeczy samej w sobie, lecz tylko jako zjawiska. [...] Jest nim [podmiotem – W. H.] więc nie tylko sama jedynie samorzutność myślenia, lecz także odbiorczość oglądania [...] (KrV B 429–430).

A zatem zdanie „Ja myślę” może występować albo (1) jako wyrażające „samą tylko funkcję logiczną” i wtedy nie jest ono zdaniem empirycznym – wyraża tylko formę wszelkiej świadomości, tj. transcendentalną apercepcję; albo (2) „Ja myślę” nie jest jedynie samą funkcją logiczną – wtedy jest ono zdaniem empirycznym. W tym drugim wypadku występuje różnica pomiędzy aktem „Ja myślę” a transcendentalną apercepcją, która występuje jako „czysta zdolność intelektualna” (KrV B 423, przypis).

Podczas rozważania relacji pomiędzy transcendentalną apercepcją a aktem „Ja myślę” ujawniają się dalsze trudności. Otóż może nasuwać się nawet przypuszczenie, że Kantowska teza głosząca, iż świadomość własnego Ja, tj. świadomość własnej egzystencji, uzyskiwana w akcie „Ja myślę” (w transcendentalnej apercepcji?), jest niespójna z podstawowym założeniem jego filozofii transcendentalnej. Wydaje się mianowicie, że świadomość własnej egzystencji wymaga zdolności naoczności intelektualnej (*intellektuelle Anschauung*), której to zdolności Kant zdecydowanie odmawia człowiekowi, obdarzonemu umysłem skończonym. Aby ratować stanowisko Kanta przed tego rodzaju zarzutami, Dietmar Heidemann²⁵ proponuje, by wyjaśnić ową świadomość własnej egzystencji poprzez wskazanie na „świadomość formalnej naoczności” (*Bewusstsein der formalen Anschauung*), która jest zarówno *a priori*, czyli nieempiryczna, jak i intuitywna, ale nie jest naocznością intelektualną. Kant, zdając sobie sprawę z niespójności, posługuje się w tym wypadku określeniami: „intelektualna świadomość” (por. KrV B XL, przypis) oraz „poczucie istnienia” (*Gefühl eines Daseins*)²⁶.

²⁵ Dietmar Heidemann, „Dass ich bin”, w: *Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 2, Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2013, 153–164.

²⁶ Immanuel Kant. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*. Przeł. B. Bornstein. Warszawa: PWN, 1960, 128.

5. Wiele różnych i wzajemnie nieredukowalnych podmiotów?

Po rozważeniu niejasności związanych ze stosunkiem zachodzącym pomiędzy aktem „Ja myślę” i transcendentalną apercpcją oraz odrzuceniu twierdzenia o ich tożsamości, można powrócić do kwestii podmiotu transcendentalnej apercpcji. Ponownie nasuwa się pytanie: ile różnych (i [w pewnym sensie] nieredukowalnych) podmiotów należy przyjąć, by spójnie zinterpretować Kantowską koncepcję transcendentalnej apercpcji, a szerzej – jego teorię świadomości?

Zastanówmy się w tym kontekście nad ujęciem zaproponowanym przez Allisona. Opowiadając się ostatecznie za wąskim rozumieniem sensu transcendentalnej apercpcji, zajmuje on stanowisko, że należy rozróżnić trzy podmioty: podmiot empiryczny, podmiot substancjalny (Ja noumenalne) oraz podmiot apercpcji; koncentruje się przy tym tylko na akcie myślenia (*I think/Ich denke*), a nie na owym Ja, jako tym, które myśli²⁷. Innymi słowy, Allison redukuje transcendentalną apercpcję do aktu „Ja myślę”, z akcentem padającym na owo „myślę” (na akt myślenia) pomijając samo „Ja” (jako tego, który myśli). Jeśli jednak uznamy, że przeprowadzone wyżej analizy – w których starałem się wykazać, że „Ja myślę” jest aktem empirycznym, a transcendentalna apercpcja czymś znajdującym się na innym, tj. wyższym niejako poziomie (jest nie tylko *a priori*, lecz nadto transcendentalna), ponieważ jest z a s a d ą bądź f o r m ą określającą wszelkie akty świadomości – są zasadniczo trafne, wtedy podstawa, na jakiej Allison dokonał wspomnianego rozróżnienia, jest wątpliwa. Wobec powyższego, stanowisko, ku któremu wyraźnie skłania się Allison, czyli tzw. pogląd alternatywny (*alternative view*), rozróżniający podmioty, w szczególności podmiot noumenalny i podmiot apercpcji, wydaje się mieć jeszcze więcej słabych stron niż tzw. oficjalne stanowisko Kanta – utożsamiające oba te podmioty²⁸.

Występuje tu – być może – nieusuwalna trudność, albowiem oficjalne stanowisko Kanta, utożsamiające podmioty, kłóci się z wypowiedziami, w których bardzo zdecydowanie wyróżnia on podmiot logiczny, jako czysto formalny, będący innym określeniem podmiotu transcendentalnej apercpcji. W tej sytuacji Robert Howell uważa, że najrozsądniej jest uznać, iż w istocie

²⁷ Por. Allison, *Transcendental Idealism*, 290.

²⁸ Jeszcze raz podkreślam, że R. Howell, z którego podejściem w tej kwestii się zgadzam, zdecydowanie odrzuca tęzę o rozdzieleniu obu podmiotów.

mamy do czynienia z jednym podmiotem, w którym można wyróżnić rozmaite momenty bądź który można ujmować w dwóch (bądź nawet trzech) rozmaitych perspektywach. Mielibyśmy więc do czynienia z tożsamością jaźni metafizycznej (*metaphysical self*) i jaźni empirycznej/psychicznej²⁹. Takie twierdzenie stanowiłoby odpowiednik Kantowskiej tezy o tożsamości zjawiska i rzeczy samej w sobie, tj. tego samego, ale rozpatrywanego na różne sposoby (por. *KrV* B XXVI i przypis gwiazdkowy). Z tego punktu widzenia podmiot logiczny nie byłby, ściśle rzecz biorąc, ani identyczny z podmiotem metafizycznym (noumenalnym), ani z podmiotem empirycznym – stanowiłby coś zawieszzonego pomiędzy jednym a drugim (por. *KrV* B 422-423)³⁰. Jeśli jednak mamy bronić stanowiska, że nie występuje istotne rozdzielanie podmiotów, wtedy należałoby raczej przyjąć, że podmiot logiczny stanowi bardziej subtelny aspekt/moment podmiotu metafizycznego. Trudno rozstrzygnąć, czy jest to w pełni zadowalające rozwiązanie przedstawianego dylematu³¹.

Istotnie, kwestia natury i statusu podmiotu logicznego z trudem poddaje się analizie, prowadzącej do jasnych i niekontrowersyjnych rozstrzygnięć. Jeden z tropów wyznacza uwaga Kanta, w której stwierdza on, że podmiot transcendentalnej apercepcji jest podmiotem kategorii (por. *KrV* B 422); inaczej mówiąc, podmiot logiczny (jako utożsamiony z podmiotem transcendentalnej apercepcji) jest tym samym co podmiot kategorii. To stwierdzenie jest jeszcze niewystarczające. W tym kontekście ciekawa wydaje się obserwacja dokonana przez Dietera Henricha, że samo Ja, czyli podmiot, należy potraktować jako $a \text{ k } t$ ³². Jest to propozycja zbliżona do tej, którą wysunął Allison, redukując akt „Ja myślę” do samego „myśle”. Ponieważ owo Ja (względnie – Ja myślące) jest absolutnie proste i zawsze z sobą tożsame, to jest ono, z jednej strony, podmiotem logicznym, a z drugiej – transcendentalną

²⁹ Por. R. Howell, „Kant, the ‘I Think’, and Self-Awareness”, 117–152.

³⁰ Jak podkreśla K. Ameriks, uważa się na ogół, że występuje tu „prawdziwa niedorzeczność (*Unding*) w systemie Kanta”. Karl Ameriks, „Nieredukowalność podmiotu (od Kanta do Franka)”, *Edukacja filozoficzna*, 18 (1994): 26–38. Por. także Gary Hatfield, „Empirical, Rational, and Transcendental Psychology”, w: *The Cambridge Companion to Kant*, (red.) Paul Guyer, Cambridge: CUP, 1992, 212.

³¹ Być może należałoby uznać, że podmiot logiczny okazuje się konstruktem („fikcją logiczną”), wytworzonym w akcie refleksji transcendentalnej.

³² Por. Dieter Henrich, „Fichtes ‘Ich’”, w: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1982, 61. Cyt. za: Heinz-Dieter Heckmann, „Kant und die Ich-Metaphysik”, w: *Kant Studien* 76 (1985), 385–404.

apercepcją³³. Tak oto można dojść do utożsamienia podmiotu logicznego z transcendentalną apercepcją. Propozycja ta, choć w pierwszej chwili może wydać się dyskusyjna, ma tę zaletę, że usuwa zbyt subtelne rozróżnienia, które prowadzą z jednej strony do wyodrębnienia trzech (jakoby nieredukowalnych podmiotów): podmiotu noumenalnego (Ja noumenalnego), podmiotu empirycznego (Ja empirycznego) oraz podmiotu logicznego (Ja absolutnie prostego). Z drugiej strony występować by miało dodatkowo odróżnienie transcendentalnej apercepcji od jej podmiotu (logicznego). Razem prowadzi to – jak sądzę – do nadmiernego namnożenia dystynkcji, które raczej utrudniają niż pozwalają zobaczyć jasno rozważaną sytuację problemową.

Podsumowując, zaznaczają się dwa wyraźnie odmienne sposoby rozumienia podmiotu logicznego, tzw. logicznego Ja. Pierwszy sprowadza się do negatywnego ujęcia właściwego podmiotu metafizycznego, tj. „podmiotu samego w sobie”:

poza owym logicznym znaczeniem Ja nie mamy żadnej wiedzy o podmiocie samym w sobie, który jako substrat leży u podstaw [zarówno] owego Ja, jak i wszystkich myśli (*KrV A 350*).

Drugi sposób polega na tym, że Ja jako podmiot logiczny jest ostatecznie nieodróżnialny od formy świadomości, zatem od samej transcendentalnej apercepcji:

Jednakowoż owo Ja w równej mierze nie jest daną naoczną, jak pojęciem jakiegokolwiek przedmiotu, lecz jest samą tylko formą świadomości, która może towarzyszyć przedstawieniom obu rodzajów i wznieść je przez to na wyżynę poznania [...] (*KrV A 382*).

A formę świadomości utożsamia Kant, jak pamiętamy, z transcendentalną apercepcją. Ten drugi sposób rozumienia podmiotu logicznego można, jak się wydaje, uznać za tożsame ze świadomością w ogóle (*Bewusstsein überhaupt*). Pojawia się pytanie: czy Kant skłania się wyraźniej w stronę jednej z powyższych interpretacji?

³³ Ujmując to samo od strony negatywnej: nie widać wyraźnych i wystarczających racji za tym, by podmiot logiczny (podmiot apercepcji), czyli proste Ja, odróżniać od samej transcendentalnej apercepcji.

6. Analogia: Ja samo w sobie – rzeczy same w sobie. Kwestie terminologiczne

Dotąd pisałem o Ja jako podmiocie, przyjmując milcząco, że problem ten można rozwiązać niejako „z marszu”. Przeprowadzone wcześniej analizy pokazały wyraźnie, że nie dość, iż Kant odróżnił szereg podstawowych pojęć, w których z różnych perspektyw można ukazać problematykę podmiotu i transcendentalnej apercepcji, to niemal każde z kluczowych pojęć można rozumieć na co najmniej dwa sposoby. Dotychczasowe rozważania pokazały więc jedynie, że w rezultacie wielorakich rozróżnień terminologicznych zewsząd zagrażają aporie. Nasuwa się wobec tego myśl, że zarysowanie analogii pomiędzy problematyką podmiotu – Ja samego w sobie – a kwestią rzeczy samych w sobie może przynieść rozjaśnienie omawianych zagadnień, a przynajmniej pozwoli odnaleźć wskazówkę, umożliwiającą zorientować się w gąszczu subtelności terminologicznych i dróg argumentacji.

W podejściu do zagadnienia rzeczywistości niezależnej od podmiotu poznającego Kant posługuje się zasadniczo czterema podstawowymi terminami: „rzecz sama w sobie” (*Ding an sich*), „noumenon”³⁴, „przedmiot transcendentalny” (*transzendentaler Gegenstand*), względnie „przedmiot w ogóle” (*Gegenstand überhaupt*). Choć znaczenia tych terminów są zbliżone, nie można ich jednak traktować jako po prostu synonimy. Można mimo to uznać – a to nas tu szczególnie interesuje – że przedmiot transcendentalny jest w przybliżeniu tym samym, co *noumenon* (w sensie negatywnym)³⁵. Oba te pojęcia występują jako pojęcia graniczne (*Grenzbegriffe*), przy pomocy których Kant nakłada ograniczenia na naszą zmysłowość, czyli także na przedmioty zmysłów. Ponadto przedmiot transcendentalny jest traktowany jako pojęcie występujące w parze z pojęciem fenomenu/zjawiska – jako to, co odpowiada zjawisku po stronie rzeczywistości niezależnej od naszego poznania. Przez pojęcie przedmiotu transcendentalnego nie uzyskujemy żadnej (pozytywnej) wiedzy o tym, co odpowiada zjawisku – jest to, jak powiada Kant – jakieś nie-

³⁴ S. Palmquist zwraca uwagę, że *noumenon* jest pojęciem epistemologicznym, natomiast rzecz sama w sobie – ontologicznym. Stephen Palmquist, „The Six Perspectives on the Object in Kant’s Theory of Knowledge”, w: *Dialectica* 40, No. 2 (1986), 121–151. Chodzi tu bowiem o hipotetyczny sposób dania obiektu – w naoczności intelektualnej, od którego się abstrahuje w przypadku rzeczy samej w sobie.

³⁵ Chodzi tu o podkreślenie, że brak w tym wypadku odpowiadającej mu naoczności intelektualnej.

znane i nieokreślone „X”. Owo c o ś jest tylko (założoną) podstawą, tym, co leży u podstawy zjawisk (*zugrunde liegt*). Dlatego Kant może powiedzieć, że przedmiot transcendentálny = X jest jeden i ten sam dla wszystkich zjawisk (*KrV A253*), a w oderwaniu od zjawisk jest on niczym (*KrV A 251*)³⁶.

Zwróćmy teraz uwagę na podmiot i zbadajmy, jak dalece – w ujęciu transcendentálnym – zachodzi analogia między problematyką przedmiotową i podmiotową. Kant mówi o Ja samym w sobie, które traktuje podobnie jak Ja noumenalne. Znaczy to, że nie może ono stać się dla nas przedmiotem poznania, ponieważ nie dysponujemy naocznością intelektualną. Ale znaczy to także, iż Ja noumenalne rozumiane jest jako *noumenon* w sensie negatywnym³⁷. W tym właśnie negatywnym sensie Ja noumenalne jest tym samym, co transcendentálny podmiot (świadomości) – nic o nim wiedzieć nie możemy, ale jest ono konieczne jako założenie, tzn. też jako pojęcie graniczne (by stanowić zaporę dla nieuprawnionych wniosków psychologii racjonalnej). Jeśli przy tym przez „świadomość” rozumiemy świadomość pierwotną, to jest transcendentálną apercepcję, wtedy podmiot transcendentálny jest podmiotem transcendentálnej apercepcji.

Rozpatrywana analogia pomiędzy Ja samym w sobie a rzeczami samymi w sobie staje się jeszcze wyraźniejsza, jeśli zestawimy z poprzednio omawianymi jeszcze jedno określenie duszy, mianowicie duszę („Ja myślące”) określa Kant jako „przedmiot zmysłu wewnętrznego” (*KrV A 361*) i dodaje: „Przedmiot transcendentálny odpowiadający czy to wewnętrznej, czy zewnętrznej świadomości jest w równej mierze nieznaną” (*KrV A 372*). Inaczej mówiąc, zjawiska psychiczne – podobnie jak zjawiska fizyczne (zjawiska zmysłu zewnętrznego) – odnoszą się do nieznanego przedmiotu transcendentálnego = X. Wobec tego to, co – z jednej strony – określone jest jako „podmiot transcendentálny”, z drugiej – można określić mianem „przedmiotu transcendentálnego”. Za każdym razem chodzi o to samo Ja samo w sobie – Ja noumenalne jako *noumenon* w sensie negatywnym.

Ogólnie rzecz ujmując, o owym ostatecznym c z y m ś (= X), co znajduje się po stronie podmiotowej, Kant stwierdza coś bardzo zbliżonego do tego, co jest także słuszne w odniesieniu do nieznanego podstawy zjawisk fizycznych, tj. do przedmiotu transcendentálnego. W obu wypadkach nie można orzec nic pozytywnego, dlatego wszelka pozytywna charakterystyka duszy –

³⁶ Przedmiot transcendentálny jest w istocie pustym pojęciem bez przedmiotu (*ens rationis*). Por. też tablicę pojęcia n i c (*KrV A 292/B348*).

³⁷ Brak bowiem w tym wypadku naoczności intelektualnej.

jako podmiotu transcendentального bądź Ja transcendentального, Ja samego w sobie – jest niemożliwa. Owo X jest wyłącznie założeniem istnienia (*Position*), jakiego domaga się czysty rozum – jest ideą rozumu. Zwróćmy przy tym uwagę na to, że zarówno przedmiot transcendentálny = X, jak i podmiot transcendentálny = X są określane przez Kanta tak samo, tzn. jako „nieokreślona myśl o czymś w ogóle” (*KrV A 253*). Na tej podstawie można by wnosić, że nie różnią się one istotnie. Ale wydaje się, że tak nie jest³⁸; raczej chodzi o to, że ów zwrot „nieokreślona myśl o czymś w ogóle” wyraża przed-pojęciowe nakierowanie się na „coś”; tzn. w jednym wypadku niejako „celuje”³⁹ (w coś) „przed” nami (przedmiot transcendentálny = X), w drugim – zwraca się ku czemuś, co jest „pod” (podmiot transcendentálny = X) jako Ja transcendentálne. To znaczy: „nieokreślona myśl o czymś w ogóle” to wyraz owej pierwotnej logicznej funkcji myślenia (por. *KrV B 428-9*), czyli pierwotnej świadomości, a więc transcendentálne apercepcji, która w ten sposób niejako wytwarza transcendentálną ramę: Ja transcendentálne – przedmiot transcendentálny = X. Można tu chyba mówić o pewnej różnicy momentów w obrębie pierwotnej jedności – transcendentálne jedności apercepcji, wytworzonej przez nią samą.

Jak wspomniałem, można uznać, że transcendentálna apercepcja wytwarza aprioryczną/transcendentálną ramę: Ja – przedmiot transcendentálny = X⁴⁰. Wtedy pojawia się paradoks, ponieważ sformułowanie takie sugeruje, że transcendentálna apercepcja wytwarza bądź determinuje Ja, czyli podmiot apercepcji, a więc podmiot logiczny, jako jeden z biegunów tej ramy. Jeśli będziemy stać na stanowisku uznającym realną różnicę pomiędzy Ja jako podmiotem logicznym (podmiotem apercepcji) a samą apercepcją, wtedy para-

³⁸ Okazuje się, że Kant rozważa także taką możliwość: „owo coś, rozważane jako *noumenon* (lub lepiej jako przedmiot transcendentálny), mogłoby przecież być zarazem podmiotem myśli...” (*KrV A 358*). W innym miejscu pojawia się kolejne sformułowanie: „to, co znajduje się u podłoża zjawiska materii jako rzecz sama w sobie, nie jest być może, tak odmiennego rodzaju od przedmiotu zmysłu wewnętrznego...” (*KrV B 428*). Zatem Kant – w typowy dla niego sposób – nie rozstrzyga zdecydowanie, czy uznaje zachodzenie tego rodzaju tożsamości. Por. także Udo Thiel, „The Critique of Rational Psychology”, w: *A Companion to Kant*, (red.) G. Bird, Oxford: Blackwell, 2010, 207–221.

³⁹ Przy czym nie chodzi tu o klasycznie rozumianą intencjonalność, ponieważ nie występuje tu żadna określona treść, poprzez którą ów pierwotny pra-akt mógłby kierować się na swój przedmiot.

⁴⁰ Por. interesujące uwagi J. Rolewskiego. *Nowa metafizyka Kanta*. Toruń 2002.

doksalna konsekwencja jest nie do uniknięcia⁴¹. Jeśli natomiast przyjmiemy, że pomiędzy podmiotem logicznym (Ja logicznym) a transcendentálną apercpcją taka różnica nie występuje – są one mianowicie jednym i tym samym⁴² (co najwyżej występuje tu różnica czysto myślowa bądź formalna w sensie Dunsza Szkota) – wtedy paradoks pozostaje, ale w złagodzonej postaci.

Dotykamy tu jednego z najgłębszych i najbardziej niejasnych zagadnień w Kantowskiej transcendentálnej teorii świadomości. Zarysowuje się mianowicie alternatywa: (1) Ja zostaje wytworzone/skonstruowane bądź (2) jedynie determinowane przez transcendentálną apercpcję. W pierwszym wypadku można mówić o Ja jako o logicznej konstrukcji względnie „logicznej fikcji” w stylu Bertranda Russella⁴³, w drugim – zachodzi jedynie „dookreślanie” Ja/podmiotu, ale nie jego wytwarzanie. Innymi słowy, podmiot ów nie byłby w tym drugim wypadku wytworem transcendentálnej apercpcji⁴⁴. Kant zdaje się traktować transcendentálną apercpcję jako zdolność, która aktywnie kształtuje bierny podmiot: „intelekt [...] wywiera wpływ na bierny podmiot, którego sam jest zdolnością, to działanie, o którym słusznie mówimy, że zmysł wewnętrzny ulega przez nie pobudzeniu” (*KrV* B 153-4). Jest

⁴¹ Przypomina to niezwykłą tezę Fichtego, że Ja ustanawia Ja! Kant prawdopodobnie widział to niebezpieczeństwo.

⁴² Do podobnych wniosków dochodzi A. Deppermann; wychodzi on od stwierdzenia Kanta, że „das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens” (*KrV* B 413) i następnie wykazuje, że prowadzi to do utożsamienia „myślącego Ja” z „podmiotem logicznym”, „czystą apercpcją”, „czystą świadomością” i co więcej – z „niepoznawalnym podmiotem” (B 422). Por. Arnulf Deppermann, „Eine analytische Interpretation von Kants *ich denke*“, w: *Kant Studien* 92 (2001), 129–152 (szczególnie s. 144). W podobnym duchu zdaje się odczytywać stanowisko Kanta P. Łaciak, ale swoją interpretację opiera głównie na odwołaniu się do myśli Husserla. Por. Piotr Łaciak, „Kant a problem faktycznego istnienia *Ja myślę*”, w: *Studia z historii filozofii*, 2 (2017), 121–140. Również M. Czarnocka podejmuje kwestię identyczności podmiotu transcendentálnego z transcendentálną apercpcją (choć nie wprowadza terminu „podmiot logiczny”). M. Czarnocka, „Podmiotowość według Kanta”, w: *Filozofia i nauka – Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 2 (2014), 155–184.

⁴³ Por. B. Russell, „On the Nature of Acquaintance” oraz „The Philosophy of Logical Atomism”, w: *Logic and Knowledge*, London: George Allen and Unwin, 1956. O tym, że podmiot u Kanta może być rozumiany jako „fikcja”, pisze też syntetycznie Józef Bremer. *Osoba: fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*. Kraków: Auerus, 2008, 242–247.

⁴⁴ Transcendentálna apercpcja może jedynie określać Ja rozumiane jako „Ja empiryczne”, ale raczej nie „Ja samo w sobie” (noumenalne), ponieważ pozostaje ono poza wszelkim determinowaniem – jest absolutnie niezdeterminowane.

to zagadka s a m o p o b u d z a n i a biernego podmiotu dzięki jego (aktywnej) zdolności⁴⁵.

Powraca fundamentalne pytanie, jak należy roznieć transcendentalną apercepcję; czy w ogóle jest ona świadomością – a jeśli tak, to w jakim sensie? Rozważmy następujący fragment pochodzący z rozdziału o paralogizmach:

samoświadomość jest w ogóle przedstawieniem tego, co jest warunkiem wszelkiej jedności, a samo jest jednak nieuwarunkowane (*KrV* A 401).

To zdanie wydaje się dwuznaczne. Literalnie należałoby je odczytywać jako stwierdzenie, że samoświadomość nie jest identyczna z transcendentalną apercepcją⁴⁶, o ile przyjmiemy, że tym, co nieuwarunkowane, jest właśnie transcendentalna apercepcja. Albowiem to ona zawsze występuje jako źródło, tj. warunek wszelkiej jedności – najwyższa zasada. Wydaje się jednak, że Kant ma co innego na myśli, mówiąc o tym, co nieuwarunkowane; mianowicie chodzi w tym wypadku prawdopodobnie o noumenalne Ja, czyli o podmiot metafizyczny (a nie o transcendentalną apercepcję)⁴⁷. Trudność, jaka wiązałaby się z takim ujęciem, polega na tym, że coś pozytywnego⁴⁸ twierdzimy o noumenalnym Ja, o którym – jak wielokrotnie podkreśla Kant – żadnej wiedzy mieć nie możemy. Jeden ze sposobów uniknięcia aporii polega na tym, by przyjąć, że – ściśle rzecz ujmując – nie chodzi w tym wypadku o noumenalne Ja (podmiot noumenalny), ale o podmiot transcendentalnej apercepcji, który jest czymś różnym od podmiotu noumenalnego⁴⁹. W ten spo-

⁴⁵ Ramy tego artykułu nie pozwalają omówić licznych trudności, jakie przy tym występują; w pierwszej kolejności uderzające są niejasności terminologiczne. Kant zdaje się stosować zamiennie określenia: „intelekt”, „wyobraźnia” i „apercepcja” (por. *KrV* B 153-4).

⁴⁶ Ten sposób odczytania sensu wypowiedzi Kanta byłby też zgodny z przywoływanym wcześniej fragmentem pochodzącym z dedukcji B (*KrV* B 132). Samoświadomość jest – przy takim odczytaniu – jedynie przedstawieniem transcendentalnej apercepcji, ale nie nią samą.

⁴⁷ Przy takim odczytaniu przytoczonego fragmentu (być może) należałoby uznać, że samoświadomość jest identyczna z transcendentalną apercepcją.

⁴⁸ To mianowicie, że noumenalne Ja „jest warunkiem wszelkiej jedności, a samo jest nieuwarunkowane”. Występuje przy tym niebezpieczeństwo utożsamienia samoświadomości nie tylko z transcendentalną apercepcją, ale także tej ostatniej z Ja samym w sobie (Ja noumenalnym). Taką sugestię zawierają wypowiedzi A. Deppermanna (por. przypis 42), prawdopodobnie także P. Łaciak przychyła się do takiego odczytania stanowiska Kanta. Wydaje się to jednak zbyt ryzykowne. Niemniej można stwierdzenie osłabić i przyjąć, że nie chodzi tu o wiedzę o noumenalnym Ja, lecz jedynie o dotyczącą owego Ja hipotezę.

⁴⁹ Ja apercepcji byłoby to Ja rozumiane jako „formalna jedność myśli”, która „nie zawiera w sobie nawet śladu różnorodności i [...] jest absolutną (choć tylko logiczną) jednością” (*KrV*

sób powracamy do stanowiska, zgodnie z którym należałoby konsekwentnie przyjąć różnicę pomiędzy transcendentálną apercpcją jako swoistym pierwotnym aktem a jej podmiotem, czyli podmiotem logicznym, tj. prostym Ja. Takie podejście – jak wcześniej starałem się wykazać – wiąże się również ze znacznymi trudnościami. Krótko mówiąc, unikając jednej aporii, napotykamy drugą. Jeśli przeprowadzone analizy nie zawierają jakichś grubszych błędów czy nieporozumień, uzyskany wynik wskazywałby na to, że stanowisko Kanta jest niespójne⁵⁰.

7. Metafora „oka” i podwójna rola Ja

Zbliżając się do końca niniejszych rozważań, można jeszcze raz postarać się o to, by w bardziej obrazowy sposób przedstawić ową podwójną, paradoksalną naturę Ja. Różnicę pomiędzy Ja określającym a Ja dającym się określać można przybliżyć, odwołując się do metafory „oka”. Metafora ta została rozpowszechniona przez Arthura Schopenhauera⁵¹, a następnie Ludwiga Wittgensteina. Okoliczność, że Ja określające zawsze wymyka się określaniu, tj. determinowaniu, czyli ostatecznie uprzedmiotowieniu, zostaje przedstawiona w słynnych tezach 5.631–5.641 *Traktatu* Wittgensteina:

Nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń [...].

Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata.

Gdzież w świecie da się zauważyć jakiś podmiot metafizyczny? Powiadasz, że jest to zupełnie jak z okiem i polem widzenia. Ale oka faktycznie nie widzisz. I nic w polu widzenia nie pozwala wnosić, że jest ono widziane przez jakieś oko.

Jest więc rzeczywiście pewien sens, w jakim można mówić w filozofii o Ja niepsychologicznie. Ja pojawia się w filozofii przez to, że „świat jest moim światem”. Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza,

A 355). Kant dodaje: „Niezłożoność jednak przedstawienia podmiotu nie jest sama przez się poznaniem tego, że sam podmiot jest prosty...” (*KrV* A 355). Por. także hasła: „Bewusstsein”, „Apperzeption”, „Ich”, „Subjekt” w: Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, Berlin 1930.

⁵⁰ Podobną ocenę można znaleźć w artykułach P. Guyera (1992), G. Hatfielda (1992) i S. Judyckiego (1997).

⁵¹ Wcześniej jeszcze do rozwoju badań nad paradoksami powstającymi przy próbie uchwycenia – tj. w gruncie rzeczy – uprzedmiotowienia Ja, przyczynili się Fichte i Schelling.

którą zajmuje się psychologia – lecz podmiot metafizyczny: granica, nie część świata⁵².

Oko jako metafora podmiotu metafizycznego odpowiada Ja określającemu – nigdy nie może być poznane jako przedmiot. Jest ono warunkiem możliwości poznania przedmiotów, ale nie może poznać samo siebie. Jest to w istocie argument przeciwko „refleksowej” teorii świadomości⁵³. Kant twierdzi natomiast, że o owym Ja określającym, owym „oku” możemy – dzięki transcendentalnej apercepcji – stwierdzić jedynie tyle, że ono istnieje⁵⁴. Nie dokonuje się to na drodze refleksji ani intuicji intelektualnej; mamy tu do czynienia z „czysto intelektualną świadomością” bądź „poczuciem istnienia” (*das Gefühl eines Daseins*). Lecz jeśli Kant mówi w tym wypadku o „bezpośredniej świadomości”, tj. bez jakiegokolwiek wnioskowania, wtedy należałoby przez to rozumieć, że owo „oko”, czyli podmiot, trzeba utożsamić z samą transcendentalną apercepcją – p r a - a k t e m. Wtedy to sama transcendentalna apercepcja uzyskuje pewność co do swego istnienia (egzystencji) j a k o akt. Możliwe jest przy tym hipostazowanie owego aktu do postaci rzekomo substancjalnego Ja – doszukujemy się (substancjalnego) podmiotu tego aktu, różnego od samego tego aktu. Gdyby tak faktycznie sprawy się miały, wówczas – jak się wydaje – ów pierwotny pra-akt, czysta pierwotna świadomość (transcendentalna apercepcja), miałaby swą podstawę w źródle, tj. podmiocie. Jest jednak wątpliwe, czy Kant rzeczywiście przyjmuje tak wyraźną różnicę między transcendentalną apercepcją rozumianą jako akt a jej podmiotem, tj. źródłem tego aktu. Jeśli zatem różnica między transcendentalną apercepcją a jej podmiotem jest tylko różnicą słowną, wtedy można sądzić, że Kant skłania się raczej w stronę nie-egologicznej teorii świadomości⁵⁵.

Sprawa nie jest jednak tym samym przesądzona, gdyż zaprezentowane rozumienie podmiotu może ograniczać się do podmiotu logicznego (Ja logicznego) – istotnie tożsamego z transcendentalną apercepcją. Natomiast pozostaje

⁵² Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. Przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN, 1997, 64–67.

⁵³ Do najbardziej znaczących krytyków refleksowej teorii świadomości można zaliczyć M. Franka, K. Ameriksa oraz, w pewnym stopniu, D. Henricha.

⁵⁴ Stwierdzenie to nie jest równoznaczne z poznaniem Ja samego w sobie. Oko występuje tu jako metafora Ja noumenalnego, natomiast widzenie rozumiane jako jego akt – w roli transcendentalnej apercepcji.

⁵⁵ Takie odczytanie stanowiska Kanta w tej kwestii proponuje Karl Ameriks: „Nieredukowalność podmiotu. Od Kanta do Franka”, przeł. Z. Zwoliński, w: *Edukacja filozoficzna*, 18 (1994), 26–38 (szczególnie s. 34).

staje jeszcze możliwość, że za tym poziomem rozumienia podmiotu kryje się jeszcze poziom Ja samego w sobie, Ja noumenalnego. Wtedy pytając o źródło transcendentalnej apercpcji, nie pytamy o Ja logiczne, lecz o Ja noumenalne, Ja samo w sobie, które kryłoby się jeszcze głębiej niż sama transcendentalna apercpcja, czyli czysta pierwotna świadomość⁵⁶. Zatem spór o Ja samo w sobie dotyczy tego, czy czysta pierwotna świadomość posiada źródło (podmiot), czy też jest czymś ostatecznym. Bez względu na to, czy przyjmiemy transcendentalną apercpcję jako ostateczną świadomość, czy też uznamy, że ma ona swe źródło jeszcze głębiej, tj. w noumenalnym Ja, nie możemy niczego w tej kwestii bliżej określić. Otóż Kant przyjmuje, że transcendentalna apercpcja jest podmiotem kategorii, zatem nie mogą one stosować się do niej samej – ujmowanie transcendentalnej apercpcji w kategorii prowadzi nieuchronnie do paradoksów. Tym bardziej nie można stosować kategorii do hipotetycznego Ja noumenalnego – brak nam intelektualnej naoczności, by można posiadać jakąkolwiek wiedzę o podmiocie noumenalnym, Ja samym w sobie, to znaczy, by można je określić kategorialnie.

8. Uwagi końcowe

Wynik, do jakiego dochodzi Kant, jest w istocie ten sam, jaki następnie uzyskał Wittgenstein: „o czym nie można mówić, o tym należy milczeć” (TLP 7). Zdaniem Kanta i Wittgensteina można mówić – tj. określać kategorialnie – tylko o tym, co jest dane w jakiejś naoczności. Wydaje się, w dalszej konsekwencji, że na pytanie o to, czy Ja noumenalne jest czymś różnym od Ja logicznego (podmiotu logicznego), nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi⁵⁷ – analitycy powiedzieliby w tym wypadku o pytaniu źle postawionym. Takiej odpowiedzi moglibyśmy udzielić jedynie wówczas, gdybyśmy

⁵⁶ Heidegger zarzuca Kantowi ponowne ześlizgnięcie się na pozycję przyjmującą substancjalne Ja, tzn. walcząc z Kartezjańską koncepcją *res cogitans* rozumianą jako substancja, Kant sam ostatecznie taką koncepcję zdaje się przyjmować: „popada znów w tę samą nieodpowiednią ontologię tego, co substancjalne, której ontycznych fundamentów teoretycznie owo Ja pozabawił”. Por. Martin Heidegger. *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: PWN, 1994, 447.

⁵⁷ Gdy mówimy o Ja noumenalnym (podmiocie noumenalnym) oraz o podmiocie logicznym, to wolno nam twierdzić jedynie, że są to dwa różne wyrażenia (nawet nie pojęcia!), ale nie wolno nam twierdzić, że poznaliśmy różnicę pomiędzy nimi oboma, tj. tym, do czego te wyrażenia się odnoszą, tzn. że Ja noumenalne i Ja logiczne są istotnie różne.

mieli do czynienia z oboma tymi podmiotami – podmiotem noumenalnym i logicznym – jako z czymś dobrze określonym. Tymczasem podmioty te nie dają się określić za pomocą deskrypcji (zakładających kategorie), zatem takie określenie dokonane może być jedynie za cenę uprzedmiotowienia obu podmiotów⁵⁸; wtedy jednak nieuchronnie zniekształcamy ich naturę. Przeciwnie, Ja, ściślej – zaimek „ja”, jest czymś zbliżonym do imienia własnego w sensie Russella bądź „sztywnym desygnatorem” (według Kripkego) – czyli oznacza swój obiekt odniesienia niezależnie od wszelkich opisów⁵⁹. Skoro zatem Ja nie zależy od opisów – jest puste treściowo, to nie można powiedzieć, że Ja noumenalne różni się (istotnie) od Ja logicznego. Innymi słowy, Ja noumenalne jako niedające się opisać oraz Ja logiczne jako to, co jest puste treściowo, nie mogą być ze sobą po prostu utożsamione, ale także nie można ich wyraźnie od siebie odróżnić; w tej kwestii nie możemy się ani pozytywnie, ani negatywnie wypowiadać.

Podjęta w artykule próba rozstrzygnięcia natury relacji pomiędzy transcendentalną apercepcją a podmiotem – jaką możemy odczytać z *Krytyki czystego rozumu* – nie przyniosła jednoznacznych rezultatów. Podobnie kwestia: czy podmiot transcendentalnej apercepcji należy utożsamić z podmiotem noumenalnym, tj. z Ja samym w sobie, pozostaje – jak sądzę – nierozstrzygnięta. Pomimo że z uwagi na swoją filozofię moralności i antropologię Kant gotów jest zdecydowanie przyjmować założenie o jednym Ja, jednym podmiocie – wyraźnie sformułowane w pracy *O postępach metafizyki* – to jednak w wielu miejscach innych dzieł (np. w *Krytyce czystego rozumu*) zdaje się to założenie podważać. Można domniemywać, iż najgłębszym przekonaniem Kanta było, że istnieje jedno realne Ja – podmiot, który ma stronę noumenalną, niedostępną dla naszego poznania, oraz stronę empiryczną, zjawiskową. Natomiast Ja transcendentalne, jako transcendentalna apercepcja (podmiot logiczny), jest szczególną, stałą świadomością, tj. rozumieniem owego realnego Ja. Transcendentalna apercepcja (podmiot logiczny) nie jest czymś równie realnym jak Ja noumenalne czy Ja empiryczne; można jej przypisać swoisty, do niczego innego niedający się sprowadzić sposób istnienia, ściślej – sposób bytowania. Jednak wzajemne relacje pomiędzy dwuaspektowym Ja realnym,

⁵⁸ W podobnym tonie wypowiada się M. Frank: „Przez »Ja« rozumiemy nie po prostu to, co mogłoby być czymś obserwowalnym i możliwym do określenia z zewnątrz obiektem i w odniesieniu do którego mogłyby powstać błędy dotyczące jego identyfikacji”. Manfred Frank. *Świadomość siebie i poznanie siebie*. Przeł. Z. Zwoliński, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002, 162.

⁵⁹ Por. ibidem, 163–164.

Ja w świecie a transcendentálną apercepcją nie dają się w języku ściśle i spójnie wyrazić.

Poprzez krytykę psychologii racjonalnej Kant włącza się w spór pomiędzy Hume'em a Kartezjuszem, ale nie opowiada się zdecydowanie po żadnej ze stron. W jego koncepcji Ja można zauważyć zarówno funkcjonalistyczne, jak i substancjalistyczne wątki. Jedynie w ramach filozofii praktycznej, tj. filozofii moralności, przeważają argumenty za mocnym Ja, w ujęciu substancjalnym – za Ja noumenalnym, jako ostatecznym źródłem wolności. Mimo niekonkluzywności Kantowskiego idealizmu transcendentálnego jako podejścia do zagadnienia świadomości, stanowisko niemieckiego filozofa wydaje się nadal atrakcyjne – także dla filozofów analitycznych i kognitywistów, w toczonych obecnie debatach.

Bibliografia

- Allison Henry. 1983. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven–London.
- Ameriks Karl. 1994. „Nieredukowalność podmiotu (od Kanta do Franka)”. *Edukacja Filozoficzna*. 18: 18–38.
- Bremer Józef. 2008. *Osoba. Fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość Ja w świetle badań neurologicznych*. Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- Czarnocka Małgorzata. 2014. „Podmiotowość według Kanta”. *Filozofia i nauka – Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*. 2: 155–184.
- Deppermann Arnulf. 2001. „Eine analytische Interpretation von Kants *ich denke*”. *Kant Studien*. 92: 129–152.
- Eisler Rudolf. 1930. *Kant-Lexikon*. Berlin: Mittler & Sohn u. PAN Verlag.
- Evans Joseph Claude. 1984. *The Metaphysics of Transcendental Subjectivity*. Amsterdam: Verlag B.R. Grüner.
- Frank Manfred. 2002. *Świadomość siebie i poznanie siebie*. Przeł. Z. Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Frank Manfred (red.). 1994. *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Guyer Paul. 1992. The Transcendental Deduction of Categories. W: *Kant – Cambridge Companion*. (red.) P. Guyer. Cambridge: 129–154.
- Hatfield Gary. 1992. Empirical, Rational and transcendental Psychology: Psychology as Science and as Philosophy. W: *Kant – The Cambridge Companion to*. (red.) P. Guyer. Cambridge: 200–227.

- Heckmann Heinz-Dieter. 1985. „Kant und die Ich-Metaphysik“. *Kant Studien*. 76: 385–404.
- Heidegger Martin. 1994. *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Heidemann Dietmar. 2013. *Dass ich bin*. W: *Akten des XI. Internationalen Kant Kongresses*. Bd.2. Berlin/Boston: 153-164. Walter de Gruyter.
- Henrich Dieter. 1976. *Identität und Objektivität*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Howell Robert. 2001. Kant, the ‘I think’ and Self-Awareness. W: *Kant’s Legacy*. (red.) P. Cicovacki. New York: 117–152. University of Rochester Press.
- Judycki Stanisław. 1997. „Kantowska teoria umysłu”. *Roczniki Filozoficzne*. XLV. (1): 35–60.
- Kant Immanuel. 1957. *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. Warszawa: PWN.
- Kant Immanuel. 1960. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*. Przeł. B. Bornstein, Warszawa: PWN.
- Kant Immanuel. 2007. *O postępkach metafizyki*. Przeł. A. Banaszekiewicz. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Łaciak Piotr. 2017. „Kant a problem faktycznego istnienia *Ja myślę*”. *Studia z historii filozofii*. 2: 121–140.
- Rolewski Jarosław. 2002. *Nowa metafizyka Kanta*. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Russell Bertrand. 1956. *Logic and Knowledge*. London: George Allen and Unwin.
- Strawson Peter. 1966. *The Bounds of Sense*. London: Methuen.
- Thiel Udo. 2010. *The Critique of Rational Psychology*. W: *A Companion to Kant*. (red.) G. Bird. Oxford: Wiley-Blackwell. 207–221.
- Wittgenstein Ludwig. 1997. *Tractatus logico-philosophicus*. Przeł. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.

Streszczenie

Apercepcja i podmiot. Wokół Kantowskiej teorii świadomości

W artykule analizuję różne sposoby rozumienia transcendentальной apercepcji (TA) oraz podmiotu, jakie występują w Kantowskiej filozofii transcendentальной. Na tym tle podejmuje próbę ustalenia, w jakiej relacji pozostaje TA do podmiotu. Stawiam dwa podstawowe pytania: (1) w jakiej zależności pozostaje podmiot logiczny do podmiotu noumenalnego, tzw. Ja samego w sobie; (2) czy i w jakim sensie wolno utożsamić TA z podmiotem logicznym (logicznym Ja)? Wykazuję, że Kant nie udziela jasnej i jednoznacznej odpowiedzi na te pytania.

Słowa kluczowe: Kant; transcendentální apercepcja; podmiot; Ja noumenalne; podmiot logiczny; świadomość; samoświadomość.

Abstract

Apperception and the Subject. Reflections regarding Kant's Theory of Consciousness

In this paper I analyze different approaches to understanding transcendental apperception (TA) and the subject in Kantian transcendental philosophy. Regarding that my aim is to determine the relationship between TA and the subject. I formulate two basic questions: (1) What is the relationship between the logical subject and the noumenal one, the so-called 'I-in- itself'?; (2) Is it allowed (and in which way) to identify TA with the logical subject (the logical I)? I try to show that Kant does not provide a clear and unequivocal answer to these questions.

Keywords: Kant; transcendental apperception; subject, noumenal I; logical subject; consciousness; self-consciousness.