

Jan P. Hudzik

Koncepcja wyobraźni w filozofii Kanta

Sztuka i Filozofia 8, 93-122

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

II. Kant: dwie rocznice

W roku bieżącym przypadają dwie (co prawda nie całkiem „okrągłe”) rocznice związane z nazwiskiem Immanuela Kanta: dwieście siedemdziesiąta rocznica urodzin i sto dziewięćdziesiąta rocznica śmierci filozofa. Przypominamy o tym, publikując poniżej artykuły poświęcone omówieniu Kantowskiej filozofii sztuki. (Red.)

Jan P. Hudzik

KONCEPCJA WYOBRAŹNI W FILOZOFII KANTA

Gdy potocznie mówimy o wyobraźni, to mamy na myśli pewną zdolność swobodnego — na miarę sprawności podmiotu — odtwarzania zmysłowych obrazów, uobecnienia sobie czegoś nieobecnego w ogóle lub tylko tu i teraz. Kant pogłębia to tradycyjne znaczenie wyobraźni, dostrzega jej funkcjonowanie już u samych podstaw poznania, a więc i bytu ludzkiego w ogóle. Niniejsze rozważania stawiają sobie za cel ukazanie drogi, na którą wstąpił autor *Krytyki czystego rozumu* za sprawą zagadnienia wyobraźni, i która poprowadziła go od spekulacji filozofii transcendentalnej do doświadczenia. Owe spekulacje okazały się niewystarczające ani do rzeczywistego zrozumienia świata, ani do rzeczywistego zrozumienia człowieka. Doświadczenie natomiast „wyostrza” — jak gdzieś powie Kant — władzę sądenia, a zarazem też odślania istotę bytu ludzkiego. Zamierzamy pokazać, że trzecia *Krytyka* zawiera zarys kantowskiej antropologii. Kant odkrywa, że owo uobecnianie sobie czegoś nieobecnego jest istotnym składnikiem każdego spostrzeżenia. Wyobraźnia (*Einbildungskraft*), jako fundamentalna zdolność naszego umysłu, pierwsza organizuje docierającą do nas różnorodność naoczności, formuje ją do takiego stanu, w którym dopiero może się ona uobecnić, tzn. trafić w — *wypełnić* — pojęcia naszej świadomości. Sąd jest tylko poznaniem pośrednim, wynikiem ujęcia przez kategorie intelektu uformowanej już „wcześniej” przez wyobraźnię naoczności. Kantowi — zwłaszcza w jego pierwszej *Krytyce* — trudno dokładnie wyjaśnić, czy

też nawet jakoś obrazowo przedstawić, jak dochodzi do tego formowania. W chwili zwątpienia w odkrywczą moc swych transcendentalnych analiz, skłonny jest nawet scharakteryzować aktywność wyobraźni jako „sztukę ukrytą w głębi duszy ludzkiej”. Wspomniane zadanie podejmuje Kant jednak również w swej trzeciej *Krytyce — Krytyce władzy sądzienia* — gdzie to sądowi smaku, tj. sądowi estetycznemu, zostaje przypisana funkcja wyrażania przedrefleksyjnej formy świadomości bytu. W przeżyciu estetycznym jesteśmy bowiem „zaabsorbowani” przede wszystkim tym, co dzieje się w naszym umyśle z chwilą wyłaniania się jakiegoś przedmiotu w naszym polu percepcyjnym. Pozwala nam ono tym samym zaobserwować (odczuć) to, co musi się „z nami dziać” również w przypadku każdego aktu poznania, czyli wtedy, kiedy „absorbuje” nas już przede wszystkim sam przedmiot. Wówczas, rzecz jasna, świadomi jesteśmy tylko wyniku, tj. sądu poznawczego, a nie tego, co go warunkuje i co Kant metaforycznie określa jako „grę” wyobraźni i intelektu.

Pierwsza i trzecia *Krytyka*¹ w sprawie wyobraźni istotnie się uzupełniają. Obydwie wskazują na jej kluczową rolę dla zrozumienia punktu wyjścia nie tylko filozofii Kanta, lecz w ogóle filozoficznego wyjaśniania świata.

1. Rola wyobraźni w kantowskiej koncepcji procesu poznania

Jak wiadomo, według Kanta, ogląd podmiotu nie jest pierwotny, czyli intelektualny. Taki przysługuje jedynie praistocie. Istota, która zarówno w swym bycie jak i oglądaniu zależna jest od danych przedmiotów, ogląda samą siebie i świat w sposób pochodny — zapośredniczony (B 72). Gdyby intelekt mógł być bezpośrednio pobudzany (determinowany) przez wrażenia, to poznawałby je jednostkowo, konkretnie, co jest równoznaczne z tym, że w ten sam sposób poznawałby on również rzeczywistość, na którą one wskazują, a więc rzeczy same w sobie. W związku z tym nie wystarczy powiedzieć, że Kant rozwią-

¹ *Krytykę czystego rozumu* cytujemy — korzystając z tłumaczenia R. Ingardena, Warszawa 1986 — według paginacji pierwszych dwóch wydań (A, B). *Krytykę władzy sądzienia* (Kws), w tłumaczeniu J. Gałęckiego, Warszawa 1986, cytujemy według paginacji polskiego wydania.

zuje negatywnie ów stary filozoficzny problem możliwości oddziaływania materii na intelekt. Dla niego nie jest to — czy też raczej nie powinien być — w ogóle żaden problem, skoro stoi on przecież na stanowisku fenomenalizmu i jest przekonany, że przedmioty same w sobie — a takie mamy na myśli mówiąc o materii i duszy — nie są nam dane. To, co jest nam wyłącznie dane, to zjawiska, tzn. nasze przedstawienia, które rzeczywiście są jedynie w empirycznym oglądaniu przedmiotów. Ale to oglądanie dokonuje się poprzez materię zjawiska, tj. wrażenie (B 34, a 20), które jednak mimo wszystko wydawało się autorowi *Krytyki czystego rozumu* niewspółmierne z intelektem. Upatrywał on zbyt zasadniczą różnicę między wrażeniem a intelektem, aby sądzić, że jest ono w stanie bezpośrednio nań zadziałać. „Czyste pojęcia intelektu są jednak w porównaniu z empirycznymi (co więcej, wszelkimi zmysłowymi) danymi naocznymi całkiem odmiennego rodzaju i nie można ich nigdy znaleźć w naoczności” (A 137, B 176).

Ta różnica wydała się Kantowi tak wielka, że w swej rekonstrukcji systemu poznania był on zmuszony wprowadzić jakieś medium, jakąś dodatkową „trzecią siłę”, która pozwoliłaby dopiero podporządkować wrażenia intelektowi. Również i on stanął więc przed problemem możliwości oddziaływania materii na intelekt, którą to możliwość — jak pamiętamy — filozofia klasyczna odrzucała ze względów zasadniczych. Stwierdzała ona mianowicie niemożliwość działania niebytu na byt. Materia bowiem w stosunku do niematerialnego intelektu ma się jak aspekty nie-byt do bytu. Wiadomo też, że ten fundamentalny problem metafizyczny rozwiązywano przyjmując hipotezę dwóch intelektów: czynnego i możnościowego. Można by powiedzieć, że także i Kantowi chodziło o coś, co spełniłoby funkcję owego „intelektu czynnego”, nie będąc przy tym jednak — z założenia — żadnym intelektem! Według metafizyki klasycznej — jak pamiętamy — nie miał on wprowadzić dokonywać aktu poznania, ale to poznanie umożliwiać poprzez konstytuowanie przedmiotu proporcjonalnego do intelektualnego poznania: jakby „prześwieślał”, „odmaterializowywał” wrażenia zmysłowe, ujawniając w nich cechy strukturalne, konieczne i oderwane od materii, a więc „ogólne”. Dla Arystotelesa (którego pogląd podziela w tym miejscu tradycja metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej²) spo-

² Por. M. A. Krąpiec: *Ja — człowiek*. Lublin 1979, s. 173nn.

strzeżenie polega w związku z tym na spontanicznym bezpośrednim rozpoznaniu i analitycznym ujęciu niepodzielonej formy, tzn. esencji, czy też istotnej natury rzeczy oderwanej od jej materii. Aby wytłumaczyć tę zdolność tworzenia przedstawięń, w historii filozofii nie pominięto nawet próby odwołania się do Boga. Tak też uczynił np. Malebranche, według którego dusza ludzka uczestniczy w boskiej mądrości i dopiero stamtąd otrzymuje obrazy i idee, za pomocą których porządkuje i pojęciowo dzieli różnorodność naoczności. A ponieważ te boskie obrazy i idee są również odpowiedzialne za widzialny porządek świata, za prawa przyrody, to one też decydują o zgodności myśli z rzeczywistością. Zarówno według zwolenników metafizyki klasycznej, jak i Malebranche'a, umysł odkrywał więc owe cechy „ogólne” zawsze jako *z a s t a n e*, co w ogóle nie wchodzi w rachubę, jeśli przyjmie się — jak czyni to Kant — że to właśnie sam ludzki intelekt jest jedynym „prawodawcą”, jedynym źródłem wszelkich prawideł (funkcji logicznych) (A 126). Tym niemniej, podobnie i Kant miał na uwadze siłę, która by sprawiła, że dane zmysłowe mogą zostać ujęte — jako już proporcjonalne, jednorodne w swej bytowej strukturze z kategoriami — przez intelekt³. W ten sposób na poziomie prepercepcyjnym umożliwiałaby ona proces konstytuowania się przedmiotu (zjawiska). „Jasne jest jednak, że musi istnieć coś trzeciego, co musi pozostawać w stosunku jednorodności z jednej strony do kategorii, z drugiej zaś do zjawiska, i co umożliwi stosowanie pierwszej do drugiego. To pośredniczące przedstawienie musi być czyste (bez wszelkiej domieszki empirycznej), a jednak z jednej strony intelektualne, z drugiej zaś zmysłowe. Takim przedstawieniem jest schemat transcendentálny” (B 177, A 138).

Wrażenie tego, co nieprzenikliwe, twarde, barwne itd. jest „przed” działaniem tworzącej tego typu schematy wyobraźni — jednostkowe (A 713) i jako takie niewspółmierne z kategorią intelektu. Wrażenie nie może więc zdeterminować intelektu do poznania rzeczywistości, na którą wskazuje. Jest jakościowo różne zarówno od rzeczy samych w sobie, jak i od odpowiadających im przedstawięń. Docierającej do nas podczas spostrzegania mgławicy różnorodnych wrażeń pierwot-

³ Siła ta musi być już uwzględniona w samym określeniu wrażenia: „Skutek oddziaływania przedmiotu na zdolność wyobrażania sobie (*Vorstellungsfähigkeit*), w tych granicach, w jakich jesteśmy przezeń pobudzani, jest wrażeniem” (B 34).

nie nie przysługują formy, jakie „następnie” spostrzegamy. Aby z tej różnorodności danych zmysłowych można było wytworzyć poznanie, najpierw musimy je jakoś nieświadomie, spontanicznie uporządkować, zsyntetyzować, zestawić, porównać itd. Wrażenia takie jak „czerwone”, „twarde”, pojawiają się zatem w naszej świadomości jako coś danego z zewnątrz bez naszego własnego udziału, jako coś, co musi już być obecne przedtem, nim to sobie uświadomimy. W tym też sensie mówi się, że spostrzeżenie jest dla Kanta procesem czysto receptywnym. Jest ono bowiem tylko świadomością czegoś — świadomym przedstawieniem — a nie jak dla Arystotelesa czynnością rozpoznawania⁴. Tym niemniej — powtórzmy — aby w ogóle mogło dojść do spostrzeżenia, abyśmy mogli uświadomić sobie to, co jest nam dane, musi powstać pewna jedność i to już na poziomie zmysłów. To właśnie wytwórcza — czy też transcendentálna lub czysta, jak jeszcze mówi Kant — wyobraźnia jest tą zdolnością do syntezy *a priori*, a więc do syntezy, która dokonuje się jeszcze „przed” apercpcją (A 118), czyli antycypuje wszelkie myślenie — poznawanie poprzez pojęcia. Dzięki tej wyobraźni różnorodność danych wrażeniowych ulega „przejrzeniu, przyswojeniu i powiązaniu z sobą” (A 77). Dopiero na takiej syntezie buduje się spostrzeżenie. Mówiąc jeszcze inaczej, wrażenie może „zadziałać” na intelekt dopiero wtedy, gdy już jest ujęte w schemacie wyobraźni. A zatem wytwórcza synteza wyobraźni nie jest jeszcze poznaniem, ale to poznanie umożliwia, będąc — jak czytamy w *Krytyce* — czystą formą wszelkiego możliwego poznania (A 118).

2. Schematyzm

Według Kanta, jedynym formalnym warunkiem doświadczenia — umieszczania i wiązania wszystkich przedstawień zmysłów zewnętrznych w umyśle — który jest jednorodny zarówno z kategorią, jak i z tym, co zmysłowe, jest czas rozumiany jako „zmysł wewnętrzny”. Ta jednorodność jest czysto strukturalna. Struktura czasu jest więc strukturą powiązania przedstawień intelektualnych i empirycznych. Istnieje jako umysłowość, która jest świadoma jedynie swej zdolności wiązania (B

⁴ W. Bernard: *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*. Baden-Baden 1988, s. 221nn.

159). To wiązanie mogę sobie unaocznic tylko na tle stosunków czasowych. Myślę bowiem zawsze „o czymś”, a to „coś” jest zawsze umieszczone i uporządkowane w czasie: jestem świadom tylko tego, że moja wyobraźnia umieszcza jedno spostrzeżenie przedtem, drugie potem (B 233).

Organizujące się w jedność naoczności dane zawierają w sobie — powtórzmy — odniesienie do przeżywającego „Ja” jeszcze „przed” wszelkim poznaniem-myśleniem jakiegokolwiek przedmiotu w ogóle. Ta postać samowiedzy, którą podmiot uzyskuje dzięki wyobraźni w samym spełnieniu przeżycia, jest więc świadomością nieuprzedmiotawiającą, towarzyszącą. To znaczy, że „przed” powiązaniem tego, co różnorodne w jednej apercpcji, podmiot nie czuje się jeszcze sobą, nie dokonuje refleksji nad swoim zachowaniem, i że w związku z tym nie wydaje sądów zawierających przedmiotową ważność (prawdziwość) poznania. W tej przedrefleksyjnej samowiedzy podmiot jest sobie dany jako ciągle to samo „Ja”, niezależnie od wszystkich różnorodnych przeżyć, których jest on świadkiem. Taka oparta na aktywności wyobraźni czysta apercpcja jest apriorycznym warunkiem możliwości wszelkiego złączenia tego, co różnorodne w jednym poznaniu, jest więc również warunkiem możliwości jedności naszego strumienia świadomości (A 115).

Sama synteza wyobraźni zdaje się w takim razie pewnym dynamicznym „pre-”, które dopiero pobudza podmiot do bycia sobą, czyli do myślenia — do wydawania sądów. Dopiero dzięki logicznej funkcji sądów intelekt podporządkowuje tę jedność przedstawień jednej apercpcji (B 143). Sąd zaś mogę wydać tylko wtedy, jeśli jestem ze sobą tożsamy, tj. jeśli byłem i jestem bez przerwy tym samym „Ja” (por. A 103). Innymi słowy, w sądzie pojęciowo wyrażam zrozumienie każdego danego pierwszej „przedrozumienia”, że mianowicie jestem ciągle tym samym „Ja”.

Owa synteza wyobraźni, z jednej strony, jest konkretna, należy — jak czytamy w *Krytyce czystego rozumu* — do zmysłowości (B 151). W niej przedmiot źródłowo się konstytuuje, a więc poprzez nią ujmujemy samą „rzecz” (zjawisko) w jej konkretnej bytowości. Z drugiej strony natomiast jako czynność samorzutna, jest ona intelektualna, ogólna, w tym sensie, że można również na nią patrzeć jako na schemat, postać, która „zmierza jedynie do pierwotnie syntetycznej jedności apercpcji, tj. do jedności transcendentальной pomyślanej w kategoriach” (B 151) i stąd też przedstawia tylko niektóre cechy rzeczy, nie ujmuje

rzeczy w całym jej bogactwie cech. Krótko mówiąc, transcendentalna synteza wyobraźni jest jednostkowa w bytowaniu i ogólna w przedstawianiu.

Sam schemat nie ma empirycznej zawartości. Jego istotą jest synteza poprzez czas. I tak przykładowo schemat wielkości jako pewnego pojęcia jest liczbą, która jest przedstawieniem powstałym przez dodawanie do siebie jednorodnych jednostek (B 182). Jeśli jest to przedstawienie psa, to wówczas schemat wielkości jest liczbą jeden. Schemat jakości w tym przypadku jest czymś, co czyni wyobraźalnym nasze wypełnienie czasu — jest to więc realność psa w naszych przestrzenno-czasowych ramach (B 184). Schemat substancji jest trwałością w czasie tego, co realne.

Schematom zawdzięczmy otwarcie na świat, one to bowiem — jak mówi Kant — realizując kategorie, ograniczają je zarazem, „tzn. zacieśniają je do warunków leżących poza intelektem (mianowicie w zmysłowości)” (B 186). Bez schematów zmysłowości czynności intelektu są nieokreślone (A 664), tzn. kategorie bez schematów są tylko funkcjami intelektu prowadzącymi do pojęć, a więc mają tylko znaczenie logiczne, natomiast nie przedstawiają żadnego przedmiotu (A 147).

Kant — jak zauważa Wilhelm Vossenkuhl — w sposób dyskretny przechodzi jednak od schematów kategorii do schematów zmysłowości. Nigdzie nie dowodzi on bowiem tego, że schematy kategorii są również warunkami zmysłowości, czyli warunkami zewnętrznymi wobec rozumienia. A zatem schematyzm właściwie — mówi Vossenkuhl — posłużył Kantowi jedynie do wykazania, że te dwie perspektywy są zbieżne. W pierwszej *Krytyce* faktycznie nie ma przejścia od kategorii do rozumienia indywiduów, od kategorii do np. psów. Warunki ograniczające zmysłowość do postaci pewnego czworonoga, same zakładają tę postać. Nadal pozostaje otwartym pytanie, jak pojawia się ta postać, jak jest ona formowana?⁵

Wydaje się, że można pójść jednak jeszcze dalej, niż to sugeruje Vossenkuhl, i powiedzieć, że schematyzm posłużył Kantowi również do wykazania zbieżności podmiotu „w ogóle”, tj podmiotu rozumianego

⁵ W. Vossenkuhl: *Understanding Individuals*. W: E. Schaper, W. Vossenkuhl (red.): *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Basil Blackwell 1989, s. 199n.

jedynie jako jakaś „ponadindywidualna” powszechna logiczna forma, z powszechną formą wszelkiej możliwej jednostkowej świadomości. To znaczy, że dzięki schematyzmowi wyobraźni ową „świadomość w ogóle” można mianowicie potraktować jako pewien abstrakt strukturalnych właściwości operacji subiektywnych, jako pewną wspólną „strukturę” w indywidualnych strumieniach świadomości⁶. Sam Kant wprost przyznaje przecież, że „istoty myślące w ogóle” nie możemy sobie inaczej przedstawić, jak tylko wstawiając samych siebie na miejsce każdej istoty rozumnej (A 354). Jakkolwiek „Ja” transcendentalnej apercpcji jest wyrazem co do swej treści zupełnie pustym, to jednak — jak czytamy w *Krytyce czystego rozumu* — „mogę (go) zastosować do każdego myślącego podmiotu” (A 355). Autor *Krytyki* jest bowiem przekonany, że: „Każda empiryczna świadomość posiada konieczne odniesienie do świadomości transcendentalnej (poprzedzającej wszelkie szczegółowe doświadczenie), mianowicie do świadomości mego Ja jako do pierwotnej apercpcji” (A 117).

Schemat oddaje zatem swoistą strukturę strumienia świadomości, tzn. charakter szczególnego stopienia się „ogólności” i „konkretności” czasu. „Ogólność” odpowiada ciągłości przemiany różnorodnych przeżyć, która uwarunkowana jest tym, że wszystkie one należą do jednej świadomości (A 116). Tak długo, jak jesteśmy świadomi, jesteśmy ci sami (A 364). Wraz z tą jednością świadomości utrzymuje się więc również i jedność doświadczanego przez nas czasu. O tym, że strumień świadomości — a więc i czas — jest jeden, podmiot dowiadyuje się tylko wtedy, gdy chwyta swe przeżycia w ich dynamicznej postaci stawania się, gdzie jedno przeżycie kończąc się nie urywa się, lecz bez żadnych przerw i luk przetwarza się jakby w drugie⁷. To nieprzerwane następstwo leżące u podstaw naszego „pierwotnego wyobrażenia c z a s” oglądamy tylko nieprzedmiotowo, tzn. jest nam ono dane jako nieograniczone (B 48), jako nic (B 51). Dlatego też tej świadomości

⁶ Takie wydaje się przekonanie R. Ingardena, zob. *Spór o istnienie świata*, II, 2, Warszawa 1987, s. 143, 162n. Nie jest to stanowisko odosobnione. W tym kierunku skłaniają się interpretacje również innych autorów rozważających problem „Ja” w pierwszej *Krytyce*. Por. np.: H. Heimsoeth: *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*. „Kantstudien” Ergänzungshefte, 71, Köln 1956, s. 229–257. E. Marbach: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag 1974, s. 278–282.

⁷ Por. R. Ingarden, op. cit., s. 150.

— jak mówi Kant — „brak szczególnie zaznaczającej się jasności” (A 104). Cały strumień świadomości, podobnie jak każde jego przedstawienie, istnieje w tym „ogólnym”, źródłowym czasie, tzn. istnieje stając się, w procesie. Kant nie wypowiada tej tezy wprost, ale taka, zdaje się, jest tendencja jego myśli. „Bez świadomości” — pisze on — „że to, co myślimy, jest dokładnie tym samym, co myśleliśmy przed chwilą, byłoby nadaremne wszelkie odtwarzanie w szeregu przedstawień” (A 103). Gdybym za każdym razem musiał w osobnych aktach świadomości przypominać sobie, co robiłem (myślałem) chwilę wcześniej, to nie byłbym w stanie w ogóle czegokolwiek sensownie wypowiedzieć. Byłoby to równoznaczne z samolikwidacją świadomości (por. A 102).

Każde aktualne przedstawienie stając się, zapada się ustawicznie w przeszłość. Autor *Krytyki* obserwuje to już na poziomie danych wrażeniowych. Każde wrażenie jest mianowicie w sposób ciągły ustopniowane, tzn. że w zależności od swego „stopnia lub wielkości” wytwarza ono mniej lub więcej rozciągniętych w czasie przedstawień wyobrażeniowych (zmodyfikowanych czasowo), aż przejdzie w zapomnienie, zupełnie ucichnie, osłabnie, stanie się niczym (=0= *negatio*) (B 182). Przedstawienie jako minione wydaje się już bowiem odrębne, zamknięte, pozbawione koniecznej relacji zarówno do tego, co przed chwilą miało miejsce, jak i do tego, co zaraz nastąpi. To znaczy, że posiada ono swój własny, konkretny czas. „Konkretność” czasu odpowiada więc temu, na co zwracała uwagę psychologiaajarzeniowa, a mianowicie strukturalnej nieciągłości przeżyć. Przeżycia wydają się bowiem — patrząc wstecz — zamkniętymi, odgraniczonymi całościami, tak jak to jest z szeregiem składających się na jedną całość przedmiotów materialnych⁸. Każdemu z nich przysługuje — w porządku następstwa (B 47) — inny czas. Różne konkretne czasy są zaś częściami tego „jednego jedyne go podłoża stanowiącego czasu” (A 32). Czas dany w przypomnieniu — co u Kanta znaczy w wyobraźni odtwórczej — odsyła nas zatem do owego czasu źródłowego.

Oto dlaczego struktura czasu jest strukturą powiązania przedstawień intelektualnych i empirycznych. Jego równoczesna ogólność i konkret-

⁸ Por. j.w., s. 148nn.

ność bierze się bowiem stąd, że pierwotnie jest on nam dany jako jedno niekończące się, beztreściowe „teraz”. W nim jest — staje się — zarówno każde nasze wrażenie, czy szerzej, każda nasza świadomość-apercepcja empiryczna, jak też i cały strumień świadomości, czyli tzw. apercpcja pierwotna. Utrzymująca się wraz z tą jednością czasu samowiedza — to mianowicie, że jestem jedynie świadom tego, że jestem (B 157) — jest ową pierwotną apercpcją, do której każda empiryczna świadomość posiada konieczne odniesienie i która sama nie da się już wyprowadzić z żadnego innego przedstawienia (B 132). To „Ja” określające, tzn. samo myślenie — moja samowiedza — różni się, jak mówi Kant, od „Ja” dającego się poprzez myśli określić, tj. od podmiotu myślącego (A 402). Chodzi tu o to, że myślimy przecież — jako poszczególne podmioty — zawsze „o czymś”, i stąd też nasza samowiedza, będąc warunkiem wszelkiej jedności, ma również stronę treściową. Jest to zgodne ze strukturą człowieka, który z jednej strony — gdy jego działania zależne są od poznania zmysłowego, tj. od odbiorczości — jest fenomenem. Z drugiej strony natomiast — gdy jego działania zależne są od spontaniczności, tj. od intelektu lub rozumu — jest przedmiotem dającym się jedynie pomyśleć (A 546).

Świadomość treści poznawczej to koniec procesu poznawczego: intelekt dopiero jako samopobudzony transcendentalną syntezą wyobraźni dokonuje poznania w sensie właściwym, które kończy się produkcją sądu (por. B 94, 141). Tak nakreślony proces poznania można przedstawić za pomocą klasycznego arystotelowskiego schematu: akt — możliwość⁹.

Wspomniana transcendentalna synteza wyobraźni, jako czynna zdolność do syntezy tego, co różnorodne w naoczności (A 120), jest więc możliwością czynną, tzn. transcendentalnym przyporządkowaniem bytu niedoskonałego do aktu jako bytu w danym aspekcie doskonałego, tj. do kategorii intelektu, którą tradycyjnie zwykło się nazywać formą rzeczy. Apercpcja intelektualna — jako akt — sama w sobie przedstawia pewną doskonałość, pewien wykończony byt i dlatego może być poznana bez odwoływania się do możliwości, tj. do syntezy wyobraźni. Dlatego też — jak pisze Kant — tę syntezę rzadko tylko sobie uświadamiamy (A 78). To bowiem kategorii intelektu — czyste poznania a

⁹ Por. M. A. Krapiec: *Metafizyka*. Lublin 1978, s. 246–298.

priori — zawierają prawa syntetycznej jedności tego, co różnorodne w wyobraźni i dzięki temu umożliwiają doświadczenie co do jego formy (A 128). Wobec tego wyobraźnia jako możność, gotowość podmiotu do poznania, jest czymś nieokreślonym, jest tylko zaczątkiem, którego dopełnieniem i doskonałością jest właśnie akt naszej samorzutności. W ten sposób poznanie to przejście od „możności” do „aktu”, od podmiotowej do przedmiotowej syntezy umysłu. „Występujące w sądach słówko stosunkowe 'jest'” — czytamy w pierwszej *Krytyce* — „ma na celu odróżnić przedmiotową jedność danych przedstawień od podmiotowej” (B 141n). Ale to właśnie synteza przedmiotowa jest racją podmiotowej. To znaczy, że relacja między wyobraźnią a apercpcją jest asymetryczna: o wyobraźni możemy wiedzieć tylko *ex post*, na podstawie spostrzeżenia. Transcendentalna synteza wyobraźni jest tak dalece zrelatywizowana do intelektu, że zarówno swe istnienie — jest nierozzerwalnie związana z poznaniem — jak i rozumienie — jako podstawy możliwości wszelkiego poznania w ogóle — otrzymuje ona od niego (por. A 101n).

W świetle powyższych uwag trudno nam powtórzyć za Martinem Heideggerem, że Kant w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* reinterpretuje swoją pierwotną koncepcję wyobraźni transcendentalnej jako swoistej zdolności, nie dającej się sprowadzić ani do zmysłowości, ani do intelektu, na rzecz intelektu jako źródła wszelkiej syntezy¹⁰. Tę tezę Heidegger wysuwa przy tym głównie w oparciu o dwa fragmenty: A 94 i A 115, które nie pojawiły się w wydaniu B, i w których Kant tylko formalnie zalicza wyobraźnię do podmiotowych źródeł poznania. Oprócz tego fragmenty te mają niewielkie znaczenie dla zrozumienia istoty wyobraźni. Zresztą całkiem podobnie — o czym już Heidegger nie wspomina — jest przecież w przypadku *Krytyki władzy sądzienia*, gdzie Kant, wyliczając władze umysłu, również pomija wyobraźnię i mówi, że istnieją tylko trzy władze: intelekt, władza sądzienia i rozumu (289). Ambiwalentna w tej mierze jego postawa bierze się zapewne stąd, że — z jednej strony — problem wyobraźni znajduje on jako fundamentalny dla własnej argumentacji filozoficznej. Z drugiej strony natomiast, znajduje on go również jako obcy i nie trafiający do przekonania jego partnerów dyskusji, zwłaszcza angielskich empirystów. Ich

¹⁰ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran. Warszawa 1989, s. 180nn.

to bowiem ma Kant na myśli, gdy w jednym z przypisów odnotowuje: „Że wyobraźnia jest konieczną domieszką do samego spostrzeżenia, tego nie pomyślał zapewne jeszcze żaden psycholog” (A 120).

Oczywiście, Kant nie zastępuje wyobraźni intelektem, gdy — przecież również w wydaniu A — pisze, że to na kategoriach opiera się wszelka formalna jedność w syntezie wyobraźni (125). Nie sposób przecież domagać się, aby swoistość wyobraźni miała polegać na tym, iż formuje ona dane zmysłowe według w ł a s n y c h praw. Tego typu wypowiedzi, jak powyżej przytoczona, nie mają na celu nic innego, jak tylko dać wyraz wspomnianemu przekonaniu, że mianowicie wyobraźnia jest zdolnością, która istnieje i daje się zrozumieć jedynie dzięki intelektowi. Twierdzenie to ma jednak dwa konteksty interpretacyjne.

Pierwszy kontekst w ramach rozważań transcendentálnych, czyli traktujących jedynie o podstawach samej możliwości wszelkiego poznania. Tu o centralnej funkcji naszej podstawowej zdolności poznawczej krótko można powiedzieć tyle, że sprawia ona to, czego sam intelekt bezpośrednio czynić nie może, doprowadza mianowicie to, co jest z natury jednostkowe, do stanu czytelności dla ogólnej myśli. Niestety, o przedmiocie poznania mówi się tutaj tylko jako o „rzeczy w ogóle”, w której pojęciu nie uwzględnia się żadnego rodzaju jej naoczności (B 52). Natomiast aby spostrzec konkretny przedmiot — to drzewo lub tego psa — trzeba przecież uwzględnić zmysłowość naszego oglądania, a więc tego rodzaju przedstawienia sobie, który jest nam — już jako poszczególnym podmiotom — właściwy (por. B 51). A zatem, aby spostrzec jakieś indywiduum, musi dojść do szczególnego, subiektywnie celowego, współdziałania wyobraźni z pojęciowym rozumieniem. I to jest ów drugi kontekst interpretacyjny. O tym traktuje Kant wszelako dopiero w swej trzeciej *Krytyce*. W pierwszej koncentruje się on tylko na ogólnej relacji między kategoriami a zmysłowością. Pisze, że kategorie „odnoszą się a priori do przedmiotów naoczności w ogóle” (A 79). Poprzez nie podmiot zmierza zatem do „rzeczy w ogóle”, *resp.* „jako takich”, a to nic więcej nie znaczy, jak tylko tyle, że intenduje on przedmioty jedynie jako coś innego od siebie samego¹¹. Tylko tyle — nic więcej!

¹¹ G. Prauss: *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt 1983, s. 184.

3. Wyobrażenia w *Krytyce władzy sądenia*

W *Krytyce czystego rozumu* sytuacja problemowa wyobraźni zostaje zasadniczo przedstawiona na poziomie twierdzeń należących do filozofii transcendentalnej, tzn. dających się udowodnić tylko na podstawach *a priori*. Z empirycznego punktu widzenia twierdzenia te, jako pozbawione wszelkiej domieszki doświadczenia, mają charakter hipotez. Okazuje się bowiem, że aby filozoficznie wyjaśnić fakt ludzkiego poznania, trzeba *a priori* założyć istnienie w podmiocie pewnej czynnej zdolności (siły) do syntezy danych wraźniowych. Konieczność takiego rozwiązania potwierdza — jak pamiętamy — bogata, sięgająca Arystotelesa, tradycja koncepcji świata intelektu czynnego (*lumen naturale*).

Przedmiotem *Krytyki władz sądenia* nie są już warunki możliwości poznania. Chodzi w niej o konstytuowanie się indywidualnej rzeczy. Nie znaczy to jednak, że przez to Kant zarzuca tu swoje pojęcie bezczasowego „podmiotu w ogóle”, który nakłada własną strukturę pojęciową na nieustrukturowaną różnorodność doświadczenia. To pojęcie podmiotowości zostaje w trzeciej *Krytyce* zaadaptowane do epistemicznego kontekstu indywidualnego podmiotu. Podmiot nadal konstytuuje świat, ale tym razem jest to już świat indywiduów¹².

W sprawie wyobraźni staje Kant wobec sformułowania odpowiedzi na pytanie, czy w ogóle jest możliwe, aby w sposób powszechnie ważny uchwycić i przekazać (zakomunikować) pewną świadomość przedśadową, a więc to, co w gruncie rzeczy, z jednej strony, musi być niewyraźne, niepoznawalne, całkowicie subiektywne, a przecież zarazem — z drugiej strony — niezindywidualizowane, ponieważ nam wszystkim właściwe. Odpowiedź na tak postawione pytanie nasuwa nam najpierw praktyka życia codziennego. Tworzymy i percypujemy bowiem dzieła sztuki — lub szerzej, w ogóle to, co piękne — czyli przedmioty, które podziwiamy zasadniczo dla nich samych, które nie służą więc przede wszystkim ani prawdzie, ani moralnemu dobru, ani empirycznemu użytkowi, ani też zmysłowej przyjemności. Doświadczenie pokazuje nam ponadto, że nie tylko tworzymy dzieła sztuki, ale również porozumiewamy się na ich temat i to czasami z dość dobrym skutkiem, przypisując naszym sądom powszechną i konieczną ważność. Orzekamy przy tym

¹² W. Vossenkuhl, op. cit., s. 203.

te sądy *a priori*, czyli — jak tłumaczy Kant — nie czekając aż inni wyrażą na nie zgodę (Kws, 202). Jesteśmy bowiem przekonani, że nie są to sądy prywatne, czyli takie, które ograniczałyby się tylko do nas.

Fakt twórczości artystycznej, zwłaszcza dzieł sztuki, które dziedziczą naszą twórczą, niepowtarzalną osobowość, w sposób szczególny ukazuje nam możliwość komunikowania się na temat czegoś, co powstaje spontanicznie, co jest subiektywne, z natury niepowtarzalne. Z góry wyklucza się tu więc świadomość treści wrażeniowych ujmowanych w sposób intencjonalno-przedmiotowy, tzn. jako gotowa rzecz (zjawisko). Taka świadomość wyraża się w sądach logicznych, których pretensja do koniecznej powszechnej aprobaty daje się w sposób dyskursywny, tj. poprzez pojęcia, udowodnić. W omawianym przypadku chodzi natomiast o świadomość treści wrażeniowych ujmowanych jedynie jako coś nieokreślonego, coś jakby *in statu nascendi*. Możliwość porozumiewania się co do takiej źródłowej świadomości bytu Kant, zdaje się, wyjaśnia głównie w oparciu o jedno podstawowe założenie: otóż jeśli — jak pisze on — „poznanie ma mieć zdolność udzielania się, to także stan umysłu, tzn. usposobienie władz poznawczych do poznania w ogóle — a mianowicie proporcja, jaka cechować musi przedstawienie (za którego pośrednictwem dany jest pewien przedmiot), aby móc uczynić zeń poznanie — także usposobienie to musi mieć zdolność powszechnego udzielania się; bez niego bowiem jako subiektywnego warunku poznania nie moglibyśmy otrzymać poznania jako skutku” (Kws, 121).

Ten stan usposobienia podmiotu do poznania sam jest, oczywiście, niepoznawalny. W przeżyciu estetycznym my go jednakże odczuwamy (Kws, 88, 104, 122). Z pewnym zadowoleniem (rozkoszą) odczuwamy mianowicie samą subiektywną celowość przedstawień, która, będąc potrzebna do jakiegokolwiek poznania w ogóle, nie wskazuje jeszcze na żadną konkretną doskonałość (własność) przedmiotu. Rozkosz sprawia nam więc sama świadomość czysto formalnej celowości w grze wyobraźni i intelektu, tj. w grze wolności i prawidłowości, która wiąże się z przedstawieniem, dzięki któremu w naszym polu percepcyjnym dany jest nam jakiś indywidualny przedmiot.

W przypadku gdy poznanie dochodzi do skutku, ten stan warunkującej go gry władz umysłu staje się dla podmiotu niejako przezroczysty. Możemy go sobie tylko pomyśleć. Konieczność jego istnienia dowodzi filozofia transcendentálna. Co innego właśnie w przeżyciu estetycznym.

Tu odczuwam, że coś jest mi dane jako subiektywnie konieczne dla właściwości moich władz poznawczych i jako ważne dla refleksyjnej władzy sądenia, kierującej się subiektywną racją. Świadomości czystej gry możliwości poznania towarzyszy uczucie wolności, niezależności od heteronomii praw empirycznych, narzucanych nam i odtwarzanych przez empiryczne używanie wyobraźni oparte o prawa kojarzenia (Kws, 124, 172, 242). W związku z tym pozostaje również uczucie niezależności od czasu-przemijania — przeżycie estetyczne wytrąca nas ze świadomości konkretnego teraz, tzn. ze świadomości normalnego biegu czasu. Sprawia ono — mówiąc językiem Kanta — że nasz umysł wychodzi poza przyczynowość zjawisk, ponieważ to właśnie ona „opiera się na warunkach czasowo określonych” (A 532, B 560).

Dopiero z tego punktu widzenia nabiera swojego właściwego znaczenia słowo „gra”, którym Kant się posługuje. Gra ze swej istoty jest przeciwieństwem czynnością wolną, jakkolwiek nie pozbawioną reguł, autoteliczną, no i wreszcie przebiegającą w innym czasie niż czas, w którym zachodziła nasza dotychczasowa czynność. O tym „innym czasie” negatywnie możemy powiedzieć na pewno to, iż nie „składa się” on z ciągu konkretnych „teraz”, do których istoty należy reguła, że przestają one istnieć jako terażniejszość i w sposób ciągły przemieniają się w przeszłość. Pozytywnie natomiast, że wypełnia go wola aktywności wyobraźni, która — o czym czytamy też w trzeciej *Krytyce* — polega na wprowadzaniu schematów bez pośrednictwa pojęcia (199n). Wraz z tym momentem aktywności związany jest też moment pewnej szczególnej „pełni” bytu. Kant wiąże go z prawem rozumu. Według niego, to bowiem rozum narzuca nam ideę scalenia każdego zjawiska w naoczności całości (Kws, 151; A 665n). Wznoszenie się zaś wyobraźni do unaocznienia tego, co nadzmysłowe, jest z natury rzeczy niemożliwe do spełnienia i dlatego też wiąże się — jak pisze Kant — z uczuciem przykrości, niezadowolenia. Nie interesuje nas teraz, jak w związku z tym zostaje odróżnione piękno od wzniosłości. Dla nas ważny jest fakt, że samo owo wykraczanie poza doświadczenie, poza czas, pozwala umysłowi w przypadku obu tych wartości odczuć wzniosłość swego własnego powołania (Kws, 159). To znaczy, że pozwala mu odczuć właśnie posiadanie czystego, samoistnego rozumu, czyli — innymi słowy — powołanie swych władz poznawczych ponad najdalej sięgającą zdolność zmysłowości (Kws, 152). I właśnie dlatego

czuję się wolny, czuję się w pewnym sensie panem wobec czasu, ponieważ przewyżczę go, tzn. potrafię go „zatrzymać”, *resp.* wykroczyć poza teraźniejszość. Tak więc dzięki wyobraźni zorientowanej na idee rozumu nie ujmuję swego Ja w stosunku i zależności od upływającego czasu, lecz wydaję się sobie w upływie czasu wciąż takim samym. To tak, jak by czasu nie było — jest on tylko pewnym transcendentnym złudzeniem.

To, że wszelka naoczność — według Kanta — jest zmysłowa, oznacza, przypomnijmy, że intelekt nie jest zdolny oglądać, że pojęcie nigdy nie odnosi się bezpośrednio do przedmiotu. Sądzenie musi być zatem połączone operacją dwóch różnych, do siebie nawzajem nieredukowalnych, zdolności ludzkiego umysłu: wyobraźni i pojęciowego rozumienia. To właśnie dopiero ich współpraca udostępnia przedmioty władzy sądenia, przesądając tym samym o jej subiektywnym charakterze. Ponieważ nie ma bezpośredniego i obiektywnego dostępu do przedmiotów władzy sądenia, to nie ma również żadnego takiego rozumienia indywiduów, które miałyby obiektywną ważność. Sąd jest tylko pośrednim poznaniem przedmiotu¹³. W nim pojęciowe rozumienie nie utożsamia się z kategoriałnym określeniem, jest ono bowiem tylko ogólnością empiryczną — orzeczeniem możliwego sądu empirycznego — a nie ogólnością *a priori*. Służy ono do przedstawiania (demonstrowania), nie zaś do określania tego, co ogarnia wyobraźnia. Wyobraźnia strukturalizuje różnorodność danych zmysłowych, jest „twórczym i samoczynnym źródłem dowolnych form możliwych danych naocznych” (Kws, 124). Przedstawiając jej wytwory, pojęciowe rozumienie stosuje do nich regułę. Ta reguła jest jednak nieokreślona, tzn. nie możemy jej wyjaśnić niezależnie od jej zastosowania¹⁴.

¹³ „Ponieważ żadne inne przedstawienie, wyjąwszy tylko oglądanie, nie dotyczy bezpośrednio przedmiotu, więc pojęcie nie odnosi się nigdy bezpośrednio do przedmiotu, lecz tylko do jakiegoś innego przedstawienia tegoż przedmiotu (bez względu na to, czy to będzie jakaś dana naoczna, czy już nawet pojęcie). Sąd jest więc pośrednim poznaniem przedmiotu, a więc przedstawieniem przedstawienia przedmiotu” (A 68).

¹⁴ „Refleksyjna natomiast władza sądenia ma dokonywać subsumpcji pod prawo, które nie jest jeszcze dane; stanowi zatem faktycznie tylko zasadę refleksji o przedmiotach, dla jakich obiektywnie nie jesteśmy zupełnie w posiadaniu żadnego prawa lub pojęcia przedmiotu, które dostatecznie nadawałoby się na zasadę dla zachodzących wypadków (Kws, 351 n). Por. W. Vossenkuhl, op. cit., s. 204 n. Warto odnotować, że w przywoływanym artykule Vossenkuhl, niestety, tłumaczy „Einbildungskraft” angiels-

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy, wynika ważny wniosek. Otóż Kant twierdzi, że o podstawach naszej subiektywności, tj. o wyobraźni — nawet gdy dotyczy to przypadku jej użycia w zamiarze estetycznym — można mówić tylko wtedy, gdy w pewnym sensie związana jest ona z poznaniem. Zawsze przecież chodzi jej o pewne uzgodnienie się z pojęciem. W przypadku zaś piękna, obok uzgodnienia się z pojęciem „bliżej nieokreślonym” (Kws, 68), w grę wchodzi jeszcze pewna nadwyżka naoczności, której nie jest już w stanie ująć żadne poszczególne pojęcie. Cóż bowiem po wyobraźni bez intelektu, czyli bez tej władzy, która ma wyłączność na ustanawianie prawa (Kws, 125)? „Całe bowiem bogactwo wyobraźni” — pisze Kant — „nie tworzy w swej pozbawionej praw wolności nic prócz nonsensów” (j.w., 251). O nonsensach natomiast nie da się w ogóle w sposób sensowny mówić! Wynika więc stąd, że gdy mówimy o wyobraźni, to mamy na myśli tylko taką władzę umysłu, której wolność działania nie polega na całkowitym „bezprawiu”. I właśnie dlatego też autor *Krytyki władzy sądenia* ma na uwadze tylko taką wyobraźnię, jaką ona jest w stanie usposobienia (nastroju) umysłu do poznania w ogóle, co w rezultacie pozwala mu mówić o „wolnej prawidłowości wyobraźni” lub o „celowości bez celu” (Kws, 124n), oraz równocześnie odnotować zawartą w tych wyrażeniach sprzeczność.

Przy estetycznym użyciu wyobraźni — zgodnie z tym, co dotychczas już na ten temat powiedzieliśmy — okazuje się, że po prostu podoba się nam samo wyłanianie się pewnej, chociaż przecież co do treści jeszcze nawet wcale nie określonej, całości. Z rozkoszą odczuwamy samą naszą, pozbawioną wszelkich determinacji, aktywność powoływania czegoś do bycia w sensie udostępniania rzeczy władzy sądenia, czynienia ją dla tej władzy zrozumiałą, a więc również i celową, ponieważ rzeczy same dla siebie nie są celowe. Mówimy wtedy, że to jest piękne!¹⁵ Kant przyznaje, że to tutaj właśnie tkwią u k r y t e dla nas źródła i zagadka wyobraźni (Kws, 283), a tym samym jakiegokolwiek poznania w ogóle. Bez wątpienia zachodzi tu

skim „intuition”, które, jak się wydaje, budzi o wiele więcej fałszywych skojarzeń niż słowo „imagination”, stosowane również w anglojęzycznej literaturze przedmiotu.

¹⁵ Nie jesteśmy przy tym w stanie powiedzieć, na czym to piękno polega, ani też jak długo — dokładnie ile sekund, minut czy godzin — trwało nasze uczucie rozkoszy. To nie ma tutaj żadnego znaczenia!

coś tajemniczego, coś, co w swym działaniu nie jest nawet zdeterminowane przez zasadę sprzeczności — jest ona przecież dopiero dziełem intelektu — co więcej, powtórzmy, sensownie daje się charakteryzować jako celowość bez celu lub prawidłowość bez prawa. To bowiem, że forma naoczności zmysłowej daje się zharmonizować, uzgodnić z intelektem, czyli że daje się pogodzić z właściwą intelektowi potrzebą prawideł i tym samym staje się celowa dla władzy sądenia, jest dla nas czymś niewytłumaczalnym do tego stopnia, że — jak pisze Kant — budzi nasz podziw, tj. stale powracające zdziwienie¹⁶ (Kws, 320). Na tym sprawiającym rozkosz zdziwieniu zasadza się istota wolnej prawidłowości wyobraźni, którą przeżywamy w sądzie smaku.

Świadomość samego tego otwarcia się podmiotu na świat, które pobudza nasze władze poznawcze do poznania w ogóle — nie do pewnego określonego poznania (Kws, 93) — jest kontemplatywną rozkoszą. Jak powiedzieliśmy, doznajemy jej w przeżyciu estetycznym, które z tego też względu nie prowadzi nas do żadnej interesowności w stosunku do przedmiotu, nie pobudza nas do żadnego działania. Ta rozkosz nie jest tedy ani aktem „dążenia” (woli), ani też aktem czysto zmysłowego pożądania. Sąd o pięknie — sąd smaku — jest czysto kontemplatywny i odnosi się obojętnie do istnienia przedmiotu (Kws, 71). Z kolei dobro moralne jest przedmiotem woli, tzn. chcenia czegoś, które jest równoznaczne w upodobaniu w istnieniu tego czegoś (Kws, 70). Wyróżnia się ono modalnością konieczności — to, co moralnie dobre znajdujemy jako to, co powinno być.

Fakt, że piękno jest przedmiotem bezinteresownego i swobodnego upodobania, nie pozbawia go jednak mimo wszystko pewnej „pozycji” egzystencjalnej. Piękno wyróżnia mianowicie pewna modalność postulatorywności, tzn. moment zachowania (utrzymania) w byciu — *niechaj jeszcze istnieje!* W ten to właśnie sposób „zatrzymujemy” czas naszej poprzedniej czynności i wchodzimy w ów „inny czas”, w którym wyobraźnia usiłuje zbliżyć się do unaoczniającego przedstawienia pojęć rozumowych poprzez tworzenie idei estetycznych. Są to takie przed-

¹⁶ Już w pierwszej *Krytyce* prowadzi go to nawet do pewnego sceptycyzmu co do wartości wyjaśniającej swych transcendentalnych analiz: „Ten schematyzm naszego intelektu w odniesieniu do zjawisk i samej ich formy jest sztuką ukrytą w głębiach duszy ludzkiej, której prawdziwych chwytów nigdy nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy ich sobie niezakrytych przed oczy” (A 141).

stawienia — np. piekło, wieczność, stworzenia świata — które dają dużo do myślenia, ale dla których nigdy nie można znaleźć jednak adekwatnego pojęcia (Kws, 242n). To znaczy, że usiłując zmysłowo je przedstawić, wyobraźnia w rezultacie jedynie sama dla siebie, w swobodnym zajęciu bawi umysł (j.w., 174), czyli — innymi słowy — „zawiera ona w sobie przyczynowość, w tym mianowicie, że dąży do utrzymania stanu samych wyobrażeń oraz do tego, by władze poznawcze nadal bez jakiegoś dalszego zamiaru się nimi zajmowały” (j.w., 93n). Otóż wydaje się, że właśnie tak rozumiana modalność postulatorywności piękna jako przedmiotu kontemplatywnego upodobania pozwala Kantowi mówić o pokrewieństwie i celowości tego uczucia w odniesieniu do uczucia moralnego (j.w., 168n) czy też o tym, że piękno jest symbolem tego, co etycznie dobre (j.w., 302). Musimy przy tym cały czas pamiętać, że piękno nie odniesione do wyżej opisanego stanu umysłu, samo dla siebie jest niczym (j.w., 87).

W obecności przedmiotu estetycznego władzy sądenia chodzi o uchwycenie jakby „na gorącym uczynku”. W sądzie estetycznym stawia ona bowiem sobie za cel tylko to, „by uświadomić sobie, że wyobraźnia stosuje się do harmonijnej (subiektywnie celowej) czynności obu władz poznawczych w ich wolności, tzn. po to, by ten stan wyobrażenia odczuwać z rozkoszą” (Kws, 208). Rozkoszowanie się pięknem jako rozkosz samej tylko refleksji dokonuje się bez pośrednictwa pojęcia i sprowadza się do świadomości, że dzięki swobodnej grze wyobraźni i intelektu możemy intencjonalnie „połączyć się” z każdym przedmiotem, tzn. że możemy go uczynić celowym dla naszej władzy sądenia, czyli dla nas zrozumiałym. Oczywiście, w zależności od danego przedmiotu obydwie te władze domagają się pewnej swoistej, optymalnej proporcji (usposobienia) zdolnej na tyle je ożywić, aby mogły go one poznać (j.w., 122). Owo intencjonalne „połączenie” jest więc stopniowalne — może być mniejsze lub większe.

Odniesiona do doświadczenia funkcja wyobraźni dana jest nam tylko o tyle, o ile jej skutki są przedmiotem refleksyjnej władzy sądenia (smaku), a więc o tyle tylko, o ile nie porównujemy ich z intelektem, aby je wyjaśnić co do ich pochodzenia i przeznaczenia. W rozważaniach nad sądem estetycznym znajduje Kant zatem potwierdzenie istnienia i równocześnie możliwość powszechnie ważnego komunikowania się nad temat subiektywnego stanu gotowości podmiotu do poznania w ogóle,

czyli na temat pewnej przedrefleksyjnej formy świadomości bytu, świadomości źródła aktów poznania i aktów kulturotwórczych. Wyrażane w sądzie smaku przeżycie estetyczne wydaje się z tego punktu widzenia bardziej pierwotne od przeżycia prawdy, dobra czy zmysłowego pożądania. Pozwalając na i postulując urzeczywistnienie się przedmiotu — czegoś innego ode mnie samego — samourzeczywistniam się, buduję, na wzór *perpetuum mobile*, moje „Ja”, buduję siebie samego jako wciąż wzmagającą się moc wewnętrzną. W pierwszej *Krytyce* była mowa o „Ja” jako o prostym, pozbawionym treści przedstawieniu. W trzeciej — jest to już konkretne, jednostkowe „moje Ja”.

4. Intencjonalność

Gdy w kontekście teoriopoznawczym Kant mówi o „celu” lub „celowym pojęciu”, to — jak zauważa Vossenkühl — „celowe” znaczy tu „odpowiednie” i „udane”, natomiast „pojęcie”, to tyle co koncepcja lub przedstawienie czegoś¹⁷. Celowość koncepcji jest jej sukcesem w oddaniu przedmiotu myśli. Kant, zdaje się, twierdzi, że aby konkretna jednostkowa rzecz mogła w ogóle stać się przedmiotem myśli, musimy posiadać jej koncepcję. I tak przykładowo koncepcją takiej rzeczy jak liść jest to, iż stanowi on część ograniczonej całości — drzewa lub kwiatu — z określonymi biochemicznymi funkcjami. Trochę inaczej widzi tę sprawę u Kanta Gerold Prauss. Jego zdaniem, dla autora *Krytyki czystego rozumu* wszystkie empiryczne pojęcia, za pomocą których w poznawaniu coś jest do poznania zawsze tylko j a k o c o ś — jako liść czy jako kamień — mają swój sens ostatecznie w stosunku do naszego działania. Poznać coś jako coś zawsze znaczy więc ostatecznie poznać coś j a k o c o ś „pożytecznego” lub „szkodliwego”, „potrzebnego” lub „niepotrzebnego”, „pomocnego” lub „przeszkadzającego”,

¹⁷ „(...) cel to przedmiot pojęcia, o ile uważamy je za przyczynę tego przedmiotu (za realną podstawę jego możliwości); przyczynowość zaś pojęcia w odniesieniu do jego przedmiotu — to celowość (forma finalis). Wszędzie tam więc, gdzie nie tylko poznanie przedmiotu, ale sam przedmiot (jego forma lub egzystencja) jako skutek pomyślany zostaje jako możliwy tylko przez pojęcie tego skutku, tam myślimy o pewnym celu. Wyobrażenie skutku jest tutaj racją determinującą jego przyczynę i poprzedza tę przyczynę” (Kws, 89).

czy też nawet jedynie jako coś po prostu „obojętnego” dla naszego „działania”¹⁸.

Za użyciem pojęcia „celu” w kontekście teoriopoznawczym kryje się u Kanta — jak zgodnie zauważają jego powyżej wspomniani interpretatorzy — przekonanie, że relacja między myślą a przedmiotem jest analogiczna do relacji między ludzką wolą a jej celami. Dla Kanta myśl działa właśnie jak ludzka wola. Myślenie o przedmiocie jest jakby jego wykonywaniem. Stąd też stosuje Kant model przyczyny i skutku — nadużywając tych pojęć — do realizacji między myślą (tj. poznawaniem, intelektem) a przedmiotem.

W związku z powyższym Vossenkuhl skłonny jest przyjąć, iż tam, gdzie Kant mówi o przyczynowości według celów, trzeba by właściwie mówić o *intencjonalności*. Chodzi tu o kwalifikację woli, która abstrahuje od kontekstu moralnego samookreślenia się. „Istotę kantowskiej myśli o wolicjonalnej przyczynowości celów” — pisze Vossenkuhl — „rozumiem jako to, że umysł jest zasadniczo *intencjonalny* w swej relacji do przedmiotów. Poprzez intencjonalność rozumie się tu celową relację między myślą a przedmiotem: myśl chce i jest skłonna pojąć przedmioty, czyniąc je celowymi dla swej koncepcji. Przedmioty są czynione odpowiednimi dla warunków udanego sądu. Do takiego uzdolnienia przedmiotów wymagana jest samopobudzająca siła podobna do siły woli”. Jeszcze inaczej — już bez użycia terminologii „przyczyna — skutek” — określenie to brzmi tak: „intencjonalność jest ludzką mocą, która uzdalnia nas do pojmowania przedmiotów w sposób właściwy dla władzy sądzenia. Intencjonalność jest siłą, która umożliwia władzę sądzenia”¹⁹.

Prauss, wypowiadając się na ten temat jeszcze przed Vossenkuhlem, interpretuje intencjonalność szerzej — rozumie ją jako pewien fundamentalny moment dla całej filozofii Kanta. Otóż twierdzi on, że zgodnie z tą filozofią zarówno praktyczne działanie, jak też i teoretyczne poznawanie dają się przedstawić jako coś, co zawiera intencję, co w danym przypadku jest zatem albo skuteczne albo bezskuteczne. Pod tym względem nie można odróżnić teoretycznego charakteru poznawania od praktycznego charakteru działania — intencjonalność stanowi

¹⁸ G. Prauss, op. cit., s. 213n.

¹⁹ W. Vossenkuhl, op. cit., s. 210n.

ich wspólną podstawę. Prauss sądzi, że Kant w swej pierwszej *Krytyce* jeszcze niezbyt wyraźnie określa teoretyczną spontaniczność intelektu jako intencjonalność, mówiąc, iż kategorie „odnoszą się a priori do przedmiotów” (B 105). Poprzez kategorie bowiem — przypomnijmy — podmiot intencjonuje przedmioty „w ogóle”, co w rzeczywistości znaczy tyle, że zmierza on tylko do czegoś innego od siebie samego. Z kolei w *Krytyce władzy sądzienia* teoretyczną spontaniczność intelektu w poznawaniu nazywa Kant „przyczynowością człowieka”, jego „zamierzoną celowością” (508). A zatem, rzeczy jako przedmioty intelektu i poznawania rozważa on tu już jako ich odpowiednie „wytwory”, tj. jako skutki samej teoretycznej intencjonalności. Tym samym ma on tutaj na uwadze — według interpretacji Praussa — intencjonalność w pełnym tego słowa znaczeniu, tzn. włącznie z koniecznym korelatem wszelkiej intencjonalności — jej powodzeniem lub niepowodzeniem. To należy do jej istoty. Tej właściwej istoty intencjonalności nie odkryli ani przedstawiciele tradycji scholastycznej, ani Brentano czy też Husserl. „Przez nich” — jak pisze Prauss — „nigdy nie rozwinięta wystarczająco jako to, co zasadniczo dochodzi do skutku i musi go zatem albo osiągnąć, albo nie trafić weń, pozostaje tu ona ostatecznie nieistotną i nic nie mówiącą ‘intencjonalnością’, dla której małoważności w zasadzie ta nazwa jest zbyteczna”²⁰.

Tak więc to dopiero Kant formułuje — zgodnie z prezentowaną interpretacją — prawdziwy nowożytny sens słowa „intencjonalność”. To mianowicie subiektywność jest intencjonalnością o tyle, o ile intencjonuje ona ciągle tylko powodzenie (*Erfolg*), nigdy natomiast niepowodzenie (*Mißerfolg*). Człowiek pojawia się bowiem w świecie jako subiektywność lub intencjonalność, czyli jako istota, która wprost opętana jest powodzeniem tak swojego działania, jak i teoretycznego poznawania. Subiektywność człowieka jako rozmyślne postępowanie jest tedy niczym innym jak tylko obsesją powodzenia (*Erfolgsbesessenheit*). Jest on przy tym sam dla siebie ostatecznym celem, ponieważ — jak pisze Prauss — „subiektywność jako intencjonalność intencjonuje urzeczywistnienie czegoś innego od niej samej ze względu na urzeczywistnienie siebie samej”²¹. To samourzeczywi-

²⁰ G. Prauss, op. cit., s. 174.

²¹ J.w., s. 208.

stnienie jest ona w stanie osiągnąć już poprzez takie urzeczywistnienie czegoś innego od niej samej, które nazywamy poznawaniem przedmiotu lub samą świadomością przedmiotu. „Przedłużeniem” jego (jej) powodzenia lub niepowodzenia jest powodzenie lub niepowodzenie naszego działania²². Mówiąc inaczej, chodzi tu o to, że autodeterminacja władzy sądenia, od której zależy samourzeczywistnienie się człowieka, wiąże się z jego autodeterminacją w teorii i praktyce. Autonomia — powtórzmy tym razem za Vossenkuhlem — jest własną kantowską nazwą dla intencjonalności²³.

Krótko można chyba powiedzieć, że Prauss po prostu sugeruje nam, iż kantowskie pojęcie intencjonalności stanowi w pewnym sensie połączenie pojęcia intencjonalności pochodzącego ze scholastyki z tym, które pochodzi od Husserla. Przypomnijmy, że scholastycy mówili o intencjonalnym zawieraniu się przedmiotu w przeżyciu, czyli o tym, że podmiot może go właśnie osiągnąć, może go w siebie niejako wchłoniąć, duchowo — nie w sposób psychiczny! — go sobie przyswoić. W tym sensie poznawać to jakby „stawać się” rzeczą (treścią) poznawaną, a więc przechodzić w tym sensie z możliwości do aktu. Husserl z kolei ma na uwadze intencjonalne odnoszenie się przeżycia do transcendentnego względem niego przedmiotu intencjonalnego. „Do istoty przeżyć poznawczych” — pisze on — „należy, że posiadają one pewną i n t e n t i o, że coś domniemują, że w taki czy inny sposób odnoszą się do czegoś o charakterze przedmiotu”²⁴. Poznanie zachodzi więc tu tylko wtedy, gdy to, co dane, potwierdza lub obala to, co domniemane. Podmiot jest jakby „z góry” nastawiony na potwierdzenie pewnych intencji, domniemań.

Pisząc o usposobieniu władz poznawczych do poznania w ogóle, Kant z całą pewnością ma na myśli samo owo domniemywanie, które łączy wyobraźnię i pojęciowe rozumienie. Bez tej intencjonalności niemożliwa wydaje mu się władza sądenia dotycząca indywidualów, niemożliwe wydają mu się więc takie sądy, jak „to jest liść”, „to jest piękne”, „to jest kamień”²⁵. Są one natomiast możliwe tylko wtedy,

²² Tamże, s. 223.

²³ W. Vossenkuhl, op. cit., s. 213.

²⁴ E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 66.

²⁵ W. Vossenkuhl, op. cit., s. 212.

gdy wolność wyobraźni i prawidłowość intelektu ulegną syntezie. Wiadomo, że z powodu braku bezpośredniego, obiektywnego dostępu do rzeczy, ten warunek syntezy decyduje o subiektywności władzy sądenia. W takim razie subiektywność — rozumiana jako subiektywność warunków poznania — stanowi zatem naszą jedyną możliwą perspektywę na świat. A to znaczy, że — według Kanta — człowiek nie jest już przede wszystkim istotą poznającą w sensie kartezjańskim, czyli w sposób przedmiotowy, apodyktyczno-oczywisty. Tak dany jest mi jedynie fakt istnienia mnie i świata. Natomiast to, czy ja jestem i czy jest świat, dane jest mi już zawsze tylko w sposób problematyczny. Rzeczywistość — w tym również moje „ja” — źródłowo odstawia mi się bowiem właśnie poprzez ów aspekt usposobienia (nastroju) mojego umysłu do poznania w ogóle. Jest mi ona dana problematycznie z uwagi na jej czystą możliwość określenia co do pewnego rodzaju naoczności, tzn. z uwagi na jej czystą możliwość poznania, a więc wydania sądu o niej (por. A 347, B 405). W przekonaniu Kanta — innymi słowy — proces poznania jest możliwy tylko wtedy, gdy w punkcie wyjścia pozostajemy w kontakcie z jakimś nieokreślonym schematycznym tworem, a zatem z czymś, co jakby wzbudza naszą ciekawość, co rozszerza — jak czytamy w trzeciej *Krytyce* — nasz umysł, każąc mu niejako przeczuwać coś, co leży jeszcze poza owym tworem, i w tym można by znaleźć ostateczną, choć nam nieznaną, podstawę jego zgodności z intelektem (320). Gra — czy też łączenie, uzgadnianie, syntetyzowanie — wyobraźni i pojęciowego rozumienia powołuje owo pierwotne „coś” do bycia, tzn. przypisując mu jakiś cel, uprzystępnia go władzy sądenia w postaci konkretnego, dla nas zrozumiałego przedmiotu. Na tym polega w ostatniej *Krytyce* subiektywna natura władzy sądenia.

Ta wolna aktywność wyobraźni, polegająca na rozświetlaniu horyzontu czystej możliwości poznania, nie jest momentem treści podmiotu. Stanowi ona raczej pewien pierwotny moment samego sposobu istnienia „Ja”, który polega na intendowaniu, na uobecnianiu — pozwalaniu na urzeczywistnienie się — czegoś nieobecnego. To pierszeństwo wyobraźni w stosunku do aktu świadomości oznacza zatem — jakby powiedział P. Ricoeur — prymat planu ontycznego wobec planu refleksyjnego, prymat jestem nad

myślę²⁶. Ponieważ czysty akt cogito jest prawdą abstrakcyjną i pustą, to musi być on zapośredniczony przez wyobraźnię, która otwiera drogę do zdobycia prawdy tak o poszczególnym byciu, jak i o konkretnym podmiocie, a nie o jakiejś rzeczy „jako takiej” czy o podmiocie „w ogóle”. Siebie samego mogę bowiem poznać tylko o tyle, o ile odwracam spojrzenie od siebie samego — jeśli przez to rozumieć wyrażające pewną nieokreśloną naoczność przedstawienie „Ja myślę” (B 422) — i intenduję świat, zajmuję się tym, co w nim jest. A zatem siebie samego mogę poznać tylko o tyle, o ile sam się sobie przejawiam w odniesieniu do pewnej naoczności, o ile na nią oddziałuję, ją pobudzam, o ile składam zmysł wewnętrzny do uzyskania wewnętrznej naoczności (por. B 135, 157, 159)²⁷. Wyobraźnia zatem to sposób, w jaki umysł sam siebie pobudza, tzn. w jaki umieszcza w sobie przedstawienie „Myślę”. Za sprawą wyobraźni jestem więc siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie przerasta, ale tylko o tyle, o ile zdoła odczuć swą autonomię, czyli ukryte w rozumie powołanie do przekraczania granic zmysłowości, do przewycięzania upływu czasu, do samourzeczywistnienia się poprzez nadawanie celu mojemu byciu, tzn. do projektowania rozmaitych możliwości zarówno mojego bycia w sytuacji, w jakiej się znajduję,

²⁶ Zob. P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa 1985, s. 252. W filozofii współczesnej — zwłaszcza w hermeneutyce — podkreśla się, iż jedność i tożsamość świadomości dana jest podmiotowi przedpojęciowo i prerefleksyjnie. Heidegger w *Sein und Zeit* dowodzi tego swoją teorią rozumienia jako pewnej struktury egzystencjalnej, która otwiera Dasein przed samym sobą i odsłania przed nim świat. Inni autorzy wskazują na istnienie pewnej świadomości „cielesnej”, prerefleksyjnej empirycznej samoświadomości (określanej też jako „samopoczucie”, *Selbstgefühl*), będącej jakimś głuchym „wewnętrznym byciem” (*Innesein*) podmiotu. To dopiero ono warunkuje przedmiotowo-zorientowaną, a więc refleksyjną samoświadomość, która zatem jest niczym innym jak tylko „(...) przychodzeniem-do-samej-siebie tego źródłowego wewnętrznego bycia świadomości w jej cielesności” (H. Hoppe: *Synthesis bei Kant*. Berlin 1983, s. 219). Hoppe w związku z tym skłonny jest nawet twierdzić, że tak naprawdę to dla Kanta istnieje tylko faktyczna empiryczna świadomość, a przeciwstawienie empirycznej i transcendentalnej samoświadomości może być rozumiane jako przeciwstawienie dokonane w obszarze faktycznych określeń (j.w., s. 222).

²⁷ Tak również określa intencjonalność M. Heidegger: „Intencjonalność nie jest tylko skierowaniem się-na, ani tylko rozumieniem bycia bytu, na który ono (Dasein) się kieruje, ale również współuczynianiem siebie, tego, który się odnosi (intencjonalnie)”. Cyt. za: Z. Krasnodębski: *Rozumienie ludzkiego zachowania*. Warszawa 1986, s. 190.

jak też sensu i celu bycia tego, co ma być poznane. Mówiąc jeszcze inaczej, jestem siłą, która sama siebie mnoży, ale tylko o tyle, o ile zdoła się skupić, a nie rozproszy się na chwile poddawania się empirycznej interesowności czy zmysłowej przyjemności. Intenduję przecież urzeczywistnienie czegoś innego ode mnie samego ze względu na urzeczywistnienie mnie samego (Prauss). Towarzyszące temu skupienie, czyli stan, w którym osiągam wyrazistość mego bytu, stanowi istotę przeżycia estetycznego. „Trwamy przy kontemplacji piękna” — pisze Kant — „gdyż kontemplacja ta sama się potęguje i reprodukuje” (Kws, 94). Pięknu, jak czytamy w innym miejscu, „towarzyszy bezpośrednie poczucie intensywniejszego życia i dlatego daje się ono pogodzić z powabami i grą wyobraźni” (131). Chodzi tu o taką grę, „która utrzymuje się sama przez się i nawet sama wzmacnia potrzebne ku temu siły” (242). To właśnie ów samorzutny moment utrzymania w byciu swobodnej gry wyobraźni wzmacnia moje siły, uniezależniając mnie tym samym od wszelkich zmysłowych uwarunkowań.

5. Zakończenie

W *Krytyce czystego rozumu* Kant wprowadził koncepcję wyobraźni celem rozwiązania jednocześnie dwóch problemów. Pierwszy to znalezienie medium między zmysłowością a intelektem. Drugi natomiast — który pojawił się jakby w zawiśnięciu, jako konsekwencja pierwszego — to empirycznie dany swoisty charakter jedności i wielości strumienia świadomości. O pierwszym możemy powiedzieć, że jest to tradycyjny problem metafizyki, o drugim, że jest to problem współczesny, jako że dopiero osobną uwagę poświęciła mu filozofia współczesna, zwłaszcza fenomenologia. Oczywiście, zdaniem Kanta, aby wytłumaczyć ten drugi problem, nie wystarczy wskazać na prawa empiryczne, lecz trzeba odwołać się do rozwiązania pierwszego problemu, trzeba więc wskazać na struktury transcendentalne. Tak więc przede wszystkim wyobraźnia transcendentalna spełnia funkcję strukturalnego łącznika między zmysłowością a intelektem, tzn. — w systemie filozofii Kanta — funkcję pomostu między transcendentalną estetyką a transcendentalną analityką. Jako taka jest ona tajemniczą siłą związaną z poznaniem inte-

ktualnym, która nie dokonuje aktu poznania, ale to poznanie umożliwia, konstytuując proporcjonalny doń przedmiot.

W pierwszej *Krytyce*, skoncentrowanej głównie na ukazaniu samych warunków możliwości poznania, tym przedmiotem jest „przedmiot w ogóle”, w którego pojęciu brak jakiegokolwiek naoczności. Odpowiednio do tego chodzi tu też o „podmiot w ogóle”, mający tylko znaczenie logiczne, jako formalny czynnik, o jakąś powszechną strukturę, czyniącą wszystkie przedstawienia myślami. Autorowi nie udało się ukazać przejścia między owym „przedmiotem w ogóle” a konkretnym jednostkowym przedmiotem poznania. Wiemy, że dzięki schematom wyobraźni powstają czyste syntezy dokonywane za każdym razem według pewnego prawa jedności. Kant nie pokazał jednak, jak według nich mogą powstawać obrazy pojęć zmysłowych, np. pojęcia psa, nie pokazał zatem, jak kategorie określają reguły, poprzez które znajdujemy to, co ogólne, w tym, co jednostkowe. Tym niemniej, koncepcja wyobraźni tworzącej schematy pozwoliła mu wykazać zbieżność tych dwóch porządków. To znaczy, że pozwoliła mu ona również — mówiąc ostrożnie — zbliżyć się do tego sposobu pojmowania czystej świadomości, w którym chodzi o pewien byt indywidualny. Niewątpliwie te dociekania Kanta noszą znamię początkowego stadium badania, przez co nastrożają wiele trudności przy każdej próbie jednoznacznego ich zinterpretowania. Pytanie o wyobraźnię, to pytanie o pierwotny sposób dania, o to, jak coś pierwotnie — a więc niejako „ex nihilo” — pojawia się w naszej świadomości, jak dochodzi do przedstawienia „Myśle”. I jakkolwiek w pierwszej *Krytyce* przeważnie było ono traktowane jako przedstawienie „puste”, czyli takie, które tylko logicznie (formalnie) odnosi się do „świadomości w ogóle”, to jednak sam autor przyłapywał się tam czasami na tym, że mówiąc o „czymś w ogóle”, miał właściwie na myśli poszczególną świadomość. Wtedy usiłował korygować swoje sformułowania i utrzymywał np., że chociaż zdanie „Ja myślę” jest empiryczne, to jednak jest ono nieokreślone co do rodzaju naoczności (B 420). Nie pomaga to w jednoznacznym wyinterpretowaniu kantowskiej koncepcji podmiotu. Wyjaśnienie związanych z nią problemów dałoby odpowiedź na pytanie o możliwość zrealizowania samej krytyki czystego rozumu, tzn. „metafizyki” w kantowskim znaczeniu.

Fakt, że *creatio ex nihilo* stanowi wzorzec dla aktu ludzkiej twórczości, głównie artystycznej, pozwala Kantowi w jego trzeciej *Krytyce* twierdzić, że źródła świadomości bytu, a tym samym i samoświadomości odsłaniają się nam właśnie w przeżyciu estetycznym. W nim okazuje się, że pierwotną i fundamentalną aktywnością podmiotu jest podtrzymywanie swobodnej gry wyobraźni i pojęciowego rozumienia, która doprowadza do pojawienia się w naszym polu percepcyjnym konkretnego przedmiotu. Jego pojawienie się jest równoznaczne z przypisaniem mu określonego celu, tzn. z tym, że zaczynamy go rozumieć, że już wiemy, jaką rolę spełnia on w odniesieniu do naszego działania, *resp.* naszego rozumienia świata w ogóle. W przypadku jednak, gdy ów przedmiot jest tylko „piękny”, nie dochodzi do żadnego takiego poznania. Pięknem jest samo wyłanianie się tegoż przedmiotu w naszej świadomości, samo migotanie organizującej zmysłowości wyobraźni z dążącym do jej jednoznacznego określenia ujęciem pojęciowym. Innymi słowy, podoba się nam wymykanie się owego przedmiotu, czyli to, że obydwie wspomniane władze nie mogą się w jego obecności dokładnie zharmonizować, na siebie wzajemnie nałożyć. To migotanie jest zrazem stanem naszego skupienia. Nie jesteśmy przecież pobudzani do żadnego działania. Cieszy nas obecność tego przedmiotu i chcemy jedynie podtrzymać ów stan upodobania dla samego tego upodobania. Ostatecznie jednak czynimy to dla naszych własnych zdolności — mamy okazję je podziwiać, ale równocześnie i rozwijać. Podziwiamy to w nas, że nie będąc do niczego zobowiązani, nie będąc skrępowani żadnymi zewnętrznymi ograniczeniami, jakimi mogą być takie potrzeby, jak potrzeba poznania w określonym aspekcie, czy jakiegoś instrumentalnego potraktowania danego przedmiotu, możemy przecież w najrozmaitszy sposób zbliżać się do niego, poznawać go, tzn. przypisywać mu rozmaite cele, podczas gdy on sam ciągle nam się wymyka, za każdym razem jest „czymś więcej”. I to jest piękne!

Człowiek jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o urzeczywistnienie siebie samego, które przede wszystkim ma miejsce w akcji poznania, w świadomym, wyrażonym w sądach

a firmowaniu bytu. Jest to możliwe dzięki intencjonalności. Dla zrozumienia tej zdolności w filozofii Kanta kluczową rolę odgrywa pojęcie wyobraźni. W punkcie wyjścia procesu poznania nie jesteśmy bowiem w kontakcie z obrazami, które możemy sobie *in concreto* przedstawić, ale właśnie z tworem wyobraźni, z czymś, co jest nierozpoznane, nieokreślone, co budzi więc naszą ciekawość, skłania do zadawania pytań, co musimy dopiero uzgodnić z danym pojęciem, czyli właściwie powołać do bycia, jakby „wyprodukować”²⁸. Wyobraźnia w związku z tym spełnia w kantowskiej antropologii jak gdyby funkcję „motoru”, twórczego, dynamicznego momentu powstania z jednej strony naszego jestestwa, z drugiej zaś ludzkiego świata w ogóle²⁹. Refleksja nad samym takim rozświetlaniem horyzontu bytu, służąca „samej sobie”, tzn. samej sprawności korzystania ze zdolności intendowania przedmiotu, określa piękno i ma zdolność powszechnego udzielania się za pomocą sądów estetycznych. W kontemplacji estetycznej owo rozświetlenie nacoczności — tzn. samo pozwalanie (postulowanie) na urzeczywistnienie się przedmiotu, na uobecnienie się czegoś nieobecne go — jest celem samym w sobie. W akcie poznawczym natomiast jest to tylko niezbędny warunek, do którego dochodzimy na podstawie wnioskowania w obrębie rozważań transcendentalnych. W pierwszym przypadku przyczynowość wyobraźni w odniesieniu do „poznania w ogóle” daje się tylko odczuć, w drugim — tylko pomyśleć.

²⁸ Doświadczamy więc pierwotnie niejako samego aktu odślaniania się rzeczywistości. Treść na tym etapie nie ma żadnego znaczenia. W XX wieku ten trop myślenia — znacznie bardziej rozwinięty i uzasadniony — odnajdujemy np. u Heideggera, dla którego doświadczenie bycia to doświadczenie samej obecności przedmiotu jako obecności pojętej jako odślanianie się rzeczywistości, jako światło prześwietlające coraz to nowe treści. Zob. *Sein und Zeit*. Tübingen 1986¹⁶.

²⁹ Por. Tymieniecka: *Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason*. „Analecta Husserliana”, Vol. XXIV, 1988, s. 365.

