

Artur Dobosz

Egzystencjalne źródła filozofii Davida Hume'a oraz filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta

Nowa Krytyka 11, 161-182

2000

Artykuł został 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.

Artur Dobosz

Politechnika Poznańska

Egzystencjalne źródła filozofii Davida Hume'a oraz filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta

W niniejszym artykule proponuje się pewną „niestandardową” interpretację filozofii Hume'a i Kanta. W szczególności pewną eksplikację genezy i istoty transcendentalizmu Kanta, całkowicie odmienną od tej, którą zaproponował Marek J. Siemek¹.

I

Chciałbym objaśnić na wstępie, co rozumiem przez wymienione w tytule „źródła”. Otóż wysuwam przypuszczenie, które postaram się przynajmniej uprawdopodobnić, że tym, co motywowało interesujących mnie filozofów do stworzenia swych systemów oraz wyznaczyło ich główną architekturę, a co za tym idzie, zaowocowało odpowiednimi, konkretnymi już propozycjami i rozstrzygnięciami filozoficznymi były, po pierwsze, spontanicznie przyjmowane przez Hume'a i Kanta pewne wykluczające się przekonania.

Mianowicie, z jednej strony, byli oni głęboko przekonani, że tylko Bóg wiary chrześcijańskiej może nadać ludzkiej egzystencji sens, ugruntować ludzką egzystencję, czyli udzielić mniej bądź bardziej szczegółowych, lecz spójnych ze sobą, wzajemnie koherentnych odpowiedzi na trzy następujące pytania: co mogę wiedzieć?, co powinienem zrobić?, czego mogę się spodziewać? Przyjmuję, że pierwsze z powyższych pytań jest *implicite* także pytaniem o to: gdzie jestem?, a trzecie z nich, nie zmieniając jego sensu, da się wysłowić następująco: skąd przybywam i dokąd zmierzam?

¹ Zob. M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Warszawa 1997

Z drugiej jednak strony Hume i Kant, w każdym razie od pewnego momentu swego życia, nie wierzą w taki sposób, w jaki wymagane jest wierzyć wyznawcy religii chrześcijańskiej. Jeśli można użyć takiego określenia, filozofowie ci wierzą „po swojemu” czy „na swój sposób”. W efekcie Hume oraz Kant nie są (już) w stanie przyjąć przynajmniej niektórych odpowiedzi na powyższe pytania, odpowiedzi udzielanych przez religię chrześcijańską (odpowiednio skodyfikowaną przez teologię chrześcijańską), czyli nie są (już) w stanie przyjąć dla swego bycia czy dla swej egzystencji ugruntowania ze strony wspomnianej religii.

Stąd wzięła się druga składowa omawianego „źródła” czy genezy. Jest nią przedstawiona niżej norma, spontanicznie respektowana przez wspomnianych myślicieli.

Jeśli nie jestem w stanie przyjąć ze strony religii chrześcijańskiej ugruntowania dla swego bycia, to powinienem zakwestionować swe bycie w całym czy w pewnym jego zakresie ewentualnie uczynić je kwestionowalnym, problematycznym, „bez gruntu” w całym czy w pewnym jego zakresie bądź, jeśli nie kwestionuję swego bycia ani nie czynię go kwestionowalnym w całym czy w pewnym jego zakresie, powinienem przyjąć, że sam ustanawiam swoje bycie w takim czy innym zakresie, sam ustanawiam swoje bycie, w każdym razie w taki sposób, by udzielić sobie możliwie spójnych odpowiedzi na powyższe pytania i tym sposobem samougruntować swe bycie, samemu nadać mu sens i zarazem zrezygnować z przekonania, że tylko religia chrześcijańska może nadać memu byciu sens.

Odnosnie do powyższej normy muszę sformułować uwagę natury technicznej. Norma ta posiada kształt okresu warunkowego, którego następnik posiada z kolei kształt alternatywy rozłącznej, czyli kształt ekskluzji. Aby ułatwić sobie dalszy wywód i uprościć go, będę mówił dalej, że dana osoba żywiłowo czy intuicyjnie **stosuje się**, dajmy na to, do pierwszego członu omawianej normy o budowie alternatywy rozłącznej, pozostawiając w domyśle, że chodzi o to, iż dana osoba stosuje się do okresu warunkowego, którego poprzednik przedstawiłem przed chwilą, a którego następnik stanowi pierwszy człon także przedstawionej dopiero co alternatywy rozłącznej. Zarazem o danej osobie stwierdzam, że **respektuje** ona rzeczoną normę o postaci okresu warunkowego, którego następnik posiada wymieniony już kształt.

Tak więc rozróżniam tutaj żywiłowe respektowanie analizowanej normy od żywiłowego stosowania się do niej. Rozróżnienie to ma zdać sprawę z nastę-

pującej okoliczności: respektowanie owej normy nie może być tożsame ze stosowaniem się do niej właśnie ze względu na budowę jej następnika. Respektując tę normę dana osoba stosuje się do niej w ten sposób, że stosuje się do jej poprzednika oraz do jednego z członów alternatywy stanowiącej jej następnik, optuje za jednym z jej członów, wybiera go. Trzeba dodać, że w grę może wchodzić jeszcze jeden oprócz przedstawionych, trzeci sposób stosowania się do powyższej normy. W dalszej części szkicu, mówiąc o odpowiednim stosowaniu się danej osoby do wspomnianej wielokrotnie normy, w domyśle będę miał to, iż dana osoba także respektuje ową normę. Celem dalszego uproszczenia wywodu będę niekiedy mówił o normie posiadającej kształt alternatywy rozłącznej, w domyśle mając to, że kształt ten posiada jedynie następnik owej normy.

Kolejna sprawa. Sugeruję, że źródłem systemów filozoficznych Hume'a oraz Kanta, w zarysowanym powyżej rozumieniu rzeczzonego źródła, są przedstawione powyżej, wykluczające się przekonania żywione przez tych myślicieli oraz naszkicowana norma. Można zadać pytanie, w jaki sposób eksplikować różnice, skądinąd znaczne, zachodzące między filozofią autora „Traktatu o naturze ludzkiej” oraz autora „Krytyki czystego rozumu”? Eksplikuję je w taki oto sposób: Hume oraz Kant w różny sposób stosują się do wspomnianej normy. Przy tym Kant stosuje się do owej normy na tyle odmiennie od Hume'a, że daleko wykracza poza horyzonty Hume'owskiej refleksji filozoficznej, w szczególności teoriopoznawczej, inaugurując filozofię transcendentálną. Uważam tym samym, że przejściem od filozofii Hume'a do filozofii Kanta, czyli powstaniem czy narodzinami filozofii transcendentálnej, sterowała bezpośrednio czy regulowała bezpośrednio przywoływana już wielokrotnie norma. W szkicu tym staram się przedstawić własną interpretację źródła czy genezy oraz istoty filozofii transcendentálnej Kanta. Interpretacja ta odtwarza najważniejsze intuicje, które łączy z tą filozofią autor „Idee transcendentalizmu u Fichtego i Kanta”.

Następna kwestia. Niniejszy szkic nie odnosi się jedynie do przeszłości, nie jest jedynie przyczynkiem do dziejów myśli filozoficznej; uważam, że niektóre przynajmniej propozycje interpretacyjne czy domysły są interesujące dla współczesnej refleksji filozoficznej lub kulturoznawczej; sprawę tę podejmuję na zakończenie szkicu.

II

Hume stara się usilnie uzyskać spójne ze sobą odpowiedzi na prezentowane wyżej pytania, czyli stara się usilnie uzyskać dla swej egzystencji ugruntowanie, sens. (Szkocki filozof *explicitie* nie werbalizuje pragnienia, które mu właśnie przypisałem. Jednak wiele jego wypowiedzi z „Dialogów o religii naturalnej” oraz „Badań dotyczących rozumu ludzkiego”, a także wypowiedzi zawarte w innych jego pracach, jak również, jeśli można użyć takiego określenia, klimat lub „duch”, głównie „Dialogów...” dopuszczają powyższy zabieg interpretacyjny).

Hume intuicyjnie oczekuje odpowiedzi na powyższe pytania ze strony religii chrześcijańskiej, oczekując od niej ugruntowania dla swego bycia, zakładając, że tylko rzeczona religia może mu to ugruntowanie zapewnić. Jednak autor „Traktatu o naturze ludzkiej” nie jest człowiekiem wierzącym, w każdym razie nie wierzy w taki sposób, w jaki powinien wierzyć chrześcijanin, choć niektóre jego wypowiedzi sprawiają wrażenie, że sformułował je ktoś, kto dokonał właśnie wyznania wiary chrześcijańskiej.

Oto niektóre z nich. W „Badaniach...” szkocki filozof pisze, że „najświętsza nasza religia [chrześcijańska – A.D.] opiera się na **wierze**, a nie na rozumie, i jest to pewny sposób narażania jej, jeśli poddajemy ją takiej próbie [rozumu – A.D.], wobec której żadną miarą ostać się nie może”². W innym miejscu „Badań...” stwierdza: „Sam rozum nie wystarcza, aby przekonać się o jej [religii chrześcijańskiej – A.D.] prawdziwości. A kiedykolwiek pobudza do jej przyjęcia wiara ten też posiada świadomość dziejącego się w nim samym ustawicznie cudu, który znosi wszystkie zasady jego rozumu i zniewala go do uwierzenia w rzeczy, najbardziej sprzeczne z tym, do czegośmy przywykli i czego doświadczamy”³.

Hume jednak nie wierzy, mimo iż powyższe wypowiedzi sprawiają wrażenie, że są formułowane przez osobę wierzącą. Hume nie wierzy choćby z tego względu, że (jakoby) deklarowana wyżej przez niego wiara, (jakoby) deklarowana mniej bądź bardziej wyraźnie, nie łączy się u niego z odpowiednim zobowiązaniem moralnym wobec Boga, zobowiązaniem będącym niezbywalnym składnikiem wiary chrześcijańskiej. Na przykład w „Dialogach...” pisze, że „[...] pobudki religijne jeśli występują [w dziedzinie moralności – A.D.]

² D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski. Kraków 1947, s. 128.

³ Ibidem, s. 129.

w ogóle, działają jedynie okresowo i przelotnie i nie podobna, by stały się dla umysłu czymś całkowicie zwykłym”⁴. Wypowiedź tę pozostawiam bez komentarza.

Rodzi się refleksja, że powyższe Hume'owskie „wyznania wiary chrześcijańskiej” są zapewne wyrazem tęsknoty czy nostalgii za „świadomością dziejącego się nieustannie cudu wiary”, a nie autentycznymi jej wyznaniem.

Tak więc Hume'owi brakuje odpowiedzi na pytanie: co powinienem zrobić?, gdyż – z jednej strony – żywi spontaniczne przekonanie, że tylko wspomniana wiara jest władna dać mu odpowiedź na to pytanie, z drugiej jednak strony Hume nie jest w stanie przyjąć tej odpowiedzi. Nie jest w stanie jej przyjąć, gdyż posiada ona następującą postać: powinienem zrobić tak a tak, gdyż Bóg tego wymaga. Zaś Hume nie czuje (już) zobowiązania moralnego wobec Boga. To znaczy, autor „Dialogów...” nie postępuje (już) tak a tak, gdyż Bóg tego chce. Gdyby Hume czuł powyższe zobowiązanie, nie sformułowałby poglądu, że wiara religijna ma niewiele wspólnego z dziedziną moralności. W konsekwencji nie może też przyjąć ze strony religii chrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie: czego mogę się spodziewać?, które, o czym już wspominałem, można sformułować nie zmieniając jego znaczenia tak oto: skąd przybywam i dokąd zmierzam? Aby przyjąć tę odpowiedź ze wspomnianej strony, należy być wobec Boga w całym zakresie swego bycia; przede wszystkim należy być wobec Stwórcy jako podmiot działań moralnych, a Hume'a to już nie dotyczy. Uważam, że powyższa sytuacja wywołała u szkockiego myśliciela pewną dezorientację, powiedzmy: egzystencjalną, co znalazło swój wyraz m.in. w jego niezwykle dramatycznej wypowiedzi: „Dokądże ja doszedłem i czymże jestem? Z jakich przyczyn wywodzi się moje istnienie i do jakiej kondycji powrócę? O czyje względy mam się ubiegać i czyjego gniewu winienem się bać? Jakie istoty mnie otaczają? Na kogo mam jakiś wpływ i kto ma wpływ na mnie. Wszystkie te pytania wywołują zamieszanie w moim umyśle i zaczynam wyobrażać sobie, że znajduję się w najbardziej opłakanej kondycji, jaką można sobie tylko wyobrazić; że jestem otoczony najgłębszą ciemnością i że jestem całkowicie pozbawiony możliwości władania moimi członkami i władzami”⁵.

⁴ D. Hume: *Dialogi o religii naturalnej*, [w:] D. Hume: *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochfeldowa. Warszawa 1962, s. 126.

⁵ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963, s. 348 – 349.

Natomiast odpowiedź na pytanie: co mogę wiedzieć? oraz na zawarte w tym pytaniu pytanie: gdzie jestem? (i co mogę wiedzieć o miejscu, w którym jestem?), jakkolwiek byłaby obszerna i wyczerpująca, jest dla Hume'a bezwartościowa; bezwartościowa w tym sensie, że posiadając ją nie mamy jeszcze zapewnionego ugruntowania dla naszej egzystencji. Po prostu brakuje odpowiedzi na dwa pozostałe, wymieniane już kilkakrotnie pytania. Tak więc Hume nie uzyskuje ze strony wiary ugruntowania czy sensu dla swego bycia, gdyż nie jest w stanie go przyjąć.

Następnie, zgodnie z moją interpretacją, Hume stosując się spontanicznie do pierwszego członu przedstawionej wyżej normy o budowie alternatywy rozłącznej, popełnia jako filozof swoiste samobójstwo. To znaczy kwestionuje swe bycie w całym jego zakresie, eliminując się tym samym z Boskiego Uniwersum, co spowodowane zostało jego wspomnianą wyżej dezorientacją, brakiem wsparcia ze strony Boga, którego to wsparcia Hume nie jest już w stanie przyjąć dla swego bycia czy swej egzystencji, a którego jednak intuicyjnie oczekuje.

Hume dokonuje owego samobójstwa w ten sposób, że jako podmiot osobniczo i numerycznie tożsamy (będący jedną i tą samą osobą w przeciągu całego życia), podmiot stanowiący niezmiennie centrum przeżyć, m.in. postrzeżeń, wyposażony w zmysły oraz rozum, pozbawia się pojęcia substancji materialnej, czyli pojęcia realnie istniejącego świata oraz pojęcia substancji duchowej, czyli pojęcia osoby czy osobniczej duszy. Można też powiedzieć, że Hume jako podmiot osobniczo i numerycznie tożsamy, pozbawia się pojęcia samego siebie. Powyższy podmiot ma według szkockiego filozofa do czynienia jedynie z wrażeniami bądź pojęciami, tj. z impresjami oraz ideami, „osłabionymi” impresjami. a nie z realnym światem. Mając natomiast do czynienia jedynie z własnymi impresjami oraz ideami składającymi się na wszelkie przeżycia, w tym na przeżycia postrzeżeniowe, podmiot ów nie jest w stanie utworzyć – według Hume'a – pojęcia realnego świata⁶. Nie mając zaś rzeczzonego pojęcia, nie może mieć z realnym światem poznawczego kontaktu, nie można bowiem mieć poznawczego kontaktu z czymś, o czym nie ma się żadnego pojęcia. I w ten sposób Hume, jako powyższy podmiot, dokonuje swoistej eliminacji z realnego świata, po prostu przestaje w nim istnieć.

Odpowiednio do powyższego zabiegu, Hume, jako opisany wyżej podmiot, pozbywa się pojęcia podmiotu osobniczo i numerycznie tożsamego, stanowią-

⁶ Zob. *ibidem*, s. 251–253.

cego niezmiennie centrum wszelkich przeżyć, czyli pozbywa się pojęcia samego siebie. Według Hume'a w aktach apercepcji napotykamy tylko wciąż zmieniające się i przemijające wrażenia oraz idee (pojęcia), a więc nie ma pośród nich impresji czy idei, z których można by utworzyć pojęcie naszego „ja”, tj. pojęcie podmiotu osobniczo i numerycznie tożsamego, będącego stałym centrum wszelkich przeżyć. Dla Hume'a jest to równoznaczne z koniecznością zakwestionowania bycia powyższym podmiotem, czyli Hume jako opisany wyżej podmiot przestaje istnieć. „Być może jest to w jego mocy [zwolennika istnienia osobowej duszy – A.D.] postrzegać jakąś rzecz prostą i istniejącą nieprzerwanie, którą on nazywa **swoim ja**, choć ja jestem pewien, że we mnie nie ma takiej rzeczy”⁷.

W ten oto sposób Hume, kwestionując swe bycie w realnym świecie oraz bycie osobową duszą, eliminuje się z Boskiego Uniwersum, czyli kwestionuje swe bycie w całym jego zakresie, gdyż dla Hume'a stanowi ono właśnie cały zakres jego bycia. Przypomnę, jest to, w najogólniejszych zarysach, bycie osobową duszą w realnie istniejącym świecie, w domyśle: świecie stworzonym przez Boga.

Jednak mimo dokonania powyższego, jedyne w swoim rodzaju samobójstwa, Hume odnajduje się „cały i zdrowy” w tzw. codziennym życiu, jako „zwyczajny człowiek”⁸. To znaczy, że na co dzień Hume odnajduje siebie jako charakteryzowany już wielokrotnie podmiot, istniejący w realnym świecie i działający w nim.

Z kolei Hume-filozof jest głęboko przekonany, że skutecznie wyeliminował się z Boskiego Uniwersum i w związku z tym formułuje *implicite*, jak uważam, następujące pytanie: kim jestem, gdy wytwarzam iluzoryczne przekonanie, że jestem podmiotem mającym kontakt z realnym światem? Jest to także ukryte pytanie o to, jaki zakres naszego bycia wykracza poza bycie w Boskim Uniwersum, które to bycie uznawał Hume dotychczas za cały zakres swego bycia.

Hume odpowiada na to pytanie, zgodnie z moją interpretacją w następujący sposób: jestem pewnego rodzaju zwierzęciem czy podmiotem zwierzęcym, czy podmiotem biologicznym (które), który wytwarza m.in. powyższe iluzoryczne przekonanie. Przekonanie to wytwarzane jest zaś po to, by ułatwić życie wspomnianemu podmiotowi.

⁷ Ibidem, s. 327.

⁸ Ibidem, s. 353.

III

Kant, podobnie jak wcześniej Hume, oczekuje ze strony religii chrześcijańskiej spójnych ze sobą odpowiedzi na trzy wymienione wyżej pytania i w ten sposób chce uzyskać sens dla swej egzystencji ze strony religii chrześcijańskiej. Przy tym Kant, podobnie jak wcześniej Hume, jest głęboko przeświadczony, że tylko ta religia powinna nadać ów sens.

Jednak od pewnego momentu swego życia królewiecki filozof nie ma (już) wiary, jaką powinien mieć uczestnik wspólnoty chrześcijańskiej; nie ma tej wiary, gdyż nie jest (już) w stanie, podobnie jak wcześniej Hume, podjąć zobowiązań moralnych wobec Boga, nie jest już w stanie postępować tak a tak, gdyż Bóg tak nakazał. Później przekonanie to uzyska swój dopracowany wyraz w koncepcji autonomicznej etyki zawartej w „Krytyce praktycznego rozumu”; jest ona autonomiczna w tym sensie, że dawcą norm moralnych jest w niej ludzki rozum powszechny (a nie Bóg). Tak więc Kantowi również brakuje odpowiedzi na pytanie: co powinienem czynić? Kant, z jednej strony, oczekuje tej odpowiedzi od wiary chrześcijańskiej, z drugiej jednak strony nie jest (już) w stanie przyjąć tej odpowiedzi, gdyż ma ona postać taką oto: powinienem postępować tak a tak, gdyż Bóg tego wymaga. Za tym idzie to, że Kant nie jest też w stanie przyjąć ze strony wiary chrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie: czego powinienem się spodziewać? (skąd przybywam i dokąd zmierzam?), bowiem warunkiem koniecznym przyjęcia tej odpowiedzi jest przyjęcie wcześniej odpowiedzi na pytanie: co powinienem czynić?, a tego Kant już nie potrafi. Natomiast odpowiedź na pytanie: co mogę wiedzieć? (gdzie jestem i co mogę wiedzieć na temat miejsca, w którym jestem?), uzyskana na gruncie religii chrześcijańskiej, jakkolwiek byłaby doprecyzowana i obszerna, nie zapewnia jeszcze zdaniem Kanta, tak jak wcześniej zdaniem Hume’a, ludzkiej egzystencji ugruntowania; brakuje odpowiedzi na pozostałe pytania.

Kolejna Kantowska figura myślowa przedstawia się następująco. Kant w odpowiedni sposób stosuje się do powyższej normy, ale czyni to pod pewnym ważnym względem inaczej niż Hume. Mianowicie stosuje się do pierwszego członu wspomnianej normy o kształcie alternatywy rozłącznej, kwestionuje swe pozostawanie w relacji poznawczej z realnie istniejącym światem, światem istniejącym niezależnie od niego, oraz czyni kwestionowalnym, problematycznym swe bycie podmiotem osobniczo tożsamym, którą to tożsamość miałyby gwarantować posiadana przez niego substancjalna dusza stworzona przez Boga, i zarazem stosuje się do drugiego członu rzeczony normy w ten

sposób, że nie kwestionuje ani nie czyni kwestionowalnym swego bycia numerycznie tożsamym podmiotem, przyjmując, że sam ustanawia owo bycie, w każdym razie w taki sposób, by móc, jako ów podmiot, udzielić mniej bądź bardziej spójnych ze sobą odpowiedzi na wymienione już wielokrotnie pytania. Czyli Kant zakłada, że jest w stanie sam ugruntować swe bycie, sam nadać swemu byciu sens; przy czym powyższe odnosi oczywiście do każdego z nas. Oddziela więc od naszej osobniczej tożsamości tożsamość numeryczną.

Na marginesie można zauważyć, że Kant znajdował się w bardziej zagmatwanej, jeśli można użyć takiego określenia, sytuacji egzystencjalnej niż Hume. Z jednej strony, Kant na „własną rękę” stara się ugruntować swoje bycie, a więc z pominięciem wiary chrześcijańskiej, z drugiej zaś strony wciąż nie jest pewien, czy czasami ugruntowania tego nie należy szukać w wierze. Kant odchodzi od religii chrześcijańskiej i zarazem, paradoksalnie, w jakimś sensie przy niej trwa.

Zanim przejdę do szczegółowej analizy pierwszego członu powyższej normy o kształcie alternatywy rozłącznej, chciałbym powiedzieć, że Kantowski sposób stosowania się do rzeczony normy jest właśnie – sygnalizowanym wyżej – trzecim sposobem stosowania się do niej.

Jak wiadomo, Kant kwestionuje, podobnie jak Hume, że mamy kontakt poznawczy z niezależnie od nas istniejącym światem, choć, inaczej niż Hume, nie pozbawia nas pojęcia realnie istniejącego świata, co znajduje swój wyraz w jego koncepcji rzeczy samej w sobie, jaką jest m.in. wspomniany świat. Przy czym pomijam już kwestię, czy ową rzecz samą w sobie należy traktować wyłącznie jako *noumen*, czy jako coś realnego, coś, co właśnie ujmowane jest przez pojęcie „rzecz sama w sobie”.

Teraz druga część pierwszego członu omawianej normy o kształcie alternatywy rozłącznej. Mianowicie autor „Krytyki czystego rozumu” czyni kwestionowalnym, problematycznym to, że każdy z nas jest osobniczo tożsamym podmiotem za sprawą trwałej, prostej duszy, którą posiada. To znaczy, Kant nie wyklucza, że pogląd, iż posiadamy substancjalną duszę jest złudzeniem czy iluzją, nie wyklucza nieistnienia owej duszy, nie wyklucza tym samym, że iluzją może być poczucie naszej osobniczej tożsamości, jakoby gwarantowane przez posiadanie substancjalnej duszy. Od razu nasuwa się pewna wątpliwość – czy aby nie jest tak, iż Kant oddzielając czy odłączając od naszej osobniczej tożsamości naszą numeryczną tożsamość, nie pozbawia tym samym osobniczej tożsamości tożsamości numerycznej?

Tak jednak nie jest. Przytoczę pewną wypowiedź królewieckiego filozofa. „Świadomość samego siebie co do właściwości stanu, w jakim się znajdujemy jest przy wewnętrznym postrzeganiu tylko empiryczna, w każdej chwili zmienia. W tym strumieniu zjawisk wewnętrznych nie może dać nam ona stałego lub trwałego Ja i nazywa się zwykle zmysłem wewnętrznym lub apercpcją empiryczną. Tego, co w sposób konieczny ma być przedstawione, jako numerycznie to samo, nie można jako takiego pomyśleć przy pomocy danych empirycznych”⁹.

Wypowiedź tę interpretuję następująco. Kant wyróżnia dwa typy naszej numerycznej tożsamości. Typ pierwszy to numeryczna tożsamość, zakładana przez naszą tożsamość osobniczą. Numeryczna tożsamość nie jest czymś koniecznym, a tym samym nie jest czymś koniecznym nasza osobnicza czy osobowa tożsamość. Królewiecki filozof jest bowiem zdania, że tego, co w sposób **konieczny** [podkr. – A.D.] ma być przedstawione czy dane jako numerycznie to samo, nie można pomyśleć za pomocą danych empirycznych. Rozumiem to w ten sposób, że za pomocą danych empirycznych można jednak pomyśleć naszą numeryczną tożsamość, ale tożsamości tej nie przysługuje bycie koniecznym. Jak rozumiem dalej, jest to właśnie nasza numeryczna tożsamość, zakładana przez naszą tożsamość osobniczą czy empiryczną. Do tego świadomości tej ostatniej tożsamości, świadomości – jak pisze Kant – samego siebie, towarzyszy świadomość ciągłej zmiany stanów, w jakich się znajdujemy. Typ drugi to numeryczna tożsamość, której przysługuje walor konieczności i która jest nieosiągalna dla konkretnej czy empirycznej osoby. Jest to numeryczna tożsamość podmiotu czystego, podmiotu jako takiego lub podmiotu transcendentalnego.

Mając na względzie powyższe sugestie chciałbym jeszcze raz przyjrzeć się drugiej części pierwszego członu interesującej mnie normy. Mianowicie Kant czyni kwestionowalnym nasze bycie osobniczo i numerycznie tożsamym podmiotem, które to tożsamości gwarantuje nam posiadana przez nas dusza. Rzecz sama w sobie, jaką jest dusza, może istnieje, a może nie istnieje. W przypadku zaś, gdy nie istnieje, nasza osobnicza oraz numeryczna tożsamość może okazać się pewnego rodzaju iluzją lub złudzeniem. Wydaje nam się, że opiera się ona na solidnym fundamencie, gdy tak naprawdę nie ma takiego fundamentu. Z tego powodu, jak uważam, tożsamość numeryczna zakładana przez tożsa-

⁹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 211.

mość osobniczą czy empiryczną pozbawiona jest cech konieczności. Warto dodać, że przytoczony fragment „Krytyki czystego rozumu” może sugerować, że brak tej cechy w przypadku tożsamości numerycznej zakładanej przez naszą tożsamość osobniczą spowodowany jest ciągłą zmiennością naszego wewnętrznego stanu, który nie może „wyłonić” z siebie koniecznie trwałego czy koniecznie stałego Ja. Uważam jednak, wracając tym samym do sygnalizowanej wyżej sprawy, że ważniejszą czy głębszą przyczyną odebrania przez system Kantowski waloru konieczności naszej tożsamości numerycznej zakładanej przez tożsamość osobniczą, „empiryczną” jest uczynienie kwestionowalnym przez wspomniany system istnienia substancjalnej duszy.

Teraz drugi człon przywoływanej już wielokrotnie normy o postaci alternatywy rozłącznej. Zgodnie z nim Kant, a dotyczy to oczywiście każdego z nas, nie kwestionuje ani nie czyni kwestionowalnym swego bycia podmiotem numerycznie tożsamym, przyjmując zarazem, że sam ustanawia swoje bycie owym podmiotem, w każdym razie w taki sposób, by udzielić sobie, w możliwie spójny sposób, odpowiedzi na prezentowane już wielokrotnie pytania, i tym samym ugruntować swe bycie, usensownić je. Zarazem rezygnuje z przekonania, że tego ugruntowania może dostarczyć wyłącznie wiara chrześcijańska.

W tym miejscu pewna dygresja. Otóż Fichteński podmiot absolutny, czyste Ja, samoustanawia się w akcie pierwotnej apercpcji. Samoustanawia się – dodajmy – jako Ja przeciwstawione Nie-Ja, ograniczone przez Nie-Ja i zarazem ograniczające Nie-Ja. Natomiast u Kanta, w akcie pierwotnej apercpcji, transcendentalny podmiot napotyka siebie a nie samoustanawia. W jaki więc sposób podmiot ten samoustanawia siebie?

Uważam, że samoustanowienie się Kantowskiego podmiotu transcendentalnego polega po prostu na sygnalizowanym wyżej odłączeniu się podmiotu numerycznie tożsamego od podmiotu osobniczo tożsamego. Ten numerycznie tożsamy podmiot, to podmiot transcendentalny. Kant *implicite* zakłada właśnie takie samoustanowienie się wspomnianego podmiotu. Do tego podmiot ten ustanawia się także w taki sposób, by móc odpowiedzieć na powyższe pytania. Weźmy np. pytanie: co mogę wiedzieć?, tzn. co mogę wiedzieć przede wszystkim na temat realnego świata? Od razu odpada taki oto sposób powyższego samoustanowienia się: transcendentalny podmiot odłącza się od podmiotu „empirycznego”, by ponownie się z nim połączyć i tym sposobem wejść w poznawczy kontakt z realnie istniejącym światem. Po prostu „empiryczny” podmiot ma u Kanta do czynienia jedynie z własnymi przeżyciami, np. postrzeżeniowymi,

a nie z rzeczą samą w sobie, jaką jest realny świat, zaś wiedza na temat owych przeżyć nie spełnia, wymaganej przez Kanta od wiedzy naukowej, intersubiektywnej ważności czy obowiązkowości. Nie wchodzi też w grę ewentualność następująca: numerycznie tożsamy podmiot wyposaża się w specjalnego rodzaju władze poznawcze, które umożliwiają mu dotarcie do wspomnianej przed chwilą rzeczy samej w sobie i poznanie jej. W systemie Kantowskim taka ewentualność nie wchodzi w grę.

Pozostała więc taka oto możliwość. Podmiot numerycznie tożsamy odłączając się od podmiotu osobniczo tożsamego „przekształca się” w czysty „podmiot poznający”, wyposażony w instrumenty umożliwiające mu – po prostu – skonstruowanie czy ukonstytuowanie ponadindywidualnie ważnego „przedmiotu poznania” czy „realnie istniejącego świata”, co pozwala mu z kolei wejść w posiadanie ponadindywidualnie obowiązującej wiedzy o „realnym świecie” (umieściłem wyżej w cudzysłowach m.in. takie terminy, jak „podmiot poznający” czy „przedmiot poznania”, aby zasygnalizować, że mają one w filozofii Kanta odmienne znaczenie od ich znaczenia potocznego).

A w jaki sposób podmiot numerycznie tożsamy czy podmiot transcendentalny może przekształcić się w „podmiot poznający”, wyposażony we wspomniane instrumenty? Rzeczony podmiot może przekształcić się w „podmiot poznający” (i skądinąd przekształca się w niego), bowiem: „Pierwotna i konieczna świadomość tożsamości samego siebie jest [...] zarazem świadomością równie koniecznej jedności syntezy wszystkich zjawisk, dokonywanej wedle pojęć; tzn. według prawideł, które nie tylko sprawiają, że one z koniecznością stają się odtwarzalne, lecz także wyznaczają przez to dla ich danych naocznych przedmiot; tj. pojęcie czegoś, w czym w sposób konieczny wiążą się ze sobą”¹⁰.

Przytoczony fragment „Krytyki czystego rozumu” eksplikuję następująco. Wymieniona tu pierwotna i konieczna świadomość tożsamości samego siebie odnosi się do numerycznie tożsamego czy transcendentalnego podmiotu, którą to numeryczną tożsamość podmiot ten ma daną w akcji pierwotnej, czystej apercpejji. Następnie, powyższa świadomość numerycznej tożsamości czy, jak określa ją często Kant, świadomość numerycznej jedności, którą posiada transcendentalny podmiot, jest zarazem świadomością tego (co według mnie *implicite* zawiera ta wypowiedź), że wyposażony jest on w (intersubiektywnie obowiązujące) kategorie intelektu. W powyższej wypowiedzi Kanta nie ma innego

¹⁰ Ibidem, s. 213.

podmiotu, który mógłby być wyposażony w intelekt oraz kategorie czy pojęcia intelektu. W wypowiedzi tej obecny jest tylko podmiot numerycznie tożsamy czy podmiot transcendentálny i właśnie dlatego zakładam, że w analizowanym cytacie Kant *implicite* wyposaża ów podmiot w intelekt oraz w jego pojęcia.

Do tego świadomość numerycznej tożsamości czy jedności, jaką posiada czysty podmiot, jest też, co również według mnie zawarte jest milcząco w powyższym cytacie, świadomością funkcji, jaką pełnią pojęcia intelektu (ich funkcją jest synteza zjawisk), a zarazem jest także świadomością, co królewiecki filozof mówi już wyraźnie, konieczności owej syntezy czy, mówiąc inaczej, świadomości koniecznej *a priori* ważności przedmiotowej kategorii intelektu (kategorie te wyznaczają dla danych naocznych przedmiot), którą to aprioryczną konieczność zapewnia numeryczna jedność przedmiotu pierwotnej apercepcji, czyli numeryczna jedność czy tożsamość podmiotu transcendentálnego. Tak więc numerycznie tożsamy czysty podmiot może przekształcić się w „podmiot poznający” i przekształca się w niego, w tym sensie, że będąc świadomy swej numerycznej tożsamości w akcie pierwotnej apercepcji, jest jednocześnie świadomy posiadania odpowiednich instrumentów, choć nie są to jeszcze wszystkie instrumenty, pozwalające skonstruować czy ukonstytuować „przedmiot poznania”. Czyli zarysowane wyżej przekształcenie się czystego podmiotu w (czysty) „podmiot poznający” to tyle, co nabywanie przez czysty czy transcendentálny podmiot świadomości tego, co nieodłącznie towarzyszy jego świadomości własnej tożsamości numerycznej, stwierdzanej czy napotykaney w akcie pierwotnej apercepcji. Lecz to nie wszystko, co towarzyszy rzeczoney świadomości.

Zgodnie z moją eksplikacją, w pierwszym tomie „Krytyki czystego rozumu” Kant formuluje *implicite* także przekonanie, że czysty podmiot, świadomy swej numerycznej tożsamości, jest zarazem świadomy tego, że wyposażony jest w aprioryczne formy oglądu zmysłowego i świadomy jest też zarazem funkcji, jaką pełnią te formy (są odpowiedzialne za zmysłową syntezę danych naocznych), jak również przedmiotowej ważności owej syntezy; ujmując to inaczej, świadomy jest *a priori* przedmiotowej ważności form zmysłowego oglądu, którą to ważność poręcza numeryczna tożsamość, dana w akcie wspomnianej wyżej apercepcji. Na poparcie mych sugestii przytoczę wypowiedź Kanta: „Różnorodne dane zmysłowej naoczności podpadają z koniecznością pod pierwotną syntetyczną jedność apercepcji, ponieważ jedynie przez tę jedność jest możliwa jedność naoczności [...]. Czynnością intelektu zaś, przez którą różnorodność

danych przedstawień [...] zostaje podporządkowana jednej apercpcji w ogóle, jest logiczna funkcja sądów”¹¹.

Na początek zinterpretuję pierwszą część cytatu. Pierwotna syntetyczna jedność apercpcji, o której wspomina Kant, odnosi się do numerycznie tożsamego podmiotu, czyli do czystego czy transcendentalnego podmiotu. Jest on (właśnie) świadomy swej numerycznej jedności w akcie pierwotnej apercpcji. Jednakże świadomość ta jest zarazem świadomością tego, co jest tu powiedziane *implicite* i co już *implicite* sugerowałem wyżej, że wyposażony jest on w formy zmysłowości, gdyż tylko dzięki nim możliwa jest jedność naoczności, a w przytoczonej wypowiedzi Kanta nie funkcjonuje żaden inny podmiot, który mógłby (ewentualnie) być wyposażony we wspomniane formy, jest tam tylko podmiot transcendentalny. Następnie, co także *implicite* sugerowałem wyżej, świadomość numerycznej tożsamości samego siebie, jaką posiada omawiany podmiot, jest zarazem świadomością tego, że za sprawą tejże tożsamości czy jedności danej w akcie pierwotnej apercpcji, formy oglądu zmysłowego mają *a priori* przedmiotową czy obiektywną ważność, tzn. zdolność wprowadzania jedności w dane naoczne, czyli rozproszone wrażenia. Analizowana świadomość jest zarazem świadomością funkcji form zmysłowości, co, jak uważam, umieszczone jest w sposób ukryty w analizowanej wypowiedzi królewieckiego filozofa. Warto dodać, biorąc pod uwagę drugą część powyższego cytatu, że jedność pierwotnej apercpcji, odniesioną do form zmysłowego oglądu, określa Kant mianem pierwotnej syntetycznej jedności apercpcji, zaś odniesioną do intelektu i jego pojęć – mianem apercpcji w ogóle.

Teraz dwie uwagi. Po pierwsze, aprioryczne formy oglądu zmysłowego to właśnie wspomniane wyżej, brakujące instrumenty potrzebne do skonstruowania (intersubiektywnie) obowiązującego „realnego świata” czy „przedmiotu poznania”. Po drugie, o powyższym podpadaniu danych zmysłowej naoczności pod pierwotną jedność apercpcji pisze Kant¹² nie tylko w zacytowanym fragmencie „Krytyki czystego rozumu”.

Kolejna kwestia. Pierwszy tom wymienionego wyżej dzieła interpretuję jako opis świadomości tego, co towarzyszy nieodłącznie świadomości bycia numerycznie tożsamym podmiotem, którą to świadomość ma podmiot transcendentalny w akcie pierwotnej apercpcji. Inaczej mówiąc, pierwszy tom interesują-

¹¹ Ibidem, s. 250.

¹² Zob. ibidem, s. 244.

cego mnie dzieła Kanta interpretuję jako historię podmiotu transcendentalnego, przekształcającego się w (czysty) „podmiot poznający”. To przekształcanie się to nabywanie świadomości tego, co nieodłącznie towarzyszy świadomości bycia numerycznie tożsamym podmiotem, którą to świadomość posiada przywoływany już wielokrotnie podmiot. Tak więc w „Estetyce transcendentalnej” świadomy swej numerycznej tożsamości czy jedności powyższy podmiot jest zarazem świadomy, iż wyposażony jest w formy zmysłowości, świadomy jest też funkcji tych form oraz ich *a priori* przedmiotowej ważności, a także świadomy jest, że wspomniana ważność gwarantowana jest przez numeryczną tożsamość przedmiotu pierwotnej apercepcji. Z kolei w „Logice transcendentalnej” świadomy swej numerycznej tożsamości czysty podmiot jest zarazem świadomy, że posiada intelekt oraz przysługujące mu kategorie, świadomy jest także ich funkcji oraz *a priori* przedmiotowej ważności, jak również świadomy jest, że rzeczona ważność gwarantuje numeryczna tożsamość przedmiotu pierwotnej apercepcji.

IV

Chciałbym teraz zwrócić uwagę na następującą ważną okoliczność. Otóż nietrudno zauważyć, że świadomość bycia numerycznie tożsamym podmiotem, którą posiada transcendentalny podmiot i która jest jednocześnie świadomością tego, że wyposażony jest on w *a priori* przedmiotowo ważne formy zmysłowości oraz kategorie intelektu, jest zarazem świadomością możliwych postaci czy form „przedmiotowości”, które może skonstruować (i konstruuje) i „poznawać” „podmiot poznający”; a przy tym omawiana świadomość jest jednocześnie świadomością „poznającej podmiotowości” czy „subiektywności”, w które to postaci może ukonstytuować się (i w które ukonstytuowuje się) transcendentalny podmiot. A więc „refleksja teoriopoznawcza” nad formami zmysłowości oraz kategoriami intelektu, zamieszczona w pierwszym tomie „Krytyki czystego rozumu”, jest zarazem „refleksją ontologiczną” nad wszystkimi możliwymi postaciami przedmiotowości czy bytowości i nie daje się od tej pierwszej odzielić. Refleksja ta jest zarazem refleksją nad konstytuowaniem się opozycji: „podmiot poznający”–„przedmiot poznania”; refleksją nad konstytuowaniem się obu członów tej opozycji równocześnie, a co za tym idzie – ukazuje głęboko relacyjny charakter omawianej opozycji. Wreszcie refleksja ta jest namysłem dotyczącym warunku umożliwiającego zaistnienie naszkicowanej wyżej opozy-

cji; warunkiem tym jest oczywiście numeryczna tożsamość czy jedność przedmiotu pierwotnej apercpcji.

Odtworzone – przez zaproponowaną w tym szkicu interpretację filozofii Kanta – zasadnicza nierozdzielność problematyki „teoriopoznawczej” oraz ontologicznej, głęboko relacyjny charakter opozycji: „podmiot poznający”– przedmiot poznania” czy, jak się ją niekiedy określa, opozycji: wiedza–byt oraz jej pochodny charakter względem pierwotnej apercpcji lub, mówiąc dokładniej, względem numerycznej tożsamości przedmiotu pierwotnej apercpcji, stanowią, według M.J. Siemka, istotę transcendentalizmu filozofii królewieckiego myśliciela. Zanim przytoczę odpowiednie wypowiedzi M.J. Siemka, potwierdzające to, że w jego opinii odtworzone przeze mnie cechy filozofii Kanta określają właśnie jej transcendentalny charakter, kilka słów wprowadzenia.

Otóż M.J. Siemek dzieli refleksję filozoficzną, zwaną tradycyjnie refleksją teoriopoznawczą, na refleksją znajdującą się na poziomie epistemicznym oraz taką, która znajduje się na poziomie epistemologicznym. Ten drugi poziom refleksji inauguruje Kant „Krytyką czystego rozumu”, zaś kontynuują i rozwijają ją m.in. Fichte i Husserl. Filozofie znajdujące się na epistemicznym poziomie refleksji, najogólniej rzecz ujmując, przyjmują, że z jednej strony mamy podmiot poznający, z drugiej zaś – przedmiot poznania (rzeczywistość, świat, byt). Proces poznawania podejmowany przez podmiot czy świadomość stanowi tu pewne medium¹³ lub też narzędzie, instrument pozwalający dotrzeć do przedmiotu poznania i zawładnąć¹⁴ nim. Przy tym zarówno podmiot poznający, jak i proces poznawczy podejmowany przez niego są wobec przedmiotu poznania, wobec bytu całkowicie zewnętrzne i nie mają nań żadnego wpływu, byt jest bowiem „logiczny”¹⁵ i obojętny wobec działań poznawczych.

Inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć, że porządek wiedzy i porządek bytu są od siebie ściśle odgraniczone i całkowicie wobec siebie obojętne, zaś zbieżność tych porządków, której nie można zakwestionować, stanowi najistotniejszy¹⁶ problem, który należy rozwiązać, pozostając w obrębie refleksji filozoficznej znajdującej się na poziomie epistemicznym. Jednak problem ten na rzeczonym poziomie refleksji, zdaniem M.J. Siemka, rozwiązać się nie daje. Nale-

¹³ M.J. Siemek: op.cit., s. 17.

¹⁴ Zob. ibidem, s. 17.

¹⁵ Zob. ibidem.

¹⁶ Zob. ibidem.

zy dodać jeszcze, że miarą – wspomnianego wyżej – zawładnięcia przedmiotem poznania przez podmiot jest stopień zgodności wiedzy i bytu, określony przez stopień prawdziwości efektów poznawczych, tj. praw i teorii naukowych budowanych przez podmiot poznający. Chodzi tu przy tym o prawdziwość w sensie klasycznej¹⁷ definicji prawdy.

Natomiast refleksja filozoficzna, która osiągnęła poziom epistemologiczny, „widzi”¹⁸ pole epistemiczne w jego całości i w ten sposób jest teorią tegoż pola. Co widać z poziomu epistemologicznego? „Widać” mianowicie opozycję podmiot poznający–przedmiot poznania, by tak rzec, w całej jego krasie. Znaczy to, że „widać” podstawę umożliwiającą zaistnienie wspomnianej opozycji, jak również proces konstytuowania się jej, tj. konstytuowania się jednocześnie podmiotu poznającego oraz przedmiotu poznania. Inaczej mówiąc, z poziomu epistemologicznego „widać” głęboko relacyjny charakter powyższej opozycji. Na poziomie epistemologicznym, według M.J. Siemka, znajduje swoje właściwe miejsce i adekwatne rozwiązanie¹⁹ problem wiedzy, tzn. problem zadziwiającej zgodności czy odpowiedniości wiedzy i bytu, problem nie do rozwiązania, co już sygnalizowałem, przez filozofie pozostające na poziomie epistemicznym.

Przytoczę teraz odpowiednie wypowiedzi M.J. Siemka. Autor ten zauważa: „[...] jest to szczególnego rodzaju filozofia [filozofia transcendentálna Kanta – A.D.]: taka, w której «wiedza-o-wiedzy», czy też «poznanie poznania» nie daje się już odróżnić od samego «poznania», od «wiedzy-o-przedmiocie». I ta właśnie nieodróżnialność stanowi o istocie całego przedsięwzięcia «krytyki rozumu». Refleksja filozoficzna nad poznaniem jest tu jednocześnie i bezpośrednio, refleksją nad sposobem istnienia i podstawowymi formami przedmiotowości, a więc tego «bytu», który prezentuje się takiemu poznaniu”²⁰.

M.J. Siemek dostrzega też, że „Pytanie krytyki [Kantowskiej – A.D.] dotyczy zawsze **Wiedzy i Bytu zarazem**; ich jedności, ich wspólnej podstawy, ich wzajemnej relacji w ramach szerszej całości, w łonie której są dopiero odróżnialne i porównywalne. Słowem jest to właśnie pytanie epistemologiczne: chodzi w nim o **rozumienie** epistemicznych kształtów i struktur wiedzy jako takich – tzn. jako zawsze już otwierających dostęp do pewnych form rzeczywistości ontycz-

¹⁷ Zob. ibidem, s. 18.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 43.

¹⁹ Zob. ibidem, s. 42.

²⁰ Zob. ibidem, s. 48.

nej, do Bytu o określonym typie przedmiotowości. Ale też pytanie epistemologiczne jest jednocześnie – i w tym samym teoretycznym akcie – pytaniem prawdziwie **ontologicznym**: rozumienie wiedzy tworzy się tu zawsze, i tylko, wraz z rozumieniem bytu”²¹.

I jeszcze taka oto wypowiedź M.J. Siemka: „Otóż pojęcia przedmiotowości i podmiotowości opisywane są przez Kanta z perspektywy transcendentalnej zawsze jako ściśle korespondujące ze sobą dwie strony **relacji**, wyznaczającej obszar możliwego doświadczenia – czyli relacji epistemicznej. Wynika stąd, po pierwsze, ich wtórność (obu!) względem samych całościowych form tej relacji, tj. czasu, przestrzeni i kategorii. Zewnętrzność, obiektywność i jedność **przedmiotu** konstytuowane jest przez przestrzenną strukturę naoczności oraz odpowiednią funkcję kategorialną sądu – równocześnie (i w tym samym akcie) z wewnętrznością, subiektywnością i jednością **podmiotu** [...]. Podmiot i przedmiot – oba na równi – są więc już wynikiem pewnej **syntezy a priori**; jako ściśle współzależne momenty stosunku epistemicznego, obydwa dochodzą do skutku zawsze razem. Poprzedza je, umożliwia i wytwarza syntetyczny akt «transcendentalnej jedności apercepcji» [...]”²².

Nie będę analizował powyższych cytatów i wykazywał szczegółowo, że w granicach zaproponowanej w tym szkicu interpretacji filozofii transcendentalnej Kanta odtworzyłem intuicje M.J. Siemka dotyczące głównych cech Kantowskiego transcendentalizmu. Chciałbym się teraz zająć następującą sprawą. Wspomniałem wyżej, że moja interpretacja owego transcendentalizmu inaczej postrzega jego istotę i genezę, niż interpretacja Siemka.

Najogólniej rzecz ujmując, według tego autora filozofia transcendentalna Kanta nie wykracza poza granice refleksji naukoznawczej czy metodologicznej, niezależnie od tego, czy refleksja ta ma miejsce na poziomie epistemicznym czy epistemologicznym. Źródła i istota tej filozofii są następujące: transcendentalizm Kantowskiej filozofii jest wyrazem właściwego zlokalizowania, właściwego teoretycznego rozpoznania i rozwiązania, wreszcie wciąż coraz bardziej nabrzmiewającego w przedkantowskiej refleksji teoriopoznawczej problemu wiedzy, tj. problemu zadziwiającej zgodności czy odpowiedniości wiedzy i bytu.

²¹ Zob. ibidem, s. 49.

²² Zob. ibidem, s. 71.

Ze swej strony chcę zwrócić uwagę na rzecz następującą. Wydaje mi się wysoce dyskusyjne, czy dla przedkantowskiej refleksji teoriopoznawczej akurat zgodność wiedzy i bytu była czymś aż tak zagadkowym, że dopiero trzeba było filozofii Kanta, by tę zagadkę rozwiązać. Zgodność wiedzy i bytu dała się wytłumaczyć po prostu tym, że władze poznawcze człowieka są zdolne adekwatnie „odzwierciedlać” prawidłowości świata i zdobywać wiedzę prawdziwą o świecie. Kant wprawdzie po swojemu przeformułował kwestię rzeczoności, ale jej jakoby zagadkowość nie była, jak uważam, źródłem Kantowskiej filozofii.

Dalej, źródło filozofii transcendentalnej Kanta leży poza obszarem refleksji metodologicznej czy naukoznawczej, źródło to znajduje się w zaprezentowanych wyżej dwóch wykluczających się przekonaniach Kanta oraz w uzupełniającej je normie o postaci alternatywy rozłącznej, czyli w tym, co dzieje się na „linii” człowiek–Bóg czy, inaczej mówiąc, w egzystencjalnej sytuacji człowieka. Zaś istotą omawianej filozofii jest nadanie odpowiedniego wyrazu temu, co dzieje się na wspomnianej „linii”, wyrazu, który można odnaleźć także w obrębie refleksji teoriopoznawczej, m.in. w postaci Kantowskiego transcendentalizmu.

V

Sugeruję wyżej, że Kant ustanawia swe bycie, w każdym razie, w taki sposób, by móc odpowiedzieć możliwie spójnie na trzy postawione wyżej pytania. Pierwsze z nich to pytanie: co mogę wiedzieć?; w domyśle: gdzie jestem i co mogę wiedzieć przede wszystkim o miejscu, w którym jestem, czyli: co mogę wiedzieć o świecie? Jak więc Kant, mniej bądź bardziej *explicite*, odpowiada na to pytanie? Odpowiada, najogólniej rzecz ujmując i nieco upraszczając tak oto: jestem w skonstruowanym przez siebie „świecie”, zaś mogę na jego temat wiedzieć to, co pozwalają mi wiedzieć na jego temat aprioryczne formy oglądu zmysłowego, czyli czas i przestrzeń oraz kategorie intelektu.

W jaki sposób Kant ustanawia swe bycie, by odpowiedzieć z kolei na pytanie: co powinienem czynić? Otóż ustanawia je w ten sposób, że wyposaża się w imperatyw kategoryczny oraz w jego uzupełnienie czy rozwinięcie, tj. imperatyw praktyczny. Pierwszy z nich głosi: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym pra-

wem”²³. Natomiast drugi ma postać: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”²⁴.

Nie będę tu szeroko analizował Kantowskiej koncepcji etyki, ograniczę się jedynie do następujących uwag. Otóż warto zauważyć, że transcendentálny podmiot, jako podmiot działań moralnych, ustanawia się, w każdym razie, w taki sposób, że działaniom tym nie towarzyszą, nawet jako motywy uboczne, uczucia lub emocje, np. miłość czy nienawiść, czyli ustanawia się w taki sposób, że działaniom tym nie towarzyszą naturalne skłonności.

Z drugiej jednak strony Kant nie przeczy, że działając motywujemy się właśnie skłonnościami naturalnymi. Oczywiście wówczas, jeśli dobrze rozumiem królewieckiego filozofa, podmiotem działań nie jest podmiot transcendentálny, lecz konkretna osoba, czyli podmiot osobniczo tożsamy. Ale w takiej sytuacji współdziałającym jest jednak, co Kant *implicite* zakłada, także podmiot transcendentálny. Użycza on mianowicie podmiotowi „empirycznemu” m.in. form zmysłowości, przy pomocy których podmiot ten „lokalizuje” w czasie i przestrzeni np. przedmiot miłości czy nienawiści. Oznacza to więc, że podmiot transcendentálny nie jest w stanie, z jakichś względów, ustanowić swego bycia w całym jego zakresie. Bowiem podmiot ten jest współdziałającym, tak jak przedstawiłem to wyżej, zaś samoustanawia się m.in. tak, jak również naszkicowałem to wyżej. Pomijam przy tym kwestię, czy jest to jedyny obszar jego bycia, który nie jest przez niego ustanawiany.

Kolejna kwestia dotyczy sygnalizowanego wyżej problemu, który można wysłowić w pytaniu: czy Kant był, czy nie był człowiekiem wierzącym? W literaturze przedmiotu²⁵ panują w tym względzie różne opinie. Ze swej strony chciałbym na ten temat sformułować następujące uwagi. Uważam że od pewnego momentu swego życia Kant nie jest (już) człowiekiem wierzącym tak, jak wierzący powinien być chrześcijanin. Można powiedzieć że Kant wierzył „po swojemu” lub „na swój sposób”. Niemniej jednak darzył on religię chrześcijańską wielką estymą. Prawdziwa religia (chrześcijańska) to dla niego właśnie moralność, którą z kolei określał mianem wiary rozumu (*Vernunftglaube*). Interpretuję to jako wyraz swego rodzaju tęsknoty za religią chrześcijańską,

²³ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg. Warszawa 1953, s. 50.

²⁴ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałeczki. Warszawa 1972, s. 144.

²⁵ Zob. na ten temat H. Borowski: *Kantowska filozofia religii*. Warszawa 1986.

która udziela odpowiedzi na przytaczane już wielokrotnie pytania, i które to odpowiedzi Kant byłby w stanie przyjąć.

Chciałbym teraz podjąć kwestię: w jaki sposób Kant ustanawia swe bycie, by odpowiedzieć na pytanie: czego powinienem się spodziewać? czy też skąd przybywam i dokąd zmierzam? Aby na nie odpowiedzieć Kant ustanawia się jako podmiot zdolny do wytworzenia **mniemania** lub **wmówienia** sobie, że jest kimś stworzonym przez Boga, kimś, kogo Bóg wynagradza nieśmiertelnością w nagrodę za dobre uczynki.

VI

Na zakończenie tego szkicu spróbuję odnieść powyższe propozycje interpretacyjne do filozofii współczesnej.

Po pierwsze, zaskakujące jest, że „antenatem” m.in. Kuhna koncepcji nauki, wedle której, najogólniej rzecz ujmując, podmiot przy pomocy paradygmatu „po Kantowsku” konstruuje przedmiot poznania, jest niezaspokojone oczekiwanie od religii chrześcijańskiej, że nada ona sens naszej egzystencji, ugruntuje ją, oraz przedstawiana wielokrotnie norma o postaci alternatywy rozłącznej. Analogicznie, zaskakujące jest, że powyższego „antenata” posiadają też wcale liczne kontynuacje Hume’owskiego sceptycyzmu. Przy czym oddzielnego rozpatrzenia wymagałyby przemiany myśli europejskiej, by dojść od filozofii Kanta do koncepcji Kuhna.

Prezentacja drugiego z zapowiadanych odniesień będzie dłuższa. Pod adresem systemu Hume’a i systemu Kanta można powiedzieć, że Hume w swym systemie filozoficznym nie jest w stanie, z jakichś względów, zakwestionować swego bycia w całym jego zakresie, zaś Kant nie jest w stanie ustanowić swego bycia w całym jego zakresie, czy też, co na jedno wychodzi, Hume nie jest w stanie, z jakichś względów, zakwestionować w całym zakresie bycia swego *porte parole*, czyli bycia podmiotu filozoficznego, funkcjonującego w jego filozofii; analogiczną, odpowiednio przeformułowaną uwagę można odnieść do Kanta i jego podmiotu filozoficznego. Hume, przypomnę, kwestionuje swe bycie w Boskim Uniwersum, biorąc początkowo to bycie za cały zakres swego bycia; okazało się jednak, że nie jest to cały rzeczony zakres. Z kolei Kantowski podmiot transcendentálny ma udział, co starałem się wyżej pokazać, w działaniach motywowanych np. uczuciem miłości czy nienawiści, choć nie jest w stanie samoustanowić się jako będący w działaniach motywowanych powyższymi uczuciami.

Warto zauważyć, że przywołany zakres bycia Kantowskiego podmiotu jest trochę podobny do zdań prawdziwych danego, odpowiednio bogatego, systemu dedukcyjnego, które jednak nie są twierdzeniami rzeczonoego systemu, tzn. nie można drogą dedukcji „wywieść” ich z tego systemu. Powyższy zakres bycia jest także „prawdziwy” na gruncie systemu Kanta, choć nie można go z tego systemu wywieść, tj. transcendentálny podmiot nie jest w stanie, z jakichś względów, ustanowić się w omawianym zakresie bycia. Natomiast za powyższymi **jakimiś względami** kryją się, jak można sądzić, zakładane *implicite* przez Kanta, skądinąd odmienne, pewne własności ludzkiej egzystencji (kwestia ta wymaga pogłębionej analizy).

To, co powiedziane zostało wyżej pod adresem filozofii Hume’a i Kanta, odnieść można do pewnego typu twórczości filozoficznej. Uściślając: żaden filozof, podobnie jak Hume, w swej twórczości – ze względu na sygnalizowane wyżej okoliczności – nie jest w stanie zakwestionować swego bycia w całym jego zakresie; zawsze bowiem okaże się, że to, co brał za ów zakres, należy traktować jedynie jako fragment tego zakresu. Nawet jeśli filozof w swej refleksji uśmierci swoje *porte parole* w sensie fizycznym, dopuszczając np. do jego samobójczej śmierci, nie może być pewien, że Bóg nie przeznaczył go akurat do wiecznego życia po śmierci. Analogicznie, żaden filozof, podobnie jak Kant, nie jest w stanie z uwagi na wymienianą już przyczynę, samoustanowić się w całym zakresie bycia.

Uwagi te kieruję m.in. do empiriokrytycyistów, Fichtego oraz Husserla, ale nie będę szerzej analizował tej sprawy. Ograniczę się tylko do następującej uwagi. Na przykład Husserłowski transcendentálny ego, choć współuczestniczy wraz z empirycznym podmiotem w tzw. codziennym życiu, pozostając w nim w naturalnym nastawieniu, nie jest w stanie ustanowić się (już jako czyste ego) jako podmiot naiwnie czy bezkrytycznie żyjący w naturalnym nastawieniu²⁶.

Jeszcze jedna refleksja. Jeśli zakłada się, że nasze bycie jest ustanawiane oraz kwestionowane w całym zakresie, to należy przyjąć, że ustanawia je oraz kwestionuje ktoś „z zewnątrz”, czyli Bóg. Wówczas jest się (przynajmniej) konsekwentnym.

²⁶ Zob. na ten temat L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1990.