

Jerzy Kopania

KANTA MILCZENIE O JĘZYKU
PRZEDMIOT, POJĘCIE I SŁOWO
W FILOZOFII TRANSCENDENTALNEJ*

Wprowadzenie

Refleksja nad językiem, jego stosunkiem do myślenia i użytecznością poznawczą uprawiana była z różnym natężeniem od samych początków istnienia świadomej twórczości filozoficznej. Szczególną wagę do zagadnień językowych przywiązywali filozofowie XVII i XVIII w. W zasadzie wszyscy oni przyjmowali, że wartość wyników rozważań o świecie zależy w istotnej mierze od właściwego stosunku do języka. Dlatego wiązali swe filozofowanie z refleksją nad językiem zarówno wyznawcy racjonalizmu typu kartezjańskiego, jak i przedstawiciele nurtów empiryczno-sensualistycznych.

Na tym tle zaskakujące jest, że w jednym z największych systemów filozoficznych czasów nowożytnych, w systemie będącym rezultatem przemyślenia zarówno tradycji racjonalistycznej, jak i empirystycznej, problematyka języka nie pojawia się. Immanuel Kant nie uznał za wskazane ani ustosunkować się do ustaleń dotychczasowych, ani poczynić własnych refleksji; i choć wzmianki o języku pojawiają się sporadycznie w jego dziełach, to przecież nie odgrywają żadnej istotnej roli w całości rozważań, nie współtworzą systemu. W tym sensie Kanta milczenie o języku jest całkowite.

Z pewnością odrzucić należy przypuszczenie, jakoby Kant nie podejmował

* Niniejszy artykuł powstał w ramach Resortowego Programu Badań Podstawowych III/28 „Doskonalenie narzędzi poznania i komunikacji ZNAK – JĘZYK – RZECZYWISTOŚĆ” kierowanego przez prof. dr. hab. Jerzego Pelca. Miał ukazać się drukiem w miesięczniku „Studia Filozoficzne”, jednak pismo uległo likwidacji, a Redakcja nie powiadomiła mnie o losach artykułu; w tej sytuacji zdecydowałem się opublikować tekst na łamach IDEI.

problematyki językowej dlatego, że nigdy się z nią nie zetknął; już sam fakt, że stworzył swój system w dyskusji m.in. z myślą Locke'a i Leibniza, wystarcza, by uznać je za błędne. Co więcej, wiadomo, że Kantowi zwracano uwagę na tę kwestię. W szczególności czynił to Johann Georg Hamann (1730-1788), przyjaciel Kanta, jego dyskutant, choć tak różny odeń swą mentalnością¹. Po ukazaniu się Kanta *Krytyki czystego rozumu* Hamann stawia zarzut braku refleksji metalingwistycznej argumentując, że rozum nie jest „czysty”, lecz właśnie ukształtowany w dużym stopniu przez zwyczaje językowe, a zatem myślenie filozoficzne winno być w szczególności sposób nakierowane na język, by móc uchwycić momenty ingerowania zwyczajów mowy w treści rozważań filozoficznych. Kant nie zareagował na zarzuty ani w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, ani w żadnym z późniejszych dzieł.

Z powyższego wynika, że Kant pomija językowy aspekt filozofowania w pełni świadomie; powstaje pytanie, dlaczego? Przecież nie po to, by ułatwić sobie tworzenie systemu. Zarówno dzieło Kanta, jak całe jego życie wymownie świadczą o wielkiej uczciwości intelektualnej myśliciela oddanego wyłącznie poszukiwaniu prawdy filozoficznej. Przyjęcie, że Kant świadomie nie podejmuje filozoficznej refleksji metajęzykowej, byłoby kwestionowaniem autentyczności jego myślenia; albowiem nawet uznanie, że refleksja taka jest bezwartościowa poznawczo, wymagałoby oświadczenia tego wprost i uzasadnienia swego stanowiska.

Jaki jest faktyczny powód Kanta milczenia o języku? Czy nie popadamy w sprzeczność, gdy z jednej strony przyjmujemy, że Kant nie mógł być nieświadomy kwestii, z drugiej strony zaś odrzucamy możliwość, by świadomie ją pomijał? Zanim przystąpimy do systematycznej analizy problemu zatrzymajmy się przy dwu podanych dotąd wyjaśnieniach.

I. DOTYCHCZASOWE WYJAŚNIENIA KWESTII

Problem, dlaczego Kant milczał o języku, został świadomie podjęty w takim właśnie sformułowaniu w dwu pracach oddzielonych od siebie okresem ponad ćwierćwiecza. Amerykański filozof Wilbur Marshall Urban w książce *Language and Reality*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1931 r., w kilku miejscach swych rozważań z zakresu filozofii języka uznał za konieczne ustosunkować się do

¹ O związkach Kanta z Hamannem zob. W. M. Alexander, *Johann Georg Hamann. Philosophy and Faith*, Nijhoff, The Hague 1966 oraz R. G. Smith, *J. G. Hamann 1730-1788. A Study in Christian Existence*, Collins, London 1960. W literaturze polskiej o Hamannie wzmiankuje R. Kozłowski w: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*, Poznań 1969, s. 49-51.

postawy Kanta². Włoski semiotyk Tullio De Mauro w książce *Introduzione alla semantica*, wydanej w 1965 r., poświęca tej kwestii odrębny rozdział³. Wbrew temu, czego można byłoby się spodziewać, właśnie rozważania Urbana mają charakter semiotyczny, podczas gdy De Mauro podjął próbę rozwiązania problemu z filozoficznego punktu widzenia⁴.

Urban zauważa, iż zarzut Hamanna, że Kant zrobiłby lepiej pisząc „Krytykę języka” zamiast „Krytyki rozumu”, jest bezzasadny, jako że można spojrzeć na dzieło Kanta równie dobrze od strony semiotycznej. Odniesieniem przedmiotowym języka naturalnego jest przecież świat naszego doświadczenia zmysłowego – sfera fenomenów. I wprawdzie rozszerzamy, z pełnym poczuciem oczywistości takiego postępowania, używanie języka także w odniesieniu do świata bytów w sensie metafizycznym, do sfery noumenów, ale refleksja nad tą kwestią rodzi pytanie o prawomocność takiego postępowania. Kant sformułował pytanie o możliwość poznania w sferze noumenalnej; można je przeformułować na pytanie o sensowność wyrażać i zdań odnoszących się do przedmiotów i stanów rzeczy z tej sfery.

Postulowane przeformułowanie Kantowskiego problemu transcendentalizmu z epistemologicznego na semiotyczny jest zasadne tylko wówczas, gdy nie spowoduje zafałszowania intencji poznawczych Kanta i treści głoszonych przez niego tez. Urban zdaje się widzieć gwarancję tego w ustaleniu, że zarówno epistemologiczne tezy Kanta, jak i ich semiotyczne odpowiedniki mają wspólną podstawę; jest nią transcendentalne Ja czyli samoświadomość podmiotu poznającego transcendująca dane poznawcze. Właśnie w świadomości transcendentalnej ugruntowane są Kantowskie kategorie jako aprioryczne warunki możliwości poznania, ale także od niej zależy możliwość wzajemnego rozumienia i komunikowania się podmiotów poznających. Ponieważ, zdaniem Urbana, powszechna komunikowalność odgrywa na płaszczyźnie językowej tę samą rolę, co przedmiotowa (w sensie Kanta) ważność poznania na płaszczyźnie epistemologicznej, a mianowicie zapewnia konieczność i ogólną ważność rezultatów poznania, zatem rozważania Kanta mogą być w sposób naturalny uzupełnione o ich aspekt metajęzykowy.

Czy Kant zdawał sobie sprawę, że opracowana przezeń metoda transcendentalna ma także aspekt semiotyczny, tj. dotyczy w równej mierze problemu interkomunikowalności wiedzy? Urban twierdzi, że tak i odwołuje się w argumentacji do

² Zob. W. M. Urban, *Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, Allen and Unwin Ltd. /The Macmillan Comp., London – New York 1951 (wyd. drugie), w szczególności ss. 15, 143-149, 256, 350-351, 402-414, 489-492.

³ Zob. T. De Mauro, *Introduzione alla semantica*, Editori Laterza, Bari 1966 (wyd. drugie), s. 63-73.

⁴ W literaturze polskiej o obu pracach wzmiankuje Alfred Gawroński w zbiorze esejów *Dla czego Platon wykluczył poetów z Państwa*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1984, s. 159-161. Podkreśla zasługę De Mauro w ukazaniu negatywnego wpływu milczenia Kanta na późniejszy stan badań w zakresie filozofii języka i językoznawstwa ogólnego. Nie są mu znane żadne inne opracowania tego tematu.

dwu fragmentów z pism Kanta. W liście do Becka z 1 lipca 1794 r. Kant pisząc, że poznanie jest możliwe dzięki syntetyzującej aktywności intelektu łączącego różnorodność danych naocznych w jedność przedmiotu poznania, dodał, że dzięki temu również możliwe jest wzajemne komunikowanie się podmiotów poznających. W *Krytyce władzy sąđenja* Kant omawiając w par. 39 zagadnienie możliwości przekazywania odczuć uzasadnia, że władze poznawcze umożliwiające doznawanie odczuć umożliwiają również ich przekazywanie innym osobom. Są to wyraźne świadectwa dostrzegania przez Kanta, że sfera zagadnień epistemologicznych ma swój aspekt językowy; nie wyjaśniają one jednak, dlaczego Kant nie podjął się systematycznego opracowania tego aspektu. Według Urbana przyczyną jest niedocenianie (a może lepiej byłoby powiedzieć: niemożność dostrzeżenia) przez Kanta intuicyjnej jakości wyrażeń językowych.

Przez intuicyjną jakość (*intuitive quality*) języka Urban rozumie tę właściwość wyrażeń językowych, która jest im wspólna z symbolami i zasada się na możliwości nie tylko odnoszenia się do swego przedmiotu, lecz także swoistego utożsamienia się z nim. W przypadku wyrażeń języka naturalnego polega to na tym, że słowo spełnia, oprócz funkcji denotacyjnych, także funkcje ekspresywne, tj. nie tylko odnosi się do swego desygnatu, lecz także go wywołuje (*conjure up*). Urban podkreśla, że nie chodzi tu o wyobrażanie sobie czegoś, lecz o intuicyjne chwytnie treści znaczeniowych słowa. Wyobrażanie jest warunkiem, jest narzędziem, intuicji, ale się z nią nie utożsamia; intuicyjne ujęcie znaczenia nie jest ujęciem wyobrażenia, o czym przekonujemy się natychmiast, gdy zważymy, że wyobrażenie jest z istoty swej subiektywne, podczas gdy intuicyjna treść znaczeniowa (*intuitive content*) słów jest obiektywna i interkomunikowalna⁵.

Intuicyjna zawartość treściowa języka, dzięki temu, że jest komunikowalna, wyznacza granice jego mocy opisowej. Wszelkie określenia bytu czy rzeczywistości dokonują się jedynie w tych formach, w jakich możliwe są twierdzenia o nich (*the only way to determine being or reality is in those forms in which statements about it are possible*; s. 350). W skrajnym przypadku twierdzenia o rzeczywistości mogą być formułowane w kategoriach pozbawionych wszelkiego intuicyjnego znaczenia; tego rodzaju kategorie pełnią jedynie funkcje denotacyjne. Niejako pośrednim przypadkiem jest ten, kiedy kategorie opisu nie są wzięte ze swą naturalną treścią intuicyjną, lecz z częścią czy też z pewnymi tylko aspektami tej treści, a więc otrzymują znaczenie odrębne, konceptualne; tego rodzaju kategorie tworzone są dla celów opisu i wyjaśniania naukowego. W tym właśnie sensie rozumie

⁵ Intuicyjnej jakości słów, o której mówi Urban, nie należy mylić z tzw. intencjonalnością wypowiedzi językowych, ta bowiem polega na tym, że wypowiedzi językowe odsyłają do swego przedmiotu nie zatrzymując uwagi na sobie. Zagadnienie różnicy między intuicją (*Anschauung*) i wyobrażeniem (*Vorstellung*) w kontekście fenomenologii form językowych rozpracował Hermann Ammann w dziele *Die menschliche Rede* (Lahr I. B., I Teil: 1925, II Teil: 1928; zob. T. I, rozdz. 10) i do niego nawiązuje Urban.

Urban tezę Wittgensteina, że granice języka są jednocześnie granicami świata. Ponieważ także uważa, iż jeśli coś jest w ogóle wyrażalne, to jest wyrażalne w języku, zatem przyjmuje, że nie może zaistnieć żadna zasadnicza rozbieżność między kategoriami naukowymi a kategoriami językowymi. I właśnie na tej płaszczyźnie sytuuje problem Kanta milczenia o języku.

Kant zmierzał w tym samym kierunku, co Arystoteles; chodziło o skompletowanie pełnego zestawu kategorii naukowych, pojęć tworzących wiedzę. Kant poszedł jednak o wiele dalej niż Arystoteles; przyjął, że jakkolwiek byłaby „rzecz sama w sobie”, to rzeczywistość dana w doświadczeniu jest całkowicie wyznaczona przez kategorie naukowe, tzn. przyjął, że ustalenie form, w jakich mogą być wyrażane twierdzenia o rzeczywistości, jest jednocześnie ustaleniem elementów tworzących tę rzeczywistość. Oczywiście kategorie tworzących tak rozumianą rzeczywistość nie można było po prostu przejąć z języka naturalnego, skoro bowiem miały one tworzyć wiedzę, to musiały być stałe, różne od zmiennych kategorii gramatycznych poszczególnych języków. I właśnie tworząc zestaw swych kategorii konceptualnych Kant popełnił, zdaniem Urbana, decydujący błąd: nie uwzględnił, że kategorie takie nie mogą być całkowicie pozbawione charakteru intuicyjnego. Kant uznawał jeden tylko rodzaj intuicji – intuicję zmysłową. Odrzucając intuicję intelektualną ograniczył zakres działań intelektu do zasad posługiwania się pojęciami. Ale pozbawione całkowicie treści intuicyjnej pojęcia te mogły być tylko pojęciami formalnymi, schematami pozbawionymi zawartości znaczeniowej. W rezultacie, między kategoriami Kantowskimi a kategoriami żywego języka mówionego nie może być żadnego powiązania czy wzajemnego odnoszenia się. Sztuczny zestaw kategorii Kantowskich nie może opisywać zjawisk językowych i to jest powód, dla którego Kant musi milczeć o języku.

Urban nie przedstawił systematycznie swego stanowiska i powyższy opis jest rekonstrukcją dokonaną na podstawie uwag rozrzuconych w różnych miejscach obszernego dzieła, a poczynionych przy okazji omawiania rozmaitych kwestii filozoficzno-językowych. Nie przeprowadził też postulowanego uzupełnienia kategorii Kantowskich, ani nawet bliżej nie wyjaśnił, jak można byłoby to uczynić. Samo wyjaśnienie problemu Kanta milczenia o języku zostało zaś wpisane w kontekst Urbana filozofii języka i nie może istnieć poza nim. Zasadność tego wyjaśnienia jest więc względna, tzn. nie jest ono samoistne i nabiera waloru prawomocności dopiero w ramach określonej filozofii języka i o tyle tylko, o ile prawomocną jest owa filozofia. Tym samym nie jest ono w stanie ukazać czynników, które spowodowały, że Kant nie odczuwał potrzeby mówienia o języku. Innymi słowy: jeżeli nawet prawdą jest, że Kant nie uwzględnił intuicji językowej, to należy wyjaśnić, dlaczego tego nie uczynił. Sugestia Urbana, że powodem było ograniczenie przez Kanta wszelkiej intuicji wyłącznie do intuicji zmysłowej, wydaje się być słuszną, ale sama domaga się uzasadnienia; uzasadnienie takie może być podane tylko

w ramach systemu Kanta i nie powinno być wpisywane w kontekst jakiegoś innego systemu, gdyż wtedy nabiera ono cech obcych systemowi, którego ma być wyjaśnieniem.

Ustalenia Urbana krytycznie ocenił Tullio De Mauro. Uznaje, że jest zasługą Urbana zwrócenie uwagi na sam problem, ale jeśli nawet przyjmujemy jego tezę o samoświadomości jako podstawie interkomunikowalności i rozumienia, to przecież funkcja komunikacji jest tylko jedną z wielu funkcji języka i Kant miał prawo przypisywać jej nieistotne znaczenie w kontekście swego filozofowania. Ponadto, jeśli uzasadnia się, jak czyni Urban, że Kant miał pewną świadomość metajęzykowego aspektu swych rozważań, to tym bardziej domaga się wyjaśnienia fakt, że nie uznał za wskazane wyjaśnić powodów całkowitego pominięcia w swych rozważaniach tego aspektu.

De Mauro twierdzi, że Kant znał i przemyślał rozważania Locke'a, Leibniza, Berkeleya i Hume'a nad problemami metajęzykowymi; jeśli je przemilczał, to nie dlatego, że je lekceważył, lecz dlatego, że uznał, iż nie tylko nie pomagają one rozumowi w ustaleniu przyczyn nierozumienia samego siebie, ale wręcz prowadzą do odmówienia rozumowi prawa do obserwowania siebie, do badania własnych słabości, do bycia rozumem ponadhistorycznym (*una ragione soprastorica*). Kant zrozumiał, że jeśli podkreśla się funkcje kreatywne aktów mowy, jak czynił Leibniz, to z konieczności dojść trzeba do stanowiska nominalistycznego, co rzeczywiście nastąpiło w przypadku Berkeleya i Hume'a. Krocząc tą drogą ryzykujemy, że dojdziemy w końcu do sceptycyzmu i irracjonalizmu jako naturalnych konsekwencji odrzucenia wszelkich idei apriorycznych i metaempirycznego rozumu (*una ragione metaempirica*) będącego ich podmiotem. Dlatego Kant wybrał drogę inną – podjął próbę uzasadnienia tezy o samowystarczalności rozumu. Można zatem uznać, że jego milczenie w kwestiach językowych jest milczącą daniną (*un tacito tributo*) złożoną Berkeleyowi i Hume'owi za ich krytykę Locke'a i Leibniza rozumienia abstrakcyjnych idei i rozumu jako ich podmiotu.

Mimo że De Mauro poświęca omawianemu zagadnieniu cały odrębny rozdział, jednak nie dodaje już żadnych bliższych wyjaśnień. Jego dalsze rozważania dotyczą wpływu, jaki milczenie Kanta wywarło na stan badań w zakresie filozofii języka; akceptując prawo Kanta do takiej właśnie postawy filozoficznej De Mauro stara się jednak wykazać, że spowodowała ona usunięcie wszelkich śladów pamięci o filozofii języka uprawianej w XVII i XVIII w., że zapoczątkowała kryzys w lingwistyce ogólnej przewyciężony dopiero w XX w.

Brak bliższych wyjaśnień i uzasadnienia stanowiska De Mauro w interesującej nas kwestii można wprawdzie usprawiedliwić charakterem całej pracy, w kontekście której kwestia ta jest na tyle marginesowa, że można byłoby poprzestać na samym wskazaniu negatywnych konsekwencji milczenia Kanta. Niemniej jednak, skoro już została podjęta próba wyjaśnienia, to ogólnikowość staje się wadą. Sy-

tuowanie Kanta na linii rozwojowej nowożytnego empiryzmu filozoficznego zapoczątkowanego przez Locke'a i doprowadzonego do postaci autodestrukcyjnej przez Hume'a jest całkowicie zasadne, ale samo w sobie nie jest wyjaśnieniem. Jeżeli nawet założymy, jak czyni De Mauro, że Kant był przekonany, iż uznanie faktów językowych za wyznaczniki myślenia filozoficznego z konieczności prowadzi do sceptycyzmu i irracjonalizmu, to przecież pojawiają się wątpliwości. Po pierwsze, należałoby wykazać, że Kant nie był w stanie dojrzeć innej drogi uwzględnienia metajęzykowych aspektów filozofowania, jak tylko tę, którą poszli Berkeley i Hume; po drugie, jeśli nawet zostałyby to wykazane, otwarte pozostaje pytanie, dlaczego Kant nigdy nie ustosunkował się do językowych aspektów rozważań Berkeley'a i Hume'a – mówienie o daninie złożonej tym dwóm myślicielom ma walor retoryczny, nie zaś eksplikacyjny.

Zarówno wyjaśnienia Urbana, jak i De Mauro nie mogły doprowadzić do pełnego naświetlenia problemu, w obu przypadkach bowiem mamy do czynienia z próbami dotarcia do systemu Kanta z zewnątrz. A przecież ujęcie istoty danego systemu filozoficznego może być dokonane tylko z jego wnętrza, z usunięciem niebezpieczeństwa wpisania wyjaśnianej kwestii w obcy jej kontekst pojęciowy. Nie inaczej jest też w interesującym nas przypadku. Powód Kanta milczenia o języku musi leżeć wewnątrz jego systemu i być tego rodzaju, że samo ustosunkowanie się do kwestii językowych stawało się niemożliwe.

II. METODA TRANSCENDENTALNA

Każdy system filozoficzny jest rezultatem rozwinięcia jakiejś podstawowej, intuicyjnej wizji świata danego filozofa. Jest to oczywiste, jeśli zważymy, że każde myślenie – także filozoficzne – musi mieć swój punkt wyjścia. W przypadku myślenia filozoficznego, które nie jest niczym innym jak ciągłą próbą uchwycenia istoty i sensu świata, początkiem myślenia o świecie musi być pierwotne, przedrefleksyjne odczuwanie tego świata; inaczej będzie filozofował o świecie ten, dla którego pierwotnymi są dane zmysłowe, inaczej ten, dla którego pierwotne jest odczucie własnego istnienia.

Kant w punkcie wyjścia swego filozofowania stawia świadomość doznawania oddziaływań zewnętrznych, odczucie samego siebie jako zanurzonego w ciągły, nieprzerwany strumień tych oddziaływań. Przed wszelkim myśleniem o świecie musimy mieć świadomość różnorodności danych zmysłowych, które docierają do nas z zewnątrz i których jesteśmy świadomi jako takich właśnie. Jest to empiryczna świadomość samych siebie co do właściwości stanu, w jakim się znajdujemy w rezultacie najbardziej pierwotnych, prostych ujęć różnorodności oddziaływań

zewnątrznych. Kant nazwał ją apercpcją empiryczną⁶. Jest to świadomość nas samych jako doznających, jako odbierających dane naszej zmysłowości, które to dane jawią się nam bezpośrednio, tj. są danymi naocznymi. Tylko poprzez doświadczenie świata danych naocznych możemy uświadomić sobie własne istnienie w świecie.

Uzyskana w ten sposób świadomość empiryczna nie jest jednak, i być nie może, jednolitą świadomością podmiotu poznającego; rozważana sama w sobie jest jedynie jakby ciągiem kolejnych jaźni odpowiadających ciągowi kolejnych danych naocznych, które podmiot uświadamia sobie. Ponieważ jednak podmiot jest świadom nie tylko każdego z kolejnych ujęć danych naocznych, lecz także tego, iż wszystkie one są właśnie uświadamiane sobie przezeń, zatem istnieje on nie jako ciąg odrębnych świadomości empirycznych, lecz jako jedna czysta świadomość własnego Ja, do której musi być odnoszona wszelka świadomość empiryczna towarzysząca różnym danym naocznym.

„Tylko więc dzięki temu, że różnorodność danych przedstawień mogę powiązać w jednej świadomości, możliwe jest to, że przedstawiam sobie samą tożsamość świadomości w przedstawieniach”⁷. Tę jedną stałą świadomość własnego Ja Kant nazwał apercpcją czystą. To dlatego różnorodne przedstawienia dane w naoczności są moimi przedstawieniami, że należą wszystkie do jednej świadomości, „tzn. tylko dlatego, że mogę objąć jedną świadomością ich różnorodność, nazywam je wszystkie moimi przedstawieniami; inaczej bowiem miałbym jaźń tak różnobarwną i rozmaitą, jak wiele przedstawień posiadam, których jestem świadomy”⁸.

Czysta świadomość własnego Ja – tak jak ją odczuwał Kant – jest warunkiem koniecznym uznania przeze mnie, że zarówno każda jednostkowa świadomość empiryczna danego przedstawienia, jak i świadomość całego ciągu takich przedstawień, w równym stopniu należą do mnie jako podmiotu poznającego, gdyż wszystkie one uzyskują jedność w jedności mego Ja. Konsekwencją powyższego była konieczność uznania, że czysta apercpcja musi być dana *a priori*, tzn. przed wszelkim doświadczeniem, skoro to ona właśnie umożliwia doświadczenie. Ale też równie koniecznym było uznanie, że aprioryczność nie jest niezależnością od doświadczenia – przecież gdyby nie dane zmysłowe ujmowane przez nas w świadomości empirycznej, nie byłoby podłoża działań świadomości czystej. „Albowiem przez Ja, jako przedstawienie proste, nie jest mi dane nic różnorodnego. Tylko

⁶ Zob. A 107. W cytowaniu Krytyki czystego rozumu stosuję ogólnie przyjęte oznaczenia: A – wydanie pierwsze, B – wydanie drugie. Cytaty polskie według wydania: Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957. Cytaty niemieckie podaję za wydaniem: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Neu Herausgegeben von T. Valentiner, Verlag von F. Meiner, Leipzig 1919.

⁷ B 133.

⁸ B 134; por. A 122.

w naoczności różnej od Ja może być dane to, co różnorodne, a dzięki powiązaniu w jednej świadomości może być pomyślane”⁹. Tak więc czysta apercpepcja jest doświadczaniem samego siebie poprzez doświadczanie świata danych zmysłowych czyli naoczności empirycznej. A ponieważ naoczność empiryczna jest wyłącznie zmysłową różnorodnością doznań, zatem jedyną i podstawową funkcją samoświadomości jest sprowadzanie różnorodności do jedności, tj. organizacja różnorodności świata doznań zmysłowych w jedność przedmiotów poznania.

Czynność łączenia tego, co różnorodne w jedność przedmiotu Kant nazwał syntezą. „Przez syntezę zaś w najogólniejszym znaczeniu rozumiem czynność dołączania jednych przedstawień do drugich i obejmowania ich różnorodności jednym poznaniem”¹⁰. Zdolność syntetyzowania nazwał Kant intelektem (*Verstand*). „Ponieważ zaś tę zdolność w odróżnieniu od zmysłowości trzeba nazwać intelektem, więc wszelkie wiązanie jest czynnością intelektu bez względu na to, czy jesteśmy jej świadomi, czy nie, i czy jest to powiązanie różnorodnych danych naocznych, czy też rozmaitych pojęć, i czy wreszcie, w pierwszym wypadku, dokonuje się na danych empirycznych, czy też na nieempirycznych”¹¹.

Tak więc sama czynność syntetyzowania nie musi być zawsze uświadamiana sobie przez podmiot poznający, zawsze jednak musi się faktycznie dokonać, bez niej bowiem istniałyby jedynie nieokreśloność różnorodności. Dopiero syntetyczne wytworzenie określonego powiązania danej różnorodności stawia umysł w sytuacji podmiotu poznającego względem wytworzonej jedności jako przedmiotu poznania. „Intelekt jest, ogólnie mówiąc, zdolnością uzyskiwania poznań. Polegają one na odniesieniu w sposób określony danych nam przedstawień do przedmiotu. Przedmiotem zaś jest to, w czego pojęciu zjednoczone jest to, co różnorodne w pewnej danej nam naoczności. Lecz wszelkie zjednoczenie przedstawień wymaga jedności świadomości w przeprowadzeniu ich syntezy. A więc jedność świadomości jest tym, co jedynie samo stanowi odniesienie przedstawień do pewnego przedmiotu, co przeto wytwarza ich przedmiotową ważność, a w następstwie tego sprawia, że one stają się poznaniem. Na tym też polega ostatecznie nawet możliwość intelektu”¹². Intelekt nie jest więc niczym innym jak zdolnością tworzenia (syntetyzowania) przedmiotu poznania w jedności czystej apercpepcji.

⁹ B135.

¹⁰ Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinen Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniss zu begreifen. B 103. Oczywiście synteza nie dokonuje się na jednym tylko poziomie, gdyż obiekty będące rezultatem powiązania na poziomie najniższym (zmysłowym) mogą być z kolei wiązane ze sobą na poziomie następnym itd., co za każdym razem jest możliwe dzięki świadomości Ja czyli dzięki apercpepcji czystej. Należało tylko wyróżnić poszczególne poziomy dokonywania kolejnych syntez; będzie o tym mowa poniżej.

¹¹ B 130.

¹² B 137.

Przedmiot poznania nie istnieje inaczej jak tylko w jedności czystej apercepcji jako rezultat syntetyzującej działalności intelektu, tzn. nie jest przedmiotem zewnętrznym dla umysłu, lecz jest względem niego immanentny. Ale Kant nie mógł rozumieć tej immanentności w sensie natywistycznym, tj. nie mógł przyjąć, że podmiot poznający jest nosicielem treści poznania. Powód był oczywisty – warunkująca utworzenie przedmiotu poznania jedność czystej apercepcji jest przecież wyłącznie warunkiem formalnym i wymaga danych zmysłowych, bez których przedmiot ten byłby czystą formą pozbawioną treści. Co więcej, Kant nie mógł ponadto przyjąć, iż utworzony w procesie poznania przedmiot poznania jest wzajemnie jednoznaczny odpowiednikiem rzeczy istniejącej poza podmiotem i w sposób niezależny od niego. Jak już wskazano, samoświadomość musi zostać uznana za pierwotną względem danych zmysłowych, jeśli ma stanowić zasadę ich organizowania w poznaniu; ale dlatego właśnie aprioryczna jedność apercepcji jest zasadą formowania syntetycznej jedności z różnorodności danych naocznych i nie może być zasadą poznania rzeczy, która jako taka musi już być jakąś jednością. Poznanie rzeczy jako zdeterminowanej w sobie treści wymagałoby posiadania władzy poznawczej zasadniczo różnej od zmysłowości i intelektu w rozumieniu Kanta.

Uznanie samoświadomości za aprioryczny warunek ujedniania danych naocznych prowadziło więc nie tylko do tezy, iż podmiot poznający tworzy przedmiot poznania, ale także zmuszało do pogodzenia się z całkowitą niepoznawalnością rzeczy samych w sobie. Poznanie może dotyczyć tylko tego, co istnieje poza sferą rzeczy samych w sobie, tzn. jest transcendentne względem tej sfery; z drugiej strony, poznanie może dotyczyć tylko tego, co mieści się w sferze możliwego doświadczenia, tzn. nie jest transcendentne względem tej sfery. Przy tym rozumieniu transcendentne jest wszystko i tylko to, co odnosi się do sfery możliwego doświadczenia, a poznanie polega na syntetycznym tworzeniu przez podmiot poznający transcendentnego przedmiotu poznania. „Transcendentnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”¹³. Kant był przekonany, że w ten właśnie sposób poznanie uzyskuje walor konieczności i powszechnej ważności.

Powyższe ustalenia tworzą punkt wyjścia i najogólniejsze ramy filozofii transcendentnej Kanta. W tych też ramach szukać należy odpowiedzi na pytanie o przyczynę Kanta milczenia w kwestiach językowych. Kierunek poszukiwań rysuje się dość wyraźnie: ponieważ słowa każdego języka odnoszą się do jakiejś rzeczywistości pozajęzykowej, stąd należy domniemywać, że sposób rozumienia przez

¹³ Ich nenne alle Erkenntniss transcendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegeständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. B 25.

Kanta przedmiotu poznania determinował będzie jego rozumienie i ocenę relacji zachodzących między przedmiotem, pojęciem i słowem.

III. POJĘCIE A PRZEDMIOT

Dana *a priori* transcendentálna jedność czystej samoświadomości jest warunkiem, podstawą i zasadą syntetycznego kreowania przedmiotu poznania, tzn. bez spontanicznej aktywności umysłu, z natury swej nakierowanego na ujedninienie tego, co różnorodne, nie byłoby możliwe ani tworzenie określoności z tego, co nieokreślone, ani syntetyzowanie poszczególnych określoności w kolejne całości poznawcze. Wszystko, co umysł uświadamia sobie jako poznawane przez siebie, jest pewną jednością, ale jedność ta nie jest i być nie może jednością samą w sobie, odbiciem jedności pozazmysłowego bytu samego w sobie, zawsze bowiem jawi się wyłącznie jakby na tle jedności czystej samoświadomości, co – zdaniem Kanta – dowodzi, że jest to jedność pochodna względem jedności Ja.

Syntetyzowanie, czyli tworzenie jedności, musi dokonywać się wszędzie tam, gdzie występuje wielość. Kant wyróżnił trzy rodzaje spontanicznego syntetyzowania przez umysł wielości w jedność, mianowicie syntezę ujmowania przedstawień jako modyfikacji umysłu w naoczności, syntezę odtawarzania tychże przedstawień w wyobraźni i syntezę ich rozpoznawania w pojęciu¹⁴. Są to zarazem trzy poziomy tworzenia przedmiotu poznania, odpowiadają one bowiem trzem źródłom poznania, jakimi są zmysły, wyobraźnia i apercepcja (intelekt). Każde z tych źródeł jest źródłem empirycznym, gdyż poprzez nie dane są podmiotowi poznającemu konkretne zjawiska pojedynczo i we wzajemnych uwarunkowaniach; ale zarówno podłożem, jak i zasadą funkcjonowania każdego źródła jest jedność czystej świadomości i dlatego każde z nich jest aprioryczne i podmiotowe¹⁵.

Pierwszym kontaktem z tym, co względem nas zewnętrzne, jest doznawanie wrażeń. Ale doznając wrażeń uświadamiamy je sobie nie w mnogości bezładnych, chaotycznych, ciągłych oddziaływań, lecz jako zebrane w pewne całości, uformowane w jedność wyobrażenia; musi zaistnieć swoista odpowiedniość między jednością świadomości a jednością wyobrażenia, abyśmy mogli stać się go świadomi. Proces zbierania wrażeń w jedność wyobrażenia jest właśnie ową syntezą ujmowa-

¹⁴ Diese [= Spontaneität] ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die nothwendiger Weise in allem Erkenntniss vorkommt: nämlich der Apprahension der Vorstellungen als Modifikationen des Gemüths in der Anschauung, der Reproduktion derselben in der Einbildung und ihrer Rekognition im Begriffe. A 97.

¹⁵ „Trzy są podmiotowe źródła, na których opiera się możliwość doświadczenia w ogóle i poznania jego przedmiotów: zmysł, wyobraźnia i apercepcja. Każde z nich można rozważać jako źródło empiryczne, mianowicie w zastosowaniu do danych zjawisk, lecz wszystkie są także elementami lub podstawami *a priori*, które nawet to empiryczne użycie czynią dopiero możliwym”. A 115.

nia i dzięki niej ujmujemy w naoczności empirycznej nie samo doznawanie wrażeń, lecz wyobrażenie jako jednostkowe zjawisko.

Zjawisko, będąc rezultatem zsyntetyzowania wrażeń w jedności wyobrażenia, ma swój aspekt materialny i aspekt formalny. Materia zjawiska to wielość wrażeń; forma to zasada, zgodnie z którą dokonała się synteza. O ile materia wszelkiego zjawiska może być dana tylko *a posteriori*, o tyle forma musi być aprioryczna, skoro to ona warunkuje zebranie wielości w jedność. Forma ta nie jest ani żadnym odrębnym bytem wewnątrzumysłowym, ani nawet odrębną dyspozycją umysłu; jest to sposób, w jaki aprioryczna jedność czystej samoświadomości przejawia się na poziomie doznań zmysłowych. Przy tym jest to jedna forma, a nie wielość form, jedna tylko jest bowiem czysta świadomość własnego Ja, a zmysłowość jest wyłącznie odbiorczością¹⁶.

Ujęcie zjawiska w naoczności zmysłowej nie może być jednak jednorazowym, niepowtarzalnym aktem. Umysł przechodzi przecież od jednych zjawisk do następnych, co byłoby niemożliwe, gdyby tracił ujęcie wcześniejsze i nie odtwarzał go przechodząc do następnego. Dlatego oprócz syntezy ujmowania konieczna jest synteza odtwarzania w wyobraźni¹⁷.

Jednak ciąg odtwarzanych wyobrażeń, choć jest jednością ze względu na syntezę odtwarzania, przecież jest wielością ze względu na numeryczną odrębność każdego wyobrażenia danego w naoczności jako zjawisko. Pojawia się konieczność zebrania tej wielości w jedność nowego rodzaju, która umożliwiłaby rozpoznanie danego w naoczności zjawiska jako podpadającego pod tę właśnie jedność. Proces tworzenia tej jedności Kant nazwał syntezą rozpoznawania w pojęciu.

Zauważmy, że ujęte w naoczności zjawisko nie jest niczym innym jak tylko zmysłowym wyobrażeniem i nie można uważać go za przedmiot istniejący poza umysłem. Ale to, co istnieje poza umysłem, jest jako takie (jako byt sam w sobie) absolutnie niepoznawalne, a więc nie ma żadnej możliwości porównania tego, co zaistniało w podmiocie poznającym, z tym, co istnieje poza nim. Z powyższego wynikałoby, że poznanie ma charakter wyłącznie podmiotowy, że nie ma żadnej ważności przedmiotowej.

Kant nie chciał uznać takiego wniosku. Z tezy o niepoznawalności rzeczy samej w sobie nie wyprowadzał wniosku o podmiotowym charakterze poznania, lecz teza ta skłoniła go do przyjęcia innego rozumienia przedmiotowości poznania,

¹⁶ Ponieważ jednak oprócz zmysłu zewnętrznego (odbiorczości zewnętrznej) posiadamy też zmysł wewnętrzny (odbiorczość stanu wewnętrznego), dlatego czysta apercepcja przejawia się nie tylko jako aprioryczna forma zmysłowości zewnętrznej, ale także jako aprioryczna forma zmysłowości wewnętrznej. Kant uzasadniał, że tą pierwszą formą jest przestrzeń, drugą – czas.

¹⁷ Ponieważ Kant uznał, że wszelka naoczność jest zmysłowa, więc i wyobraźnię zaliczył do zmysłowości. W odróżnieniu jednak od zmysłu, który jedynie daje się określać, wyobraźnia jest aktem spontaniczności umysłu i dlatego może określać zmysł co do formy w zgodności z jednością apercepcji także bez obecności wrażeń; należąc do zmysłowości wyobraźnia jest zdolnością określania *a priori* zmysłowości. Zob. B 151-152.

rozumienia zasadniczo odmiennego od przyjmowanego w całej tradycji filozoficznej wywodzącej się od Arystotelesa. Skoro przedmiotowej ważności poznania nie może zagwarantować przedmiot sam w sobie, to gwarancji tej należy poszukiwać w syntetyzującej aktywności czystej apercpcji.

Wszelkie poznanie – podkreślał Kant – musi z konieczności odnosić się do swego przedmiotu, tzn. do czegoś, co jest różne od samego poznania i dzięki temu sprawia, że poszczególne poznania nie są czymś przypadkowym i dowolnym, lecz odnosząc się do przedmiotu, z konieczności muszą zgadzać się ze sobą w odnoszeniu się do niego, „tzn. muszą mieć ową jedność, która stanowi pojęcie przedmiotu”¹⁸. Synteza rozpoznawania w pojęciu umożliwia utworzenie tak rozumianego przedmiotu.

Jak wszelkie syntetyzowanie, tak i synteza rozpoznawania w pojęciu jest funkcją jedności czystej apercpcji. Nie dokonuje się jednak na poziomie zmysłowości, gdyż nie dotyczy ujmowania zjawisk w naoczności, lecz na poziomie intelektu, gdyż dotyczy myślenia o zjawiskach. Na poziomie intelektu jedność czystej samoświadomości przejawia się jako aprioryczne pojęcie, poprzez które intelekt może myśleć o zjawiskach w ich tożsamości. O ile jednak na poziomie odbiorczej zmysłowości czysta apercpcja musi przejawiać się w jednej formie, gdyż wielość form świadczyłaby o aktywności zmysłu uzgadniającego swe działania z jednością Ja, o tyle na poziomie intelektu musi pojawiać się wielość form, skoro intelekt jest władzą aktywną. Gdyby nie istniały aprioryczne formy intelektu, czyli pojęcia, poznanie byłoby wyłącznie ujmowaniem wyobrażeń, wprawdzie w ich tożsamości ze względu na syntezę odtwarzania, ale bez świadomości ich jedności jako stałego przedmiotu myślenia. Zjawisko staje się przedmiotem myślenia, a więc przedmiotem poznania, dopiero gdy zostaje ujęte w jedności pojęcia.

Tak rozumiany przedmiot poznania musi być czymś różnym od samego poznania, nie może być jednak uważany za istniejący poza poznaniem, gdyż byłby wówczas rzeczą samą w sobie. Dlatego Kant wyjaśnia, że w jego rozumieniu przedmiot nie jest rzeczą, lecz pojęciem jakby postawionym w roli rzeczy. „Przedmiot pozostaje sam w sobie zawsze nieznanym; jeżeli jednak powiązanie przedstawień, których on dostarcza naszej zmysłowości, jest przez pojęcie intelektu określone jako powszechnie ważne, to przez ten stosunek zostaje określony przedmiot, a sąd jest przedmiotowy”¹⁹. Przedmiot poznania nie jest więc

¹⁸ d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht. A 105.

¹⁹ Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unsrer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt, und das Urteil ist objektiv. Prol. 299. Cytując *Prolegomena* podaję strony z wydania Pruskiej Akademii Nauk. Cytaty polskie podaję według; Kant, *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, PWN, Warszawa 1960. Przy cytatach niemieckich korzystam z wydania: Kant, *Prolegomena*, Herausgegeben von S. Dietzsch, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1979.

jakimś bytem wewnątrzumysłowym adekwatnym względem bytu zewnątrzumysłowego, lecz jest samym poznaniem zorganizowanym przez intelekt w jedność pojęcia.

Nie należy jednak zapominać, że u początku poznania leżą doznania zmysłowe, a więc nie tylko intelekt, lecz także zmysłowość warunkuje poznanie. „Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe. Jest więc rzeczą równie konieczną sprawić, by pojęcia nasze stały się zmysłowe (tj. dołączyć do nich przedmiot występujący w naoczności), jak uczynić, by dane naoczne stały się zrozumiałe (tj. podporządkować je pojęciom)”²⁰.

Przedmiot, o którym mowa w powyższym fragmencie, nie jest owym wyznaczonym przez pojęcie przedmiotem, do którego odnosi się poznanie; tutaj przedmiot to tyle, co treści (dane) naoczne. Pomijając jednak tę wieloznaczność zapytajmy, na czym polega dołączanie treści naocznych do pojęcia. Oczywiście Kantowi chodzi o samą możliwość takiego dołączenia, a więc o odróżnienie pojęć mających zastosowanie w doświadczeniu od pojęć pustych, tj. nie dających się zastosować do żadnego doświadczenia. Ale czy tym samym zostało przesądzone, że pojęcie musi być zawsze uprzednie względem danych naocznych? Stosując terminologię Kanta powyższe pytanie można przeformułować następująco: czy wszystkie pojęcia są pojęciami *a priori*?

Według Kanta oprócz czystej (apriorycznej) naoczności i czystych (apriorycznych) pojęć mamy także naoczność empiryczną i pojęcia empiryczne. Jest tak dlatego, że nie zawsze pojęcie jest uprzednie względem danych naocznych. Właśnie w przypadku pojęć empirycznych sytuacja przedstawia się tak, że syntetyzowanie różnorodności wyobrażeń w jedność pojęcia jest jednocześnie tworzeniem tego pojęcia, nie zaś zastosowaniem danego *a priori* pojęcia do zrealizowania owej jedności. Chodzi o to, że naoczność empiryczna jest doznawaniem wrażenia, które – jak to formuluje Kant – „zakłada rzeczywistą obecność przedmiotu”²¹, co nie ma miejsca w przypadku naoczności czystej. „Dlatego czysta naoczność zawiera jedynie formę, w której coś oglądamy, a czyste pojęcie jedynie formę myślenia o jakimkolwiek przedmiocie w ogóle”²².

Faktycznie Kant rozróżnił przedmiot, którego „rzeczywista obecność” dana jest poprzez wrażenie, a więc który ujęty jest w pojęciu empirycznym, i przedmiot „w ogóle”, wyznaczony przez pojęcie czyste (aprioryczne). Otóż tylko przedmiot „w ogóle” jest przedmiotem poznania; przedmiot wyznaczony przez pojęcie em-

²⁰ B 75. Por. B 146 i A 95.

²¹ die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt. B 74.

²² B 75-76.

piryczne nie może być tym, o czym myślimy, a więc nie może być przedmiotem poznania. Wyjaśnijmy to na przykładzie.

Oto widzę przed sobą pewien dom. Widzenie to jest rezultatem syntezy dokonanej na dwu poziomach: wpiery utworzenie jedności wyobrażenia poprzez aprioryczną formę zmysłowości, następnie ujęcie tego wyobrażenia jako jedności stałej w tożsamości z samym sobą, tj. jako odtwarzalnego w wyobraźni. Na tym pierwszym poziomie rysujemy niejako kształt domu, zgodnie z syntetyczną jednością tego, co różnorodne, w apriorycznej formie zmysłowości; na drugim poziomie ujmujemy wyobrażenie domu jako takie, tzn. poprzez empiryczne pojęcie domu.

Trzeba teraz wczuć się w Kanta percepcję świata, aby zrozumieć, że dla niego to ujęcie domu nie jest myśleniem o domu, lecz ciągle tylko oglądaniem, a więc czymś, co samo nie posiada wartości poznawczych. Można wprawdzie poczynić refleksję nad tym oglądaniem i w rezultacie uświadomić sobie, że jest to oglądanie poprzez jakieś pojęcie, ale to właśnie świadczy, że pojęcie to nie było dane *a priori*, a więc mogło powstać tylko na podstawie jakiegoś innego, apriorycznego pojęcia. Mówiąc inaczej: pojęcie empiryczne ma ważność jedynie podmiotową i dlatego podstawą jego utworzenia musi być pojęcie mające ważność przedmiotową. Myśleć o domu jako o przedmiocie można tylko poprzez pojęcie przedmiotowe; pojęcie przedmiotowe warunkuje pojęcie podmiotowe (empiryczne), a gdybyśmy nie byli w stanie uświadomić sobie pojęć przedmiotowych, to poprzez pojęcia empiryczne dany byłby nam jedynie chaos zjawisk – bylibyśmy podmiotami doznającymi, nie zaś myślącymi²³.

Wydaje się, że według Kanta pojęcia empiryczne należą do intelektu, są jego apriorycznymi formami poznawczymi (Kant nazwał je kategoriami). Wróćmy do podanego przykładu. Wyobrażenie domu powstaje w rezultacie jakby rysowania kształtu domu w syntetycznej jedności tego, co różnorodne w apriorycznej formie zmysłowości zewnętrznej. Spróbujmy teraz abstrahować od tej formy zmysłowości. Otóż, według Kanta, jeżeli abstrahujemy od formy zmysłowości, „to ta właśnie syntetyczna jedność ma swą siedzibę w intelekcie i jest kategorią syntetyzowania tego, co jednorodne w naoczności w ogóle, tj. kategorią wielkości, do której owa synteza ujmowania, tj. spostrzeżenie, musi być zatem całkowicie dostosowane”.

Kant czyni do tego zdania przypis, który ma istotne znaczenie. „W ten sposób dowodzi się, że empiryczna synteza ujmowania musi z koniecznością być zgodna z syntezą apercepcji, która jest intelektualna i całkowicie *a priori* zawarta w kategorii. Jest to jedna i ta sama samorzutność, która tam pod nazwą wyobraźni, tutaj intelektu, wprowadza powiązanie w to, co różnorodne w naoczności”²⁴. Czy znaczy to, że wyobraźnia tworzy pojęcia empiryczne, intelekt zaś ma *a priori*

²³ Zob. A 111; por. B 123.

²⁴ B 162.

dane pojęcia czyste, i te pierwsze mogą być tworzone tylko poprzez jedność tych drugich? Zapewne taka interpretacja jest zgodna z intencjami Kanta.

Na podstawie powyższego jedno można stwierdzić z całą stanowczością: według Kanta myślenie o przedmiocie nie jest myśleniem o uposażeniu treściowym przedmiotu. Treść przedmiotu może być dana w naoczności, ale nie może być przedmiotem myślenia; myślenie jest zawsze myśleniem o przedmiocie „w ogóle”. Warunkując rozpoczęcie procesu poznania od naocznego ujęcia treści zmysłowych, Kant nie włącza tych treści w sam proces poznania. Jest konsekwentny: musi abstrahować od treści zmysłowych, choć od nich wychodzi, jeśli chce pozostać w zgodzie z własnym odczuciem samego siebie. Przecież świadomość samego siebie jest mu dana jako poczucie absolutnej jedności na tle nieokreślonej różnorodności. Czym w takim razie może być dla niego proces poznania? Oczywiście zbieraniem różnorodności w jedność, ale gwarancji prawomocności takiego postępowania może dostarczyć tylko sposób ujmowania w jedność, nigdy zaś sposób doznawania różnorodności. A zatem, poznanie jako prawomocny sposób zdobywania wiedzy koniecznej musi mieć charakter czysto formalny.

Tak więc przedmiot poznania jest wyłącznie jednością, którą intelekt uświadamia sobie (a więc tworzy!) poprzez swe aprioryczne formy, czyli aprioryczne pojęcia zwane kategoriami, i myślenie jest poznawaniem poprzez kategorie. „Myślenie jest poznawaniem przez pojęcia. Pojęcia zaś jako orzeczniki możliwych sądów odnoszą się do jakiegokolwiek przedstawienia przedmiotu, jeszcze nie określonego. Tak pojęcie ciała oznacza coś, np. metal, co może być poznane przez owo pojęcie. Jest ono więc tylko dzięki temu pojęciem, że podpadają pod nie inne przedstawienia, za których pośrednictwem może się ono odnosić do przedmiotów. Jest ono więc orzeczeniem możliwego sądu, np. że każdy metal jest ciałem. Funkcje intelektu można więc wszystkie wykryć, jeżeli się zdoła w sposób wyczerpujący przedstawić funkcje jedności w sądach”²⁵.

Realizująca się w sądzie jedność jest dla Kanta po prostu samym myśleniem, „funkcja jedności w sądzie” jest niczym innym jak „funkcją myślenia w sądzie”²⁶. Aby tę funkcję ująć we wszystkich jej przejawach, należało tylko zwrócić uwagę na samą formę sądu, abstrahując od wszelkiej treści sądu. Ta forma sądu wskazuje na kategorię: ponieważ każde pojęcie jest orzeczeniem możliwego sądu, zatem tyle musimy posiadać rodzajów kategorii, ile jest rodzajów sądów. Kant przyjął stosowany w logice podział sądów na trzy rodzaje (według jakości, ilości czyli zakresu i modalności), dodał od siebie jeden rodzaj (według stosunku) i w ramach każdego z tych czterech rodzajów wyróżnił po trzy odmiany; w ten sposób otrzymał dwanaście rodzajów sądów i tym podporządkował odpowiednio

²⁵ B 94.

²⁶ B 95.

dwanaście kategorii²⁷. Nie można wytłumaczyć – twierdził Kant – dlaczego mamy akurat takie a nie inne funkcje sądenia; ale ponieważ mamy je takie a nie inne, zatem taki a nie inny posiadamy zestaw kategorii. Ogólne określenie kategorii podane przez Kanta brzmiało: „Są one pojęciami przedmiotu w ogóle, dzięki którym dane naoczne przedmiotu uchodzą za określone pod względem jednej z logicznych funkcji sądenia”²⁸.

Dokonane przez Kanta wyróżnienie kategorii jest wyraźnie sztuczne, ale też Kant nie mógł gdzie indziej szukać podstawy tego wyróżnienia, jak tylko w logice. Sytuacja ta była konsekwencją dokonanego przezeń ścisłego rozdzielenia doznawania (zmysłowego) od poznawania (intelektualnego). Skoro „oglądanie w żaden sposób nie wymaga funkcji myślenia”²⁹, zatem to, co dane w naoczności, jest wprawdzie przedmiotem doznania, ale nie jest przedmiotem myślenia; przedmiot dany w naoczności staje się przedmiotem myślenia dopiero po podporządkowaniu go (lub mówiąc w innej stylistyce: w rezultacie podporządkowania go) jedności pojęciowej. Zauważmy, że w postawie tej kryje się postulat rozgraniczenia dwu języków: języka doznań zmysłowych i języka myślenia pojęciowego. I choć Kant nie stawia zagadnienia w ten sposób, to przecież faktycznie tak czyni; jest to nieuniknione w sytuacji, gdy z jednej strony przyjmuje się, że przedmiot poznania jest tworzony w procesie tegoż poznania, z drugiej strony zaś odgranicza się ściśle aktywność intelektu od receptywności zmysłów.

IV. POJĘCIE A SŁOWO

Uznanie przedmiotu poznania za formalny konstrukt intelektualny może się wydać nie do pogodzenia z uznaniem danych zmysłowych za warunek konieczny poznania. Przecież czyste pojęcia intelektu są właśnie dlatego uprzednie względem poznania, aby można było ujmować w nich treści danych zmysłowych, z czego wynikałoby, że przedmiot poznania musi być pewną określoną treścią; ale z drugiej strony treści tej (jako przedmiotu poznania!) nie można ująć zmysłowo, gdyż forma tej treści, tj. czyste pojęcie intelektu (kategoria), nie da się oglądać przy pomocy zmysłów. Zjawiska przejawiają się poprzez czyste formy zmysłowości, a więc powstaje pytanie, w jaki sposób czyste formy intelektu dają się stosować do zjawisk.

²⁷ Zob. B 106.

²⁸ Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird. B 128.

²⁹ die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise. B 123.

Kant uznał, że musi istnieć czynnik pośredniczący między czystą formą intelektualną a zjawiskiem danym poprzez czystą formę zmysłowości. „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 domieszki empirycznej), a jednak z jednej strony intelektualne, z drugiej zaś zmysłowe. Takim [przedstawieniem] jest schemat transcendentálny”³⁰.

Kantowi chodzi o to, że każde pojęcie jako prawidło (*Regel*) ujmowania w jednośći wielości wyobrażeń musi być jednocześnie swoistym schematem, zgodnie z którym dokonuje się to ujmowanie. Schemat ten jest sam w sobie wytworem wyobraźni, a więc to zmysłowość narzuca intelektowi formalny warunek, od spełnienia którego zależy, czy dane pojęcie może być zastosowane w doświadczeniu³¹; jednakże schemat taki nie jest obrazem wytworzonym przez wyobraźnię, lecz właśnie schematem, tzn. nie odnosi się do danych naocznych jako takich, lecz do jedności pojęcia ujmującego te dane.

Funkcja spełniana przez schemat transcendentálny jest szczególnie wyraźnie widoczna w przypadku tak osobliwego rodzaju pojęć, jakimi są pojęcia matematyczne. Uznając istnienie apriorycznych form zmysłowości i ustalając, że są nimi przestrzeń i czas, Kant przyjął tym samym możliwość tworzenia przedmiotów poznania w czystej naoczności; w czystej naoczności czasu tworzone są przedmioty poznania arytmetycznego, w czystej naoczności przestrzeni – przedmioty poznania geometrycznego. Otóż nawet w takich przypadkach sama forma naoczności zmysłowej nie wystarcza, aby poprzez nią myśleć o utworzonym w jej ramach przedmiocie. Jest tak dlatego, że samo tworzenie przedmiotu jest na poziomie zmysłowości niczym więcej jak tworzeniem obrazu w wyobraźni, intelekt natomiast nie może myśleć o obrazie, a tylko o swoim ujmowaniu obrazu w jedność pojęcia.

Kant ilustruje to następującym przykładem. Jeżeli rysuję kolejno pięć kropek jako symbolizujących pięć punktów, to jest to obraz liczby pięć. Jeżeli natomiast myślę o jakiejś liczbie, np. o liczbie pięć, wówczas „myślenie to jest raczej przedstawieniem pewnej metody przedstawiania sobie w obrazie pewnej mnogości z pewnym pojęciem (np. tysiąca) niż samym tym obrazem, który w ostatnim przypadku trudno by mi było przebiec wzrokiem w wyobraźni i porównać z pojęciem”³². Tak więc wyobraźnia dostarcza obrazu dla danego pojęcia, ale przebieg postępowania wyobraźni przy tworzeniu tego obrazu może być ujęty przez intelekt bez ujmowania samego obrazu, tj. ujęty jako taki, jako schemat leżący u podstaw

³⁰ B 177.

³¹ Należy pamiętać, że według Kanta wyobraźnia jest natury zmysłowej; zob. wyżej przypis 17.

³² B 179.

danego pojęcia. „To oto przedstawienie ogólnego postępowania wyobraźni przy dostarczaniu obrazu dla pewnego pojęcia nazywamy schematem [przynależnym do] tego pojęcia”³³.

Zwróćmy uwagę, że Kant mówi wprost o niemożliwości bezpośredniego porównania obrazu z pojęciem, co sprawia, że obraz jako taki pozostaje poza zasięgiem myślenia. Co więcej, pojęciu matematycznemu nie może odpowiadać dokładnie żaden obraz. Na przykład pojęciu trójkąta nie może odpowiadać dokładnie żaden obraz trójkąta, gdyż pojęcie to, jako ogólne, jest ważne dla wszystkich trójkątów prostokątnych, skośnokątnych itd. Dlatego podstawą tego pojęcia nie może być obraz w wyobraźni, lecz właśnie schemat. „Schemat trójkąta nie może nigdzie indziej istnieć niż w myśli i znaczy tyle, co pewne prawo syntezy wyobraźni w odniesieniu do czystych kształtów w przestrzeni”³⁴.

Ta zasadnicza, istotowa nieadekwatność między obrazem a pojęciem jest jeszcze większa w przypadku pojęć empirycznych. Przedmiot doświadczenia tworzy się w wyobraźni jako obraz, ale kształt tego obrazu jest zmienny, zależny od każdorazowych warunków empirycznych, tzn. faktycznie mamy do czynienia z wielością obrazów, np. widzimy wiele obrazów domu, wiele obrazów drzewa itp. Ponieważ pojęcie jest formą stałą, zatem zmienny obraz może być odniesiony do empirycznego pojęcia tylko za pośrednictwem schematu. Kant wyjaśnia: „Pojęcie to [= empiryczne] odnosi się zawsze bezpośrednio do schematu wyobraźni jako prawidła określania naszej naoczności zgodnie z pewnym ogólnym pojęciem. Pojęcie psa znaczy tyle, co prawidło, wedle którego moja wyobraźnia może w sposób ogólny szkicować postać pewnego czworonoga, nie będąc ograniczona do żadnej szczegółowej postaci, której dostarcza mi doświadczenie, ani do żadnego możliwego obrazu, który mogę *in concreto* przedstawić”³⁵.

Kant sądził, że nie sposób odkryć, na czym w istocie polega sam mechanizm działania schematyzmu intelektualnego. W przypadkach, gdy tworzenie przedmiotu poznania dokonuje się poprzez pojęcia empiryczne lub pojęcia czysto zmysłowe (tj. pojęcia matematyczne), chodzi o mechanizm tworzenia przez wyobraźnię zarówno obrazu, jak i schematu, aby następnie intelekt mógł za pośrednictwem schematu przystosować obraz do pojęcia, skoro sam z siebie obraz jest nieadekwatny względem pojęcia. Kant uznał, że „obraz jest wytworem empirycznej zdolności wyobraźni wytwórczej, schemat zaś pojęć zmysłowych (jako figur w przestrzeni) jest wytworem i jakby monogramem czystej wyobraźni *a priori*, dzięki której i wedle której obrazy stają się dopiero możliwe”³⁶. Tak więc schemat jest wprawdzie warunkiem obrazu, potem zaś warunkiem odniesienia pojęcia do obrazu.

³³ B 179-180.

³⁴ B 180. Uwaga ta odnosi się oczywiście do wszelkich przedmiotów poznania matematycznego.

³⁵ B 180.

³⁶ B 181.

Zasadniczo inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku, gdy tworzenie przedmiotu poznania dokonuje się poprzez czyste, tj. aprioryczne, pojęcie intelektualne, które nie odnosi się do obrazu, nie musi być uzgadniane z obrazem, lecz służy do ujęcia poznawczego danych zorganizowanych już przez pojęcie empiryczne, a więc danych, w których dokonało się już uzgodnienie obrazu z pojęciem empirycznym. Wskazując tę różnicę Kant pisze: „Natomiast schemat czystego pojęcia intelektu jest czymś, z czego nie można wytworzyć żadnego obrazu, lecz jest tylko czystą syntezą dokonywaną wedle pewnego prawidła jedności, zgodnie z pojęciami w ogóle, które wyraża kategorie”³⁷. Chodzi o to, że aprioryczne pojęcie intelektualne jest przeciw czystą jednością syntetyczną tego, co różnorodne w ogóle, jest możliwością powiązania *a priori* w zgodności z jednością apercepcji wszystkich przedstawień w ogóle. Schemat czystego pojęcia intelektualnego (kategorii) jest więc prawidłem syntezy nie w odniesieniu do danych naocznych ujmowanych poprzez aprioryczne formy zmysłowości (jak jest w przypadku pojęć empirycznych), ani nie w odniesieniu do przedmiotów konstruowanych w czystej naoczności (jak jest w przypadku pojęć matematycznych), lecz jest prawidłem syntezy w odniesieniu do samych form zmysłowości.

Kant uznał, że z dwu apriorycznych form zmysłowości, jakimi są przestrzeń i czas, właśnie ta druga jest czynnikiem wyznaczającym schemat kategorii, tj. uznał, że schemat każdej kategorii zawiera w sobie jedynie pewne określenie czasowe (*Zeitbestimmung*). Stanowisko swe uzasadniał tym, że jedynie ujęcie zjawiska jako istniejącego w czasie jest ujęciem pozostającym w stosunku jednorodności z jednej strony do kategorii, z drugiej zaś do zjawisk. Określenie wyrażające aspekt czasowy ujęcia poznawczego jest jednorodne ze zjawiskiem, albowiem każde empiryczne przedstawienie jest dane w czasie; ale jest też jednorodne z kategorią, gdyż jest ogólne i opiera się na pewnym prawidle *a priori*, a jego jedność stanowi właśnie kategoria. Dzięki temu można za pośrednictwem transcendentelnego określenia czasowego zastosować kategorie do zjawisk, czyli podporządkować zjawiska kategoriom³⁸. W takim kontekście należy odczytywać podane przez Kanta określenie schematu czystego pojęcia intelektualnego: „Jest on transcendentelnym wytworem wyobraźni, który dotyczy określenia zmysłu wewnętrznego w ogóle zgodnie z warunkami jego formy (czasu) w odniesieniu do wszystkich przedstawień, o ile

³⁷ B 181.

³⁸ Kant przedstawił kolejno dla wszystkich wyróżnionych przez siebie kategorii ich schematy. Przykładowo, schematem substancji jest trwałość (niezmiennie trwanie – *Beharrlichkeit*) tego, co realne w czasie, co jest podłożem empirycznym określenia czasowego w ogóle, które to podłoże pozostaje, chociaż wszystko inne się zmienia. Czas jest dla Kanta czymś niezmiennym; to nie czas upływa, lecz w czasie upływa byt tego, co zmienne. A zatem, niezmiennemu czasowi odpowiada w zjawisku to, co niezmiennie w bycie, tj. substancja. Tak więc tylko w stosunku do substancji może być określone następstwo i współczesne istnienie zjawisk w czasie. Podobnie schemat każdej innej kategorii zawiera w sobie jakieś określenie czasowe.

one mają być z sobą powiązane *a priori* w pewnym pojęciu zgodnie z jednością apercpcji”³⁹.

Chociaż Kant mówi o schemacie kategorii, faktycznie chodzi mu o schemat dla kategorii, skoro schemat jest schematem zmysłowości realizującym kategorię. Bezpośrednio jest schemat jednością tego, co różnorodne w naoczności zmysłu wewnętrznego, pośrednio jest schemat jednością apercpcji. I właśnie dlatego schemat jest jedynym warunkiem przedmiotowej ważności kategorii. Kant zupełnie zasadnie obawiał się, że skoro kategoria jest czystą potencjalnością doprowadzania do jedności, to bez nałożenia na nią warunków zmysłowości jest ona tylko swoistym bytem formalnym, ma charakter wyłącznie logiczny, czyli jest samą możliwością jedności przedstawić, ale bez możliwości ujęcia w tej jedności jakiegoś przedmiotu. Dlatego koniecznym było wprowadzenie schematów zmysłowości, które by realizowały przedmiotowo kategorię ograniczając ją do warunków leżących poza intelektem, w zmysłowości. „A więc kategorie bez schematów są tylko funkcjami intelektu prowadzącymi do pojęć, ale nie przedstawiają żadnego przedmiotu. To znaczenie otrzymują od zmysłowości, która realizuje intelekt, ograniczając go zarazem”⁴⁰. W ten sposób Kant przekonywał sam siebie, że poznanie postępujące drogą przez niego wskazaną ma zapewniony zarówno walor ogólności i konieczności, jak i ważność przedmiotową. Przedmiot poznania jest przecież tworzony w procesie tegoż poznania tak, aby był przedmiotem natury ogólnej; ale ponieważ tworzony jest w ramach zakreślonych uwarunkowaniami zmysłowości, przedmiot ten jest przedmiotem możliwego doświadczenia.

Spójrzmy teraz na całość ustaleń Kanta. Przedmiot poznania jest tworzony w procesie tegoż poznania dzięki pojęciom bądź empirycznym, bądź apriorycznym. W obu przypadkach pojęcie nie może być zastosowane do treści poznawczej bezpośrednio, gdyż nie zachodzi adekwatność ani między obrazem a pojęciem empirycznym, ani między przedmiotem poznania empirycznego a pojęciem apriorycznym; dostosowanie pojęcia do treści poznawczej realizuje się poprzez schemat transcendentálny. Jeśli teraz zważymy, że każdemu pojęciu odpowiada słowo, które je wyraża, to stanie się oczywiste, że Kant wyróżnia faktycznie dwa języki – język pojęć empirycznych i język pojęć apriorycznych (kategorjalnych) – z których pierwszy jest językiem potocznym, językiem codziennego użytku. Należy tylko ustalić, jaka jest użyteczność poznawcza tych języków.

Rozpocznijmy od języka potocznego. Przede wszystkim trzeba ustalić, w jaki sposób wyrażany jest przedmiot w swym uposażeniu treściowym, skoro pojęcie wyraża jedynie aspekt formalny przedmiotu. Otóż wprawdzie Kant nie mówi tego wprost, ale wyraźnie wskazuje, że aspekt treściowy przedmiotu wyrażany jest sło-

³⁹ B 181.

⁴⁰ B 187.

wem. Jednakże odnosząc się do przedmiotu słowo nie pokrywa się całkowicie z pojęciem tego przedmiotu. Mówiąc precyzyjniej: granice pojęcia są stałe, znaczenie słowa – zmienne. Kant wyjaśnia to na przykładzie definicji.

Przez definicję rozumiał Kant takie określenie rzeczy (*Ding*) poprzez jej pojęcie, które to określenie wymienia jasno i wyraźnie wszystkie i tylko cechy rzeczy zawarte w tym pojęciu, przy czym ustalenie, jakie to są cechy, dokonuje się w sposób pierwotny, tj. bez odwoływania się do jakichkolwiek ustaleń wcześniejszych⁴¹. Przy takiej koncepcji definicji było oczywiste, że żadne pojęcie empiryczne nie może być zdefiniowane, a to ze względu na fakt, iż jest ono zawsze ujęciem w jedność jakichś danych empirycznych. „Albowiem ponieważ mamy w nim tylko kilka cech pewnego rodzaju przedmiotów zmysłowych, to nigdy nie jest pewne, czy w danym słowie, które ten przedmiot oznacza, nie myślimy raz więcej, drugi raz mniej cech”⁴².

Mówiąc o „myśleniu w słowie” pewnych cech Kant używa tego sformułowania w innym znaczeniu niż wtedy, gdy mówi o myśleniu o przedmiocie poznania. Tutaj chodzi mu po prostu o to, iż słowo może wywoływać skojarzenia z różnym zestawem cech rzeczy oznaczanej przez nie. „Tak np. ktoś może w pojęciu złota prócz ciężaru, barwy, ciągliwości mieć na myśli jeszcze tę własność, że ono nie rdzewieje, ktoś inny zaś może o tym wcale nie wiedzieć. Pewnymi cechami posługujemy się tylko dopóty, dopóki wystarczają do odróżniania. Nowe spstrzeżenia natomiast usuwają niektóre, a dodają inne, pojęcie nie znajduje się więc nigdy między ustalonymi granicami”⁴³.

Granice, o których tu mowa, nie są granicami pojęcia, ale rzeczy, przy czym rzecz nie jest oczywiście rzeczą samą w sobie, lecz rzeczą daną w naoczności, tj. obrazem w wyobraźni empirycznej. Pojęcie ma przecież ustalone formalne granice i cały problem polega na tym, aby zmienny obraz dopasować do niezmiennego pojęcia, co według Kanta było możliwe jedynie poprzez transcendentálny schemat. Staje się zrozumiałe, dlaczego Kant musiał uznać, że wszelkie próby definiowania przedmiotów poznania empirycznego są bezwartościowe poznawczo: analizując rzekomą definicję pojęcia empirycznego otrzymujemy tylko to, cośmy w nią sami włożyli. „Tak np. mógłbym moje empiryczne pojęcie złota rozkładać nie uzyskując przez to nic więcej niż możliwość wyliczenia tego wszystkiego, co przy tym słowie rzeczywiście myślę; dzięki temu w poznaniu mym dokonuje się wprawdzie logiczne wydoskonalenie, ale nie zdobywa się przez to żadnego jego pomnożenia

⁴¹ Zob. B 755 oraz wyjaśnienie w przypisie w B 756.

⁴² Denn da wir ihm nur einige Merkmale von einer gewissen Art Gegenstände der Sinne haben, so ist es niemals sicher, ob man unter dem Worte, das denselben Gegenstand bezeichnet, nicht einmal mehr, das andere Mal weniger Merkmale desselben denke. B 755-756. Stałe jest jedynie związanie słowa z rzeczą, nie zaś z cechami rzeczy; zob. A 101.

⁴³ B 756. Por. B 140.

lub przyczynku. Biorę jednak pod uwagę materię, która występuje pod tą nazwą, i przeprowadzam nad nią spostrzeżenia, które dostarczą mi różnych zdań syntetycznych, ale empirycznych”⁴⁴.

Niestabilność i przypadkowość treści ujętej w pojęciu empirycznym sprawiają, że myślenie poprzez pojęcia empiryczne nie ma waloru ogólności i konieczności. Nie wolno więc w poznaniu empirycznym polegać na znaczeniu słowa odpowiadającego pojęciu, lecz należy poprzez dokonywanie eksperymentów stworzyć warunki do zastosowania pojęć apriorycznych. „I do czegoś miałyby służyć definiowanie takiego pojęcia, gdy – o ile mowa np. o wodzie i jej własnościach – nie zatrzymujemy się przy tym, co myślimy sobie o słowie «woda», lecz przystępujemy do eksperymentów, a słowo z tymi nielicznymi cechami, które są z nim związane, ma stanowić jedynie oznaczenie, a nie pojęcie rzeczy. Rzekoma definicja nie jest więc niczym innym jak określeniem słowa”⁴⁵. Dodajmy do tego, że zgodnie z ustaleniami Kanta definicja wskazująca tzw. istotę rzeczy musiałaby być utworzona w rezultacie dojścia poznawczego do rzeczy samej w sobie, a to jest przecież niemożliwe.

Zauważmy, że na gruncie systemu Kanta pojęcie i słowo mają zasadniczo odmienne charaktery. Pojęcie jest potencjalnością syntetyzowania (ujedniania), a tylko syntetyzowanie jest myśleniem; wprawdzie w przypadku pojęć empirycznych jest ono – ze względu na ich aposterioryczność – pozbawione waloru konieczności i ogólności, ale przynajmniej jest nietautologiczne. Słowo natomiast jest potencjalnością odniesienia do czegoś, co już jest jednością, a zatem poprzez słowo można jedynie wydobywać cechy uprzednio ujednione w pojęciu empirycznym; postępowanie takie nie jest odkrywczе, a ze względu na fakt, że słowo odnosi się do przypadkowego i zmiennego zestawu cech, pozbawione jest wartości poznawczych.

Wszystko to jest, z punktu widzenia Kanta, wystarczającym powodem, aby odmówić językowi potocznemu (naturalnemu) jakiegokolwiek użyteczności poznawczej⁴⁶. Poszukując wyjaśnienia mechanizmów tworzenia wiedzy ogólnej i koniecznej Kant nie znajdował też żadnego uzasadnienia dla zajmowania się analizą języka naturalnego, a zresztą język pojęć apriorycznych służył mu przecież do opisu świata w kategoriach wiedzy ogólnej i koniecznej, nie mógł zaś być przydatny

⁴⁴ B 749-750.

⁴⁵ Und wozu sollte es auch dienen, einen solchen Begriff zu definiren, da, wenn z. B. von dem Wasser und dessen Eigenschaften die Rede ist, man sich bei dem nicht aufhalten wird, was man bei dem Worte Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreitet, und das Wort mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen soll, mithin die angebliche Definition nichts anderes als Wortbestimmung ist. B 756.

⁴⁶ Stąd tak irytujące były dla Kanta uwagi jednego z recenzentów, który w *Krytyce czystego rozumu* dostrzegł jedynie nowatorstwo językowe. Zob. Prol. 376.

do opisu fenomenów lingwistycznych⁴⁷. Staje się oczywiste, że krytyka czystego rozumu nie mogła zostać ani poprzedzona, ani uzupełniona krytyką języka naturalnego.

Przejdźmy teraz do języka pojęć apriorycznych. To dzięki tym pojęciom tworzona jest wiedza ogólna i konieczna, a zatem język, którego elementami są słowa odnoszące się do kategorii, winien być językiem użytecznym poznawczo. Ale również w tym przypadku Kant musiał przyznać, że żadne pojęcie aprioryczne nie może być zdefiniowane. „Nie mogę bowiem nigdy być pewnym, że wyraźne przedstawienie pojęcia danego (jeszcze w sposób mętny) zostało rozwinięte w sposób dokładny, prócz przypadku, gdy wiem, że przedstawienie to jest dokładnie dostosowane do przedmiotu. Ponieważ jednak pojęcie, tak jak jest dane, może zawierać wiele przedstawień niejasnych, które pomijamy przy rozbiorze, choć w zastosowaniu stale ich używamy, przeto dokładność rozbioru mego pojęcia jest zawsze wątpliwa i tylko przez rozmaicie dobrane przykłady można ją uczynić pewną przypuszczalnie, ale nigdy apodyktycznie”⁴⁸.

Powyższy fragment można rozumieć chyba tylko w jeden sposób: według Kanta definiuje się nie aprioryczne pojęcie jako takie, lecz pojęcie to jako zastosowane do ujęcia danych naocznych. Aprioryczne formy intelektu nie są więc właściwie pojęciami same w sobie; przecież dopiero po dokonaniu przez nie syntezy różnorodności danych naocznych powstaje przedmiot poznania, a nie ma, i być nie może, prawomocnego pojęcia bez odpowiadającego mu przedmiotu. Aprioryczne pojęcie istnieje wprawdzie potencjalnie jako zdolność syntetyzowania, ale aktualnie istnieje jako zrealizowana synteza, jako rezultat tworzenia przedmiotu, tworzenia polegającego na ujmowaniu materiału naocznościowego w jedności apriorycznej formy. Otóż materiał syntetyzowany w pojęciu apriorycznym jest już pewną jednością zrealizowaną w pierw na poziomie zmysłowości, następnie na poziomie syntezy poprzez pojęcia empiryczne. Dlatego dostosowywanie takiego materiału do apriorycznej formy dokonuje się poprzez schemat transcendentálny, który w tym przypadku jest prawidłem syntezy w odniesieniu do samych form zmysłowości, skoro formy empiryczne zostały uzgodnione, również poprzez schematy, z obrazami dając w rezultacie zjawisko jako przedmiot poznania empirycznego. Zmysłowa geneza zjawiska sprawia, że jest ono z natury niejasne, choć o różnym stopniu mętności, a więc nie jest możliwe, aby poprzez aprioryczne pojęcie wymienić jasno i wyraźnie wszystkie i tylko cechy przedmiotu zawarte w pojęciu⁴⁹.

⁴⁷ Kant dostrzegał swoiste podobieństwo między odkrywaniem struktury gramatycznej języka naturalnego a tworzeniem zestawu kategorii. Podobieństwo to nie mogło jednak mieć żadnego znaczenia dla zrozumienia procesów poznawczych. Zob. Prol. 322-323.

⁴⁸ B 756-757.

⁴⁹ Dlatego w przypadku apriorycznych pojęć intelektu Kant czyni zastrzeżenie: „Zamiast wy-

Zauważmy, że faktycznie Kantowi nie chodzi ani o definiowanie pojęcia, ani o definiowanie rzeczy, lecz o definiowanie rzeczy w granicach pojęcia. Jest to zrozumiałe, jeśli się zważy, iż nie mówi się tu o rzeczy samej w sobie, lecz o rzeczy jako zjawisku, a więc o pewnych treściach zmysłowych ujętych w syntetycznej jedności pojęcia. Choć może to pozornie wyglądać na niekonsekwencję, jednak Kant jest w zgodzie ze swoimi ustaleniami systemowymi, gdy definiuje pojęcie przez cechy treści zmysłowej ujętej w tym pojęciu. W rezultacie jednak wszelkie niejasności owych cech, jak też zmienność ich zestawienia, odbijają się na jakości definicji. Tak więc również słowo odnoszące się do pojęcia apriorycznego obarczone jest w swym znaczeniu niejasnością i zmiennością treści ujętej w pojęciu.

Zarówno pojęcie empiryczne, jak i pojęcia aprioryczne syntetyzują treści zmienne, zamykają w swych granicach zmieniający się zestaw cech. Nie jest to wadą pojęć, gdyż ich zadanie polega nie na stabilizowaniu treści zmysłowych, co byłoby niemożliwe, lecz na swoistym nakładaniu na nie stałych form myślenia. W konsekwencji prowadzi to do uznania, że pojęcie w żaden sposób nie wyraża treści, którą ujmuje, i że jedynie słowo treść tę oddaje, choć ze względu na jej zmienność czyni to niejednoznacznie. W tym kontekście należy odczytywać twierdzenie Kanta, że wszelka próba podania definicji pojęcia sprowadza się do określania słowa.

Potwierdzeniem słuszności powyższej interpretacji jest uwaga Kanta, że choć ani empiryczne, ani aprioryczne pojęcia nie mogą być zdefiniowane, to zawsze można podać definicję pojęcia dowolnie pomyślanego. „W tym przypadku mogę moje pojęcie zawsze zdefiniować. Muszę bowiem przecież wiedzieć, co chciałem pomyśleć, gdy je sobie sam umyślnie utworzyłem, a nie zostało mi ono dane ani przez naturę mego intelektu, ani przez doświadczenie. Nie mogę jednak powiedzieć, że zdefiniowałem przez nie prawdziwy przedmiot”⁵⁰. Zatem pojęcie dowolnie pomyślane może być wprawdzie zdefiniowane, ale ono samo jest bez jakiegokolwiek wartości poznawczej; nie mogąc być odniesione do przedmiotu (brak bowiem treści, którą by ujmowało), właściwie w ogóle nie jest pojęciem. Możemy się domyślać, że w tym przypadku zarówno pojęcie, jak i odpowiadające mu słowo wyrażają to samo; tyle że i pojęcie, i słowo są puste.

Tak więc, na gruncie systemu Kanta, poprzez pojęcie intelekt myśli o przedmiocie poznania w aspekcie formalnym tego przedmiotu, myśli o nim jako o przedmiocie w ogóle; poprzez słowo natomiast intelekt myśli o przedmiocie poznania w aspekcie treściowym tego przedmiotu, myśli o nim jako o zjawisku czyli treści ujętej (zsyntetyzowanej) poprzez pojęcie. Tylko myślenie poprzez pojęcia ma wa-

rażenia «definicja» użyłbym chętnie słowa «ekspozycja» [wyłuszczenie], które zawsze jeszcze pozostaje ostrożne i przy którym krytyk może jej ważność dopuścić w pewnym stopniu, a przecież mieć co do jej dokładności pewną wątpliwość”. B 757.

50 B 757.

lor poznawczy, gdyż rozszerza naszą wiedzę, a jeśli dokonuje się poprzez pojęcie aprioryczne, to uzyskana nowa wiedza jest ogólna i konieczna. Myślenie poprzez słowa nie tylko wiedzy nie rozszerza (jest myśleniem analitycznym, a więc tautologicznym), ale dotycząc jedynie treści przedmiotu jest w ogóle bezwartościowe poznawczo.

Jak bardzo ściśle rozgraniczał Kant funkcje pojęć od funkcji słów, widać na przykładzie jego rozważań nad pojęciami matematycznymi. Kant uznał, że jedynie pojęcia matematyczne mogą być zdefiniowane, skoro bowiem przedmiot poznania matematycznego jest konstruowany w naoczności *a priori*, zatem jakiegokolwiek elementy treściowe nie odgrywają żadnej roli w procesie tworzenia tego przedmiotu. „A więc tylko matematyka posiada definicje. Albowiem przedmiot, który ma na myśli, przedstawia ona także *a priori* w naoczności, a przedmiot ten nie może z pewnością zawierać ani więcej, ani mniej niż pojęcie, ponieważ pojęcie przedmiotu zostało przez wyjaśnienie dane w sposób pierwotny, tzn. bez wprowadzania wyjaśnienia z czegokolwiek bądź innego”⁵¹.

Wydawać by się mogło, że właśnie w tym przypadku zachodzi tożsamość funkcji pojęcia i słowa, a więc identyczna jest użyteczność poznawcza pojęcia i słowa. Jednakże Kant takiego stanowiska zająć nie może; właśnie dlatego, że pojęcie matematyczne jest konstruowane w naoczności *a priori* (i to konstruowanie pojęcia jest jednocześnie konstruowaniem przedmiotu), między pojęciem a słowem, które mu odpowiada, zachodzi zasadnicza różnica. Kant nie mówi tego wprost, ale przykład, który podaje, jest wystarczająco wymowny. Chodzi w nim o istotową odmienność podejścia „filozoficznego” i „matematycznego” do kwestii pojęć matematycznych.

„Dajcie filozofowi pojęcie trójkąta i każcie mu na jego sposób wynaleźć, jak się ma suma jego kątów do kąta prostego. Nie ma on wtedy nic innego jak tylko pojęcie pewnej figury zamkniętej trzema prostymi tudzież pojęcie tyłuż kątów w niej [występujących]. Może on rozmyślać nad tym pojęciem, jak długo mu się podoba, lecz nie wynajdzie nic nowego. Może on rozkładać i ujaśniać pojęcie linii prostej lub kąta, lub liczby trzy, ale [nie może] natrafić na inne własności, które w tych pojęciach nie są wcale zawarte”⁵². Bez wątpienia Kant polecając filozofowi udowodnić twierdzenie o sumie kątów trójkąta „na jego sposób” (*nach seiner Art*) ma na myśli analizę pojęcia poprzez analizę znaczenia słowa. I jest dla niego oczywiste, że analiza taka nie może doprowadzić do tez nowych, z natury swej bowiem jest procesem o charakterze swoiście tautologicznym; heurystycznie płodny jest przecież tylko proces syntetyzowania⁵³.

⁵¹ B 757-758.

⁵² B 744.

⁵³ Warto zauważyć, że Kant przeciwstawia się racjonalistycznej tezie, według której z pojęcia (a więc ze znaczenia słowa) można wyprowadzić wszelkie własności przedmiotu pojęcia.

Zasadniczo inna jest sytuacja matematyka, jako że nie rozważa on pojęcia (znaczenia słowa), lecz konstruuje przedmiot pojęcia, tj. w tym przypadku pewien trójkąt. Następnie zaś przeprowadza dowód w sposób konstrukcyjny, tzn. przedłuża jeden z boków trójkąta otrzymując dwa kąty przyległe, dzieli zewnętrzny z tych kątów prostą równoległą do przeciwległego boku trójkąta itd. „W ten sposób – wciąż wiedziony przez dane naoczne – dochodzi w łańcuchu wniosków do całkowicie zrozumiałego, a zarazem ogólnego rozwiązania zagadnienia”⁵⁴.

Tak więc nawet w przypadku pojęć matematycznych funkcje poznawcze pojęcia różnią się zasadniczo od funkcji poznawczych słowa. Właściwie należałoby powiedzieć, że tylko pojęcia pełnią funkcje poznawcze. Słowa są jedynie językowymi oznaczeniami pojęć. W przeciwieństwie do pojęć nie mają waloru ogólności i konieczności, nie są bowiem bytami o charakterze formalnym. Ich istnienie jest wtórne względem istnienia pojęć; przy czym odnoszą się one nie do formy pojęcia (a więc nie do pojęcia jako takiego), lecz do treści ujętej w ramy pojęciowe. Fakt, iż jest to zawsze (z wyjątkiem pojęć matematycznych) odniesienie do przypadkowego i zmiennego zestawu cech treściowych, powoduje, że słowa nie mogą mieć stałego, ogólnego i koniecznego znaczenia. Drugą konsekwencją odniesienia treściowego słowa jest to, że słowo, przy każdym ze swych aktualnych znaczeń, ma charakter analityczny, tj. można z niego wydobyć tylko to, co się w nie samemu włożyło. Proces powiększania i rozwijania wiedzy może być realizowany tylko przez pojęcia, tylko pojęcia bowiem umożliwiają syntetyzowanie – jedyny proces poznawczy o charakterze nietautologicznym. Filozoficzny system Kanta musiał implikować zasadniczą deprecjację języka w sferze poznawczej⁵⁵.

Podsumowanie

Chociaż wielki system filozoficzny Kanta wyrósł z poprzedzającej go tradycji myślowej i był rezultatem ustosunkowania się do niej, przecież stanowił całkowite *novum* zarówno w aspekcie proponowanych rozwiązań, jak w zastosowanej aparaturze pojęciowej. Zasadnicza odmienność Kanta rozumienia procesu poznania od wszelkich przed nim przyjmowanych stanowisk i w konsekwencji istotowa niesprowadzalność wypracowanej przez niego sieci pojęciowej do struktur pojęciowych innych systemów czynią niemożliwym jakiegokolwiek uzupełnianie jego systemu przez

⁵⁴ B 744-745.

⁵⁵ Por. charakterystyczną uwagę Kanta, że o ile w odniesieniu do Istoty Najwyższej niedopuszczalny jest antropomorfizm dogmatyczny, czyli przypisywanie Bogu własności samych w sobie, o tyle dopuszczalne jest przypisywanie tych własności stosunkowi Boga do świata, czyli antropomorfizm symboliczny, „który w rzeczywistości dotyczy tylko języka, a nie samego przedmiotu” (der in der Tat nur die Sprache und nichts das Objekt selbst angeht); Prol. 357.

elementy z zewnątrz. Jeżeli więc Kanta rozumienie pojęć i ich roli poznawczej powoduje konieczność odmówienia językowi naturalnemu wartości poznawczych, to sytuacja ta jest immanentną cechą systemu, cechą nie dającą się usunąć i na równi z innymi cechami świadczącą o jego swoistości.

Powyższe ustalenie jest ważne dla oceny wyjaśnień i propozycji sformułowanych przez Urbana. Ponieważ postuluje on uzgodnienie kategorii Kantowskich z kategoriami językowymi poprzez wyposażenie tych pierwszych w intuicyjną zawartość treściową, można sądzić, że nie dostrzega wystarczająco wyraźnie zasadniczej odrębności filozofii Kanta. Jakikolwiek uzupełnianie kategorii Kantowskich o aspekt treściowy byłoby zafałszowaniem samej ich istoty.

Na tym tle bardzo prawdopodobne wydaje się przypuszczenie De Mauro, iż Kant dogłębnie przemyślał kwestie metajęzykowe obecne w nurcie myślowym biegnącym od Locke'a i Leibniza do Berkeley'a i Hume'a i w rezultacie uznał, że podporządkowanie się w myśleniu filozoficznym językowym uwarunkowaniom musi prowadzić poprzez nominalizm do sceptycyzmu i irracjonalizmu. Rozważania przeprowadzone w niniejszym artykule nie pozostają w sprzeczności z tym przypuszczeniem; jednocześnie wyjaśniają, dlaczego wypracowany przez Kanta system nie stwarzał mu możliwości (a też i potrzeby) uwzględniania kwestii metajęzykowych w jakiegokolwiek innej postaci, a nawet samo ustosunkowanie się do nich w formie bezpośredniej czynił niemożliwym.

Kanta milczenie o języku ma więc uzasadnienie w samym jego systemie filozoficznym. Fakt ten skłaniać powinien do ostrożności i krytycyzmu zarówno wobec podejmowanych obecnie prób interpretacji epistemologii Kanta w kategoriach analizy lingwistycznej, jak i wobec prób zastosowania kantowskiej sieci pojęciowej do rozwiązywania problemów lingwistycznych. Z całą pewnością bowiem postępowanie takie prowadzi do zafałszowania intencji Kanta i zasadniczo odmiennego rozumienia jego aparatury pojęciowej⁵⁶. Nie wynika z tego, że badania takie są nieuprawnione; należy jedynie być świadomym, że z terenu „czystej” filozofii przechodzimy na teren „czystej” semiotyki. Odpowiedź na pytanie, czy badania takie mogą okazać się użyteczne i płodne poznawczo, wykracza poza ramy niniejszych rozważań⁵⁷.

⁵⁶ Por. M. Ujwari, *Why Kantian transcendental philosophy cannot provide an analysis of language?*, w: „Abstracts of VIII International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science”, Moscow 17-22 August 1987, vol. 5, part 3, s. 72-73. Autorka jest przeciwna stosowaniu metody transcendentalnej w analizie lingwistycznej.

⁵⁷ M. Riedel w artykule *Kritik der Vernunft und Sprache. Zum Kategorienproblem bei Kant*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 2, 1982 uzasadnia, że zarówno uznanie intelektu za bazę języka, jak uznanie języka za podstawę intelektu są stanowiskami błędnymi przez swój dogmatyzm. Riedel odrzuca oba formułując tzw. zasadę nieuwarunkowalności stosunku (*Unbedingtheit des Verhältnisses*) i argumentując, że faktycznie zasada ta funkcjonuje w systemie Kanta. Rozważania Riedla, choć bardzo interesujące, są tak daleko idącym przeformułowaniem transcendentalizmu Kanta, że ustosunkowanie się do nich wymagałoby odrębnych analiz.