



JUSTYNA NOWOTNIAK

Jakim Kant był psychologiem?¹

What Kind of Psychologist Was Kant?

ABSTRACT: The starting point of the discussion is Kant's critical claim, no other cognition of the soul is possible, but on the grounds of experience. (1) The main limitation of empirical psychology in Kant's view is, it can only describe the inner appearances, being unable to explain them. It includes no apodictic laws or principles. (2) On the other hand, we can in Kant's opinion explain the psychic phenomena, assuming they are physically determined. The philosopher approaches in this way especially paranormal psychic phenomena and mental illnesses. In this naturalistic approach Kant is governed by the practical intention, to help people suffering from paranormal or abnormal mental states. (3) Nevertheless he takes into account also the psychological conditions of psychic appearances, endowing man with the ability to shape his soul with his mental forces. In both approaches Kant is governed in author's view mainly by pragmatic grounds. One can take advantage of the inner experience in shaping his psyche, improving his mental capacities. One can also theoretically profit from it in philosophical reflection. But self-observing alone leads one easily astray. (4) Finally, the author reflects upon Kant's critical theory of mind as psychology, recalling philosopher's remarks about immanent psychology. In author's view the critical theory of mind *qua* immanent psychology is embedded both in rational (*a priori*) and empirical cognition of the soul, aiming at dividing one from another.

KEY WORDS: Kant • psychology • inner sense • paranormal psychic phenomena • mental illnesses • psychic appearances • self-observation • anthropology

Ponizej rozważam stosunek Kanta do psychologii i próbuję określić miejsce psychologii na mapie Kantowskiego myślenia. A jest tu sporo niejasności. Moje analizy to przede wszystkim próba diagnozy problemu. O jego wyczerpaniu nie może tu być mowy, ale starałam się go ująć w sposób przekrojowy, śledząc porwany wątek psychologii na różnych obszarach myśli Kanta.

¹ Około 30 % tekstu niniejszego artykułu to materiał zaczerpnięty z mojej książki *Różne strony myślowości w filozofii Kanta* (SGH, Warszawa 2010).

1. Psychologia empiryczna

Na pierwszy rzut oka stosunek filozofa do psychologii może się wydawać jasny. Wszak zajmował bardzo wyrazistą postawę wobec racjonalnej psychologii, głoszącej, że człowiek posiada duszę, pojętą jako prosta, niezniszczalna substancja duchowa. Teoria ta nie tylko mówi o tak pojętej duszy, lecz także – w przekonaniu jej zwolenników – dowodzi jej istnienia. Kant pokazuje, że opiera się ona na nieporozumieniach i fałszywych wnioskach, że psychologia ta nie dostarcza poznania owej substancji i nie jest racjonalną nauką, za jaką się podaje. Nie odmawia jej jednak psychologicznego znaczenia; można się z niej przecież wiele dowiedzieć o idei duszy, a także o podmiocie, który tworzy sobie tę ideę.

Według niego poznanie duszy opiera się na doświadczeniu, jest ona przedmiotem zmysłu wewnętrznego², a doświadczenie ani bezpośrednio nie informuje o istnieniu owej substancji, ani nie pozwala o nim wnioskować. Empiryczne poznanie duszy jest dla Kanta, rzecz można, nieusuwalnym faktem: człowiek jest sobie dany w zmysle wewnętrznym i obserwuje siebie. Filozof głosi (choć, jak zobaczymy, sprawa nie jest całkiem oczywista), że wszelkie poznanie duszy bazuje na doświadczeniu, że wszelka psychologia jest empiryczna i inna być nie może.

Empiryczna psychologia ma jednak u Kanta o wiele mniej wyrazisty charakter niż ta racjonalna. W tej ostatniej, krytycznie widzianej, wyraziste są zwłaszcza deficyty, proporcjonalne do wielkości roszczeń. Natomiast ta empiryczna nie domagała się systematycznej krytyki i filozof miał do niej niejednoznaczny stosunek. Nie była też ona w jego czasach rozwiniętą, samodzielną dyscypliną poznania o wyraźnej osobowości. Kiedy więc Kant mówi o psychologii w rozumieniu empirycznego poznania, porusza się po obszarze mniej pewnym i uporządkowanym niż w wypadku racjonalnej psychologii. Stąpa po terenie, który właśnie wyłania mu się pod stopami, a nie po wydeptanym i twardym gruncie. Jest to wprawdzie stary jak świat grunt doświadczenia, zarazem jednak teren odzyskiwany, wyzwany spod ucisku idealistyczno-racjonalistycznej metafizyki.

1.1. Tylko empiryczne poznanie

Niekiedy przez empiryczną psychologię Kant rozumie, jak najbardziej cenne jego zdaniem, badania umysłu podejmowane przez brytyjskich empirystów, kiedy indziej do tego, co „psychologiczne”, odnosi się raczej z nieuf-

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, A846/B874, A342/B400. (Dalej jako KCR.)

nością, tak iż określenie to nabiera pejoratywnego zabarwienia, ale i wtedy „psychologia” mieni się różnymi sensami, niekiedy trudnymi do pogodzenia. Czasem skłonny jest ją kojarzyć z pseudonauką, oferującą podejrzaną wglądy i pozorne wyjaśnienia. Kiedy indziej ma być z kolei wyjaśnianiem przyczynowym, odwołującym się do przyrodniczych mechanizmów (a jako taka z kolei ma się kłócić z uznaniem wolności)³.

Używana nieraz przez filozofa zbitka pojęć „psychologiczny, a więc tylko empiryczny”⁴ ma pejoratywny wydźwięk, określenie to bowiem wskazuje na pewien brak. Jednak brak ten miewia różny sens w różnych kontekstach i niekiedy jest, by tak rzec, w pełni uzasadniony.

Powiedzenie, że dany sąd jest (ma status) tylko psychologiczny i empiryczny, sygnalizuje zwłaszcza, że jest on pozbawiony konieczności i powszechnej ważności, i o tyle mniej wartościowy od sądów, które te cenne właściwości posiadają. W tym sensie konstatacja, że chodzi w danym wypadku o sąd „tylko empiryczny”, informuje, by tak rzec, o odległości dzielącej każdy taki sąd od owego pożądanego maksimum poznawczego (rozumie się samo przez się, że chodzi tu o poznanie syntetyczne) – i o tyle zawsze zdaje sprawę z pewnego braku, nad którym można ubolewać. Jednak w różnych przypadkach brak ten może być różnie oceniany; może być na przykład tak, że ktoś wcale nie zadaje sobie trudu apriorycznego ugruntowania sądu, a trud taki by się opłacił, albo tak, że w danym wypadku trud ten jest (czy byłby) daremny. Kant bynajmniej nie uważa, że zawsze możemy i powinniśmy zamiast sądów empirycznych formułować aprioryczne lub też w jakiś inny sposób tych pierwszych unikać. Co najmniej niekiedy sądy psychologiczne i tylko empiryczne są jak najbardziej na miejscu i nie ma sensu dopatrywać się czegoś nagannego czy to w ich naturze, czy w fakcie, że ktoś je głosi. Jak się zatem wydaje, krytyka taka jest na rzeczy tylko w wypadku tych sądów, które mogłyby (i powinny) zostać apriorycznie uprawomocnione.

Taką sytuację ma filozof na przykład na myśli, kiedy rozważa status sądów o pięknie. Powiada tu, że psychologiczne wyjaśnienie sądu byłoby równoznaczne z wykazaniem jego empirycznego pochodzenia i zarazem

³ Wszystkie zasady wyjaśniania psychologicznego „zakładają u podstaw mechanizm konieczności przyrodniczej”, a z tego względu „nie chcą się rymować w głowie z pojmowaniem tego, co niepojęte (niewyjaśnialne), mianowicie możliwości imperatywów kategorycznych [...]”. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, [w:] *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902–, t. VIII, s. 285. (Dalej jako AA).

⁴ Zob. np. KCR, A 801/B829.

oznaczałoby, że sąd taki nie może sobie rościć prawa do konieczności⁵. Gdybyśmy zatem przypisywali sądowi o pięknie – który zdaniem Kanta zgłasza słuszną pretensję do konieczności i powszechnej ważności – status tylko empiryczny, „tylko” oznaczałoby, że sąd ten jest za płytki, że zaniedbujemy możliwość jego apriorycznego uprawomocnienia.

Z grubszym błędem mamy do czynienia w wypadku sądów niesłusznie roszcujących sobie pretensję do powszechnej ważności i konieczności. Na przykład sądy racjonalnej psychologii, w każdym razie niektóre, mają zdaniem Kanta status empiryczno-psychologiczny, a zgłaszają ową pretensję. W takiej sytuacji wskazane byłoby nazwać rzeczy po imieniu, a więc głosić sądy „tylko psychologiczne i empiryczne”, nie przypisując im bezpodstawnie „lepszego” pochodzenia; uczciwy sąd empiryczny jest lepszy niż taki, który podaje się za inny. W pierwszej *Krytyce* we frazie „psychologiczny, a więc tylko empiryczny” słyhać, jak sądzę, przede wszystkim nieprzerwaną krytykę racjonalnej psychologii, która podaje się za czysto rozumowe poznanie, którym nie jest – bo i ona, chcąc nie chcąc, opiera się na doświadczeniu.

Nietrudno zauważyć tu napięcie. W krytyce „metafizycznej” psychologii Kant hołduje przekonaniu, że nie jest możliwa inna niż empiryczna znajomość duszy. Empiryczna psychologia (mimo wspomnianych dwuznaczności w jej rozumieniu i ocenie) pozostaje, jako jedyna możliwa, niekwestionowanym, pozytywnym punktem odniesienia w krytyce racjonalnej psychologii. Jednak z drugiej strony oczywistym mankamentem empirycznej psychologii jest dla Kanta to, że nie zawiera ona sądów koniecznych i powszechnie ważnych. Sądy takie wprawdzie, zgodnie z powyższym, w wypadku duszy byłyby niemożliwe – istnieją jednak jego zdaniem inne niż empiryczno-psychologiczne źródła poznania i sądy o innym statusie, tak iż aprioryczna miara poznania jest w jakimś sensie przykładowa do duszy.

Poznanie duszy, w przeciwieństwie do poznania przyrody cielesnej, nie zasługuje na miano nauki we właściwym tego słowa znaczeniu. Psychologia co najwyżej opisuje wewnętrzne zjawiska, nie wyjaśnia ich natury i przyczyn. Próbuje je tłumaczyć, ale są to zdaniem Kanta wyjaśnienia wątpliwej wartości, „bez końca hipotetyczne i przy trzech różnych racjach wyjaśniających to, co się dzieje w naszym umyśle, można łatwo wymyślić czwartą, równie pozorną”⁶.

⁵ I. Kant, *Pierwsze wprowadzenie do Krytyki władzy sądenia*, przeł. J. Nowotniak, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, red. M. Czarniawska i J. Kopania, t. VI, Białystok 1993, s. 44.

⁶ I. Kant, *Pierwsze wprowadzenie...*, *op. cit.*, s. 44: „I stąd cała rzesza rzekomych psychologów, którzy umieją podać przyczyny każdego pobudzenia umysłu czy wzruszenia, wywoływanego w sztukach, wyobrażeniach poetyckich oraz przez przedmioty w przy-

1.2. Zmysł wewnętrzny

Zgodnie z diagnozą filozofa z *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* w poznaniu duszy nie da się stosować matematyki ani eksperymentu i nie ma ono dostatecznych apriorycznych podstaw, tak iż nie jest możliwa psychologia jako ścisła nauka, co najwyżej jako „naturalna historia zmysłu wewnętrznego”. Jest to chyba najlepiej znana, najczęściej przywoływana wypowiedź Kanta na temat psychologii empirycznej, a przy tym stosunkowo późna, z 1796 roku – a więc niejako sama się o to prosi, by potraktować ją jako ostatnie słowo filozofa w tej sprawie. Jednak nie odzwierciedla ona złożonego stosunku Kanta do psychologii.

Psychologia sprowadza się do obserwacji zjawisk duszy i może formułować co najwyżej empiryczne uogólnienia ich dotyczące, wydaje się zatem, że nie wchodzi tu w grę żadne konieczne prawa czy zasady. Sprawa nie jest jednak taka prosta. Poznanie duszy ma bowiem aprioryczną podstawę – co najmniej w postaci czasu, będącego konieczną formą zmysłu wewnętrznego. Jak filozof powiada, jeśli chodzi o „psychologiczne racje wyjaśniające to, co zachodzi w naszym umyśle, to [...] o ile mi wiadomo, empiryczne są tu wszystkie zasady wyjąwszy jedną jedyną, mianowicie zasadę ciągłości wszelkich zmian [...]”. A więc jedyną stałą zasadą określającą zjawiska w umyśle jest to, że w zmyśle wewnętrznym wszystko się ciągle zmienia. Ta zasada to jednak za mało, by na niej (czy też: z niej) zbudować „pełną” naukę⁸. Choć więc czas jest formą aprioryczną, nie pozwala wznieść się w poznaniu duszy ponad doświadczenie; możemy tylko obserwować i rejestrować następujące po sobie zjawiska. Zasada ciągłości zmian jest w wyjaśnianiu zjawisk psychicznych nieużyteczna, można tu z niej skorzystać „tyle, co nic”⁹.

Czas – jako aprioryczna forma – oraz jego poznanie należy do innego porządku niż empiryczno-psychologiczny. Zasada ciągłości zmian jest, jak Kant zaznacza, jedyną nieempiryczną zasadą wyjaśniającą to, co zachodzi w umyśle. A jednak zalicza tę zasadę do „psychologicznych racji wyjaśnia-

rodzie, i jeszcze nazywają te swoje żarty filozofią, nie wykazując się przy tym nie tylko żadną wiedzą, lecz bodaj nawet zdolnością naukowego wyjaśnienia najwykleszego zjawiska w świecie fizycznym. Jedynym właściwie prawdziwym obowiązkiem psychologii empirycznej, która raczej nigdy nie będzie mogła uzyskać rangi nauki filozoficznej, jest psychologiczne obserwowanie (takie jak Burke’a w jego rozprawie o pięknie i wzniosłości), czyli gromadzenie materiału do przyszłych prawideł empirycznych, które byłyby łączone w sposób systematyczny, jednakże bez dążenia do ich pojmowania.”

⁷ *Idem, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, [w:] AA, t. IV, s. 471.

⁸ *Idem, Pierwsze wprowadzenie...*, *op. cit.*, s. 43.

⁹ *Ibidem*.

jących” i podkreśla, że „ogólna teoria czasu, w przeciwieństwie do czystej teorii przestrzeni (geometrii), nie dostarcza materiału do pełnej nauki”¹⁰. Czyżby poznanie czasu – i oparta na nim zasada ciągłości zmian – było nie dość (nie w pełni) pewne i konieczne? I nie dość czyste? Czyżby miało w sobie domieszkę empiryczno-psychologiczną? A z drugiej strony: czy poznanie czasu, choćby oddzielić je od jego empirycznej znajomości, nie zasługuje – jako poznanie formy zmysłu wewnętrznego – na miano psychologii? Może nie jest ono „pełną nauką aprioryczną”, ale coś przecież na temat duszy i możliwości jej poznania głosimy, kiedy mówimy o czasie jako koniecznej formie zmysłu wewnętrznego. Ujawnia się tu niezdecydowanie Kanta: czy psychologiczne poznanie oznaczać ma tylko to empiryczne, czy też może również to, które określa konieczne warunki tamtego? Inaczej mówiąc: czy mianem psychologii należy określać tylko poznanie duszy uwarunkowane w taki czy inny sposób (w szczególności czasem, ale może nie tylko), czy też również, w innym sensie, poznanie samych tych warunków? Filozof ogranicza raczej psychologię do pierwszego z tych sensów, ale niekiedy dochodzi do głosu i to drugie rozumienie; wówczas krytyczna koncepcja umysłu, zawierająca poznanie owych warunków, byłaby psychologią (do kwestii z tym związanych wracam w ostatnim punkcie).

Czas (jako konieczna zmysłowa forma) zagradza drogę do poznania substancjalnie pojętej duszy. Jednak przeszkodą w lepszym i głębszym poznaniu duszy – tej, której doświadczamy – jest dla Kanta nie tyle sam czas, ile raczej brak przestrzeni: ogólna teoria czasu, powtórzę, „w przeciwieństwie do czystej teorii przestrzeni (geometrii), nie dostarcza materiału do pełnej nauki”. Zewnętrzne zjawiska również postrzegamy w czasie, a możliwe jest poznanie apriorycznych zasad czy praw rządzących przyrodą cielesną. Dusza zaś jawi się nam tylko w czasie, „nie może ona postrzegać siebie co do miejsca w przestrzeni”¹¹. Czas, jak to filozof ujmuje, ma tylko jeden wymiar¹² i przez to jest niemożliwe należyte, aprioryczne poznanie świata wewnętrznego. Czas jest jednowymiarowy i jednokierunkowy – natomiast w przestrzeni odróżniamy różne strony (lewą i prawą, górę i dół, przód i tył) i poruszamy się w różnych kierunkach. O tyle wewnętrzne doświadczenie – na przekór tradycyjnym wyobrażeniom o wnętrzu jako czymś głębokim i bogatym – jest płytsze i bardziej płaskie niż zewnętrzne; jest ono za mało (a nie za bardzo) zmysłowe. Jego dopełnieniem nie jest duchowa substancja,

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Idem, Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 139.

¹² *Idem, Metaphysische Anfangsgründe...*, *op. cit.*, s. 471; *idem, Pierwsze wprowadzenie...*, *op. cit.*, s. 43.

lecz świat zewnętrzny i jego poznanie, które pozwala też dowiedzieć się więcej o umyśle niż na bezpośredniej drodze wnikania we wnętrze – o umyśle, bo gdy w grę wchodzi podmiotowa aktywność, Kant woli mówić o umyśle i różnych jego władzach (duszę umieszczając raczej w porządku odbierania). Umysł poznajemy przede wszystkim używając go, a nie wnikając w to, czym jest sam w sobie albo jak jest sobie dany.

Zasada ciągłości zmian pozostawia nieograniczone pole dla empirycznych obserwacji i nic ponadto nie daje. Wprawdzie możemy, jak Kant zauważa w *Metaphysische Anfangsgründe*, oddzielać i łączyć w myśli różnorodne treści dane nam w wewnętrznej obserwacji, ale właśnie „tylko w myśli”, nie da się ich „utrzymać w rozdzieleniu i dowolnie łączyć na nowo”¹³. A na czym mogłoby polegać takie – niemożliwe, jak tu filozof twierdzi, a pożądane – „utrzymywanie w rozdzieleniu” czy „dowolne łączenie” różnorodnych danych wewnętrznych? Jasny jest, jak to zwykle u Kanta, negatywny aspekt sprawy: możliwości manipulowania duszą są znacznie mniejsze niż w wypadku fizycznego poznania przyrody cielesnej, mniejsze też niż w chemii, która według niego pozostaje pod tym względem daleko w tyle za fizyką. Ograniczone są możliwości eksperymentowania z duszą, zwłaszcza cudze wnętrze nie poddaje się tego rodzaju zabiegom. Tym bardziej nie wchodzi w grę jakaś, wzorowana na matematyce, konstrukcja duszy. Duszę cechuje, chciałoby się rzec, natarczywa faktyczność, w żaden sposób nie można się od niej odsunąć czy zdystansować do niej.

Fizyką, chemią ani matematyką psychologia nie jest. Ale czy powinna? I czy być nie może? Nie jest, rozumiana jako poznanie przyklejone do doświadczenia i ograniczone do obserwacji zjawisk: nie wykorzystuje właściwych tamtym naukom zasad wyjaśniania i w żaden sposób nie manipuluje tymi zjawiskami. I tak skłonny jest ją Kant rozumieć: tak widziana ma wprawdzie niższy status teoretyczny niż tamte nauki, ale ma przynajmniej własny teren i uczciwie określoną naturę, nie podnosi nieuzasadnionych roszczeń. Kant miał wszakże ambiwalentny stosunek do fizycznych wyjaśnień zjawisk psychicznych. Z jednej strony uważał, że, niekiedy przynajmniej, należy ich poszukiwać (i sam ich próbował), z drugiej jednak nie sądził, że wyczerpują one ich naturę i sens, i niekiedy uznawał je za niecelowe. O tyle psychologia pozostaje tą dziedziną poznania, która wychodzi naprzeciw ich swoistości, nie redukując ich do zdarzeń fizycznych czy reakcji chemicznych. Filozof krytykował też silnie się na ścisłość tam, gdzie jest ona niemożliwa, zwłaszcza małpowanie metod matematycznych, kiedy nie wchodzi w grę ich rzetelne zastosowanie.

¹³ *Idem, Metaphysische Anfangsgründe..., op. cit., s. 471.*

Jednak, kiedy podkreśla ograniczenia psychologii w porównaniu z tamtymi naukami i narzeka na to, że różnorodne treści dane w wewnętrznym doświadczeniu można dzielić i łączyć „tylko w myśli”, ma widać na uwadze jakąś nieokreśloną lepszą możliwość – że mogłoby się to dokonywać nie tylko w myśli. Jeśli „utrzymywanie ich w rozdzieleniu” i „dowolne łączenie” nie miałyby polegać na fizycznym czy chemicznym oddziaływaniu na nie i manipulowaniu nimi, to na czym? Może na tym, że człowiek o własnych psychicznych siłach rozkładałby i składał swoje wnętrze: rozkładałby doświadczenie wewnętrzne na elementy i w miarę potrzeb składał je na nowo w takim lub innym układzie? To wiązałoby się chyba z manipulowaniem czasem, z przejściem kontroli nad biegiem zjawisk wewnętrznych. Brzmi to jak pomysł rodem z *science fiction*; można sobie o czymś takim myśleć, czy nawet próbować budować takie roboty, ale natury duszy nie zmienimy, a próby „pomijania warunków zmysłowości” wiodą zdaniem Kanta na manowce. O tyle mrzonką jest dlań dowolne manipulowanie wewnętrznym doświadczeniem. Ale z drugiej strony uważa, że człowiek wpływa na bieg zjawisk wewnętrznych za pomocą sił psychicznych i bynajmniej nie potępia prób takiego kształtowania duszy. Natomiast w eksperymentowaniu z duszą przy użyciu substancji chemicznych wietrzy niebezpieczeństwo. Jak zauważa w *Antropologii*, wprawiając się umyślnie za pomocą takich substancji w odmienne stany świadomości, można zapewne przybliżyć się do poznania przyczyn zjawisk wewnętrznych, próby takie są jednak niebezpieczne: „Sztucznie wytworzony obłęd może łatwo stać się rzeczywisty”¹⁴.

Skądinąd zaś krytyczna analiza umysłu zasada się wg Kanta na rozdzielaniu różnorodnych treści napotykanych w zmysle wewnętrznym: filozof, podobnie jak chemik, rozkłada złożone treści umysłu, wydziela proste elementy z różnych mieszanin. Tak więc okoliczność, że różnorodne dane wewnętrzne możemy dzielić i łączyć tylko w myśli – która to okoliczność w przywoływanym tekście ma przemawiać na niekorzyść psychologii – na gruncie filozofii jawi się w bardziej korzystnym świetle: postępowanie to przynależy do natury filozoficznego poznania i jest tutaj na miejscu. To, że dzielenie i łączenie dokonuje się „tylko w myśli”, nie jest w tym wypadku takie złe; ponieważ myślenie jest aktywnością niezależną od zmysłowego odbierania, to właśnie i tylko w myśli można analizować różnorodne dane wewnętrzne, „utrzymując je w rozdzieleniu” i wznosząc się niejako ponad wewnętrzne doświadczenie z czasem. Psychologii jednak Kant odmawia tej możliwości: wprawdzie coś analizujemy, jednak czas, rzecz można, zabiera nas ze sobą, jest tylko bieg następujących po sobie zjawisk wewnętrznych, nie

¹⁴ *Idem, Antropologia..., op. cit., s. 140.*

ma żadnej przeciwwagi dla niego. I być może filozoficzne myślenie pozwala jednak w jakimś sensie manipulować wewnętrznym doświadczeniem czy kontrolować je (do kwestii tej wracam w punkcie 3). Jednak z drugiej strony to rozdzielanie i łączenie dokonuje się tylko w myśli, a to znaczy m.in.: nie zmysłowo, nie w naoczności. O tyle filozof (tak jak psycholog) nie dysponuje możliwością zmysłowego kształtowania treści umysłu. Nie konstruuje niczego w czystej naoczności, nie ma też władzy nad wewnętrznymi zjawiskami. Jest zdany na wewnętrzne doświadczenie, analizuje to, co zastaje w świadomości¹⁵.

Psychologia, zgodnie z tym, co powiedziane, nie ma porządnego, przestrzennego i trwałego obiektu i nie dysponuje narzędziami, które pozwalałyby zrobić z duszy taki przedmiot. Podmiot odnosi się do tego, co mu się jawi wewnątrz, tylko bezpośrednio, badany przedmiot jest mu tak bliski, że niemal w nim zanika. I, jak się wydaje, nic na to nie poradzimy: nie zmienimy natury zmysłu wewnętrznego z jego jednowymiarowością i bezpośredniością. A jeśli interesuje nas dusza, nie możemy zmienić tego obiektu na inny. Jedną rzecz wszakże możemy i powinniśmy w tej sytuacji zrobić: uznać, że psychologia sprowadza się do rejestrowania tego, co przynosi doświadczenie, a więc zaakceptować warunki określające naturę tego poznania. Wtedy czynimy właściwy użytek z czasu: godzimy się z koniecznością tej formy zmysłu wewnętrznego. Uprawianie tak rozumianej psychologii Kant pochwalał: poprzestającej na obserwowaniu i opisie zjawisk umysłowych, i konstatającej empirycznie tylko prawidłowości. Tak uprawiana – bez pretensji do odkrywania koniecznych prawd czy zasad – jest nieporównanie lepsza od tej, która takie pretensje zgłasza, mieszając zasady różnego rodzaju.

Wprawdzie można powątpiewać w to, czy da się oczyścić poznanie duszy z nieempirycznych dodatków i czy istotnie jest nam ona bezpośrednio

¹⁵ Zmysł wewnętrzny jako „zdolność czynienia z własnych przedstawień przedmiotów swych myśli” to podstawowa zdolność umysłu u istot rozumnych, na której zasadza się „cała wyższa władza poznawcza”; tak filozof rzecz ujmuje we wczesnym tekście *Falszywa subtelność czterech figur syllogistycznych* (1762), [w:] *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2005, s. 198. Z kolei w *Rozprawie o wyraźności zasad* podkreśla, że analiza filozoficzna opiera się na doświadczeniu wewnętrznym, że tak jak przyrodznawstwo Newtonowskie wychodzi od niewątpliwych doświadczeń zewnętrznych, tak w metafizyce należy wyjść od „niewątpliwych doświadczeń wewnętrznych”, czyli „bezpośredniej oczywistości świadomości”. Analiza taka pozwala wydobyć najważniejsze, „bezpośrednio pewne” cechy analizowanych przedmiotów czy pojęć. Mówiąc o analizowaniu „zagnatwanych treści poznawczych”, filozof ma przy tym na myśli wszelkie, a nie specyficznie poznawcze treści umysłu, a więc i abstrakcyjne pojęcia, i skłonności, uczucia czy pragnienia. I. Kant, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej*, przeł. K. Rak, [w:] *idem, Pisma przedkrytyczne*, Toruń 1999, s. 66–67, 63, 77.

dana. Do cudzego wnętrza nie mamy bezpośredniego dostępu. W ludzką naturę jest przy tym wpisana skłonność do udawania; zwłaszcza wtedy ludzie skłonni są ukrywać swoje odczucia, myśli czy pragnienia, gdy są obiektem obserwacji i analizy¹⁶. Człowiek nie jest też nieuprzedzonym obserwatorem własnego wnętrza i jest wątpliwe, czy może na gorącym uczynku przyłapać swoją duszę: kiedy jest pod wpływem jakiegoś afektu, nie jest skłonny do obserwacji, obserwuje siebie raczej wtedy, gdy pobudzenie minęło¹⁷. Jednak, mimo tych ograniczeń, psychologia bazuje na doświadczeniu i mówi tylko o zjawiskach duszy, niezależnie od tego, na ile te przejawy są „czyste”. O tyle sens empirycznej psychologii określa u Kanta nade wszystko to, że nie jest ona tradycyjną racjonalną psychologią, „empiryczna” znaczy przede wszystkim: niewyciągająca wniosków z doświadczenia o duszy od niego niezależnej.

Zarazem polemicznym punktem odniesienia Kanta jest poznanie duszy pachnące mistycyzmem: tu w wewnętrznym doświadczeniu otwiera się świat nadzmysłowy. W tym wypadku wyraźniej daje o sobie znać trudność oczyszczenia doświadczenia z niepożądanych wtrętów, odgraniczenia zwykłego i pożytecznego doświadczenia od niezwykłego i bezużytecznego. Studiowanie wszelkich wewnętrznych poruszeń może być też szkodliwe. Ale jak wytyczyć granicę między zwykłą obserwacją a jałowym wierceniem we wnętrzu i niezwykłymi mistycznymi wtajemniczeniami? Co różni normalne wewnętrzne zjawiska od nienormalnych i co poradzić na te drugie? – to m.in. zajmowało Kanta.

2. Fizyczne przyczyny zjawisk psychicznych

Zgodnie z ujęciem z trzeciej *Krytyki*, w badaniu przyrody ożywionej nie mamy determinującej zasady, która by rozstrzygała, czy w danym wypadku poprzestać na wyjaśnieniach zakładających mechaniczne działanie przyrody, czy też sięgnąć do wyjaśnień celowych, uwzględniających zdolność samodzielnego kształtowania, którą dysponują istoty ożywione, a człowiek w szczególności. Możemy więc zarówno pytać o fizyczne przyczyny zjawisk wewnętrznych, jak i rozważać to, by użyć określenia z *Antropologii*, „co człowiek sam z siebie czyni jako istota działająca w sposób wolny”¹⁸.

Otóż niekiedy filozof uznaje, że zjawiska psychiczne (niektóre w każdym razie) są zdeterminowane przyczynami tkwiącymi poza świadomością, koniec końców – na sposób fizyczny. Wprawdzie sądzi, że o wiele trudniej wyjaśnić zjawiska w duszy niż w przyrodzie cielesnej, jednak kierując się

¹⁶ *Idem, Antropologia..., op. cit.*, s. 3, 309–310.

¹⁷ *Ibidem*, s. 3–4.

¹⁸ *Ibidem*, s. 1.

wspomnianą zasadą zakłada, że „przyroda myśląca” podlega tym samym prawom, co cielesna (choć może nie tylko im).

Podjęcie takie filozof prezentuje w szczególności w wypadku odbiegających od normy zjawisk czy zdarzeń umysłowych, takich jak halucynacje, widzenie duchów, choroby umysłowe. Halucynacje nie mogą być raczej przedmiotem wewnętrznego doświadczenia: ani dotkniętych nimi ludzi, dla których są rzeczywistością (nie złudzeniem), ani zainteresowanego nimi badacza (dla którego są czymś nierzeczywistym). Trudno więc takie paranormalne czy nienormalne zjawiska wyjaśnić psychologicznie; ich przyczyn trzeba raczej szukać poza zmysłem wewnętrznym. Kanta zajmują przy tym dwie rzeczy naraz i obie naraz próbuje ustalić: na czym w takich wypadkach polega odstępstwo od normy i to, na czym polega normalne, prawidłowe działanie umysłu.

Jeśli chodzi o takie zdarzenia, jak widzenie duchów, filozofa nie zadowala wyjaśnienie głoszące, że mają one nadzmysłowe przyczyny, a więc że to czysto duchowe substancje (duchy) wywołują swoje zjawiska. To równałoby się dlań uznaniu tych zjawisk za niepojęte. Hipoteza taka jest wszakże jego zdaniem pociągająca, wychodzi bowiem na przeciw „nadziei na przyszłość”, a więc moralno-religijnej potrzebie uznania nieśmiertelnej duszy czy, szerzej, istnienia bytów nadzmysłowych. Potrzeba ta wprowadza „niedokładność na wadze rozumu”¹⁹, tak że człowiek skłonny jest dawać wiarę doniesieniom o kontaktach z duchami, a w każdym razie nie odrzuca *a limine* takich doniesień, choć wszystko poza tym każe wątpić w ich wiarygodność. (I może u niektórych osób owa nadzieja wytwarza wręcz podatność na takie kontakty). Odwołanie do tej potrzeby ukazuje psychologiczne tło owych zjawisk, ale nie tłumaczy ich zadowalająco, zwłaszcza że wszystko prócz niej przemawia przeciw możliwości zjawiania się duchów i kontaktowania się z nimi. Kant nie chce z drugiej strony uznać po prostu doniesień o paranormalnych zjawiskach za oszustwo czy zmyślenie. Nie jest to wykluczone, wtedy jednak odmawiamy im autentyczności. A zwłaszcza wobec chorób i cierpień umy-

¹⁹ „Nie widzę, aby jakakolwiek skłonność lub uprzedzenie wkrađło się do mego umysłu, kierując go ku dowodom za lub przeciw, prócz jednej tylko: umysłowa waga nie jest zupełnie bezstronna, a to jej ramię, na którym tkwi napis: nadzieja na przyszłość, posiada tego rodzaju przewagę mechaniczną, że lekkie dowody rzucone na tę szalę przechylają ją wbrew poważniejszym spekulacjom ciężącym po stronie przeciwnej. Jest to jedyna niedokładność, którą niełatwo mi usunąć, a której w rzeczywistości nigdy nie usunę. Muszę wyznać, że wszystkie opowiadania o zjawianiu się dusz zmarłych lub o wpływach duchów, wszystkie teorie dotyczące domysłnej natury tych istot oraz ich związków z nami wywierają swój wpływ na szalę nadziei. Ale przełożone na szalę spekulacji okazują się utkane z powietrza”. I. Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, przeł. W.M. Kozłowski, [w:] *idem, Pisma przedkrytyczne, op. cit.*, s. 115.

słowych niewłaściwe byłoby zajmować taką postawę. Jeśli chce się je badać, trzeba je uznać za autentyczne. Trudno tu wszakże, powtórzę, zdać się na wewnętrzne doświadczenie. Chciałoby się znaleźć jakieś inne „dojście” do owych psychicznych zdarzeń. Wprawdzie człowiek mający siebie za mniej więcej zdrowego na umyśle będzie skłonny nie własny, lecz cudzy zmysł wewnętrzny podejrzać o oszustwo, ale również człowiek ulegający omamom będzie ufał sobie, a nie komu innemu; nie ma wtedy wspólnej rzeczywistości i płaszczyzny porozumienia, „każdy ma własny świat”²⁰.

Zdaniem Kanta możemy wręcz zaszkodzić osobom dotkniętym chorobami umysłowymi, próbując się z nimi porozumieć. M.in. dlatego skłonny jest (zwłaszcza w *Marzeniach* i rozprawce o chorobach głowy) szukać fizycznych wyjaśnień takich niepokojących zjawisk. Głosi tu, że choroby umysłowe mają koniec końców przyczyny cielesne, w postaci takich czy innych uszkodzeń układu nerwowego (mechanicznych czy organicznych), a czasem są może powodowane tylko niewłaściwym odżywianiem czy wadliwym funkcjonowaniem organów trawiennych. W tekście o chorobach głowy filozof skłonny jest sądzić, że korzeń tych chorób i związanych z nimi „wykroczeń” władz poznawczych tkwi koniec końców w ciele, „i to ich głównym siedliskiem są przypuszczalnie raczej części związane z trawieniem niż mózg”²¹. W nieco późniejszych *Marzeniach* poświęca więcej uwagi możliwym przyczynom w postaci uszkodzeń układu nerwowego, ale i tu znajdujemy, wśród innych, hipotezę, że przyczyną wizji są kłopoty trawienne²².

Filozof nie twierdzi, że udało mu się wykryć fizyczne przyczyny zjawisk umysłowych; jest świadom i szczupłego stanu wiedzy w tym zakresie, i zasadniczych ograniczeń poznania tego rodzaju zależności. Mimo to uznaje takie naturalistyczne podejście za słuszne. Jeśli ktoś jest chory (albo „tylko” żyje w świecie złudzeń, nie widząc potrzeby konfrontowania swoich wyobrażeń z rzeczywistością czy sądami innych ludzi), powinno mu się pomóc, wnikając w przyczyny schorzenia. Sceptycznie filozof odnosi się do prób psychologicznego wyjaśnienia chorób głowy, w każdym razie, jeśli chodzi o ich „pierwsze przyczyny”²³: kiedy się utrzymuje, że ktoś doprowadził się do choroby na przykład tym, że zbyt intensywnie rozmyślał albo wbił

²⁰ *Ibidem*, s. 107.

²¹ *Idem*, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, [w:] AA, t. II, s. 270.

²² W takim wypadku byłoby „zbyteczne sięgać tak głęboko i poszukiwać przy pomocy metafizyki tajemnic w rozgorączkowanych mózgach ulegających złudzeniu wizjonerów”, należałoby im raczej przepisać środki przeczyszczające. *Idem*, *Marzenia...*, *op. cit.*, s. 114.

²³ „Nie dam sobie w żaden sposób wmówić, że zaburzenia umysłu [...] miałyby wpływać z jakichkolwiek nadużyć sił duszy”, z tego na przykład, że – jak sądzą niektórzy – ktoś zbyt intensywnie rozmyśla albo z pychy. Sąd taki bierze się z powszechnego błędu, polegającego na myleniu przyczyny i skutku. *Idem*, *Versuch über die Krankheiten...*, *op. cit.*, s. 270.

się w pychę, to myli się zdaniem Kanta przyczynę ze skutkiem; a więc „zbyt intensywne rozmyślanie” ma koniec końców cielesne przyczyny.

Oparty na pomieszaniu przyczyny i skutku sąd, że czyjeś problemy umysłowe biorą się z takich psychicznych „nadużyć”, jest „krzywdzący” dla chorego, gdyż „z jego nieszczęścia czyni się podstawę do prześmiewczych zarzutów”. Poza tym nie ma sensu doszukiwać się przyczyn chorób głowy w samym umyśle i apelować do rozumu chorego, skoro działa on nieprawidłowo, doszukiwać się ich we władzy, której podmiot jest pozbawiony. Próba nawiązania dialogu jest tu skazana na niepowodzenie: „rozstrojenia umysłu nie zniosą skutecznie przedstawienia rozumowe (coż one bowiem mogą wskórać wobec tamtych rzekomych oglądów). Skłonność do zwracania się ku sobie i wypływające z niej złudzenia zmysłu wewnętrznego można ująć w karby, tylko przywracając człowieka do świata zewnętrznego, a więc do porządku rzeczy dostępnych zmysłom zewnętrznym”²⁴. Apelując zaś do rozumu chorego, możemy mu jeszcze zaszkodzić; próbując porozumieć się z nim, niepotrzebnie go drażnimy. Wdawanie się w racjonalną dyskusję z szaleńcami, u których „zaatakowany jest sam intelekt, jest nie tylko głupie (bo nie byłiby szaleni, gdyby mogli uchwycić te racje rozumowe), ale i w najwyższym stopniu szkodliwe. Bo wtedy dostarcza się tylko ich chorej głowie nowego materiału do wytwarzania niedorzeczności; sprzeczność ich nie naprawia, lecz rozgrzewa, i w obcowaniu z nimi trzeba koniecznie zachować zimną krew i dobroć, tak jakbyśmy wcale nie zauważali, że ich intelektowi czegoś brakuje”²⁵.

Straszny – i intrygujący – w chorobach umysłowych, tak jak Kant o nich pisze, jest ich całościowy charakter, to, że nie są to defekty lokalne, określonych zdolności umysłu czy funkcji aparatu poznawczego, lecz defekty na poziomie centralnym, deformacje całego umysłu, i że zarazem cały umysł działa pozornie prawidłowo i jeszcze wykazuje się zdolnością tworzenia dalszych nonsensów. To zadziwiające, zauważa, że „siły skołatanego umysłu porządkują się jednak w jakiś system, a przyroda dąży do

²⁴ *Idem, Antropologia..., op. cit.*, s. 61.

²⁵ *Idem, Versuch über die Krankheiten..., op. cit.*, s. 270. Por. w *Antropologii*: „Ciężko jest dokonać systematycznego podziału tego, co ze swej istoty jest nieuleczalnym nieporządkiem. Na niewiele także zda się tym zajmować, bo skoro wyłączone są tu siły podmiotu (inaczej jest w wypadku chorób cielesnych), cel ów zaś może zostać osiągnięty przecież tylko przez użycie własnego intelektu, to wszystkie metody leczenia muszą w tym względzie okazać się bezowocne. Tymczasem antropologia wymaga jednak przynajmniej próby ogólnego zarysu owego najgłębszego, a mającego swe źródła w przyrodzie poniżenia człowieczeństwa, choć przy tym może być jedynie pośrednio pragmatyczna, to naczy nakazywać tylko zaniechanie”. *Idem, Antropologia..., op. cit.*, s. 137.

ich powiązania również tam, gdzie brak rozumu”²⁶. Nie ma w tym, rzecz by można, nic dziwnego, to naturalne, że istota organiczna a nadto rozumna również w szaleństwie organizuje się, a jej umysł wytwarza złożone myśli i wyobrażenia, całe ich systemy – a nie powiedzmy rozpada się czy ginie. Jest to jednak zatrważające, gdyż ujawnia się w tym ślepotą i szaleństwo natury, a Kant wołałby w niej widzieć celową i sprzyjającą rozumowi organizację. Przekonanie o celowości natury jest jego zdaniem nieodłączne od ludzkich poczynań i ma poniekąd instynktowny charakter. Przekonanie to, a wraz z nim samo życie, zostaje wystawione na szwank w zderzeniu z ową opaczną celowością ujawniającą się w „systemie szaleństwa”, z tą szaloną organizacją, w której człowiek zostaje opętany sensem. To, jak filozof mówi w *Antropologii*, najgłębsze poniżenie człowieczeństwa²⁷. Można próbować wytłumaczyć sobie choroby umysłowe, „na ile to w ogóle możliwe”, ale z oczywistych względów trudno pogodzić się z ich istnieniem i żadne wyjaśnienie nie jest tu dla rozumu zadowalające.

Ludzie zamknięci w swoim własnym świecie, „logiczni egoiści”, za „niepotrzebne” uważają „sprawdzanie swojego sądu, poprzez przykładanie go do intelektu innych” i komunikowanie się z innymi. Właściwa logicznym egoistom utrata zmysłu wspólnego to „jedyne ogólne znamię wariactwa”²⁸.

²⁶ „Aberracja (*versania*) to choroba zaburzająca funkcjonowanie rozumu. Chory na duszy wzlatuje nad drabinę doświadczenia i ugania się za zasadami, które mogłyby być wyniesione ponad kryterium doświadczenia, rojąc sobie, że pojął niepojęte. Mniemanie, jakoby wynalazło się kwadraturę koła, *perpetuum mobile*, odkryło nadnaturalne siły w przyrodzie albo pojęło tajemnicę Trójcy Świętej, powstaje pod jej wpływem. Ów chory jest najspokojniejszy ze wszystkich pacjentów i najdalszy od szaleństwa ze względu na to, że jego spekulacje skłaniają go do zamknięcia się w sobie. W pełni z siebie zadowolony nie dostrzega bowiem żadnych trudności związanych z poddaniem rzeczy badaniu”. Chorobę tę „można nazwać systematyczną”, gdyż takie upośledzenie umysłu „polega nie tylko na nieporządku i odchyleniu od reguły używania rozumu, lecz na pozytywnym spaczeniu rozumu, to znaczy na innej regule, zupełnie innym punkcie widzenia, na który dusza zostaje by tak rzec przestawiona i z którego wszystkie przedmioty widzi inaczej; a *sensorium commune*, niezbędne do jedności życia (zwierzęcego), zda się przesunięte w odległe od niego miejsce. Podobnie jak krajobraz górski widziany z lotu ptaka daje asumpt do innego sądu o okolicy niż wtedy, gdy oglądać ją z powierzchni ziemi. Wprawdzie dusza nie czuje siebie i nie widzi siebie na innym miejscu (gdź nie może ona postrzegać siebie – to byłaby sprzeczność – co do miejsca w przestrzeni, wtedy oglądałaby siebie jako obiekt zmysłu zewnętrznego, a może być dla siebie tylko obiektem zmysłu wewnętrznego); ale w ten sposób można sobie wytłumaczyć, na ile to w ogóle możliwe, wariactwo. Zdziwiający jest przy tym, że siły skołatanego umysłu porządkują się jednak w jakiś system, a przyroda dąży do ich powiązania również tam, gdzie brak rozumu, aby czymś zając zdolność myślenia, jeśli nawet nie tak, by osiągnąć prawdziwe poznanie rzeczy (obiektywnie), to, by chociaż zachować zwierzęce życie (tylko subiektywnie)”. *Ibidem*, s. 139–140, przekład zmieniony.

²⁷ *Ibidem*, s. 137.

²⁸ *Ibidem*, s. 144, 143. Zob. też s. 12.

To doświadczenie – że niektórzy ludzie żyją w zamknięciu, odporni na wszelką interakcję – było dla Kanta, jak sądzę, porażające; rozum jest tu bezsilny. W *Marzeniach* Kant wychodzi od tego doświadczenia, gdy proponuje odwrócić zdanie Heraklita i nadaje mu taką postać: „kiedy każdy z ludzi jest w swoim własnym świecie, należy przypuszczać, że śnią”²⁹.

Jeśli urojenia i choroby są w taki czy inny sposób zdeterminowane, jeśli umysł po prostu podlega działaniu pewnych przyczyn – czy będą to przyczyny fizyczne, chemiczne czy inne, przejściowe uwarunkowania albo bardziej trwałe upośledzenia czy defekty, mózgu czy innych organów – to nie jest w stanie sam błędu dostrzec; ba – żadnego błędu nie popełnia. A wtedy trzeba też uznać, że komuś takiemu nie sposób błędu wykazać i że rozum nie ma tu nic do powiedzenia. (Aczkolwiek poznając owe naturalne przyczyny możemy czasem usprawnić działanie umysłu, a więc na okrzężnej drodze, medycznej czy choćby dietetycznej, zapewnić pewien wpływ rozumowi.) Trudno się z tym jednak pogodzić. Trudno uznać urojenia czy inne pachnące szaleństwem wytwory umysłu za wytwór rozumu czy choćby produkt oceniany przez rozum. Ale trudno też uznać, że całkiem mu się wymykają. Ta dwuznaczność towarzyszy Kantowskiej refleksji nad nimi. Dobrze byłoby je zrozumieć, ale zarazem możliwość ich psychologicznego zrozumienia jest niepokojąca, tak jakbyśmy musieli w tym celu wyrzec się rozumu. Zrozumieć je, znaczyłoby też uznać je w istnieniu, a wolelibyśmy, żeby ich wcale nie było. Może więc lepiej się nimi nie zajmować i w ten sposób popchnąć je w niebyt? Ale wtedy niczego byśmy nie wyjaśnili i oznaczałoby to też praktyczną kapitulację, rezygnację z prób naprawy. Nawet tak trudne i niewdzięczne w analizie przypadłości, jak urojenia czy szaleństwo, są wciąż w jakimś sensie naturalne, a oświecony człowiek nie może traktować chorób po prostu jako czegoś złego i niepojętego, lecz stara się je poznawać i leczyć.

Kant, powtórzę, sięga po naturalistyczne wyjaśnienia nienormalnych czy paranormalnych zjawisk wewnętrznych m.in. dlatego, że w ich wypadku zawodzą inne sposoby wyjaśniania. Jeśli bierzemy poważnie takie zjawiska, trzeba uznać, że ich przyczyny tkwią poza świadomością, że umysł podlega wtedy działaniu przyczyn dla niego niewidocznych. Wprawdzie można by takie przypadłości uznać za niepojęte. Jeśli jednak chcemy coś na nie pora-

²⁹ *Idem, Marzenia...*, *op. cit.*, s. 107, przekład zmieniony. (Zdanie Heraklita przypisuje Kant Arystotelesowi.) Jak zauważa Josef Simon, odwrócenie to odpowiada już późniejszej, transcendentalnie odmienionej metodzie sposobu myślenia: Kant nie wychodzi od danej z góry, istniejącej różnicy między jawą a snem czy prawdą a iluzją, lecz właśnie od wskazanego doświadczenia. J. Simon, „Subjektivität” als Wahrheitsgrund, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1995, t. 40, s. 11.

dzić, to trzeba szukać ich przyczyn w tej sferze, na którą możemy w pewien sposób oddziaływać. A więc praktyczne i pragmatyczne względy uzasadniają to, by szukać cielesnych przyczyn nieprawidłowego działania umysłu.

3. Psychologiczne uwarunkowania zjawisk psychicznych

Te same względy tłumaczą po części to, że, z drugiej strony, naturalistyczne podejście znajduje mniejsze zastosowanie w wypadku prawidłowego działania umysłu. Wtedy niczego nie trzeba naprawiać, a więc nie ma potrzeby oddziaływania na umysł na drodze fizycznej, i lepiej też tego zaniechać. Można wtedy natomiast apelować do władz podmiotu; zakładamy, że jest on w stanie dostrzec takie czy inne uwarunkowania swego myślenia i że może w pewnej mierze wpływać na swój umysł, kierować jego działaniem.

Nie tylko wobec urojeń i chorób umysłowych Kant zajmuje pragmatyczną postawę. Również (a raczej: tym bardziej) w *Krytyce czystego rozumu*, dociekając subiektywnych uwarunkowań myślenia, kieruje się wolą naprawy rozumu. Właśnie to, że rozum błądzi, drepce w kółko i zwodzi, popycha filozofa do analizy uwarunkowań jego działania – acz w tym wypadku chodzi o uwarunkowania widzialne dla świadomości.

Choć w rozprawce o chorobach głowy i *Marzeniach* Kant skłania się ku naturalistycznym wyjaśnieniom zjawisk nienormalnych, to interesują go nie tylko ich cielesne przyczyny, lecz także umysłowe skutki. I próbuje też – co staje się wyraźniejsze w *Marzeniach*, a jeszcze bardziej w pierwszej *Krytyce* – uchwycić umysłowy mechanizm powstawania błędu, a więc przypuszcza, że można jednak (w niektórych wypadkach) przyłapać władze poznawcze na wykroczeniu, że sam podmiot może to zrobić. Pozostaje problemem, kiedy jest to możliwe, kiedy jest sens szukać przyczyn niedomagania rozumu w nim samym, a kiedy lepiej tego zaniechać. Nie uzyskamy od Kanta w tym względzie jednoznacznej odpowiedzi. W *Marzeniach* intryguje też filozofa ta sama kwestia, co później w analizie pozoru z *Krytyki*: na czym polega i jak dokonuje się przejście od czegoś subiektywnego do pozornie obiektywnego? Analiza urojeń prowokuje go do podjęcia kwestii, na czym w ogóle polega konstytucja świata przedmiotowego, tak przedmiotów realnych, jak urojonych. U jej podłoża leży syntetyczna aktywność umysłu, który buduje przedmioty, rzutując pojęcia i wyobrażenia na pewne X^{30} .

Jak wspomniałam, wśród uwarunkowań halucynacji Kant bierze też pod uwagę w *Marzeniach* moralną czy religijną potrzebę uznania istnienia bytów nadzmysłowych, która „wprowadza niedokładność na wadze ro-

³⁰ Zob. I. Kant, *Marzenia...*, *op. cit.*, s. 111–112.

zumu”. Również w *Krytyce* filozof zastanawia się nad tym, jakie potrzeby, skłonności czy dążenia popychają ludzi do uznawania istnienia bytów nadzmysłowych. Szuka wprawdzie koniecznych źródeł pozoru, ale zarazem jest to analiza psychologicznych uwarunkowań myślenia: dopiero w jej toku okazuje się, czy rzeczywiście i w jakim sensie pozór jest konieczny.

To, co zgodnie z wcześniej naszkicowanym podejściem należy uznać za skutek choroby – to, że ktoś „wzlatuje nad drabinę doświadczenia i ugania się za zasadami, które mogłyby być wyniesione ponad kryterium doświadczenia, rojąc sobie, że pojął niepojęte”³¹ – filozof próbuje w *Krytyce* wyjaśnić w inny sposób, zakładając, że są to czynności, w których bierze udział rozum: w części przynajmniej zdrowy. Jak się okazuje, złudzenia metafizyczne są wprawdzie w pewnym sensie (subiektywnie i psychologicznie) konieczne, są związane z autentycznymi potrzebami i skłonnościami istoty rozumnej, ale nie muszą skutkować przywidzeniami czy dogmatycznym zaślepieniem. W *Krytyce* filozof przyjmuje, że ma do czynienia z racjonalnym partnerem, a nie z szaleńcem, z którym nie ma sensu dyskutować; że racjonalistę sprzeczność pohamuje, a nie pobudzi, jak wariata, do wynajdywania nowych niedorzeczności³². Jednak nie ma ostrej granicy między przywidzeniami wizjonerów a złudzeniami racjonalistycznej metafizyki. Granicę tę wytycza przede wszystkim Kantowskie domniemanie rozumności, człowieka w ogóle, racjonalistów w szczególności, domniemanie, które nie ma mocy zaklęcia. Racjonalistyczna metafizyka, krytycznie widziana, nie jest ostoją racjonalności. Również ona jest otwarta na „widzenie rzeczy niewidzialnych” i próbuje się tu je poznawać z jakiegoś rzekomo niezależnego od doświadczenia punktu widzenia, tak jakby dusza „przestawiała się” w inne miejsce niż to, jakie wyznaczają zmysłowe warunki poznania. Także okoliczność, że metafizyka ta jest rozbudowanym systemem sądów, sama przez się nie świadczy o jej racjonalności, wszak również siły szalonego umysłu układają się w pewien system; racjonalistyczna metafizyka to „system złudzeń i mamideł”³³.

Psychologiczne uwarunkowania działania umysłu, w szczególności chorób umysłowych, Kant rozważa zwłaszcza w *Antropologii*. Wchodzi tu w grę przede wszystkim nadmierne skupianie się na sobie, marzycielstwo, skłonność do poddawania się złudzeniom. (Skądinąd logika stosowana traktuje w jego ujęciu o psychologicznych uwarunkowaniach myślenia; rozważa ona prawa używania intelektu, uwzględniając „podmiotowe warunki

³¹ Por. przypis 26.

³² „Urok, jaki przynosi nam rozszerzanie naszych poznań, jest tak wielki, że jedynie jawna sprzeczność, na którą natrafimy, może nas zatrzymać w posuwaniu się naprzód.” *KCR*, A4/B9.

³³ *Ibidem*, A711/B739.

empiryczne, o których poucza nas psychologia”, uwarunkowania, które mogą sprzyjać lub przeszkadzać temu zastosowaniu³⁴. W wykładach z logiki filozof zauważa, że logika stosowana, ponieważ uwzględnia empiryczne uwarunkowania myślenia, to raczej psychologia³⁵. A więc zakres logiki stosowanej po części pokrywa się z zakresem empirycznej psychologii.)

Również w *Antropologii*, jak wspominałam, znajdujemy naturalistyczne podejście. Mówi się wprawdzie, że ktoś oszalał z miłości, albo że jest chory z pychy, jednak w obu wypadkach szaleństwo jest zdaniem Kanta przyczyną, a nie skutkiem, a sama choroba jest zapewne dziedziczna³⁶. Czasem nic nie można poradzić na chorobę i wtedy, niestety, antropologia „może być jedynie pośrednio pragmatyczna, to znaczy nakazywać tylko zaniechanie.” Jednak „wymaga ona przynajmniej próby ogólnego zarysu owego najgłębszego, a mającego swe źródła w przyrodzie poniżenia człowieczeństwa [...]”³⁷. Mimo wszystko więc filozof próbuje te schorzenia, sobie i innym, wytłumaczyć. I bardziej interesuje go tu psychiczna strona i międzyludzki wymiar tych chorób niż fizyczne przyczyny – a to przede wszystkim z uwagi na pragmatyczne cele, jakie wytycza swojej antropologii.

Naświetlenie ich psychologicznych uwarunkowań może być więc jednak pożyteczne; jeśli człowiek uświadomi sobie takie czy inne skłonności, może je w jakimś stopniu kontrolować. Wprawdzie wtedy, gdy odbiera mu rozum, już nie może, ale każdy powinien dbać o swój umysł, póki może, utrzymywać go w jak najlepszej kondycji, a elementarną zasadą higieny psychicznej jest dla Kanta to, by nie folgować złudzeniom. A kiedy filozof ukazuje zróżnicowanie ludzkiej natury pod względem zdolności umysłowych, siłą rzeczy zmniejsza się przepaść między chorobą umysłową, w której całkiem są wyłączone siły podmiotu, a pełnią władz rozumowych i zdrowia psychicznego.

Wskazując na pragmatyczne cele antropologii, podkreśla, że nie zamierza dochodzić cielesnych czy fizycznych przyczyn działania umysłu, ponieważ jest to zazwyczaj bezwartościowe rezonowanie. A przy tym, tak rozumem jego nie całkiem jasne deklaracje, nawet gdyby wyjaśnienia takie miały ręce i nogi, nie dałoby się ich wykorzystać w pożądanym, pragmatycznym sposób. Tu chodzi bowiem o to, „co człowiek czyni z siebie jako wolna istota”, co może i powinien z siebie uczynić³⁸. Odnosząc się krytycznie do

³⁴ *Ibidem*, A53–55/B77–79.

³⁵ *Idem*, *Logika. Podręcznik do wykładów*, *op. cit.*, s. 23–24, 29.

³⁶ *Idem*, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 140–141.

³⁷ *Ibidem*, s. 137.

³⁸ *Ibidem*, s. 1–2. Na Kantowskiej *Antropologii*, tak na wstępnych deklaracjach filozofa, jak na jej zawartości, nie zostawił suchej nitki Schleiermacher w swojej recenzji, wskazując

owych fizycznych wyjaśnień, filozof, jak się wydaje, rozumuje w ten sposób: antropologia ma zawierać takie poznanie, które człowiek sam będzie mógł wykorzystać w kształtowaniu siebie; a jeśli ma móc siebie kształtować, trzeba przyjąć, że zjawiska psychiczne mają nie tylko cielesne przyczyny, nie można zakładać, że działanie umysłu jest bez reszty zdeterminowane, trzeba raczej założyć wolność.

3.1. Doświadczenie

Jednak, wbrew temu, co może sugerować odwołanie do wolności i powinności, przedmiotem antropologii jest przede wszystkim natura człowieka, i poznanie to ma bazować na doświadczeniu (a nie takim czy innym rozumowaniu czy założeniu). I ma ją cechować pragmatyzm; nie należy teoretyzować „ponad miarę” na temat owych naturalnych przyczyn, lecz praktycznie wykorzystywać spostrzeżenia dotyczące zjawisk umysłowych (by usprawnić działanie różnych władz umysłu, na przykład pamięci), a do wykorzystania ich zgodnie z takim czy innym zamiarem potrzeba znajomości człowieka³⁹.

Antropologia opiera się tak na wewnętrznym doświadczeniu, jak na zewnętrznym, i nie tylko własnym; to także znajomość świata i ludzi czerpana z książek czy relacji, w których odkłada się cudze doświadczenie. Ma ona wykorzystywać to zwykle ludzkie doświadczenie i zarazem wpisywać się w nie. Doświadczenie jawi się tu jako oczywiste źródło poznania człowieka, w tym jego psychicznej natury.

Antropologia wychodzi od obserwacji różnorodnych zjawisk duszy, nie szuka ich „ukrytych” przyczyn, fizycznych czy metafizycznych. Właśnie takie obserwacje można zdaniem Kanta praktycznie spożytkować. W tym sensie sfera psychiczna jest tu potraktowana jako samoistna, niesprowadzalna do cielesnej; człowiek obserwuje w sobie różne przedstawienia, odczucia czy pragnienia, i te rozmaite treści umysłu, bez względu na to, skąd by się brały, mają samodzielne znaczenie.

Człowiek doświadcza też wewnętrznymi różnymi fizycznymi oddziaływaniami, dajmy na to skutków spożycia takich czy innych substancji (zwłaszcza gdy mu zaszkodzą albo gdy szczególnie ożywiają czy odurzają umysł). Wpływ diety na psychiczną kondycję człowieka jest dla Kanta oczywisty i najle-

na niejasności i niespójności zarówno w jej rozumieniu, jak w jej realizacji tego zdaniem Schleiermachera, ogólnie mówiąc, niedopracowanego projektu. F.D. Schleiermacher, *Recension der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“*, „Athenaeum“ 1799, t. II, część II, [w:] I. Kant. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. von K. Vorländer, Anhang von R. Malter, Hamburg 1980, s. 338–343.

³⁹ I. Kant, *Antropologia...*, *op. cit.* s. 1–2.

piej jest tu według niego kierować się własnymi doświadczeniami. Żywi też przekonanie, że można opanować wiele chorobliwych doznań mocą samego umysłu, zwłaszcza przez odwracanie od nich uwagi⁴⁰. Ponownie dochodzi tu do głosu to, że oddziaływanie na psychikę, czy pośrednie czy za pomocą sił samego umysłu, ma sens nade wszystko w wypadku chorobliwych stanów świadomości. Jeśli działa dobrze, nie ma potrzeby przy niej majstrować.

Czy jednak nie łudzimy się, sądząc, że mamy wpływ na naszą psychikę? Jak wiadomo, z teoretycznego punktu widzenia nie sposób według Kanta wykluczyć wolności i dowieść, że to złudzenie. Pragmatyczne podejście opiera się przy tym na doświadczeniu. Zdaniem Kanta człowiek doświadcza wewnętrznie tego, że „czyni coś z siebie w sposób wolny”. Doświadczenie wolności ktoś mógłby uznać za złudne, ale Kant nie należy do tych, co stawiają to doświadczenie pod znakiem zapytania.

Jak zauważa w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, w sensie moralnym działania istoty „rzeczywiście” wolnej nie różnią się od działań tej, która postępuje tylko w imię idei wolności, czy też: „jak gdyby” była wolna: w obu wypadkach obowiązują te same zasady i obowiązują w taki sam sposób – tak czy inaczej istota rozumna kieruje się ideą wolności⁴¹. I, jak się wydaje, również doświadczenie wolności jest w obu wypadkach takie samo: doświadczamy zdolności determinowania naszej woli za pomocą rozumu. W pierwszej *Krytyce* filozof zaznacza, że dla moralnej praktyki jest sprawą obojętną, czy rozum mający dyktować woli działanie jest sam niezależny od wszelkich przyczyn należących do świata przyrody: liczy się przede wszystkim to, czy jest on zdolny determinować wolę⁴². Wyraża tu również pogląd, że wolność w tym praktycznym rozumieniu – zdolności determinowania woli przez rozum – poznajemy przez wewnętrzne doświadczenie. Uproszczone przeto jest takie odczytanie Kanta (i takie widzenie człowieka), zgodnie z którym wolność miałaby być możliwa tylko w sferze noumenalnej, podczas gdy doświadczeniem miałaby rządzić bez reszty przyrodnicza konieczność. W samym doświadczeniu nie sposób według Kanta ugruntować działania moralnego – mimo że doświadczamy wolności, a nie dlatego, że jej nie doświadczamy.

⁴⁰ *Idem, Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Toruń 2003, s. 147–168. Por. w *idem, Antropologia...*, *op. cit.*, s. 133.

⁴¹ *Idem, Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 88–89. Dla celów praktycznych wystarczy przyjąć, że istota rozumna działa „w i m i ę i d e i w o l n o ś c i” i „jest dlatego właśnie w praktyce rzeczywiście wolna, tj. mają dla niej ważność wszystkie prawa nierozdzielnie związane z wolnością, tak jakby wola jej także sama w sobie była wolna [...]”. „Przyjmuję tutaj, że tylko istoty rozumne w czynach swych opierają się na wolności wyłącznie w i d e i”.

⁴² KCR, A802–803/B830–831.

W planie antropologicznym doświadczenie wolności – to, że człowiek wpływa na siebie i sobą powoduje – jest ważniejsze niż perspektywa powinności. To, że człowiek wpływa na siebie, jawi się tutaj raczej jako właściwość ludzkiej natury niż, jak to się może wydawać w tamtej perspektywie, nie wiadomo jaki wyczyn; jako fakt poniekąd indyferentny moralnie, a zarazem pragmatycznie wartościowy. W Kantowskiej filozofii moralnej obecne są obie perspektywy: i perspektywa czystej powinności, i ta antropologiczna. Człowiek, „gdy przychodzi do działania”, postępuje w myśl przekonania, że jest wolny⁴³; wolność jawi się tu jako idea sprzężona z działaniem i towarzysząca mu, a nie wyprzedzający je warunek, który powinien być spełniony, zanim zaczniemy działać.

3.2. Właściwe i niewłaściwe obserwacje

Poznanie człowieka, to antropologiczne, powinno być wolne tak od uprzedzeń naturalistycznych, jak i metafizycznych: dusza, tak jak się nam jawi, ma własną naturę, jest obiektem *sui generis*. Podobnie, przypomnę, psychologia jest cenna dla Kanta wtedy, gdy obserwuje i opisuje zjawiska duszy, bez pretensji do ich wyjaśniania, wskazywania przyczyn czy racji. Z pragmatycznego punktu widzenia *Antropologii* liczy się wszakże odpowiednie wykorzystanie tych obserwacji. W szczególności zwraca tu filozof uwagę na to, na czym polega niewłaściwe, jałowe czy szkodliwe obserwowanie siebie, a więc, czego lepiej „zaniechać”.

Należy wprawdzie zauważać (obdarzać uwagę) to, co dzieje się w zmyśle wewnętrznym; odbierać, dostrzegać i rejestrować to, co się w nim jawi – bez tego nie ma mowy o poznaniu⁴⁴. Jednak nie należy „systematycznie siebie obserwować”, zatapiać się w zmyśle wewnętrznym, śledzić wszelkich jego poruszeń i doszukiwać się w każdym wewnętrznym zjawisku sensu, tak jakby za każdym z nich coś stało, jakby każde o czymś świadczyło. To pierwsze – samo zauważanie i zwracanie uwagi – jest naturalną i zdrową właściwością zmysłu wewnętrznego: to tylko rejestrowanie, przyjmowanie przedstawień przez świadomość, otwarcie na doznawanie. Rzec można, po prostu zmysłowość. Natomiast taka psychologia, która miałaby polegać na tym, czy też zalecała to, by człowiek nieustannie przyglądał się swemu wnętrzu, studiował jego drgnienia, jest zdaniem Kanta nic nie warta i niebezpieczna. Człowiek dopatruje się wtedy w sobie przejawów działania tajemnych sił.

⁴³ *Idem*, *Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre...*, [w:] AA, t. VIII, s. 13.

⁴⁴ *Idem*, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 16–17, 48.

Takie zatapianie się we wnętrzu jest przeciwieństwem realnego wypróbowywania sił umysłu, gdy te siły faktycznie do czegoś przykładamy i gdy wchodzi one w interakcję z innymi siłami. Świadomość, która zwraca się tylko do wewnątrz i chce ująć siebie bezpośrednio, to coś bezkształtnego. Daremne są próby „podpatrzenia mimowolnego biegu myśli i uczuć”, a więc chęć podejrzenia świadomości, podpatrzenia, co władze umysłu „robią same”, kiedy ich nie kontrolujemy⁴⁵. To droga donikąd lub w mroczne obszary tajemnych objawień i szaleństwa. Kiedy człowiek z natężeniem przygląda się swojemu wnętrzu, mogą mu się zwidywać różne rzeczy.

To, co filozof mówi o zbyt donośnym głosie – że „ogłusza i tłumi myślenie” – można odnieść do głosu zmysłu wewnętrznego: kiedy ten czy inny zmysł jest zanadto pobudzony, kiedy wrażenia mają za duże natężenie, nasza uwaga skupia się na „zmianach zachodzących w samym organie”, a nie na tym, co zmysły mówią, o czym nas informują⁴⁶. Kiedy więc człowiek zanadto skupia się na swoim wnętrzu, odbiera w efekcie to, „co dzieje się w samym organie”, tj. pewne fizyczne czy nerwowe procesy zachodzące w umyśle, a jest skłonny uznawać je za przejaw działania czy sposób uobecniania się sił transcendentnych (i nadzmysłowych). Wtedy, zamiast odbierać i poznawać coś za pomocą zmysłu wewnętrznego, wykorzystywać go jako narzędzie, skupia się na samym narzędziu. Dostaje pewien fizjologiczny komunikat zamiast poznawczego i w efekcie nie dowiaduje się niczego ani o faktycznych procesach (fizycznych czy neurofizjologicznych) przebiegających w umyśle, ani o niczym innym.

Jedynym właściwie lekarstwem na takie złudzenia jest zdaniem Kanta „powrót do rzeczywistości”⁴⁷, a więc odwrócenie od nich uwagi przez skierowanie jej na zewnątrz. Kiedy człowiek zwraca się ku światu zewnętrzn-

⁴⁵ *Ibidem*, s. 17.

⁴⁶ „[...] zmysły zewnętrzne wiodą podmiot poprzez refleksję do poznania przedmiotu jako pewnej rzeczy poza nami. Wszakże jeśli wrażenie na tyle się wzmocni, że świadomość poruszenia organu stanie się silniejsza niż odniesienie do zewnętrznego obiektu, to przedstawienia zewnętrzne zmieniają się w wewnętrzne. [...] gdy ktoś inny tak głośno mówi, że, jak się powiada, uszy pękają, [...] wskutek natężenia wrażeń zmysłowych nie dowiadujemy się niczego o obiekcie, ponieważ naszą uwagę przykuwa wyłącznie przedstawienie subiektywne, to jest zmiany zachodzące w samym organie.” „Im mocniej zmysły czują się p o b u d z o n e, gdy wpływ zewnętrzny jest taki sam, tym mniej nas p o u c z a j ą . I odwrotnie: jeśli mamy się dzięki nim czegoś dowiedzieć, to pobudzenie musi być umiarkowane. W nazbyt mocnym świetle n i c n i e w i d a ć (niczego się nie rozróżnia), zaś głos donośny niczym głos Stentora o g ł u s z a (tłumi myślenie)”. *Idem, Antropologia..., op. cit.*, s. 53, 55.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 61. Człowieka poddającego się złudzeniom zmysłu wewnętrznego można przywołać do porządku „tylko sprowadzając go z powrotem do świata zewnętrznego, a więc do porządku rzeczy dostępnych zmysłom zewnętrznym”.

nemu, zmysł wewnętrzny wraca, by tak rzec, na swoje miejsce i zaczyna działać należycie. Zostaje sprowadzony do właściwej roli: narzędzia. Służy do odbierania – jak głosi Kantowskie określenie zmysłowości – „zgodnego” ze sposobem pobudzania: jesteśmy z zewnątrz pobudzani i stosownie do tego odbieramy. Zmysły zewnętrzne nadają wtedy, rzec można, kierunek wewnętrznemu doświadczeniu, dodatkowy prócz czasu kierunek, a przez to zyskujemy dystans do siebie i lepszą orientację we wnętrzu.

Prócz tej możliwości, że pobudza nas coś z zewnątrz, Kant uwzględnia jeszcze i tylko jedną: że podmiot sam się wewnętrznie pobudza. Tak więc owe nadzmysłowe rewelacje wynikają z tego, że człowiek mylnie bierze pobudzenia płynące z zewnątrz bądź te, których autorem jest on sam, za przejaw czy skutek działania innych, niezwykłych sił.

Fakt, że podmiot może sam siebie pobudzać, naprowadza zaś na drugą wskazywaną przez Kanta w *Antropologii* możliwość spożytkowania wewnętrznych obserwacji. Otóż można je wykorzystać w refleksji filozoficznej, o ile mianowicie „sami przywołujemy” takie czy inne akty władz poznawczych⁴⁸, czyli sami podejmujemy te akty. Wtedy nie liczymy na odkrycie tego, co umysł robi „sam”, bez naszego udziału, ani na spływające nie wiadomo skąd objawienia, lecz – podobnie jak Galileusz kazał kulom spadać po równi pochyłej⁴⁹ – każemy działać umysłowi w określony sposób. I obserwacja tych jego działań może mieć wartość poznawczą. W przeciwieństwie do owych prób podpatrzenia mimowolnego biegu myśli i uczuć, tu chodzi o czynności umysłu poddane (po części) naszej kontroli, i nie o jednorazowe, niepowtarzalne objawienia, lecz o powtarzalne obserwacje. Jeśli więc człowiek sam wykazuje aktywność, może coś wydobyć ze swego wnętrza. Filozoficzne poznanie angażuje bardziej energiczne afekty duszy niż owa „rozmiękczaająca” umysł obserwacja. Zamiast daremnych prób prześwietlenia umysłu od wewnątrz, Kant proponuje pośrednią drogę jego poznania: poprzez akty władz poznawczych.

Nie sposób tu *in extenso* analizować tego, co Kant obserwuje w umyśle. Jest wszakże oczywiste, że wchodzi tu w grę m.in. konieczne czynności władz poznawczych, zwłaszcza intelektu, która to władza uosabia dlań samorzutną aktywność umysłu, a więc też czynności, w przeciwieństwie do tamtych tajemnych wglądów, komunikowalne i w pewien sposób weryfikowalne, przez to choćby, że powtarzalne. A zatem podmiot może wydobyć ze swego wnętrza to, co sam w nie wkłada, aprioryczny dodatek władz poznaw-

⁴⁸ *Ibidem*, s. 19.

⁴⁹ Zob. KCR, BXII–XIII. W to bowiem tylko rozum może wnikać, „co sam wedle swego pomysłu wytwarza”.

czych. Ten dodatek rozpoznajemy, jak filozof zaznacza, dopiero wtedy, gdy zwróci nam na niego uwagę doświadczenie, zawdzięczamy jego poznanie praktycznemu wypróbowywaniu sił umysłu.⁵⁰ Psychologicznie rzecz ujmując, właśnie wielokrotnie podejmowane, powtarzane i kontrolowane akty umysłu (a przy tym wykazujące jakąś skuteczność poznawczą) niosą w sobie konieczność.

W refleksji transcendentальной, którą Kant odróżnia od czysto logicznej, odsłania się przede wszystkim nieredukowalna różnica między zmysłowością a myśleniem. Różnica ta ujawnia się w zmyśle wewnętrznym – pod warunkiem, rzecz jasna, że myślimy. Niewidzenie i niedocenianie tej różnicy jest jego zdaniem główną przyczyną błędów racjonalistycznej metafizyki i teorii poznania; w inny sposób rozmywa ją mistycyzm czy zaprawiona mistycyzmem filozofia uczucia. Racjonalistom można by zarzucić, że za mało zauważają, nie poświęcają należytej uwagi temu, co jawi się w zmyśle wewnętrznym; poprzestają oni zdaniem Kanta na refleksji tylko logicznej, obracającej się w zaklętym kręgu pojęć. Natomiast ci, co oddają się mistycznym mrzonkom, zanadto się obserwują i starając się odbierać jak najwięcej, zauważają „za wiele” – wszystko i nic.

O tym, że refleksja – zauważanie przedstawię i towarzyszącego im stanu umysłu – jest warunkiem poznania, szerzej traktuje *Krytyka władzy sądzienia*. W sądzie estetycznym mamy do czynienia z połączeniem oglądania, refleksji i przyjemności, która płynie z ożywionej gry wyobraźni i intelektu. Ponieważ chodzi tu o wzajemną relację tych władz niezbędną do poznania, również płynącą z niej przyjemność filozof uznaje za subiektywnie konieczny warunek poznania. Uczucie to nabiera tu przeto waloru konieczności, która, jak Kant mówi, „wyłącza je z dziedziny psychologii empirycznej” i pozwala je „wciągnąć do filozofii transcendentальной”⁵¹. Wszelako zyskując rangę transcendentálną jako konieczny warunek poznania, przyjemność pozostaje warunkiem psychologicznym: warunek ten jest spełniony tylko wtedy, gdy podmiot ją odczuwa. „Wyłączenie z dziedziny empirycznej psychologii” nie oznacza przeto, że uczucie to traci empiryczny charakter, faktycznego zdarzenia w umyśle, lecz że jako takie zyskuje dodatkową funkcję i znaczenie.

⁵⁰ „[...] dodatek ten odróżniamy jednak od owego podstawowego materiału nie wcześniej, nim długoletnie doświadczenie nie zwróci nam na to uwagi i nie usprawni nas do jego wyodrębnienia”. *KCR*, B1–2. „Zdaje się, że gdybyśmy mieli podejmować jakiś wysiłek dopiero wtedy, kiedy uzyskaliśmy pewność, że zdolność nasza wystarczy do wytworzenia pewnego przedmiotu, siła ta pozostałaby w znacznej mierze nieużytkowana. Zazwyczaj bowiem poznajemy nasze siły dopiero przez to, że je wypróbowujemy.” *Idem*, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 22.

⁵¹ *Idem*, *Krytyka władzy sądzienia*, *op. cit.*, s. 166.

Człowiek wtedy właśnie dobrze wykorzystuje swoje zmysłowe zdolności, kiedy „tylko” odbiera – jak w bezinteresownej, estetycznej refleksji. (Nie mieszając – jak w wypadku owych mistycznych wglądów – zmysłowości z myśleniem.) Ta uczuciowa obserwacja jest wszakże wartościowa m.in. przez to, że u jej podłoża leży aktywność wyobraźni i intelektu. Zdaniem Kanta należy jeden i drugi pień poznania, zmysłowość i myślenie, wykorzystywać poniekąd niezależnie, zgodnie z naturą tych różnych sposobów przedstawiania. Jak powiada, zmysłowość i intelekt nie mogą zamieniać się funkcjami⁵².

Krytykując próby podpatrzenia „mimowolnego biegu uczuć i myśli”, Kant nie powątpiewa też w istnienie nieświadomych procesów zachodzących w umyśle; wątpi wszakże w możliwość ich podejrzenia na bieżąco, bezpośredniego prześwietlenia. We śnie na przykład, zauważa, nasza dusza wykazuje nieraz „wielką sprawność myślenia”, a z tego, że na jawie wyraźnie nie uprzytamniamy sobie aktywności naszego umysłu, nie wynika, że jej nie ma⁵³. Również podczas czytania nasz umysł wykazuje znaczną aktywność, której sobie nie uświadamiamy⁵⁴.

Poznanie wymaga więc akceptacji natury umysłu z jego wewnętrznym zróżnicowaniem, w tym zgody na odbieranie, i zarazem akceptacji faktu, że nie znamy umysłu na wylot, że poznajemy go wraz z tym, jak aktywnie wypróbujemy jego siły.

Na odbieraniu poznanie się nie kończy, jednak właśnie w wewnętrznym doświadczeniu ukazuje się nam dusza jako rzeczywistość *sui generis*. Bazująca na tym doświadczeniu psychologia jest wolna tak od naturalistycznych, jak od metafizycznych uprzedzeń, nie patrzy też na duszę przez pryzmat moralnej powinności. Nie przesądza ona niczego o naturze duszy, co wydaje się jej wielkim walorem. Uznanie, że dusza to rzeczywistość *sui generis*, to najlepsza hipoteza, najlepsza baza wypadowa do jej badania i do różnych możliwych wyjaśnień, a także pragmatycznie najlepsza dyrektywa.

Swojej *Antropologii* wszakże, u podstaw której legło takie empiryczno-psychologiczne zainteresowanie człowiekiem, Kant nie nazwał psychologią. Nie tylko dlatego, że chodziło mu o poznanie człowieka „w świecie”, „ludzkiego świata”, a nie samego wnętrza. Chciał też oddalić skojarzenia związane z racjonalistyczną psychologią, która miała w jego otoczeniu intelektualnym o wiele silniejszą pozycję i była obiektem teoretycznym

⁵² „Żadnej z tych właściwości nie należy przedkładać nad drugą. [...] Obie zdolności, lub sprawności, nie mogą też nawzajem wymieniać swych funkcji. Intelekt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć”. *KCR*, A51/B75

⁵³ *Idem*, *Marzenia...*, *op. cit.*, s. 71.

⁵⁴ *Idem*, *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, [w:] *AA*, t. II, s. 191.

łatwiejszym do zidentyfikowania niż empiryczna psychologia, uprawiana w duchu niezależnym od metafizyki. (Głównie za sprawą Christiana Wolffa weszło w użycie określenie „psychologia”; on je spopularyzował, publikując dzieła *Psychologia empirica* (1732) i *Psychologia rationalis* (1734)). Kanta cieszyło to, że udało mu się z antropologii uczynić samodzielną dyscyplinę akademicką, podczas gdy w szkole Leibniza-Wolffa empiryczna psychologia była tylko przybudówką do metafizyki. Wprowadzając oddzielne wykłady z antropologii (prowadził je systematycznie w latach 1772/73–1795/6), Kant zerwał z porządkiem wykładu z podręcznika metafizyki Baumgartena, w którym empiryczna psychologia była tylko dodatkiem (zanim wprowadził te oddzielne wykłady, sam poruszał kwestie psychologiczne na wykładach z metafizyki, wszelako na początku, a nie na końcu, jak Baumgarten).

Oczywista jest polemiczna wymowa tego aktu usamodzielnienia empirycznej psychologii w postaci antropologii: powinna istnieć dziedzina poznania skoncentrowana na człowieku, wychodząca od jego natury; poznanie na miarę ludzkich możliwości i potrzeb, oparte na doświadczeniu i znajdujące z nim zastosowanie. A tradycyjna racjonalistyczna metafizyka, przesądzająca o nadzmysłowej istocie człowieka, takim poznanem nie jest i zagradza do niego drogę. Czy pod nazwą racjonalnej czy empirycznej, psychologia podporządkowana metafizycznym rozstrzygnięciom pozbawiona jest samodzielnego znaczenia i, jak sędzę, Kant powątpiewał też o jej pragmatycznej wartości.

4. Krytyczna psychologia

Obstając przy oddzieleniu empirycznego i apriorycznego porządku poznania, Kant wydobywa na jaw słabości racjonalnej psychologii, jak również ograniczenia tej empirycznej. I gdyby oddzielenie tych dwóch porządków poznania duszy było tylko cudzym – zewnętrznym – problemem, sprawa byłaby w miarę jasna; jest to jednak również wewnętrzny problem krytyki. Niekiedy wprawdzie filozof tak rzecz ujmuje, jak gdyby krytyczna psychologia nie była niczym więcej, jak tylko krytyką tradycyjnej racjonalnej psychologii; tak jakby nie miała własnych problemów. Jednak u podłoża krytyki leży pewna koncepcja duszy i umysłu, koncepcja, która z jednej strony owe porządki rozdziela, z drugiej zaś łączy. Na pytanie, co filozof zaleca, rozpoznając słabości jednej i drugiej psychologii, jaką drogę poznania duszy proponuje, można by odpowiedzieć: proponuje krytyczną psychologię, która jest i empiryczna, i, w jakimś sensie, racjonalna, ale nie powinna mieszać tych dwóch porządków. Pytanie o związek tych dwóch porządków pojawia się od obu stron: zarówno w Krytykach, jak w *Antropologii*.

W związku z tą drugą nasuwa się zwłaszcza pytanie, czy jest możliwe psychologiczne poznanie odłączone, by tak rzec, od podstaw apriorycznych. Antropologia opiera się na doświadczeniu, ma być wszelako, jak Kant zaznacza, systematyczna, „uporządkowana przez filozofię”, prócz znajomości ludzi trzeba tu też „planu”⁵⁵. Zrozumiałe, że Kant nie chce w rozważaniach w zamyśle popularnych i odwołujących się do doświadczenia eksponować innych źródeł poznania człowieka. Ale czy to możliwe, żeby z nich nie korzystał? Jednak starając się odgraniczyć różne dziedziny poznania i wydobyć ich specyfikę, filozof podkreśla to, jakie źródła dana dziedzina eksploatuje i na które źródła stawia; liczy się zatem deklarowany i projektowany przez daną dziedzinę sposób podejścia do tego czy innego przedmiotu (bo też poznanie dla Kanta nie tryska po prostu samo ze źródeł, spływając na podmiot, lecz jest z tych lub innych źródeł wydobywane). W wypadku antropologii liczy się przy tym użyteczność, a więc zastosowania, nie źródła. Ale też ze względów pragmatycznych lepiej odwołać się do bliskiego (jak można sądzić) każdemu człowiekowi doświadczenia niż do samego rozumu. Choćby więc filozof czerpał swoje poznanie człowieka z innych źródeł, woli w tym wypadku podać je do wiadomości w trybie poznania opartego na doświadczeniu, a więc jako coś danego, zastanego; lepiej je „po prostu” podać do wiadomości, zaprezentować jako pewien zasób informacji dotyczących człowieka niż wywodzić z jakichś zasad czy uzasadniać⁵⁶. W *Antropologii* przeto Kant przedstawia niejako same wyniki poznania, natomiast w *Krytykach* „na żywo” wydobywa je z rozumu. W tym sensie antropologiczne poznanie jest odłączone od apriorycznych podstaw – odłączenie to nie oznacza, że treściowo poznanie empiryczne i to aprioryczne są rozłączne.

Z kolei w pierwszej *Krytyce*, w *Metodologii*, zauważa, że empiryczna psychologia jest zastosowaniem czystego poznania duszy, czerpanego z in-

⁵⁵ *Idem, Antropologia..., op. cit.*, s. 2–3.

⁵⁶ Takie poznanie, które jest człowiekowi w najszerszym sensie dane – a nie na bieżąco czerpane z rozumu, na żywo z niego wydobywane – nie zasługuje zdaniem Kanta na miano rozumowego w pełnym znaczeniu. Poznanie w tym sensie wtórne – powtarzane, odtwarzane – a nie na bieżąco zdobywane u źródeł czy wytwarzane, nie jest „subiektywnie rozumowe”, choćby człowiek sam po sobie powtarzał, odtwarzał to, co już wie. Inaczej mówiąc, poznanie w pełni rozumowe (i subiektywnie, i obiektywnie) obejmuje prócz takich czy innych rezultatów poznawczych drogę, która do nich prowadzi (aktywność, której je zawdzięczamy). Natomiast poznanie we wskazanym sensie „dane” (a nie właśnie zdobywane) Kant nazywa w pierwszej *Krytyce* historycznym, z uwagi na ten tryb „dania”, a nie zawartość (bo co do zawartości – obiektywnie – może być rozumowe). Zobacz KCR A836/B864. Por. w *Logice..., op. cit.*, s. 33–34. To szerokie rozumienie historycznego poznania dochodzi też do głosu w przywoływanym wcześniej określeniu psychologii jako historii zmysłu wewnętrznego.

nych źródeł, do doświadczenia. Czyżby więc jednak na gruncie krytycyzmu była możliwa czysta psychologia, nieempiryczna i niestosowana?

Otóż filozof mówi tu o takiej racjonalnej psychologii, która zawierałaby poznanie koniecznych warunków określających to, jak dusza nam jest dana. Jak zauważa, w idei systemu filozoficznego, którego podwaliną jest krytyka, jest zawarta „psychologia immanentna” w rozumieniu poznania koniecznych warunków możliwości tego, jak dusza nam jest dana. Nie jest jasne, na ile ta psychologia byłaby racjonalna, na ile empiryczna. Filozof nazywa ją racjonalną, o tyle jej empiryczną składową uznaje za drugorzędną – wprawdzie nie wchodzi tu w grę poznanie innej duszy, jak tylko danej w zjawisku, wszelako „jedynie co do warunków *a priori*, pod którymi w ogóle może być dana”. Jednak bada ona duszę, czyli „przyrodę myślącą” jako przedmiot zmysłu wewnętrznego, „a więc tak, jak jest nam dana”. Dlatego jest to immanentne użycie rozumu, nie wykraczające poza doświadczenie, i do niego ma też się stosować: „dotyczy przyrody o tyle, o ile jej poznanie może być zastosowane w doświadczeniu (*in concreto*).” Psychologię tę Kant nazywa też metafizyką natury myślącej, a całą metafizykę natury (na którą składa się ponadto metafizyka natury cielesnej) fizjologią immanentną⁵⁷. Przeciwwstawiając immanentną psychologię racjonalnej kosmologii i teologii (które są transcendentne), podkreśla jej związek z doświadczeniem – ma ona wszakże zawierać jedynie aprioryczne zasady poznania duszy.

Podkreśla jej racjonalny charakter, powiadając: na pytanie „w jaki sposób mogę oczekiwać poznania *a priori*, a więc metafizyki, odnoszącego się do przedmiotów tak dalece, jak dane są naszym zmysłom, a więc *a posteriori*”, „odpowiedź brzmi: nie bierzemy z doświadczenia nic więcej, jak tylko to, co jest potrzebne, by był nam dany przedmiot [...] zmysłu wewnętrznego, [...] to zaś dokonuje się za sprawą pojęcia istoty myślącej (w empirycznym przedstawieniu wewnętrznym: Ja myślę)”⁵⁸. Jednak moim zdaniem nie jest wcale oczywiste, co jest zawarte w empirycznym przedstawieniu Ja myślę, co bierzemy z doświadczenia (a czego nie bierzemy) i co „jest potrzebne, by był nam dany przedmiot zmysłu wewnętrznego”. Narzędziem, które umożliwiłoby branie z doświadczenia „tego, co potrzeba”, jest, jak filozof wskazuje, pojęcie istoty myślącej (czy też, jak to skądinąd ujmuje, sąd: Ja myślę). Ono buduje racjonalny trzon immanentnej psychologii. Można je analizować w abstrakcji od doświadczenia: „Jednakowoż bez jakiegoś empirycznego przedstawienia, które dostarcza materiału do myślenia, akt „Ja myślę” przecieży się nie

⁵⁷ KCR, A845–848/B873–876.

⁵⁸ *Ibidem*, A848/B876, przekład zmieniony.

dokonał, a to, co empiryczne, jest tylko warunkiem zastosowania lub użycia czystej zdolności intelektualnej⁵⁹.

Psychologia ta niewiele ma brać z doświadczenia, a jednak bierze z niego coś ważnego: to, co „potrzebne, by był nam dany przedmiot zmysłu wewnętrznego” i byśmy mieli jakikolwiek „materiał do myślenia”. Można starać się umniejszyć znaczenie tego czegoś, dodając, jak Kant, słowo „tylko”, ale można by też dodać „wszystko” – to, co „potrzebne, by był nam dany przedmiot zmysłu wewnętrznego” – i uznać, że racjonalna psychologia właśnie z doświadczenia wydobywa „warunki *a priori*, pod którymi dusza może być dana”.

Można by się zastanawiać, czy wszystkie, czy tylko niektóre z apriorycznych warunków poznania odkrywanych przez Kanta należałoby zaliczyć do tej immanentnej psychologii. Czas z pewnością. Jednak nie wszystkie aprioryczne pojęcia i zasady, znajdujące skądinąd zastosowanie w poznaniu przyrody cielesnej, dają się zastosować do duszy jako przedmiotu zmysłu wewnętrznego (przez to, że dusza nie jest dana w przestrzeni, ograniczone zastosowanie znajduje tu na przykład kategoria substancji i przyczynowości). Jasne jest wszakże moim zdaniem, że nie wchodzi u Kanta w grę całkowite oddzielenie racjonalnej (immanentnej) psychologii od empirycznej. Zwłaszcza, jeśli trzymać się sądu filozofa, że wszelka psychologia jest empiryczna. Ta immanentna byłaby przeto racjonalno-empiryczna czy empiryczno-racjonalna. Jasne jest też, że w odróżnieniu od tradycyjnej racjonalnej psychologii powinna ona wyodrębniać oba składniki, nie mieszać ich.

Zarazem nasuwa się przypuszczenie, że wszelka empiryczna psychologia jest powiązana z tamtą racjonalną, o ile mianowicie dusza jest nam dana na tych warunkach, które odsłania krytyczna teoria umysłu *qua* psychologia immanentna. Kant idzie wszakże dalej, mówiąc w rozważanym miejscu *Metodologii* o psychologii empirycznej, że „należy ona tam, gdzie należy zaliczyć właściwe (empiryczne) przyrodoznawstwo, mianowicie do filozofii stosowanej, dla której zasady *a priori* zawiera filozofia czysta, która przeto z tamtą musi być wprawdzie powiązana, lecz nie pomieszana⁶⁰. Chodzi tu, jak się wydaje, nie o to po prostu, że empiryczne poznanie duszy podlega koniecznym warunkom, ale i o stosowanie zasad wziętych z czystej filozofii.

A z drugiej strony Kant cenił empiryczną psychologię inaczej rozumianą, poprzestającą na obserwacji i opisie zjawisk duszy i rządzących nimi prawidłowości, wolną od wszelkich uprzedzeń, tak metafizycznych, jak naturalistycznych – i nie polegającą też na stosowaniu zasad czystej filozofii,

⁵⁹ *Ibidem*, B423. Por. A342–343/B400–401, B430.

⁶⁰ *Ibidem*, A848–849/B876–877.

a już na pewno nie sprowadzającą się do ich stosowania. Jej „tylko” empiryczny charakter jest raczej zaletą niż wadą; obserwowanie zjawisk duszy jest cenne i samo przez się jako źródło poznania człowieka, i w perspektywie ich możliwego spożytkowania. Tak widzianą psychologię przedkłada, w postaci antropologii, nad tę pojętą jako dodatek czy przybudówka do metafizyki, a przez to pozbawioną samodzielności. Pomysł antropologii jako poznania opartego na doświadczeniu i przydatnego człowiekowi byłby w punkcie wyjścia chybiony, gdyby przyjąć, że sprowadza się ona do stosowania zasad czystej filozofii. W cytowanym przed chwilą miejscu kontynuuje:

Trzeba więc psychologię empiryczną skazać całkowicie na wygnanie z metafizyki. I już sama jej idea zupełnie ją wyklucza. Mimo to trzeba jej będzie w użytku szkolnym przecież wciąż jeszcze przyznać (choć tylko przejściowo) jakieś miejsce w metafizyce, gdyż nie jest jeszcze tak bogata, by sama dla siebie mogła stanowić osobne studium, a przecież jest zbyt ważna, by miało się ją całkiem wyrzucić lub też gdzie indziej przyczepić, do czegoś, z czym byłaby jeszcze mniej spokrewniona niż z metafizyką. Jest ona więc jedynie dopóty przyjmowanym cudzoziemcem, któremu na pewien czas zezwala się na pobyt, aż będzie mógł znaleźć swe własne miejsce zamieszkania w rozwiniętej antropologii (stanowiącej *pendant* do empirycznej nauki o przyrodzie)⁶¹.

Tak, przypomnę, przedstawiała się rzecz na wykładach Kanta: z początku zagadnienia psychologiczne rozważał na wykładach z metafizyki, potem wprowadził oddzielne wykłady z antropologii, czyniąc z empirycznej psychologii samodzielną dyscyplinę. Zastanawia przy tym, że tutaj, w *Krytyce*, mówi w czasie przyszłym o tej oddzielnej, rozwiniętej antropologii, podczas gdy wykłady te prowadził od roku akademickiego 1772/1773; może uważał, że nie rozwinął jej jeszcze należycie, a może cytowana wypowiedź należy do wczesnego etapu pracy nad *Krytyką* (której początki przypadają na ten sam mniej więcej czas, kiedy jeszcze tych wykładów nie prowadził albo dopiero je rozpoczynał).

I może również uwagi o psychologii immanentnej należą w podobnym sensie do minionego okresu Kantowskiego filozofowania; może rozważał pomysł, by swoją teorię umysłu nazwać psychologią immanentną, a potem go zarzucił. Nie rozwija wszak wątku tej psychologii, mówi o niej tylko pod koniec pierwszej *Krytyki* i później już do tego nie wraca. A że nieraz powątpiewał o wartości psychologii i nie opracował odrębnie zasad takiej metafizyki natury myślącej, można by uznać, że w sumie zwątpił w jej sens. Jednak

⁶¹ *Ibidem*.

z drugiej strony psychologia taka jest jego zdaniem zawarta w idei systemu filozoficznego, którego podwaliną jest krytyka – ta ma być podstawą tak metafizyki przyrody cielesnej, jak tej myślącej. Nie sposób więc twierdzić, że odrzucał możliwość immanentnej psychologii i nie widział w niej sensu. I przecież faktycznie rozważa doświadczenie „pod względem” apriorycznych warunków, określających to, jak dane są nam przedmioty, w tym dusza jako przedmiot zmysłu wewnętrznego. Można się tylko zastanawiać, czy sama krytyka rozumu jest już taką psychologią, czy też tylko jej propedeutyką, samym badaniem jej możliwości. Tym drugim jest bez wątpienia, a biorąc pod uwagę okoliczność, że filozof nie opracował odrębnie zasad metafizyki duszy, nie ma innego wyjścia, jak uznać, że w krytyce (nie tylko w pierwszej, również w pozostałych) jest zawarta Kantowska psychologia immanentna. (Może więc należałoby powiedzieć o tej psychologii to, co filozof mówi w trzeciej *Krytyce* o refleksyjnej władzy sądenia: że możliwa jest w tym wypadku tylko krytyka, a nie doktryna).

Trzymając się sądu filozofa, że wszelka psychologia jest empiryczna, można jednak obstawać przy tym, że krytyczne poznanie umysłu – jako aprioryczne – nie jest żadną psychologią. Wówczas należałoby m.in. zignorować to, co mówi o immanentnej psychologii, uznając na przykład, że był to chybiony pomysł czy wypadek przy pracy. Można próbować oczyścić Kanta z wszelkiej psychologii i uwolnić od związków z nią. Ja skłonna jestem bronić krytycznej psychologii, jako empirycznej i apriorycznej zarazem: przyznającej się do obu źródeł i dążącej do wyodrębnienia w duszy i jej poznaniu tych różnych pierwiastków.

Empiryczne (psychologiczne) poznanie duszy jest dlań faktem i fakt ten jest wbudowany w krytyczną teorię umysłu, czy wręcz: na nim ją Kant buduje. (W szczególności krytyka tradycyjnej racjonalnej psychologii opiera się na przekonaniu, że dusza jest człowiekowi dostępna tylko w zmyśle wewnętrznym). I w tej mierze, w jakiej krytyczna koncepcja umysłu opiera się na wewnętrznym doświadczeniu, jest psychologią, otwarta pozostaje tylko kwestia – jaką. Nie znaczy to, że krytyczne poznanie umysłu do psychologii się sprowadza, może jest czymś ponadto i ma też inne źródła. Nie ma jednak sensu oczyszczać Kanta z psychologii, tak jakby było to zanieczyszczenie czy skaza umniejszająca albo wręcz przekreślająca wartość jego myślenia; krytycyzm nie jest stanowiskiem wyniesionym ponad te czy inne uwarunkowania, lecz uwzględniającym je i wykorzystującym.

To każe powątpiewać w możliwość czysto racjonalnej krytycznej psychologii, a więc apriorycznego, niezależnego od doświadczenia poznania warunków tego, jak dusza nam jest dana, jak również w możliwość psychologii „czystej” w rozumieniu „niestosowanej”, istniejącej niezależnie

od zastosowań. Poznanie duszy jest możliwe tylko dzięki doświadczeniu i faktycznemu stosowaniu sił umysłu, a więc nie da się niezależnie od doświadczenia poznać koniecznych warunków jego możliwości – wykorzystanie tych warunków wyprzedza ich znajomość. Aprioryczne poznanie umysłu jest zatem zależne od doświadczenia w czasowym porządku (i porządku odkrycia), który Kant niekiedy nazywa „fizjologicznym”. Skądinąd zaś aprioryczne zasady i pojęcia są w tym sensie zależne od doświadczenia, że dopiero odniesienie do niego nadaje im sens. Wszelkie immanentne poznanie, w tym psychologia, ma sens o tyle, o ile znajduje zastosowanie *in concreto*.

Skłonna jestem przeto uznać, że na gruncie krytycznej koncepcji umysłu czysta, niestosowana psychologia jest możliwa tylko w powiązaniu ze stosowaną, empiryczną. „Stosowane” poznanie duszy nie jest wtórne względem „niestosowanego”. Można to też wyrazić tak: nie ma czystej psychologii niestosowanej, gdyż nie ma duszy niestosowanej, dla nas w każdym razie jest ona niczym. Nie jest możliwe badanie duszy – jak to powinno być w wypadku poznania czysto apriorycznego – „co do samej możliwości”, tak jakbyśmy jej nie mieli, nie doświadczyli jej.

Zgodnie z tym, co filozof mówi w *Metodologii*, empiryczna psychologia musi być powiązana z metafizyką (i krytyką), ale „nie pomieszana”. Zgodnie z tą deklaracją – będącą zarazem racjonalizacją faktycznego rozwoju jego myśli – filozof starał się oddzielić poznanie empiryczne od apriorycznego, czego wyrazem i usamodzielnienie psychologii w postaci antropologii, i badania podjęte w *Krytykach*. Usamodzielnienie to nie oznacza jednak, że psychologiczna problematyka jest nieobecna w *Krytykach*. I moim zdaniem właśnie w nich Kant ukazuje się jako dobry psycholog. Filozof pracuje nad wspomnianym oddzieleniem, a nie wychodzi od niego jako gotowego. Praca nad nim (jak w ogóle nad wydzielaniem i odróżnianiem różnych elementów i zasad poznania) jest wpisana w istotę krytycznego przedsięwzięcia, nie jest to jakaś tylko zewnętrzna, przygodna okoliczność – choć tak to trochę Kant przedstawia, kiedy na przykład mówi, że „tylko przejściowo” trzeba przyznać psychologii jakieś miejsce w metafizyce i „ze względów ekonomicznych”. Podkreśla tu, że psychologia jest jeszcze zbyt uboga czy za mało rozwinięta, by istnieć samodzielnie – a nie mówi o tym (co również jest moim zdaniem na rzeczy), że krytyka potrzebuje psychologii. Potrzebuje jej m.in. w tym sensie, że dopiero oddziela elementy empiryczne i aprioryczne (a kiedy by już je wreszcie oddzieliła, stałaby się – w apriorycznej części – metafizyką). Krytyka jest tym oddzielaniem *in actu*, procesem odgraniczania empirycznych i apriorycznych elementów warunkujących działanie umysłu, a zarazem terenu empirycznej psychologii i racjonalnej.


Krytyczna analiza tradycyjnej metafizyki i źródeł złudzeń metafizycznych jest właśnie psychologią stosowaną; ta analiza błędów i wypaczeń rozumu pozwala Kantowi wydobyć na jaw konieczne warunki poznania. O tym, jak jest możliwe poznanie, na jakich warunkach, dowiadujemy się pośrednio z tego, jak jest niemożliwe. W tym sensie krytyczna psychologia nie tylko „znajduje zastosowanie *in concreto*”, jak mówi filozof o immanentnym używaniu rozumu, lecz zarazem wyrasta z tego zastosowania.

Podsumowując swoje rozważania nad tradycyjną racjonalną psychologią, powiada:

Upada więc cała psychologia rozumowa jako nauka przekraczająca wszelkie siły rozumu ludzkiego i nie pozostaje nam nic innego, jak badać naszą duszę kierując się doświadczeniem, i trzymać się zagadnień niewykraczających poza te treści, które mogą być przedstawione w możliwym doświadczeniu wewnętrznym. Jakkolwiek więc psychologia racjonalna, jako poznanie rozszerzające [naszą wiedzę], nie przynosi pożytku, lecz składa się – jako takie poznanie – z samych paralogizmów, to jednak nie można jej odmówić tego, że przynosi ważny pożytek negatywny, jeżeli ma uchodzić jedynie za krytyczne traktowanie naszych wniosków dialektycznych, a mianowicie wniosków pospolitego i naturalnego rozumu.

A wedle drugiego wydania:

Nie istnieje więc psychologia rozumowa jako *d o k t r y n a*, która by dodawała coś do naszego samopoznania, lecz tylko jako nauka *d y s - c y p l i n y*, która w tej dziedzinie wyznacza nieprzekraczalne granice dla rozumu spekulatywnego, z jednej strony by nie rzucić się w ramiona nie uznającego duszy materializmu, z drugiej zaś, by błąkając się nie zagubić się w bezpodstawnym dla nas w życiu spirytualizmie⁶².

Z krytycznej psychologii płynąłby zatem tylko negatywny pożytek, ale biorąc pod uwagę wielkość błędów, które dezawuuje, tudzież ich możliwych szkodliwych konsekwencji praktycznych, to niemała zdobycz. Taka psychologia dyscyplinuje umysł, temperuje spekulatywne pożądanie rzeczy nadzmysłowych. A czyni to m.in. dzięki temu, że ukazuje empiryczne uwarunkowania myślenia. Kant radzi nam, byśmy się z tymi uwarunkowaniami pogodzili, przyjęli je do wiadomości, a nie udawali, że nas one nie dotyczą. 

⁶² KCR, A382/B421, przekład zmieniony.

JUSTYNA NOWOTNIAK

JUSTYNA NOWOTNIAK – profesor w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie. Specjalistka w dziedzinie idealizmu niemieckiego (Fichte) i filozofii krytycznej I. Kanta (gł. jego estetyki). Tłumacz filozofii niemieckiej.

JUSTYNA NOWOTNIAK – Professor at The Warsaw School of Economics. Specialist in German idealism (Fichte) and Kant's critical philosophy (especially his esthetics). Translator of German philosophy.