

Manfred Frank

Główna myśl Kanta

Immanuel Kant urodził się w Królewieckim Kneiphof 22 kwietnia 1724 roku jako czwarte dziecko rymarza Johanna Georga Kanta i jego pochodzącej z Norimbergi – zmałej już w trzynastym roku życia Immanuela – żony Reginy. W owym czasie tamtejszy uniwersytet nie cieszył się zbyt wielkim uznaniem. Uczelnia ta została założona przez margrabiego Albrechta Brandenburskiego w roku 1544 jako „Weittemberga Wschodu”. Wiały wówczas bezwzględne wiatry ewangelicko-luterańskie. Profesorowie wydziału (I) teologii, będącego jednym z trzech „wyższych wydziałów”, nauczali głównie hebrajskiego, greki i łaciny, a pozostałych dwóch wydziałów – (II) prawa rzymskiego i kościelnego oraz (III) medycyny. Wydział Filozofii był im podporządkowany i zredukowany do rangi pewnego rodzaju „usługowego” *studium generale*, mającego charakter propedeutyki nauki. Jego działalność charakteryzowano jako „pozbawioną ducha zbieracką uczoność”; wszystko, co duchowe, było „zagłuszane” przez arystotelizm, a pietyzm utrudniał wszelką aktywność kulturalną (studentom zabraniano np. chodzenia do teatru). Jednym słowem, uniwersytet ten był równie nieatrakcyjny jak samo miasto, które mimo wszystko zachowywało przecież miano książęcej rezydencji i o którym Karl Rosenkranz, trzeci następca Kanta na katedrze filozofii, w wyraźnie moralnie zaangażowanym tonie pisał:

Przybyszowi Koenigsberg jawi się jako miasto ponure, nieprzyjemne i odstrasające, ale kiedy się przezwycięży pierwsze wrażenie powstające pod wpływem jego posępnej, chropowatej powierzchowności oraz egoizmu mieszkańców i ich poczucia dumy z faktu bycia koenigsberczykami, pojawia się u niego szacunek dla wielkości ich wykształcenia i charakteru występującego w tej tak niegościnnej naturze¹.

Do jednego z przyjaciół pisał też:

¹ Steffen Dietzsch, *Kant*, 2003, s. 39.

To, że Kant właśnie tu zapalił światło czystego rozumu, tłumaczę sobie w ten sam sposób jak to, dlaczego Holendrzy stali się najlepszymi malarzami krajobrazów: w ciemności szuka się światła².

Ale *jak* Kant, który przez całe życie nie oddalał się od Królewca na odległość większą niż 50 kilometrów, światło to tam znalazł?

Tajemnicą opierającą się wszelkim próbom wyjaśnienia tego na podstawie analizy okoliczności, zwyczajów językowych, nawyków myślowych, tradycji, przynależności stanowych, procesów psychicznych i czasów, w których żył, pozostaje jego specyficzny talent. W porównaniu z tym łatwiej jest przedstawić *jedną* myśl, którą Kant, jak wszyscy wielcy myśliciele, powziął i którą w całym swoim dziele jedynie rozwijał.

Z początku, rzecz jasna, wydaje się to zuchwałością. Czyż bowiem Kant nie pozostawił ogromnego dorobku obejmującego problemy od teorii poznania, teorii przyrody, etyki, estetyki, antropologii, geografii fizycznej – aż po filozofię religii, prawa i polityki. I we wszystkich tych dziedzinach dokonał rzeczy nieporównywalnych i trwałych. Potomni zgodnie uznali *Krytykę czystego rozumu* (z roku 1781, *resp.* 1787) za jego główne dzieło. Powstaje jednak pytanie: co było jego pierwotną, „źródłową myślą” (*ursprüngliche Einsicht*)?

Kant, który nigdy nie wykladał na podstawie własnych książek, lecz za podstawę swoich wykładów przyjmował standardowe dzieła „filozofii szkolnej” [scholastyki], np. *Logikę* Meiera, *Metafizykę* Baumgartena lub *Filozofię prawa* (*ius naturalis*) Achenwalla i Puettera; sporządzał sobie w tym celu notatki, które wydawcy *Akademieausgabe* [AA] mylnie podali za jego „Refleksje”. Tymczasem były to w dosłownym sensie jedynie notatki do wykładów. I, jak to często bywa, w tych notatkach znajdują się nie tylko takie, które zapisywał dla wsparcia pamięci w żywym ustnym wykładzie, lecz także cenne i rozwinięte argumentacje, które pozwalają prześledzić i zbadać genezę jego głównych myśli. Jedna z takich myśli – zapewne nie przeznaczona do wykładów – brzmi: „Rok 69. wielce mnie oświecił”³.

Wiele zastanawiano się nad tym, na czym miałyby to polegać. Hipoteza, którą ja w krytycznym i komentowanym wydaniu *Pism z estetyki i filozofii przyrody* Kanta obszernie uzasadniłem (*Kant* 1996, s. 918 n.), brzmi: na zrozumieniu, że czysty rozum w swym rozumowaniu nie może dojść do wiążących wyników (*Einsichten*) i że ważne są tylko te twierdzenia, które mogą być sprawdzane przez doświadczenie zmysłowe. Właśnie dlatego główne dzieło Kanta nosi tytuł *Krytyka czystego rozumu*, a nie „obrona” czystego rozumu.

² Tamże, s. 33.

³ Napisał to, rozpatrując retrospektywnie lata 1776–1778 (*Refł.* nr 5037; Kant, *Akademieausgabe* XVIII, s. 69; zapis ten pojawia się w kontekście opracowanych przezeń w tym roku notatek z przemyśleń na temat jego własnego rozwoju intelektualnego, na ogół odnoszących się do „przedmowy” do *Metafizyki* Baumgartena, tu s. XXXVI).

„Czystymi” nazywa Kant twierdzenia (*Einsichten*), do których dochodzimy bez jakiegokolwiek współpracy ze zmysłami, np. Rene Descartesa ontologiczny dowód na istnienie Boga lub wszystkie twierdzenia zachodniej metafizyki⁴. Nie dziw tedy, że oświecony, ale pobożny Moses Mendelssohn w swoich *Morgenstunden* mówił o „wszystko miażdżącym” dziele Kanta. A Heinrich Heine twierdził, że odrzucenie przez Kanta dowodów na istnienie Boga sprawia, że „nad tym rozdziałem *Krytyki czystego rozumu* należy umieścić słowa Dantego: Porzućcie wszelką nadzieję!”.

Kantowska krytyka rozumu tuż po jej ukazaniu się została też rzeczywiście potraktowana jak gilotyna, spod której masowo spadają głowy wszelkiego pokroju starych bożyszczy zaludniających dotąd świat nadzmysłowy. Nie dziw więc, że sam Kant i wielu jemu współczesnych dostrzegali głęboki związek występujący między krytyką rozumu i wybuchem Rewolucji Francuskiej. Tak jak Rewolucja Francuska ukazała nicość uzasadnienia rządów „z Bożej łaski”, tak *krytyka* Kanta wykazała bezzasadność roszczeń poszukujących uzasadnienia w [spekulatywnej] metafizyce. Heine o *Krytyce czystego rozumu* powiedział m.in.: „Ta książka [...] rozpoczyna w Niemczech rewolucję duchową, która wykazuje najbardziej wyraźne podobieństwo do materialnej rewolucji we Francji – i głęboko myślący myśliciel musi ją uznać za tak samo ważną jak tamta”, i dodaje:

Po obu stronach Renu widać takie samo zerwanie z przeszłością; tradycja pozbawiona zostaje wszelkiego szacunku. Tak jak tu, we Francji, uprawomocnić się musi każde prawo, tak tam, w Niemczech, uzasadnić się musi wszelka myśl – i tak jak tu upadła monarchia, będąca kamieniem węgielnym wszelkiego porządku społecznego, tak tam upadł deizm, będący kamieniem węgielnym starej duchowości.

Ta paralela między kantyzmem oraz rewolucyjnymi i porewolucyjnymi wydarzeniami we Francji była głęboko zakorzeniona w systemie przekonań tej epoki; potwierdzenie tego znajdujemy u Hegla, Marksa, Engelsa i zwłaszcza u Moseesa Hessa. Ale już w swym pośmiertnym wspomnieniu o Kancie z roku 1804 Schelling pisał o „pełnej harmonii” między Kantem i jego epoką i uzasadniał to w sposób następujący:

Tylko pozornie słusznym wydaje się twierdzenie, że właśnie to wielkie wydarzenie, jakim była Rewolucja Francuska, samo wywołało publiczne i powszechne oddziaływanie jego dzieła, oddziaływanie, którego jego filozofia jako taka nigdy nie byłaby w stanie

⁴ Dla ścisłości powinno się dodać, że Kant nie wszystkie rodzaje poznania *a priori* nazywa czystymi; nie nazywa czystymi np. tych, które dotyczą prawa przyczynowości, ponieważ zmiana implikuje istnienie (*Kcr*, B, s. 3), a istnienie można poznać tylko w spostrzeżeniu (a więc empirycznie) (por. tamże, B 272 n.). Dlatego występujących w świecie zjawisk stosunków, w których w grę wchodzi istnienie (np. w przypadku pytania o to, czy *a* lub *b* jest przyczyną *c*?), nie można wywieść z samego czystego rozumu (por. tamże, B 208 n.). Dlatego też nie ma czystych sądów syntetycznych, które jednak nazywają się sędami *a priori* (por. Konrad Kraemer, 1985).

mu zapewnić. Niektórzy z jego entuzjastycznych zwolenników upatrywali w zbieżności obu tych, w ich oczach równie doniosłych, przełomów szczególnego zrządzenia losu, nie zauważając, że to jeden i ten sam duch wytworzył atmosferę, w której w różnych warunkach i narodach mógł się wyrazić i wyraził – tam w realnej, a tu w idealnej rewolucji. O ile w Niemczech filozofia Kanta umożliwiła wcześniejszą ocenę rewolucji, to [rewolucyjna] destrukcja, której wynikiem było zburzenie wszystkich dotychczasowych podstawowych zasad i przekonań o wiecznym charakterze niepodważalnych filarów prawa i porządku społecznego, stała się okazją do rozpowszechnienia i poznania filozofii Kanta, która odąd zaczęła się cieszyć najwyższym szacunkiem i uznana została za najwyższą rozstrzygającą instancję, którą poznać winni nawet ludzie światli i mężowie stanu⁵.

Kant sam dostrzegał wyraźne analogie między swoją filozofią i rewolucją we Francji; jego teoria moralności, pisma o wiecznym pokoju itp. oparte są na zasadach powszechnej wolności, równości i deklaracji praw człowieka i obywatela. Jak wiadomo, o „dokonywanej w obecnym czasie przez bystry naród rewolucji” powiedział, że „w umysłach i życzeniach wszystkich obserwatorów (nie będących w tę grę bezpośrednio współwikłanych) znajduje ona współuczestnictwo graniczące prawie z entuzjazmem, którego ujawnianie wiązało się nawet z niebezpieczeństwem; przyczyną tego mogły być jedynie wrodzone moralne pobudki rodzaju ludzkiego”.

Tyle na temat rewolucyjnego zburzenia bastionu uzasadnień (*Geltung*) z łaski Bożej, czyli: z czystego rozumu. Czy jednak Kant nie wprowadził w to rozumowanie (w sposób poniekąd „nieuzasadniony”) żadnych wniosków płynących z czystego rozumu? Jak to jest z owym sławnym, „faktem rozumu”, czyli prawem moralnym, w którego obiektywną ważność, według Kanta, nie sposób wątpić? A przecież wraz z niepowątpiewalnością imperatywu kategorycznego wślizguje się też postulat uznania istnienia Boga; i tak to niektórzy – a przede wszystkim znowu Heinrich Heine – właśnie widzieli. Po drastycznym przedstawieniu w swojej *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* [Dzieje religii i filozofii w Niemczech] Kantowskiego Bogobójstwa dodał ten oto akapit:

Uważacie, że teraz możemy rozejść się do domów? Otóż jako żywo nie! Będzie jeszcze jeden akt. Po tragedii nastąpi farsa. Immanuel Kant dotąd grał rolę bezlitosnego filozofa, szturmował niebo, kazał wybić całą jego załogę. Władca świata spływa własną krwią, nie ma już żadnej litości, żadnej ojcowskiej dobroci, żadnej pozaświatowej zapłaty za światową powściągliwość; nieśmiertelność duszy dogorywa – charczy, jęczy; stary Lampe (służący Kanta) stoi tam ze swoim parasolem pod pachą jak zakłopotany obserwator, a ze strachu pot i łzy spływają mu po twarzy. Wtedy ulitował się Kant i pokazał, że jest nie tylko wielkim filozofem, lecz także dobrym człowiekiem, i zaczął się zastanawiać; potem, trochę dobrotliwie, trochę ironicznie rzekł: stary Lampe musi mieć Boga, gdyż w przeciwnym razie ten biedny człowiek nie będzie szczęśliwy – to mówi praktyczny

⁵ *Schelings Werke* I/6 s. 4; zupełnie podobnie pisał Hegel w *TWA* 20, s. 314.

rozum. W ten sposób rozum praktyczny może też ręczyć za istnienie Boga. W wyniku tej argumentacji Kant odróżnił rozum teoretyczny od rozumu praktycznego i przy pomocy tego drugiego, jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki, ponownie ożywił zwłoki deizmu, który rozum teoretyczny wcześniej uśmiercił.

Zapał Kanta w tej sprawie jest niewątpliwy. Jednakże trzeźwe spojrzenie poucza, że także i tu nie musimy wycofywać naszego cierpkiego twierdzenia o nieważności roszczeń rozumu, gdyż sławny apodyktycznie nakazujący imperatyw jest właśnie nakazem, a nie zdaniem deskryptywnym, które można by udowodnić. Jego ważność oparta jest na bezwarunkowym wymogu rozumowym, czyli na tak zwanym przez Kanta postulatcie, który ma jedynie moc regulatywną i nie może być prawdziwy ani fałszywy [w sensie logicznym]. Kant nazywa racje, które pozwalają nam przyjmować twierdzenia czystego rozumu, „ideami” i dodaje, że są one „jedynie ideami” (*blosse Ideen*). Także wolność ludzka, bez której nie byłoby możliwe prawo moralne, nie może być dowiedziona. Ma ona jedynie status zwykłej, regulatywnej idei. Nie dziw tedy, że fizjologia mózgu nie znajduje dla niej żadnego fizycznego miejsca i opowiada się za twardym determinizmem tak, jak niedawno Wolf Singer i Gerhardt Roth skonstatowali to w „Frankfurter Allgemeine Zeitung”. Kant, który postulaty rozumowe ostro oddzielał od prawd, które można udowodnić, mógł oba te postulaty akceptować. W świecie obiektów – a osoby ludzkie mają ciała, ciała zaś są obiektami – panuje całkowity determinizm. Zakładamy, że duchy są wolne, ale tej czysto rozumowej intuicji nie jesteśmy w stanie udowodnić.

Jak jest jednak z twierdzeniami matematyki lub z Kantowskimi twierdzeniami dotyczącymi tak zwanego „czystego przyrodoznawstwa”? Nie zamierzamy po wątpiewać w ich ważność, a jednak powstaje pytanie, czy Kant nie ujmuje ich w dokładnie tym samym sensie, którego w odniesieniu do nich nie chce dopuścić? „Bynajmniej” – brzmi druga informacja w Kantowskiej krytyce *czystego* rozumu. Twierdzenia matematyki (np. trójkąty równoboczne są równokątne, w trójkącie prostokątnym kwadrat przeciwprostokątnej równa się sumie kwadratów przyprostokątnych) są wprawdzie poznawalne *a priori*, ale nie są bynajmniej ‘orzeczeniami czystego rozumu’. W odróżnieniu od [regulatywnych] idei rozumowych można je bowiem udowodnić. ‘Udowodnić’ znaczy: coś *zmysłowo* wykazać, nadać pojęciu naoczne ‘znaczenie’; w tym przypadku – pojęcia w naoczności *a priori* ‘skonstruować’. I tu w grę wchodzi kolejne pojęcie Kantowskiej krytyki rozumu. Kant był mianowicie przekonany nie tylko o tym, że istnieją czyste pojęcia (czyli takie, które nie są wyprowadzone z empirii, np. jedność, wszystkość, realność, przyczyna, możliwość), lecz także o tym, że istnieje naoczność czysta (*reine Anschauungen*). Nazywał to „formami” (przy czym przez ‘formę’ rozumiał tylko to, co uzyskujemy niezależnie od wszelkiego empirycznego „materiału” dostarczanego nam przez świat w wyniku pobudzania naszych nerwów). Formami takimi są czas i przestrzeń. Arytmetyka (w postaci schematu liczby) może swoje po-

jęcia konstruować *a priori* w czasie, a geometria swoje – *a priori* w przestrzeni. „Czyste operacje rozumowe” takimi konstrukcjami jednak nie są, gdyż wielkie światło, które w tym czasie (1769) Kanta oświeciło, oświeciło go także i w tej kwestii: wartość prawdziwościową (w sensie możliwości jej wykazania) mają tylko takie twierdzenia rozumowe, które można wykazać zmysłowo, lub takie, którym coś zmysłowego „odpowiada”. Same pojęcia, jako takie, są puste (a więc nie zawierają treści empirycznej), a przedstawienia same w sobie są ślepe (nie widzą tego, co wyraża pojęcie, albo – jak to Kant zwykł mawiać – „nie zawierają znaczenia”). Dlatego składające się z intelektualnej [formy] i zmysłowej [treści] sądy nazywają się sędami ‘syntetycznymi’. W nich rozum musi wykraczać poza siebie i łączyć się z czymś, co jest wobec niego heterogeniczne. Także twierdzenia matematyki są sędami tego rodzaju, aczkolwiek ich prawdziwość można poznać z zamkniętymi oczami.

Zakłada to, naturalnie, że zmysłowość i intelekt są władzami *toto coelo* różnymi – i właśnie to Kant przyjmuje. Mówi się o jego „teorii dwóch pni” ludzkiego poznania. Jak wszystkie teorie dualistyczne podlega ona ostrej krytyce, jaką pod jej adresem formułowali przede wszystkim Salomon Maimon i przedstawiciele niemieckiego idealizmu. To, dlaczego Kant przyjął takie niewygodne stanowisko, stanie się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy wyjaśni się *funkcję* tego rozdzielenia. Otóż Kant chciał przez to odrzucić stanowisko przyjmujące monistyczną interpretację związku zmysłów i intelektu, czyli interpretację, która, jak sądził, nie odpowiadała założeniom krytyki czystego rozumu.

Filozofowanie wywodzone z czystego rozumu było programem tak zwanej filozofii szkolnej [scholastyki], której głównymi przedstawicielami byli, po Leibnizu, Christian Wolff i jego uczniowie. Stanowisko to (jako że pojęcie ‘rozum’ wywodzone jest z łacińskiego ‘*ratio*’, a filozofowanie uprawiano wówczas na ogół po łacinie) nazywane jest racjonalizmem. Nurt ten był najpotężniejszym ruchem filozoficznym okresu Oświecenia w Niemczech i także w Królewcu stanowił wyłączny sposób wykładania filozofii (w tym duchu wykladał także np. nauczyciel Kanta Martin Knutzen, którego następcą Kant nadaremnie starał się zostać). Początki filozofowania Kanta tkwią całkowicie w tej właśnie szkole myślenia. I gdyby zmarł on przed opublikowaniem *Krytyki czystego rozumu*, a więc w wieku 56 lat, to historia filozofii potraktowałaby go jako jednego z samodzielnie myślących kontynuatorów Wolffa.

Leibniz i Wolff pojmowali zmysłowość i intelekt jako szczeble rozwoju jednej i tej samej „duchowej władzy” (*geistige Vermögen*). Między nimi panuje znane ‘prawo stałości’ (*Gesetz der Stetigkeit*). Zgodnie z tym prawem poznanie zmysłowe jest tylko mętym widzeniem tego, o czym nasz intelekt jest w stanie wytworzyć wyraźne pojęcia. W wyniku mętności tego rodzaju poznania powstaje sytuacja, w której te jego części, których powstania intelekt nie może przypisać samemu sobie, interpretuje on jako wynik działania jakiejś przyczyny niezależnej

od ducha. Intelpekt uważany jest za instancję spontaniczną, natomiast zmysłowość traktowana jest jako władza bierna (receptywna). Ponieważ jednak monady, jak wiadomo, nie mają okien, przez które zaglądałby do nich świat, to także zmysły, jako aktywne siły przedstawiania, wytwarzają świat, tylko o tym nie wiedzą. Dlatego ich poznanie nazywa się poznaniem niższym (*inferior*) i mętным (*confusa*). Występujące w świecie zmysłowym różnice – wszystkie odległości czasowe i przestrzenne – rozumiane są tu tylko jako takie właśnie niewyraźne rozróżnienia pojęciowe.

To monistyczne stanowisko miało „wysoką cenę”, której Kant stanowczo nie był gotów zapłacić. W owym roku (1769), w którym doznał wspomnianego „oświecenia”, zanotował:

Swoistością przedstawień zmysłowych nie jest ich mętność, a przedstawień intelektualnych – wyraźność; są to jedynie różnice formy logicznej. Wielka wyraźność cechować może bowiem przedstawienia zmysłowe, a mętność – intelektualne. (*Refl.* nr 204)

Załóżmy, na przykład, że Leibniz i Wolff mają rację, głosząc, że zmysłowość i intelekt są istotowo identyczne. Wówczas o tożsamości zmysłowości i intelektu (i na odwrót) można by wnosić nie na podstawie własnych władz człowieka, lecz jedynie w perspektywie jakiegoś „nieskończonego ducha”. Takiego ducha Leibniz i Wolff faktycznie przyjmują i nazywają Bogiem lub Centralną Monadą. Nieskończony duch jest zdolny do „oglądu intelektualnego”, to znaczy, że wszystkie prawdziwe myśli przedstawiają się mu jednocześnie w zmysłowej konkretyzacji. Nasz intelekt jest natomiast pusty i aby mógł myśleć i poznawać, potrzebny jest mu zmysłowy informacyjny ‘wkład’ (*input*), bez którego nie byłby w stanie poznawać. Używając słów Novalisa, można powiedzieć, iż „Widzimy tu więc, że samo Ja jest w zasadzie niczym – wszystko musi mu być *dane* (NS II, s. 273, Z. 31 n.). Wytwarzane przez Ja kategorie nazywa on „szufladami bez treści. Są to absolutne korelaty, które mają być wypełnione” (250, nr 466). Koncepcja intelektu zdolnego do naocznego oglądu (czyli *intellectus archetypus* w terminologii scholastyki) pada pod ciosami krytyki czystego rozumu, tak samo jak tradycyjnie rozumiane pojęcie Boga pod ciosami krytyki dowodów na istnienie Boga. „Czy słyszycie dźwięk dzwonów?” pyta Heine. „Uklękniście – niosą sakramenty umierającego Boga”.

W tym miejscu pojawia się kolejna, bardzo problematyczna teza krytyki rozumu: mianowicie założenie o istnieniu rzeczy samej w sobie (albo, jak Kant często powiada w liczbie mnogiej, rzeczy samych w sobie; koncepcji monolitycznej (*En-bloc*) przeciwstawiona zostaje koncepcja pluralistyczna). W obu ujęciach teoria Kanta napotyka na pewne niedogodności. Jedna z nich polega na tym, że Kant traktuje jedność i wielość jako kategorie i dlatego może je odnosić tylko do zjawisk, a nie do jestestw poza umysłem (*außergeistige Entitäten*). Problem ten być może dałoby się rozwiązać, gdyby liczbę pojedynczą i mnogą traktować jako ‘okreś-

lenia refleksji’, a nie jako kategorie (nie będę tu jednak tego zawiłego problemu roztrząsał). Inną niedogodnością jest to, że Kant traktuje rzecz samą w sobie *ciągle* jednak jako przyczynę pobudzeń naszych zmysłów, mimo iż zgodnie z jego własnymi uwagami w *Paralogizmach czystego rozumu* czynić tego nie powinien; poza tym także przyczynowość uważa za kategorię, która odnosi się wyłącznie do zjawisk i nie powinna być stosowana do obiektów transcendentnych (ten zarzu stawiali Kantowi Jacobi, Maimon oraz – najprecyzyjniej i nieznużenie – akademicki nauczyciel Schopenhauera – Gottlob Ernst Schulze, który swój atak prowadził pod pseudonimem sceptyka Aenesidemusa).

Na ten temat wypisano wiele atramentu. I mimo iż teorię Kanta trzeba uznać za niespójną – sprzeczną z jego własnymi założeniami – to przecież właśnie tu widać, że wołał on popełnić tę niekonsekwencję, niż narazić się na zarzut bycia zwolennikiem czystego rozumu czy wręcz idealistą (a więc myślicielem nieuznającym istnienia rzeczywistości poza umysłem). Od *Krytyki czystego rozumu*, której drugie wydanie zawiera specjalnie w tym celu dopisany rozdział, aż po ostatnie prace pisane w podeszłym wieku, gdy jego umysł tracił siły, widać, jak nieustrudzenie zajmował się Kant „odparciem idealizmu”. Sceptyk Maimon w swojej *Versuch über Transcendentalphilosophie* (1789) i idealista Fichte w *Kritik des Aenesidemus* sprawę rzeczy samych w sobie załatwiają krótko (naturalnie – za cenę regresu do stanowiska przedkrytycznego, w którym Kant dostrzegał zarys przewycięzonego idealizmu Leibniza). Podobnie sądzili kantyści, uczniowie Reinholda oraz kolega uniwersytecki i przyjaciel Novalisa – Karl Forberg, który w *Fragmenen aus meinen Papieren* w kontekście beztróskiej likwidacji świata zewnętrznego przez Fichtego – którego wykładów słuchał w Jenie w roku 1796 – zanotował: „Lepiej z Kantem zginąć, niż z Fichtem zwyciężyć!”.

Tu także widzimy, że Kant bardziej broni swych podstawowych poglądów niż niesprzeczności swojej teorii. Ten, kto chciałby to potępić, pokazałby, że nie docenia siły motywów filozoficznych. Jeden z bardzo wnikliwych analityków, David Lewis, w przedmowie do swoich *Philosophical Papers* przypomina, że w branży filozoficznej zniewalających (*knock-down*) argumentów w ogóle nie ma i że teorie są w stanie przetrwać ich obalenie; naturalnie – „za pewną cenę”. Ceną, jakiej Kant żadną miarą zapłacić nie chciał, był absolutystyczny idealizm. Tu powstały jego zadłużenia w sferze dowodowej. Ale i ja wołałbym dzielić te zadłużenia, niż z idealizmem – zwyciężyć. Zresztą potomni już wydali w tej sprawie swój sąd.

Kant całkiem wyraźnie nie *chce* odrzucenia idealizmu. Jego własne stanowisko jest bowiem pewną odmianą idealizmu – jest mianowicie „idealizmem transcendentalnym”. Termin ‘transcendentalny’ rozumie Kant jako wyrażenie nie odnoszące się bezpośrednio do ‘samych’ rzeczy, lecz do sposobu, w jaki są nam one epistemicznie dostępne, czyli w *tej* mierze, w jakiej w konstytucję tych przedmiotów włączone są elementy aprioryczne. „Apriorycznymi” natomiast nazywają

się one dlatego, że wyprzedzają wszelką empirię i przed wszelką empirią są już znane. Jedne z nich – mianowicie formy naoczności – już poznaliśmy. Drugie – to kategorie lub czyste pojęcia rozumowe. Nadają one odbieranym z zewnątrz danym zmysłowym interpretację pojęciową, której dane te same z siebie nie byłyby w stanie wytworzyć. Dzięki temu dodatkowi intelektu nieuporządkowane masy naocznościowe (Kant nazywa je „różnorodną mnogością zmysłową”) zostają przekształcone w obiekty. Obiekty, w odróżnieniu od czystych danych zmysłowych, są w sobie jednolite (*einig*). Dlatego byłoby błędem uważać obiekty (Kant ma tu na myśli tylko przedmioty przyrody) za wynik samego doświadczenia zmysłowego tak, jak – mówiąc w pewnym uproszczeniu – traktują je niektórzy brytyjscy empiryści. Obiekty są konstytuowane. I to ważne wyrażenie (‘konstytuowane’) znaczy: nie wytworzone przez sam nasz intelekt (byłby to idealizm), lecz [wyprowadzone] *wyinterpretowane* (*aus apriorischen Begriffsressourcen gedeutet*) z naszych apriorycznych zasobów pojęciowych. Dlatego kategorie odpowiedzialne za transcendentálną idealność obiektów może też Kant nazywać ‘predykatami przedmiotów w ogóle’ (przy czym wyrażenie ‘w ogóle’ znaczy tylko tyle, że kategorie współkonstytuują jedynie *obiektywność* przedmiotów, a nie ich realne istnienie i nie odpowiadają za to, że tu mamy do czynienia z jaszczurką, tam z kręśłem, a jeszcze gdzie indziej z asteroidem).

Tym samym Kant uzależnił naszą wiedzę o świecie *częściowo* od apriorycznych struktur podmiotu. Ale tylko częściowo, ponieważ to, że tam jest szklanka, a tu cylinder, tu spostrzegamy żółtą plamę, a tam ciepłą rurę – wszystko to, według Kanta, wiemy od świata, a nie z nas samych. Ale to, że obiekty mają cztery istotne własności, mianowicie kategorie, wiemy faktycznie z nas samych, a więc przed wszelkim ‘wkładem’ empirycznym. Kant mówił o ‘przewrocie kopernikańskim’ w filozofii będącym wynikiem eksploracji transcendentálnych warunków możliwości poznania (*Krytyka czystego rozumu*, B XVI n.) i twierdzeniem tym przyczynił się fatalnie do skutecznej, ale jednostronnej recepcji jego podstawowej teorii. Analogia z Kopernikiem rzuca się w oczy: to nie Słońce obraca się wokół Ziemi (jak sugeruje to nasz wzrok i jak wieśniacy od epoki kamiennej przez średniowiecze aż do naszych czasów wierzyli i wierzą), lecz na odwrót – Ziemia obraca się wokół Słońca. W przekładzie na świadomość filozoficzną twierdzenie to przybiera postać: to nie nasze myślenie obraca się wokół przedmiotów, lecz przedmioty odsuwają się na peryferie i zostawiają w centrum miejsce dla myślenia. Heinrich Heine, nawiązując w swojej *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* do słownictwa Kanta, wyraża to nieco zabawniej tak:

Filozofia dotychczasowa, która jedynie wokół rzeczy biegła i węszyła, zbierając i klasyfikując ich cechy, przestała to czynić po tym, jak pojawił się Kant, który skierował jej badania ku umysłowi ludzkiemu i zaczął badać, o czym on nas informuje. Nie bez racji porównuje on więc swoją filozofię z postępowaniem Kopernika. Przedtem, kiedy uważano, że świat stoi w miejscu, a Słońce krąży wokół niego, obliczenia astronomiczne

się nie zgadzały; wtedy Kopernik zatrzymał Słońce i ruszył Ziemię, każąc jej krążyć wokół Słońca – i patrzcie! Odtąd wszystko poszło gładko! Przedtem rozum, podobne jak Słońce, krążył wokół świata zjawisk i starał się je oświetlić; Kant natomiast zatrzymał rozum (Słońce) i ruszył świat zjawisk, każąc zjawiskom krążyć wokół rozumu, który oświetla je w miarę, jak wchodzi w jego (Słońca) orbitę.

Porównanie transcendentalnej filozofii Kanta z przewrotem kopernikańskim jest jednak konstruktywistyczno-idealistycznym nadużyciem. Ci, którzy filozofię tę uznali za oryginalne osiągnięcie Kanta, nie ocenili właściwie miejsca „transcendentalnej dedukcji” w jego systemie. Przeoczyli też, że Kant nie traktuje przedmiotu jedynie jako wyniku aktywności samego podmiotu. Do obiektywności [przedmiotu] w sposób *istotowy* należy też nieusuwalnie „Ból dźwigania reszty kuli ziemskiej”. Współudział rzeczy samych w sobie (czytaj: niezależnie od umysłu *istniejącego* świata), jak widzieliśmy, ponosi główną odpowiedzialność za to, że u Kanta czysty rozum pada pod ciosami transcendentalnej krytyki i nie świętuje radosnego zmartwychwstania.

Tym samym wraz z tezą o niezależności obiektów od danych zmysłowych zacykujemy jeszcze bardziej zapętlony węzeł pojęciowy, który mamy właśnie rozwiązać; niełatwe to zadanie. Zaczniemy od tezy Kanta głoszącej – w odróżnieniu od założeń empirystów – że obiekty nie są wyłącznie dziełem wrażeń zmysłowych. Faktycznie, obiekty podlegają prawom, które nie obowiązują w odniesieniu do wrażeń zmysłowych. Wrażenia te – jak mówił Hume – są raczej *distinct existences* (jestestwami odrębnymi), które nigdy nie występują dwukrotnie w identycznej postaci. Obiekty natomiast zachowują identyczność w czasie, pozostają ze sobą we wzajemnych interakcjach, występują pojedynczo lub w liczbie mnogiej itd. Minionego wrażenia nie mogę ponownie doznać (co najwyżej mogę je sobie przypomnieć, ale wówczas muszę je sobie uprzytomnić już jako pewien typ), natomiast zgubiony pęk kluczy odnaleźć mogę. I to właśnie, powiada Kant, jest dodatkiem naszego intelektu, który na spostrzeżeniach zmysłowych odciska swoje „gatunkowe pojęcia” (*Stammbegriffe*). Pracy intelektu nie musimy sobie jednak przedstawiać w sposób idealistyczny jako wytwarzania lub stwarzania *ex nihilo*; kategorie mają bowiem zastosowanie tylko wtedy, gdy jest im coś dane, i to dane z zewnętrznego wobec nich źródła – właśnie przez zmysłowość, poza którą ontologiczny realista Kant widzi wyłaniającą się „twardą rzeczywistość”, która przez treści naszego poznania jest tylko reprezentowana lub przejawia się w postaci zjawisk. O tym zakulisowym świecie rzeczy samych w sobie nie możemy jednak nic powiedzieć, ponieważ znane nam są *tylko* zjawiska. Można powiedzieć, że rzeczy same w sobie stanowią odwróconą od poznania, a zjawiska – zwróconą ku poznaniu stronę tego samego świata. I tak właśnie Kant chce to rozumieć. Powiada bowiem: jeśli przyjmuje się zjawiska, to przyjmuje się także coś, co się w nich *przejawia* i co samo zjawiskiem nie jest. Jest to rzecz sama w sobie. Wyrażenie „rzeczy same w sobie” jest właściwie wyrażeniem skrótowym, którego

pełna wersja brzmi: „rzeczy rozpatrywane same w sobie” (*Dinge, an sich selbst betrachtet*). W odróżnieniu od tego bowiem można rzeczy rozpatrywać także jako rzeczy *dla nas*, a więc takie, jakie się jawią. Wówczas zjawiska i rzeczy same w sobie okazują się być tylko dwoma aspektami jednego i tego samego jestestwa.

W nasz węzeł pojęciowy uwikłana jest także myśl, że sama zmysłowość jako taka jest mnogością różnorodnych i niepowiązanych ze sobą wrażeń. To było powodem, dla którego np. Hume, który nasze poznanie świata chciał zbudować wyłącznie z wrażeń zmysłowych (bez udziału niezależnego intelektu), nie potrafił wyjaśnić stałości przedmiotów (lub twierdził, że ich stałość jest po prostu wytworem wyobraźni, czyli ma charakter imaginacyjny). Kant natomiast twierdził, że jeśli ich jedności nie można wyjaśnić w oparciu o wielość, różnorodność i następstwo wrażeń, to trzeba ją wyjaśnić w oparciu o „drugi pień” poznania, czyli intelekt; trzeciego bowiem nie ma. I Kant tak właśnie czyni. Jego zdaniem intelekt ma zasadę, którą uważa za „najwyższą zasadę całego ludzkiego poznania” – mianowicie świadomość siebie (*Selbstbewusstsein*), którą, wraz z Leibnizem, nazywa też apercepcją. (Dlaczego ‘apercepcją’? – dlatego, że dla istot świadomych siebie, jakimi jesteśmy, charakterystyczne jest nie tylko to, że mają percepcje – Kant nazywa je przedstawieniami – lecz także to, że odnoszą je zawsze do samych *siebie* jako tych, którzy te przedstawienia mają. Nie tylko więc percypują, lecz także apercypują dodatkowo swoje percypowanie. Znamy słynne sformułowanie Kanta: „«Ja myślę» musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”). W decydującym punkcie Kant twierdzi, że to jedność świadomości siebie nadaje różnorodnym danym zmysłowym jedność i w ten sposób je ‘jednoczy’ [w przedmiot]. Ja [podmiot] nie czyni tego jednak w sposób nieodróżnicowany i na chybił trafił, lecz przy pomocy kategorii, które jedność świadomości siebie poniekąd pryzmatycznie rozkładają na mniejsze jedności. Jedności te można określić także jako reguły uporządkowanego przechodzenia od jednego przedstawienia do drugiego. Tym samym dziedziczą one zdolność ich źródła (*Urheber*), Ja, do zachowywania w tym przechodzeniu między przedstawieniami swej identyczności. Jeśli Ja jest zasadą intelektu, a intelekt zdolnością sądzenia, to można wykazać, że jedność Ja pełni wiążącą rolę w łącznikowo rozumianym ‘jest’. Jest to pewnego rodzaju leibnizjańskie promieniowanie (*Ausstrahlung, fulguration*) Ja na sąd. Jest to odważna koncepcja, w myśl której werytatywnie rozumiane ‘jest’ sądu stanowi jedynie odbłask kartezjańskiej pewności świadomości siebie. Tylko tak Ja może stać się gwarantem zapośredniczonej przez sąd prawdziwości swoich przedmiotowo ważnych przedstawień.

Kant przedstawia jeszcze jeden argument przeciw empirystycznemu wyjaśnianiu naszych przedstawień przedmiotów na podstawie danych zmysłowych. Wrażenia są ze sobą powiązane przypadkowo, natomiast obiekty są ze sobą powiązane przez przyczynowe interakcje, a przyczynowość jest przecież nie przypadkowym, lecz *koniecznym* powiązaniem stanów jednego lub wielu obiektów. W ogól-

ności, obiektem nazywamy to, czego elementy powiązane są ze sobą w sposób konieczny według reguł, a nie, jak mniemał Hume, jedynie przez przypadkowe następstwo [impresji], do regularności którego się z czasem przyzwyczajamy. Kant natomiast twierdzi, że wzięte z empirii, nawet często w podobnej kolejności powtarzające się, zjawiska nie są w stanie wykazać konieczności tego następstwa (jako prawa) i jego ogólnego charakteru. Koniecznym, według Kanta, jest to, czego przeciwieństwo jest absolutnie niemożliwe (jak np. by 'p' było jednocześnie 'nie-p'). Przeciwieństwem 'koniecznego' jest 'kontyngentny' (w języku niemieckim: 'zufällig', przypadkowy). Przypadkowe jest tedy to, co bez sprzeczności równie dobrze mogłoby być inne, a nawet przeciwstawne. Jest więc jasne, że w tym systemie pojęcia o faktach empirycznych konieczności orzec nie można. Mogą one bowiem być zasadniczo inne, niż w danym momencie są. „Albowiem na podstawie konstatacji, że dotąd na Ziemi po dniu ciągle następowała noc, nie można z koniecznością orzec, że nie mogłoby się to zmienić i zmiana ta przestałaby występować” (*SW* I/6, s. 75). W *Krytyce władzy sądu* Kant ilustruje kontyngentność empirycznej przyrody przykładem pustego wnętrza kości ptaków. Przyroda, powiada, mogłaby tę służącą zmniejszeniu wagi ciała i ułatwieniu lotu własność „w tysiące sposobów inaczej ukształtować” (*Kws*, § 6a, B 269) – w odróżnieniu od struktur obiektów, które są koniecznie takimi, jakimi są (czyli strukturami utworzonymi według czterech kategorii myślenia; nie istnieją jednak żadne porównywalne z kategoriami aprioryczne pojęcia, które pouczałyby nas o tym, jaką empiryczna przyroda oraz wszystkie jej prawa i formy zjawisk *musiałyby* być). Także *ogólność* niektórych naszych twierdzeń może być – jeśli w ogóle może być – uzasadniona tylko *a priori*. Twierdzenia empiryczne są bowiem uzasadniane indukcyjnie, „to znaczy wykazuje się, że w tych samych okolicznościach tak długo, jak długo się je w ogóle obserwowało, uzyskiwało się ten sam wynik. Ale nie jest to bynajmniej prawdziwa i ścisła ogólność, lecz ogólność konwencjonalna (*angenommene*) mająca jedynie porównawczą ważność. Z tego bowiem, że w trakcie dotychczasowych obserwacji coś występowało zawsze w taki sam sposób, nie wynika, że także w przyszłości w ten sam sposób i bez wyjątku będzie występować” (*SW* I/6, s. 75).

W ten sposób nie uchwyciliśmy jednak jeszcze w pełni podstawowej myśli Kanta, której wyartykułowanie od początku było naszym celem. Teraz wiemy, że (i dlatego) Kant przyjął tezę o wewnętrznym związku [jedności] przedmiotu i jedności świadomości siebie. Wiemy też, że jedność ta nie powstaje bezpośrednio, lecz pośrednio, przy udziale kategorii. I tu pojawia się trzeci element wyjaśnienia – prawdziwość. Nie jest ona, jak Kant za Arystotelesem powiada: ani cechą przedmiotów, ani odnoszących się do przedmiotów przedstawień, lecz myśli. Myśli mają strukturę sądów orzekających, które orzekają coś (pewną własność, językowo reprezentowaną przez orzecznik) o czymś (o pewnym obiekcie, reprezentowanym przez podmiot gramatyczny – *tí katá tinós*). Tylko sądy mogą być

prawdziwe albo fałszywe. I w ten sposób Kant doszedł do koncepcji wywodzenia – „dedukowania”, jak pisze – kategorii z podstawowych form naszych sądów.

Zapytacie jednak: co wspólnego ma prawdziwość sądów z jednością świadomości siebie i obiektywnością naszych przedstawień? Na pytanie to odpowiada Kant w osławionej „transcendentalnej dedukcji kategorii“, będącej argumentacyjnym sercem i centralną częścią *Krytyki czystego rozumu*.

Chciałbym tu przede wszystkim przedstawić genialną intuicję, którą kierował się Kant w swej dedukcji. Jednak aby ją pojęciowo poprawnie wyartykułować, trzeba by wykonać żmudną pracę myślową wykraczającą poza ramy tego artykułu. Kant myślał, że wyrażenia ‘obiektywny’ lub ‘obiekt’ w sposób ukryty aspirują do ważności. Brał te aspiracje za prawdę. Kiedy bowiem coś danego naocznie nazywamy obiektem, to mamy na myśli to, że nie tylko sobie to wyobrażamy lub że przedstawienie to jest czymś jedynie subiektywnym, lecz że jest ono właśnie prawdziwe, obiektywne (*KrV*, B 4 n.) i reprezentuje pewien realny obiekt w przestrzeni i w czasie. Obiekty nie powstają ze zmysłów, lecz są konstytuowane przez myśli.

Otóż myślenie jest sądzeniem, a ‘sądzenie’ jest funkcją, która scala w jedno wielość różnorodnych przedstawień. Ta sama funkcja, która w sądzie scala w jedność wiele różnorodnych przedstawień (funkcja sądzenia) – mówi Kant – zastosowana do różnorodności danych zmysłowych konstytuuje również syntetyczną jedność obiektu i nazywa się ‘kategorią’ (por. A 79, B 104 n.). Jeśli tak jest, to trzeba przyjąć, że gramatyczny podmiot sądu empirycznego nie może reprezentować niczego, jeśli jego pojęcie nie zawiera przynajmniej dwóch różnych od siebie treści lub aspektów. Dlatego różnica jakości zespolonych w pojęciu podmiotu sądu jest koniecznym warunkiem możliwości przypisywania mu mnogości różnorodnych indywidualnych predykatów; w przeciwnym bowiem razie wypowiediany przezeń sąd jedynie powtarzałby (tautologicznie) treści określone z pozycji pojęcia podmiotu. Kant był przekonany, że ta syntetyczna struktura jest *definiensem* sądzenia, ponieważ tylko sąd zawierający różnorodnie charakteryzowalny podmiot czyni zadość kryterium możliwości potwierdzania lub zaprzeczania. Sąd nieweryfikowalny nie może odnosić się do niczego (albowiem „w zmysłach nie ma ani prawdy, ani fałszu, gdyż nie wydają one *żadnego* sądu” (*Refl.* nr 5642)). Dlatego także świadomość dotycząca pewnego obiektu musi być uważana za świadomość powstałą z syntetycznego zespolenia różnorodnych przedstawień. Krótko mówiąc: ‘obiektem’ można nazwać tylko takie zespolenie przedstawień, o którym można orzec pewien szereg prawdziwych sądów (zdań oznajmujących). Znajdujący się przede mną kwiat jest obiektem tylko wtedy, gdy prawdziwy jest pewien szereg wypowiedianych o nim sądów, np. że kwiat ten jest czerwony, ciemisty, należy do rodziny *rosaceae* itp. Na tym polega odkryty przez Kanta związek obiektywności rzeczy jednostkowych z prawdziwością zdań orzekających (‘sądów’).

Bez odwoływania się do związku struktury sądów ze strukturą przedmiotów można też wykazać, że obiekty są w sposób konieczny całościami złożonymi, tzn. powstałymi w wyniku syntezy. Gdyby obiekt posiadał tylko *jedną* własność, to jej negacja oznaczałaby unicestwienie samego tego przedmiotu. Maimon w roku 1789 dodał, że o takim jednosylabowym przedmiocie nie można by mieć nawet jakiegokolwiek świadomości. „Gdybym miał stale tylko przedstawienie czerwieni i żadnego innego, to nigdy nie mógłbym jej sobie uświadomić” (VT, s. 2). Musi być zasadniczo możliwe wypowiadanie o obiektach wielu orzeczeń tak, że po zanegowaniu jednej z jego jakości jest on w stanie nadal trwać. W przeciwnym razie nie istniałyby żadne obiekty, lecz tylko – jak w szkole Leibniza – kolonie własności.

Do podstawowej idei swej dedukcji transcendentalnej Kant nie doszedł sam. Zawdzięcza ją Wikaremu z Savoyard Rousseau (początek IV księgi *Emil, czyli o wychowaniu*). Być może to właśnie miał Kant na myśli, kiedy pisał: „Rousseau naprowadził mnie na właściwą drogę”. Podstawową myśl Wikarego można w skrócie przedstawić tak: jako istota zmysłowa odczuwam biernie, ale kiedy myślę – jestem aktywny. Myślenie jest sądzeniem. W sądzeniu różne przedstawienia (reprezentowane przez różne orzeczniki) ujmowane są z różnych punktów widzenia i scalane w jedność – i jedność ta zostaje wyrażona przez wspólne dla wszystkich sądów werytatywne ‘jest’. Odnosząc to ‘jest’ sensownie do przedstawień, scalamy je w perspektywie ich wspólnej cechy w pojęcie, które obejmuje to, co jest im wspólne. Jeśli pojęcie odnosimy do pewnego konkretnego bytu – tzn. sąd o będącym jego podstawą stanie rzeczy jest prawdziwy – to byt ten ukonstytuowany zostaje jako obiekt. Jego przedmiotowy charakter (*Objektivität*) polega na tym (i zachowuje się w tym), że zawsze może być wyrażony w pewnej mnogości prawdziwych sądów. Obiektowy charakter rzeczy jednostkowych jest więc funkcją prawdziwości sądów. Ich źródłem jest identyczność Ja wyrażająca się w ‘jest’ sądu (por. *Kcr*, s. 4 n.).

Kant tezę tę tylko gruntowniej wyeksplikował i w ten sposób wykazał nierozwalny związek między identycznością Ja, prawdziwością (jako własnością sądów) i obiektywnością (jako własnością przedstawień). Jediną ambicją Kantowskiej koncepcji „transcendentalnej dedukcji kategorii” była chęć wykazania tego związku z odpowiednią i zniewalającą precyzją. Zasada tej dedukcji, Ja, miała dlań znaczenie tylko dlatego, że była właśnie zasadą konieczną, czyli, inaczej mówiąc, skutek konsekwencji, jakie wypływają z niej dla eksplikacji podstawy obiektywności. Wydaje się, że jedną z największych niespodzianek było dla Kanta skonstatowanie, że jego uczniowie polemizowali zwłaszcza z jego rozumieniem struktury Ja i starali się wykazać, że jego filozofia nie była w stanie jej właściwie opisać.

Kant's Main Ideas

Traces of Kant's main ideas can be found in hand written notes that he used to prepare before delivering his lectures. It is clear from these pages how Kant reached the conclusion that reason acting on its own could not establish epistemologically valid results and that cognitively valid findings must be confirmed by experience. A non-verifiable proposition does not refer to anything, Kant believed. Having made these observations the author focuses on discrepancies between some of Kant's essential premises., e.g. the discrepancy between status and functions of the intellect and senses, or between a priori truths and transcendentalism. Following Kant the author argues that without direct insight pure reason is empty and cannot serve as a fundamental cognising faculty. Less clear is the status, unity and functions of self-consciousness (the self or the subject). The unity of the subject emerges as a result of the application of categories (synthesis) and is not a raw datum. This makes several contentions of Kant doubtful. The author believes that Kant drew his inspiration for the development of the tables of categories from the *Emile* by Rousseau. In conclusion the author says that the main achievement of Kant is to be found in the showing that the self, truth and objective validity of cognising are intimately connected and inseparable.