

Andrew Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, ss. XII + 327.

Książka A. Brooka należy do szerokiego już dzisiaj nurtu prac dotyczących filozofii I. Kanta, pisanych przez przedstawicieli tzw. filozofii analitycznej. Mamy tu do czynienia z przykładem „zwrotu motywowanego zainteresowaniami systematycznymi ku Kantowi we współczesnej filozofii analitycznej” (O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 301). Początkodawcą tych zainteresowań po drugiej wojnie światowej wśród filozofów analitycznych był P. F. Strawson (chodzi tu o jego *Individuals* z 1959 r. i *The Bounds of Sense* z 1966 r.). Po nim powstały „klasyczne” już dzisiaj komentarze do Kanta autorstwa J. Bennetta, R. C. S. Walkera czy H. Allisona. O rozmiarach tych zainteresowań Kantem w obszarze filozofii angielskojęzycznej świadczy to, że Brook dyskutuje z takimi opracowaniami dotyczącymi filozofii umysłu Kanta, napisanymi tylko w ostatnich kilkunastu latach, jak m.in.: K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, Oxford 1983; R. Butts, *Kant and the Double Government Methodology*, Dordrecht 1984; P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge 1987; P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, New York 1990; C. Th. Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford 1990, W. Waxam, *Kant's Model of the Mind*, Oxford 1991.

W *Przedmowie* Brook podkreśla, że jego książka jest przeznaczona dla dwóch rodzajów czytelników: z jednej strony dla szerszej publiczności (filozofów umysłu, studentów filozofii), z drugiej zaś dla znawców i komentatorów filozofii Kanta. Pierwsze cztery rozdziały są poświęcone przeglądowi głównych pojęć i tez Kantowskiej teorii umysłu. Pozostałych sześć rozdziałów zawiera bardziej szczegółowe analizy i interpretacje dotyczące tego zagadnienia. Najpierw omówione są: koncepcja podmiotu, koncepcja świadomości i samoświadomości oraz tzw. aperceptywnej samoświadomości. W dalszych rozdziałach Brook dyskutuje szczegółowo drugi i trzeci z czterech „paralogizmów” (które zdaniem Kanta popełniała tzw. psychologia racjonalna) oraz Kantowską wersję teorii reprezentacji umysłowych. Książkę kończą rozważania na temat ostatecznego stanowiska Kanta w kwestii natury umysłu ludzkiego.

Co wyróżnia książkę Brooka spośród wielu angielskojęzycznych publikacji na ten temat? Brook stara się tak przedstawić teorię umysłu Kanta, aby nie angażować się w dyskusję na temat ogólniejszych kwestii epistemologicznych i metafizycznych dotyczących aprioryzmu, subiektywizmu i idealizmu. Stara się pokazać, co z Kantowskiej teorii umysłu w węższym sensie pozostaje do dzisiaj wartościowe, tzn. czego od Kanta mogłyby się nauczyć tzw. nauki kognitywne (czyli to podejście do badań nad umysłem,

które dominuje we współczesnej filozofii umysłu). W tym kontekście Brook wypukła kilka, jego zdaniem, podstawowych osiągnięć, jakie wniosła filozofia Kanta do filozofii umysłu w ogóle. Są to m.in.: dystynkcja między aperceptywną (transcendentalną) samoświadomością a samoświadomością empiryczną, teoria samoodniesienia się do siebie (*self-reference*) bez identyfikacji, opis i wyjaśnienie szczególnej pustości (*barrenness*) samoświadomości aperceptywnej, teoria na temat osobliwej jedności aperceptywnej samoświadomości oraz teoria, że nie reprezentujemy siebie samych (w doświadczeniu wewnętrznym) takimi, jakimi jesteśmy naprawdę.

Brook twierdzi, że według Kanta umysł jest systemem reprezentacji i że całość jego podejścia do natury umysłu ma charakter funkcjonalistyczny. Na podstawie tego, jak umysł funkcjonuje, nie da się wywnioskować nic na temat tego, czym on jest sam w sobie (czy u jego podstaw znajduje się prosty czy złożony substrat, czy zachowuje swoją identyczność w czasie, czy też jego podłożem jest wielość zmieniających się w czasie materialnych substratów (mózg), czy raczej podstawą jego działania jest prosta, trwająca w czasie, niematerialna substancja). Brook wielokrotnie podkreśla, że teza Kanta o niepoznawalności noumenalnego umysłu nie przesądza ani na korzyść dualizmu, ani na korzyść monizmu materialistycznego. Inaczej mówiąc, stanowisko Kanta w kwestii natury umysłu dałoby się pogodzić z materializmem. Brook jest świadomy, że taka interpretacja historycznego Kanta napotyka na duże trudności tekstowe, a to ze względu na pojawiające się w pierwszej *Krytyce* wypowiedzi Kanta na temat spontaniczności umysłu, tzn. jego niezdeteminowania przyczynowością fizyczną (i to zarówno w aspekcie myślenia, jak i w aspekcie decyzji moralnych). Biorąc to pod uwagę, należałoby raczej sądzić, że tzw. historyczny Kant był przekonany, iż podłoże (substrat) naszego umysłu ma charakter niematerialny. Brookowi chodzi jednak nie tyle o historycznego Kanta, co o typ filozofii umysłu uwzględniającej główne elementy Kantowskiej teorii umysłu, tzn. uwzględniającej tezę o niepoznawalności ostatecznego substratu umysłu, tezę o aperceptywnej samoświadomości, pojęcie reprezentacji, syntezy itd.

Z tego punktu widzenia Brook stara się uzasadnić, że umysł jest nie tylko czymś, co posiada reprezentacje, ale również, że sam jest globalną (całościową) reprezentacją. Tak jak przestrzeń i czas są, według Kanta, formami naoczności, tak też umysł jako globalna reprezentacja miałby być formą wszystkich pojawiających się w nim poszczególnych reprezentacji. Przy takiej interpretacji Brook widzi podobieństwo między stanowiskiem Kanta a materialistycznym i funkcjonalistycznym stanowiskiem D. Dennetta, według którego „ja” (*self*) jest „wirtualnym kapitanem”, krótkotrwałą fuzją różnych reprezentacji do postaci reprezentacji siebie (D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston 1991, s. 229). To „ja” posiada związki z przeszłością i przyszłością tylko dlatego, że zawiera antycypujące reprezentacje i przypomnienia od wewnątrz. Dotyczą one ciągle zmieniających się stanów, lecz tego rodzaju sieć reprezentacji, nie posiadając „szwów”, wytwarza wrażenie trwającego w zmianach umysłu i jego ośrodka w postaci „ja”.

Oceniając książkę Brooka, należy zwrócić uwagę na pewien szerszy aspekt. Trzeba zauważyć, że ostatnie 20 lub 30 lat przyniosło istotny wzrost poziomu dyskusji we wszystkich właściwie dziedzinach filozofii. Nie chodzi tylko o lepszą czy bardziej wszechstronną znajomość jakiegoś konkretnego filozofa lub systemu filozoficznego, ale też o to, co można by nazwać globalizacją współczesnego dyskursu filozoficznego. Nawet filozof podejmujący się wyłącznie interpretacji historycznej oprócz znajomości

analizowanej doktryny zmuszony jest dzisiaj posiadać znajomość doktryn pokrewnych i znajomość stanu aktualnej dyskusji. Z kolei ta aktualna dyskusja zakłada znajomość nie tylko samej filozofii i jej poszczególnych dziedzin, lecz także stanu badań empirycznych itd. Do tego dochodzi fakt, że coraz więcej ludzi pracuje nad tymi samymi zagadnieniami, co w efekcie prowadzi do coraz większego wyspecjalizowania się i wielostronności dyskusji nawet na bardziej partykularne tematy. Gdy dzisiaj czyta się klasyczne komentarze do *Krytyki czystego rozumu* autorstwa czy to H. J. Patona (*Kant's Metaphysic of Experience*, wyd. 2, London 1951), czy też H. Heimsoetha (*Transzendentaler Dialektik*, Berlin 1966), to mimo wykazywanej przez tych autorów olbrzymiej erudycji historycznej uderzającą cechą jest pewna immanentność ich komentarzy. Narzędzia analizy filozoficznej wypracowane przez współczesną filozofię logiki, filozofię nauki, języka, metodologię nauk itd. pozwalają na większy dystans do Kanta. Podejście Kantowskie można nie tylko porównać z późniejszym dorobkiem, np. fenomenologii, ale też z innym aparatem pojęciowym współczesnej filozofii umysłu. Uwzględniwszy ten punkt widzenia, książka Brooka dobrze spełnia te nowoczesne wymagania stawiane analizie poglądów historycznych postaci filozoficznych. Autor dysponuje nie tylko bardzo dobrą znajomością historycznego Kanta i dyskusji dotyczących interpretacji jego filozofii, lecz też jest świadomy wszystkich zawiłości dyskusji nad naturą umysłu prowadzonej we współczesnej filozofii. Otrzymujemy zatem nie tylko drobiazgową interpretację poglądów autora *Krytyk*, ale też Brook do pewnego stopnia ciągle informuje czytelnika, co na omawiany przez niego temat mają do powiedzenia współcześni „filozofowie umysłu”.

Brook w swojej książce zmierzał do rekonstrukcji tego, co Kant twierdził na temat natury ludzkiego umysłu, starając się uniezależnić tę rekonstrukcję od szerszego, idealistycznego stanowiska Kanta. Czy jednak te dwie rzeczy dadzą się od siebie całkowicie oddzielić? Jeżeli przestrzeń i czas są tylko formami naoczności, a formy te stosują się zarówno do zmysłu zewnętrznego, jak i do zmysłu wewnętrznego, to główna teza Brooka o zgodności stanowiska Kanta z materializmem staje się bardzo wątpliwa. Jeżeli czasowość czegoś (przynajmniej częściowo) definiuje fizyczność tego czegoś, a czasowość naszego umysłu jest tylko pewną formą oglądania siebie samych, jaką faktycznie (tzn. niekoniecznie) dysponujemy, to noumenalny umysł nie może być strukturą poddaną prawidłom czasu, a więc i w tym sensie nie może być strukturą fizyczną. Wydaje się bowiem, że wzięta formalnie teza o niepoznawalności dopuszcza wprawdzie rozwiązanie materialistyczne, natomiast wzięta treściowo (tzn. zgodnie z tym, co sam Kant twierdził na temat przyczyn tej niepoznawalności) takiego rozwiązania nie dopuszcza. Chyba że weźmiemy pod uwagę to, co w literaturze kantowskiej określa się mianem „zaniedbanej alternatywy”, tzn. możliwość interpretacyjną, według której teza Kanta o subiektywności oraz aprioryczności form i kategorii nie wyklucza, że rzeczy same w sobie (w tym i nasz umysł jako rzecz sama w sobie) są zarówno czasowe, jak też przestrzenne – tylko my o tym nie możemy wiedzieć ze względu na posiadane formy i kategorie. Brook jednak nie dyskutuje tego zagadnienia. Gdyby nawet udało mu się wykazać, że Kant głosił tezę zgodną z tym, co bierze pod uwagę „zaniedbana alternatywa”, to i tak istnieje druga istotna racja, która świadczy przeciwko zgodności jego teorii umysłu z materializmem. Chodzi tu o przypisywaną przez Kanta umysłowi ludzkiemu spontaniczność.

Wadą książki Brooka jest brak bardziej systematycznego zreferowania istoty współczesnych funkcjonalistycznych podejść do umysłu. Czytelnik (a miał to być czytelnik nie tylko wyspecjalizowany w filozofii umysłu) nie dowie się z tej książki bardziej systematycznie, na czym polega funkcjonalizm (bądź konkurujące z nim współcześnie inne stanowiska). Dlatego też nie zauważy, że stanowiska określające siebie jako funkcjonalistyczne nie tylko twierdzą, że ze sposobu funkcjonowania umysłu nie możemy nic wynioskować na temat jego substratu – a tak ogólnikowo funkcjonalizm przedstawia Brook. Są one funkcjonalistyczne przede wszystkim dlatego, iż uznają, że typy stanów mentalnych (nie ich treści) dadzą się wyspecyfikować poprzez podanie bodźców je wywołujących, relacji do innych stanów i podanie efektów behawioralnych, do których prowadzą; to z kolei prowadzi do tezy, że jedynym napędem naszego umysłu jest komputacyjnie zorganizowana sieć neuronalna naszego mózgu. Funkcjonalizm jako taki nie implikuje wprawdzie ze swej istoty materializmu (tzn. nie wyklucza, że funkcjonalnie wyspecyfikowane stany mentalne mogłyby być zrealizowane w jakimś niematerialnym substracie), lecz wszyscy współcześni funkcjoniści głoszą go wraz z tzw. teorią identyczności egzemplarycznej, tzn. uznają, że komputacyjnie zorganizowane stany mentalne są identyczne z partykularnymi stanami mózgu. W tym sensie Kant jednak na pewno nie był funkcjonalistą. I to nie dlatego, że nie znał analogii komputerowej, ani też nie dlatego, że nie dysponował współczesną aparaturą pojęciową, ale przede wszystkim dlatego, że przypisywał umysłowi ludzkiemu cechę spontaniczności. Komputacyjnie zorganizowana przyczynowość międzyneuronalna nie mogła (nawet jako czysta możliwość) być dla niego alternatywą, gdyż przyczynowość fizyczna była tylko kategorią, tzn. czymś należącym do umysłu, lecz nie będącym jego ostatecznym napędem. Ten napęd umysłu musi być, według Kanta, innego rodzaju niż przyczynowość fizyczna. Stąd też teza o niepoznawalności ostatecznego substratu nie szła u niego w kierunku otwartości opozycji materializm–immaterializm, lecz oznaczała, że nie wiemy, na czym polega pozaprzyczynowy (pozamaterialny) sposób sprzęgania się reprezentacji mentalnych. W ten pozamaterialny sposób warunkowania, określany przez Kanta mianem spontaniczności, wpleciony jest nasz mózg, a jego efekty możemy obserwować w spostrzeganiu wewnętrznym.

Brook zbyt skoncentrował swoją interpretację na drugim i trzecim z czterech Kantowskich „paralogizmów” z pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Kant rzeczywiście wydaje się tam dopuszczać różne możliwości. Na podstawie trwania „ja” w zmianach stanów mentalnych nie możemy wiedzieć, jak twierdzi Kant, czy podstawą tego trwania jest jedna prosta substancja czy też wielość substratów przekazujących sobie stany świadome, tak jak kule sprężyste przekazują sobie ruch. W ten sposób ostatni stan, czyli ten przez nas aktualnie uświadamiany, byłby tylko przyczynowym efektem oddziaływania stanów poprzednich. Paralogizmy Kanta były jednak pomyślane jako część *Krytyki*, a ta jako całość miała dowodzić nieeksplikowalności natury umysłu w kategoriach naturalnych, gdyż idealizm oznaczał właśnie tę nieeksplikowalność. Tak więc kule sprężyste, czyli (w wypadku umysłu) neuronalne stany mózgu ze sławnego przypisu do trzeciego paralogizmu (uważane przez Brooka za antycypację rozważań D. Parfita w *Reasons and Persons*, Oxford 1984, na temat identyczności osobowej) nie były ostatecznie rzeczywistą alternatywą dla Kanta.

Książka Brooka ukazuje wagę analizy Kanta dla współczesnej filozofii umysłu nie poprzez te cechy, które jego teorii umysłu przypisuje Brook. Odróżnienie między świa-

domością empiryczną a jej pozaempirycznymi elementami, wyrafinowana i wielostronna analiza czasowości świadomości oraz wiele innych zagadnień dotyczących tzw. świadomego umysłu fenomenologicznego (przeciwstawianego dzisiaj nieświadomemu umysłowi komputacyjnemu) zostało sformułowanych w fenomenologii Husserla i w fenomenologiach jego uczniów. W tym wypadku Brook wykazuje duży stopień naiwności twierdząc, że to od Kanta współczesna filozofia umysłu powinna uczyć się tego rodzaju problematyki. Filozofia Kanta ma jednak znaczenie dla współczesnej filozofii umysłu o tyle, o ile wyraźniej niż fenomenologia Husserlowska (widząca fizykalistyczną nieredukowalność umysłu wyłącznie w jego intencjonalności) stawia sprawę kategoriałnej heterogeniczności umysłu w stosunku do tworów naturalnych. Według Kanta umysł nie tylko jest czymś, co ma reprezentacje, czymś, co wykorzystuje treści spostrzeżeń i pojęcia, czymś, co jest zjednoczone w świadomą całość przez obecność elementu, który określamy jako „ja”. Umysł jest szczególnego rodzaju tworem kategoriałnym dlatego, że jego sposób działania oparty jest na spontaniczności jako wolności od przyczyn fizycznych zarówno w aspekcie myślenia, jak i w aspekcie decyzji moralnych.

*Stanisław Judycki*

Aristoteles Latinus XXV 3, 1: *Metaphysica*, Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeke, edidit Gudrun Vuillemin-Diem, Pars prima: *Praefatio*, ss. XX + 375, Pars secunda: *Editio textus*, ss. 459, Leiden–New York–Köln: E. J. Brill 1995.

*Metafizyka* Arystotelesa odegrała fundamentalną rolę w rozwoju filozofii średniowiecznej i dlatego dzieje tego traktatu wzbudzają wśród mediewistów zainteresowanie. Przed ponad trzydziestu laty ówczesny wybitny znawca łacińskiego Arystotelesa L. Minio-Paluello badania nad średniowiecznymi przekładami *Metafizyki* dokonanymi z języka greckiego powierzył pani Gudrun Vuillemin-Diem z Thomas Institut w Uniwersytecie w Kolonii. Otrzymaliśmy obecnie do dyspozycji ostatnią z trzech edycji *Metafizyki* autorstwa tej niestrudzonej uczonej, która w ciągu wielu lat przebadła ponad 400 rękopisów, dzięki czemu wyodrębniła poszczególne wersje i dokonała wielu niezwykle ważnych ustaleń z dziedziny historii traktatu. Niezwykle precyzyjne analizy Autorki zawarte są nie tylko we wstępach do jej trzech edycji średniowiecznej *Metafizyki*, ale znane są także mediewistom z licznych obszernych artykułów, publikowanych począwszy od 1967 r. i obejmujących dziś ponad 500 stron druku. Tak dogłębnych studiów nie znajdziemy dla żadnego innego przekładu dzieł Arystotelesa, a fakt ten uzasadniony jest niewątpliwie wagą tego traktatu i złożonością problemów, jakie niesie z sobą studium jego historii.

Wypada tu przypomnieć, że pierwszy chronologicznie przekład *Metafizyki* dokonany został w XII wieku przez Jakuba z Wenecji (autorstwo to ustalone jest wyłącznie na podstawie analiz filologicznych). Najprawdopodobniej nie obejmował on całości tekstu, a w każdym razie zachowane są jedynie trzy pierwsze księgi i fragment księgi IV (do