

Manfred Frank

Kant i problem świadomości siebie

Świadomość siebie (*Selbstbewußtsein*) jest problemem filozoficznym, którego doniosłości udowadniać nie musimy. Po stoikach i św. Augustynie René Descartes stwierdził, że faktowi bycia świadomym siebie samego przysługuje szczególne miejsce teoriopoznawcze i ontologiczne. Sądził, iż zdanie *ego cogito* wyraża niepodważalną i dosłownie fundamentalną prawdę, na której można oprzeć wszystkie pozostałe twierdzenia nauki. Pogląd ten podzielali: Leibniz, Wolff, Kant, Reinhold, Fichte i – choć w odmienny sposób – także neokantyści i fenomenolodzy. Również w naszych czasach przytaczane są najrozmaitsze argumenty na rzecz szczególnego miejsca świadomości siebie w obszarze faktów epistemicznych. Naturalnie tylko niektórzy myśliciele twierdzą, że świadomość siebie nadaje się do ugruntowania wiedzy. Jednym z nich jest Roderick Chisholm (1981, s. 75n.). Także Sydney Shoemaker wierzy, że istota nie będąca bezpośrednio świadoma samej siebie (nazywa ją ‘ślepą na siebie’) nie ma dostępu do sfery racjonalności. Istota taka przypisywałaby sobie stany psychiczne, nie znając warunków prawdziwości takiego przypisywania (Shoemaker, 1996, s. 25 n.). Tyler Burge w dużym stopniu się z nim zgadza i twierdzi: istota nieświadoma siebie nie jest w stanie odnosić *bezpośrednio* do siebie motywów i racji rozumowych (Burge, 1998). Stosunkowo niedawno także Laurence Bonjour bronił fundamentalizmu, formułując argument, że jest zupełnie możliwe wykazanie istnienia stosunków logicznej zależności między stanami świadomości siebie i przekonaniami mającymi formę sądów; naturalnie, jeśli stany te uznamy za protoprzekonania pozostające w konstytutywnej relacji do sądów artykułowanych refleksyjnie (Bonjour, 1999, s. 130 n., i 2001, s. 24 n.). W takich próbach uzasadnienia [epistemicznego *fundamentum inconcussum*] odzywa się zarodkowa idea Kantowskiej „transcendentalnej dedukcji”, ponieważ uprawomocnienie stosowania kategorii do wszelkiego zmysłowego „wkładu” (*input*) można równie dobrze określić jako uzasadnianie racjonalności na podstawie świadomości siebie. Rzecz jasna, jeśli nawet zrezygnujemy z nadziei na takie śmiałe uzasadnienie, kwestia świadomości sie-

bie pozostanie problemem pierwszorzędnej wagi. Bezpośrednia świadomość siebie, określająca nasz elementarny stosunek do samych siebie, stanowi najintymniejszą formę pewności własnego istnienia (*Selbstversicherung*). Mistycy mówili w tym kontekście o 'iskierce duszy' (*scintilla animae*).

Również antykartezjanin David Hume musiał przyznać, że problem świadomości siebie stwarzał mu szczególne trudności. W uznaniu istnienia tożsamej z sobą przez cały czas świadomości siebie przeszkadzało mu empirystyczne założenie, w myśl którego za dopuszczalne źródła poznania uznawał jedynie izolowane dane zmysłowe i refleksję nad nimi. W *Dodatk*u do swego głównego dzieła musiał więc przyznać nie tylko niepewnie, lecz wręcz bezradnie, iż jeśli jedność „wiązek percepcji” ['podmiotu'] nie jest wynikiem działania wrażeń zmysłowych, wymaga to przyjęcia jakiejś alternatywnej zasady jednoczącej. Założenie to musiał jednak – w konsekwencji swej empirystycznej teorii – odrzucić.

Wszystkie moje nadzieje okazały się płonne, kiedy starałem się wyjaśnić zasady, które jednoczą następujące po sobie percepcje w naszej myśli lub świadomości. Nie znajduję żadnej teorii, która by mnie w tej kwestii zadowalała. Krótko mówiąc, istnieją dwie zasady, których spójności nie jestem w stanie wykazać, ani też nie mam mocy, aby którąkolwiek z nich odrzucić, mianowicie zasada głosząca, że *każda odrębna percepcja, która wchodzi w skład umysłu, jest istnieniem odrębnym*¹ oraz druga, że *rozum nigdy nie stwierdza żadnego realnego powiązania pomiędzy przedmiotami*² [...]. Jeśli o mnie chodzi, to muszę uznać wyższość sceptyka i wyznać, że dla mojego umysłu trudność ta jest zbyt wielka. Nie zamierzam jednak twierdzić, że jest ona absolutnie nie do przezwyciężenia. Być może inni, a może nawet ja sam, po głębszym namyśle, odkryjemy jakąś hipotezę, która pogodzi te sprzeczności. [Hume, 1888, s. 635 n.]

Osiągnięcie tego celu zawdzięczamy Kantowi. Kant, podobnie jak Descartes i Leibniz, przyjął założenie głoszące, że istoty świadome posiadają nie tylko świadomość swych stanów mentalnych (*mentale Zustände*), lecz także świadomość ich powiązania w jedność świadomego życia – za zasadę dedukcji wszystkich prawdziwych przekonań (Kant używa tu zwrotu „sądów”), które po zastosowaniu do doświadczeń zmysłowych wykorzystał z kolei do wyprowadzenia koncepcji ich możliwej obiektywności. Kant, podobnie jak Descartes, po przyznaniu Ja funkcji uzasadniającej w swojej filozofii był tak zajęty, że nigdy nie zajął się rzeczywiście opisem struktury tej zasady. Jak widzieliśmy, niemałe było jego zdziwienie, kiedy właśnie ona stała się głównym punktem uwagi jego uczniów i następców (od Reinholda, Dietza i Maimona po Fichtego, Hölderlina i Novalisa).

Jak wiemy, Kant nazwał czystą świadomość siebie „najwyższym punktem” filozofii (teoretycznej), „do którego trzeba przytwierdzić wszelki użytek intelektu, na-

¹ David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963, przeł. Czesław Znamierowski, Warszawa 1963, s. 390.

² Tamże.

wet całą logikę, a po niej filozofię transcendentálną”³. Nieco dalej ponownie przedstawił ją – tym razem bardziej tradycyjnie, w formie zbliżonej do Leibniza – jako „jedność apercepcji, która jest najwyższą [zasadą] w całym ludzkim poznaniu”⁴.

Żywiąc niezłomną wiarę w stosowność świadomości, jaką istoty myślące mają o sobie samych, do pełnienia roli najwyższej zasady filozofii, nie był Kant – jak powiedzieliśmy – bynajmniej oryginalny. Nie tu upatrywać też trzeba jego oryginalności, lecz w funkcji, jaką świadomości siebie – rozumianej jako podstawowa zasada filozofii – przypisał w kontekście uzasadniania obiektywności naszych przedstawień. Spekulacje na temat natury Ja nie były dlań bynajmniej celem samym w sobie (a więc takim problemem, jakim, w pewnym sensie, stały się dla Fichtego i wczesnych romantyków). Jemu chodziło o odpowiedź na pytanie: jakie dalekosiężne wnioski można wyprowadzić z określonej własności świadomości siebie i danego sobie z kartezjańską oczywistością ‘ja myślę’, mianowicie z jego *identyczności*? Identyczność jest, naturalnie, czymś różnym od analitycznej jedności⁵. Wyrażenie ‘jedność analityczna’ oznacza tę własność Ja, która jest wspólną cechą przysługującą wszystkim przedstawieniom, którym Ja towarzyszy (mianowicie cechą polegającą w ogólności na tym, że może im towarzyszyć jedno stałe ‘ja myślę’). ‘Identyczność’ natomiast (Kant używa tu też wyrażenia ‘synetyczna jedność’) oznacza inną własność Ja, mianowicie własność, dzięki której może ono odnosić się do wszystkich przedstawień nie tylko ‘po trawersie’ (*transversal*) jak w powyższym przypadku, lecz może też wiązać je między sobą poziomo (*horizontal*) (Henrich, 1976, 1988). Wymaga to przyjęcia pewnej skończonej liczby reguł przechodzenia między poszczególnymi przedstawieniami jednostkowymi; reguły te Kant nazywał kategoriami. Jak widzieliśmy, kategorie są predykatami o tak szerokim zakresie, że obiekt nie może być obiektem i jednocześnie nie być określonym przez kategorie. Inaczej mówiąc, kategorie są predykatami przedmiotów-w- ogóle. Tworzą one pewnego rodzaju naocznościowe zespoły (*Anschauungskomplexionen*) będące ‘skondensowanymi sądami’ (*kondensierte Urteile*) i jest ich tyle, ile jest form sądów.

To już wiemy. Znamy też *grosso modo* strategię dowodową „transcendentalnej dedukcji”. Ponieważ Kant za jej zasadę uważa świadomość siebie, to nie mogło być dlań obojętne, iż niektórzy z najmądrzejszych jego kontynuatorów czynili mu zarzut, że nie tylko nie przedstawił żadnego zrozumiałego opisu struktury świadomości siebie, lecz nawet poniósł w tej kwestii porażkę. W gorzkich słowach zarzut ten w roku 1797 podniósł zwłaszcza Fichte.

Gdyby zarzut ten był uzasadniony, to sprawa byłaby poważna. Gdyby bowiem jasność (*Einsichtigkeit*) tej „najwyższej zasady” Kanta okazała się wątpliwa – to

³ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Warszawa 1957, B 134.

⁴ Tamże, B 135.

⁵ Por. tamże, B 133 n.

natychmiast powstałoby także żądanie dowodu dla transcendentalnej dedukcji, która nigdy nie była przez neokantystów kwestionowana. Zarzut ten faktycznie brzmi tak: będąc całkowicie pochłonięty zadaniem wyjaśnienia dedukcji kategorii (jako struktur obowiązujących *wszystkie* przedstawienia), zaniedbał Kant doprowadzenie do jasności swej najwyższej zasady, a nawet zmuszony był ogłosić jej niepoznawalność.

Poznawalne są faktycznie – według własnych wskazówek Kanta odnoszących się do słowa ‘poznanie’ – tylko obiekty. Obiektywność/przedmiotowość jest wynikiem nakładania się jedności Ja na chaotyczną różnorodność tego, czego dostarczają nam zmysły. Nakładanie to dokonuje się za pośrednictwem kategorii, które według *a priori* zrozumiałych reguł pozwalają mi przechodzić od jednego przedstawienia do drugiego tak, że wszystko, co może być przedstawione, zespała się ze sobą i tworzy jedność nieprzerwanego oglądu świata. Jedną ze scalonych w ten sposób przez kategorie naocznych różnorodnych mnogości jest właśnie to, co Kant nazywa ‘poznanie’ (*Erkenntnis*). Tu rzuca się w oczy, że zasada, w imię której to scalanie następuje, mianowicie czysta świadomość siebie ze względu na swój niezmysłowy charakter nie może być przedmiotem poznania. Kant, nie bez zakłopotania, nazywa ją „intelektualnym przedstawieniem samodzielnej czynności podmiotu myślącego”⁶. Poza tym do miana obiektu – to znaczy niekwestionowanej części składowej zasobu wiedzy – aspirować może to, co jest poznawalne. Kant mówi faktycznie o *przedmiotowej (objektive)* jedności Ja⁷. Ponieważ jednak jednocześnie kwestionuje możliwość „naoczności intelektualnej”, która byłaby syntezą intelektualną, dzięki której treść naoczna nie tylko zostaje zespolona, lecz także materialnie wytworzona (*hervorgebracht*), to powstaje pytanie: w jaki sposób świadomości siebie może przysługiwać status obiektywnego istnienia?

Innymi słowy: jeśli tylko poznanie dostarcza mi wiedzy o obiekcie, to żadne poznanie (czystego) Ja nie jest możliwe. Jednak skoro tylko wniosek ten uznamy, to natychmiast dostrzegamy katastrofalne konsekwencje dotyczące możliwości zrozumienia owego „najwyższego punktu” filozofii teoretycznej, mianowicie to, że jego [Ja] dostęp do obiektów możliwy jest jedynie za pośrednictwem predykatów, którymi się jednocześnie samo określa i pojmuje w swoim byciu⁸. Samo to przedpredykatywne i przedkategorialne bycie (a więc bycie niepropozycjonalne, gdyż kategorie są przecież skondensowanymi formami sądów) nie stanowi bowiem żadnego poznania. A mimo to – jeśli ten „najwyższy punkt filozofii” nie ma być pozbawiony swego sensu – musi przecież istnieć jakaś jego świadomość. Można by zarzucić, że mówienie o byciu świadomości (w przeciwieństwie do jego prze-

⁶ Tamże, B 278.

⁷ Por. np. tamże, B 139 n.

⁸ Tamże, A 366 i B 404.

jawiania się sobie) oznacza tylko jego *sposób* bycia, a więc zarazem jego istotowe określenie w sensie sformułowania „istnieję też jako umysłowość (*Intelligenz*)”⁹, przez co, rzecz jasna, nie powinno się rozumieć, że inteligencja – poza faktem przejawiania się jako inteligencja i poza tym określeniem – ma jeszcze jakieś odrębne substancjalne istnienie. A mimo to tym, co Kant ma tu na myśli, jest właśnie jej transfenomenalna **egzystencja**; tylko ona bowiem może być nazywana w radykalnym sensie „nagą” lub bezjakościową. Aby to wykazać, mogę się, na szczęście, oprzeć na krótkiej, ale wielce znaczącej uwadze, którą Kant dodał w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* w rozdziale o paralogizmach¹⁰. W uwadze tej – podobnie jak i w szerszym kontekście – w ‘**egzystencji**’ – występującej w Kartezjuszowym zdaniu *cogito sum* – odróżnia Kant całkiem wyrażenie, po pierwsze, ‘realność’ (*Realität*) i ‘istnienie’ (*Dasein*) – co ewokuje przyjęcie dwóch typów kategorii: kategorii jakości i kategorii modalności, a więc pojęć, których wypełnienie zależy od treści naocznych i tym samym nienadających się do określenia istoty funkcji czystego Ja, oraz, po drugie, nagą egzystencję czystego Ja, niezależną od jakiegokolwiek odniesienia do instancji ‘dostarczających wrażeń’, które – zgodnie z jego najgłębszym realistycznym przekonaniem – przekonują nas o istnieniu obiektów (naszych zmysłów). Powstaje jednak pytanie o to, jaki modus świadomości ma w tych warunkach odpowiadać czystemu byciu świadomości siebie? Z pewnością nie naoczność, ponieważ naoczność kieruje się ku światu zmysłowemu, a istnienie czystego Ja nie zawiera ani śladu danych zmysłowości¹¹. Tym bardziej nie jest też myślą (*Gedanke*), gdyż myślenie nigdy nie dociera do obiektu bezpośrednio, lecz zawsze *za pośrednictwem* pojęcia, tzn. za pośrednictwem pewnej analitycznie wyodrębnionej cechy, która jest wspólną cechą także wielu innych przedmiotów¹². Przypisywane czystej apercpcji istnienie przerasta więc zarówno pojęciowe, jak i zmysłowe wyposażenie naszej władzy poznawczej; sytuuje się ono zdecydowanie po tej stronie progu, po którego drugiej stronie występuje i staje się dopiero możliwe odróżnienie tego, co pojęciowe, od tego, co pochodzi od naoczności. W filozofii Kanta odpowiada temu osobliwa konstrukcja, w myśl której „Wyraża ono pewną nieokreśloną naoczność empiryczną, tj. spostrzeżenie [...]”¹³, którą już wcześniej zaliczył do sfery „doświadczenia wewnętrznego” albo też „wewnętrznego spostrzeżenia”¹⁴. To wewnętrzne (a jednak) empiryczne spostrzeganie jest zupełnie różne od tego, co Kant w innych kontekstach nazywa „wewnętrznym spostrzeżeniem”, używanym synonimicz-

⁹ Tamże, B 158.

¹⁰ Por. tamże, B 422 n.

¹¹ Por. *Reflexionen*, nr 5661 (*Akademieausgabe* XVIII, s. 318 n.): „Świadomość [...] sama w sobie nie jest niczym empirycznym”.

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A 68 n., B 93 n.

¹³ Tamże, B 422.

¹⁴ Tamże, A 342 n., B 400 n.

nie z wyrażeniem „zmysł wewnętrzny”, dzięki któremu (zmysłowe) zjawiska (empirycznego) Ja – czyli, z grubsza mówiąc, dane empirycznej psychiki – są doznawane¹⁵. Można tego łatwo dowieść, odwołując się do faktu, że Kant to bezpośrednie wewnętrzne postrzeganie siebie (*Selbstwahrnehmung*) określa jako spostrzeganie „czysto intelektualne”. Zawiera ono w sobie, dodaje, źródło „czystej samorzutności”¹⁶, którego w empirycznym Ja, rzecz jasna, nie ma i które jednak zarazem zawiera w sobie *istnienie*; Kant zauważył, że „Nieokreślone spostrzeżenie oznacza tylko coś realnego, co zostało dane, i to tylko dla myślenia w ogóle, lecz nie jako zjawisko”¹⁷; ‘realny’ znaczy tu tyle, co ‘istniejący’/‘rzeczywisty’.

Zdaniem Kanta jest pewne, że czysta apercepcja zawiera bezpośrednią świadomość jej istnienia i że świadomość ta – aczkolwiek w sposób przednaoczny (*voranschauungshaft*) zawiera zarazem spostrzeganie pewnego bytu. Wychodząc od samego myślenia [świadomości], nie można dotrzeć do bytu; musi on być jej dany, o ile go sobie uświadamiamy. Także w innych miejscach odnosi Kant świadomość siebie nie do myślenia, lecz spostrzegania:

Myślenie Ja nie jest [...] żadnym pojęciem, lecz tylko wewnętrznym spostrzeżeniem; z niego samego nic więc nie wynika (poza odróżnieniem przedmiotu zmysłu wewnętrznego od tego, co jest jedynie pomyślane jako przedmiot zmysłów zewnętrznych); nie można więc także wyprowadzić z niego trwałości duszy jako substancji¹⁸.

Aby zrozumieć swoistą aporię tego ujęcia, wskazane jest przypomnienie sobie przekonania Kanta, które głosi, że „‘Istnienie’ nie jest oczywiście realnym orzeczeniem”¹⁹. ‘Realność’ jest jedną z trzech kategorii drugiej, podrzędnej grupy kategorii, należących do nadrzędnej kategorii ‘jakość’; określa ona jedną z istotowości, jakości (*Washeiten, Qualitäten*) danego przedmiotu, jego *realitas*, czyli jego rzeczowość lub sposób istnienia (*Sachheit oder Seinsweise*)²⁰. Zdanie „istnienie

¹⁵ Por. tamże, np. B XI/XLI, A 107, B 277, B 430, B 156, B 68 n.

¹⁶ Por. np. tamże, B 428, B 430 n.

¹⁷ Tamże, B 423.

¹⁸ I. Kant, *Akademieausgabe*, t. IV s. 543 (dalej cyt. jako *AA*). Por. tamże s. 470. Kant niekiedy nazywa przejęte od Leibniza pojęcie ‘apercepcja’ także ‘spozrzeganiem siebie’ (*Selbstwahrnehmung*) lub wręcz ‘doznawaniem siebie’ (*Selbstempfindung*) (*AA*, t. XVII s. 647, Z 14/5; s. 658, Z. 2, s. 688, *Reflexion* nr 4723). W *Reflexion* nr 4225 (*AA* t. XVII, s. 465) określa „Ja [...] niewytłumaczalnym przedstawieniem. Przedstawienie to jest daną naoczną, która jest niezmienna”. Por. tamże, s. 346, nr 3921, gdzie twierdzi, że „Ja jest nie jest bynajmniej pojęciem, lecz (wrażeniem) daną naoczną [...]”. Już Leibniz nazywał postrzeganie samego siebie (*aperception*) faktem, a więc – pomijając kartezjańską oczywistość tego spostrzegania – prawdą empiryczną lub wręcz „pierwszym doświadczeniem” (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Izzydora Dąmbska, Warszawa 1955, t. II, księga 2, s. 268). Jest więc ona uzasadniana *a posteriori*, nie *a priori*.

¹⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A 598, B 626.

²⁰ Tamże, B 182; por. także A 597 n.

nie jest żadnym realnym orzeczeniem” znaczy więc: sądy egzystencjalne nie wyrażają niczego na temat *sposobu* istnienia (*qualitas, realitas, quidditas*); w tym sensie istnienie nie jest [realną] własnością. Jeśli powiem: ‘istnieję jako inteligencja’, to inteligencja jest realnym orzeczeniem, a sam sąd jest analityczny (Kant powiada też: ‘bezpośredni’, ‘tautologiczny’²¹). To, że takie *cogito* niezależnie od jego [istotowej] własności jako jestestwa myślącego także *egzystuje*, nie zostaje przez to dowiedzione. A jednak sąd *myślę (cogito)* ma, według Kanta, zawierać w sobie empiryczny fakt ‘ja istnieję’. Na czym polega jednak owa nadwyżka sądu egzystencjalnego nad sądem stwierdzającym *realitas*?

W jednym ze swoich pism mniejszych z roku 1763 (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*) Kant po raz pierwszy w sposób spójny przedstawił tezę o dwóch znaczeniach nieokreślonego wyrażenia ‘istnieć’. ‘Istnienie’ (*Dasein*), czytamy tam, jest przedmiotem względnego, a ‘realność’ (*Realität*) przedmiotem absolutnego uznania w istnieniu (*absolute Setzung*). Samo ustanawianie czegoś w istnieniu jest relatywne, jeśli to coś uzależnione jest od czegoś innego niż ono samo (jeśli jest względem tego czegoś relatywne), np. jak w zdaniu orzekającym ‘a jest B’. W zdaniu tym bowiem ‘a’ jest uznane (ale nie uznane w sensie absolutnym) za istniejące tylko ze względu na jego bycie ‘B’. Tego rodzaju uznawaniem w istnieniu jest, oczywiście, uznawanie w istnieniu wspomnianego Ja w zdaniu: ‘jestem inteligencją’. Absolutnym byłoby natomiast ustanawianie ‘a’ nie ze względu na ‘B’, lecz ze względu na nie (‘a’) samo. W tym przypadku bowiem, jak mówi Kant, ‘istnienie’ (*Dasein*) zostałoby ‘a’ przypisane (*zugesprochen*)²². Jeśli powiadam: „to oto ‘a’ istnieje”, to odnoszę to nie do czegoś innego lub jakichś innych określeń ‘a’, lecz uznaję (*setze*) ‘a’ za bezwzględnie istniejące. Relatywne i absolutne ustanawianie w istnieniu dokonują się więc w formie sądów. Zwykle sądy wiążą przedstawienia należące do różnych klas. W prostym jednostkowym zdaniu orzekającym treść naoczna zostaje połączona z pojęciem (‘a jest B’); w terminologii Kanta oba łączone elementy są tu określeniami realnymi (*reale Bestimmtheiten*). W sądzie ‘a istnieje’ natomiast na treść naoczną nie zostaje nałożone jakieś pojęcie, lecz domniemanej przez ten sąd rzeczy przypisane (*zugesprochen*) zostaje istnienie; zostaje ona bez żadnego charakteryzującego ją dodatku jako taka „ustanowiona” (*gesetzt*). To dodanie istnienia (dzięki któremu przekroczona zostaje czysto pojęciowa określoność rzeczy) następuje na podstawie spostrzeżenia zmysłowego. O tym, czy dane pojęcie zawiera treść informującą o istnieniu, czy też istnienie to sobie tylko myślę, przekonać mnie może (lub odwieść od tego przekonania) jedynie wrażenie zmysłowe. Kategorie modalności (do których należy kategoria ‘istnienie’) – mówi Kant – „odznaczają się tym, że jako określenie przedmiotu wcale nie wzbo-

²¹ Tamże, A 354.

²² Por. tamże, A 598 n., B 626 n.

gacają pojęcia, do którego są dołączone jako orzeczenie, lecz wyrażają tylko stosunek [przedmiotu] do zdolności poznawczej”²³. ‘Istnienie’, ‘rzeczywistość’ albo ‘egzystencja’ (wyrażenia, których Kant zwykle używa synonimicznie) dotyczą więc jedynie pytania „czy taka rzecz jest nam dana tak, iżby jej spostrzeżenie mogło w każdym razie poprzedzać jej pojęcie. To bowiem, że pojęcie poprzedza spostrzeżenie, oznacza samą jedynie możliwość; spostrzeżenie zaś, dostarczające materiału do utworzenia pojęcia, jest jedynym charakterem rzeczywistości”²⁴. Jeśli tak jest, to wynika z tego, że cecha absolutnego ustanawiania w istnieniu zbiega się (*zusammenfällt*) z cechą bycia zmysłowo doznawanym (albowiem tylko tą drogą władza poznawcza odbiera tworzywo (*Stoff*) pochodzące ze źródła, które jest niezależne od niej).

Nie badam tu problemu wieloznaczności tej tezy. W kontekście tych rozważań chodzi mi o zrozumienie racji, które mogły powodować, że Kant sąd egzystencjalny ‘ja jestem’ – przy czym przedmiotem sądu jest tu *czysta*, a nie empiryczna apercpcja – powiązał z „nieokreśloną empiryczną naocznością, to jest ze spostrzeżeniem” (a więc z ‘wrażeniem’). Jedyny sposób, w jaki świadomość wchodzi w kontakt z istnieniem, to ten rodzaj naoczności, który Kant nazywa ‘wrażeniem’ (*Empfindung*). Tylko ono może zaświadczyć o absolutnym ustanowieniu *cogito*. Jeśli tak jest – a w świetle Kantowskich przesłanek inne wyjaśnienie jest wykluczone – to do autopercepcji (bądź ‘*Ad-perzeption*’) *cogito* – niezależnie od jej czystej spontaniczności/intelektualności – musi należeć też pewien element naoczności. Inaczej mówiąc, Kant nie może się w końcu powstrzymać przed wprowadzeniem jednak do gry tak namiętnie odrzucanej przezeń możliwości *naoczności intelektualnej*. W przypadku czystego Ja chodzi o pewną *naoczność*, ponieważ mogłaby ona – jako ‘receptywność’, w odróżnieniu od ‘spontaniczności’ inteligencji – zaświadczyć o istnieniu (absolutnym ustanowieniu w bycie). Naoczność jest zarazem *intelektualna*, ponieważ opiera się na czystej spontaniczności intelektu i wiąże się z ideą zupełnej ‘określoności’ (*vollkommene Bestimmtheit*), w myśl której wszelkie określenie dokonuje się przez pojęcia. Przeto czyste Ja istnieje, a zaświadcza o tym bezpośrednia (tzn. przedpojęciowa, przedrefleksyjna) wiedza²⁵.

²³ Tamże, A 219 = B 266.

²⁴ Tamże, A 225, B 272, 273; por. także A 374 n.: „Wrażenie jest [...] tym, co wskazuje na pewną rzeczywistość”; „spostreżenie jest przedstawieniem pewnej rzeczywistości”; „to, co jest [...] przedstawione, jest też [...] rzeczywiste”. W *Reflexion* nr 5710 (AA t. XVIII, s. 332) pisze: „Istnienie poznaję tylko przez doświadczenie”.

²⁵ Tę niezamierzoną konsekwencję przypisał Kantowi już Schelling, powołując się na przypis do *Krytyki czystego rozumu* – B, s. 422 n. – (*SW* I/1, s. 401 n.). Zdawał on sobie też całkiem jasno sprawę z tego, że ten rodzaj „intelektualnej naoczności” nie popada w sprzeczność z naocznością, którą Kant wyraźnie odrzucał i w której spontaniczność intelektu autarkicznie wytwarzała materię zmysłów (tamże, s. 181 n.).

Jest to, oczywiście, konsekwencja popadająca w rażącą sprzeczność z przekonaniem Kanta, że dwa pnie władzy poznania – intelekt i zmysłowość – są od siebie zupełnie niezależne i że zdanie ‘ja myślę’ nie zawiera zupełnie żadnego elementu naoczności oraz że „oglądanie w żaden sposób nie wymaga funkcji myślenia”²⁶, albowiem „zjawiska mogą być niewątpliwie bez funkcji intelektu dane w naoczności”²⁷. „Możemy czegoś doznawać, nie myśląc”²⁸. Poza tym Kant, w innych kontekstach (tak jak w tradycji Leibniza, który terminu ‘apercepcja’ używał zamiennie z terminem *refleksja*, np. w § 4. *Zasad natury i łaski*) stanowczo kwestionował możliwość *bezpośredniej* apercepcji Ja przez nie samo.

[Ja transcendentalne] jest [...] proste i pozbawione w sobie zupełnie treści [...]. Przez owo Ja [...], które myśli, nie przedstawiamy sobie nic więcej, jak tylko transcendentalny podmiot myśli [...], który poznajemy jedynie poprzez myśli stanowiące jego określenia. O nim samym [...] nie możemy mieć nawet najmniejszego pojęcia. Krążymy więc stale dookoła niego, albowiem, by cokolwiek o nim sądzić, musimy już zawsze rozporządzać jego przedstawieniem²⁹.

Przedpredykatywne *bycie* czystej apercepcji pozostaje więc w ciemności lub, co lepiej – nie możemy przecież z niego zrezygnować – nie pozostaje nam nic innego, niż je zawsze już zakładać³⁰. Na to wskazuje też poniższy fragment w rozdziale o paralogizmach czystego rozumu w wydaniu A:

Nie możemy się jednak nim [tj. pojęciem trwającego w czasie substancjalnego podmiotu] popisywać jako rozszerzeniem naszego samopoznania przez czysty rozum, który stwarza nam pozór nieprzerwanego trwania podmiotu na podstawie samego tylko pojęcia identycznego Ja. Pojęcie to bowiem obraca się wciąż dookoła siebie i nie posuwa nas naprzód w żadnym zagadnieniu... Gdy jednak chcę obserwować samo tylko Ja przy wymienianie wszystkich przedstawień, nie mam żadnego innego odpowiednika mych porównań, jak tylko znów samego siebie wraz z ogólnymi warunkami mej świadomości. Na wszystkie pytania mogę więc dać tylko tautologiczne odpowiedzi, podsuwając mianowicie pod własności, które mi przysługują jako przedmiotowi, moje pojęcie i jego jedność, i zakładając [w ten sposób] to właśnie, czego chcieliśmy się dowiedzieć³¹.

Inaczej mówiąc: jeśli chcę powiedzieć, kim jestem, muszę do moich jakości zaliczyć jakości spostrzeżeniowe. Skoro tylko jednak uprzytomnię sobie problem legitymizacji tych autoaskrypcji (*Selbstzuschreibungen*), to staje się jasne, że mogę je założyć jedynie wtedy, gdy już wcześniej zaznajomiony (*vertraut*) byłem z tym, co znaczy ‘ja’ lub ‘mój’. W ten sposób czuję się zmuszony siebie samego (lub

²⁶ Tamże, A 91 = B 123.

²⁷ Tamże, A 90.

²⁸ *Reflexion* nr 5643 (AA, t. XVIII, s. 282).

²⁹ *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt. A 345, 346 = B 404.

³⁰ Por. tamże, A 402.

³¹ Tamże, A 366.

pojęcie 'ja') wybrać za punkt porównania, które winno mi wyjaśnić, jaka jakość mnie definiuje – i w ten sposób zakładam właśnie to, co zamierzałem znaleźć w doświadczeniu.

Jednakże „najwyższy punkt filozofii” z trudem znosi przypisanie mu takiego nieufundowanego *założenia*, które, jak mówi Kant w innym kontekście, „Można by nazwać subrepcją hipostazowanej świadomości”³² – a tym bardziej opisywanie go w sposób, który prowadzi do pewnego rodzaju *błédnego koła*. Opis tej zasady przez samego Kanta ma niezaprzeczalnie strukturę takiego właśnie błédnego koła. Odwołuje się on bowiem, być może wbrew pierwotnemu zamiarowi jej autora, do niemożliwego do utrzymania samozwrotnego [refleksywnego] modelu świadomości siebie, który zawsze zakłada już to, co powinien dopiero dowieść; był to zresztą centralny problem wczesnoromantycznej krytyki filozofii Kanta.

Pierwszym, który w całej pełni uświadomił sobie całą doniosłość tego nierozwiązanego przez Kanta i w tej postaci przekazanego jego następcom problemu, był Johann Gottlieb Fichte. Jego propozycji rozwiązania tej kwestii poświęcimy więc nasze końcowe rozważania. W swoim *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* z roku 1797 Fichte pisze:

Świadomość jest przecież świadomością, a więc twierdzenie to [mianowicie twierdzenie, że Ja staje się świadome siebie w wyniku skierowanego na siebie aktu] musi być błédne. A skoro jest błédne, to prawdziwe jest jego przeciwieństwo, czyli prawdziwe jest twierdzenie, że istnieje świadomość, w której w ogóle nie można oddzielić tego, co subiektywne [podmiot], od tego, co obiektywne [przedmiot], ponieważ są one absolutnie jednym i tym samym. A więc świadomość taka jest świadomością, której właśnie potrzebujemy, aby móc w ogóle wyjaśnić świadomość³³.

Według Fichtego to błédne twierdzenie głosi mniej więcej tyle, że wiedzę o Ja zdobywam przez [samozwrotną] refleksję, tzn. przez to, że Ja wchodzi z samym sobą w pewną relację, w wyniku czego sobie siebie uprzytamnia. Ale jak można poznać podmiot, który nie jest niczym więcej niż czystym podmiotem? Kant odróżniał, rzecz jasna, czystą apercpcję od myślenia 'ja myślę', a nawet uważał, że pierwsza z nich wytwarza drugie³⁴. Temu odpowiada jego odróżnienie czystego pierwotnego bycia (*urständliches Sein*) Ja od jego przedmiotowego jawiania-się-sobie (*Sich-erscheinen*)³⁵. Jeśli słuszne jest twierdzenie, że poznanie obejmuje tylko fenomeny, które jawią się poznającemu w pozycji przedmiotu (a Kant przekonania tego nigdy nie podważał), to o podmiocie-Ja nie możemy mieć żadnej wiedzy; błédne koło w założeniu pozostaje.

³² Tamże, A 402.

³³ J.G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1971, t. I, s. 527.

³⁴ Por. tamże, B 132.

³⁵ Por. tamże, § 24 n. *Transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu*.

Teoria samozwrotnego (*refleksiv*) poznawania samego siebie, którą Kant przejął od Kartezjusza i Leibniza (a także od licznych myślicieli angielskiego empiryzmu), musi więc już z góry zakładać fenomen, którego strukturę obiecywała dopiero wyjaśnić. Dlatego Fichte w swoich wykładach *Wissenschaftslehre nova methodo* (wygłaszanych w latach 1796–1799) mógł jej zarzucić „sofistyczny charakter”. Krytyka ta odnosiła się także do Kanta. W celu uzyskania swoich ‘wyników’ Kant w zbudowanym przez siebie systemie założył, że istnieje naoczność intelektualna, ale sobie tego wyraźnie nie uświadomił (nie przeprowadził nad tym ‘refleksji’) – powiada Fichte.

A oto parafraza podstawowego argumentu Fichtego. Gdyby świadomość samego siebie była wynikiem nakładania się na siebie (*Verschachtelung*) wielu świadomości, z których każdorazowo ostatnia zaświadczałaby o prawomocności przedostatniej, to w ogóle nie byłoby świadomości samego siebie. Do ostatniej bowiem odnosiłby się zawsze ten sam warunek, w myśl którego, aby mieć świadomość samego siebie, jakaś następna świadomość musiałaby ją mieć za swój przedmiot. Ta następna świadomość musiałaby być świadomością nieświadomą i mogłaby uzyskać świadomość siebie dopiero od jakiejś uprzedmiotowiającej ją dalszej świadomości i tak *ad infinitum*. Tymczasem świadomość istnieje, a więc model ten jest błędny. Jest błędny, to znaczy: świadomość musi być sobie dana *bezpośrednio*, już przed wszelkim uprzedmiotowieniem przez następną świadomość. Fichte nazywa ten stan ‘zupełną nieodróżnialnością podmiotu od przedmiotu w świadomości siebie’. W terminologii Kanta bezpośrednia świadomość jest pewnego rodzaju naocznością. Ponieważ jednak, w odróżnieniu od naoczności zmysłowej, nie jest ona żadnym bytem w przestrzeni i czasie, lecz ujmuje naocznie byt czystej spontaniczności apercepcji, to musimy jej przyznać status naoczności intelektualnej.

Wyjaśnianie Ja przez przyjęcie naoczności intelektualnej powoduje szereg konsekwencji. 1. Świadomość siebie nie może być traktowana jako wynik celowo ukierunkowanego działania (można siebie ustanawiać w istnieniu tylko wtedy, gdy już wcześniej zaznajomieni jesteśmy z tym, co oznacza ‘siebie’). W terminologii Fichtego oznacza to, że wszelka nasza świadomość czegoś zakłada bezpośrednią świadomość tej świadomości nas samych. 2. Świadomość siebie nie jest rodzajem wiedzy, ponieważ wszelka wiedza ma charakter pojęciowy, a pojęcia odnoszą się pośrednio – w wyniku analizy pewnej wspólnej wielu przedstawieniom cechy – do przedmiotów. 3. Świadomość siebie nie jest rodzajem rzeczywistej (informacyjnej) identyfikacji. Wszelka identyfikacja zakłada już semantyczną odróżnialność według pewnych kryteriów. Otóż w świadomości siebie nie ma możliwości ani potrzeby stosowania kryterium odróżnienia biegunów [podmiotowego i przedmiotowego]. Identyczność jest relacją (można ją, jak czynią to dzisiejsi logicy, nazwać też relacją najdokładniejszą), natomiast świadomość siebie jest jednoargumentowa (*einstellig*) i jest sobie dana bez pośrednictwa jakiegoś drugiego członu.

Jak można było oczekiwać, historia prób rozwiązania zagadki naszej świadomości nas samych przy pomocy środków teoretycznych proponowanych przez Fichtego nie ma końca. On sam borykał się z trudnościami teoretycznymi, które zresztą zostały z całą bezwzględnością ujawnione już przez jego współczesnych i uczniów: Hölderlina i Novalisa, Herbarta i Schellinga, Friesa i Schleiermachera. W szczególności Fichte nie wyjaśnił, jaki charakter epistemiczny ma tego rodzaju prerefleksywna świadomość i jakie są warunki jej prawdziwości. Można jednak sądzić, że głęboka intuicja, na której opierała się jego propozycja, zaczęła z czasem torować sobie drogę do uznania. Wdarła się nawet do najnowszych angloamerykańskich publikacji z zakresu *philosophy of mind*, w których znajduje szerokie zrozumienie. I, jak to na ogół bywa, nazwisko jej autora zostało zapomniane.

Z języka niemieckiego przełożył Zbigniew Zwoliński

Kant and the Problem of Self-Consciousness

The point of departure in the paper is the problem of identification of the foundations of knowledge, its beginning and status in modern philosophy (Descartes, Leibniz, Wolff, Hume, Fichte, Chisholm, Shoemaker). The author undertakes an analysis of the position taken by Kant in the context of the problem of transcendental deduction of categories and its fundamental principle—the transcendental unity of apperception. He focuses on the connection between transcendental apperception with pre-predicative existence of pure consciousness and intellectual insight. Kant held that consciousness is a result of the self-referring operation of auto-reflection. This means that self-consciousness is not some kind of knowledge, nor is it any sort of mental content through which it would be possible to identify the subject.