

KARL AMERIKS  
Notre Dame (USA)

## NIEREDUKOWALNO PODMIOTU (Od Kanta do Franka)

I. Obrocy subiektywno ci musz dzi toczy bitwy na wielu frontach. W walce tej uytecznym jest odróżnienie planu strategicznego od decyzji taktycznych oraz pamiętanie, że sojusze oparte na sprawach fundamentalnych mogą dobrze się rozwijać przy istnieniu różnic akcydentalnych.

Filozofia podmiotu Manfreda Franka, choćby wskutek samego jej strategicznego miejsca, stanowi niewątpliwie jedną z najważniejszych i najbardziej obiecujących koncepcji naszego czasu. Jego celem jest, jak się zdaje, ocalenie roli podmiotu dla wielu celów: etycznych, metodologicznych, epistemologicznych, a być może nawet i ontologicznych. Cel ten można traktować jako pewną kontynuację wezwania „Szkoły Heideiderskiej” do stworzenia „teorii wiadomości o sobie”, która zarówno systemowo jak i historycznie jest oparta na klasycznej tradycji filozofii niemieckiej.

W swoim oryginalnym artykule zamieszczonym w książce poświęconej pośmiertnie Gadamerowi, Dieter Henrich naszkicował zasadnicze warunki takiej teorii, a przede wszystkim podkreślił, że przewodzi ona dylematy teorii wiadomości o sobie nazywanej przez niego „teorią refleksji” [„*Reflection Theory*” of *self-consciousness*]. Mniej więcej w tym samym czasie dowodził również, że pierwszy próbował ciwej krytyki koncepcji *teorii refleksji* można znaleźć już w „pierwotnej koncepcji” Fichtego<sup>2</sup>. W swoich późniejszych pracach Henrich często twierdził nawet, że intuicja ta stanowiła czynnik decydujący o przewadze Fichtego nad Kantem (w innym miejscu krytycznie analizowałem niektóre współczesne próby zastosowania

\* Tytuł oryginału: *From Kant to Frank: The Inelimitable Subject*. Artykuł ten stanowi podstawę wykładu wygłoszonego przez prof. Karla Ameriksa w kwietniu 1994 r. na międzynarodowej konferencji *Classical German Idealist Conceptions of the Self*, zorganizowanej przez University of Notre Dame (USA) i Humboldt Stiftung (Niemcy) w Notre Dame (Indiana). Profesor Ameriks jest autorem licznych rozpraw o filozofii Kanta, m. in. wybitnej pracy *Kant's Theory of Mind* i aktualnym prezydentem Amerykańskiego Towarzystwa Kantowskiego. Dopowiedzenia w nawiasach graniastych pochodzą od tłumacza—Z. Z.

<sup>1</sup> D. Henrich: *Self-Consciousness. A Critical Introduction to a Theory*. W: *Man and World*, 4 (1971), s. 3-28. Wersja niemiecka: *Selbstbewusstsein: Kritische Einleitung in einer Theorie*. W: *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen, Mohr, 1970, s. 257-284.

<sup>2</sup> D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Klostermann, Frankfurt 1967.

tej intuicji w odniesieniu do Kantowskiego pojęcia apercpcji<sup>3</sup>). Niedawno Frank połączył swe siły z Henrichem i dowodzi, że począwszy od Kartezjusza, przez Kanta, a nawet aż po współczesne nie-niemieckie teorie umysłu, owa teoria refleksji [w odniesieniu do wiadomości o sobie], jest głównym przeciwnikiem tych, którzy subiektywnie traktują powagę<sup>4</sup>. Obecnie Frank poszedł jeszcze dalej i stara się bardziej szczegółowo wykazać, że pewne koncepcje wykraczają poza [schemat] teorii refleksji, które można znaleźć w — opozycyjnych wobec głównej linii myślowych systemów niemieckiego idealizmu — szkicach wczesnych romantyków poprzedzających dzieła Fichtego<sup>5</sup>.

Co więcej, nawet jeśli nie wywołuje wykorzystanie przez Franka tego wczesnoromantycznego pojęcia do konstruowania stanowiska współczesnego, które — z grubsza mówiąc — ma na celu ocalenie egzystencjalistycznej interpretacji wiadomości, reprezentowanej najwyraźniej przez Sartre'a, przed jej skrajnie subiektywistycznymi, przed-Heideggerowskimi i po-Heideggerowskimi, „post-modernistycznymi” wariantami<sup>6</sup>. Pięć Achillesów tych skrajnych stanowisk jest to, że ich osławiony atak na fundamentalne miejsce subiektywności opiera się na pewnym, niewielkim ograniczonym pojęciu podmiotu, a więc na koncepcji, która nadal zakłada, że podmiot jest czymś, co pierwotnie należy do pojmowania własnego z punktu widzenia refleksji. Ponieważ takie pojmowanie prowadzi do łatwych do wykazania absurdalności, to pochopnie wyprowadza się z tego wniosek, i podmiot jako taki winien zostać zarzucony.

Frank w niemałej mierze przyłączył się do pogrzebienia owego fatalnego pojęcia podmiotu, na którym opiera się filozofia nowożytna i które Heidegger zamierzał unicestwić. Ponieważ jednak istnieje również koncepcja podmiotu nieredukowalnego, pre-refleksyjnego, którą można obronić, Frank stara się wykazać (i wykazuje), że *cogito* można wskrzesić bez obawy, a także bez traktowania go przez nas dosłownie i bez podejmowania autodestrukcyjnych, aczkolwiek coraz bardziej powszechnych kroków zmierzających do zastąpienia go w jego fundamentalnej pozycji przez historycystyczne zasady intersubiektywności (jak to czyni Habermas<sup>7</sup>), czy przez naturalistyczne zasady uniwersalnej obiektywności (jak to ma miejsce w dużej części filozofii analitycznej).

<sup>3</sup> W: *Understanding Aperception Today* (W: *Kant and Contemporary Epistemology*. Ed.: P. Parrini, Kluwer, Dordrecht 1994, s. 333-349) krytykuje interpretacje, w których pewni amerykańscy neokantycy ci zapoznają anty-refleksyjny (ale subiektywny) potencjał Kantowskiej teorii ja ni, a w wykładzie *Kant and the Self. A Retrospective* (wygłoszonym na konferencji *Figuring the Self*) występuje przeciw niedocenianiu subiektywnego (ale anty-refleksyjnego) potencjału teorii Kanta w debatach neofichteanistów.

<sup>4</sup> Por. zwłaszcza: M. Frank: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Reclam, Stuttgart 1991, r. II Cyt. dalej jako SuS.

<sup>5</sup> Por. zwłaszcza: M. Frank: *Philosophical Foundations of Early Romanticism* (wykład wygłoszony na konferencji *Classical German Idealist Conceptions of the Self* w kwietniu 1994 r. w Notre Dame, USA).

<sup>6</sup> M. Frank: *Is Self-Consciousness a Case of presence-a-soi? Towards a Meta-Critique of the Recent French Critique of Metaphysics*. W: *Derrida: A Critical Reader*. Ed. D. Wood, Blackwell, Oxford 1992, s. 218-234. Ostatnia część tej pracy koncentruje się na Derridzie, ale wiele spośród jej idei skierowane jest tak i przeciw innym „neostrukturalistom”. Cyt. dalej jako *Presence*.

<sup>7</sup> Por. zwr. M. Frank: SuS, r. III.

W szczególności ci Frank idzie tu za Tugendhatem: twierdzi bowiem, że Heideggera najlepiej rozumie się wtedy, gdy traktuje się go jako tego, kto ocalił badanie bycia przed „obiektywizmem” wskazując, że bycie należy badać poprzez rozumienie (bądź docieranie do) bycia, które z kolei pokazuje, że oprócz wszystkich bytów jakie w ogóle są, i które po prostu istnieją, bądź nie istnieją, istnieje pewna (zakorzeniona, według Heideggera, w tym, co nazywa on umowliwym s dzeniem „odstłoni-aniem”) władza [*capacity*] s dzenia generująca twierdzenia, które mogą być prawdziwe, bądź fałszywe<sup>8</sup>. Decydującym punktem jest tu fakt, że dopóki ów „dostępn” do bycia pojmowany jest po prostu w terminach starego modelu, a więc jako coś, co uobecnia się umysłowi (co jest „vor-gestellt”, *represented*), to nie ma żadnej realnej różnicy między niewidzeniem niczego a widzeniem czegośkolwiek, a to pozostawia tylko dwie możliwości: obecności [*presence*], bądź nieobecności [*non-presence*]. Kiedy jednak docenimy doniosłość sfery s dzenia, możemy dostrzec potrzebę rozróżnienia przynajmniej trzech różnych fundamentalnych sytuacji, mianowicie: 1. Nie twierdzenia niczego; 2. Twierdzenia czegoś, co nie zachodzi (czyli wypowiedzianego s du, który jest fałszywy); oraz 3. Twierdzenia czegoś, co zachodzi. W ten sposób okazuje się, że pewien szczególny rodzaj subiektywizmu, tzn. model podmiotu jako jedynie „zwierciadła” obecności rzeczy (tu dostrzec można na korzenie ataku Rorty’ego na koncepcję „zwierciadła natury”), jest tym, co znajduje się u podstaw owej niefortunnej powstania pewnego rodzaju „obiektywizmu”, tzn. tej żubonej substancji, w myśl której istnieją jedynie rzeczy, a nie struktury [*frameworks*] rozumienia autentycznie odsłaniające rzeczy i wymagające odróżnienia owych trzech wyżej wymienionych fundamentalnych możliwości (ta fundamentalna idea Heideggera stanowi wyraz radykalizacji Husserlowskiej krytyki obiektywizmu; obecnie stanowisko to najwyraźniej uwidacznia się w pracach Gerolda Praussa<sup>9</sup>).

Można więc odpowiedzieć Frankowi na Heideggerowską krytykę subiektywizmu potraktowaną jako radykalizację argumentacji zapoczątkowanej przez Heideggera. Tak, jak Heidegger usiłował wyrwać badanie bycia z ograniczonego obiektywizmu przez odsłonięcie jego korzeni tkwiących w lewym u jego podstaw niewłaściwym (opartym na modelu obecności) pojęciu podmiotu, Frank zaproponował ocalenie badania podmiotu samego wykazując, że winniśmy odejść nie od wiadomości siebie jako podstawy filozofii, lecz jedynie od koncepcji wiadomości siebie opartej na teorii refleksji, albowiem teoria ta jest tylko inną odmianą obiektywizmu. A jest tak dlatego, że opiera się ona na koncepcji [*notion*] podmiotu, w myśl której ja [*self*] istnieje tylko w tych sytuacjach, w których skierowana jest na nią refleksja, a więc gdy sam siebie czyni przedmiotem. Teoria ta wydaje się zarówno oczywiście absurdalna, jak i nieuchronnie pociągająca. Można bowiem zapytać: w jaki inny sposób można „uchwycić” [*catch*] ja, jak nie przez powrót do niej [samej] [*turning back upon it*]? Atrakcyjność tej teorii przejawia się w rozmaity sposób i niedawno

<sup>8</sup> M. Frank: *Presence...*, s. 221. Por. też E. Tugendhat: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt 1976.

<sup>9</sup> Por. G. Prauss: *Erscheinung bei Kant*. De Gruyter, Berlin 1971, oraz *Einführung in die Erkenntnistheorie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, a także moja rozprawa *Contemporary German Epistemology*, „Inquiry” 25, 1982, s. 125-138. Dalej cyt. jako *Erscheinung*.

(w sposób całkiem niezależny) zaważała ona nawet chwilowo wyobrazić sobie człowieka analitycznego filozofa umysłu — Daniela Dennetta, który w swojej „kognitywnej teorii wiadomości” definiuje stany wiadomości jako dokładnie te stany, do których dane jestestwo ma „dostęp”<sup>10</sup>. W ten sposób tajemnicza wiadomość ci może zostać rozproszona: tam, gdzie takie „samo-sprawdzające siebie” [*self-monitoring*] systemy istnieją — istnieje wiadomość, a tam, gdzie ich nie ma, nie ma niczego. Operacjonizm występujący w tej procedurze jest kłopotliwy z powodu jednego fenomenologicznego powodu, co powinno sprawić, byśmy chcieli zrobić dokładnie to, co próbuje zrobić Frank, mianowicie skonstruować taki model podmiotu, który nie eliminuje jego najbardziej podstawowych (nie będących przedmiotem refleksji) stanów i nie zastępuje ich absurdalnie jakimiś niewątpliwie większymi i bardziej obiektywizowalnymi [*objective*] władzami [*capacities*].

II. Cała strategia Franka jest w swych fundamentalnych założeniach tak pomysłowa, atrakcyjna i przekonująca, że moja odpowiedź może tu sprowadzić się jedynie do przedstawienia pod rozważenie kilku przyjaznych korektur i wskazania, że pewne kroki w kierunku koncepcji alternatywnej wobec teorii refleksji można znaleźć nie tylko u Fichtego i wczesnych romantyków, lecz także u pierwotnego „pre-Fichteanisty”, mianowicie Kanta. Słowa również, że twierdzenia zasadniczo zgodne z podstawowymi ideami programu Franka można znaleźć nie tylko w myśleniu Kanta, ale także u Heideggera. Tu jednak musimy się ograniczyć do wstępnego rozpatrzenia poglądów samego Kanta w tym względzie<sup>11</sup>. Moja generalna hipoteza w tej kwestii głosi, że:

*mimo, iż nie sposób zaprzeczyć, że (na początku i końcu ostatniego okresu czasów nowożytnych) filozofie Kanta i Heideggera wywarły główny wpływ na rozwój skrajnych i nieprzyjemnych koncepcji subiektywistycznych, to może się okazać, że także i powrót podmiotu na jego właściwe miejsce może być w znacznej mierze inspirowany przez niektóre główne aspekty dokładnie tych właściwych filozofii.*

Zanim przystąpię do egzegezy Kanta, pomocnym będzie przypomnienie sobie pytania o to, jakie doktryny chciałoby się znaleźć. We wrześniowym liście

<sup>10</sup> D. Dennett *Brainstorms*. Bradford 1978, s. 150, 159, 169.

<sup>11</sup> Jednym z kroków w strategii obrony Heideggera byłoby spostrzeżenie, że Heideggerowska krytyka obiektywizmu i metafizyki obecności wcale nie musi natychmiast padać ofiarą tendencji do rozumienia samego odsłaniającego [bycie] podmiotu jedynie w terminach refleksyjnych, a więc „obiektywnych”. Frank w pewien sposób to potępia, ale niezbyt wyraźnie stosuje w odniesieniu do Heideggera pojęcie refleksji (*Presence...*, s. 223-224). Główny jego atak wydaje się jednak polegać na twierdzeniu, że wszelka teoria, która, podobnie jak teoria Heideggera, koncentruje się w pierwszym rzędzie na tym, co „zewnętrzne”, musi zniekształcać bezpośrednie uchwytowanie jej przez siebie. Można jednak tak, jak w teorii Kanta, a zwłaszcza w jego *Refutacji idealizmu*, koncepcję głosząc, że podmiot poznaje siebie w sposób określony jedynie za pośrednictwem [via] czegoś „zewnętrznego” (tzn. za pośrednictwem sfery przedmiotów zewnętrznych. Por.: Prauss: *Erscheinung*) i czy z twierdzeniem, że istnieje także pewna forma nie-obiektywizowanego [*non-objective*] pre-refleksyjnego egzystowania Ja [*self*].

wła ciwo ci subiektywno ci sformułowan w jednej z najnowszych prac samego Franka. Oto jego cztery podstawowe twierdzenia:

1. „Jeste my pierwotnie bardziej zaznajomieni [*be familiar with*] ze wiadomo - ci siebie, ni z tym, co uzyskujemy z behawiorystycznych ekspresji innych; w przeciwnym bowiem razie jak e mogliby my uchwytywa dane obserwacyjne, które nie zawieraj w sobie adnych wskazówek odno nie ich no nika [*bearer*] jako dane nasze wła nie?” (s. 17)<sup>12</sup>;

2. „Nasza wiadomo siebie jest tedy bardziej pierwotna [*original*] ni wszystko, do czego mo emy si odnosi za pomoc takich zaimków wskazuj cych, jak ‘tu’ i ‘to oto’; jak e bowiem inaczej jaka osoba mogłaby zrozumie map , na której jest napisane: „ty znajdujesz si tu?” (s. 17n. );

3. Je li mamy skutecznie odnosi si do deskrypcji nas samych, musimy zna [*be familiar with*] no nik tej własno ci w taki sposób, którego nie mo na wyja ni na podstawie samej tej deskrypcji” (s. 18);

4. wiadomo ci siebie nie mo na opisa tak, jak opisuje si przedmiot wiedzy; wszelka bowiem wiedza zale y od [is relative to] jakiej teorii, która mo e by fałszywa” (s. 18).

Odno s c te punkty do wiadomo ci siebie w jej sensie bezpo rednim, mo na jej poł czy w twierdzeniu głośz cym jej pierwotno wobec obserwacji, orientacji, deskrypcji i wiedzy. Twierdzenia takie opieraj si oczywi cie na okre lonych założ eniach na temat terminów, z którymi wiadomo siebie zostaje skontrastowana, przy czym same te założ enia s bardzo kontrowersyjne. Mimo to s dz , e wi kszo tych twierdze mo na do łatwo zrozumie zarówno w kategoriach zdroworozdkowych, jak i w kategoriach wyra aj cych pogl dy, które s przekonuj ce dla wielu po rednio, głównie w nast pstwie rozwa a Kantowskich (zwłaszcza za po rednictwem Wittgensteina). Twierdzenie 3. o pierwotno ci wiadomo ci samego siebie wzgl dem wszelkich deskrypcji, na przykład, koresponduje do ci le z tym, co mo naby spodziewa si usłysze od jakiego kantysty po skonstatowaniu, e „Ja my l ” apercpcji transcendentalnej nie jest równowa ne [z podmiotem], lecz jest raczej tym, co towarzyszy wszelkim jednostkowym obserwacjom, jakie na temat danych przedmiotów, zwłaszcza przedmiotów zewn trznych, czynimy.

Podobnie jest w przypadku punktu 2., na temat orientacji, zwłaszcza gdy wyrazi si go w terminach przykładu czytania mapy. Koresponduje on ci le z tym, co mo na tu uzyska w oparciu o Kantowskie odró nienie zwykłej intuicji od apercpcji oraz w wietle jego wcze niejszej dyskusji na temat tego, w jaki sposób lokalizujemy nas samych w przestrzeni (mianowicie, e dokonuje si to nie jedynie na podstawie samych naszych danych zmysłowych). Wprawdzie byłoby rzecz nieco anachroniczn suponowanie, e punkt trzeci, mianowicie lingwistyczna kwestia deskrypcji, była przedmiotem bezpo redniej analizy Kanta, a jednak tak e i ona jest z pewno ci sugerowana przez słynne twierdzenie (B 409) głośz ce, e „sam byt” wiadomo ci siebie jest dany, „ chocia nic we mnie samym nie jest przez to dane my li”. Mogłoby to by do łatwo potraktowane jako twierdzenie głośz ce, e posiadamy znajomo

<sup>12</sup> Paginacja oznacza tu strony w moim angielskim przekładzie wykładu Franka: *Ist Subjektivität ein Unding?*, wygłoszonego 7. kwietnia 1994 r. w Iowa Hall.

nas samych [*acquainted with oneself*], niezależnie od [znajomości] jakiegokolwiek innego twierdzenia determinującego (od czego „danego myli”) jakim dysponujemy<sup>13</sup>. I wreszcie twierdzenie 4. i niewątpliwie najbardziej kontrowersyjne, mianowicie twierdzenie na temat wiedzy, wydaje się dobrze korespondować z Kantowską ideą, w myśl której paradygmat wiedzy stanowi empiryczne określenie [*determination*] teoretyczne i z twierdzeniem, że jesteśmy świadomi czegoś w nas, czegoś adekwatnie takich [empirycznych] określeń nie uchwytuje.

Te punkty korespondowania są, oczywiście, bardzo ogólne; ponadto występuje tu również pewien znaczący aspekt tego, co Frank akcentuje, a co nie wydaje się bezpośrednio pasować do struktury Kantowskich dyskusji. Ujmując to najprościej, można powiedzieć, że różnica polega tu na tym, że o ile Frank najwięcej uwagi skupia na aspektach indywidualnej nieredukowalności konkretnie identyfikowalnego indywiduum, to Kant wydaje się koncentrować raczej na strukturach wiadomości w ogóle. Na przykład Kant, wprowadzając kontrast między percepcją empiryczną a percepcją transcendentálną i w krytycznej strukturze paralogizmów, wydaje się uprzyatniać nam dokładnie to, że wiedza empiryczna na temat tego, że konkretna osoba ma, powiedzmy, tyle a tyle lat, jest takiego a takiego wzrostu itp., jest wiedzą na innym poziomie niż transcendentálna reprezentacja Ja, która stanowi po prostu konieczny składnik wszelkiej takiej [empirycznej] wiedzy, a nie, jak to było u filozofów dogmatycznych, określoną intuicją swoistych cech indywiduum.

Występuje tu fundamentalna wieloznaczność, która, jak się zdaje, w kantowskich dyskusjach nie zawsze jest jasno dostrzegana. Słyszysz na przykład o jakim „widoku z nikąd” [*a view from nowhere*], który skoczono osobom zajmującym określone miejsce przenosi poza jej czasoprzestrzenne granice. Przypuszczalnie, widok ten ma być kontrastem w stosunku do „widoku skąd”, czyli widoku ograniczonego przez granice aktualnie zajmowanego [przez daną osobę] miejsca. Jest to ładny obraz, posiadający oczywiście tonację Kantowską i warto heurystyczną w dyskusjach etycznych i teoretycznych. Zauważmy jednak, że może on oznaczać co najmniej dwa bardzo różne rodzaje wykraczania poza owe „skąd”. Z jednej strony, może to być widok, który bierze pod uwagę wszystkie poszczególne „skąd” [gdzie] i nie uprzywilejowuje żadnego z nich. Mogłoby być w nim uzyskanie idealnego naukowego opisu świata jako całości kontrastującej z ograniczonymi percepcjami konkretnej osoby, która widzi rzeczy po prostu teraz i tu. Podobnie może to być wyobraźnia pewien idealny rachunek użyteczności (na temat tego, co należy zrobić, by uzyskać najwyższą sumę szczęścia dla wszystkich), kontrastującą z partykularnymi, w tym

<sup>13</sup> Por. mój prac *Kant's Theory of Mind*. Oxford 1982, s. 176n., 103.

<sup>14</sup> Por. Th. Nagel: *The View from Nowhere*. Oxford 1988, s. 54n. Uważam, że jego pomysłowa koncepcja nie w pełni wyjaśnia tę wieloznaczność, choć niektóre z jego analiz zawierają prawie analogiczne, aczkolwiek przeprowadzone w kierunku odwrotnym do obu rozróżnień przez mnie widoków „znikąd”, rozróżnienie. Por. jego wstępne uwagi na temat problemu „jednostkowej subiektywności”, tzn. faktu, że deskrypcje zawsze wydają się być zbyt niekompletne, by dosięgać mnie [samego], oraz, po drugie, jego uwagi na temat tego, „w jaki sposób mogą być jedynie jednostkowe osoby?”, które z jednej strony opierają się na koncepcji „bezcentrowej” [*centreless*], a z drugiej „bezperspektywowej” [*perspectiveless*], (a z drugiej strony na pewnej kontrastującej z nią i idealnej) „obiektywnej ja ni” [*objective self*].

wyobrażeniami [*thoughts*] i przyjemnościami jakiegokolwiek konkretnej, aktualnieyj osoby. W tych eksperymentach mylowych widzimy rzeczy, „nikąd”, w sensie niewidzenia ich z jakiego określonego miejsca (bądź punktu widzenia, który czasem nazywany jest punktem widzenia uniwersum), a jednak to, co wówczas widzimy, może być potem uchwycone jako pewna idealizacja totalnie typowej, empirycznej wiedzy konkretnych osób. Zauważmy, że na przykładzie tego kontrastu można odróżnić „subiektywne” (= szczegółowe, jednostkowe) od „obiektywnego” (= totalnego, czy idealnego), które wciś znajdują się w ramach tego, co w szerokim sensie może być traktowane jako całkowicie obiektywne, czy empiryczne. Ostatni aspekt tego układu odniesienia, który można nazwać „nigdzie, ponieważ pozbawiane centrum” [*nowhere because centreless*], wykazuje oczywiste podobieństwo do Kantowskiego pojęcia apercepcji i moralności („woli”, albo czystego rozumu praktycznego), pomylanych jako ogólne i bezstronne struktury, które mimo to odnoszą się do nas.

W ten sposób, jak podkreśla sam Kant, perspektywy empiryczne (np. jednostkowe fakty) i transcendentalne (np. fundamentalne prawa), w obszarze obiektywnym mogą się do siebie pasować. Gdy więc zwrócimy uwagę na fenomeny fascynujące Franka, wyłania się tu perspektywa różna i bardziej radykalna. Wiadomo sobie w sensie różlowym [*primordial*], rozumiana jako znajomość samego siebie [*self-familiarity*], należąca do tego typu wiadomości, który wyraża nie wynika się wszelkiej obserwacji, orientacji, deskrypcji i wiedzy (albowiem je poprzedza), jest więc wiadomością, „znikającą” w nowym sensie; miast bycia w zasadzie wiadomości „zawsze” [*from everywhere*], jest raczej dokładnie wiadomością z pewnego niezwykle konkretnego „gdzie” [*somewhere*]; z gdzie tak konkretnego, że jakkolwiek jego deskrypcja byłaby zbyt ogólna, by gwarantować możliwość jej [praktycznego] zastosowania (por. przeprowadzoną przez Franka analizę własności fenomenu „de se”; s. 17-24).

Jak zauważyli my, poglądy ten może wydawać się bardzo różny od tego, czym zajmował się Kant, ale faktycznie wydaje się, że był on go wiadom. Zwróćmy uwagę na jego tajemnicze uwagi, i „<Ja myślimy...>...” wyraża pewne nieokreślone naocznie empiryczne ... nieokreślone spostrzeżenie... co realnego, co zostało dane... nie jako zjawisko, ani też jako rzecz sama w sobie (*noumenon*), lecz jako co, co naprawdę istnieje... ” (B422-423, przypis). Czy to zauważano, że mamy tu do czynienia z prawdziwą „niedorzecznością” [*Unding*] w systemie Kanta<sup>15</sup>, z czym, co znajduje się zarówno poza sferą zjawisk jak i rzeczy w sobie. A jednak nie musi tu być wcale nic absurdalnego, gdy akcentowany i fundamentalny jest tu termin „nieokreślony” i rzecz polega może po prostu na tym, że jeżeli przez termin „określony” rozumie się pewien aspekt tego, co indywidualne, co uchwytywane jest w pełni przez standardowe (chciałoby się powiedzieć: „obiektywne”, aczkolwiek w sensie szerokim nie ma deskrypcji innego rodzaju) deskrypcje, czy obserwacje, oraz jeżeli rozumie się (jak to cząsto rozumie Kant) dziedzinę zjawisk jako dziedzinę definio-

<sup>15</sup> Por.: M. Frank: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre. W: Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre.* Suhrkamp, Frankfurt 1991, s. 421n. Na moją propozycję Kant został tu obroniony przed imputowaniem mu twierdzenia, iż uznaje istnienie, „zupełnie określonej” „intuicji intelektualnej” (Por.: M. Frank: *J. w., s. 425*).

wan przez takie określenia, to s dz , e w przypadku jakiegokolwiek danego konkretnu [*any given particular*], jest tu zawsze co rzeczywistego<sup>16</sup>, a zarazem co , co samo z siebie nie pozwala nam wypowiada czegokolwiek konkretnego o rzeczach samych w sobie.

To „co rzeczywistego” nie jest jak zewn trzn , czy transcendentn ja ni [*extra or transcendent self*], lecz po prostu tym aspektem ja ni, z którym ka dy z nas mo e si zapozna natychmiast i bezpo rednio. Zauwa my, e w ramach tej struktury — a tak e w odró nieniu od poprzedniej perspektywy „znik d, poniewa pozbawionej centrum” [*nowhere because centreless*], a wi c czego , co równie dobrze nazwa mo na perspektyw „znik d, poniewa posiadaj c centrum” [*nowhere because centered perspective*] — istnieje widok, który mo na nazwa widokiem „z najbardziej konkretnego gdzie ” [*the most concrete somewhere*]. Powstaje tu wi c kontrast mi dzy subiektywnym („co to jest ‘tak, jak’ st d”), a obiektywnym (w jaki sposób tedy, na podstawie tej znajomo ci i wszystkiego, co znam, mog obserwowa , orientowa si , opisywa to, co znam jest mn samym jako takim), co z kolei mie ci si w ramach szeroko rozumianej subiektywno ci. Mimo i fakt, e widz siebie jako wskazywanego przez okolicznik „tu” na mapie, jest faktem poznany, a nie po prostu jakim bezpo rednim aspektem mojej wiadomo ci siebie, nie jest on faktem, który mógłby by poznany z perspektywy samego widoku „znik d, poniewa pozbawionego, centrum”, to jednak mimo to, i zawiera on ten widok, to jest on rozumiany tak e jako co , co jest poznawane przez t sam ja , która ma bezpo redni, posiadaj c centrum wiadomo owego „jak to jest” dla niej (por. Heideggerowskie poj cie „Stimmung” oraz poj cie „jako to jest by nietoperzem” T. Nagła).

Filozofia podmiotu odslania wi c ja , która jest „czysta” w dwu powi zanych ze sob , ale bardzo ró nych znaczeniach. Z jednej strony, istnieje czysto całej struktury subiektywnej [*subjective framework*]. Obejmuje ona zarówno najprostsze stany umysłu zawieraj ce konkretn wiadomo siebie, która mo e wyprzedza obserwacj , jak i obiektywne orientowanie si , a by mo e nawet, jak mówi Frank, tak e j zyk i jego poj cia. Obejmuje ona te bardziej zło one stany wyra nej samoidentyfikacji, które polegaj na koordynacji bezpo redniej znajomo ci samego siebie z tym, co uzyskujemy [*understand*] z deskrypcji, obserwacji itp. Z drugiej strony, istnieje te czysto obiektywno ci jako takiej, czyli czysto tego, do czego wznosimy si wówczas, kiedy widzimy, e w pewnym sensie jeste my wprawdzie rzecz empiryczn , a jednak zarazem czym wi cej, ni jak konkretn rzecz w wiecie; e jeste my cz ci pewnej ogólnej struktury, która mo e trwa niezale - nie od przemijania rzeczy jednostkowych (j zyk „widoku z nik d” jest jedynie jedn z wersji tej tradycyjnej perspektywy filozoficznej; by mo e najbardziej rozwini t wersj tej koncepcji czystej ja ni jest obiektywny korelat Husserlowskiego obrazu „ ycia” *ego* transcendentalnego).

<sup>16</sup> Dlatego Kant u ywa tu terminu „empiryczny”, ale w pewnym szczególnym, nieokre lonej sensie. Uwa am, e mo e on przyj , i w zasadzie pozwala na przyj cie, tak e nie-empirycznych implikacji tego „rzeczywi cie” danego [podmiotu], np. jego ostatecznej nie-materialno ci. Por. uwagi Colina McGinna na temat wiadomo ci jako [przedmiotu] „noumenalnego” w: *Can we Solve the mind-Body Problem? W: The Problem of Consciousness*, s. 3 (cytuj za Frankiem, s. 4n., 6).



Oprócz ogólnego pytania o to, jak należy rozumieć powiązanie ze sobą tych dwóch skrajnie czystych ja ni, czyli najprostszycy stanów subiektywnych z najogólniejszą perspektywą obiektywną, nurtuje nas teraz bardziej szczegółowe pytanie o to, w jaki sposób rozumieć relację między opisanymi wyżej dwiema rodzajami subiektywności? Aby zrozumieć tę relację, czyli relację między stanami, w których „rozpoznajemy” siebie samych jako siebie samych właśnie i samymi tymi prostymi stanami subiektywnymi (które rozpoznajemy), pomocnym może być cofnięcie się do pewnej dwoistości pokrewnej: dwoistości tej, co intencjonalne i tego, co pre-intencjonalne, występującej w głównych koncepcjach na temat ja ni, które bezpośrednio poprzedzają koncepcję Hanka, mianowicie w koncepcjach Heideggera i Henricha.

Przypomnijmy, że Frank kontynuował zarówno argumentację Heideggera, w myślenie której rozumienie bycia umożliwia nam uchwycenie prawdy i [znaczenia] twierdzenia jest czymś pierwotnym wobec prostej obecności, bądź nieobecności [czegoś] i czymś więcej od niej, jak i Henricha, który twierdził, że podmiot jest [czymś] fundamentalnie pre-refleksyjnym. Między tymi dwiema koncepcjami występuje napięcie odzwierciedlające równie kontrast oddzielające to, co „ogólne” od tego, co „nieokreślone” w Kantowskim pojęciu, ja myślenie. Argumentacja Henricha wydaje się eksponować raczej podstawowe i nieokreślone aspekty ja ni niż „projekcyjne”, intencjonalne zdolności podmiotu akcentowane przez Heideggera (w ostatniej części „Daseinsanalyse” w *Sein und Zeit*) i tradycję hermeneutyczną.

Jednym ze sposobów rekonstrukcji argumentacji Henricha może być powiedzenie, że według niego teoria refleksji [*Reflection Theory*] w odniesieniu do wiadomości spełnia rolę koła: jeżeli bowiem wiadomo sobie ma być wiadomo o sobie samym rozpoznając, to pewna znajomość siebie musi to rozpoznanie poprzedzać. W przeciwnym bowiem razie powstaje pytanie o to, w jaki sposób poznawalibyśmy, że tym, co rozpoznajemy, jest właśnie nasza własna jań? Pointa polega tu na tym, że sama ta znajomość (pod grobem kolistości), nie może być wyjątkowa w terminach refleksji, albowiem chodzi tu właśnie o to, by w pierwszej kolejności (zawart w rozpoznawaniu) refleksja uczyniła zrozumiałym (podobne zastrzeżenie wyrażają się w powołaniu na podstawy owych czterech nieredukowalnych aspektów subiektywności akcentowanych w czterech streszczonych wyżej twierdzeniach Franka). Henrich i Frank wyrażają to mówiąc, że ta podstawowa wiadomość samego siebie nie może w sposób różnicowy być jak formą aktywności intencjonalnej i to z dwóch powodów: sama ona nie jest czymś, co „staramy się” wykonać, ani też nie jest czymś, co ma jakiś „przedmiot” w sensie posiadania jakiejś treści, która odnosiłaby się do czegoś od niej oddzielnego i mogłaby, bądź nie mogłaby występować<sup>17</sup>. Wówczas jednak mogłoby się wydawać, że na tej samej podstawie sama ta wiadomość o sobie okazywałaby się mimo wszystko czymś w rodzaju jakiegoś prostego przedmiotu, który albo byłby obecny, albo nie. Można by wówczas nawet zapytać: dlaczego w ogóle nazywa się ją „wiadomością samego siebie” i czy nie wystarczyłoby tu termin „wiadomość”, albo nawet jakieś prostsze określenie?

Może się wydawać, że wspomniana wyżej trójca strukturalistów, którą Husserl i Heidegger (a tak i Kant, jak się zdaje) posługiwali się w celu przezwyciężenia

<sup>17</sup> Por. np. Frank: SuS, s. 71.

obiektywizmu, na tym elementarnym poziomie ginie. Na pre-refleksyjnym poziomie tego modelu wiadomo sobie wydaje się by niema. Je li nie może się myli, to nie jest tak dlatego, że sama, jako taka, nie posiada struktury, do której mogłaby się nie dostosowywać (albo, w udanych przypadkach, się dostosowywać). Uderzające jest to, że czasem Frank broni nieredukowalności podmiotu odwołując się nie do takich prostych stanów pre-refleksyjnych, lecz raczej do jego zdolności czysto intencjonalnych (zwłaszcza wtedy, gdy eksponuje ją moralną oraz doniosłość „stylu”). Znaczenia, jak podkreśla, nie są czymś danym, lecz czymś, co podmioty zawsze konstruują, bądź interpretują („deuten”, interpretować, jest terminem, który w tym kontekście wydaje się nieuchronnym; termin ten odgrywa tę centralną rolę w koncepcji podmiotu formułowanej przez Praussa<sup>18</sup>). Nie wdajcie się w analizę tej kwestii (może na bowiem popa w przesadzie mówi o dosłownym „tworzeniu” znaczenia), należy podkreślić, że gdyby my musieli bronić podmiotu jedynie w ten sposób, to oddalilibyśmy się (choć ciężej prawdopodobnie zastępujemy w pewien spójny sposób inną koncepcję) od koncepcji, w myśl której ją posiada absolutnie różdłowy, pre-refleksyjny prymat. Nie jest jednak rzeczą przypadku, że istnieje tendencja do przechodzenia od „niemych” do „wymyślnych” aspektów subiektywności, gdy jak tylko próbuje się wyszczególnić i ukonkretnić to, czym ta rzekoma różdłowa wiadomo samego siebie jest, to powstaje dylemat sprowadzający się do tego, że albo nie jesteśmy w stanie powiedzieć tu niczego, albo jesteśmy zmuszeni do powiedzenia czegoś, co mimo wszystko implikuje odwoływanie się do cech intencjonalnych i deskrypcyjnych, a to z kolei grozi powrotem do teorii refleksji, czyli przekształceniem podmiotu z powrotem w jakiś przedmiot.

III. Aby uniknąć tego dylematu, proponuję przyjęcie następującej rewizjonistycznej taktyki kantowskiej i zastosowanie jej w ramach szeroko rozumianej strategii subiektywnej. Jak już twierdziłem w innym miejscu<sup>19</sup>, decydujący pierwszy krok polega na dokonaniu rozróżnienia między przedstawieniem, wiadomością i wiadomością o sobie, a następnie na rozróżnieniu różnorodnych poziomów tej wiadomości o sobie.

Dla Kanta, przedstawienie jest władzą [capacity] nie-materiałną występującą zapewne już w istotach przedludzkich, oraz na pewnych niemych poziomach naszego własnego życia psychicznego [mental life]. Obejmuje ono „czucie” i różdłowe wyczuwanie [sense] owego „jak to jest”, korespondujące z jednym z aspektów tego, co, według Franka, umożliwia nam rozpoznawanie [siebie] i należy do nieredukowalnej subiektywności. Samo ono nie zawiera jednak intencjonalności i nie jest tym, co Kant rozumie przez wiadomością właściwą, która jest czymś wiążącym i nie-wrażliwym i obejmuje także pewnego typu przedstawienie, które nazywa <nie-„ni-czym-dla-mnie”> (B 131-132).

Zaproponowałem, by poziom tego „nie-nic-dla-mnie” rozumieć nie w terminach modelu obecności, czy refleksji, ale raczej po prostu jako pewien wyróżnik Kan-

<sup>18</sup> Por.: Frank: *Towards A Philosophy of Style*. W: *Common Knowledge* 1 (1992), s. 54-77 oraz Prauss: *Einführung...*

<sup>19</sup> Por. Ameriks: *Understanding Apperception Today*.

towskiej doktryny apercpcji. Przedstawienia s „czym -dla-mnie” wła nie wtedy, gdy mog by rozumiane jako [akty] zawieraj ce — przynajmniej *implicite* — [zało enie], Ja my l”, funkcjonuj ce jako przedrostek [*prefix*] zdania oznajmu- j cego [*that-clause*] i oznaczaj ce fakt, e mamy tu do czynienia z rozumieniem pewnej intencjonalnej i zdaniowej [*propositional*] tre ci.

Czy wyst powanie tu pewnego „ja my l” implikuje, i ju na tym poziomie mamy mówi o aktualnej wiadomo ci siebie, albo przynajmniej o konieczno ci [istnienia] mo liwej wiadomo ci siebie? Wydaje si , e Kantowska doktryna aper- cpcji transcendentalnej to wła nie głosi. Głosi ona, e wszystkie te „wiadome” przedstawienia poprzedzane przez jednostkowe „Ja my l”, musz by te zdolne do bycia poprzedzanymi przez dalsze, kolektywne „Ja my l”. To dalsze „Ja my l” jest oczywi cie pewn form wiadomo ci siebie; jak jednak wygl da sprawa z tymi pocz tkowymi [*initial*] „Ja my l”? Otó sugeruj , e ka de z tych „przed-transcen- dentalnych” „ja my l” z pierwszego poziomu, tak e mo e by nazywane pewnym rodzajem wiadomo ci siebie, i e jest tak nawet wówczas, gdy nie nalegamy na przy cie mocnej (ortodoksyjnej) tezy Kanta głosz cej, e pewne towarzyszc e [wszystkim przedstawieniom] transcendentalne Ja jest rzeczywicie mo liwe dla ka dego z nich (zauwa my, e gdyby my mówili, e wiadomo z poziomu pierwszego istnieje jedynie dzi ki [*via*] owemu „dalszemu” [kolektywnemu], Ja my l”, to padliby my na powrót ofiar teorii refleksji). Mówienie o wiadomo ci „siebie” mo e si wydawa zb dnym, ale s dz , i b dzie *fair*, gdy powiemy, e istnieje pewien rodzaj „sobo ci” [*ja ni; selfness*]; wywodzi si to po prostu z faktu, e rzeczywicie zawsze istnieje musi jaki *podmiot* zaangażowany w dane zdarzenie jako taki<sup>20</sup>, czyli posługuj cy si swoim umysłem w pewien zorganizowany sposób, aczkolwiek podmiot ten nie musi kierowa refleksji na samego siebie (np. mo e znajduwa si po prostu w stanie: „ja my l , e tu jest gor co”, a nie w stanie: „ja my l , e ja my l , e tu jest gor co”).

W ten sposób wyłania si tu stanowisko, które mo na okre li tak e jako stanowisko postulowane równie przez Franka, mianowicie: modyfikacja teorii Kanta w kierunku zmniejszenia w niej roli refleksji. Zauwa my jednak znowu, e do wi kszo ci tych aspektów wiadomo ci samego siebie [*self-awareness*], które anali- zuje Frank, czyli zarówno do owych szczególnych—okre lonych mianem „widoku znik d, poniewa posiadaj centrum” — stanów, które wymagaj okre lenia naszej pozycji oraz uznania [naszej] identyczno ci jako takiej, a nast pnie do wy szych aktów intencjonalnych odzwierciedlaj cych nasz wolno i posługiwanie si stylem interpretacyjnym — docieramy dopiero wówczas, gdy wykraczamy poza ow ródlów „wiadomo siebie”. S dz , i — nie popadaj c na nowo w teori refleksji — mo na powiedzie , e pewien rodzaj intencjonalnej wiadomo ci siebie wyst puje we wszystkich rodzajach tych specyficznych nieredukowalnych stanów. Rzeczywicie bowiem widzimy, uchwytyjemy, opisujemy i wiemy, kim jeste my i gdzie sami si znajdujemy (a tak e w jaki sposób chcemy to interpretowa ), nawet

<sup>20</sup> Staram si zaj tu stanowisko „pomi dzy”, które unika trudno ci, jakie Frank (SuS, s. 309n.) znajduje w poj ciu „refleksyjno ci wewn trznej” [*internal reflexivity*] u H. N. Castanedy i w poj ciu „bezpodmiotowej” wiadomo ci u R. Chischolma (*The First Person*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1981, r. 7).

je li nie mo na tego uj i wyeksplikowa wprost w typowej wiedzy formułowanej w konkretnych twierdzeniach. U ywaj c terminologii Dietera Sturmy mo emy powiedzie , e na tym poziomie ja jest dla nas „quasi-przedmiotem”<sup>21</sup>. Mog tu te powstawa nieporozumienia w zwi zku z istnieniem pierwszego, pre-refleksyjnego poziomu wiadomo ci, czyli pewnego rodzaju „zwierz cej” wiadomo ci bycia, której nie powinni my traktowa jako wiadomo ci intencjonalnej. wiadomo z tego poziomu koegzystuje z nasz aktualn , prost wiadomo ci [awareness] intencjonaln i mo e si wydawa , i pozostaje z tantymi odmianami wiadomo ci na poziomie totalnej bezpo rednio ci [total immediacy], której one w ich konkretnej totalno ci nie maj . Jednak e z wzorcowym [paradigm] przykładem wiadomo ci mamy do czynienia wówczas, gdy wiadomo jest tym, co nazwałem fundamentaln wiadomo ci siebie [basic self-consciousness], czyli wiadomo ci , która wys tpuje „pomi dzy” najni szymi poziomami prostych przedstawie zwierz cych i rozmaitymi wy szymi rodzajami intencjonalno ci (rozpoznanie, refleksja czy interpretacja).

To wła nie ten po redni rodzaj wiadomo ci (siebie), czyli wiadomo ci w formie „ja my l , e jest tak, a tak”, jest tym, co w my l mojej interpretacji stanowi tak e kluczow przesłank Kantowskiej dedukcji transcendentalnej<sup>22</sup>. W odró nieniu od tego, szkoła Henricha traktowała t dedukcj jako co , co u Kanta miało by oparte na refleksyjnej pewno ci identyczno ci Ja<sup>23</sup>. Takie odczytywanie Kanta zmusza do traktowania go jako głównej przeszkody na drodze do skonstruowania daj cej si utrzyma („pre-refleksyjnej”) teorii subiektywno ci. Jednak e, nawet bez powtarzania krytyk zgłoszonych wobec takiego odczytywania mo na zauwa y , e rzecz niew tpliwie bardziej atrakcyjn i chwalebny byłoby tu pozwolenie na istnienie takiego obszaru na obrze u [teorii] Kanta, którego po dane konsekwencje byłyby wolne od absurdalno ci teorii refleksji. Mo na te zauwa y , e samo czyste Kantowskie poj cie apercpejji jako takie — je li traktowane jest po prostu jako poj cie oznaczaj ce zdolno wi zania przedstawie w taki sposób, jaki ma miejsce w s dzie po to, by da im znaczenie poznawcze — nie wydaje si zawiera jakiegokolwiek bezpo rednio we wbudowanego absurdalnego składnika refleksyjnego. Mog oczywi cie istnie tak e stany umysłu wy sze i bardziej zło one ni stany wys tpuj ce na tym podstawowym poziomie apercpejji, ale je li poziom taki uznany zostaje za poziom centralny, to oznacza, e ostatecznie udało si nam wyodr bni pewien — wolny od stania si jakim absurdalnie zło onym przedmiotem refleksji,

<sup>21</sup> D. Sturma: *Kant Uber Selbstbewußtsein*. Olms, Hildesheim 1985. Sturma mówi o tym poziomie jako o poziomie, na którym wystpuje „odnoszenie si do samego siebie” [self-reference] bez „wiadomo ci siebie” [self-consciousness] (s. 59). S dz , e jest to zgodne z tym, co i ja twierdz , albowiem „wiadomo siebie”, o której mówi , jest tak [wiadomo ci ] jedynie w sensie poszerzonym, a to, co Sturma zamierza tu wył czy, jest stanem umysłu nale cym do stanów wy szego rz du, np. wyra n refleksj , b d uchwyceniem ja ni jako typowego obiektu.

<sup>22</sup> Por. mój artykuł: *Kant's Transcendental Deduktion as a Regressive Argument*. W: „Kant-Studien”, 69 (1978), s. 273-285, a tak e *Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy*. W: „American Philosophical Quarterly”, 19 (1982), s. 1-24, oraz *Kant and Guyer on Apperception*. W: „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 65 (1983), s. 295-302. Por. te Sturma, op. cit., r. II.

<sup>23</sup> D. Henrich: *Identität und Objektivität*. Winter, Heidelberg 1976. Por. te M. Frank: *Fragmente...*, s. 416n.

był jakimś jedynie niemymi zbyt uproszczonym jestestwem—rodzaj wiadomości siebie.

W ten sposób, nie przecząc, i u Kanta występują sformułowania mogące prowadzić do błędnych koncepcji subiektywności, które Frank i inni starali się skorygować, sądzę, że mimo na go dzi nadal uważa za sojusznika w dążeniu do ocalenia podmiotu. Dopóki możliwość takiego sojuszu nie jest wykluczona, rozwój filozofii od Kanta do Franka może być, po prostu, tak efektywnym ruchem z powrotem do Kanta i z Kantem.

Z języka angielskiego przełożył:  
*Zbigniew Zwoliński*