

HEINZ-DIETER HECKMANN
Uniwersytet w Münster

KANT A METAFIZYKA JA

METAKRYTYCZNE ROZWAŻANIA NA TEMAT ROZDZIAŁU O PARALOGIZMACH W *KRYTYCE CZYSTEGO ROZUMU**

Poniżej przedstawię i objaśnię sześć twierdzeń, których koniunkcja tworzy to, co nazywam *metafizyką Ja* (MJ). *Metafizyka Ja* nie jest zbieżna z tym, co Kant w pierwszej części książki drugiej *dialektyki transcendentalnej*, czyli w tzw. rozdziale o paralogizmach *Krytyki czystego rozumu*, nazywa *psychologią racjonalistyczną*¹ (*rationale Psychologie*), bądź *czystą nauką o duszy*. Kant (A 344n/B 402n) przypisuje psychologii racjonalistycznej następujące twierdzenia na temat duszy:

- (1) dusza jest *substancją*,
- (2) pod względem jakości jest (substancją) *prostą*,
- (3) jest *jednością*, a nie wielością,
- (4) w różnych czasach, w których istnieje, jest *numerycznie identyczna*,
- (5) pozostaje w *relacji* do możliwych przedmiotów w przestrzeni,
- (6) jest *immaturalna*, tzn. sama nie jest przedmiotem w przestrzeni,
- (7) jest *nierozkładalna (inkorruptible)*, tzn. wskutek swej prostoty jest *niezniszczalna*,
- (8) cechuje ją *osobowość*, czyli jest trwającą (w czasie) substancją myślącą/in-telektualną,
- (9) cechuje ją *animalność (Animalität)* tzn. jest zasadą życia w materii, oraz
- (10) *nieśmiertelność*, tzn. jako substancja myśląca jest nieśmiertelna.

MJ twierdzi mniej, niż *czysta nauka o duszy*. Nie twierdzi np. iż dusza jest nieprzemijająca, ani też nie ośmiela się twierdzenia tego dowodzić. Przejmując jednak

* Tytuł oryginału *Kant und die Ich — Metaphysik. Metakritische Überlegungen zum Paralogismen — Kapitel der Kritik der reinen Vernunft*. Artykuł ten ukazał się w „Kant-Studien” 1985 (4). Cytaty z *Krytyki czystego rozumu* w tłumaczeniu Romana Ingardena (wyd: PWN Warszawa, 1957). W nawiasach kwadratowych dopowiedzenia od tłumacza — Z. Z.

¹ Tak zwana psychologia racjonalistyczna [spekulatywna, „die” *rationale Psychologie*] nie jest naturalnie żadnym stanowiskiem filozoficznym, które byłoby identyczne z dziełem jakiegoś jednego tylko filozofa. Termin ten jest raczej nazwą dokonanej przez Kanta rekonstrukcji, która czerpała z wielu źródeł (Baumgarten, Kartezjusz, Wolff i inni). W sprawie historycznego kontekstu rozdziału o paralogizmach por. np. F. Delekat: *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*; zweite, stark erweiterte Auflage, Heidelberg 1966, s. 169-183).

pewne ważne tezy psychologii racjonalistycznej (np. tezy 1, 3 i 4) i tym samym podlega krytyce Kanta.

To, co ja nazywam tu *metafizyką Ja* można, jak sądzę, uzasadnić i uprawomocnić jako stanowisko filozoficzne *metafizyki szczegółowej (metaphysica specialis)*, czyli metafizyki duszy. Gdybyśmy je chcieli (przynajmniej częściowo) przypisać jakiemuś wybitnemu autorowi przedkantowskiemu — moglibyśmy przypisać je Kartezjuszowi. Moim celem w tej rozprawie jest jednak nie tyle rekonstruowanie Kartezjańskiej postaci *metafizyki duszy*, ile przyjęcie pewnej [modelowej] systemowo możliwej koncepcji metafizyki. Ja oraz zrekonstruowanie i zbadanie pewnych zarzutów Kanta przeciw niej. Rezultatem moich rozważań jest konkluzja, iż zarzuty Kanta wcale nie są przekonujące.

Centralnymi tezami MJ są twierdzenia następujące:

- (1) Ja (jako istota myśląca, dusza, czy *res cogitans*) jestem jestestwem substancjalnym (*substantielle Entität*) albo myślącą substancją;
- (2) Ja (jako istota myśląca, dusza, bądź *res cogitans*) w każdym punkcie czasowym mojego egzystowania jestem *jakaś (eine)* substancją myślącą;
- (3) Ja (jako istota myśląca, dusza, czy *res cogitans*) w różnych określonych punktach czasowych mojego egzystowania jestem *jedną i tą samą*, (numerycznie identyczną) substancją myślącą, tzn. jestem *trwającą (persistierende)* substancją myślącą.

W tezie (1) zakładane, bądź współzakładane, są następujące twierdzenia:

(1a) Wszystko, co jest, jest świadomością, Ja, albo podmiotem, bądź też jest nieświadomością, Nie-ja, lub przedmiotem². Do mnie samego odnosi się to pierwsze, tzn. jestem *podmiotem świadomości (Bewußtseinssubjekt)* czy też *res cogitans*³.

Twierdzenie (1a) nazywam *tezą świadomości (Bewußtseinsthese)*. (1b) Wszelka świadomość, czy myślenie w sensie szerszym⁴ jest świadomością, bądź myśleniem (w sensie szerszym) *czegoś*⁵ (*von. etwas*).

Twierdzenie (1b) nazywam *tezą intencjonalności (Intentionalitätsthese)*. Teza intencjonalności (w systemie Kantowskim⁶) głosi, że wszelka świadomość jest przedstawie-

² „Wszystko co istnieje, istnieje bądź jako rzecz, bądź jako świadomość; trzeciej możliwości nie ma” (M. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus dem französischen Übersetzt und eingeführt durch ein Vorrede von R. Boehm, Berlin 1966, s. 60).

³ „Ergo sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans, etiam et sentiens” (R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia*; Meditatio III, par. 1.).

⁴ Tam, gdzie „myślenie” traktowane jest jako synonim „świadomości”, tzn. gdy używane jest w sensie Kartezjańskiego „cogitare”, posługuję się wyrażeniem „myślenie w sensie szerszym”. Natomiast tam, gdzie „myślenie” występuje w sensie „sądzenia”, „wydawania sądu”, „pojmwania rozumem” itp. używam wyrażenia „myślenie w sensie węższym”. Jeśli z kontekstu jasno wynika, w jakim sensie słowo „myślenie” jest użyte, dodatk: „myślenie w sensie węższym” i „myślenie w sensie szerszym” — pomijam.

⁵ Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co nazwalibyśmy (aczkolwiek posługując się niezupełnie jednoznaczными wyrażeniami): odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt, albo przedmiotowością immanentną. Każdy fenomen zawiera w sobie coś jako swój obiekt, aczkolwiek nie każdy w ten sam sposób. W przedstawieniu coś jest przedstawione, w sądzie coś jest uznawane, bądź odrzucone, w miłości — kochane, w nienawiści — nienawidzone, w pragnieniu — pożądane itd. ” (F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Mit Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von O. Kraus, erster Band, Hamburg 1973, s. 124n.).

⁶ U podstaw następujących bezpośrednio po tym wywodów, znajduje się Kantowska „drabina nazw” [sposobów przedstawiania — *Stufenleiter der Vorstellungsarten*].

niem czegoś (*repraesentatio*), mianowicie świadomym przedstawieniem czegoś (*perceptio*). Stany świadomości, albo (by posłużyć się terminem Brentana) akty psychiczne, są na coś skierowane, mają coś za swój przedmiot. W systemie Kanta tezę intencjonalności można sformułować w sposób następujący: ktoś, kto doznaje, czy empirycznie ogląda, doznaje czegoś. Ktoś, kto poznaje (*cognitio*) — ten poznaje coś. Ktoś, kto ogląda w czystej naoczności (*intuitus*) — ten naocznie coś ogląda, a ten, kto — w sensie węższym — myśli (jest intelektualnie — pojęciowo „czynny”) (*conceptus*) — ten, w sensie węższym, myśli coś. Doznawalnymi, czy przedmiotami doznawania, są z kolei tak zwane jakości wtórne, czyli jakości doznawane przy pomocy wzroku (barwy) słuchu (dźwięki) dotyku (ciepło, twardość itp.)⁷. Obiekty czystej naoczności, z kolei, dzielą się na obiekty oglądania czysto zewnętrznego i ich wzajemne relacje (obiekty przestrzenne i ich reakcje na zewnątrz siebie) oraz obiekty oglądania czysto wewnętrznego i ich wzajemne relacje (obiekty czasowe i ich relacje następowania po sobie). Obiektami pojęciowymi, bądź obiektami intelektu, są albo pojęcia empiryczne (jak drzewo, kamień itp.) albo pojęcia czysto intelektualne (*notio; przyczyna, skutek itp.*).

(1c) Wszystko, co jest, jest albo czymś (rzeczą jednostkową, bądź substancją), czemu, jako jego określenie, przysługuje coś innego⁸, albo samo ono jest określeniem (pojęciem, akcydenssem) przysługującym czemuś innemu. Ja sam jestem czymś, czemu coś innego przysługuje jako określenie, a nie czymś, co przysługuje czemuś innemu jako określenie⁹. Twierdzenie (1c) nazywam *tezą substancjalności (Substantialitätsthese)*.

Teza świadomości (1a), teza intencjonalności (1b) i teza substancjalności (1c) konstytuują łącznie pierwszą i centralną tezę MJ (1), którą można nazwać po prostu *tezą res cogitans*.

Twierdzenie (2) MJ głosi, że jestem numerycznie jednym jestestwem (*Entität*), substancją, a nie wielkością substancyj. Kiedy np. coś widzę (doznaję wzrokowo) i jednocześnie coś słyszę (doznaję słuchowo), a więc gdy mam np. wzrokowe wrażenie czerwieni i słuchowe wrażenie jakiegoś dźwięku w tym samym Czasie, to oba te wrażenia są wprawdzie różne, ale należą do jednej i tej samej substancji, mianowicie do mnie samego.

Można ogólnie powiedzieć, że:

w odniesieniu do każdego wrażenia zmysłowego, każdego aktu doznania zmysłowego, a ponadto każdego stanu świadomości, aktu psychicznego x, do każdego podmiotu świadomości y, i do każdego relacjonalnego określenia świa-

⁷ Ujmowanie wszelkich nie-wzrokowych i nie-słuchowych jakości wtórnych jako Jakości dotykowych” [*Spürqualitäten*] wywodzi się od Brentana. Por. np. F. Brentano, op. cit. dritter Band, mit Anmerkungen herausgegeben von O. Kraus, neu eingeleitet und revidiert von F. Mayer-Hillebrand, Hamburg 1968, s. 60n.

⁸ Nawet wtedy jednak, gdy np. barwę czerwoną, lub czerwoność, uważa się za coś, czemu przysługuje coś innego, niż określenie (np. określenie bycia barwą), to nawet wtedy barwa czerwona nie byłaby substancją, gdyż sama ona jest czymś, co, jako określenie, przysługuje czemuś innemu, mianowicie czerwonym przedmiotom.

⁹ ”Jest oczywiście prawdą, że jeśli kilka orzeczników przysługuje temu samemu podmiotowi, a podmiot ten nie przysługuje żadnemu innemu [podmiotowi], to nazywa się on substancją indywidualną” (G. Leibniz: *Discours de Metaphysique*, par. 8). To określenie substancji indywidualnej nie idzie zresztą, zdaniem Leibniza, wystarczająco daleko, gdyż on sam starał się pojmovać substancję indywidualną jako „jesteństwo zupełne”, w którym odzwierciedla się cały wszechświat (Ibid. par. 9.).

domości „y znajduje się w stanie świadomości x”, odnosi się teza: jeżeli y-wi przysługuje x, to y-wi przysługuje określenie „y znajduje się w stanie x” i vice versa.

Kiedy doznaję wrażenia czerwieni, to przynależy do mnie doznanie czerwieni oraz określenie „y znajduje się w stanie doznawania wrażenia czerwieni”, tzn. podpadam pod pojęcie „y ma wrażenie czerwieni”. Gdy odczuwam ból, to należy do mnie ból, wrażenie bólu i można odnieść do mnie określenie „y znajduje się w stanie doznawania bólu”. I dalej: kiedy myślę, w sensie węższym, jakieś pojęcie A, to znajduję się w stanie świadomości „pojmwania A”, w następstwie czego przysługuje mi określenie „y znajduje się w stanie pojmwania A”. Jedno i to samo określenie świadomości może przysługiwać, w ten sam sposób, dwom różnym podmiotom świadomości. My obaj, ty i ja, możemy, w ten sposób, posiadać właściwość „odczuwa ból”. Jeden i ten sam stan świadomości nie może jednak być stanem świadomości dwóch różnych podmiotów świadomości. Kiedy obaj, ty i ja, czujemy bóle, to czuję mój ból, a ty — twój. Nie czujemy jednego i tego samego bólu; jeden i ten sam stan świadomości nie należy w ten sam sposób do ciebie i do mnie.

Wszystkie określenia świadomości i stany świadomości, które w danym czasie do mnie należą, czy mi przysługują, tworzą *pewną jedność (Einheit)*; oznacza to, że istnieje *pewna jednostkowa dusza (Einzelseele)* (mianowicie ja sam) której te określenia i stany przynależą, czy przysługują.

Tę drugą tezę MJ nazywam *tezą jedności świadomości (Bewußtseinseinheit)*¹⁰.

Twierdzenie (3) MJ idzie o krok dalej, niż teza jedności świadomości. Głosi ono nie tylko, że w danym punkcie czasu, mimo wielości należących do mnie stanów świadomości i określeń świadomości, jestem zawsze numerycznie identycznym podmiotem świadomości, lecz twierdzi ponadto, że i w *różnych* punktach czasu jestem zawsze tylko *jednym* i tym samym podmiotem świadomości, czy Ja¹¹. Jeśli *najpierw* doznaję wzrokowego wrażenia czerwieni, a dopiero *potem* słuchowego wrażenia dźwięku, to wówczas zarówno wrażenia zmysłowe, jak i momenty ich pojawienia się są wprawdzie różne, ale ja sam, mimo różnicy tych stanów i momentów, jestem przecież *jednym* i tym samym indywiduum.

Tezę (3) MJ nazywam *tezą trwałości świadomości (Bewußtseinspersistenz)*.

Teza świadomości, czyli teza głosząca (na podstawie świadectwa mojej własnej świadomości), że istnieje coś takiego, jak stany świadomości, czy akty psychiczne (wrażenia, postrzeżenia, myślenie w sensie węższym, lęk, ból itp.), nie jest przez Kanta kwestionowana i zasadnie kwestionować jej zresztą nie można. Kant nie kwestionuje zresztą także tezy intencjonalności, chociaż *prima facie* nie wydaje się ona być równie

¹⁰ Jedność świadomości, jak to możemy poznać w sposób oczywisty z tego, co wewnętrzne spostrzegamy, polega na tym, że wszystkie fenomeny psychiczne, które się w nas jednocześnie znajdują... tworzą łącznie pewną jednolitą realność” (F. Brentano. op. cit., erster Band, s. 232).

¹¹ Tak, jak mówimy: „widzę”, „słyszę”, „chcę”, gdy spostrzeżenie wewnętrzne ukazuje nam pewne widzenie, słyszenie, czy pragnienie, tak wówczas, gdy pamięć ukazuje nam bezpośrednio pewne widzenie, słyszenie, czy chcenie, powiadamy: „widziałem”, „słyszałem”, „chciałem”. Traktujemy więc fenomeny, które nam ona bezpośrednio ukazuje, zazwyczaj jako czynności, które należały do tej samej jedności realnej, przez którą te (przez spostrzeżenie wewnętrzne poznawane) czynności są teraz ujmowane” Ibid. s. 238).

prawomocna, jak teza świadomości¹². Tym, w co Kant wątpi i co kwestionuje, jest raczej słuszność tez (1c), (2) i (3). Jego argumenty są zresztą w najwyższym stopniu powikłane, a czasem wręcz nieprzejrzyste do tego stopnia, że nie zawsze ma się jasność w kwestii celów jego argumentacji i dróg argumentowania. Uważam jednak, że można u Kanta odróżnić dwie grupy, czy dwa typy argumentów przeciw cogito: *argumenty dedukcyjno-logiczne* oraz *transcendentalno-logiczne*¹³.

Przez argumenty dedukcyjno-logiczne przeciw *cogito* rozumiem argumenty wskazujące (bądź usiłujące wskazać) na sprzeczności i niezgodności w tezach (1c), (2) i (3), uzyskujące sprzeczności albo niezgodności w założeniach, czy też w następstwach tych tez. Przez argumenty transcendentalno-logiczne przeciw *cogito* rozumiem natomiast takie argumenty, które wypływają z kontekstu systemu Kantowskiego, bądź też takie, które powstają w kontekście epistemologicznej problematyzacji tez (1c), (2) i (3), czyli takie, które powstają w związku z pytaniem „Skąd wiem, albo skąd mogę wiedzieć, że tezy (1c), (2) i (3) są prawdziwe?”

Dedukcyjno-logicznymi argumentami Kanta przeciw *cogito* są:

(I) zarzut błędnego koła, (II) zarzut *non sequitur*, (III) zarzut analityczności i wreszcie (IV) zarzut paralogiczności. Dołączają się do nich (V) transcendentalno-logiczne argumenty przeciw *cogito*.

I. ZARZUT BŁĘDNEGO KOŁA

Zarzut błędnego koła w tezie substancjalności MJ podnosi Kant tam, gdzie głosi, iż „... nie możemy sobie jej [tzn. innej istoty myślącej — Z. Z.] przedstawić, nie wstawiając samych siebie wraz z formułą naszej świadomości na miejsce każdej innej istoty rozumnej” (A 354).

Nie jest oczywiście żadnym zarzutem przeciw prawdziwości zdania „jestem *res cogitans*” to, że po to, by poznać prawdziwość tego zdania, czy prawdziwość sądu wyrażonego przez to zdanie, muszą być właśnie tym, kto zdanie to, bądź wyrażony przez nie sąd, o mnie wypowiada, czyli czymś, co myśli (w sensie węższym i szerszym). Zdania asertoryczne, bądź sądy, mają jednoznacznie im przyporządkowane warunki prawdziwości i spełniania¹⁴. I jeśli coś jest warunkiem prawdziwości takiego zdania, czy takiego sądu, to jest tym przeciw to, że istnieje coś, mianowicie ja sam, czemu przysługuje własność bycia podmiotem świadomości. Ten warunek zostaje jednak spełniony w każdym przypadku wówczas, gdy to (ja) rozważam, czy zdanie to, lub sąd,

¹² Twierdzenie, że wszelka świadomość jest świadomością czegoś, że jest intencjonalna, ku czemuś skierowana, czy też, że każdy stan świadomości jest w swej istocie świadomym przedstawieniem czegoś (*perceptio*), nie jest bynajmniej twierdzeniem niekontrowersyjnym. „Moim zdaniem, niektóre, choć nie wszystkie stany umysłu i zdarzenia cechuje intencjonalność. Przekonania, obawy, nadzieje i pragnienia są intencjonalne; ale istnieją pewne formy nerwowości, pobudzenia i nieukierunkowanego lęku, które intencjonalnymi nie są” (J. R. Searle: *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge 1983, s. 1). Ponieważ jednak Kant sam stoi na gruncie tezy intencjonalności, zrezygnuj tu z jej bardziej szczegółowego rozważania.

¹³ Argumentem przeciw *cogito* jest każdy argument, za pomocą którego kwestionuje się prawdziwość, a jeśli nie prawdziwość, to przynajmniej poznawalność, czy „pożytek” — tez: (1c) oraz/albo (2) i/lub (3).

¹⁴ Por. zwłaszcza: A. Tarski: *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*. W: H. Feigl i W. Sellars: *Readings in Philosophical Analysis*. New York 1949, s. 52-84.

jest prawdziwy, albowiem wtedy istnieje podmiot świadomości (ja sam) który rozważa, rozumie, sądzi i myśli (w sensie węższym i szerszym).

Zarzut Kanta, w zależności od tego, jak pojmie się przytoczone wyżej zdanie o wstawianiu „samyh siebie... na miejsce każdej innej istoty rozumnej”, wiąże się z dwoma różnymi problemami, Z jednej strony, gdy rozumie się je jako „wstawienie siebie samego w miejsce innej istoty myślącej”, wiąże się z problemem poznawalności psychiki innych istot. Z drugiej natomiast, gdy rozumie się je w sensie zdania „gdy chcemy przedstawić sobie nas samych jako istoty myślące” — z problemem świadomości siebie, poznawalności siebie, bądź intencjonalnego odnoszenia się do samego siebie.

Jeśli chodzi o problem pierwszy, uważa Kant, to „Musi się jednak od razu wydać dziwnym, że warunek, od którego zależy, że w ogóle myśle i który przeto stanowi tylko pewną właściwość mego podmiotu, ma być zarazem ważnym dla wszystkiego, co myśli... ” bądź że „... wszystko, co myśli, jest tak wyposażone, jak to mnie przypisuje, wypowiedź mej samoświadomości” (A346/B404). Kant wyjaśnia to zaraz powiadając: „Otóż nie mogę mieć nawet najmniejszego przedstawienia istoty myślącej [uzyskanego] przez doświadczenie zewnętrzne, lecz jedynie tylko przez samoświadomość. Przedmioty tego rodzaju nie są więc niczym innym jak przeniesieniem mej świadomości na inne rzeczy, które dzięki temu przedstawiam sobie jako istoty myślące” (A347/B405). Cudze życie psychiczne (*das Fremdseelische*) mogę poznać tylko dzięki temu, że własne życie psychiczne przenoszę na inne istoty. Tu, wbrew Wittgensteinowi i wittgensteinsistom, musimy zgodzić się z Kantem. Jeśli więc jest właśnie tak, jeśli nie jestem w stanie zewnętrznie doświadczyć innych istot myślących (i naturalnie nie mogę ich właściwie doświadczyć wewnętrznie), jeśli mogę poznać je tylko w ten sposób, że „przenoszę na nie wypowiedź mojej samoświadomości”, to konstatacja, iż „obiektovi, który zamierzam rozważać, podsunąć muszę mój własny podmiot”, nie może być już uważana za zarzut i obiekcję, chyba że mielibyśmy zupełnie zrezygnować z poznania cudzej psychiki.

Zarzut błędnego koła ma jednak u Kanta jeszcze zupełnie inną — mierzącą nie w problemach poznawalności innych istot myślących, lecz w problem poznawalności samego siebie — pointę.

Ja jest we wszelkim poznawaniu *podmiotem* poznania resp. *fundamentem* relacji poznawczej, podczas gdy każdy przedmiot, który ma zostać poznany, jest *obiektem* poznania, resp. *terminus* [biegunem] relacji poznawczej. Kiedy więc Ja chce poznać samo siebie, to musi uczynić siebie obiektem, tzn. musi, z jednej strony, zająć pozycję podmiotu, resp. pozycję fundamentu relacji poznawczej, tzn. pozycję x w schemacie [relacji]: x *poznaje* y, z drugiej jednak strony zająć musi także pozycję obiektu, resp. pozycję bieguna [przeciwno] relacji poznawczej, tzn. miejsce y w schemacie [relacji] x *poznaje* y. Ja w pozycji podmiotu nazywa Kant „Ja określającym”, a Ja w pozycji obiektu „Ja określanym” i twierdzi, że „... tego, co muszę założyć, by w ogóle poznać jakiś przedmiot [mianowicie Ja apercepcji, resp. Ja określającego — D. H.] nie mogę poznać jako obiektu”, albowiem „Ja określające” różni się od „Ja określanego” tak, jak „poznanie od przedmiotu” (A402).

Jeśli tylko Ja chce coś w ogóle poznać, musi zawsze zajmować miejsce fundamentu relacji poznawczej. Jednakże nawet wtedy, gdyby udało się poza tym wszystkim zająć

jednocześnie pozycję przeciwczołnu (*Terminusposition*), to nawet wówczas Ja apercpejji, czyli Ja określające, nie byłoby w stanie poznać [samego] *siebie*, ponieważ *obiektem* jest „... nie świadomość podmiotu określającego, lecz tylko podmiotu dającego się określić” (B407). „Podmiot kategorii nie może więc przez to, że myśli te kategorie, zdobyć pojęcia samego siebie jako przedmiotu kategorii; żeby bowiem pomyśleć kategorie, musi założyć swą czystą świadomość, która wszak winna była być wytłumaczona” (B422).

Nie ma więc takiej refleksji poznawczej, w której ja-jako-podmiot mógłbym uczynić siebie [samego] przedmiotem poznania, albowiem tym przedmiotem, do którego docieram, jeśli w ogóle docieram, nie jestem ja-jako-podmiot, lecz Ja-podmiot-jako-przedmiot, resp. Ja-jako-podmiot/przedmiot. Ta diagnoza Kanta została z wielu stron potwierdzona¹⁵; powstaje jednak pytanie, czy Kant rzeczywiście odkrył nie dającą się przezwyciężyć trudność w kognitywno-intencjonalnym odnoszeniu się do samego siebie?

Dlaczego w ogóle mamy akceptować tezę o nieprzezwycięzalnej przepaści między Ja określającym a Ja określanym? Dlaczego mam przyjąć, że ja (jako podmiot) nie jestem tożsamy ze mną samym (jako podmiotem/przedmiotem)? Czy istnieję, by tak rzec, podwójnie i w podwojeniu: raz jako Ja-podmiot, raz zaś jako różny odeń Ja-podmiot/przedmiot? Czy zdanie „Ja (jako podmiot) nie jestem Ja (jako podmiot/przedmiot)” jest prawdziwe, czy może raczej jawnie fałszywe? Przeciwnie wrażenie może powstać tylko wtedy, gdy nie przyglądamy się uważnie semantyce zdań typu „x jako takie-a-takie”, czy „x jako to-a-to”. Dwa zdania typu „x jako F” i „x jako G” nie denotują dwóch różnych przedmiotów, tzn. przedmiotu x-jako-F i przedmiotu x-jako-G. Zdania „Arystoteles (jako) nauczyciel Aleksandra” i „Arystoteles (jako) uczeń Platona” nie denotują dwóch różnych Arystotelesów, lecz jednego, choć „oświeclają” go z różnych stron (aspektów). Aspekty te jednak nie są wcale przedmiotami, lecz przysługującymi Arystotelesowi własnościami. Gdy mówimy by nie mylić Arystoteles, nauczyciela Aleksandra, z Arystotelesem, uczniem Platona, to może to wówczas znaczyć tylko to, że przysługuje mu [Arystotelesowi] zarówno względna własność *bycia nauczycielem Aleksandra*, jak i względna własność *bycia uczniem Platona*, a obie te własności są faktycznie różne.

¹⁵ Kant „traktuje Ja jako akt za pomocą którego podmiot wiedzy zwraca się do siebie samego i w ten sposób uświadamia sobie całkowitą jedność z sobą samym... Ja nie jest obiektem, lecz ciągle możliwym aktem, z pomocą którego Ja *mówi do siebie samego* Ja. Ja, jako aktywność, jest więc samo tematem swojej wiedzy. Bez tego aktu nie ma ja. Gdziekolwiek istnieje Ja, tam też występuje dualizm: podmiot — i podmiot jako przedmiot dla siebie samego. Wynika z tego, że nigdy nie można poznać podmiotu samego. Kiedy go myślimy [tzn. gdy czynimy go tematem naszego myślenia — Z. Z.], to założyliśmy go już jako myślący to myślenie podmiot. Dlatego myśląc siebie ciągle poruszamy się jakby w zamkniętym wokół nas samych kręgu” (D. Henrich: Fichtes „Ich”. W: D. Henrich: *Selbstverhältnisse, Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart 1982, s. 61n.). „To, że koncepcja substancji nie dostarcza pożądanego dla [teorii] Ja korzyści wynika z tego, że Ja naszej samoświadomości, jako „stałe i niezmiennie”, jawi się tylko w, albo *przy* zmieniających się *cogitationes*, ponieważ nie jest możliwa żadna „naoczność”, żadne spostrzeżenie, „poznanie”, ani nawet „wiarygodne obserwowanie” go jako czegoś stabilnego i przedmiotowego. Poruszamy się tu jakby w poznawczym zamkniętym kręgu; to [Ja], które chcielibyśmy uchwycić jako rzecz, a więc jako coś przedmiotowego, zostaje w naszym dążeniu do niego już jednak, założone i wymyka się przez to wszelkiej próbie jego uchwycenia” (H. Heimsoeth: *Transzendentaler Dialektik, Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft; erster Teil, Ideenlehre und Paralogismen*. Berlin 1966, s. 103 n.).

Ja (jako) podmiot nie jestem różny ode mnie samego (jako) podmiotu/przedmiotu i kiedy poznaję siebie, to [nie jest tak, że] jedno Ja (Ja-jako-podmiot, resp. Ja określające) poznaje różne odeń Ja (Ja-jako-podmiot/przedmiot, resp. Ja określane), lecz Ja poznaje samo siebie; a kiedy to czyni — to przysługują mu następujące określenia, resp. właściwości: *bycie podmiotem poznania/bycie Ja określającym*, tzn. posiadanie czegoś za przedmiot poznania; *bycie przedmiotem poznania/bycie Ja określanym*, tzn. bycie przez kogoś [przez coś] uczynionym przedmiotem poznania i *bycie podmiotem/przedmiotem poznania/bycie Ja określającym/Ja określanym*, tzn. bycie uczynionym przedmiotem poznania przez coś, co jest nim samym.

Teza głosząca, że Ja określające pozostaje w takiej samej relacji do Ja określanego, jak „poznanie” do „przedmiotu”, czyli twierdząca, że Ja określające może przedmiotem [swojego] poznania uczynić zawsze tylko Ja określane, a nigdy samo siebie, jest równie „prawomocna”, jak teza, że Ja zabijające pozostaje do Ja zabijanego w takim samym stosunku, jak „czyn” do „rezultatu czynu” (samego czynu), czyli że Ja zabijające przedmiotem swego czynu nie może nigdy uczynić siebie samego, lecz zawsze tylko Ja zabijane, a więc że zabicie samego siebie [samobójstwo] jest właściwie niemożliwe.

II. ZARZUT *NON SEQUITUR*

Zarzut *non sequitur* przedstawia Kant w dwóch różnych wariantach. W *Krytyce pierwszego paralogizmu czystej psychologii* (A 349n) przyznaje, że „... we wszelkim naszym myśleniu podmiotem jest Ja, któremu myśli przysługują tylko jako określenia i tego Ja nie można używać jako określenia innej rzeczy. Każdy więc musi koniecznie uważać siebie samego za substancję, myślenie zaś tylko za przypadłości swego bytu i za określenia swego stanu” (A 349). Zaraz jednak dodaje: „Jakiż jednak mam zrobić użytek z tego pojęcia substancji? Że ja, jako istota myśląca, trwam sam dla siebie nadal, nie pozostaję, ani nie ginę w sposób naturalny, tego stąd wcale nie mogę wnosić, a przecież jedynie do tego może mi służyć pojęcie substancjalności mego myślącego podmiotu, poza tym mógłbym się całkiem dobrze obyć bez tego pojęcia” (A 349).

Z tego, że myślę (w sensie węższym i szerszym) jestem istotą, której me można utożsamiać z przedmiotem przestrzenno-materialnym, np. z moim ciałem, moim centralnym systemem nerwowym, czy z moim mózgiem¹⁶, nie wynika, że jestem istotą konieczną, której nie dotyczy ani powstawanie, ani ginięcie. W tym należy się z Kantem zupełnie zgodzić. Nie wszystko, co jest immaterialne, nielokalizowalne, czego nie można spoznać w postrzeganiu zewnętrznym, jest już z tego tytułu konieczne. Ale zadaniem, pożytkiem, czy funkcją tezy substancjalności MJ nie jest też gwarantowanie mi mojej nieprzypadkowości. Metafizyczna funkcja tezy substancjalności polega raczej na tym, iż wskazuje ona na to, że jestem (przypadkową) *rzeczą jednostkową* (*Einzelding*), (przypadkowym) przedmiotem, resp. *indywidualium*, *któremu przysługują* określenia świadomości, a nie jakąś wiązką takich określeń, czy „logicznym konstruktem” powstałym z takich określeń. Wszystkie określenia, jakie mi w danym czasie przysługują, mogłyby w taki sam sposób przysługiwać także innemu podmiotowi świadomości, Tym przeto, co mnie

¹⁶ Por. mój artykuł: *Was eine res cogitas ist — und warum ich eine solche bin*. „Ratio”, 1983 (25), s. 109-121.

od tego innego podmiotu odróżnia, jest moja substancjalność, to, że jestem tą właśnie indywidualną rzeczą (*meine Einzeldinghaftigkeit*), fakt, że ja jestem mną, tzn. to, że jestem *ta* [właśnie] *res cogitans*, a nie *tamtą*.

Teoria wiązek (bundle theory) rezygnuje z substancyj, rzeczy jednostkowych jako „nośników” określeń, resp. własności. Wszelkie indywiduum traktuje jedynie jako wiązkę własności, czy określeń. Ujęcie to przeczy jednak intuicji [ist *contraintuitiv*]. Wydaje się jednak, iż *a priori* nie można wykluczyć, że nie ma [dwu] rzeczy jednostkowych, które zgadzałyby się we wszystkich określeniach. Mam tu na myśli Kantowski przykład zgodnych we wszystkich określeniach dwóch kropel wody, których identyczność miałyby być wykazana (A272/B328). Tylko wówczas jednak, gdy przyjmuje się, że relacje, w jakich rzecz *a* znajduje się wobec innych rzeczy, stanowią określenia *a*, bądź przyjmuje się określenia te za *identyczne z a*, można będzie trudności tej umknąć. Wówczas jednak teorii wiązek grozi bądź nieskończony regres, bądź też po prostu błędne koło¹⁷.

W jednej z uwag *Obalenia Mendelssonowskiego dowodu trwałości duszy* (B414n) znajduje się następujący wariant zarzutu *non sequitur*: „Zdanie »Ja myślę« jest [...] zdaniem empirycznym i zawiera w sobie zdanie »Ja istnieję«. Nie mogę jednak powiedzieć: „Wszystko cokolwiek myśli, istnieje”, albowiem wtedy własność myślenia czyniłaby wszystkie istoty, które ją posiadają, istotami koniecznymi. Dlatego też me można powiedzieć, że moje istnienie wynika ze zdania »Ja myślę«, jak to sądził Kartezjusz — ponieważ w przeciwnym razie musiałaby je poprzedzać przesłanka większa »wszystko, co myśli, istnieje« — lecz jest z nim identyczne” (B422, przypis).

W rozważaniu tym chodzi oczywiście o atak na Kartezjański schemat wnioskowania [który wygląda następująco]:

- (4) (przesłanka większa): Wszystko, co myśli, istnieje, bądź:
- (4) Dla każdego *x*: jeżeli *x* myśli, to istnieje *x*,
- (5) (przesłanka mniejsza): Ja myślę (w sensie szerszym i węższym),
- (6) (wniosek): Ja istnieję.

Według Kanta, sylogizm ten jest wadliwy dlatego, że w sposób błędny „czyni ze mnie istotę konieczną”. Twierdzenie to staje się zrozumiałe dopiero na tle następującego rozumowania: jeżeli jakiś wniosek wynika z grupy przesłanek, wśród których przynajmniej jedna jest prawdziwa koniecznie, to i ten wniosek jest prawdziwy koniecznie. Schemat rozumowania Kartezjusza jest właśnie takim schematem wnioskowania, gdyż jego przesłanką większą jest sąd prawdziwy koniecznie. Rozumowanie to jest jednak mało przekonujące. Oczywiście sąd (4) jest prawdziwy także w świecie, w którym nie ma istot myślących, ani podmiotów świadomości. Jest on, mówiąc krótko, prawdziwy we wszystkich możliwych światach, a więc jest prawdziwy koniecznie. Nie wynika z tego jednak, że w świecie, w którym istnieją podmioty świadomości (jak w naszym, rzeczywistym świecie), te podmioty świadomości muszą być istotami koniecznymi, dokładnie tak samo, jak z następującego poprawnego wnioskowania:

¹⁷ Wskazówka Kanta, iż „różność miejsc” gwarantuje „wielość i różność przedmiotów” (B 328, A 272), nie jest zresztą w stanie rozwiązać problemu indywiduacji, ponieważ nie uwzględnia przedmiotów nielokalizowanych [w przestrzeni].

(7) dla każdego x: jeżeli x jest koniem, to x jest ssakiem,

(8) Lotta jest koniem,

(9) więc Lotta jest ssakiem,

nie można wyprowadzić [wniosku], że Lotta jest koniecznie istniejącym, czy koniecznym, ssakiem.

Być może jednak Kant, odrzucając twierdzenie: „moją egzystencję dedukuję ze zdania »Ja myślę«”, miał na myśli także rozumowanie następujące:

(10) dla każdego sądu p: jeżeli p jest dla mnie sądem o prawdziwości oczywistej (*wahrheitstransparent*)¹⁸, tzn. jest sądem, którego wartość prawdziwościowa jest niewątpliwa i jeżeli p jest prawdziwy (fałszywy), to p jest koniecznie prawdziwy (fałszywy);

(11) To, że myślę (w sensie węższym i szerszym) jest sądem prawdziwym i jego wartość prawdziwościowa jest dla mnie oczywista;

(12) Więc sąd »Ja myślę« jest sądem prawdziwym koniecznie;

(13) A więc jestem konieczną istotą myślącą.

Jednak i to rozumowanie jest także wadliwe, albowiem określenie: *bycie oczywistą wartością prawdziwościową dla mnie* nie pokrywa się z określeniem: *bycie prawdziwym koniecznie*. Sąd (np. *Bóg istnieje*) może być sądem prawdziwym koniecznie, *nie będąc* sądem o oczywistej dla mnie wartości prawdziwościowej, a [inny] sąd (np. *Ja myślę*) może być sądem o oczywistej dla mnie wartości prawdziwościowej, *nie będąc* sądem prawdziwym we wszystkich możliwych światach¹⁹.

Warto wspomnieć także o twierdzeniu Kanta, iż sąd „Ja myślę” „zawiera w sobie” sąd „Ja istnieję”. Jeśli tak jest, to aby od *cogito* przejść do *sum*, przesłanka większa (4) wcale nie jest potrzebna. Ale być może Kant by się tu zastrzegł i stwierdził, że chociaż sąd „Ja myślę” „zawiera w sobie” sąd „Ja istnieję”, to jednak nie implikuje to „mojej egzystencji” i to w następującym sensie: [sąd] „Ja myślę” może *de dicto*, jako zdanie, być prawdziwy, nie będąc prawdziwym *de re*, tzn. [może być prawdziwym *de dicto*] nawet wtedy, gdy indywiduum, o którym mówi, nie istnieje (i nie przysługuje mu określenie, jakie sąd ten mu przypisuje). Zdanie: „Ja myślę” nie może jednak być prawdziwe w żadnym świecie, w którym Ja nie istnieję (i nie myślę). Cóż bowiem

¹⁸ Wartość prawdziwościowa sądu p jest dla mnie oczywista [wahrheitstransparent] wtedy, i tylko wtedy, gdy, po pierwsze: p jest prawdziwe (fałszywe) oraz, po drugie: kiedy myślę, lub pojmuję p, oraz gdy rozważam, czy p jest prawdziwe, to *ipso facto* rozumiem, że p jest prawdziwe (fałszywe).

¹⁹ Błędne utożsamianie tego, czego wartość prawdziwościowa jest dla mnie oczywista, „całkowicie niewątpliwa”, „dana na podstawie absolutnie niepodważalnego założenia” z tym, co jest prawdziwe koniecznie, co jest konieczne, absolutne, nieprzypadkowe, występuje również u Husserla [który pisze]: „Tak tedy na wszelki sposób jest jasne, że wszystko, co w świecie rzeczy istnieje dla mnie, zasadniczo jest tylko przypuszczalną rzeczywistością; że zaś przeciwnie, Ja sam, dla którego ona istnieje, (wyłączając to, co „ze mnie” zalicza się do świata rzeczy), *resp.* moja aktualność przeżyciowa, jest rzeczywistością absolutną daną przez bezwarunkowe, w ogóle nie dające się podważyć uznanie w bycie (*Setzung*). Tezie [dotyczącej] świata, która jest „przypadkowa”, przeciwstawia się teza [dotycząca] mojego czystego Ja i życia podmiotowego (*Ich-Leben*), która jest „konieczna”, w ogóle niepowątpiewalna. Wszystko ze sfery rzeczy (*alles Dingliche*), co cielesnie dane, może [...] także nie istnieć; żadne cielesne dane przeżycie nie może także nie istnieć. To jest prawo istotnościowe, które definiuje tę konieczność i ową przypadkowość” (E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Przełożyła Danuta Gierulanka, Warszawa 1967, s. 148).

miałoby znaczyć twierdzenie, że sąd „Ja myślę” jest prawdziwy *de dicto*, nie będąc prawdziwym *de re*, bez „mojej egzystencji”? Innymi słowy: sąd „Ja myślę” nie może być prawdziwym *de dicto* i fałszywym *de re*.

III. ZARZUT ANALITYCZNOŚCI

Zarzut analityczności zarzuca tezom MJ, że są one jakoby „zdaniami identycznościowymi”, bądź „sądami analitycznymi”. „To jednak, iż ja, który myślę, musi uchodzić zawsze za podmiot myślenia [...] jest twierdzeniem apodyktycznym, a nawet tożsamościowym” (B 407); „To, że Ja [...] w każdym myśleniu jest czymś jednym (*ein Singular*) [...] jest już zawarte w samym pojęciu myślenia, jest przeto zdaniem analitycznym” (B 408).

Sąd analityczny²⁰ jest sądem, który pewne pojęcie, A, podporządkowuje innemu pojęciu, B, przy czym pojęcie B jest cechą definiującą pojęcie A. Pojęcie B jest definiującą cechą pojęcia A wtedy, gdy B występuje w definicji A. Pojęcie bycia nieżonatym jest np. definiującą cechą pojęcia *kawaler*, ponieważ występuje w definiensie [pojęcia] *kawaler*. *X jest kawalerem = df X jest nieżonaty i X jest mężczyzną*. Sąd, który pewne pojęcie, A, podporządkowuje innemu pojęciu, B, ma formę następującą: (wszystkie) A są B, resp. dla każdego x: jeżeli x jest A, to x jest B. Sąd:

(14) (wszyscy) kawalerowie są nieżonaci, ¹

(15) dla każdego x: jeżeli x jest kawalerem, to z jest nieżonaty,

jest więc sądem analitycznym (bądź „zdaniami identycznościowymi”) ponieważ pojęcie *kawaler* podporządkowuje pojęciu „bycia nieżonatym”, przy czym pojęcie „bycie nieżonatym” stanowi jedną z cech definiujących pojęcia *kawaler*. Definiujące cechy danego pojęcia przysługują przedmiotom, do których się to pojęcie odnosi, jako własności lub określenia. Kiedy np. pasuje do kogoś pojęcie *kawaler*, to przysługuje mu własność bycia nieżonatym, określenie to jest definiujące cechę pojęcia *kawaler*.

Sąd analityczny jest zwykłym „sądem objaśniającym”, sądem, który nie poszerza mojego poznania, ponieważ zatrzymuje się na poziomie pojęć. Jeśli wiem, jakie są cechy definiujące danego pojęcia, to nie wiem przez to jeszcze bynajmniej, czy pod pojęcie to podpadają jakieś przedmioty, którym cechy te jako określenia przysługują. Jeżeli wiem, że cechą definicyjną pojęcia *ciało* jest rozciągłość, to wiem wprawdzie, że wszystkie ciała są rozciągle, ale nie wiem jeszcze z tego, czy jakieś przedmioty, do których pojęcie *ciało* się odnosi i które posiadają własność bycia rozciąglymi, [w ogóle] istnieją.

Czy inkryminowane przez Kanta sądy MJ są sądami analitycznymi w tym właśnie sensie? Nie! Tezy MJ nie traktują bowiem o pojęciach i ich wzajemnym uporządkowaniu, lecz mówią o pewnym przedmiocie — mianowicie o mnie samym — i przypisują mu określenia: substancjalności, jedności świadomości i trwałości świadomości. Sądy te nie twierdzą, że „Ja są substancjami”, bądź że „Wszystkim Ja przysługuje określenie jedności świadomości”, czy też, że „Dla każdego x: jeżeli x jest Ja, to x cechuje trwałość świadomości”, lecz głoszą: „Ja jestem (myślącą) substancją”, „Mnie przysługuje określenie bycia jednością świadomości”, lub: „Dla każdego x: jeżeli x jest

²⁰ W sprawie Kantowskiej nauki o „różnicy między sądami analitycznymi a syntetycznymi” por. *Krytykę czystego rozumu*, B 11n. /A 7n.

Ja, to x cechuje trwałość świadomości”. Zarzut analityczności zapoznaje faktyczną strukturę logiczną tez MJ i dlatego nie można go uznać za trafny.

IV. ZARZUT PARALOGICZNOŚCI

Zarzut paralogiczności jest zarzutem, który dał nazwę rozdziałowi o paralogizmach w *Krytyce czystego rozumu*. Kant wytyka w nim psychologii spekulatywnej [*rationale Psychologie*], że usiłuje wyłudzić swoje centralne twierdzenia posiłkując się fałszywym pod względem formy rozumowaniem (*Vernunftschluß*). W wydaniu A *Krytyki czystego rozumu* Kant eksponuje i krytykuje paralogiczną strukturę każdej z głównych tez psychologii spekulatywnej z osobna (A 349n), podczas gdy w wydaniu B ogranicza się do przedstawienia i krytyki paralogizmu substancjalności (B 41 On.)²¹. Paralogizm ten brzmi: (15) (przesłanka większa): Jeżeli x nie może być pomyślany inaczej, niż tylko jako podmiot, to x nie może także istnieć inaczej, niż jako podmiot, a więc jest substancją;

(16) (przesłanka mniejsza): Jeżeli x jest istotą myślącą, to x nie może być pomyślany inaczej, niż jako podmiot;

(17) (wniosek): Jeżeli x jest istotą myślącą, to x jest substancją.

Sylogizm ten jednak jest, według Kanta, nieważny nie dlatego, że zawiera przesłanki fałszywe materialnie, czy dlatego, że jego wniosek nie został formalnie poprawnie wyprowadzony z przesłanek; jest on nieważny wskutek wady [jego] formy. Wada ta polega na tym, że użyte w nim terminy nie są w nim przez cały czas używane w [dokładnie] tym samym znaczeniu²². W przesłance większej wyrażenie: *x nie może być pomyślany inaczej, niż tylko jako podmiot*, znaczy tyle co: *x może być pomyślany „[...] pod każdym względem, a więc także tak, jak może być dane w naoczności”* (B 411). W przesłance mniejszej natomiast znaczy to tyle, co: *x może być pomyślane „[...] tylko tyle, o ile samo uważa się za podmiot jedynie w stosunku do myślenia i jedności świadomości, nie zaś w stosunku do naoczności, w której jest dane jako przedmiot do pomyślenia”* (B 411).

²¹ A. Kalter sądzi, że będzie w stanie wykazać, iż przynajmniej trzy pierwsze paralogizmy w wersji wydania A wcale nie są rzeczywistymi paralogizmami. „Kant krytykuje tedy — powiada — trzy pierwsze dowody nie dlatego, że występuje w nich formalnie [błąd] *quaternio terminarum*, lecz dlatego, że przesłanka mniejsza jest fałszywa. Dowody te nie są jednak, jak to się w literaturze Kantowi na ogół przypisuje, rzeczywistymi paralogizmami”. (A. Kalter: *Kants viertel Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismenkapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft*. Meisenheim am Glan, 1975, s. 124). W odniesieniu do paralogizmu substancjalności w wersji wydania B diagnoza ta z pewnością jednak nie jest trafna.

²² Podobnie jak sylogizm: (I) jeżeli x jest zamkiem, to x jest okazałą budowlą; (II) jeżeli x jest urządzeniem do zamykania drzwi, to x jest zamkiem; więc (III) jeżeli x jest urządzeniem do zamykania drzwi, to x jest okazałą budowlą, jest błędny nie dlatego, że przesłanki (I) lub (II) są fałszywe, albo dlatego, że wniosek (III) nie jest poprawnie pod względem syntaktycznym wyprowadzony z (I) i (II) — formalnie poprawny schemat wnioskowania tego sylogizmu ma bowiem postać: (I) $(x) [B(x) \Rightarrow G(x)]$; (II) $(x) [S(x) \Rightarrow B(x)]$; (III) $(x) [S(x) \Rightarrow G(x)]$ — lecz dlatego, że termin „zamek” [homonim] nie występował we wszystkich miejscach tego sylogizmu w tym samym znaczeniu [podstawienie moje — Z. Z., gdyż w oryginale niemieckim występuje nie mający odpowiednika w języku polskim niemiecki homonim „Bank” raz w sensie: „ławka” (miejsce do siedzenia), innym razem w sensie: „bank” (miejsce operacji finansowych)].

Powstają teraz dwie możliwości uwolnienia sylogizmu substancjalności od jego ekwiwokacyj, mianowicie możliwości (I):

(15a) Jeżeli x nie może być pomyślane (w sensie węższym) inaczej, niż jako podmiot, to x nie istnieje też inaczej, niż jako podmiot, a więc jest substancją;

(16a) Jeżeli x jest istotą myślącą (w sensie węższym i szerszym), to x nie może być pomyślane (w sensie węższym) inaczej, niż jako podmiot;

(17a) Jeżeli x jest istotą myślącą (w sensie węższym i szerszym), to x jest substancją, i możliwość (II):

(15b) Jeżeli x nie może być pomyślane (w sensie węższym) i dane w naoczności inaczej, niż jako podmiot, to x nie istnieje inaczej, niż jako podmiot, a więc jest substancją;

(16b) Jeżeli x jest istotą myślącą (w sensie węższym i szerszym); to x nie może być pomyślane (w sensie węższym) i dane w naoczności inaczej, niż jako podmiot;

(17b) Jeżeli x jest istotą myślącą (w sensie węższym i szerszym), to x jest substancją.

Pierwsza wersja tego sylogizmu jest jednak, według Kanta, nieważna, ponieważ przesłanka (15a) jest fałszywa. To bowiem, że coś może być pomyślane (w sensie węższym) tylko jako podmiot, nie oznacza jeszcze bynajmniej, że jako podmiot [faktycznie] istnieje, [a jeśli nie istnieje] — to nie jest żadną substancją. Przechodzenie od x pomyślanego (w sensie węższym) do x istniejącego jest wnioskowaniem błędnym, co też Kant wyraża w formule: „pojęcia bez naoczności są puste”. Druga wersja tego sylogizmu jest natomiast nieważna dlatego, iż fałszywa jest przesłanka (16b). Podmiot świadomości nie może być dany w naoczności. Nie może on być dany w naoczności zewnętrznej, ponieważ nie jest przedmiotem w przestrzeni i nie może być dany w naoczności wewnętrznej, ponieważ „W wewnętrznej naoczności nie mamy nic trwałego” (B 413). To ostatnie twierdzenie, do którego niebawem jeszcze wrócę, jest, według mnie, fałszywe; dlatego poprawne rozwinięcie drugiej wersji sylogizmu substancjalności mogłoby brzmieć następująco:

(18b) Jestem istotą myślącą (w sensie węższym i szerszym);

(19b) A więc: jestem substancją.

V. TRANSCENDENTALNO-LOGICZNE ARGUMENTY PRZECIWIW *COGITO*

Kant wymaga, jak wiadomo, by za przedmiot istniejący (mogący istnieć) uznać tylko taki przedmiot, który „może być dany w naoczności”. Dane pojęcie „pociąga”, według niego, „obiektywną realność za sobą” tylko wtedy, gdy „[...] u jego podłoża musi być przyjęta trwała dana naoczna jako niezbędny warunek przedmiotowej realności pojęcia, mianowicie to, dzięki czemu jedynie przedmiot jest dany” (B 412). Kant próbuje więc wykazać, że pojęciu Ja —jeśli jest ono definiowane przez takie cechy, jak *świadomość*, *intencjonalność*, *substancjalność*, *jedność* i *trwałość* — nie przysługuje żadna obiektywna realność, tzn. że w naoczności nie może być dany żaden przedmiot, do którego to pojęcie się odnosi, czyli, mówiąc inaczej, że zdanie, czy sąd: „Ja istnieję jako *res cogitans*” jest fałszywe, albo przynajmniej niedowodliwe.

Jeśli przez „naoczność” będzie się rozumieć naoczność zewnętrzną, a przez „przedmiot możliwej naoczności” — „przedmiot mogący być danym w naoczności zewnętrznej”, czyli przedmiot lokalizowalny w przestrzeni, przedmiot pozostający w przestrzennych relacjach do innych przestrzennych i lokalizowalnych przedmiotów, to będzie

wówczas prawdą, że pojęcie Ja zdefiniowane tak, jak tu powyżej, jest puste i że nie istnieją przedmioty, którym te cechy pojęcia Ja przysługują jako zewnętrznie postrzegalne własności. Ani Ja [sam], ani inne Ja, nie są danymi w naoczności zewnętrznej przedmiotami pośród [innych] przedmiotów danych w naoczności zewnętrznej. Niekiedy Kant zupełnie wyraźnie twierdzi, że „[...] dlatego, aby zrozumieć możliwość rzeczy według kategorii, a więc pokazać przedmiotową realność tych ostatnich, potrzebne nam są nie tylko dane naoczne (w ogóle), lecz nawet zawsze dane naoczności zewnętrznej. Jeżeli np. bierzemy czyste pojęcia..., to znajdujemy, iż... aby dostarczyć w naoczności coś trwałego, odpowiadającego pojęciu substancji... potrzeba nam naocznych danych w przestrzeni (materii), gdyż tylko przestrzeń określa coś w sposób trwały, czas natomiast — a więc wszystko, co jest w zmyśle wewnętrznym — stale płynie” (B 291).

Teza ta przeczy jednak innym twierdzeniom Kanta, np. twierdzeniu, że „[...] nasz myślący podmiot nie jest cielesny, to znaczy, że — ponieważ przedstawiamy go sobie jako przedmiot zmysłu wewnętrznego — nie może być w tej mierze, w jakiej myśli, przedmiotem zmysłów zewnętrznych, tj. zjawiskiem w przestrzeni... Wśród zjawisk zewnętrznych nie mogą dla nas nigdy pojawiać się istoty myślące jako takie, lub: nie możemy zewnętrznie oglądać ich myśli, ich świadomości, ich żądz itd., wszystko to podpada pod zmysł wewnętrzny” (A 357)²³. Pytanie o to, czy pojęciu Ja przysługuje obiektywna realność, tzn. czy istnieję (przynajmniej) ja, jako substancja umysłowa [*mentale Substanz*] winno więc w konsekwencji brzmieć następująco: Czy siebie jako substancja tylko myślę (w sensie węższym), czy też jestem sobie również, jako substancja, w doświadczeniu wewnętrznym, resp. wewnętrznym postrzeganiu, czy wewnętrznej naoczności, dany?

Kant odpowiada bądź na pierwsze pytanie „tak” i na drugie „nie”, bądź też — gdy na pierwsze pytanie odpowiada „nie” i na drugie „tak” — próbuje odpowiedź tę jakoś ograniczyć i zmodyfikować. Ta odpowiedź „tak/nie” obecna jest w tych wszystkich miejscach, w których Kant ob staje przy tym, że „[...] w naoczności wewnętrznej nie mamy zupełnie nic trwałego [...]” (B 413), tzn. że w doświadczeniu wewnętrznym nie znajduję żadnej substancji myślącej (w sensie węższym i szerszym), bądź że „[...] trwałość [istnienia] duszy jako jedynie przedmiotu wewnętrznego zmysłu, jest nadal nieudowodniona, a nawet nie da się udowodnić” (B 415). Dopiero, kiedy odstąpię od tezy *res cogitans* i nie będę siebie pojmował tylko jako podmiotu świadomości, to dopiero wtedy, wedle Kanta, „moja trwałość w życiu... jest sama przez się jasna, gdyż

²³ W innym miejscu Kant pisze wręcz lapidarnie: „Ja, jako myślący jestem przedmiotem zmysłu wewnętrznego i nazywam się duszą” (B 400/A 342). Kalter sądzi, że w wydaniu A *Krytyki czystego rozumu* Kant wahał się jeszcze między koncepcją Ja jako podmiotu czysto logicznego a koncepcją traktującą Ja jako podmiot realny (substancję duchową), podczas gdy w wydaniu B uznaje tylko tę pierwszą wersję, którą przeciwstawia koncepcji Ja w psychologii racjonalistycznej. Powodem tej reinterpretacji rozdziału o paralogizmach miałby być w wydaniu B historycznie uwarunkowany brak równowagi wersji A (por. A. Kalter: *Kants vierter Paralogismus*, s. 48, 60, 115n.). Jeśli analiza Kaltera jest trafna, to trzeba by powiedzieć, iż Kantowska reinterpretacja była jedynie zmianą na gorsze [*Verschlimmberung*].

wówczas „[...] istota myśląca (jako człowiek) jest dla siebie zarazem przedmiotem zmysłów zewnętrznych” (B 415)²⁴.

Czy jest jednak w ogólności tak, że mogę siebie samego rozumieć jako pewien trwały przedmiot, jako trwające [w czasie] indywiduum, jako trwającą (choć nie wiecznotrwałą) substancję *tylko* wówczas, gdy ujmuję siebie jako zewnętrznie postrzegalne jestestwo cielesne? Czy jeśli doznaję wpieryw wzrokowego wrażenia czerwieni, a potem wzrokowego wrażenia zieleni, albo gdy doznaję najpierw słuchowego wrażenia dźwięku głośnego, a następnie dźwięku cichego, bądź gdy wcześniej doznaję wrażenia ciepła, a później wrażenia zimna, czy też gdy wcześniej doznaję uczucia ucisku, a później uczucia ulgi itp., to czy nie musi wówczas istnieć coś, czemu te wrażenia i uczucia kolejno przysługują, a więc coś, co istnieje [nieprzerwanie — Z. Z.] w różnych momentach tego szeregu czasowego? A czyż tym czymś mógłby być ktoś inny, niż ja sam? A jeśli tym czymś nie byłbym ja sam; gdybym nie był cielesnym, wcielonym podmiotem świadomości, ponieważ, jak się powiada, „w rzeczywistości” przedmioty cielesne w ogóle nie istnieją? Czy przyjęcie istnienia „bezpodmiotowych” stanów umysłu, resp. przedstawień, jest absurdalne? ²⁵ A czy do przyjęcia [takich stanów] nie jestem wręcz zmuszony, kiedy powiada się mi, że w doświadczeniu wewnętrznym nie jestem w stanie napotkać niczego trwałego, poza jedynie czymś w rodzaju sekwencji stanów świadomości, bądź przedstawień? Jeśli upadnie [koncepcja] Ja, to sekwencja: wzrokowe wrażenie czerwieni, w czasie n / wzrokowe wrażenie zieleni, w czasie $n + 1$, nie może być warunkiem spełnienia sądu głoszącego, że Ja mam najpierw wzrokowe wrażenie czerwieni, a potem wzrokowe wrażenie zieleni, ponieważ sekwencja ta może wystąpić nawet, gdy nie będzie mnie dotyczyła. Co więcej, może ona wystąpić nawet wówczas, gdy nie będzie żadnego podmiotu świadomości, do którego ta sekwencja stanów świadomości należy²⁶.

²⁴ Strawson czyni tę analizę Kanta centralnym motywem swojej interpretacji rozdziału o paralogizmach. *Dysponujemy* — powiada — kryteriami indywiduacji i tożsamości podmiotów doświadczenia (ludzi w ogóle i konkretnej osoby). Jeśli mamy mówić o indywidualnych duszach, bądź też świadomościach, to *winniśmy* dysponować kryteriami ich indywiduacji i tożsamości. Reguła wyprowadzania potrzebnych nam kryteriów z kryteriów, jakimi [już] dysponujemy, jest bardzo prosta. Brzmi ona: *jedna osoba — jedna świadomość: ta sama osoba — ta sama świadomość*. Zaakceptowanie tej reguły wyprowadzania kryteriów jest jednak dla psychologii racjonalistycznej samobójcze. Zaniechanie przez Kanta wyegzekwowania przyznania się przez nią do tego jest jedynie jednym z aspektów jego lekceważenia empirycznego pojęcia podmiotu doświadczenia” (P. F. Strawson: *The Boudns of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London 1966, s. 168n.).

²⁵ Zmysłowe wrażenie zieleni którego doznaję, istnieje jedynie dzięki mnie; ja jestem jego nośnikiem [Träger]. Przypuszczenie, że ból, nastrój, czy pragnienie mogłoby samodzielnie, bez jakiegoś nośnika, poruszać się po świecie, wydaje się niedorzeczne. [Istnienie] wrażenia, bez [kogoś/czegoś] doznającego wrażenia, jest niemożliwe. [Istnienie] świata wewnętrznego zakłada istnienie kogoś, czym światem wewnętrznym ten świat jest”. (G. Frege: *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*. W: Tegoz: *Logische Untersuchungen*, herausgegeben und eingeleitet von. G. Patzig, 2., ergänzte Auflage, Göttingen 1977, s. 41).

²⁶ W pierwszym wydaniu *Logische Untersuchungen* Husserl próbował przyjąć [istnienie] sekwencji stanów świadomości bez Jednoczącej [je] zasady [Ja]”. Twierdził, że stany świadomości „mają swe prawa, określające sposoby ich współwystępowania..., a kiedy zostają w ten sposób połączone w jedność i stają się jednością, to ukonstytuowana zostaje jedność świadomości, bez potrzeby istnienia poza nią jakiejś osobnej zasady-Ja [Ichprinzip], która by była nośnikiem wszystkich treści i wszystkie je raz jeszcze jednoczyła” (E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. I. Teil, sechste Auflage, Tübingen 1980, s. 354). Ja „nie jest więc niczym takim, co unosiło by się ponad przeżyciami, lecz czymś, co jest po prostu identyczne ze swoją własną syntetyczną jednością [verknuepfungseinheit], (Husserl, *Ibid.*, s. 353). Kant formułuje podobną myśl

Warto przy tym zauważyć, w jaki sposób Kant w *Odrzuceniu idealizmu* (B 274 n.) próbuje uniknąć przyjęcia bezpodmiotowych stanów świadomości, czy bezpodmiotowych przedstawień. Czyni to mianowicie w ten sposób, że w miejsce brakującego (rzekomo) trwałego podmiotu umysłowego tych stanów i przedstawień zakłada istnienie trwałego przedmiotu spostrzegania zewnętrznego. Dlatego też uważa, że dowiódł w ten sposób nawet istnienia cielesnego, dostępnego doświadczeniu zewnętrznemu, świata zewnętrznego. Pozwolę sobie tutaj *in extenso*, z jednoczesnym komentowaniem, Kantowski „dowód” zacytować.

(20) (Dowód istnienia świata zewnętrznego): „[Ja!] świadomy jestem swego istnienia jako (istnienia) określonego w czasie. Wszelkie określenie czasowe zakłada w (wewnętrznym lub zewnętrznym) spostrzeżeniu coś, co trwa. To coś, co trwa, nie może jednak być czymś we mnie [nie może być naocznością mnie samego], albowiem wszystkie czynniki określające mój byt, które można we mnie znaleźć [które mogą być spostrzeżone w wewnętrznej naoczności] są przedstawieniami [stanami świadomości] i, jako takie, wymagają same czegoś trwałego [!], różnego od nich, w odniesieniu do czego, w trakcie ich przemian, a więc i przemian mego bytu w czasie, w którym ulegają zmianom, można by było je określić. A więc spostrzeżenie tego trwającego czynnika [którym ja sam przecież nie jestem, jako że ja sam nie mogę być wewnętrznie spostrzeżonym, ponieważ wewnętrznie spostrzegalnymi są przedstawienia, czy stany świadomości, a nie substancja do której należą], jest możliwe tylko przez jakąś *rzecz* poza mną, a nie przez samo tylko *przedstawienie* jakiejś rzeczy poza mną [przedstawienie rzeczy zewnętrznej, jako przedstawienie, samo wymagałoby bowiem znów czegoś trwałego, różnego odeń, czyli czegoś, co samo nie jest znów przedstawieniem, przy czym ja sam tym czymś nie jestem]. Określenie mego istnienia w czasie [czego jestem przecież świadomy] jest przeto możliwe tylko dzięki istnieniu rzeczywistych rzeczy, które spostrzegam poza sobą [do których należeć może także moje ciało, bądź części mojego ciała]” (B 275 n); cytat ten uwzględnia wskazówki zmian z przedmowy B XXXIX).

Dowód ten jest jednak już choćby dlatego mało przekonujący, że wewnętrzne spostrzeganie stanów umysłu oddzielone zostaje w nim po prostu (bez podania jakiegokolwiek po temu powodu) od wewnętrznego spostrzegania nośnika [*Träger*], resp. podmiotu tych stanów. Jeśli nie istnieją żadne bezpodmiotowe stany świadomości, akty psychiczne, czy świadome przedstawienia, to nie istnieje też jakiegokolwiek wewnętrzne spostrzeganie takich stanów, aktów, czy przedstawień, które nie byłoby *eo ipso* wewnętrznym spostrzeganiem nośnika tych stanów, czy aktów. Kiedy doznaję wrażenia czerwieni i kiedy to wrażenie zmysłowe wewnętrznie postrzegam, to *eo ipso* postrzegam wewnętrznie siebie samego, albowiem to wrażenie zmysłowe nie jest przecież niczym innym, niż pewną mentalną modyfikacją mnie samego; jest ono należącym do mnie [= moim] stanem świadomości, a ja sam nie jestem czymś, co znajduje się jakoś „poza” tym stanem; nie jestem jakimś „właściwie bez-stanowym” [*zustandslos*] czymś, cc mogłoby egzystować nawet bez posiadania takich, czy innych stanów świadomości.

(aczkolwiek nie jako tezę, lecz jako hipotezę) kiedy powiada, że „nie potrafimy nigdy rozstrzygnąć, czy owo Ja (sam tylko myśl) samo nie płynie w ten sam sposób, co pozostałe myśli, które przez nią są ze sobą powiązane” (A 364 Husserl zrezygnował zresztą później ze swojej „Opozycji przeciw teorii «czystego» Ja” (por. E. Husserl, *Ibid.*, przypis s. 18). Był to już jednak z pewnością nadmiar dobrego. Kant natomiast chciał dopuścić istnienie Ja jako rzeczywistości substancjalnej tylko jako postulat rozumu praktycznego, a nie jako wynik poznania rozumu teoretycznego. Tu z kolei dobrego było z pewnością zbyt mało.

Jeśli tedy mogę się znajdować w czymś takim, jak stany świadomości i jeśli te stany świadomości nie mogą bez-podmiotowo [*subjektlos*] wędrować po świecie, gdyż właśnie do mnie należą i jeśli przy tym sam nie jestem czymś „właściwie bez-podmiotowym”, oraz jeśli, na koniec, mogę moje stany świadomości wewnętrznie postrzegać, czy wewnętrznie oglądać [*anschauen*]²⁷, to jestem sobie sam w doświadczeniu wewnętrznym dany, a więc pojęciu Ja w MJ przysługuje obiektywna realność, albowiem istnieje wówczas przecież przynajmniej jeden przedmiot, do którego to pojęcie się odnosi i tym przedmiotem, tym indywiduum, jestem ja sam.

Na koniec pragnę omówić kilka wypowiedzi Kanta, które można odczytać jako ograniczenie, lub osłabienie odpowiedzi „nie/tak” na podwójne pytanie o to, czy siebie, jako substancję, tylko myślę (w sensie węższym) czy też, jako substancja, jestem sobie również wewnętrznie w naoczności dany. Kant np. podkreśla z naciskiem, że naoczność wewnętrzna „[...] zawsze nam dostarcza przedmiotu niejako rzeczy samej w sobie, lecz tylko jako zjawiska” (B 429). Jako kartezjanin mogę jednak z taką konstatacją spokojnie żyć, albowiem jeśli sam jestem zjawiskiem dostępnym zmysłowi wewnętrznemu, to mam ten sam status ontologiczny, co i wszystkie inne zjawiska systemu Kanta, a więc ten sam status ontologiczny, co wszystkie zjawiska dostępne zmysłowi zewnętrznemu, czyli ten sam, co wszystkie przypadkowe przedmioty cielesnego świata zewnętrznego. Nie jestem więc „pozorem” [*Schein*], lecz mam „empiryczną realność” „zjawisk”, (aczkolwiek nie jest to „realność absolutna” „rzeczy samych w sobie”). Więcej zresztą nie może jednak wcale twierdzić także prawomocny kartezjanizm. Naoczność wewnętrzna nie jest w stanie ukazać mi mojej jaźni, czy Ja, jako czegoś nieprzypadkowego, absolutnego i koniecznego.

Pewna trudność dla MJ może wynikać z Kantowskiego eksperymentu myślowego dotyczącego transferu Ja, co analizuje on w *Krytyce trzeciego paralogizmu psychologii transcendentalnej* (A 362n.). Należy dodać że wtedy, gdy w jakimś momencie dany jestem sobie w naoczności wewnętrznej, to oglądające i oglądane Ja są identyczne, gdyż istnieje tylko jedno [Ja], które może mnie w naoczności wewnętrznej oglądać i tym jednym [Ja] jestem ja [sam]. Ja nie mogę wewnętrznie oglądać naocznie innego ja, ani też inne ja nie może wewnętrznie oglądać naocznie mnie. Na jakiej podstawie mogę być jednak w ogóle pewny, że to Ja, które *teraz* jest mi dane w naoczności wewnętrznej i doznaje dotykowego wrażenia ciepła, jest identyczne z tym mną, który *wczoraj* doznawał takiego samego [*dieselbe*] wrażenia dotykowego i miał taką samą [*dieselbe*] naoczność wewnętrzną? Czyż jakaś ciągła i spójna, trwająca nieprzerwanie aż do chwili obecnej historia Ja, nie mogłaby być jakąś zwodniczą fantazją? Coś takiego, aczkolwiek mało prawdopodobne, jest przecież zupełnie „logicznie możliwe”. Wszystko, w co

²⁷ Jest przy tym zupełnie nieważne, czy postrzeganie wewnętrzne (podobnie do Brentana) uważa się za akt psychiczny, który w każdym stanie świadomości jest już współzałożony, czy też (podobnie do Husserla) pojmuje się je jako refleksyjny akt psychiczny, który nie jest w każdym akcie psychicznym *uno actu* [w tym samym akcie] już założony, lecz jako odrębny akt zwraca się [*sich zurückbeugt*] ku danemu postrzeganemu wewnętrznie stanowi świadomości.

odnośnie do mojej przeszłości, moich przeszłych stanów świadomości, i wszystko to, w co odnośnie do mojej przyszłości, moich przyszłych stanów świadomości, wierzę *mogłoby być przekonaniem błędnym* (co nie znaczy jednak, że takim błędnym przekonaniem faktycznie *jest*). Nie jest jednak „logicznie możliwe”, by moje przekonanie o tym, że wczoraj doznawałem i wewnętrznie postrzegałem wrażenia ciepła, było fałszywe *dlatego*, że jakieś inne Ja miało wczoraj takie wrażenie ciepła i takie wewnętrzne spostrzeżenie, a ja, opierając się na mojej pamięci, bezwiednie i bezwolnie zamieniłem i pomyliłem tamto ja ze mną.

Zdanie asertoryczne (czy sąd):

(21) Wczoraj wewnętrznie postrzegałem [dotykowo] wrażenie ciepła, jest fałszywy pod następującymi i *tylko* pod następującymi warunkami:

- (a) pod warunkiem, że wczoraj mnie jeszcze w ogóle nie było;
- (b) pod warunkiem, że wprawdzie wczoraj już istniałem, ale nie doznawałem wczoraj [dotykowego] wrażenia ciepła, ani też nie miałem żadnego wewnętrznego spostrzeżenia takiego wrażenia.

Warunki:

- (c) że ciebie, albo jakiegoś innego Ja, wczoraj jeszcze nie było;
- (d) że ty, albo jakieś inne Ja nie doznawało wczoraj [dotykowego] wrażenia ciepła, ani nie spostrzegało wewnętrznie takiego wrażenia dotykowego, nie są warunkami fałszywości (ani naturalnie warunkami prawdziwości) twierdzenia (21). Warunki (c) i (d) w ogóle twierdzenia (21) nie dotyczą. Moje oparte na pamięci przekonanie [*Erinnerungsglaube*] o tym, że wczoraj postrzegałem wewnętrznie wrażenie ciepła, jest przekonaniem błędnym wtedy i tylko wtedy, gdy spełniony jest albo warunek (a), albo warunek (b).

Eksperyment myślowy Kanta — w następstwie którego można pomyśleć cały szereg różnych Ja-substancji [*Ich-Substanzen*] tego rodzaju, że „[...] pierwsza udzielałaby drugiej swego stanu wraz z jego świadomością, druga trzeciej swój własny stan wraz ze świadomością poprzedniej, a ta znów stany wszystkich poprzedzających wraz ze swym własnym i ich świadomością [w rezultacie czego] ostatnia substancja byłaby... świadoma wszystkich stanów substancji, które przed nią zostały wymienione... gdyż tamte byłyby wraz ze świadomością w nią przeniesione” (A 363 przypis) — jest metafizycznym absurdem.

Wrażenie ciepła, którego doznaję w czasie *n*, nie może być oderwane ode mnie i — za pomocą jakiegoś tajemniczego mechanizmu psychicznego — przeniesione na ciebie z takim skutkiem, byś ty w czasie *n+1* tego wrażenia doznał i byś ponadto jeszcze wierzył, że wrażenia tego doznałeś nie tylko w czasie *n+1*, ale że doznałeś go także już wcześniej, w czasie *n*. Ani wrażenia dotykowe, ani jakiegokolwiek stany świadomości, nie wędrują po świecie bez-podmiotowo, ani też nie mogą „przemieszczać się” [*wandern*] z jednego podmiotu na drugi. Przemieszczenie i zamiana stanów świadomości musiałyby być przemieszczeniem Ja i zamianą Ja. Przemieszczenie Ja i zamiana Ja są jednak metafizycznie wykluczone. Jeśli zgodnie z prawdą mówię:

(22) „Wierzę teraz, że [ja] doznałem wczoraj wrażenia ciepła, i wierzę teraz nadto, że [ja] wczoraj spostrzegałem wewnętrznie wrażenia ciepła”,

to użyte w tym kontekście wyrażenia „ja” są desygnatorami określonymi (*starre*), tzn

każdy przypadek użycia tych wyrażenia desygnuje jeden i ten sam przedmiot i tym przedmiotem jestem ja sam. Gdyby desygnat wyrażenia, ja” w powyższym kontekście nie był stały i określony, jeśli by nie było wyraźnie ustalone, do jakiego indywiduum odnosi się „ja” w tezie (22), gdyby pozostawało dla mnie ciągle otwarte, kogo właściwie przez to, ja” rozumiem, to nie mógłbym nigdy wiedzieć *co* w ogóle za pomocą tezy (22) chciałem powiedzieć, gdyż nie mógłbym być pewny tego, o czym i o kim właściwie mówiłem. Mogę wprawdzie sądzić, że [mówiąc to] mówiłem coś o sobie [samym] ale kiedy wypowiadałem tezę (22), jakiś złośliwy demon zamienił desygnat, ja” tak, że [faktycznie] nie mówiłem nic o sobie, lecz o tobie. Być może zresztą wczoraj wcale cię jeszcze nie było; może mówiłem nie tylko o czymś, o czym wcale mówić nie chciałem, a może mówiłem *w ogóle o niczym*. Może wydałem tylko jakiś szereg dźwięków, jakąś semantycznie niezrozumiałą sekwencję brzmień. Ten, kto niepostrzeżoną zamianę Ja uważa za możliwą, musi uważać za możliwe również niepostrzeżone jego unicestwienie. Być może nie istnieje wcale indywiduum, o którym wypowiadałem sąd sądząc, że [to] ja doznaję wrażenia dotykowego; być może ów złośliwy demon już mnie tymczasem unicestwił. Jest jednak rzeczą oczywistą, że granice semantycznej sensowności i logicznej koherencji zostały tu przekroczone.

Nie jest też słusznym mówić, „[...]] że podmiot cech jest tylko transcendentalnie oznaczony przez Ja związane z myślą, bez zaznaczenia jakiegokolwiek własności, ani w ogóle bez żadnej jego znajomości, lub wiedzy o nim” (A 355). Kiedy zauważam, że znajduję się [właśnie] w tym a tym stanie świadomości, to dowiaduję się czegoś *o sobie*, to wiem coś o mnie, mianowicie to, że znajduję się [właśnie] w tym a tym stanie świadomości. Nie jestem jakimś „[Czymś] w ogóle (podmiotem transcendentnym), czego przedstawienie w istocie musi być proste, właśnie dlatego, że się w nim nic nie określa” (A 355)²⁸. Jestem pewny, iż każdy sam może się przekonać, że tak nie jest²⁹.

Z niemieckiego tłumaczył:
Zbigniew Zwoliński

Tłumaczenie dedykowane
Bohdanowi Chwedeńczukowi
[Z. Z.]

²⁸ Czy też, jak twierdzi Kaulbach: „To, czym jest myślące Ja, jakie ma własności itp., nie jest wyrażalne”. (F. Kaulbach: *Immanuel Kant*. Berlin 1969, s. 168).

²⁹ Pragnąłbym podziękować fundacji Fritz Thyssen Stiftung za przyznanie mi stypendium badawczego, które umożliwiło mi napisanie m. in. tej rozprawy. Pragnę również podziękować anonimowemu recenzentowi „Kant-Studien”, którego uwagi, dotyczące wcześniejszej wersji tego studium, bardzo pomogły mi w jego udoskonaleniu