

DIETER STURMA
Universität Lüneburg

PODMIOTOWO I ROZUM*

Ponowne rozważenie stanowiska neokartezjańskiego i neokantowskiego

Nie sposób zaprzeczy, że wszelka próba obrony nieredukcjonistycznej koncepcji podmiotowości i moralności musi teorie idealistyczne, ale te trzeba wziąć pod uwagę i to, że nawet te teorie nie są pozbawione tendencji redukcjonistycznych. Mogłoby być dla nich miejsce do statusu teorii nieredukcjonistycznych tylko wówczas, jeżeli dopuszczają pewien rodzaj niezależności od stanów wiadomości o stanach czysto fizycznych, czyli wówczas, gdy muszą dopuścić do pewnego rodzaju dualizmu. Dualistyczne modele wiadomości i moralności kojarzone są na ogół z teoriami Kartezjusza i Kanta, i to zarówno przez ich obrońców jak i krytyków. W artykule tym zamierzam bronić zmodyfikowanej wersji takich modeli i przeciwstawić je niektórym aktualnym koncepcjom redukcjonistycznym. Ponowne rozważenie takich modeli jest uzasadnione zwłaszcza tym, że teoretyczna filozofia Kartezjusza i praktyczna filozofia Kanta stale są oskarżane o dogmatyzm, a sami ich obrońcy niemal zupełnie koncentrują się na odpieraniu tych oskarżeń. Obie strony przeceniają jednak to, że filozofie Kartezjusza i Kanta zawierają znaczny potencjał systemowy umożliwiający nieredukcjonistyczną analizę podmiotowości i moralności¹. W związku z tym, dla scharakteryzowania powiązania podmiotu (*Self*) z rozumem (*Reason*) zamierzam tu rozwinąć koncepcję neokartezjańską i neokantowską, przy czym perspektywę neokartezjańską wykorzystam przede wszystkim w sferze filozofii umysłu (*mind*), a neokantowską — głównie w filozofii moralności. Poza tym, analiza relacji między podmiotem i rozumem ma w sposób systemowy

* Artykuł ten był podstawą wykładu *Self and Reason*, który autor wygłosił 10 kwietnia 1994 r. podczas konferencji *Classical German Idealist Conceptions of the Self* w University of Notre Dame, Indiana (USA), gdzie prowadził seminarium dla doktorantów. Dieter Sturma jest też autorem m. in. *Kant über Selbstbewußtsein...* (1985); *Das doppelte Ich im Bewußtsein meiner selbst. Zur Struktur von Kants Begriff des Selbstbewußtsein; Person und Zeit* (1992); *Logik der Subjektivität und Natur der Vernunft* (1991); *Ist Selbstbewußtsein eine Erkenntnis* (1994); *Odysee des Geistes. Schellings Projekt einer naturphilosophischen Geschichte des Selbstbewußtsein* (1993). [Dopowiedzenia w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza — Z. Z.].

¹ Wszelkimi obronami stanowiska nieredukcjonistycznego w rozumieniu współczesnej filozofii umysłu przeprowadził M. Frank (por. M. Frank: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart 1991). Frank słusznie podkreśla, że „nieredukcjonizm jest modny” (Tamże, s. 160), ale pytanie o to, gdzie wyryczy linię demarkacyjną między redukcjonizmem i nieredukcjonizmem — zwłaszcza w przypadku filozofii klasycznej — nadal pozostaje otwarte.

wyja ni istot filozofii osoby, w której zbiegaj si koncepcje podmiotu filozofii teoretycznej i praktycznej.

Motywy ponownego rozwa enia koncepcji neokartezja skiej i neokantowskiej s tu głównie natury metodologicznej. Wyra enie „neo” oznacza podej cie metodologiczne polegaj ce na rekonstrukcji fundamentalnych perspektyw klasycznych stanowisk filozoficznych w kontek cie problemów filozofii współczesnej. To rekonstrukcyjne podej cie zawiera tak e now ocen krytycznych pogl dów na temat tych stanowisk. Jednym z wa nych wyników tej nowej oceny jest rozwini cie ich teoretycznych alternatyw.

1. Podmiot aktywno ci umysłowej

Dla wi kszo ci współczesnych filozofów stanowisko Kartezjusza — to najbardziej reprezentatywny przypadek filozoficznego teoretycznego grzechu pierworodnego. Kartezjanizm, zwłaszcza przez filozofii umysłu, na któr wpływ wywarł „zwrot lingwistyczny”, postrzegany jest dzi jako najwi ksza przeszkoda w adekwatnym zrozumieniu natury ludzkiej wiadomo ci². Krytyka ta skierowana jest głównie przeciw reifikacjom towarzyszym poj ciu *res cogitans*, przeciw metafizycznemu dualizmowi oraz przeciw przypisywanej Kartezjuszowi teorii introspekcji i epistemicznej prywatno ci.

Krytyka kartezjanizmu, z metodologicznego punktu widzenia, jest po wi kszej cz ci nastawiona redukcjonistycznie. wiadomo — by wymieni tu tylko najbardziej znane koncepcje—starano si wyja ni w ramach modeli lingwistycznych, behawiorystycznych i funkcjonalistycznych. W punkcie wyj cia tych redukcji przyjmowano tez , e samo wiadomo nie jest unikalnym stanem wiadomo ci. Pozór unikalno ci winien wi c znikn po wykazaniu, e samo wiadomo nie zawiera adnych tajemniczych własno ci i składa si ze struktur, które wyst puj równie w innych stanach wiadomo ci.

W perspektywie nowszych form krytyki kartezjanizmu, Kartezja ska koncepcja *cogito*, która funkcjonuje tylko jako pewnego rodzaju epistemologiczna koncepcja propedeutyczna do jego metafizyki, przybiera wr cz monstrialne cechy. W karykaturach towarzyszcych tej krytyce epistemologiczna funkcja teorii *cogito*, podobnie jak jej aktualna systematyczna tre , jest niezrozumiana i totalnie zniekształcona. W przeciwie stwie do szeroko rozpowszechnionych mniema , koncepcja *cogito* nie zawiera ani modelu introspekcji, ani poj cia jakiego prywatnego obiektu, jak to sugeruje krytyka formułowana przez Wittgensteina.

Faktycznie natomiast koncepcja *cogito* stanowi pewien model, który miał i, jak s dz , ma nadal pewne niezale ne od jego metafizycznego kontekstu, znaczenie dla teorii subiektywno ci. U podstaw tego modelu znajduje si przekonanie, e samozwrotne stany wiadomo ci maj struktur odmienn od kognitywnej wiadomo ci skierowanej ku obiektom czasoprzestrzennym³ (tak si składa, e tez t w imponuj cy sposób potwierdza wła nie Wittgenstein).

² Por. A. Kenny: *The Metaphysics of the Mind*. Oxford 1989.

³ Por. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Medytacja II: „Wiem, e istniej ; pytam

Kartezjusz nigdy w pełni nie uwiadoił sobie powodów tej strukturalnej swoistości ci wiadomo ci samozwrotnej, chociaż niewątpliwie potrafił ją wykorzystać do swoich własnych celów teoretycznych. Odnosi się to zwłaszcza do jego koncepcji pewności samego siebie wyrażonej w twierdzeniach: 'istnieć' oraz 'myślę'. Nie można na wprawdzie zaprzeczyć, iż Kartezjusz od tych formuł przeszedł do refleksji *substantia cogitans*, ale nie ma rzeczowego powodu do utraty samości [dokonanej przez] reifikacji 'ja myślę' z systemowym potencjałem formuły 'ja myślę'.

Formuła pewności ci [istnienia] siebie samego zawiera *implicitie* pewność wiadomości ci i siebie [samego] obejmująca cztery strukturalne własności:

1. Struktura wiadomości ci samego siebie jest różna od wszystkich innych stanów wiadomości ci.
2. wiadomość samego siebie jest stanem znajomości ci samego siebie i nie wolno jej wyprowadzać z innych stanów umysłu.
3. wiadomość samego siebie jest nieomylna.
4. wiadomość samego siebie jest stanem epistemicznej prywatności ci.

Z tych strukturalnych własności ci nie można jednak bezpośrednio wywodzić własności *podmiotu* wiadomości ci siebie. Należy raczej dokonać cisłego odgraniczenia własności ci wiadomości ci siebie samego od własności ci podmiotu. Kiedy Kartezjusz charakteryzuje samozwrotną strukturę siebie u podstaw wiadomości ci samego siebie, to wypowiada się z początku bardzo ostro. Jego pierwsza odpowiedź na pytanie: „czym jest Ja?” głosi, że jest ono podmiotem aktywności umysłu⁴. I twierdzenie to ma swe odrębne znaczenie filozoficzne.

Kartezjańska koncepcja *cogito* ma dla charakterystyki samozwrotnej struktury jego pewności Ja wyłączenie negatywne konsekwencje. Z [opisu] formalnej funkcji bycia podmiotem aktywności umysłowej nie można wyprowadzić żadnych wniosków na temat treści Ja, ponieważ w ramach postawy radykalnego wątpienia wszystkie własności czasoprzestrzenne wyróżnialnych obiektów zostały wyłączone z dziedziny niepewniealnej oczywiście. Poza wszelkim w wątpieniu jest bowiem jedynie nieredukowalną wiadomości ci samego siebie oraz formalne założenie [istnienia] podmiotu stanów wiadomości ci. Kartezjanizm minimalny, niezbędny dla obecnych teorii subiektywności, można więc streścić w twierdzeniu, że Ja jest nieredukowalnym podmiotem aktywności umysłowej.

2. Nieuchwytność Ja

Istotnym problemem teoretyków próbujących podać dalsze określenie pewności Ja, jest kwestia jego nieuchwytności [*elusiveness*]. Przez krytyków kartezjanizmu problem ten potraktowany został jako okazja do podania w wątpliwość jego założenia

jednak, kim jestem ja, o którym wiem, że istnieć. Jest rzecz niewątpliwą, że znajomość tego, co tak dokładnie stwierdziłem, nie może opierać się na czymś, o czego istnieniu jeszcze nie wiem; a zatem nie może opierać się na niczym, co roją sobie w wyobraźni” (Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 35).

⁴ Por. R. Descartes: „Czym więc jestem? Rzecz myślę; ale co to jest? Jest to rzecz, która w wątpieniu, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a tak i wyobraża sobie i czuje” (Tamże, s. 36).

o nieredukowalno ci poj cia Ja. Klasycznym i bardzo wpływowym przykładem tego rodzaju redukcjonizmu jest teza Gilberta Ryle'a o nieuchwytno ci „Ja”.

Według Ryle'a, samozwrotne stany wiadomo ci s wykonywaniem aktów wy szego rz du: „Zajmowanie si sob samym w jakikolwiek sposób teoretyczny, czy praktyczny, jest wykonywaniem jakiego aktu wy szego rz du, zupełnie tak samo, jak zajmowanie si kimkolwiek innym”⁵. Te akty wy szego rz du s niezwrotne i dlatego musz milcze o sobie samych: „Samo-komentowanie, samo-ironia i samo-napominanie siebie s skazane wyrokiem logiki na wieczn przedostanie”⁶. Mimo, i Ryle dopuszcza istnienie przynajmniej cz ciowego nie-paralelizmu mi dzy poj ciem „Ja” i innymi zaimkami wskazuj cymi, to jednak w fenomenie samo wiadomo ci nie znajduje niczego tajemniczego.

„(...) Nie ma niczego, co byłoby niepoznawalne, czy tajemnicze w aktach i postawach wy szego rz du, które okre la si cz sto niezbyt trafnym mianem «samo wiadomo ci». Nie nale one do tego samego gatunku, co akty i postawy wy szego rz du przejawiaj ce si we wzajemnych stosunkach pomi dzy lud mi. (...) warto wspomnie , e istnieje doniosła ró nica mi dzy zaimkiem pierwszej osoby a wszystkimi pozostałymi(...) «Ja» jest czym w rodzaju mojego własnego cienia; nigdy nie mog ode uciec tak, jak mog uciec od cudzego cienia. Ta stało nie kryje w sobie adnej tajemnicy, ale wspominam o niej dlatego, e zdaje si wyposa a słowo «ja» w niepowtarzalno i niedost pno , pachn ce mistyfikacj”⁷.

Je li we miemy pod uwag ambitne wymagania metodologicznych celów kontroli tej argumentacji, które zwi zane s zwłaszcza z podej ciem Ryle'a, to jego krytyka musi wyda si niespójn , dwuznaczny i niezrozumiały. Mimo i od pocztku twierdzi on, e samo wiadomo nie jest zjawiskiem tajemniczym i mo na j wyja ni przez odwołanie si do innych stanów wiadomo ci, to jednak pó niej podkre la, e ma ona charakter pewnej anomalii. Anomalia ta, nawiasem mówi c, została odkryta i wyja niona ju przez Kanta. W tym przypadku, nieznajomo historii filozofii — któr wczesna filozofia analityczna uczyniła cz ci swoich bada — jest przykładem metodologicznej niekompetencji.

Wbrew temu, co Ryle i id cy jego ladem Kenny przyjmuj , samo wiadomo *cehuje* jednak pewna—wyja niana ju przez Kanta i Wittgensteina—«mystyfikuj ca unikalno i przylegalno » (*mistifying uniqueness and adhesiveness*). Dlatego ka da adekwatna krytyka kartezjanizmu winna kierowa si je li nie przeciw Kantowi, to przynajmniej przeciw Wittgensteinowi, a nie przeciw komu z jego rzekomych na ladowców. Wittgenstein wyra nie przedstawił j zykowe złudzenie, które jest odpowiedzialne za ów kartezja ski paralogizm:

„Czujemy wi c, i w przypadkach, w których «Ja» u ywane jest jako podmiot, nie jest ono u ywane tak dlatego, e jak konkretn osob rozpoznajemy na podstawie jej charakterystyki cielesnej; a to wytwarza złudzenie, e odnosimy je do

⁵ G. Ryle: *Czym jest umysł?* Tłum. W. Marciszewski. Warszawa 1970, s. 312.

⁶ Tam e, s. 313.

⁷ Tam e, s. 316-317.

czego wprowadzie bezcielesnego, ale znajdujęcego się jednak w naszym ciele. Faktycznie wydaje się tym być realne ego, do którego odnosi się cogito, ergo sum⁸.

Uderzające jest to, że Wittgenstein nie kwestionuje tu „swoistej gramatyki słowa «ja»”, lecz je raczej wyraża, nie uwypukla:

„Słowo 'ja' nie znaczy tego samego, co 'L. W.' nawet wtedy, gdy ja jestem L. W., ani tego samego, co wyrażenie 'osoba, która teraz właśnie mówi'. Ale nie znaczy to, że 'L. W.' i 'ja' oznaczają dwie różne rzeczy, lecz tylko to, że słowa te są różnymi narzędziami w naszym języku”⁹.

Samozwrotna struktura wiadomości o sobie nie traci więc nic ze swego tajemniczego charakteru w lingwistycznej analizie Wittgensteina. Nie stara się on kwestionować specyficznej roli samoświadomości i wyjaśnienia jej przez jakże złożoną strukturę samozwrotnego lingwistycznego sposobu jej używania, lecz mówi wyrażenie o różnicowanym właśnie sposobie lingwistycznego używania i nie akceptuje dalej idącego stanowiska redukcjonistycznego, w myśl którego „pojęcie umysłu nie może na zrozumienie w oderwaniu od ich funkcji polegających na wyjaśnianiu i czynieniu zachowań ludzkich podmiotów zrozumiałymi”. Wittgensteinowska analiza swoistej gramatyki «ja» jest więc w tym zakresie lingwistycznym potwierdzeniem specyficznej roli samozwrotnej wiadomości o sobie, a nie odrzuceniem Kartezjańskiego argumentu o jej nieredukowalności.

3. lada podmiotu

Wczesto był dnie rozumianym fragmencie *Krytyki czystego rozumu* Kant systematycznie przeprowadza ambitną analizę anomalijnej samozwrotnej struktury wiadomości o sobie¹⁰. Kiedy z naciskiem podkreśla, że w naszym usiłowaniu wyдання jakiegokolwiek w ogóle sensu w sprawie 'ja' „Krytycy (...) stale dookoła niego, albowiem, by cokolwiek o nim powiedzieć, musimy już zawsze rozporządzać jego przedstawieniem”¹¹, nie wskazuje, jak się do tego mniema, na występowanie w jego koncepcji pewnej trudności, lecz raczej dokonuje konstruktywnego odsłonięcia «ja». Z krytycznej epistemologii Kanta i z wyłączenia jej się z niej 'krytyki podmiotu' wynika, że samozwrotnych aktów umysłu nie można samą z wiedzą o 'ja' (*self*). Samozwrotność wiadomości o sobie pierwotnie oznacza tylko ideę transcendentalnego podmiotu. „(...) który poznajemy tylko poprzez myślenie stanowiące jego okre-

⁸ L. Wittgenstein: *Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations' Generally known as The Blue and Brown Books*. Oxford 1964, s. 69.

⁹ Por. tamże, s. 69, oraz G. Ryle: Czym jest umysł?: „Zdanie s «ja» wskazuje na to, jakiej konkretnej osoby dotyczy przez fakt, że zostało przez kogoś konkretne wygłoszone lub napisane. Słowo «ja» wskazuje na osobę, która je wypowiada”, (wyd. cyt., s. 316). Wittgenstein podkreśla, że to [wyrażenie] nie jest znaczeniem 'ja'.

¹⁰ W sprawie analizy i krytyki obecnych był dnych interpretacji Kantowskiej teorii wiadomości o sobie por. K. Ameriks: *Kant and the Self. A Retrospective* (tekst wygłoszony na konferencji filozoficznej *Figuring the Self* w Iowa) oraz tego *Understanding Apperception Today*, w: Parini (ed.): *Kant and Contemporary Epistemology*. Dordrecht 1994.

¹¹ I. Kant *Krytyka czystego rozumu*. Rum. R. Ingarden. Warszawa 1957, B 404.

lenia; o nim samym w odosobnieniu nie mo emy mie nawet najmniejszego poj cia”¹² To konstruktywne odsłoni cie 'ja' wynika z Kantowskiego modelu wiadomo ci, zgodnie z którym wiadomo obiektów czasoprzestrzennych ma struktur wytworzon przez kategorialn syntez zgodnie z warunkami mo liwej wiadomo ci siebie. Model ten jednak e okre la jedynie wst pne poj cie podmiotu oznaczaj ce wył cznie jeden z przypadków samozwrotno ci; nie zawiera jednak adnej charakterystyki tre ciowej.

Szczególn cech Kantowskiej teorii jest fakt, i w tym konstruktywnym odsłoni ciu 'ja' nie popełnia on adnego bł dnego kola; jego koncepcja jest raczej logicznym ci giem nie[samo]zwrotnych relacji. Doktryn transcendentalnej jedno ci samo wiadomo ci konstytuuj elementy transcendentalne wy wpływaj ce całkowicie z analizy warunków mo liwo ci do wiadczenia. Kant wyja nia dalej, e znaczenie postaw samozwrotnych jest wewn trznie niezale ne od miejsca podmiotu w przestrzeni i w czasie. Charakterystyka ta jest szczególnie wa na dla współczesnej teorii samo wiadomo ci, poniewa w ten sposób formułowane, szczególnie przez filozofów analitycznych danie, aby teoria przypisywania sobie [ró nych stanów] brała pod uwag czasoprzestrzennie lokalizowalne miejsce osoby, mo e by spełnione bez konieczno ci akceptowania stanowiska redukcjonistycznego. Kant wierzy w nieredukowalno faktu bycia dan [*givenness*] osoby tak samo, jak przekonany jest o tym, e do wiadczenie i samo wiadomo wraz z jej podmiotem nie s determinowane wył cznie przez czynniki empiryczne; i przez to wła nie uzasadniane jest jego neokartezja skie stanowisko.

Ani nieuchwytno Ja, ani konstruktywne odsłoni cie [sfery] 'ja my l ' nie powoduje jeszcze nieredukowalno ci samo wiadomo ci. Nieuchwytno Ja unie mo liwia jedynie jego bezpo rednie uchwycenie. Ukazanie konstruktywnego odsłoni cia sfery 'ja my l ' wyklucza jedynie mo liwo bezpo redniego uchwycenia [*direct identification*] własno ci Ja; jest jednak e zarazem wa n wskazówk obecno ci podmiotu aktywno ci umysłu. Granic naszej wiedzy i j zyka nie wolno jednak myli z granicami naszej wiadomo ci, i chocia zakres stosowania poj wyrażaj cych stany wiadomo ci jest ograniczony, to jednak dysponujemy bogatym materiałem dowodowym spoza tej sfery na temat samozwrotnych stanów wiadomo ci¹³. Jest to prawd , zwłaszcza w odniesieniu do do wiadczeniowej sfery wiadomo ci danej osoby.

Istnienie poj ciowe implikuje istnienie pewnej nieredukowalnej perspektywy w postawach kognitywnych, refleksyjnych i praktycznych. I perspektywa ta stanowi pewnego rodzaju ontologiczn swoisto osób jako takich. Opis ycia osoby nie byłby pełny, gdyby nie obejmował jej perspektywy do wiadczeniowej ukazuj cej jej swoisto egzystencjaln i refleksyjn . Poza zwykłym faktem zajmowania unikalnego miejsca w czasie i przestrzeni, istota wiadoma własnej egzystencji posiada t wła nie odmienn do wiadczeniow perspektyw . Wła nie ta do wiadczeniowa perspektywa stanowi specyficzn , ontologiczn swoisto osoby — swoisto jej subiektywnego istnienia jako osoby.

¹² Tam e, B 404.

¹³ Por. Th. Nagel: *The View from Nowhere*. Oxford University Press, Oxford 1986, s. 23.

W przeciwieństwie do szeregu interpretacji Wittgensteinowskiej teorii języka prywatnego krytykującej kartezjanizm, perspektywa do wiadczeniowa stanowi odrębny dziedzin, do której istnieje tylko jeden uprzywilejowany sposób dostępu. I to jest epistemologicznym powodem epistemicznej i językowej nieuchwytności Ja. Pojęcie 'ja' odnosi się bowiem do do wiadczeniowej perspektywy osoby i dlatego nie oznacza jakiegoś obiektu, lecz raczej kompleks pojęć i dążeń subiektywnie kształtowanymi dysproporcjami i do wiadczeniami osoby.

4. Aktywność Ja

Zgodnie z Kantowską analizą epistemologiczną, perspektywa do wiadczeniowa osób nie jest jakimś monolitycznym punktem widzenia, lecz wiadomościowo pozycjonalną [*positional consciousness*], to znaczy tak, którą można interpretować tylko w terminach czasoprzestrzennie lokalizujących zaimków wskazujących. Powiada przeto, że „Zdanie 'myśl', lub 'Istnieje myśl' jest zdaniem empirycznym”¹⁴ w szczególności dlatego, iż wiadomościowo mojego własnego istnienia jest bezpośrednio wiadomościowo innych rzeczy istniejących poza obrębem refleksji, a także dlatego, że wiadomościowo rzeczy istniejących poza mną zawiera także stany wiadomościowo, które odnoszą się do moich własności fizycznych. Z tego względu samo wiadomościowo zawiera różnicę. W klasycznej filozofii niemieckiej różnica ta występuje w znacznie szerszych kontekstach teoretycznych i argumentacyjnych, w których odnoszą się do niej takie pojęcia, jak *refleksja*, *'Entzweiung'*, lub *'Entäußerung'*. Charakterystyka tej odmiennie samo wiadomościowo ujawnia, iż za pomocą swej samozwrotnej wiadomościowo Ja może epistemicznie wyłuszczyć siebie z bezpośrednio danej mu sfery jego życia.

Wskazywanie i *quasi-wskazywanie*¹⁵ są więc pierwotnymi formalnymi rodzajami językowymi, za pomocą których ludzie w sposób refleksyjny odnoszą się do swych ontologicznych i społecznych kontekstów. W sferze języka wskazywanie i *quasi-wskazywanie* są bezpośrednio ekspresją ludzkiej podmiotowości. W sensie ogólnym bowiem, wskazywanie i *quasi-wskazywanie* są językowymi manifestacjami ontologicznej pozycji osoby, co może być wyrażone w takich bazowych pojęciach filozoficznych, jak przestrzeń, czas, wiadomościowo i samozwrotność.

W perspektywie językowej manifestacji [Ja], epistemiczne znaczenie samo wiadomościowo oraz kognitywne znaczenie poznania samego siebie są oparte na różnicy występującej wewnątrz samo wiadomościowo, ponieważ epistemiczna relacja do własnego istnienia, której nie można odseparować od specyficznej perspektywy danego podmiotu, zawsze jest zawarta w zaimkach wskazujących oraz samozwrotnych wyrażeniach [wyrażających] przypisywanie sobie [czegoś]. I chociaż samo wiadomościowo jako taka nie jest jeszcze [równoznaczna z] samopoznaniem, to 'Ja, które myśli'

¹⁴ Por. I. Kant, dz. cyt., B 428, oraz D. Sturma: *Kant und Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtsein*. Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 1985, s. 93-106.

¹⁵ Por. H.-N. Castaneda: *Indicators and Quasi-Indicators*. W: "American Philosophical Quarterly" 2 (1967). Por. te M. Frank: *Hat Selbstbewußtsein einen Gegenstand?* W: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart 1991.

do wiadczą „swojej pozycji (*dabile*) jako miejsca, które może być określone w czasie i przestrzeni (*cogitabile*) oraz, co powinniśmy dodać, którego położenie w czasie i przestrzeni określi trzeba. Dlatego ta osoba wiadoma samej sobie zawsze pozostaje w pewnej relacji do swej egzystencji w czasie i przestrzeni—nawet wtedy, gdy jej wiadomo samej sobie nie zawiera adnej empirycznej treści.

Samo wiadomo nie jest transcendencją, lecz raczej perspektyw egzystencjalnej wiadomości, która zawsze obejmuje już samą. Z tego względu owego zró nicowanie [wewnątrz] samo wiadomości, tzn. „dwoistość Ja w mojej wiadomości samego siebie” (*das doppelte Ich im Bewußtsein meiner selbst*) ma już charakter praktyczny. O przemienności [*alteration*] samo wiadomości wymuszonej przez tę dwoistą strukturę [Ja] można tak mówić jako o pewnym działaniu. Ponieważ w swej samozwrotnej pozycjonalności podmiot samo wiadomości, Ja, odnosi się bezpośrednio do siebie samego w przemiennej formie. Zgodnie z tym warunkiem, który spełniony jest w każdej formie samozwrotnej egzystencji i wyklucza *niezdolność* do działania, to bezpośrednio odnoszenie się samo wiadomości do siebie samej jest przemiennością, a jej podmiot, Ja, jest zarówno zasadą tej zmiany i jej obiektem¹⁶.

I aczkolwiek z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora może się wydawać, że fizyczny wygląd osoby nie ulega żadnym zmianom, to mimo to może być ona aktywna także wówczas, gdy zmienia się jej sytuacja mentalna—jak choćby wtedy, gdy kieruje bardziej intensywną uwagę na samą siebie. Z tej racji nie ma tu zastosowania Wittgensteinowskie kryterium stwierdzenia występowania procesów umysłowych. Po to, by przemieniło się zachowanie samej osoby i by dokonała ona jakiegoś wyrażenia działania, nie musi robić dosłownie niczego poza skierowanym na samą siebie przyglądaniem si swojej bezczynności. Występuje to wyrażenie w przypadku odrzucenia pierwszej pomocy, kiedy to odmowa ta pokrywana jest przez pozorne niezauważanie niebezpieczeństwa.

Ponieważ samo wiadomo jako przypadek ukrytej przemiany [Ja] ma konsekwencje epistemiczne, to wiadomo własnego istnienia uzyskuje natychmiast status praktycznej relacji do świata. Jednocześnie pozycjonalność i samozwrotność nieuchronnie wiąże postaw epistemicznych z postaw praktycznych, ponieważ uprzytomnianie sobie pozycji w czasie i przestrzeni zmienia postaw osoby wobec zewnętrznych kontekstów jej egzystencji, wobec innych osób, a więc i wobec samej siebie. Proces, który pozwala osobie odnosić się do tego, czym ona *nie jest*, jest zapoczątkowany już przez jej uwiadomienie sobie samej siebie. Pod tym względem aktywność samo wiadomości ma formę odrodzenia: więc Ja z tym, czym ono nie jest oraz zmusza je do wyrażenia odniesienia się do tego¹⁷.

Strukturalnym analogonem samozwrotnego zró nicowania [wewnątrz] samo wiadomości są praktyczne postawy osoby. Kiedy osoba uzyskuje wiadomość samego siebie, to [uwiadomienie sobie siebie] zawsze jako [jesteństwo] pozostaje w określonej relacji do swego egzystowania w świecie czasoprzestrzennym, to

¹⁶ Por. D. Sturma: *Perspektiven der Person. Der Zusammenhang von Reduktionismuskritik und Epistemologie der Freiheit*. W: V. G. /N. Herold (hrsg.): *Perspektiven des Perspektivismus*. Würzburg 1992, s. 126-129.

¹⁷ Por. dokonane przez J. P. Sartre'a rozróżnienie między 'facticité' a 'transcendence'.

znaczy, e samo wiadomo jest implicite praktyczn relacj do wiata. Do wiadzeniowa perspektywa samo wiadomo ci, jako wiadomo pozycjonalna, jest przypadkiem przemienno ci, gdy wewn trz samo wiadomo ci osoba do wiadcza tego, e jest pobudzana w pewien sposób przez u wiadamiiany stan lub zdarzenie, wobec których musi przyj okre lon postaw w wiecie. Ta samozwrotna i wewn trznie zró nicowana relacja przybiera form praktycznego dualizmu: osoba nie yje wprawdzie w dwóch wiatach, ale jej istnienie jako osoby w tym jednym wiecie jest intelektualnie zró nicowane.

Jedn z mo liwych konsekwencji tych samozwrotnych postaw jest próba przeciwstawienia zale no ci [samo wiadomo ci] od rzeczy zewn trznych [intelektualnym] racjom działania.. Nie jest to mo liwe w przypadku epistemicznej prywatno ci samo wiadomo ci oraz wpływu nie wiadomo ci. Podejmowana przez osob próba ustanowienia racji dla swego działania wyra nie wykracza jednak poza wiat zwykłych zdarze i implikuje przyj cie punktu widzenia rozumu praktycznego.

5. Autonomia rozumu

Ja, jako podmiot samo wiadomo ci, jest centrum do wiadzeniowej perspektywy istniej cego w przestrzeni i w czasie indywiduum, którego istotn własno ci jest tak e zdolno działania w oparciu o rozum. Konstelacja Ja i rozumu jest wła nie tym, co okre la znaczenie poj cia 'osoba' w sensie w szym. Konstelacja ta jest koniecznym warunkiem bycia osób jako osób — jako podmiotów postaw samozwrotnych i praktycznych — umo liwiaj cym im zmienianie wiata zdarze . Na podstawie tej własno ci osobom musimy przyzna specjalny status w wiecie zdarze ¹⁸. Osoby nie s niezbdnymi obiektami zmian, ale s zdolne do zmieniania wiata zdarze w sposób rozumny. W tym sensie pełna ontologia osoby implikuje przej cie od Ja do rozumu. I fakt ten jest ontologicznym kamieniem w gielnym neokartezjanizmu i bronionego tu neokantyzmu.

Ja i rozum s wyrazem pewnej ontologicznej ró nicy wyst puj cej w wiecie zdarze . W odró nieniu od tego, co zwykle przypisuje si stanowisku Kartezja - skiemu i Kantowskiemu, nieredukowalne poj cia 'Ja' i 'rozum' nie oznaczaj jakich metafizycznych enklaw, lecz s raczej integralnymi komponentami ycia osób w wiecie zdarze . [...]. Zgodnie z tym, rozum stanowi specyficzny potencjał osoby umo liwiaj cy jej działanie, a nie jak sfer noumenaln pozostaj c poza wszelkimi relacjami [ze wiatem]. Gdyby rozum miał by wygnany do sfery noumenalnej, to w najlepszym razie wiatu zdarze mo na by przypisa cechy wolno ci negatywnej, Jednak e na podstawie samej tylko wolno ci negatywnej autonomia [osoby] byłaby niemo liwa, poniewa determinowanie samego siebie mo e wyst powa tylko jako zdarzenie wewn trz wiata.

Ontologicznych warunków autonomii nie wolno jednak myli z autonomi [sam]. Nawet je li istnienie osób *qua* istotracjonalnych ujawnia pewn ontologiczn ró nic w wiecie zdarze , to autonomia nadal musi by wytwarzana praktycznie w akcie dodatkowym. Znaczy to, e autonomia jako przyrodzona własno osób nie

¹⁸ Por. S. Wolf: *Freedom Within Reason*. Oxford 1990, s. 10.

jest od samego początku z ich czynami „nierozdzielnie zespolona”. Je li natomiast autonomia nie jest przyrodzoną [natural] własnością czynów osób, to może wystąpić tylko przy pomocy nie-przyrodzonych cech własności osobowej. A taka nie-przyrodzona perspektywa działania dopuszczająca autonomię, jest właśnie działaniem z punktu widzenia rozumu.

W klasycznej filozofii niemieckiej rozpowszechnione było przekonanie, że autonomia [osoby] może pojawić się tylko w ramach stanowiska, w myśl którego działanie osoby jest zdeterminowane przez [sam] rozum. Przekonanie to jest najbardziej znane w formie Kantowskiej teorii rozumu praktycznego. Zakłada ono powstanie Ja moralnego definiowanego przez relacje między perspektywami pierwszej i trzeciej osoby. Ambicją Kanta było właśnie przezwyciężenie moralnopsychologicznych napięć wynikających z konfliktu między tymi perspektywami.

Powstanie Ja moralnego doprowadzone zostało do szczytu w znanej formule Kanta „prawo moralne we [mnie]”. Formuła ta głosi, że Ja samo nadaje sobie prawa i w ten sposób konstytuuje formalną strukturę autonomii. Wewnętrzne zróbnicowanie powstania 'Ja' nie przebiega jednak według standardów formalnej samozwrotności, ponieważ prawo moralne *qua* autonomia rozumu musi być formułowane z bezosobowego punktu widzenia. Stąd powstają swoiste dla Kantowskiej filozofii moralności napięcia: z jednej strony, autonomia może być właśnie ciwie zrozumiana tylko z perspektywy subiektywnej, z drugiej natomiast, rozumowo określana autodeterminacja [woli] może być pojmowana jedynie z bezosobowego punktu widzenia.

W filozofii moralności Kanta jednak nie jest tak, że subiektywne i bezosobowe punkty widzenia nie istnieją po prostu obok siebie bez żadnego do siebie nawzajem odniesienia, jak suponują niektórzy krytycy. Najbardziej znana wersja imperatywu kategorycznego: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, aby stała się powszechnym prawem”¹⁹ ukazuje, że nie chodzi tu bynajmniej o bezpośrednie determinowanie woli²⁰. Perspektywa bezosobowa odnosi się raczej do maksym, które są subiektywnymi zasadami postępowania²¹, czyli regułami działania nie implikującymi jeszcze bezpośrednio żadnej powinności moralnej. [...] W tym sensie maksymy odnoszą się do kontekstów własności konkretnych osób i w dużym stopniu zależą od ich charakteru i nastawienia.

Działaniom osób towarzyszą, przynajmniej *implicite*, ich oceny moralne, którym tylko z trudem można się oprzeć. Widać to wyraźnie w przypadku uwiadomienia sobie postępowania niesprawiedliwego, lub egoistycznego. Dopóki w danej osobie nie utrwaliły się procesy durnienia [poczucia winy], lub samooszukiwania się, zdaje ona sobie dobrze sprawę z tego, że postępuje niemoralnie, albo przynajmniej w sposób naganny; nawet gdy jedynie rzadko przyznaje to publicznie.

¹⁹ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Warszawa 1971, s. 50.

²⁰ Por. H. Alison: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge 1990, s. 189: „... Centralnym punktem Kantowskiej koncepcji racjonalnego działania jest teza, czyli twierdzenie, że pobudka (...) może determinować wolę w tej mierze, w jakiej została właściwie czona do danej maksymy”.

²¹ Por. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Op. cit., s. 50.

Intuicje moralne [*moral insights*] sprzeczne z naszymi wolnymi zjawiskami stanowią cymy podstawy Kantowskiej teorii rozumu praktycznego²². To właśnie ta podstawa wyjaśnia metodologiczną perspektywę Kantowskiego dualizmu. Zaskoczeniem jest jednak to, że argumenty Kanta wspierają się w ogólnie na stanowisku, które na ogół przyjmują intuicjoniści. Neokantowska filozofia moralności może jednak odnieść sukces tylko wtedy, gdy jej deontologiczne ambicje będądzie mo na powiż z faktami moralności w adekwatny do nich sposób. Mimo, że niektóre sformułowania Kanta wydają się wskazywać inny kierunek, to jednak decydujące znaczenie w jego filozofii moralności mają te fragmenty, które wskazują na fakt rozumu jako fakt decydujący. Fakt rozumu, wbrew temu co niektórzy krytycy chcieliby zasugerować, nie prowadzi do jednostronnej, racjonalistycznej interpretacji działania, lecz raczej do systematycznej interpretacji 'zmysłu moralnego' [*moral sense*]. To, czy dana osoba postępuje moralnie, nie jest rozstrzygnięciem dla oceny jej rozumu. Punktem, który dla nieredukcjonistycznego kantyżmu jest właśnie to, że osoba jest w stanie moralnie postąpić i ocenia [*examine*] swoje życie w kategoriach rozumowych.

6. Życie według rozumu

Koncepcja życia analizowanego z punktu widzenia rozumu stanowi wyrażenie przejścia od nie wiadomego siebie, nieokreślonego pojęcia Ja do pojęcia osoby jako podmiotu racjonalnej autodeterminacji. Banalna jest w tym kontekście konstatacja, że rozum nie stanowi jedynej źródła motywacji w życiu ludzi. W życiu praktycznym i w sytuacjach podejmowania konkretnych decyzji mamy do czynienia raczej z wieloma różnymi poziomami motywacyjnymi. Generalnie, motywacyjnym kontrpartnere rozumu jest dziedzina emocji. Nie wdajemy się w szczególności skomplikowanego znaczenia pojęcia 'emocjonalności', trzeba natomiast podkreślić, że emotywna struktura istot ludzkich nie jest tu rozumiana jako jedynie bierne podłoże wiadomości determinowanej przez rozum. Struktura ta stanowi bowiem pewien zespół wewnętrznych powiązanych sensów i dyspozycyjnych aktów osoby. Właśnie dlatego próby ścisłego oddzielenia dziedziny rozumu od sfery emocji muszą zawodzić. Emotywna natura egzystencji osobowej może być przedmiotem analizy psychologicznej tylko w ograniczonej mierze. Zwłaszcza Schelling i Hegel wykazali, że psychiczny [*mental*] wymiar działania rozumnych jednostek jest znacznie szerszy niż sfera zjawisk, które występują w stanach pełnej [*explicit*] wiadomości. W ludzkich sposobach zachowania nie można na chwilę uchwycić przebiegu dziedziny rozumu i sfer emocji. W tych kontekstach należy więc raczej mówić, że relacje między nimi są nieokreślone. Zarówno dla Schellinga, jak i dla Hegla, jest to właśnie specyficzny cech ludzkiej egzystencji. Hegel, na długo przed Freudem, wielokrotnie powtarzał, że podstawy zachowania, które jakaś osoba przypisuje sobie sama, będą

²² Por. D. Sturma: *Autonomie und Kontingenz. Kants nicht-reduktionistische Theorie des moralischen Selbst*. W: *Proceedings: Seventh International Kant Congress*. Bonn 1991.

s jej przypisywane przez innych, niekoniecznie musz by [rzeczywist] przyczyn , która ten sposób zachowania wywołała²³.

Mimo nieokreślonych relacji między tymi obiema sferami, racjonalność może funkcjonować jako instancja korygująca tendencje [dispositions] emocjonalne. Najważniejszym w tym kontekście jest poziom norm i ideałów, które przejawiają się w indywidualnych przypadkach działania. Normatywne korekty postępowania są rozproszone i przejawiają się w różnych momentach czasowych i w różnych kontekstach życia osoby, a niekiedy mogą nawet w jakimś czasie zniknąć. Zwykle jednak dana osoba może zawsze wzmocnić wpływ rozumu praktycznego na jej życie, nawet gdy w konkretnym przypadku wpływ ten trudno wyodrębnić i uchwycić. W perspektywie rozumu znaczenie życia osoby polega na akceptowaniu jej ukierunkowania na rozwój i determinowanie nie samym życiem, a nie na krytycznych ocenach moralnej wartości jej poszczególnych działań.

Rozwaga dostarcza oczywiście racji dla działania w życiu. W odróżnieniu od Ja, które przechodzi od jednej alternatywy do drugiej, działania w życiu opartym na rozważeniu rozpatrywane są z punktu widzenia „silnego oceniającego”²⁴ [strong evaluator]. Rozróżnienia dokonywane z punktu widzenia „silnego oceniającego” zawierają wiele możliwych sposobów postępowania, które nie występują na przedkrytycznym [unreflective] poziomie egzystencji osoby. Nawet jeżeli do stanowiska Harry'ego Frankfurta, Charles Taylor reasumuje swój punkt widzenia następująco:

„Osoba jest istotą, która ma poczucie samej siebie [a sense of self], dysponuje pojęciem 'przyszło ci' i 'przeszło ci', może kierować się wartościami i dokonywać wyborów, krótko mówiąc: może planować swoje życie. Osoba musi być istotą, która jest do tego wszystkiego zdolna przynajmniej w zasadzie, niezależnie od tego, jak wadliwe mogą być te jej zdolności w praktyce. Na podstawie tego wszystkiego możemy mogli określić konieczny (ale nie wystarczający) warunek bycia osobą. Osoba musi być istotą, która ma własny pogląd na rzeczy. Musi być traktowana w pewnym sensie jako źródło i punkt odniesienia planowania życia, wyborów, poczucia siebie”²⁵.

Zgodnie z tym, z praktycznego punktu widzenia rozważanie życia, to poczucie siebie zawsze ma formę określoną w czasie. Centralnym punktem, na którym przez cały czas koncentruje się rozum praktyczny, jest [sformułowanie i realizowanie] racjonalnego planu życia.

²³ Por. D. Sturma: *Hegels Theorie des Unbewußten. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und philosophischer Psychologie*. W: "Hegel-Jahrbuch" 1990; *Odysee des Geists. Schellings Projekt einer naturphilosophischen Geschichte des Selbstbewußtseins*. W: H. M. Baumgartner/W. Jacobs (hrsg.): *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*. Stuttgart-Bad Constatt, 1993.

²⁴ Por. Ch. Taylor *What is Human Agency?* W: *Human Nature and Language. Philosophical Papers*. Cambridge 1985, s. 23.

²⁵ Ch. Taylor: *The Concept of Person*. W: *Human Nature...*, op. cit., s. 97.

7. Racjonalny plan życia

Rozważenie życia musi być realizowane w wietle warto ci i polega na okre laniu celów, które w du ym stopniu zale od konkretnego kontekstu działania. Osoba nie mo e wi c y „według planu” w sensie dosłownym. Plan życia nie jest bowiem jakim sztywnym zbiorem wytycznych, którymi człowiek musi si kierowa we wszystkich indywidualnych przypadkach. Nawet ostateczne cele planu życia mog ulega zmianom i musz by zmieniane. Dlatego 'planu życia' nie mo na pojnowa jako zbiorczego, czy jednocz cego poj cia, pod które nale y podci ga wszystkie jednostkowe cele i epizodyczne działania, ani jako jakiej abstrakcyjnej pustej formy społecznej (która mo e by punktem wyj cia) ka dego indywidualnego życia. Jest raczej tak, i osoba znajduje pewne istniej ce ju w życiu społecznym modele normatywne, którymi si kieruje, i na które wpływaj te zmienne okoliczno ci, w jakich musi y .

Plan życia stanowi pewn normatwn perspektyw , któr tylko cz ciowo mo na urzeczywistni . Jednak e moralna jako życia ka dej osoby zale y wła nie od tej cz ciowej realizacji jej perspektywy. Cele racjonalnego planu życia mog by wprawdzie urzeczywistniane jedynie krok po kroku, ale osoba mo e ten plan nakre la i realizowa w horyzoncie rozumu i w ten sposób konstytuowa [aksjologiczn] ci gło swego życia²⁶. 'Racjonalny plan życia' nie wyklucza jednak bynajmniej ró norodno ci; rozumowe podstawy motywacji podlegaj bowiem zmianom. W zwi zku z tym, realizowanie planu życia musi przebiega w wietle respektowania faktu wyst powania rozs ró norodno ci²⁷. Próby eliminowania tego faktu s sprzeczne z postulowaniem autonomii i zawsze przybieraj form masowych opresji na scenie politycznej.

Racjonalny plan życia zakłada pewn specyficzn koncepcj praktycznej jedno ci osoby w czasie. W my l tej koncepcji, historii działa winny by formułowane tak, by w przyszło ci nie zaistniała potrzeba ich rewidowania. W pewnym sensie, dana osoba nie mogłaby by krytykowana [za jej post powanie] w innym czasie²⁸. Poniewa jednak przebieg ka dego indywidualnego działania zale y od zmiennych warunków, to d enie do realizacji absolutnie racjonalnego planu życia nie jest ani mo liwe, ani te po dane. Mimo to, osoba powinna zawsze kierowa si takimi maksimumami działania, za którymi w danym momencie przemawiaj najlepsze racje. Istnieje bowiem ciśly zwi zek mi dzy racjonalnym planem życia i ci gło ci istnienia danej osoby w czasie. Ten, kto nie pojmuje siebie jako istniej cej przez cały czas [tej samej] osoby, która mo e i powinna wie swe życie zgodnie z rozumem, temu niew tpliwie brak szacunku zarówno dla jego własnych przyszłych potrzeb,

²⁶ Por. J. Rawls: *Theory of Justice*. Cambridge Massachussets 1971, s. 407-424 [wyd. pol.: J. Rawls: *Teoria sprawiedliwo ci*. Tłum. M. Panunik, J. Pasek i A. Romaniuk. Warszawa 1994, s. 756-764; por. s. 558-569.

²⁷ Tego : *Political Liberalism*. New York 1993, s. 54-58.

²⁸ Tego : *Teoria sprawiedliwo ci*. Op. cit., s. 757

jak i przyszłych potrzeb innych osób. Kto taki b dzie wi c, w wietle kategorii moralnych, dziala nieodpowiedzialnie²⁹.

8. Fakt rozumu: inna osoba

W niemniejszym stopniu fakt rozumu potwierdzaj wzajemne relacje [mi - dzyosobowe], b d ce nast pstwem obecno ci innych osób w yciu spolecznym Wskutek tej obecno ci, punkt widzenia rozumu jest zawsze wynikiem pewnego przechodzenia od jednego Ja do drugiego. Przechodzenie to jest faktem rozumu praktycznego i niekwestionowanym fenomenem codziennego do wiadczenia. Osoby odnosz si do siebie nawzajem jako osoby i wzajemnie przypisuj sobie posiadanie samo wiadomo ci³⁰. Podstaw tego przechodzenia jest uznawanie innego podmiotu za podmiot Osoby nie postrzegaj siebie nawzajem tak, jak postrzegaj zwykle przedmioty w przestrzeni i czasie po to, by dopiero w nast pnym kroku wyja ni ontyczny status umysłu innej osoby, lecz przyjmuj istnienie takich stanów moralnych jak miło , nienawi , szacunek, pogarda, duma, wstyd, wina, wdzi czno , zawi , skrucza itp., zakładaj cych ju istnienie pewnego Ja moralnego [które je prze ywa]. Uznanie przez jeden podmiot innego podmiotu za podmiot dokonuje si *implicite*, bez wyra nej wiedzy o tym któregokolwiek z nich. Jednak e bycie osob , co wszyscy wiemy, zale y od *uznania* nas za podmiot przez inny podmiot Tam, gdzie takiego uznania nie ma, nie mo na mówić o byciu osob Wła nie *uznawanie* osoby za podmiot przez inny podmiot odró nia wspólnot osób od kolonii mrówek.

Zarówno rzeczywisto rozumu, jak i rzeczywisto podmiotu manifestuje si praktycznie wła nie w akcie uznania go za podmiot przez inny podmiot W ten sposób teza o nieuchwytno ci [elusiveness] podmiotu — któr dot d mo na było odpiera tylko za pomoc argumentów po rednich — mo e znale imponuj ce rozwi zanie praktyczne. Rozwi zanie to ma swój j zykowy analogon w semantycznym fakcie, i poj cie podmiotu mo na stosowa w ten sam sposób w odniesieniu do ró nych osób. Ta j zykowa obiektywno poj cia Ja ukazuje wi c niezmiennie znaczenia poj cia ja do którego odsyłaj jego zmienne desygnaty.

Nieredukowalne relacje wzajemne mi dzy osobami konstytuuj istot , rdze praktycznego rozumu. Ja funkcjonuje w ród nich zarazem jako podmiot i jako przedmiot, tzn. osoby postrzegaj siebie nawzajem jako podmioty o tych samych, lub przynajmniej podobnych, interesach, własno ciach i mo liwo ciach. Rozum praktyczny transcenduje w swój sposób w skie granice samolubnych, egoistycznych afektów oraz ustanawia mo liwe do uzasadnienia pos- tawy wzajemnego uznawania si osób i okre lania ich wzajemnych relacji Ten zło ony stan rzeczy mo na podsumowa stwierdzeniem, e zdolno do posługiwania si rozumem stanowi pewn — zwolennicy klasycznej filozofii niemieckiej powiedzieliby jedyn — mo liw do uzasadnienia perspektyw samodzielnej ekstematyzacji [osoby] w refleksji i praktyce.

Z j zyka angielskiego tłumaczył: *Zbigniew Zwoli ski*

²⁹ Por. D. Sturma: *Person und Zeit*. W: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (ed.).: *Zeiterfahrung und Personalität*. Frankfurt am Main 1992.

³⁰ Por. Th. Nagel: *Moral Luck*. W tego : *Mortal Questions*. Cambridge 1979, s. 37.