

TRANSLATORIUM

JOSEPH MARÉCHAL

DWIE DROGI KRYTYKI

*Z języka francuskiego przełożył i przypisami opatrzył
Aleksander Bańka*

OD TŁUMACZA

Niniejszy tekst, *Les deux voies de la critique (Dwie drogi krytyki)* to rozdział pracy *Le point de départ de la métaphisique (Punkt wyjścia metafizyki)*, Bruxelles – Paris 1944–1949. Całość składa się z pięciu zeszytów, a prezentowany tekst stanowi część ostatniego zeszytu, zatytułowanego *Le Thomisme devant la Philosophie critique (Tomizm wobec filozofii krytycznej)*. Prezentowany fragment ukazuje ciekawą próbę porównania i zestawienia ze sobą dwóch sposobów docierania do przedmiotu poznania – metafizyki tomistycznej i filozofii krytycznej. Widać tu zarysy tak zwanego „tomizmu transcendentnego”, którego prekursorem jest właśnie Joseph Maréchal. Oryginalność dokonanej przez Maréchala transpozycji tomistycznej epistemologii na sposób transcendentalny odwołuje się do przekonania, że tomistyczna krytyka poznania, czy mówiąc szerzej – klasyczna, realistycznie zorientowana metafizyka i filozofia transcendentálna Immanuela Kanta, nie tylko nie wykluczają się wzajemnie, ale wręcz przeciwnie, wzajemnie się dopełniają. Dokonana przez Maréchala transpozycja wywołała liczne dyskusje i znalazła także wielu zwolenników oraz kontynuatorów, otwierając tym samym przed klasyczną, realistyczną metafizyką nowe, ciekawe perspektywy. W tym sensie przetłumaczony tekst ma dla tomizmu transcendentálnego wymiar programowy.

Aleksander Bańka

DWIE DROGI KRYTYKI

Jeżeli epistemologia starożytnych wcale nie pozostała na uboczu w stosunku do całej problematyki krytycznej, to ich teoria poznania wywodzi się z innego punktu widzenia niż krytyka nowożytna. Nadszedł więc czas, żeby bardziej bezpośrednio porównać te dwa punkty widzenia, tak, aby zauważyć możliwe zbieżności i niezgodności, jeśli takie istnieją.

Historię epistemologii, ujmowaną w głównych zarysach, tworzą okres wstępny oraz dwie kolejne wielkie fazy: faza metafizyczna i faza transcendentalna. Po początkowych zmaganiach tryumf szkoły sokratejskiej nad sofistami ustanawia w sposób trwały nieuniknioną konieczność twierdzenia, tak dalece, że miesza się ona z absolutną pozycją treści świadomości, zgodnie z uniwersalną regułą pierwszej zasady (to, co jest, jest; byt i niebyt, rozpatrywane pod tym samym względem, wykluczają się).

Bezpośrednią stawką walki przeciw sofistom – bardziej niż prawda logiczna – było uwolnienie obiektywnego myślenia od materialnych niespójności języka: odtąd nieskończona zmienność kombinacji słownych, których nie ograniczała sama sprzeczność, była przyhamowana przez podstawową i uniwersalną prawidłowość rozpoznaną w kombinacjach pojęć oznaczanych przez słowa; trzeba było liczyć się z nieprzewidywanym oporem normy absolutnej: *bytem*, wszędzie implicite potwierdzonym w jego tożsamości z sobą samym (zobacz zeszyt I, księga I)*.

* Zeszyt I, do którego odwołuje się autor opatrzonej jest podtytułem: „Od starożytności do końca średniowiecza: Starożytna krytyka poznania” (*De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La Critique Ancienne de la Connaissance*). W zeszycie tym, a szczególnie w Księdze I zatytułowanej *Przebudzenie ducha krytycznego w filozofii greckiej: Sceptycyzm starożytny i krytyka twierdzenia (L'Éveil de l'esprit critique dans la Philosophie grecque: le Scepticisme ancien et la critique de l'affirmation)*, Maréchal szczegółowo analizuje problem pierwszego kryzysu pewności w filozofii i spory wokół statusu twierdzenia filozoficznego a zwłaszcza jego koniecznego charakteru [przyt. – A.B.].

W stopniu w jakim była brzemenna w skutki, owa pierwsza konstatacja przygotowywała jedynie do prawdziwego problemu krytycznego, do problemu prawdy: oznaczała ona przede wszystkim, na przekór sofistom, że problem ten był sensowny, a także – na przekór późniejszym sceptykom – że problem ten narzucał się samoistnie i nie dopuszczał pominięcia, *ἐποχή*.

Jednakże rozpoznanie prawa problemu krytycznego do występowania w sposób naglący, w gruncie rzeczy oznaczało rozpoznanie istnienia prawdy logicznej, istnienia *koniecznej zawartości* naszych twierdzeń. Jakiego rodzaju mogła być ta prawda? Czym musiała być ta zawartość? Zadanie teorii poznania polega na dokładnym rozwiązaniu tej zagadki.

Rozwiązania poszukiwano sukcesywnie, na dwóch różnych drogach.

Starożytni krytykę poznania sprowadzili na drogę *metafizyczną*. Bardzo wczesnie spostrzegli, że surowa zawartość umysłu przedstawia elementy sprzeczne, które zatem nie mogą stanowić jednakowo przedmiotu prawomocnych twierdzeń; problem sprowadzał się do wprowadzenia do zawartości umysłu różnicowań i uwarstwień, koniecznych do tego, aby chronić „pierwszą zasadę” normatywną, oddając całkowicie sprawiedliwość absolutnej i powszechnej konieczności twierdzenia. Ta obiektywna krytyka poznania, prawie wykończona u Greków, osiągnęła swój punkt kulminacyjny w arystotelizmie św. Tomasza z Akwinu. Tak wyglądała faza wstępna krytyki poznania.

Począwszy od tej fazy obiektywistycznej, coraz bardziej powszechne zaniebanie pewnych fundamentalnych zasad tomistycznej syntezy, spowodowało – jako przeciww reakcję – rozwój drugiej fazy krytyki. Powiedzieliśmy, jak po zniszczeniach spowodowanych przez okhamizm, filozofia nowożytna, próbując źle odrestaurować porządek teoretycznego myślenia na drodze krytyki metafizycznej, została doprowadzona do uznania przeszłości za czystą kartę i do prób radykalnej krytyki „samej władzy poznania”. To nowe przedsięwzięcie, przygotowane przez Locke’a i Hume’a z jednej strony, przez Kartezjusza i Leibniza z drugiej, uzyskało swój ostateczny kształt u Kanta. Przystudiowaliśmy u tego ostatniego (Zeszyt III) „krytykę władzy poznania”, która jest *transcendentalną* krytyką przedmiotu*.

Metafizyczna krytyka przedmiotu; *transcendentalna* krytyka przedmiotu: musimy bardziej drobiazgowo porównać między sobą te dwie możliwe drogi krytyki poznania.

* Ostatnią, czwartą księgę pierwszego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki*, zatytułowaną *Vers le conflit moderne des rationalismes et des empirismes* poświęcił Maréchal analizie konsekwencji, jakie niósł ze sobą okhamizm dla filozofii nowożytnej. Rozwiązaniami przyjętymi przez Locke’a, Hume’a a także Kartezjusza i Leibniza zajmuje się Maréchal w zeszycie II zatytułowanym *Le conflit du Rationalisme et de l’Empirisme dans la Philosophie moderne avant Kant*. Zeszyt III: *La Critique de Kant* jest w całości poświęcony filozofii Immanuela Kanta [przyp. – A.B.].

I. „Metafizyczna” krytyka przedmiotu

Należałoby bardziej szczegółowo odnieść się do Zeszytu I dla zbadania fundamentów antycznego realizmu. Tutaj zadowolimy się naszkicowaniem w ogólnych zarysach istoty całej metafizycznej (czy też realistycznej) krytyki przedmiotu.

1. Przyjmuje ona – poza pospolitymi danymi świadomości (materią lub zawartością poznania) – absolutną wartość „pierwszej zasady” w jej zastosowaniu do tych danych. Jest to równe powszechnej, obiektywnej afirmacji* bytu, lub, mówiąc inaczej, koniecznej syntezy bytu i potwierdzalnej danej.

2. Rozwija się ona w rezultacie postępującego różnicowania tej bytowej afirmacji, pod stałą kontrolą „pierwszej zasady”. Z założenia żaden przedmiot nie uczestniczy w ogólnym, obiektywnym twierdzeniu inaczej, jak tylko w takiej mierze, w jakiej może być powiązany z systemem pojęciowym: logiczna koherencja pojęć wyraża konieczną dozę bytu w przedmiotach.

Otóż, począwszy od potwierdzenia najbardziej podstawowych danych, koherencja logiczna wydaje się zagrożona. Jedno sąsiaduje z wielością, byt obciąża się niebytem. Ontologiczna krytyka z całą koniecznością wymaga syntetycznego punktu widzenia, w którym będzie obiektywnie przewyżczona ta pierwotna antynomia. Z braku syntezy czysto statycznej, która prędkiej czy później okazuje się krucha, synteza dynamiczna przez „stawanie się”, jawi się jako jedyna forma godzenia przeciwstawnych terminów. Jednak samo „stawanie się” definiuje się przez opozycję *aktu* i *możliwości*: różne proporcje aktu i możliwości rozłożone pomiędzy czystym aktem i czystą możliwością muszą dostarczać kompletną tablicę obiektywnych kategorii bytu, muszą konstytuować kościec prawdziwej *πρωτη φιλοσοφια* w sensie arystotelesowskim.

Ten obiektywny rozdział bytu dotyczy całości możliwego przedmiotu poznania i, w konsekwencji, przedmiotu poznania *refleksyjnego* nie mniej niż przedmiotu poznania bezpośredniego. Otóż, zawartość świadomości, jakakolwiek by ona nie była, od momentu, gdy podpada pod refleksję, ujawnia opozycję przedmiotu i podmiotu, Ja i Nie-Ja. Refleksja dosięga *podmiotu*, odkrywa tam nową płaszczyznę obiektywności: z kolei podmiot staje się przedmiotem. Jeżeli chce się pominąć tę nieelegancką terminologię, powiemy więc, że obiektywne określenia bezpośredniej zawartości świadomości w ogóle, dzielą się na określenia *przedmiotowo-przedmiotowe* bądź kosmologiczne i na określenia *przedmiotowo-podmiotowe* bądź psychologiczne.

* Maréchal często i w różnym kontekście używa terminu *l'affirmation*, który można przetłumaczyć bądź jako *twierdzenie*, *potwierdzenie*, czy też *stwierdzenie*, bądź też, po prostu, jako *afirmacja*. Wydaje się, że ostatnia możliwość, mimo iż najwygodniejsza, może rodzić pewne niejasności, dlatego też, starając się jak najlepiej odczytać zamysł autora, stosuję zamiennie, w zależności od kontekstu, wszystkie możliwości [przypp. – A.B.].

Pod wpływem refleksji zawartość świadomości jawi się więc jako coś, co zarazem zawiera – w aspekcie ontologicznym – trochę Ja i Nie-Ja, to znaczy, jawi się jako relacja pomiędzy realnym podmiotem i realnym przedmiotem.

Zatem (czyniąc zastrzeżenie dla teologii naturalnej, która należy do dziedziny poznania analogicznego) wszystkie bezpośrednie zagadnienia filozofii spekulatywnej zredukują się do odkrywania logicznej formy równowagi elementów kosmologicznych między sobą, elementów psychologicznych między sobą i, wreszcie, tych dwóch grup w ich wzajemnych relacjach. Prawidłowa kombinacja pierwszej zasady i licznych danych spowoduje zorganizowanie się obok siebie „metafizyki Nie-Ja”, „metafizyki Ja” i wreszcie teorii poznania, jako relacji metafizycznego Ja i metafizycznego Nie-Ja.

3. Ponadto „krytyka przedmiotu”, aby była kompletna i trwała, musi integrować w systemie rozumu *działanie dobrowolne*. Innymi słowy, metafizyczna krytyka musi obejmować zarazem rozum teoretyczny i rozum praktyczny.

W istocie, wśród przedmiotów doświadczenia wewnętrznego, obok uposażenia spekulatywnego, spotyka się działanie w sensie właściwym, takie, które zmierza do realizacji świadomych celów. Spekulacja i działanie nakładają się nieustannie na siebie, kolejno jedno przygotowując drugie. Jak zredukować do logicznej jedności ową zmienność wiedzy i działania w naszym wewnętrznym „stawaniu się”?

Arystoteles i św. Tomasz stawili czoła temu trudnemu problemowi. Analiza danych świadomości ujawnia nam, mówią oni, początkowe ubóstwo naszej spekulatywnej aktywności, zależnej, aby się rozwinąć, od zewnętrznej materii poznania. Z drugiej strony, owa analiza pokazuje nam naszą aktywność praktyczną zastosowaną w całości do uchwycenia i przywłaszczenia sobie tej zewnętrznej materii, tak, aby zmniejszyć w naszej władzy poznawczej, różnicę pomiędzy możliwością i aktem i powiększając w ten sposób nieustannie obszar naszej wiedzy, ukierunkować nas w sposób daleki i nieograniczony ku pełni wszelkiej teoretycznej aktywności: *intelektualnej intuicji bytu*, kontemplacji najwyższego poznawalnego, *του μαλιστα επιστητου*: „contemplatio optimi intelligibilis”, mówi św. Tomasz za Arystotelesem (S. Th., II-II, 180, art. 4, c).

Ustalona przez św. Tomasza jedność między spekulacją i działaniem jest więc przede wszystkim konkretną jednością ostatecznego celu, spekulatywną i absolutną, rozszyfrowaną przez nas w *ruchu*, który nas na nią ukierunkowuje. Ponieważ ostatecznym kresem działania jest kontemplacja, w ten sposób samo nasze dobrowolne działanie staje się – realnie na podstawie tego, co poznawalne *in fieri* – stawaniem się tego, co poznawalne w nas.

II. „Transcendentalna krytyka przedmiotu” lub „krytyka władzy poznawczej”

Podczas gdy krytyka metafizyczna, postępując za spontanicznym ruchem umysłu, potwierdza *najpierw* absolutną realność przedmiotu, a następnie rezygnuje z poprawiania go, rozdrabniania i wyróżniania odpowiednio do najsurowszych wymagań logiki analitycznej, krytyka transcendentalna zatrzymuje *najpierw* ruch umysłu, zawiesza realistyczne twierdzenie i izoluje oczywistą zawartość świadomości, aby rozważyć ją w sobie. Jej punktem wyjścia nie jest ontologiczny absolut, rozpoznany od razu poza wszelkimi pozorami, ale uporządkowana różnorodność przypadkowych „fenomenów” obecnych w myśleniu, co do których chodzi dokładnie o ustalenie ewentualnego odniesienia do ontologicznego absolutu.

W krytyce transcendentalnej, „pierwsza zasada” (zasada tożsamości) pozostaje bezsporna jako *norma myślenia*; w krytyce metafizycznej dostarczała ona ponadto, bezpośrednio, *klucza do zrozumienia rzeczywistości* (ontologicznej).

Poza logiczną normą tożsamości i zdolnością odbierania danych zjawiskowych (samo to nie prowadziłyby dalej niż empiryzm Hume’a), krytyka transcendentalna przyjmuje w sposób konieczny inne założenie, którego zasięg zrozumiemy, jeżeli przypomnimy sobie strony, które poświęciliśmy mu w zeszycie III: mamy na myśli prawomocność *transcendentalnej metody analizy*¹.

W rezultacie nowa krytyka ma pretensje do definiowania wartości przedmiotu uświadomionego przez jego transcendentalną kompozycję, to znaczy przez odniesienie jego elementów konstytutywnych do „władz”, z których pochodzą. Zresztą „władza” nie jest tutaj niczym innym, jak *zdolnością określania a priori* przedmiotu. Metoda transcendentalna musi pozwolić rozpoznawać w samym przedmiocie ślady podobnych określeń.

Według Kanta, w „refleksji” nad naszymi obiektywnymi zawartościami świadomości, posiadamy instrument przystosowany do tego zadania. Albowiem refleksja w jednolitości całego przedstawionego przedmiotu odkrywa stopniowalność dopełniających się elementów, posiadających odpowiednio między sobą logiczne odniesienia od określanego do określającego, od materii do formy, od mnogości do syntetycznej jedności: formalne warunki a priori, podporządkowujące się jedne drugim, zaś całkiem na końcu – materii zmysłowej. Materia zmysłowa jawi się jako warunek ograniczający, irracjonalny, jako różnorodność pierwotna i zewnętrzna, która wiąże przedmiot z pewną częścią przestrzeni i z pewnym momentem czasu. Natomiast warunki formalne przeciwnie, wszystkie przedstawiają pewien stopień ogólności, który czyni je przekraczającymi jednostkowy przedmiot i obecny moment: są to warunki a priori, jednoczące i uniwersalizujące; są one takimi w sensie

¹ Na temat pojęcia „transcendentalny”, zobacz zeszyt III, ss. 113 nn.

o tyle szerszym, o ile bardziej zbliżają się do najwyższego warunku: czystej jedności apercepcji. Ten ostatni warunek a priori wszelkiego „przedmiotu” możliwego w świadomości, definiuje nam, w terminach krytycznych, czysty „podmiot poznający”, podczas gdy podporządkowane warunki a priori określają nam tylko „władze” tego podmiotu: rozum kategorialny i zmysłowość.

Jeżeli analiza Kanta jest właściwa, wówczas poznanie *obiektywie*, czyli posiadanie świadomości tego, czym coś jest jako przedmiot, polega na określeniu a priori, zgodnie z coraz ogólniejszymi warunkami formalnymi, zawartości materialnej narzuconej naszej zmysłowości z zewnątrz. Stąd fundamentalna konkluzja krytyczna: Skoro, w *Krytyce*, akceptujemy, jako nieuniknioną daną początkową, „świadomy fenomen” lub „przedmiot w myśleniu”, to przez sam ten fakt akceptujemy w nim wszystkie warunki możliwości, wszystkie konieczne „warunki konstytutywne” i akceptujemy je – ni mniej ni więcej – takimi, jakimi się ujawniają analizie przedmiotu. Jeśli implikowałyby one obiektywne istnienie *absolutu*, rozpoznalibyśmy ten absolut; jeśli ujawniałyby tylko względność zjawiska, traktowalibyśmy je jako proste funkcje przedmiotu zjawiskowego.

Cała wartość poznania teoretycznego zostaje więc w kantyzmie zawieszona, ze względu na samą wartość *transcendentalnej analizy* przedmiotu. Ale na jakie zaufanie zasługuje ta analiza?

Upřednio uczyniliśmy obserwację (zeszyt III, s. 119), że w oczach Kanta istnienie „czystej nauki” (jak matematyka i czysta fizyka) lub – bardziej ogólnie – istnienie zdań syntetycznych, powszechnych i koniecznych (sądy syntetyczne a priori), przynosiło, by tak powiedzieć, analizie transcendentalnej faktyczną gwarancję. Odrzucenie wyników tej ostatniej (chcemy przez to powiedzieć: charakteru a priori pewnych określeń przedmiotu) pociągnęłoby nieodwołalnie zanegowanie apodyktycznej wartości czystych nauk i wyrzeczenie się całej powszechności i całej prawdziwej konieczności*.

To prawda; ale empirysta dokona tego wyrzeczenia, zresztą bez teoretycznego kwestionowania, że aprioryczność formy w poznanim przedmiocie musiałaby być fundamentem wszelkiego zdania powszechnego i koniecznego, jeżeli formułowało by się je rzeczywiście ze zdań podobnych.

* W zeszytce III Maréchal pisze: „[...] same *Wstępy* do »Krytyki« pokazują 1. istnienie *sądów syntetycznych a priori*, z czego wynika co najmniej, że w naszych poznaniach *istnieje* element a priori; 2. istnienie »czystych nauk« (matematyka, czysta fizyka, metafizyka), z czego wynika że ten element a priori może być *wyróżniony* i *rozpoznany* zgodnie ze swoim charakterem a priori. W rezultacie można formować systemy sądów »koniecznych i powszechnych«, których własna różnorodność stanowi abstrakcję z wszelkiej danej różnorodności empirycznej. Sądy te wyrażają w jasności świadomości również »relacje a priori przedmiotu w ogóle«. Wynikają więc one w sposób konieczny z analizy *transcendentalnej*, dokonanej na podstawowych i konkretnych przedmiotach wiedzy. Odrzucić analizę transcendentalną, to nie uznawać istnienia »czystych nauk.«” *Le point de départ de la métaphisique*, op. cit., z. 3, s. 119 [przyp. A.B.].

Należało by więc, aby narzucić empiryście metodę analizy transcendentalnej, wykazać mu najpierw istnienie apodyktycznego poznania obiektywnego. Nie byłoby to wcale łatwe zadanie, natomiast do swego zrealizowania wymagałoby w każdym razie ścisłego analitycznego badania pojęć i sądów. Dlatego zrozumiałe jest, że Salomon Maimon mógł, zresztą niesłusznie, zarzucić Kantowi iż nie odparł zarzutów Hume'a.

Jeżeli zatem chce się ustanowić krytykę, która przed rozpoczęciem jakiegokolwiek badania nie zakłada powszechnego i koniecznego charakteru pewnych kategorii sądów syntetycznych, trzeba pokazać – bardziej bezpośrednio niż przez odwołanie do czystych nauk – interwencję warunków a priori w samym konstytuowaniu wszelkiego przedmiotu.

Kant, po odwołaniu się we *Wstępie Krytyki czystego rozumu* do faktu „sądów syntetycznych a priori” (uważa je za nieodparte, w których zostałyby do oceny jedynie założenia logiczne), sam wskazuje, w *estetyce* i *analityce*, bardziej bezpośrednio przedstawienie swojej metody transcendentalnej².

Opiera się on na założeniu, że wszelka zjednoczona różnorodność i – *a fortiori* – wszelka „synteza” we właściwym sensie zdradza dopełniającą się dwoistość elementów konstytutywnych: element złożony i element jednoczący. Zestawmy na przykład ze sobą trzy lub cztery punkty na papierze: ta grupa punktów ujawnia, obok mnogości (każdy z tych punktów oddzielnie), pewną jedność (ich zestawienie przestrzenne). Skoro złożoność jako złożoność nie zawiera z góry, w żadnym stopniu, jednolitości, która ją grupuje, to element jednoczący (tutaj przestrzeń jako możliwość zestawienia tych punktów) nie może posiadać swojego początku w samej mnogości; jest ona od niej źródłowo niezależna, jest ona – przez odniesienie do mnogości – logicznie uprzednia lub a priori. W taki właśnie sposób można by rozumować w odniesieniu do każdej formy, do wszelkiej materii, do jakiegokolwiek płaszczyzny bytu.

Otóż przedmiot naszego poznania zmysłowego, dana bezpośredniego doświadczenia, jest niezaprzeczalnie syntetyczny: przedstawia zjednoczoną różnorodność. Przemysłana na drodze refleksji analiza tej świadomej różnorodności nie pozwala nam dążyć do jej pokawałkowania pod przykrywką jakościowej różnorodności wrażeń. Stwierdzamy, że ta fundamentalna różnorodność zmysłowego wkładu przedstawia w naszej obiektywnej świadomości zjednoczenie na kilku stopniach: *prze-*

² Według Kanta dowód stanowiący podstawę „transcendentalnej dedukcji kategorii” jest analityczny. „Twierdzenie to jest, mówi on, (tzn., że bez syntezy w jedności świadomości, różnica nie zostałaby uświadomiona, nie byłaby znana) [...] analityczne, jakkolwiek robi ono syntetyczną jedność warunkiem wszelkiego myślenia” (*Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, T. 1, s. 246). Można jednak zauważyć, że rozumowanie analityczne odnosi się tutaj do koniecznego stosunku pomiędzy daną uświadomioną różnorodnością a jednolitością świadomości – jednakże sama jednolitość świadomości, *ja* jako powszechny warunek a priori, określając świadomość musiała być nam ujawniona bardziej bezpośrednio, przez „refleksję transcendentalną”.

strzeń i czas – kategorie i jedność apercpcji. Wszystkie te jednoczące determinacje są w sposób konieczny *a priori* względem różnorodności, którą unifikują. Przestrzeń i czas przedstawiają zatem warunki przedmiotu immanentnego, które nie są wcale zawężone same przez się do granic *takiej* zmysłowej różnorodności aktualnie danej. Gdyby tak nie było, wówczas pokrywałyby się one w sposób czysty i prosty z *tą* różnorodnością. Kategorie przedstawiają warunki obiektywne (lub obiektywizujące), których zasięg – odległy od ograniczania się do *takiej* danej różnorodności zmysłowej – tak samo nie jest sam z siebie zmuszony do żadnej determinacji czasowej ani przestrzennej. Natomiast jedność apercpcji, której wielorakim wyrazem są kategorie, rozciąga się bez jakiegokolwiek ograniczenia na przedmiot myślowy w ogóle, na „przedmiot transcendentálny” Kanta.

Czy jednak nie jest tak, że nie jest to wcale oczywiste i nie wydawałoby się, iż w ślad za Kantem wydobyliśmy całą tę hierarchię warunków *a priori* przez proste rozumowanie analityczne w oparciu o dane obiektywne? Czy nie mogłoby się wydawać, że owa analiza nie implikuje żadnej innej rzeczy niż bardziej uważne stwierdzenie przeciwieństw jedności i różnorodności obecnych w naszej świadomości w każdym pojmowaniu przedmiotu – stwierdzenie, które staje się twierdzeniem o „funkcjach *a priori*” (obiektywnych warunkach bytu? lub subiektywnych warunkach poznania?) odkąd przyjmujemy, że jedność nie wywodzi się wcale z różnorodności jako *takiej*?

W rzeczywistości postępowanie kantowskiej analizy implikuje coś z tego, co powiedzieliśmy, ale jest ono o wiele bardziej złożone i trudniejsze do uzasadnienia. Bardzo zależy nam na tym, aby usunąć z niego nawet cień wątpliwości.

Gdy, wraz z Kantem, zamierzam dokonać analizy transcendentálnej „danych obiektywnych”, czy wówczas rozważam w nich ich statyczny aspekt „przedstawień”, z wykluczeniem wszelkiego „fieri”, wszelkiej aktywności w sensie właściwym, która mogłaby tam się ujawniać?

Przyjmijmy, że tak właśnie jest: w „przedstawieniu” będzie mi wolno wyróżnić dwa aspekty: materialną różnorodność i – już wykonane (*in facto esse*) – pasywne rozmieszczenie tej różnorodności, to znaczy, inaczej mówiąc, materię i formę, obydwie dane konkretnie; ale sama konstatacja pozwala mi – zamkniętemu w moim aktualnym i konkretnym przedstawieniu – dreptać w miejscu. Być może mógłbym oprócz tego, bez przekraczania statycznego punktu widzenia, odzielić mocniej jeden od drugiego, dwa aspekty: materialną różnorodność i jednolitość rozmieszczenia; na przykład pomyśleć formę rozmieszczenia tego samego porządku, w innej różnorodności materialnej; otrzymałbym w ten sposób obszerniejsze pojęcie rozmieszczenia niż moje pierwotne stwierdzenie takiego szczegółowego rozmieszczenia. Wydaje się, że nic nie przeszkadza mi w osiągnięciu w ten sposób – za pomocą sukcesywnych abstrakcji – coraz bardziej ogólnych pojęć formalnych.

Czy jest to analiza transcendentalna? W żaden sposób, gdyż poprzestając na tym procesie, rosnąca ogólność moich pojęć abstrakcyjnych pozostaje zewnętrzna wobec danego przedmiotu: zależy ona od mojej zdolności, być może arbitralnej, ograniczania logicznego rozumienia przedmiotów mojego myślenia, pomijając bardziej lub mniej znaczną liczbę ich zdeterminowań. Aby wiedzieć, co są warte *jako wewnętrzne prawa przedmiotu*, moje nakładane na siebie abstrakcje, musiałbym przestudiować obiektywną wartość mojej władzy abstrahowania, a to jest powrotem do wykonywania analizy transcendentальной samego przedmiotu. Pytanie pozostaje nierozwiązane.

Sens i zasięg, które Kant – sądząc na podstawie samych jego wyrażań – przypisywał transcendentальной metodzie refleksji analitycznej były inne. Nie mogła ona arbitralnie odcinać, ale musiała realnie *odkrywać* elementy strukturalne przedmiotu świadomości; i tym, co musiała ona ujawnić we wnętrzu przedmiotu, nie był zbiór cech bardziej lub mniej abstrakcyjnych, ale relacja „warunku a priori” do „uwarunkowanego”, „informacja” (nie tylko „forma”), „aktywna synteza” zjawiska, „spontaniczność” w działaniu: wszystkie wyrażenia, które przedstawiają sens tylko w porządku dynamizmu i przyczynowości. Niechybnie zasada dynamiczna nie może ukazywać się naszym oczom, jakby cudem, z przedmiotu bezwładnego, pasywnego, kontemplowanego w sobie, na podstawie swoich czysto reprezentatywnych zasad. Odkrywać tam „warunkowanie” jednej części przez drugą, to postrzegać coś innego niż czyste, statyczne przedstawienie: chcemy powiedzieć, prawdziwą aktywność. Zupełnie tak, jak przedstawić w mechanice, równowagę przez przeciwieństwo sił, które się neutralizują, to znaczy, chcąc nie chcąc, przyjąć w elementach systemu „wirtualne przemieszczenia”, przypisać systemowi wewnętrzną aktywność. Kantowska analityka transcendentalna przyjmuje więc, że przedmiot jest obecny w naszej świadomości „dynamicznie”, jako zbiór „określeń” lub „warunków” aktywnie przybierających kształt zmysłowej materii i jako taki może być rozpoznany.

W rzeczy samej, poza tym dynamicznym punktem widzenia, Kant – działając za pomocą analizy logicznej przedmiotu, a nie za pomocą analizy psychologicznej podmiotu – nie mógł mówić ani o „podmiocie”, ani o „władzach”. Albowiem „podmiot transcendentálny” dla samego Kanta jest całkiem inną rzeczą niż abstrakcyjny obraz oderwany od przedmiotu: podmiot jest w *Krytyce* rzeczywistością funkcjonalną, jest to miejsce całości zdeterminowań a priori przedmiotu; natomiast „władze” nie oznaczają już więcej dla Kanta abstrakcyjnych etykiet, wyciętych w przedmiocie, ale szczegółowe grupy zdeterminowań a priori przedmiotu. Raz jeszcze, definicjom tym brakuje podstawy a nawet stają się niezrozumiałe, jeżeli formalna aprioryczność w przedmiocie nie jest rozumiana w sensie aktywnym, dynamicznym.

Jeżeli jednak definiujemy a priori jako „aktywność” wewnętrzną wobec immanentnego przedmiotu, jako aktywność ujmującą daną zmysłową i czyniącą ją „poznawalną w akcie”, refleksja transcendentálna – która wydobywa z przedmiotu a priori – będzie polegała na odnalezieniu *aktywnej części podmiotu w przedmiocie* (immanentnym). Im część ta będzie obszerniejsza, tym bardziej przedmiot poznany zbliży się do doskonałej obiektywności, obiektywności intelektualnej intuicji, w której, według Kanta, przedmiot byłby całkowicie konstytuowany przez aktywność podmiotu.

Aby dobrze zrozumieć Kanta trzeba dokładniej sprecyzować naturę tej subiektywnej aktywności, mieszającej się w konstytucję przedmiotu. Kant na tysiąc sposobów zaznaczył to, że do pewnego punktu spełnia ona pojęcie „przyczynowości formalnej”. Zawsze jedność wobec zjednoczonej wielości pozostanie w stosunku formy do materii. Ale to być może za mało powiedziane: albowiem w terminologii potocznej „forma” prawie wyłącznie oznacza statyczną osłonę materii, więc zaciągniętą wokół różnorodności: forma statuy wydaje się nam zakrzepnięta w spoczynku marmuru. Otóż „formalny warunek a priori”, wydobyty przez analizę transcendentálną, musi pozostawać obciążony wirtualną powszechnością i – by tak powiedzieć – znaczeniem „ekspansywnym”: jest to „forma”, ale w tej mierze, w jakiej aktywnie narzuca się ona materii i ujawnia przez to, że logicznie istnieje uprzednio wobec niej, że wykracza poza nią, jako warunek stały i dominujący.

W języku scholastycznym można by powiedzieć, że „przyczynowość formalna” warunków a priori w immanentnym przedmiocie poznania nie jest wcale biernym residuum, strukturą, którą stwierdzamy i którą opisujemy, ale aktywnym osaczeniem poznawalnej materii przez *wewnętrzną skończoność*, przez „naturalne stawanie się” podmiotu. Materia poznania, aby uchoǳić za „przedmiot”, musi najpierw pozwolić się pochwycić przez strumień, który podmiot kieruje do jego naturalnego końca: w naszej świadomości, przedmiotem we właściwym sensie, jest samo to ujęcie zmysłowej materii przez żywotny ruch naszej intelektualnej natury.

Jak w immanentnym przedmiocie rozpoznać tak zdefiniowaną aprioryczność?

Przypomnijmy, że metoda transcendentálna, jako metoda krytyczna, nie musi ustalać wyłącznie *faktu* (ani nawet wyłącznie szczegółowej konieczności) a priori w przedmiotach rzeczywiście obecnych w naszej świadomości, ale *powszechną konieczność* tego a priori jako warunek wszelkiego przedmiotu możliwego (w rozumieniu nie-intuicyjnym).

Prosta „refleksja transcendentálna”, stwierdzenie a priori w przedmiotach aktualnie przedstawionych, odpowiada tylko na pierwszy z tych dwóch wymogów; a priori, które ona ujawnia, jest warunkiem możliwości takiego lub takiego przedmiotu jednostkowego, serii tych przedmiotów, mogącej zresztą wydłużać się w sposób nieograniczony. Mówiąc precyzyjnie, konieczność a priori refleksyjnie

stwierdzonego, nie rozciągałaby się, w sensie ścisłym, poza granice indukcyjnego uogólnienia³. Kant chce więcej. Konieczne odniesienie a priori do przedmiotów musi pojawiać się, z oczywistością rygorystycznie analityczną, jako odniesienie konstytutywne wszelkiego możliwego przedmiotu naszego rozumienia. Odniesienie to musi więc być wydedukowane z samego *pojęcia* „przedmiotu rozumienia jako takiego” (przedmiotu rozumienia nie-intuicyjnego, „przedmiotu doświadczenia” w sensie kantowskim), jakiegokolwiek istniałyby drugorzędne szczegóły, pod postacią których pojęcie to znajduje swoje zastosowanie w aktywności psychologicznej. Tutaj rozpoznaje się proces „dedukcji transcendentalnej”, niezbędne zwięźczenie metody transcendentalnej⁴. Kant dokonywał dedukcji transcendentalnej gdy wykazywał, że nie tylko *rzeczywiście* nasze obiektywne poznania są konstytuowane w sądzie, przez ujęcie konkretnych fenomenów w funkcji a priori jedności i powszechności, ale co więcej, że mówiąc absolutnie, przedmiot przedstawiający zawartość zjawiskową (przedmiot rozumienia) *jest możliwy tylko* za pośrednictwem funkcji a priori jedności i powszechności. To ostatnie dowodzenie będąc nabytym, refleksyjnym doświadczeniem a priori, podporządkowane zasadzie racjonalnej konieczności, nabiera prawdziwego *krytycznego* charakteru; wydaje się bowiem wtedy, że fakt transcendentalny, który ono wyraża, kryje warunek obiektywnej wartości niezależny od wszelkiej psychologicznej przypadkowości.

Nie możemy dłużej obstawać przy tych zagadnieniach metodologicznych, opisanych już w naszych zeszytach III i IV*. Musieliśmy jednakże pobieżnie zaznaczyć opozycję i współzależność dwóch charakterystycznych aspektów dowodzenia transcendentalnego, najpierw, ponieważ zdominują one nieodwołalnie, zważywszy na nasz ogólny cel, cały układ tego tomu**; a po drugie, ponieważ uważaliśmy za konieczne przypomnieć tutaj, że a priori, którego racjonalną więź z przedmiotem ustala dedukcja transcendentalna, przy nowych właściwościach logicznych jest tym samym a priori, którego dosięga zwykła refleksja. Aby metoda trans-

³ Celowo używamy wyrażenia „uogólnienie indukcyjne” w sensie nieokreślonym, w przeciwieństwie do „konieczności dedukcyjnej” i nie w bardziej ograniczonym znaczeniu „indukcji naukowej”. Czy indukcja naukowa, w takiej mierze, w jakiej dostarcza zdań powszechnych i koniecznych, opiera się na prawdziwej konieczności metafizycznej? Tak sądzimy; ale sądzimy także, że racjonalne wyjaśnienie tego sposobu rozumowania, zarówno naturalne jak i całościowe, zakłada ontologię ogólną. Właśnie dlatego obecna praca, która zatrzymuje się na progu metafizyki, nie dotyka bezpośrednio zagadnienia indukcji naukowej.

⁴ U Kanta i Fichtego przestudiowaliśmy dwie strony rozumowania transcendentalnego – refleksyjną i dedukcyjną, analityczną i syntetyczną. Czytelnicy słabo wtajemniczeni zrobią dobrze nie dowierając tutaj zbyt łatwo pułapkom terminologicznym.

* Joseph Maréchal zeszyt IV swojego dzieła, którego podtytuł brzmi *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*, poświęca przede wszystkim rozwojowi koncepcji Kanta i jej rozmaitym interpretacjom, których dokonywali jego kontynuatorzy, a także główni niemieccy idealisci [przyp. A.B.].

** Chodzi o zeszyt V *Le Thomisme devant la Philosophie critique* [przyp. A.B.].

cidentalna była stosowalna w krytyce naszych poznań, trzeba więc – jako że wszelka aprioryczność wyznacza charakter dynamiczny w warunku formalnym, abyśmy byli zdolni postrzegać, za pomocą refleksji, immanentną aktywność naszego myślenia, dokładnie w tym punkcie, gdzie ta aktywność przenika i wprowadza w akt element materialny naszych przedstawień. Trzeba, abyśmy dosięgali *intellectus in actu* w samej jego tożsamości z *intelligibile in actu*; innymi słowy, trzeba, aby przedmiot myślany był nam dany, bezpośrednio w refleksji, nie jako „rzecz martwa”, ale jako „przechodzący z możliwości do aktu”, jako stadium „ruchu” czy też intelektualnego „stawania się”.

Czy naprawdę jest tak, że „refleksja” nam go przedstawia? Czy ona pozwala nam bezpośrednio, w immanentnym przedmiocie, postrzegać *akt*, który determinuje go a priori, który nadaje mu charakter przedmiotu poznanego? Nie pytamy oczywiście, czy podmiot ma istotną intuicję samego siebie jako zasadę metafizyczną, jako przyczynę ontologiczną; dla kantowskiej analizy transcendentalnej wystarczyłoby, aby przedmiot immanentny odsłaniał się w refleksji, jako wykonywanie aktywności, a nie tylko jako bierna forma.

Otóż jest to dokładnie ta właściwość ponownego uchwytowania treści świadomości, już nie jako przedmiotu zewnętrznego, ani jako czystej formy reprezentatywnej, ale – przynajmniej na kilku poziomach – jako *aktu* (podmiotowego), dokładnie ta właściwość, która powoduje różnicę pomiędzy poznaniem bezpośrednim a poznaniem refleksyjnym. Kontemplowanie przedmiotu, konkretnego lub abstrakcyjnego, wcale nie jest refleksją; z kolei podtrzymywanie lub wprowadzanie przedstawienia w ognisko świadomości jest tylko drugorzędną czynnością uwagi lub obiektywnej pamięci: wcale nie jest refleksją. Refleksja we właściwym sensie przywraca obiektywną reprezentację Ja, to znaczy ponownie zanurza przedstawienie w strumieniu aktywności, skąd wyrwało się ono jako przedmiot.

Dlatego filozof, który przyjmuje u człowieka władzę refleksji zdolną postrzegać *w przedmiocie myślanym, podmiot w akcie*, nie umiałby wnieść żadnego zasadniczego zastrzeżenia (nie mówimy tutaj o szczegółach zastosowania) przeciw postępowaniu refleksji transcendentalnej, zrozumianemu tak, jak to uczyniliśmy. I rzeczywiście, aby zanegować tę zdolność refleksji, należałoby utrzymywać, że świadomość naszych aktów intelektualnych, którą niezaprzeczalnie posiadamy, ogranicza się do świadomości statycznej i wyklucza z następujących po sobie zawartości owych aktów, wyciąg uczyniony z wszelkiej świadomości aktywności w tym procesie. A skąd przyszłoby nam zatem nasze iluzoryczne pojęcie aktywności wewnętrznej?

Krótko mówiąc, wstępnym założeniem metody transcendentalnej analizy wydaje się być to, że nasze pojęcia obiektywne są nam dane – w refleksji – jako aktywne określenia przyswojonej materii, jako przejście od obiektywnej możliwości określenia do aktualnych określeń, jednym słowem, jako immanentny „ruch” wła-

dzy poznanej w sobie. Jedynie zresztą przy spełnieniu tego warunku transcendentálna krytyka przedmiotu tworzyłaby prawdziwie, jak tego chciał Kant, „krytykę władzy poznania”, a nie zwyczajne abstrakcyjne rozdrabnianie przedmiotu.

Refleksyjna percepcja wewnętrznego dynamizmu poznania do tego stopnia zależy od głębokości krytycznej analizy, że doznaje się pewnego rozczarowania stwierdzając, przynajmniej pozorną, niepewność doktryny Kanta w tym punkcie. Niepewność, która ujawnia się u interpretatorów filozofa.

Oczywiście, dynamiczny stosunek podmiotu i przedmiotu wcale nie przeszedł w jego oczach całkowicie niezauważony. Kiedy, pisząc *Krytykę czystego rozumu*, używał takich słów jak: *zasada określoności a priori*; *funkcja* lub *akt* („który przebiega, zbiera i łączy empiryczną różnorodność”); *związek* aktywny lub miniony, uprzedni wobec *przedstawienia związku*; *synteza* (postulowana jako „fundament jedności syntetycznej”) *czynność intelektu* (*Verstandeshandlung*); *akt spontaniczności* (rozumienia) itd., jego wyobraźnia, jeżeli nie jego poddane refleksji myślenie, była nasycona dynamizmem⁵. Dlaczego nie wyciągnął on wszystkich wniosków z tych przesłanek? Dlaczego wcale nie szukał, jak Fichte, sposobu zjednoczenia na

⁵ W dwóch pierwszych wydaniach *Krytyki czystego rozumu* nie brakuje deklaracji w rodzaju: „Nadamy mu [wiązanemu będącemu czynnością intelektu – A.B.] ogólną nazwę syntezy, ażeby przez to zarazem zaznaczyć, iż nie możemy sobie niczego przedstawiać jako powiązanego w przedmiocie, nie powiązawszy go uprzednio samemu, itd.” (*Krytyka czystego rozumu...*, T. 1., s. 237). – Lub też: „Syntetyczna ta jedność zakłada jednak syntezę...” (*Ibidem*, s. 222).

Zgodnie z założeniem sprzeciwiania się kantyzmowi, niektórzy w tym co tutaj mówimy zobaczą albo wysiłek wyważania otwartych drzwi, albo też, przeciwnie, całkowite niedocenianie ducha kantowskiego krytycyzmu. Gdy chodzi o Kanta, te sprzeciwy skrajnych grup interpretatorów lub komentatorów nie muszą wcale dziwić. Zachowujemy, razem z większością czytelników Kanta, opinię pośrednią, która nie czyni z tego ostatniego ani jakiegoś „nadfilozofa”, który miałby powiedzieć ostatnie słowo we wszystkich kwestiach, o których pisał, ani tym bardziej sofistę lub kogoś nieuważnego, zdolnego zaprzeczać samemu sobie w odstepie kilku stron: w wielu punktach jego myślenie wydawało nam się być niekompletne i zmienne, nie jednakże niespójne. W chwili oddania naszego rękopisu do druku, czytamy, w pewnym świeżo wydany dziele, następujące zdania, które odpowiadają dokładnie, jeżeli nie naszej własnej doktrynie filozoficznej, to przynajmniej naszej egzegezie Kanta:

„Abgesehen vom Akte, abgesehen von seiner Tätigkeit ist das Bewusstsein oder das Ich bloss abstrakte Einheit des Mannigfaltigen, ruhende, leere Form, Synthesis ohne synthetisierten Inhalt. Erst durch diese Tätigkeit wird es zur Synthesis der Gegensätze, zur konkreten synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Diese Einsicht gelangt in Kants transzendentaler Deduktion nicht zum völligen Durchbruch, nicht zu völliger Klarheit. Obwohl Kant davon spricht, dass die Einheit des Bewusstseins die Einheit einer Handlung ist [...], dass die Verstandesbegriffe Funktionen, d. h. Handlungen sind [...], obwohl er die Synthesis eine Handlung nennt [...], und dem Verstande Spontaneität zuschreibt, obwohl er vom »Aktus der Spontaneität« redet [...], obwohl er die »analytische Einheit der Apperzeption« als »Identität des Bewusstseins« von der »synthetischen Einheit« unterscheidet und die letztere als »Grund« und »Voraussetzung« der ersteren, als »ursprünglich-synthetische Einheit« bezeichnet [...] und von ihr die objektive Gültigkeit der Erfahrung abhängig macht [...] obwohl er in der Lehre von der produktiven Einbildungskraft den Verstand auf die Sinnlichkeit »einwirken« lässt [...], – so verdirbt sich Kant doch zuletzt die tiefsinnige Anlage seiner Deduktion dadaruch, dass er das Ich, den Verstand, die Kategorien, in ihrer starren Gegensätzlichkeit gegen das Mannigfaltige, das empirisch Gegebene erhält und nur wie ein Betrachter von aussen die Tätigkeit, den Aktus beschreibt” (Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921, ss. 84–85).

podstawie czystej aktywności Ja, na podstawie *Sollen*, rozumu spekulatywnego i rozumu praktycznego? Powiedzieliśmy w innym miejscu, że Kantowska *Krytyka* wydawała nam się niepewna i niekompletna w tym punkcie i że Fichte, mimo protestów Kanta, nie mylił się całkowicie sądząc, że kontynuuje ją rozwijając wynikające z niej zasady.

Kant nie docenił istotnej roli, jaką aktywna celowość podmiotu odgrywa w samym konstytuowaniu immanentnego przedmiotu i zaniedbanie to częściową niemocą dotyka jego metody transcendentalnej. Można powiedzieć, że podczas podświadomego przygotowywania jego krytycznej doktryny zwalczały się dwa wpływy. Z jednej strony sama siła wewnętrznej oczywistości ciągnie ją ku dynamicznej koncepcji poznania: całe nasze poznanie intelektualne uznane jest przez Kanta za idealne, zresztą niedostępne za pomocą intuicji intelektualnej, całkowicie spontaniczne i całościowo wytwarzające swój przedmiot. Przyjmuje więc on punkt widzenia „aktu”: doskonałego aktu inteligibilnego posiadania i przybliżonych – bardziej lub mniej odległych – ocen tego aktu. Jednakże, z drugiej strony, formułując swoje konkluzje, wydaje się ponownie opanowany statycznym i abstrakcyjnym duchem racjonalizmu kartezjańsko-wolfiańskiego i na nowo zamyka się w sztywnym punkcie widzenia „formy”. Można zatem sądzić, że przyjmując jako daną wyjściową stałe przedstawienie, rozpoznając je jako zhierarchizowane, uzgodnione z innymi pojęciami i wprowadzone w sądy syntetyczne a priori – abstrakcyjne jednostki wyższe, same zjednoczone jako typ czystej apercpepcji, szuka on wyłącznie sposobu przełożenia tego stanu rzeczy na logiczne symbole wyrażające pozytywny zasięg i granice naszych poznań. W tym wypadku najwyższa zasada syntetyczna, jedność apercpepcji, przestaje być refleksyjnie postrzeżona jako określająca aktywność: staje się ona czysto abstrakcyjną oznaką jedności; krzepną również funkcje kategoriałne, tworząc ogólne ramy; a cały problem poznania kurczy się do terminów prostego problemu jedności formalnej. Ale czy przedmiot – nawet kantowski przedmiot zjawiskowy – można wyjaśnić jako przedmiot przez samą swoją jedność formalną? Można w to wątpić: jako że przedmiot nie występuje wyłącznie w naszej świadomości, jako „istota formalna” (logiczna, idealna), ale również – słusznie czy niesłusznie, mało ważne – jako odniesiony do pewnego „w sobie” przeciwstawionego podmiotowi: czy za pomocą prostych zasegębnień jednostek wyjaśni się tę ostatnią cechę? Problem trudny, który będzie musiał zatrzymać poważnie naszą uwagę. W miarę obstawania przy takich a nie innych sposobach wyrażania stosowanych przez Kanta, cofnie się więc *Krytykę* ku racjonalistycznej ideologii, temu dogmatyzmowi istot formalnych, uznawanych za obiektywne („możliwe”) przez samo stwierdzenie ich logicznej jedności lub też skieruje się ją ku teorii poznania, której centralnym jądrem będzie intuicja „ruchu” lub immanentnego „stawiania się”, to znaczy dynamicznego stanu przedmiotu w podmiocie.

Na tej ostatniej drodze ewolucji *Krytyki* Kanta spotykają się Fichte i Schelling, których okazałe systemy zbyt hołdują jeszcze abstrakcji, zaś bliżej nas – bez szczególnych powiązań historycznych – H. Bergson*, którego sprawna analiza obnaża sztuczność naszego intelektu, aby w abstrakcjach odkryć tam nieprzerwany postęp stawania się, witalnego stawania się, które moglibyśmy ująć od wewnątrz.

Na tym końcowym etapie, krytyka poznania byłaby już metafizyką, czymkolwiek byłaby owa metafizyka i cokolwiek byłaby ona warta⁶.

Jeśli się nie mylimy, to teraz widać konkretne założenia, które – według nas i jaka by nie była historyczna myśl Kanta – muszą fundować *transcendentalną krytykę przedmiotu*, lub, co wychodzi na to samo, *krytykę władzy poznania*. Są one, poza obiektywnymi danymi traktowanymi jako fenomeny i „pierwszą zasadą” używaną jako norma regulatywna myślenia, zdolnością uchwytowania danych w samym akcie, który je obiektywizuje w nas, a nie tylko na podstawie ich reprezentatywnego modelu. Zdolność tę nazwiemy „refleksją transcendentalną” lub zdolnością „analizy transcendentalnej”. Z braku tej „analizy transcendentalnej” można by dobrze podejmować się coraz bardziej abstrakcyjnego dzielenia danych samych w sobie, ale nie, mówiąc ściśle, krytyki władz.

III. Porównanie dwóch krytyk, metafizycznej i transcendentalnej

Porównanie to uczyniono szeroko, w podwójnym, poprzedzającym je szkicu. Zadowolimy się oparciem na zarysie, który dobrze wyznacza pozycję wyjściową każdej z dwóch krytyk.

Starożytni byli obiektywistami, ponieważ – świadomie lub nieświadomie – sytuowali się od razu w *perspektywie finalistycznej*. Mocno polegać na „pierwszej zasadzie” jako zasadzie ontologicznej, oznaczało wzbraniać się przed przyjęciem, że jakakolwiek dana świadomości mogłaby pozostawać całkowicie niezdeterminowana wobec twierdzenia, zapowiedzi działania. Ty *działasz*, ripostuje Arystoteles sofistom, jako że się spierasz; czym zresztą jest ludzkie życie jeżeli nie ciągłym dzia-

* W tekście oryginalnym, przy nazwisku Bergsona, pojawia się niewłaściwy inicjał jego imienia (M. Bergson). Jest to prawdopodobnie błąd niewiedomego pochodzenia, ponieważ chodzi niewątpliwie o francuskiego filozofa Henri Bergsona [przyp. – A.B.].

⁶ Podkreśliśmy już ciekawą zbieżność, która pojawia się tutaj pomiędzy „dynamistycznym” wynikiem Krytyki nowożytnej i punktem wyjścia Krytyki metafizycznej Arystotelesa: z jednej strony immanentna intuicja ruchu, z drugiej fizyczna dana *κίνησις* (H. Bergson zdaje się wyolbrzymiać trochę statyczny charakter pojęcia u Arystotelesa). Z jednej i drugiej strony, mimo że różnymi drogami, tym, co postuluje się na początku, jest dogłębne ujęcie „stawania się” – subiektywnego albo obiektywnego – a nie czystego następstwa zjawisk: zatem ujęcie *aktu* opartego na możliwości, tzn. czegoś absolutnego, co może służyć metafizyce jako temat wyjściowy.

laniem, wyznaczanym przez obawy i pragnienia? Nie działać więcej stanowiłoby zerwanie z byciem człowiekiem. Ale działając, to znaczy reagując na wszystkie twoje myśli, nie nużysz się uznawaniem, że *twierdzisz*, a twierdząc, czynisz za każdym razem stałe odniesienie pomiędzy tym, co twierdzisz, a *bytem*: rozpoznajesz więc – rad nie rad – konieczne i powszechne zastosowanie pierwszej zasady w jej ontologicznym sensie.

Oznacza to tyle samo, jak gdyby powiedzieć, że nasze treści świadomości mają zawsze pewien stopień realnej obiektywności, ponieważ, tak czy inaczej, zostają one umieszczone w absolutnej celowości, która ożywia nasze działanie. Przedmiot sprawdza się jako „byt”, o tyle, o ile narzuca się jako „cel” [fr. „la fin”].

„Metafizyczna krytyka przedmiotu” dosięga go więc pod kątem koniecznej celowości i może to tylko ustalić w twierdzeniu absolutnym. Ale po tym pierwszym zabiegu, podejmuje ona przerwany temat, już mniej zatroskana jednostkową *formą* stwierdzonego przedmiotu: analizuje formę (istotę) i, proporcjonalnie, stopniuje twierdzenie, to znaczy piętrzy byt. Jednakże krytyka formy rozwija się tutaj pod egidą uprzedniego, absolutnego i powszechnego, stwierdzenia bytu. Powiemy również, że krytyka ta jest metafizyczna; stawia ona bezpośrednio przedmiot jako przedmiot w sobie, raz na zawsze zajmuje stanowisko wobec niego; i tylko wówczas, z tej absolutnej perspektywy, analizuje go i wykańcza z zewnątrz, dialektycznie, zgodnie z normą tożsamości – bez troski o wnikanie w konstytutywną genezę przedmiotu w myśleniu, aż do momentu, gdy ten problem genetyczny narzuci się przychodząc krętymi drogami psychologii racjonalnej. Czekając ze spokojem realizmu pewnego swego powodzenia, wypróbowuje ona pojęcia i wkłada je jedne w drugie, jak dziecko łączy części konstrukcyjnej gry, wiedząc z góry, że mają one przystosowywalną formę: dzięki pierwotnemu twierdzeniu ontologicznemu, cały problem metafizyczny redukuje się do odkrycia stanu logicznej równowagi w danych elementach.

Inaczej przebiega to w krytyce *transcendentalnej* przedmiotu, która, mówiąc ściślej, jest nowożytną krytyką poznania.

Również ona posługuje się refleksją, ale – odwrotnie niż obiektywistyczna krytyka – bezpośrednio przekracza naturalną skłonność ludzkiego umysłu. Zawiesza pierwotne absolutne stwierdzenie bytu, aby egzaminować treści świadomości same w sobie i analizować warunki, które konstytuują owe treści w znane przedmioty. Najpierw, w krytyce transcendentalnej, całe zainteresowanie koncentruje się na *wewnętrznej genezie przedmiotu jako przedmiotu*, na „feri” immanentnego przedmiotu, o ile „feri” to, zamiast być tylko łańcuchem momentów psychologicznych, obejmuje absolutne i powszechne warunki możliwości przedmiotów w ogóle: jako że konieczna struktura immanentnego przedmiotu i odpowiedni porządek jego elementów konstytutywnych, muszą wydać sekret jego logicznej wartości.

Tutaj zresztą – przypomnijmy – pojawia się alternatywa: albo strukturalna analiza przedmiotu jako takiego ujawnia tylko formy abstrakcyjne, które na mocy samej ich rosnącej abstrakcji, zachodzą logicznie jedno na drugie, w statyczności właściwej dla czysto spekulatywnego układania: w tym wypadku krytyka transcendentalsa – czy to jeszcze krytyka transcendentalna? – nie prowadzi nas poza bardziej lub mniej subtelny fenomenalizm; albo – to drugi człon alternatywy – analiza przedmiotu w bezpośredniej refleksji, wzmocniona prawdziwą racjonalną dedukcją, ujawnia aktywną możliwość jednoczenia, dynamizm, spontaniczność, a zatem podmiot w akcji: w tym wypadku, powiedzieliśmy to wyżej i będziemy musieli wykazać to stanowczo na końcu tego zeszytu, krytyka transcendentalna zakończyłaby się w sposób uprawniony tylko przez rozumowe przyjęcie celowości, objawicielki bytu absolutnego. Myśl Kanta, cierpliwego inicjatora, zostałaby raczej dopełniona niż zaprzeczona*.

Krótko mówiąc:

1. Daną początkową wszelkiej krytyki są przedmioty obecne w świadomości i jako takie poddane refleksyjnemu badaniu.

2. Ontologiczna krytyka starożytnych wychodzi od „przedmiotów” rozważanych ze względu na pełnię ich obiektywności, to znaczy stawianych absolutnie, jako możliwe cele (rzeczy) i stamtąd przystępuje do teoretycznego klasyfikowania ich form (istot definiowanych poprzez zmysłowe fenomeny). Ustanawia (*se donne*) ona sobie *obiektywny Absolut* i z nim wiąże *to, co względne*.

3. Transcendentalna krytyka nowożytnych również wychodzi od przedmiotów, ale rozważanych najpierw, precyzująco, ze względu na ich „formy” (jako fenomeny). Jeśli krytyka ta stosowałaby się do uzasadnienia, pełniej jeszcze niż to czyni, obiektywnego znaczenia przybranego przez fenomeny w świadomości, musiałaby ona (wykażemy to) odnaleźć w samej *formie*, afirmację *celów*. Za pomocą *tego, co względne*, obecne w świadomości, odkryłaby ona *ontologiczny Absolut*.

4. Krytyka starożytna pokrywa się z metafizyczną systematyzacją i dokonuje się tylko za jej pomocą: jest to *długa droga* krytyki; ale jest to również, naszym zdaniem, jej *naturalny sposób postępowania*.

Krytyka nowożytna zamierza wydobyć najpierw wewnętrzne warunki poznania, zasadniczą metodę i konieczne punkty wyjścia wszelkiej metafizyki. Konstytuuje ona epistemologię wstępną wobec metafizyki, metafizykę w możliwości: jest to, można powiedzieć, *krótsza droga* krytyki. Opiera się ona zresztą na *zręczności metody*: fenomenologicznym punkcie widzenia – uzasadnionej zręczności, która jednak w sposób oczywisty niszczy siebie samą gdy tylko prowadzi do rozpoznania

* Temu służyła dokonana w trzeciej księdze zeszytu V transpozycja tomistycznej krytyki poznania na sposób transcendentalny i pokazanie scholastycznych rozwiązań kantowskich antynomii [przyj. A.B.].

w fenomenie twierdzenia metafizycznego. Sądzimy bowiem, że może ona prowadzić aż do tego.

Te dwie metody krytyczne, zbliżając się dopełniająco do tego samego przedmiotu zupełnego, muszą doprowadzić ostatecznie do identycznych wniosków; krytyka starożytna zakłada bowiem od razu przedmiot ontologiczny, który *włącza* podmiot transcendentálny; zaś krytyka nowożytna przywiązuje się do podmiotu transcendentálnego, który *postuluje* przedmiot ontologiczny⁷. Jeżeli jest prawda – jak brzmi nasza teza w tej książce – że *krytyka ontologiczna i krytyka transcendentálna*, jakkolwiek różne co do punktu widzenia, w oparciu o który najpierw rozważają poznany przedmiot, zmierzają właściwie do tego samego rezultatu końcowego: dynamistycznej metafizyki. Jak się wydaje narzuca się konkluzja, że pomiędzy jedną a drugą krytyką muszą istnieć ściśle stosunki zgodności, pozwalające traktować jedną, jako prostą transpozycję drugiej.

Jaki jednak będzie klucz tej transpozycji?

Krytyka transcendentálna analizuje określenia* a priori immanentnego przedmiotu świadomości. Określenia te (funkcjonalne, modalne, lub wszelkie, jakie będzie się chciało), nie będąc nicością, wpadają równocześnie w orbitę krytyki metafizycznej: muszą mieć zatem swoje miejsca w systemie rzeczywistości. Łatwo przewidzieć, gdzie się one tam spotkają. W metafizyce, podmiot poznający jest postawiony jako przedmiot wobec umysłu: metafizyk mówi o podmiocie i o przedmiocie immanentnym, jako o podmiocie ontologicznym i jego realnej modyfikacji, która zresztą, co do swojej formy szczegółowej, zależy od „przedmiotu w sobie” nie mniej realnego niż dwa poprzednie terminy. Tam, gdzie krytyka Kantowska, zamknięta we wnętrzu immanentnego przedmiotu, odkrywa – wystrzegając się wszelkiego twierdzenia ontologicznego – „określenia a priori danej materii, w poznanim przedmiocie”, tam metafizyka od wieków stawiała problem bardziej złożony, bardziej przystępny, ale równoległy do „obustronnej przyczynowości podmiotu noumenalnego i przedmiotu w sobie w tworzeniu immanentnego aktu obiektywnego poznania”.

Problem ten konstituuje fundamentalny temat *metafizyki podmiotu poznającego*, znacznej części tradycyjalnej psychologii.

Jeśli zaś, przekraczając kantyzm, chcemy w tym samym krytycznym uzasadnieniu połączyć rozum spekulatywny i *rozum praktyczny*, to znajdziemy to

⁷ Czyż nie jest to wcale ostateczna zbieżność – zbieżność prawidłowa – pomiędzy subiektywnym i obiektywnym punktem widzenia, którą przeczuwaliśmy od pierwszych zeszytów tej pracy, gdy zwracaliśmy uwagę, że krytyka poznania nie mogłaby być skuteczna, gdyby nie spotkały się pewne warunki realne, *wspólne dla podmiotu i przedmiotu*?

* Określenia rozumie Maréchal jako swego rodzaju determinacje. Świadczy o tym termin *détermination* którego używa. W takim ujęciu krytyka transcendentálna bada aprioryczne określenia determinujące immanentny przedmiot świadomości [przyj. – A.B.].

zagadnienie opracowane, bardziej lub mniej całościowo, w języku ontologicznym ciągle w metafizycznej *psychologii*, w rozdziale od zawsze – u starożytnych – poświęconym odniesieniom woli i działania do poznania.

Rozwiązania – starożytne i nowożytne – staną się porównywalne jedynie pod warunkiem przetransponowania języka metafizycznego na język krytyczny i odwrotnie. *Prawo tej transpozycji* można zamknąć w następującej krótkiej formule:

Metoda transcendentálna analizy przedmiotu jest metodą precyzującą a nie wykluczającą. W przedmiocie poznania spontanicznego rozważa ona wyłącznie bezpośrednie ujęcie władz, które zamieniają go w przedmiot poznany. To znaczy, w języku kantowskim, rozważa ona a priori konstytutywne przedmiotu – lub jeszcze: transcendentálne warunki możliwości przedmiotu (w przeciwieństwie do jego warunku empirycznego, danej zmysłowej). W języku scholastycznym oznacza to jakby powiedzieć: rozważa ona „to, co poznawalne w akcie” na podstawie warunków, które go konstytuują w jego „poznawalnej aktualności”, lub też: według których „to, co poznawalne w akcie” jest tak samo „poznające w akcie” lub jeszcze: na podstawie funkcjonalnego pierwszeństwa (ograniczony aspekt pierwszeństwa metafizycznego) władz poznających w ich obiektywnych operacjach.

Nie obstawajmy przy tym dłużej; będziemy mieli bowiem okazję uszczegółowić, w trakcie następnych rozdziałów, ten stosunek zgodności pomiędzy *krytycznym a priori* ujawnionym, w przedmiocie immanentnym za pomocą refleksji i dedukcji transcendentálnej a *metafizycznym a priori* władz wywnioskowanym logicznie na podstawie ich działań⁸.

⁸ Problem ten Maréchal podejmuje wielokrotnie na kartach Zeszytu V, pisząc m.in. o roli a priori w poznaniu, stopniach aprioryczności, a priori psychologicznym i logicznym, a także o aprioryczności zmysłów. Bada również stosunek między apriorycznością a powszechnością, obiektywnością i spontanicznością, stosunek a priori do formalnego przedmiotu możliwości oraz kwestię metafizycznego fundamentu a priori [przyj. – A.B.].