

Joseph Maréchal

Dwie drogi krytyki*

Jeżeli epistemologia starożytnych nie pozostała poza wszelkim nastawieniem krytycznym, to ich teoria poznania wywodzi się z innego punktu widzenia niż krytyka nowożytna. Nadszedł więc czas, żeby w sposób bezpośredni porównać te dwa punkty widzenia, tak aby uchwycić możliwe zbieżności i niezgodności, jeśli takowe istnieją.

Historię epistemologii, ujmowaną w głównych zarysach, tworzy okres wstępny oraz dwie kolejne wielkie fazy: faza metafizyczna i faza transcendentálna. Po początkowych zmaganiach tryumf szkoły sokratejskiej nad sofistami na trwałe ustanawia nieuniknioną *konieczność afirmacji* (*nécessité de l'affirmation*), i to do tego stopnia, że pokrywa 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).

Wobec materialnych niespójności języka bezpośrednią stawką walki przeciw sofistom — częściej niż prawda logiczna — była emancypacja obiektywnego myślenia: odtąd nieskończona zmienność kombinacji słownych, których nie ograniczała sama sprzeczność, została zahamowana podstawową i uniwersalną prawidłowością rozpoznaną w kombinacjach pojęć, oznaczanych za pomocą słów; trzeba było liczyć się z nieprzezwyciężonym oporem normy absolutnej: *bytem*,

* Jest to pierwszy rozdział z pracy *Le point de départ de la métaphisique* (Bruxelles—Paris 1944—1949). Całość składa się z pięciu zeszytów, a prezentowany tekst stanowi część ostatniego zeszytu, zatytułowanego *Le Thomisme devant la Philosophie critique*. Jest to próba porównania i zestawienia z sobą dwóch sposobów docierania do przedmiotu poznania: metafizyki tomistycznej i filozofii krytycznej. Próba stanowi podstawę tzw. tomizmu transcendentálnego, którego prekursorem jest właśnie Joseph Maréchal [przyp. — A.B.].

wszędzie *implicite* potwierdzonym w jego tożsamości z sobą samym (zobacz zeszyt 1., księga I)*.

W tym samym stopniu, w jakim okazało się brzemiennie w skutki, owo pierwsze odkrycie przygotowywało jedynie do prawdziwego problemu krytycznego, do problemu prawdy: oznaczało ono przede wszystkim, na przekór sofistom, że problem ten był sensowny, a także — na przekór późniejszym sceptykom — że narzucał się samoistnie i nie mógł zostać zawieszony, *ἐποχή*.

Jednakże przyznanie problemowi krytycznemu prawa do narzucania się w sposób naglący, oznaczało w gruncie rzeczy uznanie istnienia prawdy logicznej, istnienia *koniecznej treści* [*contenu nécessaire* — A.B.] naszych twierdzeń. Jaka to mogła być prawda? Czym miała być owa treść? Zadanie teorii poznania polega właśnie na rozwiązaniu tej zagadki.

Rozwiązania poszukiwano sukcesywnie, na dwóch różnych drogach.

Starożytni krytykę poznania sprowadzili na drogę *metafizyczną*. Bardzo wczesnie spostrzegli, że surowa treść umysłu przedstawia elementy sprzeczne, które z tego tytułu nie mogą w sposób jednakowy stanowić przedmiotu prawomocnych twierdzeń; problem sprowadzał się do przyjęcia w treści umysłu zróżnicowań i uwarstwień koniecznych do tego, aby chronić „pierwszą zasadę” normatywną, czyniąc całkowicie zadość absolutnej i powszechnej konieczności afirmacji. Ta obiektywna krytyka poznania, doprowadzona przez Greków prawie do końca, osiągnęła swój punkt kulminacyjny w arystotelizmie św. Tomasza z Akwinu. Tak wyglądała faza wstępna krytyki poznania.

Począwszy od tej fazy obiektywistycznej, coraz powszechniejsze zapoznanie kilku fundamentalnych zasad tomistycznej syntezy spowodowało — jako przeciwwreakcję — rozwój drugiej fazy krytyki. Mówiliśmy o tym, jak po zniszczeniach spowodowanych przez okhamizm filozofia nowożytna, źle próbując odrestaurować porządek teoretycznego myślenia na drodze krytyki metafizycznej, odrzuciła przeszłość i została sprowadzona do prób radykalnej krytyki „samej władzy po-

* Zeszyt 3., do którego odwołuje się autor, opatrzony 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 afirmacji (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 [przyp. — A.B.].

znania". To nowe przedsięwzięcie, przygotowane przez Locke'a i Hume'a z jednej strony, przez Kartezjusza i Leibniza z drugiej, od Kanta uzyskało swój kształt ostateczny. Przystudiowaliśmy u tego ostatniego (zeszyt 3.) „krytykę władzy poznania”, która jest *transcendentalną* krytyką przedmiotu*.

Metafizyczna a transcendentalna krytyka przedmiotu: musimy bardziej drobiazgowo porównać z sobą te dwie możliwe drogi krytyki poznania.

I. „Metafizyczna” krytyka przedmiotu

Należałoby się bardziej szczegółowo odnieść do zeszytu 1. dla zbadania fundamentów antycznego realizmu. Tutaj zadowolimy się narysowaniem 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. Równa się to powszechnej, obiektywnej afirmacji bytu, lub mówiąc inaczej, koniecznej syntezie bytu i afirmowalnej danej (*donnée affirmable*).

2. Rozwija się ona w rezultacie postępującego różnicowania tej bytowej afirmacji, pod stałą kontrolą „pierwszej zasady”. Z założenia żaden przedmiot nie uczestniczy w ogólnej, obiektywnej afirmacji w inny sposób, jak tylko w taki, w jaki może być powiązany z systemem pojęciowym: logiczna koherencja pojęć wyraża konieczną dozę bytu w przedmiotach.

Otóż już wraz z afirmacją podstawowych danych koherencja logiczna wydaje się zagrożona. Jedno sąsiaduje z wielością, byt obciąża się nie-bytem. Krytyka ontologiczna domaga się koniecznie syntetycznego punktu widzenia, dzięki któremu ta podstawowa antynomia

* Ostatnią, księgę IV zeszytu 1. *Punktu wyjścia metafizyki*, zatytułowaną *Vers le conflit moderne des rationalismes et des empirismes*, poświęcił Maréchal analizie konsekwencji, jakie niósł z sobą okhamizm dla filozofii nowożytnej. Rozwiązaniem przyjętymi przez Locke'a, Hume'a, a także Kartezjusza i Leibniza zajmuje się Maréchal w zeszycie 2. zatytułowanym *Le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la Philosophie moderne avant Kant*. Zeszyt 3., *La Critique de Kant*, jest w całości poświęcony filozofii Immanuela Kanta [przyp. — A.B.].

zostanie obiektywnie przewyższona. Z braku syntezy czysto statycznej, która prędzej czy później okazuje się nietrwała, synteza dynamiczna przez „stawanie się” jawi się jako jedyna forma godzenia przeciwstawnych terminów. Samo „stawanie się” jest jednak definiowane przez opozycję *aktu* i *możności*: rozmaite proporcje aktu i możliwości rozpięte między czystym aktem i czystą możliwością muszą dostarczyć kompletną tablicę obiektywnych kategorii bytu, muszą konstytuować kościec prawdziwej πρώτη φιλοσοφία, w sensie arystotelesowskim.

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

Pod wpływem refleksji zawartość świadomości jawi się więc jako coś, co zawiera zarazem — w aspekcie ontologicznym — trochę *ja* i *nie-ja*, to znaczy, jawi się jako relacja między 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 między elementami kosmologicznymi, między elementami psychologicznymi i wreszcie — między tymi dwoma grupami elementów w ich wzajemnych relacjach. Prawidłowa kombinacja pierwszej zasady i licznych danych spowoduje zorganizowanie się obok siebie „metafizyki *nie-ja*”, „metafizyki *ja*” oraz teorii poznania jako relacji metafizycznego *ja* i metafizycznego *nie-ja*.

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

W istocie, wśród przedmiotów doświadczenia wewnętrznego oprócz uposażenia spekulatywnego wyróżnia 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 owo prze-

platanie się wiedzy i działania w naszym wewnętrznym „stawianiu się”?

Arystoteles i św. Tomasz stawili czoła temu trudnemu problemowi. Analiza danych świadomości ujawnia nam z jednej strony, jak twierdzą, początkowe ubóstwo naszej spekulatywnej aktywności, zależnej w swym rozwoju od zewnętrznej materii poznania. Z drugiej strony owa analiza pokazuje naszą aktywność praktyczną w całości zaprzątniętą uchwytowaniem i przywłaszczaniem sobie tej zewnętrznej materii, tak aby zmniejszyć w naszej władzy poznawczej różnicę między możliwością a aktem i powiększając w ten sposób nieustannie obszar naszej wiedzy, ukierunkować nas w sposób daleki i nieokreślony ku pełni wszelkiej teoretycznej aktywności — ku *intelektualnej intuicji bytu*, kontemplacji najwyższego poznawalnego, του μάλιστα επισητου; „contemplatio optimi intelligibilis”, mówi św. Tomasz za Arystotelesem (S.Th., II-II, 180, art. 4, c).

Ustanowiona 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 ku niej kieruje. Ponieważ ostatecznym kresem działania jest kontemplacja, przeto również samo nasze dobrowolne działanie staje się dzięki temu, realnie — z poznawalnego *in fieri* — stawaniem się poznawalnego w nas.

II. „Transcendentalna krytyka przedmiotu”, czy też „Krytyka władzy poznawczej”

Podczas gdy krytyka metafizyczna, postępując za spontanicznym ruchem umysłu, *najpierw* afirmuje absolutną realność przedmiotu, a następnie rezygnuje z poprawiania go, tworzenia drobiazgowych podziałów (*subdiviser*) oraz wyodrębniania, zgodnie z najsurowszymi wymaganiami logiki analitycznej, krytyka transcendentalna *najpierw* wstrzymuje ruch umysłu, zawiesza realistyczną afirmację i izoluje oczywistą treść świadomości, aby rozważyć ją samą w sobie. Jej punktem wyjścia nie jest ontologiczny absolut, rozpoznany od razu, w określonych przejawach, ale uporządkowana różnorodność przygodnych „fenomenów” obecnych w myśleniu, których ewentualne odniesienie do ontologicznego absolutu należy dokładnie ustalić.

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

Poza logiczną normą tożsamości i zdolnością odbierania danych zjawiskowych (to jeszcze, samo w sobie, nie prowadziłoby dalej niż empiryzm Hume’a), krytyka transcendentalna przyjmuje z konieczności inne założenie, którego zasięg zrozumiemy, jeżeli przypomnimy sobie strony, które poświęciliśmy temu zagadnieniu w zeszycie 3.: mamy na myśli prawomocność *transcendentalnej metody analizy*¹.

W rezultacie nowa krytyka rości sobie prawo do definiowania wartości uświadomionego przedmiotu przez jego transcendentalną kompozycję, to znaczy przez odniesienie jego elementów konstytutywnych do „władz”, z których pochodzą. „Władza” nie jest zresztą w tym wypadku niczym innym, jak *zdolnością określania „a priori” (pouvoir de détermination „a priori”)* przedmiotu. Metoda transcendentalna musi umożliwić rozpoznanie śladów podobnych określeń w samym przedmiocie.

Według Kanta w „refleksji” nad naszymi obiektywnymi treściami świadomości dysponujemy przystosowanym do tego zadania instrumentem. Refleksja bowiem w jednolitości całego przedstawionego przedmiotu odkrywa rozpiętość dopełniających się elementów, które mają odpowiednio między sobą logiczne powiązania — od określanego do określającego, od materii do formy, od mnogości do syntetycznej jedności — formalne warunki *a priori*, podporządkowane sobie wzajemnie, a na samym końcu — materii zmysłowej. Materia zmysłowa jawi się jako warunek ograniczający, irracjonalny, jako różnaitość pierwotna i zewnętrzna, która wiąże przedmiot z pewną częścią przestrzeni i z pewnym momentem czasowym. Natomiast warunki formalne — przeciwnie: wszystkie przedstawiają pewien stopień ogólności, dzięki któremu przekraczają jednostkowy przedmiot i obecny moment; są to warunki *a priori*, jednoczące i uniwersalizujące; są one takimi w znaczeniu tym szerszym, im 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 [mu — A.B.] warunki *a priori* określają nam tylko „władze” tego podmiotu: rozumienie kategorialne (*entendement catégorial*) i zmysłowość.

¹ Na temat pojęcia „transcendentalny”, zobacz zeszyt 3., s. 113 i nast.

Jeżeli analiza Kanta jest właściwa, to poznanie *obiektywne*, czyli świadomość tego, czym coś jest jako przedmiot, polega na określeniu *a priori*, zgodnie z coraz ogólniejszymi warunkami formalnymi, wartości 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 ujawniają się w analizie przedmiotu. Jeśli implikowałyby one obiektywne istnienie *absolutu*, rozpoznałibyśmy ten absolut; jeśli ujawniałyby tylko względność zjawiska, traktowałibyśmy 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?

Zaobserwowaliśmy uprzednio (zeszyt 3., s. 119), że w oczach Kanta istnienie „czystej nauki” (jak matematyka i czysta fizyka) lub — ogólniej — istnienie zdań syntetycznych, powszechnych i koniecznych (sądy syntetyczne *a priori*), zapewniało, rzec by można, faktyczną gwarancję analizie transcendentalnej. Odrzucenie wyników tej ostatniej (chcemy przez to powiedzieć: charakteru *a priori* pewnych określeń przedmiotu) spowodowałoby nieodwołalnie negację apodyktycznej wartości czystych nauk oraz wyrzeczenie się całej prawdziwej powszechności i prawdziwej konieczności*.

To prawda; ale empirysta dokona tego wyrzeczenia, nie kwestionując zresztą teoretycznie, że aprioryczność formy w poznanym przedmiocie musiałaby być fundamentem wszelkiego twierdzenia o charakterze powszechnym i koniecznym, jeżeli formułowałoby się je rzeczywiście ze [zdań — A.B.] podobnych.

* W zeszycie 3. Maréchal pisze: „[...] same *Przedmowy* do »Krytyki« pokazują 1) istnienie *sądów syntetycznych a priori*, z czego wynika co najmniej to, 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 formułować systemy sądów »koniecznych i powszechnych«, których własna różnorodność stanowi abstrakcję z wszelkiej danej różnorodności empirycznej. Sądy te wyrażają również w jasności świadomości »stosunki *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«. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 3: *La Critique de Kant*. Bruxelles—Paris 1944—1949, s. 119 [przyp. — A.B.].

Aby narzucić empiryście metodę analizy transcendentalnej, należałoby więc wykazać mu najpierw istnienie apodyktycznego poznania obiektywnego. Nie byłoby to wcale zadanie łatwe, a w każdym razie, aby mogło zostać zrealizowane, wymagałoby ścisłego analitycznego badania pojęć i sądów. Toteż zrozumiałe jest, dlaczego Salomon Maimon mógł, zresztą niesłusznie, zarzucić Kantowi, że nie odparł zarzutów Hume'a.

Chcąc zatem ustanowić krytykę, która przed rozpoczęciem jakiegokolwiek badania nie zakłada powszechnego i koniecznego charakteru pewnych kategorii sądów syntetycznych, trzeba pokazać — w sposób bardziej bezpośredni niż tylko przez odwołanie do czystych nauk — zaangażowanie (*intervention*) warunków *a priori* w samo konstytuowanie wszelkiego przedmiotu.

Kant, po odwołaniu się we *Wstępie z Krytyki czystego rozumu* do faktu „sądów syntetycznych *a priori*” (uważa je za dane nieodparte, w których do oceny pozostałyby jedynie założenia logiczne), sam daje, w *Estetyce* i *Analityce*, bardziej bezpośrednią prezentację swej metody transcendentalnej².

Opiera się on na założeniu, że wszelka zjednoczona różnorodność i — *a fortiori* — wszelka „synteza” we właściwym sensie zdradzają dopełniającą się dwoistość elementów konstytutywnych: elementu złożonego i elementu jednoczącego. Zestawmy na przykład z sobą trzy lub cztery punkty na papierze: ta grupa punktów ujawnia, obok mnogości (każdy z tych punktów ujmowany oddzielnie), pewną jedność (ich zestawienie przestrzenne). Skoro złożoność sama w sobie w żadnym stopniu nie zawiera uprzednio jednolitości, która ją grupuje, to element jednoczący (w tym wypadku przestrzeń jako możliwość zestawienia owych punktów) nie może mieć swojego początku w samej mnogości; pozostaje ona od niej źródłowo niezależna, jest — 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.

² Według Kanta dowód stanowiący podstawę „transcendentalnej dedukcji kategorii” jest analityczny. „Twierdzenie to jest [...] analityczne — mówi on (tzn. że bez syntezy w jedności świadomości różnica nie zostałaby uświadomiona, nie byłaby znana) — jakkolwiek robi ono syntetyczną jedność warunkiem wszelkiego myślenia” [I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001, s. 159, B 138 — przyp. — A.B.]. Można jednak zauważyć, że rozumowanie analityczne odnosi się tu do koniecznego stosunku między uświadomioną różnorodnością, która jest dana, a jednolitością świadomości — jednakże sama jednolitość świadomości, *ja* jako powszechny warunek *a priori*, określając świadomość, musiała być nam ujawniona bardziej bezpośrednio, przez „refleksję transcendentalną”.

Otóż przedmiot naszego poznania zmysłowego, dany w bezpośrednim doświadczeniu, jest niezaprzeczalnie syntetyczny: przedstawia zjednoczoną różnorodność. Refleksyjna analiza tej uświadomionej różnorodności nie pozwala nam dążyć do jej rozdrobnienia u podstawy jakościowej różnorodności wrażeń. Stwierdzamy, że ta fundamentalna różnorodność zmysłowego wkładu przedstawia w naszej obiektywnej świadomości unifikację na kilku poziomach: *przestrzeni i czasu — kategorii i jedności apercpcji*. Wszystkie te jednoczące determinacje są w sposób konieczny *a priori* względem różnorodności, którą unifikują. Przestrzeń i czas przedstawiają zatem tego rodzaju warunki przedmiotu immanentnego, które nie są wcale zawężone same przez się do granic *takiej* [a nie innej — przyp. A.B.], aktualnie danej zmysłowej różnorodności. Gdyby tak nie było, wówczas pokrywałyby się one w sposób czysty i prosty z *tą* różnorodnością. Kategorie przedstawiają warunki obiektywne (czy też obiektywizujące), których zasięg — daleki od tego, aby ograniczać się do *takiej* [aktualnie — przyp. A.B.] danej zmysłowej różnorodności — nie jest również, sam z siebie, zmuszony do żadnej determinacji czasowej ani przestrzennej. Natomiast jedność apercpcji, której zwielokrotnionym wyrazem (*expression multiple*) są kategorie, rozciąga się bez jakiegokolwiek ograniczenia na przedmiot myślowy w ogóle, na „przedmiot transcendentálny” Kanta.

Czyż nie jest to jednak wcale takie oczywiste i czy nie mogłoby się wydawać, iż w ślad za Kantem, całą tę hierarchię warunków *a priori* wydobyliśmy w wyniku prostego rozumowania analitycznego przeprowadzonego na danych obiektywnych? Czy nie mogłoby się wydawać, że owa analiza nie implikuje niczego innego, jak tylko bardziej uważne stwierdzenie występowania przeciwieństw między jednością a rozmaitością, obecnych w naszej świadomości w każdym pojmowaniu przedmiotu — stwierdzenie, które mówi 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 przebieg Kantowskiej analizy implikuje coś z tego, o czym powiedzieliśmy, ale jest o wiele bardziej złożony i trudniejszy do uzasadnienia. Bardzo zależy nam na tym, aby usunąć z niego nawet cień niejasności.

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

Przyjmijmy, że tak właśnie jest: w „przedstawieniu” będzie mi wolno wyróżnić dwa aspekty: materialną różnorodność i — już dokonane (*in facto esse*) — bierne rozmieszczenie tej różnorodności, to znaczy — inaczej mówiąc — materię i formę, obydwie dane konkretnie; ale sama ta konstatacja pozwala mi — zamkniętemu w mym aktualnym i konkretnym przedstawieniu — dreptać jedynie w miejscu. Być może, mógłbym jeszcze, nie wykraczając poza statyczny punkt widzenia, wyraźniej oddzielić od siebie te dwa aspekty: materialną różnorodność od jednolitości rozmieszczenia; pomyśleć na przykład formę rozmieszczenia tego samego porządku w innej różnorodności materialnej — otrzymalibyśmy w ten sposób obszerniejsze pojęcie rozmieszczenia niż moje pierwotne stwierdzenie takiego jego szczegółowego przypadku. Wydaje się, że nic nie przeszkadza mi w osiągnięciu w ten sposób — za pomocą sukcesywnych abstrakcji — coraz ogólniejszych pojęć formalnych.

Czy to jest analiza transcendentálna? W żadnym wypadku, gdyż jeśli poprzestaję na tym postępowaniu, rosnąca ogólność mych pojęć abstrakcyjnych pozostaje zewnętrzna wobec danego przedmiotu: zależy ona od mojej, być może arbitralnej zdolności do ograniczania logicznego rozumienia (*compréhension logique*) przedmiotów mojego myślenia przez pominięcie większej lub mniejszej liczby ich zdeterminowań. Aby wiedzieć, ile są warte *jako wewnętrzne prawa przedmiotu*, moje nakładane na siebie abstrakcje, musiałbym przestudiować obiektywną wartość mej władzy abstrahowania, a to oznacza powrót do wykonywania analizy transcendentálnej samego przedmiotu. Pytanie pozostaje nierozwiązane.

Sens i zasięg, które Kant — sądząc na podstawie samych tylko, używanych przezeń wyrażen — przypisywał transcendentálnej metodzie refleksji analitycznej, były inne. Nie musiała ona arbitralnie odcinać, lecz realnie *odkrywać* strukturalne elementy przedmiotu świadomości; i tym, co miała ujawnić we wnętrzu przedmiotu, nie był gmach bardziej lub mniej abstrakcyjnych cech, lecz relacja „warunku *a priori*” do „uwarunkowanego”, „uformowanie” (*information*) (nie sama tylko „forma”), „aktywna synteza” zjawisk, „spontaniczność” w działaniu — wszystkie wyrażenia, które przedstawiają sens tylko w porządku dynamizmu i przyczynowości. Niechybnie zasada dynamiczna nie może się wyłaniać przed naszymi oczami jakby cudem, z przedmiotu bezwładnego, pasywnego, kontemplowanego w sobie, na podstawie jego czysto reprezentatywnych zasad. Odkrywać w nim „warunkowanie” jednej części przez drugą część — to postrzegać coś innego niż czyste, statyczne przedstawienie; chcemy powiedzieć — prawdziwą aktywność. To zupełnie tak, jakby w mechanice przedsta-

wić równowagę za pomocą przeciwieństwa sił, które się neutralizują, to znaczy, chcąc nie chcąc, przyjąć w elementach systemu „wirtualne przemieszczenia” (*déplacements virtuels*), przypisać systemowi wewnętrzną aktywność. Kantowska analityka transcendentálna przyjmuje więc, że przedmiot jest obecny w naszej świadomości „dynamicznie”, jako zbiór „zdeteminowań” lub „warunków” aktywnie wcielanych (*affectant*) w zmysłową materię i jako taki, może być rozpoznany.

W rzeczy samej, niezależnie od tego dynamicznego punktu widzenia, Kant, postępując drogą logicznej, a nie psychologicznej analizy podmiotu, nie mógł mówić ani o „podmiocie”, ani o „władzach”. Albowiem „podmiot transcendentálny” dla samego Kanta jest czymś całkiem innym niż abstrakcyjny, oderwany od przedmiotu obraz. Podmiot jest w *Krytyce* rzeczywistością funkcjonalną — miejscem całości zdeteminowań *a priori* przedmiotu; natomiast „władze” dla Kanta nie oznaczają już więcej abstrakcyjnych znamion (*étiquettes*), wyciętych w przedmiocie, lecz cząstkowe grupy zdeteminowań *a priori* przedmiotu. Trzeba raz jeszcze podkreślić: 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 to, co w nim *a priori*, będzie polegała na odnalezieniu *aktywnej części podmiotu w przedmiocie* (immanentnym). Im ta część będzie obszerniejsza, tym bardziej przedmiot poznany zbliży się do doskonałej obiektywności — obiektywności intelektualnej intuicji, w której, według Kanta, przedmiot całkowicie konstituowałaby aktywność podmiotu.

Aby dobrze zrozumieć Kanta, trzeba dokładniej sprecyzować naturę tej subiektywnej aktywności, włączającej się w konstituowanie przedmiotu. Kant na tysiąc sposobów zaznaczył, że do pewnego punktu spełnia ona pojęcie „przyczynowości formalnej”. Zawsze bowiem jedność wobec zjednoczonej wielości pozostanie w stosunku formy do materii. Ale to, być może, za mało powiedziane, albowiem w terminologii potocznej „forma” oznacza prawie wyłącznie statyczną osłonę materii, więź zadzierzgniętą wokół różnorodności: forma statuy wydaje się nam zakrzepnięta w spoczynku marmuru. Tymczasem „formalny warunek *a priori*”, wydobyty w wyniku analizy transcendentálnej, musi pozostawać obciążony wirtualną powszechnością i — można by rzec — znaczeniem „ekspansywnym”: jest to „forma”, ale w takiej

mierze, w jakiej aktywnie narzuca się materii i ujawnia tym samym, 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, której istnienie stwierdzamy i którą opisujemy, ale aktywnym osaczeniem poznawalnej materii przez *wewnętrzną skończoność* — „naturalne stawanie się” podmiotu. Materia poznania, aby uchodzić za „przedmiot”, musi najpierw dać się pochwycić strumieniowi, który kieruje podmiot do jego naturalnego celu: przedmiotem we właściwym tego słowa znaczeniu jest w naszej świadomości 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, lecz *powszechną konieczność* tego *a priori* jako warunek wszelkiego przedmiotu możliwego (w rozumieniu nieintuicyjnym).

Prosta „refleksja transcendentálna” — stwierdzenie występowania *a priori* w przedmiotach aktualnie przedstawianych — odpowiada tylko na pierwszy z dwóch wskazanych wymogów; *a priori*, które ona ujawnia, jest warunkiem możliwości takiego lub innego przedmiotu jednostkowego, serii tych przedmiotów mogącej zresztą wydłużać się w sposób nieograniczony. Dokładnie rzecz ujmując, konieczność *a priori* refleksyjnie stwierdzonego nie wykraczałaby, w sensie ścisłym, poza granice indukcyjnego uogólnienia³. Kant chce czegoś więcej. Konieczne odniesienie *a priori* do przedmiotów musi się jawić z oczywistością rygorystycznie analityczną jako odniesienie konstytutywne dla wszelkiego możliwego przedmiotu naszego rozumienia. Odniesienie to musi więc być wydedukowane z samego *pojęcia* „przedmiotu rozumienia jako takiego” (przedmiotu rozumienia niein-

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

tuicyjnego, „przedmiotu doświadczenia” w sensie Kantowskim), niezależnie od tego, jakie byłyby drugorzędne szczegóły, pod których postacią pojęcie to znajduje swe zastosowanie w aktywności psychologicznej. Rozpoznajemy w tym miejscu postępowanie zwane „dedukcją transcendentalną” — niezbędne zwieńczenie metody transcendentalnej⁴. Kant dokonywał dedukcji transcendentalnej, gdy wykazywał, że nie tylko *w rzeczywistości* nasze obiektywne poznania są konstytuowane w sądzie, przez ujęcie konkretnych fenomenów w funkcji *a priori* jedności i powszechności, ale również — że ostatecznie przedmiot prezentujący treść zjawiskową (przedmiot rozumienia) *jest możliwy tylko* za pośrednictwem funkcji *a priori* jedności i powszechności. Ten ostatni dowód — jako nabyte, refleksyjne doświadczenie *a priori* — podporządkowany zasadzie racjonalnej konieczności, nabiera prawdziwego *krytycznego* charakteru, albowiem wydaje się wówczas, że fakt transcendentalny, który wyraża, kryje warunek obiektywnej wartości, niezależny od wszelkiej psychologicznej przypadkowości.

Nie możemy dłużej obstawać (*insister*) przy tych zagadnieniach metodologicznych, opisanych już w zeszytach 3. i 4.* Musieliśmy wszelako zaznaczyć pobieżnie przeciwstawne i zgodne elementy dwóch charakterystycznych aspektów dowodzenia transcendentalnego; przede wszystkim dlatego, że zdominują one nieodwołalnie — zważywszy na przyświecający nam cel ogólny — cały układ tego tomu**, a następnie dlatego, że uważaliśmy za konieczne przypomnieć tutaj, iż *a priori*, którego racjonalną więź z przedmiotem pozwala ustalić dedukcja transcendentalna, jest, przy uwzględnieniu nowych właściwości logicznych, tym samym *a priori*, którego dosięga zwykła refleksja. Aby metoda transcendentalna miała zastosowanie w krytyce naszych poznań, trzeba więc — jako że wszelka aprioryczność wyznacza w uwarunkowaniu formalnym charakter dynamiczny — abyśmy za pomocą refleksji zdołali postrzegać immanentną aktywność naszego myślenia dokładnie tam, gdzie aktywność ta przenika i aktualizuje (*met en acte*) element materialny naszych przedstawień.

⁴ U Kanta i Fichtego przestudiowaliśmy dwie strony rozumowania transcendentalnego: refleksyjną i dedukcyjną, analityczną i syntetyczną. Czytelnicy mniej wtajemniczeni zrobią dobrze, nie dowierzając tu zbyt pułapkom terminologicznym.

* Joseph Maréchal zeszyt 4. swego 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 5., zatytułowany *Le Thomisme devant la Philosophie critique* [przyp. — A.B.].

Trzeba, abyśmy *intellectus in actu* [intelekt aktualnie poznający — przyp. A.B.] ujmowali w samej jego tożsamości z *intelligibile in actu* [rzeczą intelektualnie poznawalną w akcie — przyp. A.B.]; innymi słowy, trzeba, aby przedmiot myślany był nam dany bezpośrednio w refleksji nie jako „rzecz martwa”, lecz jako „przechodzący z możliwości do aktu”, jako stadium intelektualnego „ruchu”, czy też „stawiania się”.

Czy naprawdę „refleksja” nam to umożliwia? Czy pozwala nam bezpośrednio, w immanentnym przedmiocie, postrzegać *akt*, który determinuje go *a priori*, który nadaje mu charakter przedmiotu poznawczego? 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 dzieło jakiejś aktywności (*exercice d'une activité*), a nie tylko jako bierna forma.

Otóż jest to w rzeczy samej ta własność ponownego uchwytowania treści świadomości — już nie jako przedmiotu zewnętrznego ani jako czystej formy reprezentatywnej, ale przynajmniej na kilku poziomach, jako *aktu* (podmiotowego) — która ustanawia różnicę między poznaniem bezpośrednim a poznaniem refleksyjnym. Kontemplowanie przedmiotu — konkretnego lub abstrakcyjnego — wcale nie jest refleksją; nadto podtrzymywanie lub wprowadzanie przedstawienia w ognisko świadomości jest tylko drugorzędną czynnością uwagi lub obiektywnej pamięci — wcale nie jest refleksją. Refleksja we właściwym sensie przywraca *ja* obiektywną reprezentację, to znaczy ponownie zanurza przedstawienie w strumieniu aktywności, skąd oddzieliło się ono jako przedmiot.

W konsekwencji filozof, który przypisuje człowiekowi władzę refleksji zdolną *w przedmiocie myślanym* postrzegać *podmiot w akcie*, nie potrafiłby wnieść żadnego zasadniczego zastrzeżenia (nie chodzi w tym miejscu o szczegółowy wymiar zastosowań) przeciwko postępowaniu refleksji transcendentalnej, rozumianemu tak, jak to przedstawiliśmy. I rzeczywiście, aby zanegować tę zdolność refleksji, należałoby utrzymywać, że świadomość naszych aktów intelektualnych, którą niezaprzeczalnie mamy, ogranicza się do statycznego i nieciągłego uświadomienia sobie zmieniających się treści owych aktów, z wykluczeniem w tej zmianie wszelkiej świadomości czynnika aktywnego. A zatem skąd pochodziłoby nasze iluzoryczne pojęcie aktywności wewnętrznej?

Krótko mówiąc, wstępnym założeniem metody transcendentalnej analizy wydaje się to, że nasze pojęcia obiektywne są nam dane — w refleksji — jako aktywne określenia (*déterminations*) przyswojonej

materii, jako przejście od obiektywnej możliwości określenia do aktualnych określeń; jednym słowem — jako immanentny „ruch” samej władzy poznawczej jako takiej. Jedynie zresztą dzięki 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 głębi krytycznej analizy, że doznaje się pewnego rozczarowania, stwierdzając w tym punkcie, przynajmniej pozorną, niepewność doktryny Kanta. Niepewność, którą wykazują interpretatorzy filozofa.

Oczywiście, dynamiczny stosunek podmiotu i przedmiotu wcale nie przeszedł w jego oczach 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 rozumienia* (*Verstandeshandlung*); *akt spontaniczności* (rozumienia) — jego wyobrażnia, jeżeli nie jego poddane refleksji myślenie, była nasycona dynamizmem⁵. Dlaczego nie wyciągnął wszyst-

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...*, s. 154, B 130). Lub też: „Syntetyczna ta jedność zakłada jednak syntezę”. (Ibidem, s. 146, A 118).

Zgodnie z przyjętym założeniem sprzeciwiania się kantyzmowi, niektórzy w tym, co tu mówimy, ujrzą bądź trud wyważania otwartych drzwi, bądź 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”, do którego należałoby ostatnie słowo we wszystkich, podejmowanych przez niego kwestiach, ani tym bardziej sofistę lub kogoś roztargnionego, zdolnego przeczyć samemu sobie w odstępnie kilku stron: w wielu punktach jego myślenie wydawało nam się niekompletne i zmienne, nie jednakże niespójne. W chwili oddania naszego rękopisu do druku, czytamy w pewnym świeżo wydanym 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

kich wniosków z tych przesłanek? Dlaczego, wzorem Fichtego, nie szukał wcale — opierając się na czystej aktywności *ja*, na *Sollen* — sposobu zjednoczenia rozumu spekulatywnego z rozumem praktycznym? Wspomnieliśmy wcześniej, że Kantowska *Krytyka* wydawała nam się niepewna i niekompletna w tym punkcie i że Fichte, mimo protestów Kanta, nie mylił się, 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 zaniebdanie to częściową niemocą dotyka jego metodę transcendentalną. Można by powiedzieć, że w czasie podświadomego kształtowania się jego krytycznej doktryny zwalczają się dwa wpływy. Z jednej strony sama siła wewnętrznej oczywistości ciągnie Kanta ku dynamicznej koncepcji poznania: całe nasze poznanie intelektualne jest mierzone przez niego — nieosiągalnym zresztą — ideałem intelektualnej intuicji, w pełni spontanicznej i całościowo wytwarzającej swój przedmiot. Staje więc Kant po stronie „aktu”: doskonałego aktu inteligibilnego posiadania i — bardziej lub mniej odległych — przybliżonych ocen tego aktu. Jednakże, z drugiej strony, formułując swe konkluzje, wydaje się ponownie opanowany statycznym i abstrakcyjnym duchem racjonalizmu kartezjańsko-wolfiańskiego, zasklepiając się na nowo w sztywnym punkcie widzenia „formy”. Można zatem sądzić, że przyjmując jako daną wyjściową statyczne przedstawienie i rozpoznając je jako zhierarchizowane, uzgodnione z innymi pojęciami i wprowadzone w sady syntetyczne *a priori* — abstrakcyjne jednostki wyższe, same zjednoczone pod postacią czystej apercepcji — szuka Kant wyłącznie sposobu przełożenia tego stanu rzeczy na logiczne symbole wyrażające pozytywny zasięg i granice naszych poznań. W tym wypadku najwyższa zasada syntetyczna — jedność apercepcji — nie jest już refleksyjnie postrzegana jako określająca aktywność;

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 dadurch, 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” (R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Tübingen 1921, s. 84—85).

staje się czysto abstrakcyjną oznaką jedności. Krzepną również w ogólnych zarysach funkcje kategoriałne, a cały problem poznania kurczy się do terminów prostego problemu jedności formalnej. Ale czy przedmiot — nawet Kantowski przedmiot zjawiskowy — da się wyjaśnić, jako przedmiot właśnie, samą swą jednością formalną? Można w to wątpić, albowiem przedmiot nie występuje w naszej świadomości wyłącznie jako „istota formalna” (logiczna, idealna), ale również, słusznie czy nie — nie jest to ważne — jako odniesiony do pewnego „w sobie”, przeciwstawionego podmiotowi. Czy za pomocą prostego zachodzenia na siebie [składowych — przyp. A.B.] jednostek można wyjaśnić tę ostatnią cechę? Jest to trudny problem, który będzie musiał zająć naszą uwagę na dłużej.

Obstając przy takich, a nie innych sformułowaniach, których używa Kant, cofnie się zatem *Krytykę* ku racjonalistycznej ideologii — ku temu dogmatyzmowi istot formalnych, uznawanych za obiektywne („możliwe”) przez sam fakt stwierdzenia ich logicznej jedności — lub też skieruje się ją ku teorii poznania, której jądrem będzie intuicja „ruchu” bądź immanentnego „stawania się”, to znaczy dynamicznego stanu przedmiotu w podmiocie.

Na tej ostatniej drodze ewolucji *Krytyki* Kanta spotykają się Fichte i Schelling, których okazałe systemy za bardzo hołdują jeszcze bożkowi abstrakcji, natomiast bliżej nas — bez szczególnych powiązań historycznych — Henri Bergson, którego sprawna analiza obnaża przebiegłość naszego intelektu, aby tam, pod płaszczykiem abstrakcji, odkryć nieprzerwany postęp stawania się — witalnego stawania się, które moglibyśmy uchwycić od wewnątrz.

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

Jeśli się nie mylimy, to widać teraz konkretne założenia, które — według nas i [niezależnie od tego — przyp. A.B.], jakakolwiek by 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

⁶ Podkreśliliśmy już ciekawą zbieżność, która zachodzi tu między „dynamistycznym” wynikiem krytyki nowożytnej i punktem wyjścia krytyki metafizycznej Arystotelesa: z jednej strony immanentna intuicja ruchu, z drugiej fizyczna dana $\chi\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ (H. Bergson zdaje się trochę wyolbrzymiać statyczny charakter pojęcia u Arystotelesa). Zarówno z jednej, jak i drugiej strony, mimo że różnymi drogami, tym, co postuluje się na początku, jest dogłębne ujęcie „stawania się” — subiektywnego albo obiektywnego — a nie jedynie czystego następstwa zjawisk, a zatem ujęcie *aktu* opowiadającego możliwość, to znaczy czegoś absolutnego, co może służyć metafizyce jako temat wyjściowy.

i „pierwszą zasadą” traktowaną 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 transcendentálną” lub zdolnością „analizy transcendentálnej”. Z braku tej „analizy transcendentálnej” można by równie dobrze podejmować się coraz bardziej abstrakcyjnego dzielenia danych samych w sobie, ale mówiąc ściśle, nie krytyki [samych — przyp. A.B.] władz.

III. Porównanie dwóch krytyk, metafizycznej i transcendentálnej

Porównanie to zostało już dokonane szeroko w dwuczęściowym, poprzedzającym je szkicu. [W tym miejscu — przyp. A.B.] zadowolimy się oparciem na zarysie, który dobrze wyznacza pozycję wyjściową obu krytyk.

Starożytni byli obiektywistami, ponieważ — świadomie lub nieświadomie — sytuowali się od razu w *perspektywie finalistycznej* (*perspective finaliste*). Polegać mocno na „pierwszej zasadzie” jako zasadzie ontologicznej, oznaczało odmawiać uznania, że jakakolwiek dana świadomości mogłaby pozostawać niczym niezdeteminowana w obliczu afirmacji — zapowiedzi działania. Ty *działasz* — ripostuje Arystoteles sofistom — jako że się spierasz. Czym zresztą jest ludzkie życie, jeżeli nie ciągłym działaniem, wyznaczanym obawami i pragnieniami? Nie działać więcej — znaczyłoby zerwać 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 tego, co twierdzisz, do *bytu*: rozpoznajesz więc — rad nierad — konieczne i powszechne zastosowanie pierwszej zasady w jej ontologicznym sensie.

Znaczy to tyle samo, co powiedzieć, że nasze treści świadomości mają zawsze pewien stopień realnej obiektywności, ponieważ, tak czy inaczej, zostają umieszczone w absolutnej celowości, która ożywia nasze działanie. Przedmiot sprawdza się jako „byt” — w takiej mierze, w jakiej narzuca się jako „cel” (*fin*).

„Metafizyczna krytyka przedmiotu” ujmuje go więc w perspektywie koniecznej celowości i może to stwierdzić wyłącznie w absolutnej

afirmacji. Ale po tym wstępnym postępowaniu podejmuje przerwany temat, już mniej zatroskana o jednostkową *formę* afirmowanego przedmiotu: analizuje formę (istotę) i proporcjonalnie, stopniuje afirmację, to znaczy wprowadza w byt uwarstwienia (*étage l'être*). Wszelako krytyczna analiza formy rozwija się w tym wypadku pod egidą uprzedniej, absolutnej i powszechnej afirmacji bytu. Powiedzmy również, że krytyka ta jest metafizyczna; zakłada bezpośrednio przedmiot jako przedmiot w sobie, raz na zawsze zajmuje pozycję naprzeciw niego i tylko wówczas, z tej absolutnej perspektywy, analizuje go i wykańcza z zewnątrz, dialektycznie, zgodnie z zasadą tożsamości — nie troszcząc się o wnikanie w konstytutywną genezę przedmiotu w myśleniu aż do momentu, gdy ów problem genetyczny nie narzuci się sam, krętymi drogami psychologii racjonalnej. Oczekując [na tę chwilę — przyp. A.B.] ze spokojem realizmu pewnego swego sukcesu, [krytyka metafizyczna — przyp. A.B.], testuje pojęcia i wkłada jedno w drugie, tak jak dziecko, gdy łączy części konstrukcyjnej gry, wiedząc z góry, że mają one przystosowywalną formę. Dzięki pierwotnej afirmacji ontologicznej cały problem metafizyczny redukuje się do odkrycia stanu logicznej równowagi w elementach danych.

Inaczej dzieje się w wypadku krytyki *transcendentalnej* przedmiotu, która, mówiąc ściśle, jest nowożytną krytyką poznania.

Również ona posługuje się refleksją, ale — odwrotnie niż krytyka obiektywistyczna — przekracza bezpośrednio naturalną skłonność ludzkiego umysłu; zawiesza pierwotną absolutną afirmację bytu, aby zbadać treści świadomości same w sobie i analizować warunki, które konstytuują owe treści w znane przedmioty. Początkowo cała uwaga skupia się w krytyce transcendentalnej na *wewnętrznej genezie przedmiotu jako przedmiotu*, na *fieri* immanentnego przedmiotu, jeżeli owo *fieri* nie jest wyłącznie łańcuchem momentów psychologicznych, lecz obejmuje absolutne i powszechne warunki możliwości przedmiotów w ogóle. Albowiem konieczna struktura immanentnego przedmiotu i odpowiedni porządek jego elementów konstytutywnych muszą ujawnić sekret jego logicznej wartości.

W tym miejscu 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 czysto spekulatywnym uwarstwieniom — w tym wypadku krytyka transcendentalna (czy to jest jeszcze krytyka transcendentalna?) nie prowadzi nas poza bardziej lub mniej subtelny fenomenalizm — albo też (to drugi człon alternatywy) analiza przedmiotu, wzmocniona prawdziwą

racjonalną dedukcją, ujawnia w bezpośredniej refleksji aktywną zdolność jednoczenia, dynamizm, spontaniczność — a zatem podmiot w akcji. W tym wypadku — powiedzieliśmy to wcześniej i zamierzamy wykazać zdecydowanie na końcu tego zeszytu — krytyka transcendentalsa znalazłaby swe prawomocne zwieńczenie tylko w rozumowym przyjęciu celowości objawiającej byt absolutny. Myśl Kanta, cierpliwego inicjatora [tej krytyki — przyp. A.B.], zostałaby raczej dopełniona niż zanegowana*.

Podsumowując:

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 ujmowanych absolutnie, jako możliwe cele (rzeczy), i na tej podstawie przystępuje do teoretycznego klasyfikowania ich form (istot definowanych przez zmysłowe fenomeny). Ustanawia sobie *obiektywny absolut* i z nim wiąże *to, co względne*.

3. Transcendentalsa krytyka nowożytnych również wychodzi od przedmiotów, ale precyzująco, rozważanych najpierw według ich „form” (jako fenomeny). Jeśli krytyka ta — w sposób pełniejszy niż do tej pory — miałaby zastosowanie w uzasadnianiu obiektywnego znaczenia, jakie przybrały fenomeny w świadomości, musiałaby (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 możności. Jest to, można powiedzieć, *krótsza droga* (*raccourci*) krytyki. Opiera się ona zresztą na pewnej *sztuczności metody* (*artifice de méthode*) — fenomenologicznym punkcie widzenia — sztuczności uzasadnionej, która jednak w sposób oczywisty sama siebie niszczy, gdy tylko prowadzi do rozpoznania pod postacią fenomenów metafizycznej afirmacji. Sądzymy bowiem, że może ona do tego doprowadzić.

* Temu służyła dokonana w księdze III zeszytu 5. transpozycja tomistycznej krytyki poznania na sposób transcendentalsa i pokazanie scholastycznych rozwiązań kantowskich antynomii [przyp. — A.B.].

Te dwie metody krytyczne, zbliżając się w sposób komplementarny do tego samego przedmiotu zupełnego, muszą doprowadzić ostatecznie do identycznych wniosków. Krytyka starożytna bowiem zakłada od razu przedmiot ontologiczny, który *włącza* podmiot transcendentálny; krytyka nowożytna przywiązuje się natomiast do podmiotu transcendentalnego, który *postuluje* przedmiot ontologiczny⁷. Jeżeli jest prawdą — jak brzmi nasza teza w tej książce — że *krytyka ontologiczna i krytyka transcendentalna*, jakkolwiek różne co do punktu widzenia, zgodnie z którym rozważają najpierw poznany przedmiot, zmierzają właściwie do tego samego rezultatu końcowego — dynamistycznej metafizyki — to, jak się wydaje, narzuca się konkluzja, że między jedną i drugą krytyką muszą istnieć ściśle stosunki zgodności, pozwalające traktować jedną jako prostą transpozycję drugiej.

Jaki jednak będzie klucz tej transpozycji?

Krytyka transcendentalna analizuje określenia (*détermination*) *a priori* immanentnego przedmiotu świadomości. Określenia te (funkcjonalne, modalne lub wszelkie, jakie można chcieć), nie będąc nicością, wpadają jednocześnie w orbitę krytyki metafizycznej — muszą mieć zatem swe miejsca w układzie rzeczywistości. Łatwo przewidzieć, gdzie się tam spotkają. W metafizyce podmiot poznający jest postawiony przed umysłem jako przedmiot. Metafizyk mówi o podmiocie i o przedmiocie immanentnym jako o podmiocie ontologicznym i jego realnej modyfikacji, która zresztą, pod względem swej formy szczegółowej, zależy od „przedmiotu w sobie”, nie mniej realnego niż owe dwa poprzednie terminy. Tam, gdzie krytyka Kantowska, zamknięta we wnętrzu immanentnego przedmiotu, odkrywa — wystrzegając się wszelkiego twierdzenia ontologicznego — „określenia *a priori* danej materii, w poznanym przedmiocie”, tam metafizyka od wieków stawiała problem bardziej złożony, przystępniejszy, 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 tradycyjnej psychologii.

Jeśli zaś, przekraczając kantyzm, chcemy w tym samym krytycznym uzasadnieniu połączyć rozum spekulatywny i *rozum praktyczny*, to ciągle znajdujemy owo zagadnienie opracowane w języku ontolo-

⁷ Czyż nie jest to wreszcie ostateczna zbieżność — zbieżność prawidłowa — między 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*?

gicznym — bardziej lub mniej całościowo — w metafizycznej *psychologii*, w rozdziale od zawsze poświęconym przez starożytnych odniesieniom woli i działania do poznania.

Rozwiązania — starożytne i nowożytne — staną się możliwe do porównania jedynie pod warunkiem przetransponowania języka metafizycznego na język krytyczny i odwrotnie. *Prawo tej transpozycji* można zamknąć w następującej krótkiej formule: metoda transcendentalna analizy przedmiotu jest metodą precyzującą, a nie metodą wykluczającą. W przedmiocie poznania spontanicznego rozważa ona wyłącznie bezpośrednie ujęcie władz, które zamieniają go w przedmiot poznany. W *języku Kantowskim* znaczy to, że rozważa ona *a priori* konstytutywne przedmiotu — lub mówiąc jeszcze inaczej — transcendentalne warunki możliwości przedmiotu (w przeciwieństwie do jego warunku empirycznego — danej zmysłowej). W *języku scholastycznym* to samo można by powiedzieć w następujący sposób: [Metoda transcendentalna — przyp. A.B.] rozważa „rzecz poznawalną w akcie” na podstawie warunków, które ją konstytuują w jej „poznawalnej aktualności”, lub też: według których „to, co poznawalne w akcie”, jest tak samo „poznające w akcie”, albo mówiąc jeszcze inaczej: na podstawie funkcjonalnego pierwszeństwa (chodzi o ograniczony aspekt pierwszeństwa metafizycznego) władz poznających w ich obiektywnych operacjach.

Nie obstawajmy przy tym dłużej; będziemy bowiem mieli okazję uszczegółowić w następnych rozdziałach ów stosunek zgodności między *krytycznym a priori*, ujawnionym w przedmiocie immanentnym za pomocą refleksji i dedukcji transcendentalnej, i *metafizycznym a priori* władz, wywnioskowanym logicznie na podstawie ich działań*.

* Problem ten Maréchal podejmuje wielokrotnie na kartach zeszytu 5., pisząc między innymi 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* [przyp. — A.B.].