

Marcin Poręba

Kant i dylematy subiektywizmu

Wobec zdecydowanej większości informacji, którymi dysponujemy jako indywidua, zachowujemy postawę czysto kontemplatywną. Nie znaczy to bynajmniej, że informacje te, rozważane *in abstracto*, leżą w ogóle poza obszarem rzeczywistych i możliwych zastosowań praktycznych. Przeciwnie, działalność naukowa sama jest już pewnym rodzajem praktyki, który zgoła nie pozostawia rzeczy w obrębie ich nienaruszonej istoty. Nie należy również zapominać o tym, że nauka, szczególnie nauka współczesna, stanowi zaledwie część całościowego, wszechogarniającego mechanizmu ekonomicznego, który *ex definitione* opiera się, a zarazem znajduje zwieńczenie, w sferze zastosowań wiedzy.

Sytuacja jest więc paradoksalna. Oto bowiem nigdy przedtem wiedza o świecie nie była tak bliska życia (w sensie praktycznego oddziaływania na świat), nigdy też – wzięta jako pewien całościowy system – nie była ona tak skuteczna i aktywna. Zarazem jednak nigdy tak wielka jej część nie była – w perspektywie indywidualnej – tak bezużyteczna i tak odległa od swych zastosowań. Wprawdzie nie sposób utrzymywać, że byliśmy takimi samymi ludźmi bez posiadanych przez nas obecnie wiadomości np. z mechaniki kwantowej lub genetyki (bez względu na to, jak bardzo byłyby one fragmentaryczne i abstrakcyjne). Składają się one na obraz świata, którego nie jesteśmy w stanie zmienić i który co najwyżej możemy starać się jakoś zrozumieć. Jest to już jednak użyteczność innego rodzaju, niejako innego stopnia od tej, którą te wiadomości mają w obrębie systemu zastosowań technologicznych. Nie tkwi ona immanentnie w strukturze wspomnianych nauk, podobnie jak i wszystkich właściwie współczesnych dziedzin wiedzy. Pomijając tę użyteczność – nazwijmy ją „filozoficzną” – są to informacje, z którymi zdecydowana większość ludzi nie wie zupełnie, co począć.

Nie chodzi o to, że np. możliwe lub pożądane byłoby zawężenie zakresu posiadanej wiedzy tylko do tych informacji, które dane indywiduum jest w stanie „osiągnąć” wykorzystywać w działaniu. Weźmy dla przykładu uczonego dokonującego jakiegoś odkrycia, powiedzmy w dziedzinie matematyki. W naszych czasach odkrycie takie dotyczy niejednokrotnie, jeśli nie najczęściej, wręcz niezwykle wąskiego wycinka zagadnień składających się na całość danej nauki. A przeto tylko bardzo wąski zakres wiedzy owego uczonego znajduje bezpośrednie zastosowanie praktyczne (odkrycie naukowe należy traktować jako szczególny przypadek praktycznego zastosowania wiedzy). Tymczasem nie sposób nawet wyobrazić sobie, by ów hipotetyczny odkrywca nie posiadał żadnej innej wiedzy prócz wiedzy bezpośrednio czynnej w jego pracy. Wiedza wycinkowa jest pojęciem sprzecznym wewnątrznie: nie można znać jakiegoś fragmentu zagadnień, nie znając jednocześnie jego „kontekstu”. Charakter systematyczny w sposób konieczny należy do istoty wiedzy. I rzeczywiście, najczęściej jest tak, że odkrywca w jakiejś dziedzinie nauki odznacza się zarazem ponadprzeciętną znajomością innych działów swej dyscypliny, a często również i innych dziedzin wiedzy. Z reguły jednak ta ponadprzeciętna znajomość nie wystarcza już do dokonywania odkryć, czyli do prawdziwego wyjścia poza postawę kontemplatywną.

Podobnie rzecz ma się w dziedzinie technicznych zastosowań wiedzy. Również tutaj indywiduum dysponuje z reguły tylko taką kompetencją, która pozwala mu pełnić funkcję jedynie elementu w obrębie całości działania technicznego. Cały zakres, niekiedy przecież bardzo szeroki, posiadanych przez daną jednostkę informacji, kulminuje niejako w pewnym małym ich wycinku, który stanowi wiedzę praktycznie czynną, tzn. taką, w obrębie której stopień kompetencji jednostki jest wystarczająco wysoki na to, by mogła ona na podstawie tej wiedzy skutecznie działać.

Wspomniany na początku paradoks można by zatem sformułować następująco: wiedza wymaga formy systematycznej, a przeto nie można wiedzieć czegoś o jakimś fragmencie danego obszaru przedmiotowego, nie znając zarazem w jakimś stopniu całego tego obszaru. Jest to niemożliwe zarówno logicznie, jak i praktycznie. Nie można nauczyć kogoś jakiegoś działu danej nauki, nie ucząc go choćby pobieżnie innych jej działów. Zarazem jednak wiedza naprawdę pełna może obejmować jedynie bardzo wąski zakres przedmiotowości. W tym sensie słowo „specjalista” oznacza nie tylko, a nawet nie tyle kogoś, kto wie coś dobrze, ile raczej kogoś, kto poza swą wąską specjalnością nie wie prawie nic. Wiedza staje się wiedzą dzięki temu, że znaczna jej część przestaje być wiedzą w ścisłym znaczeniu tego słowa.

Jest taki sposób rozumienia wiedzy, przy którym cały ten paradoks traci na ostrości. Oto bowiem można utrzymywać, że wiedza, której dane indywiduum nie jest w stanie praktycznie zastosować, nie jest wcale wiedzą tego indywiduum. W tym sensie wiedzieć, czym jest linia, znaczy tyle, co móc ją nakreślić. Wiedzieć, czym jest okrąg, znaczy tyle, co móc go opisać. Wiedza o linii lub okręgu to nic innego jak reguła, przepis na wytworzenie ich w wyobraźni.

Jakże jednak? Wiemy przecież, że właśnie dla Kanta (od którego pochodzą te przykłady z kreśleniem linii lub okręgu¹) czysta matematyka nie była jedynym rodzajem wartościowego poznania i że możliwe dlań było poznanie przedmiotów, których wcale nie wytwarzamy, lecz które są nam dane i których fakt bycia danymi nie jest tożsamy z naszą wiedzą o nich². Ponadto owo radykalne utożsamienie wiedzy z możliwością wytworzenia, reprodukcji jej przedmiotów wydaje się sprzeczne z elementarną, a przy tym nie tylko potoczną intuicją. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że np. piszący te słowa nie umiałby zastosować praktycznie posiadanych przez siebie wiadomości z zakresu współczesnej fizyki teoretycznej. Zarazem jednak nie sposób zaprzeczyć, że wiadomości te, choćby najbardziej dyktanckie, dostarczają przecież pewnej wiedzy o świecie, której skądinąd nie można by zaczerpnąć.

Mógłby ktoś powiedzieć, że cała ta rzekoma paradoksalność ma swe źródło w faktycznej, a więc przypadkowej, ograniczoności indywiduum ludzkiego. Przestrzenna i czasowa skończoność człowieka sprawia, że jednostka jest zdolna do ogarnięcia tylko nader wąskiego zakresu dostępnej gatunkowi wiedzy, zaś na jeszcze bez porównania mniejszym obszarze jest ona w stanie osiągnąć kompetencję, pozwalającą na dokonywanie odkryć lub działanie praktyczne w węższym sensie materialnego oddziaływania na przyrodę. Pozór naturalności, tkwiący w takim sposobie tłumaczenia, bierze się głównie stąd, że kategorie skończoności, faktyczności i przypadkowości uważa się za zrozumiałe same przez się. Zapomina się chociażby o tym, że rozumienie tych kategorii zależy od rozumienia kategorii nieskończoności, nie-faktyczności (wartości) i nie-przypadkowości (konieczności). Te zaś kategorie nawet pozornie nie są samooczywiste.

Wydaje się, że Kantowska refleksja nad poznaniem rzuca pewne interesujące światło na całą tę sytuację. Nie dostarcza ona wprawdzie możliwości uniknięcia paradoksu, tkwiącego w opisanej tu problematyczności wiedzy jednostki, pozwala jednak na jego konkretniejsze i precyzyjniejsze sformułowanie. Konkretniejsze, to znaczy ukazujące bogatszą sieć relacji i powiązań z obszarami na pozór nie związanymi z wąsko pojmowaną sferą poznania i wiedzy. Dzięki takiemu konkretniejszemu sposobowi widzenia staje się możliwe zdobycie pewnego dystansu do owej sytuacji, która jest wszak ostatecznie sytuacją każdego z nas. O taki właśnie dystans chodzi w filozofii.

I

Właściwy tok wywodu *Krytyki czystego rozumu* otwiera następujące stwierdzenie: „Bez względu na to, jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosiło-

¹ Określenie pojęcia matematycznego jako reguły wytworzenia przedmiotu pojawia się już w przedkrytycznej pracy konkursowej Kanta *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Zob. *Kants Werke*. Bd. II, Berlin 1968. s. 276–283. Występuje ono oczywiście również w *Krytyce czystego rozumu*. Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. I. Warszawa 1956, s. 24–25, 77; T. II, s. 454–468.

² Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. I, s. 26–29; t. II, s. 503.

by się do przedmiotów, to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środka do celu zmierza wszelkie myślenie – to naoczność³.

Powszechnie znany jest Kantowski podział poznania na naoczność i myślenie. Naoczność daje nam przedmioty, myślenie zaś myśli je: zapośrednicza, porządkuje, czyni czymś do naszej dyspozycji⁴. Przytoczone stwierdzenie znaczy jednak coś więcej. Powiada się w nim, że poznanie jest ruchem, w którym myślenie, jako środek, zmierza do naoczności jako do celu. Wszelkie inne środki poznawczego odnoszenia się do przedmiotów – jako mniej lub bardziej pośrednie, a więc o charakterze znakowym – mają tylko o tyle status poznawczy, o ile zapośredniczają bezpośrednio naoczności. O tyle oglądanie stanowi istotę poznania.

Czym jednak jest sama naoczność? Zaraz w następnym zdaniu cytowanego paragrafu Kant mówi: „Dochodzi do niej (scil. do naoczności) tylko o tyle, o ile przedmiot jest dany”⁵. A zatem: w istocie poznania jako naoczności tkwi to, że przedmioty muszą być nam dane. Z drugiej strony jednak wiemy coś tylko o tyle, o ile jesteśmy w stanie wytworzyć przedmiot naszej wiedzy. Ten drugi warunek sugerowałby raczej, że poznanie przechodzi od naoczności do myślenia, że znosi przedmioty w ich bezpośredniości, w ich surowym byciu danymi, zastanymi, nie zaś wytworzonymi i wytwarzanymi. A może naoczność, do której – jako do celu – zmierza wedle Kanta myślenie, to taka naoczność, która sama wytwarza przedmioty, która sama je sobie daje? Atoli Kant przy różnych okazjach zdecydowanie odrzuca możliwość osiągnięcia przez ludzkie poznanie szczybla naoczności intelektualnej⁶. Niewątpliwie sporo racji mają ci, którzy funkcję intelektu oglądającego u Kanta redukują do roli czysto teoretycznego modelu, służącego lepszemu, choć zarazem czysto negatywnemu określeniu specyfiki intelektu dyskursywnego⁷. Można wprawdzie w ogóle zmierzać do celu, o którym z góry wiadomo, że jest nieosiągalny i istnieją konteksty, w których Kant operuje pojęciem tego typu celów⁸. Jednak w obecnym wypadku konsekwencją idei nieskończonego postępu musiałoby być sceptyczne, a ściśle rzecz biorąc dogmatyczne zaprzeczenie istnienia wiedzy. To zaś z całą pewnością nie było intencją Kanta.

Nie ulega wątpliwości, że z filozofii Kanta można wyciągać konsekwencje sceptyczne. Świadczy o tym choćby przykład Schulzega lub Maimona⁹. Tu jednak nie chodzi o tę lub ową konsekwencję filozofii Kanta, lecz o samą tę filozofię. Wiadomo zaś, że jej twórca był zdecydowanym przeciwnikiem sceptycyzmu¹⁰.

³ Tamże, t. I, s. 93.

⁴ Tamże, s. 138–140.

⁵ Tamże, s. 93–94.

⁶ Tamże, s. 136, 247, 478. Zob. także I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Warszawa 1986, s. 387, 389.

⁷ Por. E. Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen 1923, s. 56–61.

⁸ W filozofii teoretycznej Kanta pojęcie nieskończonego zbliżania się do celu pojawia się np. przy okazji omawiania regulatywnego użytku idei rozumowych. Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. II, s. 383–411.

⁹ Por. E. Lask: *Fichtes Idealismus...*, wyd. cyt., s. 49–51; R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Tübingen 1961, s. 326–361.

¹⁰ Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. I, s. 8–9, 82–83; t. II, s. 250, 497–511.

I to nie tylko w tym sensie, że uważał wiedzę w ogóle za możliwą, lecz również dlatego, że był przekonany o faktycznym istnieniu pełnowartościowej wiedzy.

Z całą pewnością był on również przekonany o tym, że prawdziwa wiedza daje możliwość wytworzenia przedmiotu, a jednocześnie uważał, że istotą i dopełnieniem wiedzy jest naoczność, a więc coś, co dla nas, ludzi, stanowi przeciwieństwo możliwości wytworzenia przedmiotu, jest bowiem sposobem, w jaki przedmiot jest dany.

O co przede wszystkim chodzi Kantowi, gdy powiada on, że naoczność jest celem, do którego w poznaniu zmierza myślenie? Czy rzeczywiście odpowiedź na to pytanie wyczerpuje się w stwierdzeniu, że dzięki naoczności przedmioty poznania są nam dane? Fakt ten jest oczywiście fundamentalny i wiąże się w sposób istotnościowy ze skończoną naocznością ludzką. Teoretycznie jednak można by również wyobrazić sobie, że naoczność pełni tę swoją wyróżnioną funkcję dzięki jakiejś innej własności, a przeto ta właściwość naoczności, że jest ona sposobem dania przedmiotów, mogłaby okazać się np. konsekwencją sposobu, w jaki dokonuje się ruch poznania jako całość. Z tego punktu widzenia, a zarazem z punktu widzenia konkretnego aktu poznawczego, właściwość ta (na pozór konstytutywna) mogłaby okazać się jeśli nie nieistotna, to przynajmniej wtórna.

Jak wiadomo, podstawowym wkładem, jaki naoczność wnosi do poznania, jest wedle Kanta umożliwianie syntezy. Intelkt bez naoczności jest w stanie produkować jedynie tautologie. Nawet tautologia byłaby zaś niemożliwa bez poprzedzającej ją syntezy, dzięki której powstaje dopiero pojęcie, będące obiektem późniejszej od niej analizy. Oto co w związku z tym mówi sam Kant: „Sądy doświadczałne, jako takie, są wszystkie syntetyczne. [...] Że ciało jest rozciągle, to stwierdzenie, które jest pewne *a priori*, a nie sąd doświadczałny. [...] Natomiast, choć w pojęciu ciała w ogóle nie zawieram cechy ciężkości, to oznacza ono przecież pewien przedmiot doświadczenia za pomocą pewnej części tegoż doświadczenia, do której przeto mogę dołączyć jeszcze inne części tego samego doświadczenia, jako należące do pierwszej. [...] Na doświadczeniu więc opiera się możliwość syntezy cechy ciężkości z pojęciem ciała, choć pierwsze nie jest zawarte w drugim. Albowiem obydwa te pojęcia należą, jakkolwiek tylko przypadkowo do siebie jako części tej samej całości, mianowicie doświadczenia, które samo jest syntetycznym powiązaniem danych naocznych”¹¹.

Celowo wybrany tu został taki cytat, w którym jest mowa o naoczności empirycznej, co do której nie może być wątpliwości, że dane są w niej przedmioty niezależne od poszczególnych aktów poznawczych. Pozwoli to tym wyraźniej pokazać, że z uwagi na różnicę pomiędzy sądami analitycznymi a syntetycznymi (a różnica ta jest dla poznania decydująca)¹² drugorzędną rolę odgrywa przeciwstawienie naoczności czystej i empirycznej.

¹¹ Fragment pochodzi z wydania B *Krytyki czystego rozumu*, wyd. cyt., t. I, s. 71–72. O roli naoczności w syntezie zob. też tamże, s. 75–78, 138–140, 243, 254–255, 269–272, 415–420, 424–434; t. II, s. 138–139, 453.

¹² „Otóż na takich to syntetycznych, to jest rozszerzających zasadach polega całe ostateczne zadanie naszego spekulatywnego poznania *a priori*; zasady bowiem analityczne są wprawdzie nadzwyczaj ważne i po-

Wychodząc od samych pojęć nie można uzyskać żadnego nowego poznania, prócz tego, które jest już w nich zawarte. Przyczyna takiego stanu rzeczy tkwi w pewnej zasadniczej właściwości pojęć, którą zwykło się nazywać ich abstrakcyjnością. Polega ona na tym, że pojęcia pomijają w swej treści to, co jest specyficzne właśnie dla naoczności, a mianowicie aktualną nieskończoność relacji, stanowiących swoiste *continuum*, które może stanowić punkt wyjścia dla różnych strukturalizacji pojęciowych¹³. W tym sensie wszelki określony system pojęć jest uboższy od odpowiadającej mu każdorazowo naoczności, reprezentuje on bowiem tylko jedną z wielu możliwych strukturalizacji, wykluczając automatycznie wszystkie pozostałe. Pojęcia stanowią swoiste ośrodki koncentracji w obrębie *continuum* naoczności i wprowadzają w nie moment nieciągłości, możliwy jedynie dzięki pominięciu relacji, łączących dane, wyróżnione punkty i skupiska sensu. Jeżeli zatem poznanie ma polegać na wychodzeniu poza to, co w danej strukturze kategorialnej jest już zawarte, w kierunku nowych pojęć i związków między nimi (to zaś właśnie stanowi sens „syntetyczności”), to musi ono, jeżeli można tak powiedzieć, korzystać właśnie z tych relacji, które dana struktura pomija, od których abstrahuje i które spycha do poziomu „tylko naoczności”. Ogólna postać tego ruchu między pojęciem i naocznością jest powszechna i nieuchronna. Z formalnego punktu widzenia zostanie ona również zachowana przez Hegla w jego spekulatywnej filozofii pojęcia. Pojęcie Hegłowskie – patrząc na nie niejako od strony Kanta – można by bowiem określić jako taką całość, która wchłonęła w siebie to, co dla Kanta stanowi właściwy udział naoczności¹⁴.

trzebne, ale tylko na to, żeby uzyskać ową wyrazność pojęć, która jest potrzebna dla pewnej i rozległej syntezy jako dla rzeczywiście nowego nabytku”. Zob. tamże, t. I, s. 74.

¹³ Tamże, s. 130–131, 244, 425. „Dajcie filozofowi pojęcie trójkąta i każcie mu na jego sposób wynaleźć, jak się ma suma jego kątów do kąta prostego. Nie ma on wtedy nic innego jak tylko pojęcie pewnej figury zamkniętej trzema prostymi tudzież pojęcie tyluż kątów w niej występujących. Może on rozmyślać nad tym pojęciem, lecz nie wynajdzie nic nowego. Może on rozkładać i ujaśniać pojęcie linii prostej lub kąta, lub liczby trzy, ale nie może natrafić na inne własności, które w tych pojęciach nie są wcale zawarte. Niechże jednak geometra weźmie to pytanie pod rozważę. Zaczyna on od razu od tego, że konstruuje pewien trójkąt. Ponieważ wie, że dwa kąty proste razem wzięte wynoszą akurat tyle, co wszystkie kąty sąsiednie, jakie można wyrysować z jednego punktu przy prostej, razem wzięte, to przedłuża jeden bok swego trójkąta i otrzymuje dwa kąty przyległe, które razem wzięte równe są dwu prostym. Wówczas dzieli zewnętrzny z tych kątów, rysując równoległą do przeciwległego boku trójkąta, i widzi, że powstaje tu zewnętrzny kąt przyległy równy kątowi wewnętrznemu itd. W ten sposób – wciąż wiedziony przez dane naoczne – dochodzi on w łańcuchu wniosków do całkowicie zrozumiałego, a zarazem ogólnego rozwiązania zagadnienia”. Zob. tamże, t. II, s. 456–457.

¹⁴ „Organiczna budowa nauki powinna powstawać tylko dzięki własnemu życiu pojęcia. Określoność, którą czerpano ze schematu i w sposób zewnętrzny przyklejano do istnienia, jest w nauce wprawiającą siebie samą w ruch duszą zrealizowanej treści. Ruch bytu (*des Seienden*) polega z jednej strony na tym, by stać się dla siebie tym, co inne, a przez to swoją własną immanentną treścią, a z drugiej strony wycofuje on to swoje rozwinięcie się, czyli to swoje istnienie, z powrotem do siebie, tzn. czyni sam siebie czymś, co jest tylko momentem i upraszcza się w określoność. W ruchu rozwijania siebie negatywność jest rozróżnianiem i zakładaniem istnienia; w ruchu wycofywania się z powrotem do siebie jest ona stawianiem się określonej prostej nie-żółoności. W ten sposób okazuje się, że treść nie otrzymuje swojej określoności od czegoś, co inne, i określoność ta nie jest czymś, co zostało do niej tylko zewnętrznie przyklejone; treść sama nadaje sobie swą określoność i sama ze siebie czyni się momentem, czyli jednym z punktów całości”. Zob. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. I. Warszawa 1963, s. 68.

„Z tego punktu widzenia należy w ogóle uważać pojęcie przede wszystkim za coś trzeciego do bytu i istoty,

Wspomniany już został powszechnie znany skądinąd fakt, że w pewnym sensie podstawowym odniesieniem polemicznym Kantowskiej idei możliwości poznania syntetycznego był empiryzm, a ściśle rzecz biorąc te jego odmiany, które prowadzą do konsekwencji sceptycznych. Ogólnie mówiąc, sceptycyzm jest to zakwestionowanie naturalnego, bytowego powiązania pomiędzy wszelkiego rodzaju elementami, o ile tylko dają się one pomyśleć w sposób oddzielny. Jest to w istocie równoznaczne z zakwestionowaniem istnienia całości, o ile rozumie się przez nią coś różnego od prostego złożenia elementów, tzn. od ich zbioru w sensie dystrybutywnym. Ten właśnie wątek odgrywa decydującą rolę np. w Hume'owskiej krytyce pojęcia przyczynowości, która stanowi wszak jeden z podstawowych toposów argumentacyjnych nowożytnego sceptycyzmu. Krytyka ta opiera się na wizji czasu jako prostego zbiorowiska, agregatu izolowanych momentów¹⁵. Ściśle rzecz biorąc, chodzi tu nawet nie tyle o sposób rozumienia samego czasu (pojęcie czystego czasu jest bowiem wynikiem wtórnej i abstrakcyjnej interpretacji doświadczenia), ile o pewne widzenie świata, pewien „światopogląd”, który rozkłada rzeczywistość na samoistne, izolowane stany rzeczy, obojętne zarówno względem siebie nawzajem, jak i względem ich ewentualnej całości.

Sądzę, że wszystkie zasadnicze figury myślowe sceptycyzmu dadzą się sprowadzić do owego zanegowania istnienia jakiegokolwiek całościowego związku w obrębie świata doświadczenia. Sądzę również, że idea całości, będącej czymś więcej, niż prosta suma jej części, stanowi – w tej czy innej postaci, z tą inną modyfikacją – nieusuwalne założenie praktyki poznawczej (w tym naukowej), jak też konieczną przesłankę każdej filozoficznej próby ugruntowania ważności poznania.

A przeto nie ma nic dziwnego w fakcie, że np. ten myśliciel, który dopiero współtworzył filozoficzne i metodologiczne fundamenty nowożytnej nauki, Franciszek Bacon, zdawał sobie doskonale sprawę z bezpośredniego związku między ideą całości a możliwością poznania¹⁶. Wystarczy pobieżnie przyrzeć się sformułowanym przez niego zasadom postępowania badawczego, by dostrzec obecność w nich naturalnego niejako przeświadczenia o istnieniu organicznej całości przyrody, której poszczególne części współwystępują nie na mocy przypadku, lecz raczej na podobieństwo narządów i układów w obrębie żywego organizmu. Poznanie miało być wedle Bacona jedynie jakby śledzeniem tych organicznych powiązań, pewnym sposobem rozumiejącego współistnienia z nimi. Przyroda sama z siebie miała ukazywać pewien kształt i formę, będąc raczej dziełem boskim niż tworem intelektu. Nowożytny sceptycyzm uderzał zatem m.in. w idee genetycznie Baconowskie. Nic też dziwnego, że Kant, który jedno ze swych głównych zadań

do bezpośredniości i refleksji. Byt i istota są też o tyle momentami stawiania się pojęcia; ono zaś jest ich podłożem i prawdą jako identyczność, w której one zatraciły się jako w swej podstawie, i w której są zawarte. Są one zawarte w pojęciu, ponieważ pojęcie jest ich rezultatem, ale zawarte są już nie jako byt i istota. Określenia te przysługują im tylko o tyle, o ile nie wróciły jeszcze do tej swej jedni”. (G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. T. II. Warszawa 1967, s. 347).

¹⁵ Por. D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa 1977, s. 89-96.

¹⁶ Zob. F. Bacon: *Novum Organum*. Warszawa 1955, s. 57-59.

upatrywał w destrukcji sceptycyzmu, miał pełną świadomość nawiązywania do tradycji wywodzącej się od Bacona. Świadomości tej dał wyraz, czerpiąc z *Novum Organum* motto dla swego głównego dzieła¹⁷.

II

Zawartą w filozofii krytyczno-transcendentalnej argumentację antysceptyczną sprowadza się zazwyczaj do krytyki empiryzmu. W ten sposób sceptycyzm potratowany zostaje jako nieuchronna konsekwencja empiryzmu, usiłującego z samego doświadczenia wywieść zawarty w wiedzy moment powszechności i obowiązowania. Wykazanie apriorycznego, przeddoświadczalnego charakteru podstawowych struktur wiedzy (tych właśnie, których intersubiektywna i powszechna ważność jest przedmiotem sporu ze sceptycyzmem) stanowi – z czysto formalnego punktu widzenia – niewątpliwie przekroczenie horyzontu empiryzmu. To jednak, czy zamyka ono zarazem drogę wszelkiego typu argumentacji sceptycznej, jest kwestią wysoce wątpliwą. Transcendentalny charakter wartości poznawczych pozwala wprawdzie „okiełznać” przypadkowość tkwiącą w faktycznych treściach doświadczenia (wszystko bowiem, co ma istotne znaczenie dla intersubiektywnej ważności poznania, usunięte tu zostaje poza obręb tych treści). Zarazem jednak na miejsce przypadkowości empirii pojawia się tu przypadkowość związku pomiędzy sferą transcendentalnych warunków wiedzy a sferą poznania faktycznie zrealizowanego, tzn. poszczególnymi aktami poznawczymi, a przede wszystkim – ich wewnętrznie powiązanymi systemami w postaci nauk. W miejsce problemu ugruntowania empirii pojawia się więc problem uempirycznienia transcendentalnych podstaw wiedzy, będący w pewnym sensie prostym odwróceniem tamtego zagadnienia. Czysto formalne przekroczenie empiryzmu, sprowadzające się do jego zaprzeczenia, jest więc – właśnie z uwagi na swój formalny charakter – skazane na powtarzanie wszystkich podstawowych kroków empiryzmu, z tym tylko, że niejako w odwrotnym kierunku.

Przytoczone tutaj ujęcie istoty oraz granic argumentacji transcendentalnej (które zresztą służyło niejednokrotnie za punkt wyjścia krytyki filozofii Kanta) zdaje niewątpliwie sprawę z pewnego istotnego wątku myślenia Kantowskiego. Równocześnie pomija ono inne, nie mniej istotne motywy tego myślenia, a przeto w całości jest raczej chybione. Takie zawężenie pola widzenia jest na swój sposób koniecznym pozorem, wynikłym z pewnych głęboko zakorzenionych, a przy tym mylnych przesłanek.

Fałszywe jest przede wszystkim założenie, w myśl którego empiryzm musi jako taki koniecznie prowadzić do sceptycyzmu. U podstaw tego założenia znajduje się zawężone pojęcie doświadczenia, nie znajdujące pokrycia ani w potocznej intuicji, ani w większości filozoficznych koncepcji poznania, począwszy od Bacona, a skończywszy na Bergsonie i Husserlu (by ograniczyć się do epoki nowożytnej). Pojęcie to nie jest po prostu nieporozumieniem, a przeto nie da się usunąć przez

¹⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. I, s. 4.

zwykle wyjaśnienie. Wizja empirii jako czegoś przypadkowego i pozbawionego wewnętrznego związku i sensu odzwierciedla pewien ruch w obrębie samego doświadczenia, który dochodzi do głosu między innymi jako historyczny proces upodmiotowienia wiedzy a zarazem subiektywizacji sensu. Proces ten współkonstruuje specyfikę nowożytności, epoki, w której doszło do tak trwałego zespolenia wartości poznawczych z wartościami instrumentalnymi, zapewniającymi skuteczne oddziaływanie na przyrodę, że trudno już dzisiaj na serio uwierzyć, że wartości te należą do zupełnie różnych porządków¹⁸.

Empiryzm tylko o tyle jest sceptycyzmem, o ile doświadczaną realność pojmujemy jako przypadkowe złożenie zatomizowanych jednostek. Z punktu widzenia takiego atomizmu o rzeczywistości nie wolno mówić w kategoriach całości i części. Pojęcia te bowiem, o ile wiąże się z nimi w ogóle jakiś nietrywialny sens, implikują ontyczną relację wzajemnej przynależności części, a więc system powiązań, który miejsce i funkcję w obrębie całości czyni czymś decydującym o wewnętrznym uposażeniu części.

Nie ulega wątpliwości, że Kant operuje takim pojęciem zatomizowanego doświadczenia. Czyni to np. wtedy, gdy mówi o apriorycznym pochodzeniu wszelkiego powiązania przedstawię¹⁹. To pojęcie doświadczenia jest jednak momentem pewnej szerszej struktury kategoryalnej, jaką posługuje się Kant. Innym jej elementem jest np. to znaczenie doświadczenia, zgodnie z którym jawi się ono jako pewna sensowna całość, jako system²⁰. W Kantowskim rozumieniu doświadczenia obecna jest przeto pewna dialektyka. Jej opisowi będą służyć dalsze części tych rozważań.

III

Wzorcem wiedzy była dla Kanta matematyka²¹. Mogłoby się zdawać, że wynika to po prostu z przynależności Kanta do tradycji intelektualnej, w której ideał matematyzacji stał się wątkiem przewodnim zarówno naukowej i technicznej eksploracji przyrody, jak i filozoficznej interpretacji całości bytu. W istocie jednak sposób, w jaki Kant posługuje się motywem poznania matematycznego oraz sposób, w jaki rozumie on jego wyróżniony status, sprawia, że właśnie refleksja nad

¹⁸ W paradoksalny sposób wyrazicielem tego „upraktycznienia” wiedzy był ten sam F. Bacon: „Wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo, gdyż nieznanomość przyczyny pozbawia nas skutku. Nie można bowiem przyrody zwyciężyć inaczej niż przez to, że się jej słucha, i to, co przy rozważaniu gra rolę przyczyny, w działaniu staje się niejako regułą”. F. Bacon: *Novum Organum*, wyd. cyt., s. 57. Por. A.N. Whitehead: *Nauka i świat współczesny*. Warszawa 1988, s. 49–53, 73.

¹⁹ „Powiązanie nie leży jednak w przedmiotach i nie można go np. przez spostrzeżenie z nich zaczerpnąć i przez to dopiero przeswoić intelektowi, lecz jest wyłącznie dziełem intelektu, który sam nie jest niczym więcej jak zdolnością wiązania a priori i doprowadzania tego, co różnorodne w danych przedstawieniach, do jednej aperiencji”. Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., s. 242.

²⁰ „Jest tylko jedno doświadczenie, w którym wszystkie spostrzeżenia są przedstawione jako pozostające ze sobą w związku powszechnym i koniecznym; tak samo jak istnieje tylko jedna przestrzeń i jeden czas, w którym występują wszelkie formy zjawiska i wszelkie stosunki bytu lub niebytu”. Zob. tamże, s. 215.

²¹ Zob. tamże, s. 24, 68.

matematyką staje się dla Kanta częścią ruchu myślowego zmierzającego do przezwyciężenia tej tradycji.

Tym, dzięki czemu matematyka zasługuje wedle Kanta na godność ideału wiedzy, nie jest bynajmniej formalnologiczna ścisłość jej dowodów i rozumowań. Nie jest tym czymś również ideał ilościowego wyrażania wszelkich dających się pomyśleć związków i relacji. Swoje znaczenie w filozofii Kanta matematyka zawdzięcza przede wszystkim temu, że związki, które opisuje i którymi się posługuje, to prawie wyłącznie związki całości i części²².

Poznaniu matematycznemu obce jest wedle Kanta rozdzielenie pojęcia i naoczności, konstytutywne dla poznania empirycznego. Pojęcia matematyczne stanowią jedynie reguły, wedle których naoczność wytwarza przedmioty tych pojęć. Przedmioty matematyczne to zatem nic innego jak tylko pewne sposoby organizowania czystych form naoczności, przestrzeni i czasu. Nie istnieje pojęcie przestrzeni ani czasu, które byłoby czymś różnym od ich naocznego przedstawienia, zaś każde rzeczywiste przedstawienie naoczne to sposób, w jaki ograniczana jest pierwotna całość przestrzeni i czasu. Oto, co Kant mówi o pojęciu przestrzeni (zupełnie analogiczne sformułowanie pojawia się również w rozważaniach o czasie):

„Przestrzeń wyobrażamy sobie jako nieskończoną daną nam wielkość. Otóż wprawdzie każde pojęcie musimy pomyśleć jako przedstawienie zawierające się w nieskończonej mnogości różnych wyobrażeń (jako ich wspólna cecha), ma je więc pod sobą, lecz żadne pojęcie jako takie nie da się pomyśleć w ten sposób, żeby nieskończona mnogość wyobrażeń w nim się zawierała. Mimo to przestrzeń jest tak właśnie pomyślana (albowiem wszystkie części przestrzeni aż do nieskończoności istnieją razem). Pierwotne wyobrażenie przestrzeni jest więc pewną daną naoczną (*Anschauung*) *a priori*, a nie pojęciem”²³.

Pojęcie matematyczne, np. pojęcie linii, to wedle Kanta „przepis” na wytworzenie naocznego przedstawienia linii w wyobraźni. Wytworzona w ten sposób naoczność stanowi taką konkretną reprezentację linii, która nie zawiera już żadnych „miejsz niedookreślenia”. Reprezentacja ta posiada bowiem wszystkie właściwości linii i dostarcza podstawy do udowodnienia wszystkich twierdzeń dotyczących linii w ogóle²⁴. Wiedza matematyczna to dla Kanta taki właśnie system reguł opisujących to, co dzieje się w trakcie dowolnego ograniczania pierwotnej apriorycznej całości przestrzeni. Ograniczanie to jest każdorazowo przechodzeniem od całości do części. W matematyce wiem coś naprawdę tylko o tyle, o ile to coś „widzę”, tzn. o ile jestem w stanie przeprowadzić naoczną konstrukcję danego twierdzenia. W przeciwnym razie nie posiadam nawet pozoru wiedzy²⁵.

²² Tamże, s. 467–476. Por. także E. Lask: *Fichtes Idealismus*, wyd. cyt., s. 44–56.

²³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. I, s. 100–101. Odpowiedni fragment na temat czasu znajduje się na s. 109.

²⁴ „Każda wyrysowana figura indywidualna jest empiryczna, a mimo to służy do wyrażenia pojęcia bez szkody dla jego ogólności, ponieważ przy tej empirycznej naoczności zważa się zawsze tylko na czynność konstruowania pojęcia, dla którego zupełnie obojętnych jest wiele określeń danej figury, np. wielkości boków i kątów”. Zob. tamże, t. II, s. 453–454).

²⁵ Tamże, s. 474–476.

Jednak dla Kanta matematyka nie była po prostu jakąś odrębną enklawą autentycznej wiedzy. Niewątpliwie uważał on, że wiedza jest możliwa również w innych dziedzinach, w tym na obszarze poznania doświadczalnego. I również na tym obszarze wiedza była według Kanta nie do pomyślenia bez relacji typu część-całość, spełniających w poznaniu funkcję analogiczną do funkcji pojęć i przedmiotów matematycznych. „Tyle jest w każdym poznaniu nauki, ile jest w nim matematyki”²⁶. To sformułowanie Kanta można teraz przetransponować na następujący szereg stwierdzeń: istotą poznania jest naoczność, obojętnie czy czysta, czy też empiryczna. To swoje znaczenie zawdzięcza ona jednak nie tyle temu, że jest sposobem dania przedmiotów, ile raczej typowi relacji wiążących treści naoczne w pewną nieprzypadkową całość.

Mówiąc o filozofii Kanta zwykło się na plan pierwszy wysuwać różnice dzielące poznanie empiryczne od poznania matematycznego. Najważniejszą z tych różnic jest naturalnie empiryczny charakter naoczności, za pomocą której dane są nam przedmioty poznania nie-matematycznego. Nie ulega wątpliwości, że empiryczny charakter naoczności w takich dziedzinach wiedzy jak przyrodoznawstwo wiąże się z pewnym innym niż w matematyce stosunkiem pomiędzy wiedzą a jej przedmiotami. O ile bowiem pojęcie matematyczne nie traci niczego z konkretnej naoczności i w każdej chwili może dostarczyć reguły jej rekonstrukcji, o tyle w przyrodoznawstwie pojęcie stanowi jedynie pewien model, szkielet rzeczywistości, pewną formę, która nie posiada realności bez materiału empirycznego. O to właśnie m. in. chodzi, gdy mowa jest o abstrakcyjnym charakterze pojęć, i to zarówno wszystkich pojęć empirycznych, jak i kategorii intelektu. Empiryczność poznania jest „prostą konsekwencją” tej niedostateczności pojęć, niedostateczności strukturalnej, nie zaś przypadkowej lub możliwej do usunięcia.

Na poznaniu empirycznym ciąży pewna nie-przypadkowa, a więc konieczna, przypadkowość relacji pomiędzy regułą poznawczą wyrażoną w pojęciu, a konkretnym przedmiotem tego pojęcia, który w oparciu o regułę nigdy nie może zostać wytworzony, lecz zawsze musi być dopiero dany. Wiedzieć coś w sensie empirycznym, to znać prawidłowość, wedle której przebiegają obserwowalne procesy, lub znać zespół cech, wspólnych elementom danego zbioru. Wiedza polega tu na relacji pomiędzy ogólnością pojęcia lub prawa a jednostkowością konkretnego przedmiotu lub przypadku. W swym najbardziej skrajnym wyrazie ujęta w ten sposób wiedza polega na relacji pomiędzy najogólniejszym z możliwych pojęć, pojęciem przedmiotu w ogóle, a wszystkim, co pod to pojęcie podpada (a podpada pod nie każda treść). W swej absolutnej abstrakcyjności i formalizmie pojęcie to stosuje się zarówno do każdego poszczególnego przedmiotu, jak też do każdego ich zbioru, wreszcie zaś do wszystkich przedmiotów razem wziętych. Zakres tego najogólniejszego pojęcia obejmuje również wszystkie tzw. przedstawienia (*Vorstellungen*), tzn. wrażenia, spostrzeżenia, pojęcia, wyobrażenia etc. Słowem, wszy-

²⁶ „Jedynie wytwarzanie poznania a priori, zarówno za pomocą naoczności, jak i pojęć, wreszcie tworzenie także syntetycznych zdań a priori, i to w poznaniu filozoficznym, stanowi istotną treść metafizyki”. Zob. I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Warszawa 1960, s. 29.

stko to, co można ująć myślowo i przeciwstawić samej tej czynności ujmowania, co można niejako ustawić naprzeciw siebie, a więc obiekt, przedmiot. Treścią tego najogólniejszego pojęcia abstrakcyjnego jest zaś sama idea odnoszenia się, czysta relacja. Pojęcie to odnosi się do swych przedmiotów wyłącznie z racji tego, że są one właśnie przedmiotami. Samo jest przeto czymś absolutnie nieprzedmiotowym, pozaświatowym, czystą wewnętrżnością, tzn. – podmiotem.

Ów podmiot, Kantowska apercpcja transcendentalna posiada, jeśli wolno się tak wyrazić, wiedzę najrozleglejszą z możliwych. Pod jej pojęcie podpada bowiem dosłownie wszystko. Zarazem jednak wiedza ta jest najuboższa z możliwych, ogranicza się bowiem do prostej relacji bycia czegoś przedmiotem możliwego poznania.

IV

Pojęcie wiedzy, zgodnie z którym rozpada się ona na abstrakcyjne kategorie oraz wyzuty z ogólności materiał zmysłowy, stanowi – z czego zresztą Kant zdaje sobie sprawę – wynik analizy, rozbioru poznania, który jako taki nie posiada żadnej samoistnej wartości ani nie jest sam przez się zrozumiały²⁷. Jedno z podstawowych przekonań Kanta głosi, że wszelka analiza zakłada z konieczności syntezę, że wszelkie rozróżnianie ma za swą przesłankę identyczność²⁸. Na czym polega pierwotna synteza pojęcia i naoczności, poprzedzająca ich analityczne rozdzielenie? W jakim sensie można powiedzieć, że pojęcie i naoczność są identyczne?

Nie jest oczywiście tak, jakoby to analityczne rozróżnienie pojęć i danych naocznych, intelektu i zmysłowości, spontaniczności i pasywności było jedynie tworem refleksji filozoficznej. Ruch stawania się wiedzy wymaga, by identyczność uległa unicestwieniu i rozwinęła się w swe najbardziej skrajne przeciwieństwa, jak np. transcendentalna jedność apercpcji i absolutna wielość pobudzeń zmysłowych. Zarazem jednak ruch ten wymaga, by owe przeciwieństwa ulegały na powrót „wyrównaniu”, jeżeli synteza ma rzeczywiście dojść do skutku, poznanie zaś – wzbogacić się o nowe treści.

„Analityczna” wizja struktury wiedzy zdaje sprawę jedynie z fenomenu wiedzy gotowej, zastanej, pomija zaś sferę transcendentalnej genezy poznania. Wskutek tego wizja ta dociera jedynie do tej warstwy wiedzy, w której ta ostatnia jawi się jako zbiór abstrakcyjnych pojęć i twierdzeń, które indywiduum napotyka i które może sobie co najwyżej przyswoić w toku nauki, nie czyniąc ich jednak nigdy do końca swoją własnością. Od tych abstrakcji jest jeszcze bardzo daleko do konkretnej obecności przedmiotu, co więcej, ich obcość dla poznającego podmiotu jest jedynie drugą stroną ich podobnej obcości wobec rzeczy. Ów brak przejścia pomiędzy wiedzą a jej przedmiotami sprawia, że rzeczy muszą być dopiero dane, by dostarczyć wiedzy znaczenia.

²⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. I, s. 138–140

²⁸ Tamże, s. 241.

Atoli poznanie jako całość nie da się pojąć po prostu jako złożenie dwóch obcych sobie i jakościowo różnych elementów, danych naocznych i pojęć. To, że w ogóle coś wiemy, zawdzięczamy temu, że opozycja pojęcia i naoczności jest tylko jedną z możliwych sytuacji, jednym z momentów ruchu poznania. Innym, nie mniej „rzeczywistym” momentem tego ruchu jest identyczność, a ściśle rzecz biorąc, jednorodność, nie-opozycja naoczności i pojęcia. Pod tym względem omówiona poprzednio sytuacja poznania matematycznego nie jest zgoła ekskluzywna, lecz stanowi jedynie przykład, na którym owa strukturalna konieczność zapośredniczenia ukazuje się, zdaniem Kanta, w najbardziej spektakularny sposób. Nie ulega wątpliwości, że również na obszarze przyrodoznawstwa pierwszorzędne znaczenie ma zapośredniczenie pomiędzy ogólnością pojęć a jednostkowością danych naocznych, oraz że za jedyną możliwą formułę tego zapośredniczenia należy uznać tych członów opozycyjnych do pewnej wspólnej podstawy w postaci całości, której prawidłowość przekracza wszystko to, co jest możliwe do ujęcia z punktu widzenia części²⁹. Moment konieczności tego zapośredniczenia znajduje u Kanta wyraz w nieuchronności idei całości poznania (w *Krytyce czystego rozumu* mowa jest o całości warunków tego, co uwarunkowane³⁰). To zaś, że prawa całości są zawsze niewspółmierne z prawami części i że częściowy punkt widzenia nie nadaje się do pomyślenia całości, dochodzi do głosu w nie-konstytutywnym (regulatywnym) charakterze tej idei³¹.

Mogłoby się здаwać, że cały ten kompleks zagadnień uwidocznia się dopiero, rzecz można, w makroskali myślenia Kantowskiego, a mianowicie tam, gdzie *explicit* chodzi o ostateczne wymiary i granice poznania, o obszary, na których myślenie nie zdobywa już żadnej przedmiotowej wiedzy, lecz jedynie rozumiejący wgląd w swą własną, skończoną kondycję, słowem – w dialektyce transcendentalnej. A jednak nawet to, co zostało powiedziane dotychczas, pozwala stwierdzić obecność takich samych napięć również tam, gdzie namysł nad poznaniem jest na pozór u siebie samego i gdzie rzekomo bezpiecznie sprawuje swe prawodawcze rządy. Obszarem tym jest analityka transcendentalna, w szczególności zaś te jej partie, które noszą zbiorczy tytuł „transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu”³².

W ujęciu samego Kanta zadanie dedukcji polega na wykazaniu prawomocności pojęć w ich odniesieniu do przedmiotów możliwego doświadczenia³³. Nie chodzi mu bynajmniej o to, by dowieść, że za pomocą którejkolwiek kategorii można poznać jakiś konkretny przedmiot³⁴. Chodzi raczej o pokazanie tego, że wszystkie przedmioty, o ile mają one być przedmiotami jednego możliwego doświadczenia, muszą „stosować się” do reguł, zawartych *implicite* w pojęciach intelektu³⁵. Celem

²⁹ Tamże, s. 287–293.

³⁰ Tamże, t. II, s. 30–39.

³¹ Tamże, s. 384–386.

³² Tamże, t. I, s. 183–279.

³³ Tamże, s. 183–189.

³⁴ Tamże, s. 190.

³⁵ Tamże, s. 274–276.

dedukcji jest zatem ugruntowanie relacji pomiędzy ogólnością pojęć a jednostkowością danych naocznych; relacji stanowiącej o specyfice poznania empirycznego, dla którego konkretne uposażenie przedmiotu musi być zawsze czymś przypadkowym i nie poddającym się apriorycznej konstrukcji. Zgodnie z klasycznym sposobem czytania dedukcji transcendentальной ugruntowanie to dokonuje się w obrębie samej tej relacji i z wykorzystaniem opartego wyłącznie na niej języka. Spróbuję teraz pokazać, że przynajmniej w równej mierze ugruntowanie to opiera się na wykroczeniu poza tę relację i włączeniu jej w obręb pewnego szerszego kontekstu.

V

„Powierzchniową” warstwę argumentacji Kanta w dedukcji dałoby się, w oparciu o wypracowaną dotychczas aparaturę pojęciową, sprowadzić do następujących kroków myślowych. Po pierwsze, wszelka relacja pomiędzy jakimś pojęciem a jego przedmiotem stanowi uszczegółowienie podstawowej relacji pomiędzy pojęciem jako takim (transcendentalną jednością apercepcji) a tym, co od niej w ogóle różne – bliżej nieokreśloną wielością przedstawień. Po drugie, źródło owej wielości przedstawień znajduje się „na zewnątrz” myślenia, źródłem tym jest bowiem pobudzenie zmysłowe. Po trzecie, pojęcia, i to zarówno czyste, jak i empiryczne, są regułami wiązania tej różnorodności pochodzącej ze zmysłów. Po czwarte, powiązanie dokonuje się ostatecznie gwoili reprodukcji podstawowej relacji Ja transcendentalnego do przedmiotów w ogóle, oraz gwoili utrzymania niezmiennego kształtu tej relacji. Celem wiązania jest zatem zapobieżenie sytuacji, w której istniałaby pewna różnorodność nie będąca zarazem szczególnym przypadkiem, podpadającym pod transcendentalną jedność apercepcji.

W istocie te cztery momenty stanowią jedynie różne strony jednego i tego samego jednolitego toku argumentacyjnego, a przeto należy w miarę możliwości brać je wszystkie naraz pod uwagę. Sformułowaniem, w którym ze szczególną wyrazistością dochodzi do głosu owo współistnienie wymienionych wątków, jest np. słynna wypowiedź Kanta otwierająca § 16 wydania B *Krytyki czystego rozumu*: „Przedstawienie »Myśle« musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane. Znaczy to akurat tyle, co to, że przedstawienie byłoby albo niemożliwe, albo że przynajmniej dla mnie byłoby niczym”³⁶.

Zawarty w tym sformułowaniu argument – a jest to, w myśl klasycznej wykładni dedukcji transcendentальной, jej argument centralny – sprowadza się do tego, że o ile coś ma być moim przedmiotem, o tyle musi podpadać pod transcendentalną jedność apercepcji. Zdanie to (na co zresztą zwraca uwagę sam Kant) ma analityczny charakter³⁷. Głosi ono mniej więcej tyle, że coś, co ma być przedmiotem świadomego ujmowania (przedstawieniem), musi pozostawać w relacji do jedności świadomości, że zatem przedmiotem świadomości może być tylko przedmiot

³⁶ Tamże, s. 238–239.

³⁷ Tamże, s. 241.

świadomości. Jak jednak wiadomo skądinąd, tautologia ta (jak każda w ogóle tautologia) jest dla Kanta możliwa tylko dzięki jakiejś syntezie, która dopiero wytwarza jej treść³⁸. Na pozór oczywiste i samo przez się narzucające się pytanie o syntezę, która leży u podstaw tej analitycznej jedności świadomości, stanowi jednak, jak się okaże niebawem, pierwszy krok na drodze do odsłonięcia bardziej całościowej struktury argumentacji transcendentalnej, a tym samym – do przekroczenia horyzontu wyznaczonego przez jej tradycyjny sposób rozumienia.

Gdyby świadomość sprowadzała się do czystej transcendentalnej jedności apercepcji, żadna różnorodność nie byłaby w stanie rozproszyć tej jedności. Każde pobudzenie zmysłowe mogłoby zostać ustanowione jako przedmiot tej abstrakcyjnej „świadomości w ogóle”. Jaki bowiem sens mogłoby wówczas posiadać określenie „moje przedstawienie”? Gdyby podmiotowość miała naturę czystej punktowości i pozaświatowości, wszelkie możliwe treści i przedstawienia byłyby z góry w równym stopniu „moje”. To zaś jedynie dlatego, że w sposób równie prawomocny można by wówczas powiedzieć, iż są one w tej samej mierze „niczyje”. Jako prosta jedność apercepcji w samym moim bycie byłbym od razu przedstawianiem wszystkiego. W ten sposób jednak nie do pomyślenia byłaby w ogóle sytuacja, w której coś miałoby dopiero stać się moim przedstawieniem, nie istniałoby bowiem wcale rozróżnienie na to, co moje i co nie-moje. Wraz z tym rozróżnieniem odpadłoby zaś także wszelkie napięcie możliwe jedynie na granicy dwóch odmiennych sfer, a przeto zanikłaby również wszelka aktywność i wszelki ruch.

Jak zatem należy rozumieć pojęcia świadomości, przedstawienia i jedności apercepcji u Kanta, skoro skądinąd wiadomo, że w intencji autora kategorie te miały służyć właśnie do opisu pewnego dziania się, nie zaś jakiejś statycznej i niezmiennej struktury?

Przede wszystkim należy chyba porzucić wyobrażenie jakiejś przepaści dzielącej Ja (jako jedność apercepcji) od przedstawień. Przedstawienie (a pod pojęciem tym kryje się u Kanta wszelka możliwa treść świadomości) nie może być jedynie czymś, ku czemu świadomość musi dopiero wychodzić, porzucając swą własną, ekskluzywną sferę. W ujęciu świadomości musi dojść do głosu, prócz momentu czystej punktowości, również motyw jej „rozszerzalności”, tzn. realnej (ontycznej), a nie tylko logicznej, przynależności przedstawień do świadomości. Przyjrzyjmy się teraz jednej z typowych wypowiedzi Kanta w dedukcji i zobaczmy, w jakim świetle stawiają ją sformułowane przed chwilą hipotezy.

„Stałe bowiem (*stehende*) i pozostające w bycie Ja (czystej apercepcji) stanowi odpowiednik wszystkich naszych przedstawień, o ile tylko jest możliwe uzyskać ich świadomość, a wszelka świadomość przynależy tak samo do jednej wszystko-obejmującej czystej apercepcji, jak wszelka zmysłowa naoczność jako przedstawienie przynależy do jednej czystej wewnętrznej naoczności, mianowicie do czasu”³⁹.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 228–229.

W pierwszej części tej wypowiedzi mowa jest o jedności świadomości jako o pojęciu abstrakcyjnym (prosta punktowość stanowiąca „odpowiednik wszystkich przedstawień”). Przy tym rozumieniu świadomość jest absolutnie różna od swych przedstawień, oddzielna od nich i pozostaje w stosunku do nich czymś zewnętrznym. Ponieważ znajduje się ona „na zewnątrz” wszystkiego, co zewnętrzne (bo w jakimś już stopniu rzeczowe, przedmiotowe), przeto sama jest czystą wewnętrznością (podmiotowością).

Następnie jednak Kant powiada, że wszelka świadomość, wszelkie konkretne przedstawianie, „przynależy do jednej wszystkoobejmującej czystej apercepcji”. Jeszcze ważniejsze jest jednak to, co następuje zaraz potem. Oto mianowicie wszelka konkretna świadomość przynależy do czystej apercepcji tak samo, jak wszelka konkretna naoczność (dana naoczna) należy do wewnętrznej świadomości czasu. Porównanie to ma ogromną wagę. Dowodzi ono przede wszystkim, że dla Kanta czymś podstawowym we wszelkiej relacji przedstawień do świadomości jest ujęcie przedstawień jako części świadomości, czyli przypisanie tej ostatniej charakteru całości o pewnej strukturze⁴⁰.

Wraz z pojawieniem się punktu widzenia całości w rozważaniach nad świadomością okazuje się, że samo pojęcie świadomości posiada dwoistą naturę. Z jednej strony bowiem jedność świadomości oznacza tyle, co całość świadomości (totalność jej wszystkich treści), z drugiej zaś strony – jej numeryczną identyczność, czystą relację równania się sobie i pozostawania na zewnątrz przedstawień. Takie rozszerzenie struktury świadomości pociąga za sobą potrzebę wzbogacenia języka służącego opisowi związków i procesów składających się na jej funkcjonowanie. Język ten musi mianowicie zostać zbudowany w oparciu o dwojaką opozycję: po pierwsze, w oparciu o opozycję całości i części, po drugie – w oparciu o opozycję ogólności i jednostkowości. W obrębie pierwszej z nich każda treść świadoma (u Kanta – „przedstawienie”) jawi się jako część, ograniczenie całości wszystkich treści świadomości wraz z ich możliwymi relacjami. Natomiast z punktu widzenia drugiej opozycji to, co poprzednio było częścią całości świadomości, okazuje się egzemplarzem pojęcia „świadomość”, którego treścią jest prosta relacja bycia czegoś przedmiotem dla świadomości. Totalność świadomości, rozpatrywana od strony tej drugiej opozycji, przyjmuje postać mechanicznej sumy możliwych treści, która nie wykazuje żadnych właściwości swoistych i przekraczających to, co jest możliwe do opisanego w języku elementów. Całość przestaje tu być czymś w jakikolwiek sposób wyróżnionym. Stanowi jedynie szczególny przypadek abstrakcyjnego pojęcia świadomości, na równi z każdym przedstawieniem lub ich dowolnym zespolem.

Jedynie uwzględnienie owego dwoistego odniesienia pojęcia świadomości pozwala zrozumieć elementarne określenia poznania i wiedzy, a mianowicie z jednej strony ich podmiotowo–przedmiotową strukturę, z drugiej zaś strony to, że w obrębie tej struktury możliwy jest w ogóle poznawczy kontakt z przedmiotowością,

⁴⁰ Por. także: „Albowiem różnorodne przedstawienia dane w pewnej naoczności nie byłyby w ogóle mymi przedstawieniami, gdyby nie należały wszystkie do jednej samowiedzy”. Zob. tamże, s. 240.

w wyniku którego wiedza wzbogaca się o nowe treści. Formą poznania jest dwoistość podmiotu i przedmiotu, pojęcia i naoczności, zaś jego materią jest ich identyczność. Jeszcze inaczej mówiąc, fakt istnienia poznania jako czegoś, co rozgrywa się pomiędzy poznającym podmiotem a poznawanym przedmiotem, odsyła nas do relacji ogólności i jednostkowości. To zaś, że poznanie może być, i rzeczywiście bywa, poznaniem prawdziwym, odsyła nas do relacji całości i części.

Z osiągniętego punktu widzenia staje się również zrozumiałe wcześniejsze stwierdzenie, że podstawowe motywy dialektyki transcendentalnej znajdują swoją prefigurację już w obrębie tej struktury poznania, którą odslania dedukcja kategorii. Powiedziane zostało uprzednio, że z punktu widzenia relacji ogólności do jednostkowości nie zachodzi żadna konstytutywna różnica pomiędzy którąkolwiek z części, wchodzących w skład danej całości, a samą tą całością. Wyłączne pozostawanie w obrębie tej relacji daje zatem pozorną podstawę do rozszerzenia języka części również na opis całości. To zaś, jak skądinąd wiadomo, stanowi zasadniczą cechę dialektyki w Kantowskim rozumieniu tego słowa. W tej perspektywie jedyną przeciwwagą dla pozorów, kryjącego się w ekspansywnej tendencji ogólności do zupełnego podporządkowania sobie sfery możliwego poznania, jest równoczesne i równorzędne posługiwanie się obiema opozycjami i zbudowanymi na nich językami. Zarazem jednak, ponieważ języki te muszą być niewspółmierne i nieprzekładalne na siebie nawzajem, pozór – pomimo odsłonięcia jego istoty i źródeł – będzie się każdorazowo odtwarzał i powracał w coraz to nowej konkretnej postaci. Pozór ten bowiem polega wprowadzić na tym, że z punktu widzenia którejkolwiek z omówionych struktur wziętej z osobna niemożliwe jest ujęcie ruchu poznania jako całości, zarazem jednak ze stanowiska umieszczonego wewnątrz którejś z nich „niewidoczna” staje się struktura, będąca jej „dopełnieniem”.

Pozór okazuje się w ten sposób integralnym momentem samego stawania się wiedzy. Źródłem wszelkiego ruchu poznania jest bowiem stałe napięcie pomiędzy, z jednej strony, strukturą opartą na opozycji ogólności i jednostkowości, z drugiej zaś strony, strukturą zorganizowaną wokół opozycji całości i części. Każda część świadomości rozumianej jako totalność jest pewnym szczególnym przypadkiem relacji pomiędzy ogólnością pojęcia a jednostkowością zmysłowych danych naocznych. Względna autonomia każdej takiej części jest możliwa jedynie dzięki ekspansywnemu charakterowi ogólności, pretendującej każdorazowo do wyczerpania całego dostępnego poznaniu obszaru przedmiotowości. Autonomia taka pociąga za sobą wykluczenie wszelkich innych części, jako opartych o inną ogólność (a przeto również i o inną jednostkowość). Każda część, dzięki tkwiącej w niej potędze abstrakcji, pretenduje w ten sposób nie tylko do zastąpienia innych części, lecz także samej całości. Ten pozór jest jednak zarazem pozorem szczegółowym: możliwy jest on jedynie dlatego, że dana abstrakcja jest zawsze abstrakcją określoną, że próbuje nadać obowiązujący charakter pewnej rzeczywistej, konkretnej treści, jednej spośród wielu możliwych treści składających się na całość świadomości. To zaś sprawia, że w swej ekspansji ogólność musi pretendować do ogarnięcia wszystkich innych części, by niejako do końca „wypróbować” swą własną moc obowiązywania.

To pozytywne zwrócenie się ogólności na zewnątrz siebie, poza obręb swej każdorazowo nie-ogólnej i nie-powszechnej relacji do jednostkowości, jest bezpośrednią przyczyną tego, że ogólność, w postaci pewnego określonego systemu pojęć, staje niejako w obliczu tego, czego wykluczenie na drodze abstrakcji było właśnie warunkiem ukonstytuowania się danego systemu jako czegoś ogólnego. Rozwiązanie powstającego w ten sposób napięcia może być zasadniczo dwojakie. Albo dotychczasowa struktura ogólności pozostaje bez zmian, a wtedy jest ona nieuchronnie obciążona piętnem niewystarczalności w obliczu czegoś, czego nie jest w stanie sobie podporządkować, albo dochodzi do ukonstytuowania się nowego systemu pojęć, niewspółmiernego z poprzednim i niesprowadzalnego do niego. W pierwszym wypadku, mówiąc słowami Kanta, „jest we mnie coś przedstawione, co wcale nie może być pomyślane”, w drugim zaś to coś zostaje pomyślane, zarazem jednak przekształceniu ulega sama struktura myśląca.

Ruch stawania się wiedzy jest zatem procesem, w którym rewizji ulega cała struktura podmiotowo-przedmiotowa. Zmienia się w nim bowiem zarówno myślaną treść, jak i myślący ją podmiot (jako system pojęć). Z formalnego punktu widzenia proces ten polega na odtwarzaniu relacji ogólność-jednostkowość. Zarazem jednak jest on procesem przechodzenia od jednego z możliwych kształtów tej relacji do innego. To, co w owym przechodzeniu jawi się jako odstęp, jako sfera pomiędzy jedną a drugą strukturą ogólności, jest terenem działania opozycji całość-część. W tym przejściu dokonuje się bowiem każdorazowo przekroczenie horyzontu części w kierunku horyzontu całości, której ta część była jedynie ograniczeniem. Dlatego też równie dobrze można by powiedzieć, że obowiązywanie danej relacji ogólność-jednostkowość jest odstępem pomiędzy momentami, w których dominuje relacja całość-część.

VI

Kant powiada niejednokrotnie, że wszelka synteza empiryczna zakłada jako swą przesłankę pierwotną syntetyczną jedność apercepcji transcendentalnej⁴¹. Obecnie tę Kantowską zasadę można zinterpretować w następujący sposób. Synteza empiryczna organizuje treści świadomości w postaci relacji ogólność-jednostkowość, tzn. podporządkowuje zmysłowe przedstawienia abstrakcyjnym pojęciom intelektu, czyniąc z nich (przedstawień) przedmioty dla podmiotu, pojmowanego jako pewna pozaświatowa punktowość i czysta wewnętrzność. Tę swoją władzę nad treścią synteza empiryczna zawdzięcza jednak tylko temu, że wszelka treść nosi na sobie jakby ślad przynależności do świadomości rozumianej jako całość (do pierwotnej syntetycznej jedności apercepcji). Całość musi wprawdzie ulec rozpadowi na ogólność, która „nie wie” niczego o jakiegokolwiek treści, oraz na absolutnie jednostkową treść, stanowiącą zadanie dla poznania. Dopiero w takiej sytuacji może się dokonać ruch poznawczego przyswojenia przedmiotu na drodze podporządkowania go odpowiedniemu systemowi abstrakcji.

⁴¹ Zob. np. tamże, s. 243-244, 252-253.

W istocie mamy tu do czynienia z opisem rozpadu naturalnych więzi podmiotowości ze światem, w wyniku którego wyłania się dopiero indywidualna podmiotowość, budująca sobie sferę czystej wewnętrzności, wolną od jakichkolwiek elementów treściowych, które od tej chwili tworzą przeciwstawną wobec niej domenę empirii. Ta, jeśli wolno mi się tak wyrazić, „przedmiotowa subiektywność” („przedmiotowa jedność samowiedzy”, jak powiada Kant⁴², odnosi się do świata w podobny sposób, jak pojęcie abstrakcyjne odnosi się do swego zakresu (zbioru swych egzemplarzy). Odniesienie to ma charakter logiczny, nie zaś ontyczny: opiera się ono nie na jakiejś realnej więzi, lecz jedynie na możliwości orzekania, predykcji. Z punktu widzenia tak określonej świadomości wszelki przedmiot, wszelka naoczność, jest jedynie czymś danym, a przeto wykluczającym wszelką antycypację.

Natomiast z punktu widzenia świadomości rozumianej jako całość, w obrębie której czysta podmiotowość i czysta przedmiotowość jako takie nie istnieją (w ramach swej jedności i indyferencji człony przeciwstawne nie są bowiem tym samym, czym są wzięte oddzielnie), coś, co poprzednio ukazało się jako absolutnie dane, jest właśnie wytworzone, stanowi bowiem produkt autonomizacji części.

W świetle tego można rzeczywiście zrozumieć, dlaczego Kant w swej transcendentalnej refleksji nad poznaniem kładzie z jednej strony nacisk na zawarty w nim moment wytwarzania (wiedza jako możliwość wytworzenia, re-produkcji przedmiotu), z drugiej zaś strony równie silnie akcentuje zależność poznania od czegoś danego „z zewnątrz”. To paradoksalne współistnienie przeciwstawnych określeń jest wynikiem operowania przez Kanta dwoistym systemem pojęć, odsłaniającym jakby dwa wymiary poznania, w równej mierze niezbędne dla wyjaśnienia jego ruchu. Pierwszy z tych systemów, zbudowany w oparciu o opozycję ogólności i jednostkowości, zdaje sprawę z fenomenu wiedzy już ukonstytuowanej. Nie chodzi tu oczywiście o żadną ostateczną postać wiedzy, która wyczerpywałaby cały dostępny obszar realności. Określenie „wiedza ukonstytuowana” oznacza jedynie wynik pewnego każdorazowo ograniczonego i relatywnego podporządkowania rzeczywistości doświadczenia jakiemuś określönemu systemowi abstrakcji, powstałemu wskutek autonomizacji pewnej części w ramach całościowej relacji świadomości i świata. Ujęcie to abstrahuje całkowicie od genezy owego systemu abstrakcji, a przeto siłą rzeczy musi ono również pomijać jego nieusuwalną relatywność. Jeżeli zarazem weźmie się pod uwagę to, że bezpośrednim materiałem opisu Kantowskiego jest pewien faktycznie istniejący system abstrakcji, a mianowicie nowożytnie przyrodoznawstwo matematyczne, to rozumiała stanie się również nieuchronność jego absolutyzacji przez Kanta. Absolutyzacja ta jest jednak zwykłą konsekwencją zastosowania przezeń języka, zbudowanego w oparciu o opozycję ogólność–jednostkowość. A przeto – zważywszy na jedynie częściowy charakter tego języka w ramach samego dyskursu Kantowskiego – jest ona zarazem tylko jednym z momentów całościowej dialektyki poznania w ujęciu transcendentalnym.

⁴² Tamże, s. 247–248.

Dialektyczny charakter tej absolutyzacji ujawnia się zresztą już w tym, że będąc absolutyzacją pewnego określonego systemu abstrakcji, jest ona zarazem absolutyzacją samej jego określoności, a przeto również ograniczoności i niewystarczalności. Powiedziane zostało uprzednio, że ogólność, z uwagi na tkwiący w niej moment abstrakcyjnego obowiązywania, jest niejako skazana na zderzenie się z tą sferą realności, której pominięcie było warunkiem ukształtowania się jej samej jako ogólności. Realność ta z kolei, jako niemożliwa do zaprojektowania w oparciu o daną ogólność, musi w owym zetknięciu przyjmować każdorazowo charakter czegoś danego i nie dającego się zapośredniczyć. Z punktu widzenia, usytuowanego w obrębie samej tej struktury abstrakcji, owa niezapśredniczona realność przybiera charakter czegoś danego w sposób absolutny, a przeto z istoty swej wykluczającego jakiejkolwiek poznawcze zapośredniczenie. Jeżeli zatem wchodzi w grę w ogóle jakieś wyjaśnienie takiego bezwzględnego bycia danym, to może ono polegać jedynie na odwołaniu się do czegoś przekraczającego całą relację podmiotowo-przedmiotową. Kant jest więc całkiem konsekwentny, gdy w tej sytuacji powiada, że ostatecznym źródłem realności danych zmysłowych jest transcendentna rzecz sama w sobie. Zarazem jednak w pojęciu rzeczy samej w sobie dokonuje się już faktyczne wykroczenie poza opozycję ogólność – jednostkowość, w kierunku opozycji część-całość. Rzecz sama w sobie jest to w pewnym sensie właśnie formuła tego przejścia, jest ona bowiem czymś, co nie mieści się już w strukturze ogólność-jednostkowość, a zarazem nie znajduje miejsca w strukturze część-całość. Rzecz sama w sobie stanowi zatem swoisty symptom dwoistości dyskursu Kantowskiego, a ściślej mówiąc tego, że ów dyskurs jest w swej dwoistości zarazem jej zniesieniem i przekroczeniem, albowiem spełnia się w ciągłym przechodzeniu od jednej struktury do drugiej, nie będąc jednocześnie z żadną z nich tożsamy.

O tym, że dyskurs Kantowski nie jest tożsamy ze strukturą część-całość, świadczy choćby odrzucenie przez Kanta możliwości naoczności intelektualnej. O ile poprzednio istota relacji ogólność-jednostkowość została określona jako wynik autonomizacji jednej z części całościowej relacji świadomości i świata, o tyle naoczność intelektualna polegałaby na bezpośrednim dostępie do tej całości, uniemożliwiając *ex definitione* wszelką autonomizację części⁴³. Taka perspektywa jest jednak dla Kanta nie do przyjęcia. Całość jawi mu się każdorazowo w opozycji do zaautonomizowanych części, a przeto jako już-nie-doskonała, jako całość, z której wyłoniły się już częściowe systemy relacji ogólności i jednostkowości. Perspektywa całości jest zatem perspektywą idealnej genezy faktycznego poznania, zawsze

⁴³ „Możemy jednak pomyśleć sobie także taki intelekt, który nie będąc, tak jak nasz, dyskursywny, lecz intuitywny, przechodzi od tego, co syntetycznie-ogólne (od naoczności pewnej całości jako takiej), do tego, co szczegółowe, tzn. od całości do części; a więc intelekt, który ani sam, ani jego przedstawienie całości nie zawiera w sobie – w celu umożliwienia określonej formy całości – przypadkowości połączenia części, potrzebnej naszemu intelektowi, który musi przechodzić od części jako ogólnie pomyślnych podstaw do rozmaitych mających być pod nie subsumowane możliwych form jako następstw”. Zob. I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*, wyd. cyt., s. 387.

już rozdwojonego na pojęcie i naoczność, na ogólność i jednostkowość⁴⁴. Geneza pojęcia jest tu zarazem genezą przedmiotów pojęcia, „warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”⁴⁵. To, co z punktu widzenia abstrakcyjnego systemu kategorii musi być czymś danym, z punktu widzenia genezy tego systemu jest czymś wytworzonym, stanowi bowiem, na równi z tym systemem, produkt limitacji, ograniczenia całości.

Ze stanowiska całości pojęcie i przedmiot są tym samym, z punktu widzenia części są one różne. Jeżeli zatem transcendentálna refleksja Kanta realizuje się w ruchu pomiędzy tymi dwiema strukturami, pomiędzy strukturą całość-część a strukturą ogólność-jednostkowość, to właściwą formułą, jaką musi przybrać dialektyczny charakter tego ruchu, jest antycypująca Hegla teza o tożsamości i nietożsamości pojęcia i naoczności, myślenia i bytu, tego, co ogólne i tego, co jednostkowe.

Właściwą domeną Kantowskiego namysłu nad poznaniem jest sfera pomiędzy dwiema opozycjami konstytuującymi całość procesu stawania się wiedzy. Opozycje te tworzą dwie niewspółmierne ze sobą struktury oraz stanowią punkt wyjścia dla dwóch nieprzekładalnych na siebie języków, z których żaden nie wyczerpuje do końca swoistości ruchu wiedzotwórczego. Zarazem jednak nie ma i nie może być u Kanta języka, który mógłby przejąć funkcje obu tamtych języków, nie tracąc zarazem możliwości wypowiedzenia tego, co każdy z nich wypowiada z osobna. Jeżeli zatem była tutaj mowa o obu tych warstwach dyskursu Kantowskiego, to nie dlatego, iżbyśmy uważali za możliwe odsłonięcie jakiejś całościowej struktury tego dyskursu, obejmującej jego struktury składowe. Chodziło tu raczej jedynie o wskazanie miejsca, w którym refleksja Kanta znajduje się „najczęściej”, a jest nim właśnie sfera nie należąca do żadnej z tych dwóch struktur, lecz konstytuująca się jakby na ich granicy. Nie jest ona przeto częścią wspólną tych struktur, lecz raczej obszarem, który każdorazowo musi zostać „przeskoczony” po drodze od jednej z nich do drugiej i który zaraz po dokonaniu tego przejścia musi zostać „transcendentálnie zapomniany”.

⁴⁴ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. II, s. 90.

⁴⁵ Tamże, s. 216, 312.