

Gilles Deleuze

Filozofia krytyczna Kanta.

Doktryna władz

Spis treści

WSTĘP. METODA TRANSCENDENTALNA

Rozum według Kanta - Pierwsze znaczenie słowa „władza” - Wyższa władza poznania
- Wyższa władza pożądania - Drugie znaczenie słowa „władza” - Stosunek między dwoma znaczeniami słowa „władza”

ROZDZIAŁ I. STOSUNEK WŁADZ W *Krytyce czystego rozumu*

A priori i to, co transcendentalne - Rewolucja kopernikańska - Synteza i prawodawczy intelekt - Rola wyobraźni - Rola rozumu - Problem stosunku między władzami: zmysł pospolity - Zastosowanie uprawnione, zastosowanie nieuprawnione

ROZDZIAŁ II. STOSUNEK WŁADZ W *Krytyce praktycznego rozumu*

Rozum prawodawczy - Problem wolności - Rola intelektu - Moralny zmysł pospolity i zastosowania nieuprawnione - Problem realizacji - Warunki realizacji - Zainteresowanie praktyczne i zainteresowanie spekulatywne

ROZDZIAŁ III. STOSUNEK WŁADZ W *Krytyce władzy sądenia*

Czy istnieje wyższa forma uczucia? - Estetyczny zmysł pospolity - Stosunek władz we wzniosłości - Punkt widzenia genezy - Symbolizm w przyrodzie - Symbolizm w sztuce albo geniusz - Czy sądenie jest władzą? - Od estetyki do teleologii

ZAKOŃCZENIE. CELE ROZUMU

Doktryna władz - Teoria celów - Historia albo realizacja

Z GENEALOGII MYŚLI GILLES'A DELEUZE'A - Bogdan Banasiak

WSTĘP. METODA TRANSCENDENTALNA

ROZUM WEDŁUG KANTA - Kant określa filozofię jako „(...) naukę o stosunku wszelkiego poznania do istotnych celów rozumu ludzkiego (*teleologia rationis humanae*) (...)” (KCR, t. II, s. 584)¹ albo też jako „zamiłowanie odczuwane przez byt

¹ Dzieła Kanta cytujemy tutaj według polskich wydań, posilując się następującymi oznaczeniami:

KCR - *Krytyka czystego rozumu*, t. I, II, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957 (wyd. I);

KPR - *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa 1984 (wyd. II);

KWS - *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa 1986 (wyd. II);

UMM - *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984 (wyd. III);

PHP - *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. I. Krońska, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966.

rozumny wobec najwyższych celów rozumu ludzkiego” (OP). Cele najwyższe Rozumu tworzą system Kultury. W określeniach tych można już dostrzec dwojakiego rodzaju walkę: z empiryzmem i z racjonalizmem dogmatycznym.

Prawdę mówiąc, dla empiryzmu rozum nie jest władzą celów. Te bowiem odsyłają do pierwotnej wrażliwości, do „natury „zdolnej je ustalić. Pierwotność rozumu polega raczej na pewnym sposobie realizacji celów wspólnych człowiekowi i zwierzęciu. Rozum jest władzą porządkowania środków pośrednich, dalszych; kultura jest podstępem, wyrachowaniem, wybiegiem. Środki pierwotne oddziałują niewątpliwie na cele i je przekształcają, w ostatniej jednak instancji cele są zawsze celami przyrody². Kant twierdzi wbrew empiryzmowi, że istnieją cele kultury, cele właściwe rozumowi. Co więcej, jedynie kulturowe cele rozumu mogą być nazwane bezwarunkowo ostatecznymi. „(...) cel ostateczny nie jest celem, dla którego osiągnięcia i zgodnego z jego ideą zrealizowania wystarczałaby *przyroda* [podkreśl. G. D.], gdyż jest to cel bezwarunkowy” (KWS, § 84, s. 429).

Argumenty Kanta w tym względzie są trojkiego rodzaju. Argument wartości: gdyby rozum służył tylko realizacji celów przyrody, to nie wiadomo, w jakim aspekcie miałby on wartość wyższą nad zwykłą zwierzęcość (skoro istnieje, powinien niewątpliwie być użyteczny i w sposób naturalny przynosić pożytek; istnieje on jednak tylko w stosunku do wyższej użyteczności, skąd czerpie swą wartość). Argument poprzez absurd: gdyby Przyroda chciała... (gdyby przyroda chciała zrealizować swe własne cele w bycie obdarzonym rozumem, popełniłaby błąd, powierzając się temu, co w niej rozumne, zrobiłaby lepiej, zdając się na instynkt, tak co do środków, jak i co do celu.) Argument konfliktu: gdyby rozum był tylko władzą środków, to nie wiadomo, w jaki sposób dwa rodzaje celów mogłyby się sobie przeciwstawiać w człowieku jako gatunku zwierzęcym i gatunku moralnym (na przykład, z punktu widzenia Przyrody, przestaję być dzieckiem, gdy mogę mieć dzieci, jednak jestem jeszcze dzieckiem z punktu widzenia kultury, jako że nie mam zawodu, muszę się wszystkiego uczyć).

Racjonalizm, ze swej strony, uznaje niewątpliwie, że byt rozumny kieruje się celami rozumnymi. To jednak, co rozum ujmuje tutaj jako cel, jest jeszcze czymś zewnętrznym i wyższym: Bytem, Dobrem, Wartością, rozumianymi jako reguła woli. Między racjonalizmem a empiryzmem istnieje odtąd różnica mniejsza niż można by sądzić. Cel jest przedstawieniem³ determinującym⁴ wolę. O ile przedstawienie jest przedstawieniem czegoś zewnętrznego wobec woli, o tyle nie ma znaczenia, czy będzie ono zmysłowe, czy też czysto rozumowe; w każdym razie determinuje ono chcenie tylko poprzez zadowolenie związane z „przedmiotem”, jaki przedstawia. Jeśli wziąć

Natomiast krótkie fragmenty z nie wydanych w języku polskim prac Kanta tłumaczymy na podstawie francuskiego przekładu Deleuze'a: OP – *Opus posthumum* oraz *List do Herza* z 26 maja 1789 roku.

² Franc. *fin de la nature* (niem. *Zweck der Natur*) oraz *fin naturelle* (*Naturzweck*) przekładamy - za Gałęckim (KWS, s. 47, przyp. 1) - odpowiednio jako „cel przyrody” i „cel naturalny”. W KWS, § 67, Kant rozumie przez „cel naturalny” cel immanentny w przyrodzie, to znaczy byt organiczny. Jedynym celem transcendentnym wobec przyrody jest Cel ostateczny (*Endzweck*), który - jak pisze Deleuze - „stosuje się do bytów, które należy pojmować jako cele same w sobie, i które z kolei powinny dać naturze zmysłowej końcowy cel do realizacji”, *der letzte Zweck*. Tym końcowym celem dla natury jest kultura, czyli właśnie cel przyrody (*Zweck der Natur*), immanentny wobec zmysłowego świata natury.

³ Franc. *representation* (niem. *Vorstellung*) tłumaczymy tutaj konsekwentnie jako „przedstawienie”, a więc odrzucając dopuszczaną przez Chmielewskiego i Ingardena formę „wyobrażenie” (por. KCR, I.1, s. 111-112, przyp. 2).

⁴ Franc. *determiner, determination* (niem. *bestimmen, Bestimmung*), przy całej ich wieloznaczności, przekładamy za Gałęckim (KPR, s. 6, przyp. 1; KWS, s. 7, przyp. 1) zależnie od kontekstu jako „determinować”, „determinacja”, „określać”, „określony” itd.

pod uwagę przedstawienie zmysłowe lub rozumowe, „(...) uczucie rozkoszy, tylko dzięki któremu wszak przedstawienia owe właściwie stanowią motyw determinujący wolę⁵ (...), jest jednakiego rodzaju - i to nie tylko o tyle, że zawsze jedynie empirycznie można je poznać, ale także o tyle, że pobudza jedną i tą samą siłę życiową (...)” (KPR, s. 38)⁶.

Wbrew racjonalizmowi Kant dowodzi, że cele wyższe nie są jedynie celami rozumu, lecz że rozum, ustalając je, nie ustala niczego innego prócz samego siebie. W celach rozumu rozum właśnie sam siebie bierze za cel. Istnieją zatem zainteresowania⁷ rozumu, co więcej jednak, rozum sam jest sędzią swych własnych zainteresowań. Cele bądź zainteresowania rozumu nie podlegają osądowi doświadczenia ani innych instancji, które byłyby zewnętrzne czy też wyższe wobec rozumu. Kant z góry odrzuca rozstrzygnięcia empiryczne i osądy teologiczne. „(...) bowiem wszystkie pojęcia, co więcej, wszystkie pytania, które nam czysty rozum przedkłada, nie leżą, jakby kto może sobie wyobrażał, w doświadczeniu, lecz tkwią same znowu tylko w rozumie (...) ponieważ rozum sam tylko począł te idee w swym łonie i jest przeto obowiązany zdać sprawę z ich ważności albo z [ich] dialektycznego pozoru” (KCR, t. II, s. 504)⁸. Krytyka immanentna, rozum jako sędzia rozumu, oto główna zasada metody zwanej transcendentalną. Metoda ta zamierza określić: 1. prawdziwą naturę zainteresowań czy też celów rozumu; 2. środki realizacji tych zainteresowań.

PIERWSZE ZNACZENIE SŁOWA „WŁADZA” - Każde przedstawienie pozostaje w stosunku do czegoś innego, przedmiotu lub podmiotu. Wyróżniamy tyle władz u m y s ł u, ile jest typów stosunków. Po pierwsze, przedstawienie może być odniesione do przedmiotu pod względem zgodności lub podobieństwa: przypadek ten, najprostszy, określa w ł a d z e poznania. Po drugie, przedstawienie może pozostawać w stosunku przyczynowości ze swym przedmiotem. Jest to przypadek władzy pożądania: „(...) władzy stawania się dzięki swoim wyobrażeniom przyczyną rzeczywistości przedmiotów tych wyobrażeń (...)” (KWS, s. 21). (Można by postawić zarzut, że istnieją pożądania niemożliwe, w tym jednak przykładzie stosunek przyczynowy jest już zawarty w przedstawieniu jako takim, chociaż natrafia na inną przyczynowość, która się mu przeciwstawia. Zabobon pokazuje wystarczająco, że nawet świadomość naszej bezsilności „(...) nie potrafi powstrzymać [stosunku przyczynowego wyobrażeń do swych przedmiotów - przyp. tłum.] od dążności do niego [tj. celu -przyp. tłum.]” (KWS, s. 22)⁹. W końcu przedstawienie pozostaje w stosunku do podmiotu wtedy, gdy wywiera na niego wpływ, gdy oddziałuje nań, wzmagając albo krępując jego siłę życiową. Ten

⁵ *Willkür- l'arbitraire* - wolność jako kaprys, wola arbitralna

wille - volonte - wola

freie willkür - wolna wola

Freiheit - wolność - *frein willkür* - wille

⁶ KPR, Analityka, Uwaga I do twierdzenia II.

⁷ Franc. *interet* (niem. *Interesse*) przekładamy jako „zainteresowanie”, posługując się uwagą Gałęckiego (KPR, s. 131, przyp. 1). Kant precyzuje znaczenie tego terminu w KWS, s. 62-63 (por. też przyp.).

⁸ KCR, II, Metodologia, „O niemożliwości zaspokojenia poróżnionego z sobą czystego rozumu za pomocą sceptycyzmu”.

⁹ KWS, wstęp, §111.

Wobec pewnej rozbieżności między francuską a polską wersją tekstu Kanta przytaczamy tutaj nieco obszerniejszy fragment trzeciej *Krytyki* objaśniający rozważaną kwestię: „(...) różne zabobonne środki do osiągnięcia celów niemożliwych do zrealizowania w sposób naturalny, dowodzą stosunku przyczynowego wyobrażeń do swych przedmiotów, stosunku, którego nawet świadomość jego niedostateczności do osiągnięcia celu nie potrafi powstrzymać od dążenia do niego” (KWS, s. 22).

trzeci stosunek określa, jako władza, uczucie przyjemności¹⁰ i przykrości.

Być może nie ma przyjemności bez pożądania, pożądania bez przyjemności, przyjemności i pożądania bez poznania... itd. Ale nie w tym rzecz. Nie chodzi o to, jakie są faktyczne powiązania, Istotne jest, czy każda z tych władz, taka, jaką powinna być zgodnie z definicją, zdolna jest do formy wyższej. Mówimy, że władza posiada formę wyższą, gdy znajduje w sobie samej prawo wprowadzania w czyn (nawet jeśli z prawa tego wypływa konieczny związek z jedną z pozostałych władz). W swej formie wyższej władza jest zatem autonomiczna. Krytyka Czystego Rozumu rozpoczyna się pytaniem, czy istnieje wyższa władza poznania? Krytyka Praktycznego Rozumu: czy istnieje wyższa władza pożądania? Krytyka Władzy Sądzenia: czy istnieje wyższa forma przyjemności i przykrości? (Kant długo nie wierzył w tę ostatnią możliwość.)

WYŻSZA WŁADZA POZNANIA - Przedstawienie samo nie wystarcza do wytworzenia poznania. Aby coś poznać, nie tylko musimy mieć przedstawienie, ale też musimy poza nie wyjść, „by rozpoznać w nim coś innego jako z nim związane”¹¹. Poznanie jest więc syntezą przedstawień. „(...) intelekt (...) sądzi, że znajduje poza pojęciem przedmiotu A obce mu orzeczenie B, które mimo to uważa za połączone z nim” (KCR, t. I, s. 73); o przedmiocie przedstawienia twierdzimy coś, co nie jest zawarte w tym przedstawieniu. Otóż synteza taka przybiera dwie postacie. *A posteriori*, gdy zależy od doświadczenia. Kiedy mówię „ta linia prosta jest biała”, chodzi o zestawienie dwóch różnych określeń: nie każda linia prosta jest biała, a ta, która jest taka, nie jest taką z koniecznością.

I na odwrót, kiedy mówię „prosta jest najkrótszą linią” (KCR, t. I, s. 77), „każda zmiana ma swą przyczynę” (KCR, t. I, s. 62), dokonuję syntezy *a priori*: twierdzę B o A, uznając, że B jest z koniecznością i powszechnie związane z A. (B jest zatem samo przedstawieniem *a priori*; co do A, to może nim być lub nie). Cechami *a priori* są powszechność i konieczność. Określenie *a priori* jest jednak niezależne od doświadczenia. Może być tak, że *a priori* stosuje się do doświadczenia, a w pewnych warunkach stosuje się tylko do niego, lecz z niego nie pochodzi. Z definicji nie ma doświadczenia odpowiadającego słowom „wszystko”, „zawsze”, „z koniecznością”... Najkrótsza nie jest stopniem wyższym ani wynikiem indukcji, lecz zasadą *a priori*, dzięki której wytwarzam linię jako linię prostą. Przyczyna nie jest już wytworem indukcji, lecz pojęciem *a priori*, dzięki któremu rozpoznałem w doświadczeniu to, co zaszło.

Jeśli synteza jest empiryczna, władza poznania jawi się w swej formie podrzędnej: znajduje swe prawo w doświadczeniu, a nie w sobie samej. Synteza *a priori* określa jednak wyższą władzę poznania. Istotnie, nie stosuje się już ona do przedmiotów, które nadawałyby jej prawo; przeciwnie, to synteza *a priori* nadaje przedmiotowi właściwość, jaka nie była zawarta w przedstawieniu. Przedmiot musi zatem być podporządkowany syntezie przedstawienia, by sam stosował się do naszej władzy poznania, a nie odwrotnie. Gdy władza poznania znajduje w sobie samej własne prawo, ustanawia w ten sposób prawa dla przedmiotów poznania.

Dlatego określenie wyższej formy władzy poznania jest zarazem określeniem zainteresowania Rozumu: „Poznanie rozumowe i poznanie *a priori* są rzeczami tożsamymi”¹² albo sady syntetyczne *a priori* są same zasadami tego, co powinno zostać

¹⁰ Franc. *plaisir* (niem. *Lust*) przekładamy - mimo uwag Gałęckiego (KWS, s. 3-4, przyp. 2; KPR, s. 14, przyp. 2) - za pomocą, jak się wydaje, trafniejszego terminu „przyjemność”.

¹¹ Wobec rozbieżności wersji francuskiej i polskiej tekstu Kanta tłumaczymy tutaj cytat użyty przez Deleuze’a.

¹² Cytatu nie udało się zlokalizować.

nazwane „naukami teoretycznymi rozumu”¹³. Zainteresowanie rozumu określa się przez to, czym rozum się zajmuje w zależności od wyższego stanu władzy. Rozum wykazuje z natury zainteresowanie spekulatywne; a wykazuje je wobec przedmiotów, które z koniecznością są podporządkowane władzy poznania w jej formie wyższej.

Jeśli zapytamy teraz, jakie to są przedmioty?, zobaczymy natychmiast, że byłoby sprzecznością odpowiedzieć: „rzeczy same w sobie”. W jaki sposób rzecz taka, jaką jest sama w sobie, mogłaby być podporządkowana naszej władzy poznania i do niej się stosować? W zasadzie mogą jej podlegać jedynie przedmioty takie, jakimi się jawią, czyli „zjawiska”¹⁴. (Toteż w *Krytyce czystego rozumu* synteza *a priori* jest niezależna od doświadczenia, ale stosuje się tylko do przedmiotów doświadczenia). Widać zatem, że zainteresowanie spekulatywne rozumu odnosi się z natury do zjawisk i jedynie do nich. Nie sądzimy, by Kant potrzebował długich dowodów, aby dojść do tego rezultatu: jest to punkt wyjścia Krytyki, prawdziwy problem Krytyki Czystego Rozumu rozpoczyna się poza nim. Gdyby istniało tylko zainteresowanie spekulatywne, byłoby mocno wątpliwe, aby rozum kiedykolwiek zapuścił się w rozważania nad rzeczami samymi w sobie.

WYŻSZA WŁADZA POŻĄDANIA - Władza pożądania zakłada przedstawienie determinujące wolę. Czy jednak tym razem wystarczy przywołać istnienie przedstawień *a priori*, aby synteza woli i przedstawienia sama była *a priori*? Oczywiście problem wygląda zupełnie inaczej. Nawet wówczas, gdy przedstawienie jest *a priori*, determinuje ono wolę za pośrednictwem przyjemności związanej z przedmiotem, jaki przedstawia: synteza pozostaje zatem empiryczna czy też *a posteriori*; wola - zdeterminowana w sposób „patologiczny”¹⁵; władza pożądania - w stanie podrzędnym. Aby osiągnęła ona swą formę wyższą, przedstawienie nie może już być przedstawieniem przedmiotu, nawet *a priori*. Musi być ono przedstawieniem czystej formy. „Otóż jeśli odłączy się od prawa wszelką materię, tj. każdy przedmiot woli (*jako* motyw determinujący), to z prawa nie pozostanie nic oprócz samej jedynie formy powszechnego prawodawstwa” (KPR, s. 46)¹⁶. Władza pożądania jest zatem wyższa, a odpowiadająca jej synteza praktyczna jest *a priori*, kiedy wola nie jest już zdeterminowana przez przyjemność, lecz przez zwykłą formę prawa. Władza pożądania nie znajduje już więc swego prawa poza sobą, w materii lub w przedmiocie, lecz w sobie samej: nazwana zostaje autonomiczną¹⁷.

Wprawie moralnym rozum determinuje wolę za pośrednictwem samego siebie (bez pośrednictwa uczucia przyjemności lub przykrości). Istnieje zatem zainteresowanie rozumu odpowiadające wyższej władzy pożądania: zainteresowanie praktyczne, które nie łączy się ani z zainteresowaniem empirycznym, ani z zainteresowaniem spekulatywnym. Kant stale przypomina, że Rozum praktyczny jest głęboko

¹³ KPR, Przedmowa; KCR, I, Wstęp, § V.

¹⁴ Franc. *phenomene* (niem. *Erscheinung*) przekładamy zgodnie z powszechną tradycją - mimo wątpliwości Ingardena (KCR, t. I, s. 27-28, przyp. 1) - jako „zjawisko”.

¹⁵ Termin „patologiczny” (franc. *pathologique*, niem. *pathologische*) rozumiany jest przez Kanta w nawiązaniu do znaczenia etymologicznego i nie oznacza nienormalności ani chorobliwości, lecz fakt podlegania bodźcom zmysłowym i popędowi (por. KPR, s. 31, przyp. 1; KWS, s. 71, przyp. 1; PHP, s. 179, przyp. 1).

¹⁶ KPR, Analityka, Twierdzenie III.

¹⁷ Odnośnie *Krytyki praktycznego rozumu* odwołujemy się do wprowadzenia F. Alquié w wydaniu P. U. F. i do książki M. Vialatoux [*La morale de Kant*- przyp. tłum.] w kolekcji „SUP - Initiation philosophique”.

„interesowny”¹⁸. Przeczuwamy teraz, że Krytyka Praktycznego Rozumu rozwijać się będzie równoległe do Krytyki Czystego Rozumu: chodzi przede wszystkim o to, jaka jest natura tego zainteresowania i na czym się ono opiera. To znaczy, na czym opiera to prawodawstwo władza pożądana znajdująca w sobie samej swe własne prawo? Jakie byty czy przedmioty podległe są syntezie praktycznej? Niewykluczone jednak, że mimo równoległości pytań odpowiedź jest tutaj bardziej złożona niż w poprzednim wypadku. Badanie tej odpowiedzi pozwolimy sobie zatem odłożyć na później. (Co więcej, pozwolimy sobie tymczasowo nie badać kwestii wyższej formy przyjemności i przykrości, gdyż sens tego pytania zakłada dwie pozostałe Krytyki).

Wystarczy zachować zasadę głównej tezy Krytyki w ogóle: istnieją zainteresowania rozumu, które różnią się co do natury. Zainteresowania te tworzą organiczny i zhierarchizowany system, będący systemem celów bytu rozumnego. *Zdarza* się, że racjoniści zachowują tylko zainteresowanie spekulatywne, zainteresowania praktyczne zaś, ich zdaniem, wypływają z tamtego. Ta inflacja zainteresowania spekulatywnego ma jednak dwie fałszywe konsekwencje: mylimy się co do prawdziwych celów spekulacji, przede wszystkim zaś ograniczamy rozum do jednego z jego zainteresowań. Pod pretekstem rozwinięcia zainteresowania spekulatywnego okalecza się rozum w jego głębszych zainteresowaniach. Metodą Kanta kieruje idea systematycznej wielości (i hierarchii) zainteresowań, stosownie do pierwszego znaczenia słowa „władza”. Idea ta jest prawdziwą zasadą, zasadą systemu celów.

DRUGIE ZNACZENIE SŁOWA „WŁADZA” - W pierwszym znaczeniu władza odsyła do różnych stosunków przedstawienia w ogóle. Natomiast w drugim znaczeniu „władza” oznacza właściwe źródło przedstawień. Wyróżniamy zatem tyle władz, ile jest rodzajów przedstawień. Z punktu widzenia poznania najprostszym obrazem jest ten oto: 1. naoczność¹⁹ (poszczególne przedstawienie, które odnosi się bezpośrednio do przedmiotu doświadczenia i które ma swe źródło w zmysłowości); 2. pojęcie (przedstawienie, które odnosi się pośrednio do przedmiotu doświadczenia i które ma swe źródło w intelekcie)²⁰; 3. idea (pojęcie, które samo przekracza możliwość doświadczenia i które ma swe źródło w rozumie)²¹.

Takie pojęcie przedstawienia, jakie dotąd stosowaliśmy, jest jednak nieokreślone. W sposób bardziej dokładny powinniśmy rozróżnić przedstawienie (*representation*) i to, co się *przedstawia* (*se presente*). Przedstawia się zaś nam przede wszystkim przedmiot, taki jaki się nam jawi. Jeszcze słowo „przedmiot” jest zbędne. To, co się nam przedstawia (*se presente*), czy to, co jawi się w naoczności, to przede wszystkim zjawisko jako zmysłowa różnorodność²² empiryczna (*a posteriori*). Jak

¹⁸ Franc. *Interesse* (niem. *interessiert*) tłumaczymy - idąc za sugestią Gałęckiego (KWS, s. 62-63, przyp. 1) - jako „interesowny”.

¹⁹ Franc. *intuition* (niem. *Anschauung*) - posilując się uwagami Ingardena (por. KCR, I.1, s. 19, przyp. 1; KCR, t. I, s. 93-94, przyp. 2) - przekładamy - odmiennie niż Chmielewski posługujący się terminem „ogląd” - jako „naoczność”, tyle że stosując ten termin z pełną konsekwencją (co było tutaj możliwe), w przeciwieństwie do samego Ingardena, używającego, niezależnie od kontekstu, kilku różnych terminów: „naoczność”, „dane naoczne”, „treści naoczne”, „bezpośrednie wrażenie”.

²⁰ Franc. *entendement* (niem. *Verstand*) przekładamy - uznając całkowitą zasadność uwag Ingardena (por. KCR, t. I, s. 14-15, przyp. 1) - jako „intelekt” wbrew dość powszechnie akceptowanej (np. Kroński, Tatarkiewicz) wersji Chmielewskiego („rozsądek”).

²¹ KCR, II, Dialektyka, „O ideach w ogóle”.

²² Franc. *Diversite* (niem. *Mannigfaltiges*) przekładamy jako „różnorodność” (por. KCR, t. I, s. 318-319, przyp. 2; KPR, s. 170, przyp. 3).

widać, u Kanta zjawisko nie oznacza pozoru, lecz zjawianie się²³. Zjawisko jawi się w przestrzeni i w czasie: przestrzeli i czas są dla nas formami wszelkiego możliwego zjawiania się, czystymi formami naoczności czy też zmysłowości. Jako takie są one na swój sposób tym, co się przedstawia (*presentations*): tym razem tym, co się przedstawia (*presentations*) *a priori*. To, co się przedstawia (*se presente*), nie jest zatem jedynie zjawiskową różnorodnością empiryczną w przestrzeni i w czasie, lecz czystą różnorodnością *a priori* samej przestrzeni i samego czasu. Czysta naoczność (przestrzeń i czas) jest dokładnie tą jedyną rzeczą, jaką zmysłowość przedstawia (*presente*) *a priori*. Prawdę mówiąc, nie można twierdzić, że sama naoczność *a priori* jest przedstawieniem, ani że zmysłowość jest źródłem przedstawień. W przedstawieniu liczy się przedrostek: *re-presentation*²⁴, przedstawienie implikuje aktywne powtórzenie tego, co się przedstawia (*sepresen-re*), a zatem aktywność i jedność odróżniające się od bierności i różnorodności właściwych zmysłowości jako takiej. Z tego względu nie potrzeba już określać poznania jako syntezy przedstawień. Samo przedstawienie (*re-présentation*) określa się jako poznanie, czyli jako synteza tego, co się przedstawia (*se presente*).

Z jednej strony powinniśmy wyróżnić naoczność zmysłową jako władzę recepcji, z drugiej strony - władze aktywne jako prawdziwe źródła przedstawień. Synteza ujmowana w swej aktywności odsyła do wyobraźni; w swej jedności - do intelektu; w swej całości - do rozumu. Mamy zatem trzy aktywne władze, które wchodzą w syntezę, które jednak są również źródłami przedstawień właściwych, jeśli wziąć pod uwagę jedną z nich w stosunku do drugiej: wyobraźnia, intelekt, rozum. Nasza konstytucja sprawia, że mamy jedną władzę receptywną i trzy władze aktywne. (Możemy założyć istnienie innych bytów, inaczej ukonstytuowanych; na przykład, byt boski, którego intelekt byłby naoczny i wytwarzałby to, co różne. Wówczas jednak wszystkie jego władze łączyłyby się w jakiejś jedności wyższego rzędu. Idea takiego Bytu jako granicy może inspirować nasz rozum, nie wyraża jednak rozumu ani jego sytuacji w stosunku do innych naszych władz.)

STOSUNEK MIĘDZY DWOMA ZNACZENIAMI SŁOWA „WŁADZA” - Rozważmy władzę w pierwszym znaczeniu; w swej formie wyższej jest ona autonomiczna i prawodawcza; ustanawia prawa dla podporządkowanych jej przedmiotów; odpowiada jej pewne zainteresowanie rozumu. Pierwsze pytanie Krytyki brzmi zatem: jakie są te formy wyższe, jakie są zainteresowania i do czego się odnoszą? Niespodziewanie pojawia się jednak drugie pytanie: w jaki sposób realizuje się zainteresowanie rozumu? To znaczy, co zapewnia podporządkowanie przedmiotów, w jaki sposób są one podporządkowane? Co naprawdę ustanawia prawa w rozważanej władzy? Czy to wyobraźnia, czy to intelekt, czy rozum? Widać zatem, że określiwszy władzę w pierwszym znaczeniu słowa w taki sposób, że odpowiada jej zainteresowanie rozumu, powinniśmy jeszcze poszukać władzy w drugim znaczeniu, zdolnej zrealizować to zainteresowanie czy też wypełnić zadanie prawodawcze. Innymi słowy, nic nie zapewnia nam tego, że rozum sam podejmuje się realizacji swego własnego zainteresowania.

Weźmy przykład Krytyki Czystego Rozumu. Rozpoczyna ona od odkrycia

²³ KCR, I, Estetyka. § 8 („Nie twierdzę przeto, że wydaje się tylko, iż ciała są poza mną (...). Byłoby to moją własną winą, gdybym z tego, co powinienem zaliczyć do zjawiska [podkreśl. G. D.], robił sam tylko ułudny pozór [podkreśl. G. D.]” (KCR, I, 133).

²⁴ Franc. termin „przedstawienie” poprzedzony jest przedrostkiem „re-” (*representation*) oznaczającym powtórzenie. Język polski nie oddaje dostatecznie tego ruchu ponowienia.

wyższej władzy poznania, a zatem spekulatywnego zainteresowania rozumem. Zainteresowanie to odnosi się do zjawisk; istotnie, zjawiska, nie będąc rzeczami samymi w sobie, mogą i powinny być podporządkowane władzy poznania, aby poznanie stało się możliwe. Z drugiej jednak strony pytamy, jaka władza, będąc źródłem przedstawień, zapewnia to podporządkowanie i realizuje to zainteresowanie? Jaka władza (w drugim znaczeniu) nakłada prawa na samą władzę poznania? Słynna odpowiedź Kanta jest taka, że jedynie intelekt ustanawia prawa dla władzy poznania czy też dla spekulatywnego zainteresowania rozumem. To zatem nie rozum troszczy się tutaj o swe własne zainteresowanie: „Czysty rozum bowiem pozostawia wszystko intelektowi (-...)” (KCR, t. II, s. 35)²⁵.

Powinniśmy przewidzieć, że odpowiedź nie będzie identyczna dla każdej Krytyki, toteż w wyższej władzy pożądana, a zatem w zainteresowaniu praktycznym rozumem, sam rozum ustanawia prawa, nie pozostawiając niczemu innemu starań o realizację swego własnego zainteresowania.

Drugie pytanie Krytyki zawiera jeszcze inny aspekt. Władza prawodawcza, jako źródło przedstawień, nie niweczy każdego zastosowania innych władz. Kiedy intelekt ustanawia prawa zainteresowania poznawczego, wyobraźnia i rozum w nie mniejszym stopniu zachowują rolę całkowicie oryginalną, odpowiednią jednak do zadań określonych przez intelekt. Kiedy rozum sam ustanawia prawa zainteresowania praktycznego, to intelekt ze swej strony powinien odgrywać specyficzną rolę w perspektywie określonej przez rozum... itd. Zgodnie z każdą Krytyką intelekt, rozum, wyobraźnia wchodzi w różne związki, pod przewodnictwem jednej z tych władz. Istnieją zatem systematyczne zmiany w stosunkach pomiędzy władzami, w miarę jak bierzemy pod uwagę takie lub inne zainteresowanie rozumem. Krótko mówiąc, danej władzy w pierwszym znaczeniu słowa (władza poznania, władza pożądana, uczucie rozkoszy lub przykrości) powinien odpowiadać dany stosunek pomiędzy władzami w drugim znaczeniu słowa (wyobraźnia, intelekt, rozum)²⁶. W ten właśnie sposób doktryna władz tworzy prawdziwą siatkę, konstytutywną dla metody transcendentalnej.

ROZDZIAŁ I. STOSUNEK WŁADZ W *Krytyce czystego rozumu*

A PRIORI I TO, CO TRANSCENDENTALNE - Kryteriami *a priori* są konieczność i powszechność. *A priori* określa się jako niezależne od doświadczenia, ale właśnie dlatego, że doświadczenie nigdy nie „daje” nam niczego, co byłoby powszechne i konieczne. Słowa „wszyscy”, „zawsze”, „z koniecznością” lub nawet „jutro” nie odsyłają do

²⁵ KCR, II, Dialektyka, „O ideach transcendentalnych”.

²⁶ Celem bliższego objaśnienia problematyki stosunku wszystkich wyższych władz zamieszczamy tutaj ich zestawienie dokonane przez Kanta (zastępując zarazem „rozkosz” przez „przyjemność”) (KWS, s. 56):

Następująca tabelka ułatwi przegląd wszystkich wyższych władz ze stanowiska ich systematycznej jedności.

Wszystkie władze umysłu	Władze poznawcze	Zasada <i>a priori</i>	Zainteresowanie
poznania	intelekt	prawidłowość	przyrody
	uczuć	rozkoszy	i przykrości
sądzenia	celowość	szuki	władza
	pożądania	rozum	cel ostateczny (Endzweck)
			wolność

czegoś w doświadczeniu: nie wywodzą się z doświadczenia, nawet jeśli stosują się do niego. Otóż, kiedy poznajemy, używamy tych słów: mówimy więcej niż to, co jest nam dane, wykraczamy poza dane doświadczenia. Często mówiono o wpływie Hume'a na Kanta. Istotnie, Hume jako pierwszy określił poznanie poprzez takie wykraczanie. Poznając nie wówczas, gdy stwierdzam - „tysiąc razy widziałem, jak słońce wstaje”, lecz wówczas, gdy wydaję sąd - „słońce wstanie jutro”, „każdorazowo, gdy woda ma 100° C, z koniecznością zaczyna wrzeć”.

Przede wszystkim Kant pyta, jaki jest fakt poznania (*quid facti?*) Faktem poznania jest to, że mamy przedstawienia *a priori* (dzięki którym osądzamy). Weźmy to, co po prostu się przedstawia (*presentations*) przestrzeń i czas, formy *a priori* naoczności, same naoczności *a priori*, które różnią się od tego, co się przedstawia (*presentations*) empirycznie, lub treści *a posteriori* (na przykład, kolor czerwony). Weźmy „przedstawienia” w ścisłym tego słowa znaczeniu: substancja, przyczyna itp., pojęcia *a priori*, które różnią się od pojęć empirycznych (na przykład, pojęcie lwa). Pytanie *quid facti?* jest przedmiotem metafizyki. To, że przestrzeń i czas są czymś, co się przedstawia (*presentations*), lub naocznościami *apriori*, jest przedmiotem tego, co Kant nazywa „metafizycznym omówieniem” przestrzeni i czasu. To, że intelekt dysponuje pojęciami *a priori* (kategoriami), które wywodzą się z form osądów, jest przedmiotem tego, co Kant nazywa „metafizyczną dedukcją” pojęć.

Poza to, co dane jest w doświadczeniu, wykraczamy dzięki właściwym nam zasadom, zasadom z koniecznością subiektywnym. To, co dane, nie może stanowić podstawy działania, dzięki któremu wykraczamy poza to, co dane. W każdym razie nie wystarczy, że mamy zasady, musimy jeszcze mieć okazję do ich zastosowania. Mówię „słońce wszędzie jutro”, ale jutro nie stanie się teraźniejszością, nim słońce wszędzie faktycznie. Szybko stracimy okazję zastosowania naszych zasad, jeśli samo doświadczenie nie potwierdzi i niejako nie dopełni naszego wykraczania. Same dane doświadczenia muszą więc być podporządkowane zasadom tego samego rodzaju, co subiektywne zasady rządzące naszymi poczynaniami. Gdyby słońce raz wschodziło, raz nie wschodziło, „gdyby cynober był raz czerwony, raz czarny, raz lekki, innym razem ciężki, gdyby człowiek zmieniał się raz w tę, drugi raz w inną postać zwierzęcą, gdyby w czasie najdłuższych dni kraj był pokryty raz plonami, drugi raz lodem i śniegiem, to moja empiryczna wyobraźnia nie mogłaby nawet mieć sposobności do tego, żeby przy przedstawieniu sobie barwy czerwonej przyszedł jej na myśl ciężki cynober” (KCR, t. I, s. 205). „(...) nasza empiryczna wyobraźnia nie miałaby nigdy sposobności do czynienia czegoś stosownego do jej zdolności, pozostawałaby więc w naszym umyśle ukryta jako pewna zdolność martwa i nam samym nieznana” (KCR, t. I, s. 204-205)²⁷.

W tym właśnie punkcie Kant zrywa z Hume'em. Hume wiedział, że poznanie zakłada zasady subiektywne, dzięki którym wykraczamy poza to, co dane. Zasady te wydawały mu się jednak tylko zasadami natury ludzkiej, psychologicznymi zasadami kojarzenia dotyczącego naszych własnych przedstawień. Kant przekształca problem: to, co przedstawia się (*se presente*) nam w taki sposób, że tworzy Przyrodę, musi z koniecznością podlegać zasadom tego samego rodzaju (co więcej, tym samym zasadom) jak te, które rządzą ruchem naszych przedstawień. Są to te same zasady, które powinny zdać sprawę z naszych poczynañ subiektywnych, a także z faktu, że to, co dane, podporządkowuje się naszym poczynaniom. Subiektywność zasad nie jest więc subiektywnością empiryczną lub psychologiczną, lecz subiektywnością „transcendentalną”.

²⁷ KCR, I, Analityka, „O syntezie odtwarzania w wyobraźni”.

Dlatego kwestię faktu zastępuje kwestia wyższego rzędu, kwestia prawa, *quid iuris*? Nie wystarczy stwierdzić, że faktycznie mamy przedstawienia *a priori*. Musimy jeszcze wyjaśnić, dlaczego i w jaki sposób przedstawienia te stosują się z koniecznością do doświadczenia, choć z niego nie pochodzą. Dlaczego i w jaki sposób to, co dane, przedstawiające się (*se presente*) w doświadczeniu, jest z koniecznością podporządkowane *tym* samym zasadom, które rządzą *a priori* naszymi przedstawieniami (a zatem podporządkowane samym naszym przedstawieniom *a priori*)? Taka jest kwestia prawa. *A priori* wyznacza przedstawienia, których źródłem nie jest doświadczenie. To, co transcendentne, wyznacza zasadę, na mocy której doświadczenie jest z koniecznością podporządkowane naszym przedstawieniom *a priori*. Dlatego metafizyczne omówienie przestrzeni i czasu zastępuje omówienie transcendentne. A metafizyczną dedukcję kategorii - dedukcja transcendentna. „To, co transcendentne”, określa zasadę koniecznego podporządkowania danych doświadczenia naszym przedstawieniom *a priori* i odpowiednio koniecznego zastosowania przedstawień *a priori* do doświadczenia.

REWOLUCJA KOPERNIKAŃSKA - W racjonalizmie dogmatycznym teoria poznania ugruntowana była na idei odpowiedniości podmiotu i przedmiotu, zgodności między porządkiem idei i porządkiem rzeczy. Zgodność ta miała dwa aspekty: zakładała w sobie celowość i wymagała teologicznej zasady jako źródła i gwarancji tej harmonii, tej celowości. Ciekawe jest jednak to, że w całkiem innej perspektywie rezultat empiryzmu Hume'a był podobny: ażeby wyjaśnić zgodność zasad Natury z zasadami natury ludzkiej, Hume zmuszony był powołać wprost uprzednio ustanowioną harmonię.

Fundamentalna idea tego, co Kant nazywa „rewolucją kopernikańską”, polega na zastąpieniu idei harmonii między podmiotem i przedmiotem (zgodność ostateczna) zasadą koniecznego podporządkowania przedmiotu podmiotowi. Istotą odkrycia jest fakt, że władza poznania ma charakter prawodawczy lub, bardziej precyzyjnie, że we władzy poznania istnieje coś prawodawczego. (Tak samo coś prawodawczego istnieje we władzy pożądania.) Toteż byt rozumny odkrywa w sobie nowe moce. Pierwszą rzeczą, jakiej uczy nas rewolucja kopernikańska, jest to, że my sami rozkazujemy. Pojawia się tutaj odwrócenie antycznej koncepcji Mądrości: mędrzec określał się w pewien sposób przez własne podporządkowanie, w inny sposób przez swą „ostateczną” zgodność z Przyrodą. Kant mądrości przeciwstawia obraz krytyczny: my, prawodawcy Przyrody. Gdy pewien filozof, z pozoru bardzo odległy od kantyizmu, zapowiada zastąpienie *Parere* przez *Iubere*, to Kantowi zawdzięcza więcej niż sam sędzi²⁸.

Wydawałoby się, że problem podporządkowania przedmiotu łatwo można rozwiązać z punktu widzenia idealizmu subiektywnego. Żadne rozwiązanie nie odbiega jednak bardziej od kantyizmu. Pewną stałą filozofii krytycznej jest realizm empiryczny. Zjawiska nie są pozorami, nie są też jednak wytworami naszej aktywności. Docierają do nas, o ile jesteśmy podmiotami biernymi i receptywnymi. Mogą być nam podporządkowane właśnie dlatego, że nie są rzeczami samymi w sobie. W jaki jednak sposób mogą być podporządkowane, skoro nie są naszymi wytworami? Z drugiej strony, w jaki sposób bierny podmiot może mieć władzę aktywną, taką, że poruszenia,

²⁸ Deleuze ma tutaj na myśli Fryderyka Nietzschego. „*Iubere* w miejsce *parere*: czyż nie jest to istotą rewolucji kopernikańskiej i sposobem, w jaki krytyka przeciwstawia się dawnej mądrości, dogmatycznemu lub teologicznemu podporządkowaniu? Idea filozofii prawodawczej jako filozofii, oto właśnie idea, która ma dopełnić ideę krytyki wewnętrznej jako krytyki: obie one stanowią zasadniczy wkład kantyizmu, jego wkład wyzwolicielski” (G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 98).

jakich dokonuje, z koniecznością podporządkowane są tej władzy? U Kanta problem stosunku podmiotu i przedmiotu zmierza więc do interioryzacji: staje się problemem stosunku między subiektywnymi władzami różniącymi się co do natury (receptywna zmysłowość i aktywny intelekt).

SYNTEZA I PRAWODAWCZY INTELEKT - Przedstawienie oznacza syntezę tego, co się przedstawia (*se presente*). Synteza polega więc na przedstawianiu tego, co różnorodne, czyli ujmowaniu jako zamkniętego w przedstawieniu. Synteza ma dwa aspekty: ujmowanie²⁹, za pomocą którego pewną różnorodność sytuujemy jako zajmującą pewną przestrzeń i pewien czas, oraz „wytwarzamy” części w przestrzeni i w czasie; odtwarzanie, za pomocą którego odtwarzamy części poprzednie, w miarę jak dochodzimy do następnych. Synteza określona w ten sposób odnosi się nie tylko do takiej różnorodności, jaka jawi się w przestrzeni i w czasie, lecz także do samej różnorodności przestrzeni i czasu. Bez niej przestrzeń i czas nie byłyby w istocie „przedstawione”.

Synteza ta, i jako ujmowanie, i jako odtwarzanie, zawsze jest określana przez Kanta jako akt wyobraźni³⁰. Chodzi jednak o to, czy uprzednio wyrażone stwierdzenie, że synteza wystarczy, by ukonstytuować poznanie, jest ścisłe? W rzeczywistości poznanie zakłada dwie rzeczy, które wykraczają poza samą syntezę: zakłada świadomość lub, bardziej precyzyjnie, przynależność przedstawień do tej samej świadomości, w której powinny być one powiązane. Otóż synteza wyobraźni, ujmowana w sobie samej, nie jest bynajmniej samoświadomością³¹. Z drugiej strony, poznanie zakłada konieczny stosunek do przedmiotu. Tym, co konstytuuje poznanie, nie jest po prostu akt, za pośrednictwem którego dokonuje się syntezy różnorodności, lecz akt, dzięki któremu pewna przedstawiona różnorodność odnosi się do pewnego przedmiotu (rozpoznawanie: to jest stół, to jest jabłko, to jest taki lub taki przedmiot..).

Oba te określenia poznania są ściśle ze sobą związane. Moje przedstawienia są moimi o tyle, o ile związane są w jedność świadomości w taki sposób, że towarzyszy im „myślę”. Otóż przedstawienia nie są w ten sposób złączone w świadomości, o ile to, co różne, które one syntetyzują, nie jest tym samym odniesione do jakiegoś przedmiotu. Poznajemy niewątpliwie tylko przedmioty określone (określone jako takie lub inne przez pewną różnorodność). Nigdy jednak to, co różne, nie odnosiłoby się do przedmiotu, gdybyśmy nie dysponowali obiektywnością jako formą w ogóle („jakiś przedmiot”, „przedmiot - x”). Skąd bierze się ta forma? Jakikolwiek przedmiot jest korelatem „myślę” lub jedności świadomości, jest wyrazem *Cogito*, jego formalną obiektywizacją. Toteż prawdziwą formułą (syntetyczną) *Cogito* jest: myślę siebie, a myśląc siebie, myślę jakiś przedmiot, do którego odnoszę przedstawianą różnorodność.

Forma przedmiotu nie odsyła do wyobraźni, lecz do intelektu: „Twierdzę, że pojęcie przedmiotu w ogóle, jakiego nie potrafi się odnaleźć w najjaśniejszej świadomości naoczności, należy do intelektu jako do poszczegółnej władzy”³². Istotnie, wszelkie użycie intelektu rozwija się wychodząc od „myślę”; co więcej, jedność

²⁹ Franc. *apprehension* (niem. *Apprehension*) przekładamy za Ingardenem i Gałęckim jako „ujmowanie”.

³⁰ KCR, I, Analityka (por. „O stosunkach intelektu do przedmiotów w ogóle i o możliwościach poznania ich a priori”: „Istnieje więc w nas czynna zdolność do syntezy tych różnorodnych składników, którą nazywamy wyobraźnią, czynność zaś tej wyobraźni dokonaną bezpośrednio na spostrzeżeniach nazywam ujmowaniem” (KCR, I, 225)).

³¹ KCR, I, Analityka, § 10.

³² List do Herza, 26 maja 1789 roku.

„myśle” jest „wyłącznie dziełem intelektu” (KCR, t. I, s. 242)³³. Intelekt dysponuje pojęciami *a priori*, które zwie się kategoriami; jeśli pytamy, w jaki sposób kategorie są określone, to widać, że są one zarazem przedstawieniami jedności świadomości i, jako takie, predykatami jakiegoś przedmiotu. Na przykład, nie wszystkie przedmioty są czerwone, a ten, który jest, nie jest taki z koniecznością; nie istnieje jednak przedmiot, który nie byłby z koniecznością substancją, przyczyną i skutkiem czegoś innego, nie pozostawałby z tym czymś we wzajemnym stosunku. Kategoria nadaje więc syntezie wyobraźni jedność, bez której synteza ta nie dostarczałaby nam żadnego poznania we właściwym tego słowa znaczeniu. Możemy krótko powiedzieć, co przynależy do intelektu: nie sama synteza, lecz jedność syntezy i przedstawienia sprowadzone przez nią do jedności.

Teza kantowska brzmi: zjawiska są z koniecznością podporządkowane kategoriom, do tego stopnia, że dzięki kategoriom jesteśmy prawdziwymi prawodawcami Przyrody. Przede wszystkim jednak pojawia się pytanie: dlaczego właśnie intelekt (a nie wyobraźnia) jest prawodawczy? Dlaczego to on ustanawia prawa we władzy poznania? Aby *znaleźć* odpowiedź na to pytanie, wystarczy być może skomentować terminy. Nie możemy oczywiście zapytać, dlaczego zjawiska są podporządkowane przestrzeni i czasowi. Zjawiska są tym, co się pojawia, a pojawienie się to bycie bezpośrednio w przestrzeni i w czasie. „Ponieważ bowiem przedmiot tylko za pośrednictwem takich czystych form zmysłowości może się nam przejawiać, tzn. być przedmiotem empirycznego oglądania, więc przestrzeń i czas są czystymi danymi naocznymi, które zawierają w sobie warunek możliwości przedmiotów jako zjawisk (...)” (KCR, t. I, s. 189-190)³⁴. Dlatego przestrzeń i czas stanowią przedmiot „omówienia”, nie zaś dedukcji; a ich omówienie transcendentalne, w porównaniu z omówieniem metafizycznym, nie wykazuje żadnej szczególnej różnicy. Nie można zatem powiedzieć, że zjawiska są „podporządkowane” przestrzeni i czasowi: nie tylko dlatego, że zmysłowość jest bierna, lecz przede wszystkim dlatego, że jest bezpośrednia i że idea podporządkowania, zakłada z kolei udział pośrednika, czyli syntezy, która odnosi zjawiska do aktywnej władzy zdolnej być prawodawczą.

Odtąd sama wyobraźnia nie jest władzą prawodawczą. Wyobraźnia jest właśnie ucieleśnieniem mediacji, dokonuje syntezy, która odnosi zjawiska do intelektu jako jedynej władzy ustanawiającej prawa w zainteresowaniu poznawczym. Dlatego Kant pisze: „Czysty rozum bowiem pozostawia wszystko intelektowi, który odnosi się bezpośrednio przede wszystkim do przedmiotów naoczności lub, lepiej powiedziawszy, do ich syntezy w wyobraźni” (KCR, t. II, s. 35)³⁵. Zjawiska nie są podporządkowane syntezie wyobraźni, przez tę syntezę są podporządkowane prawodawczemu intelektowi. W odróżnieniu od przestrzeni i czasu kategorie jako pojęcia intelektu stanowią więc przedmiot dedukcji transcendentalnej, która stawia i rozwiązuje szczegółowy problem podporządkowania zjawisk.

Oto w zarysach sposób, w jaki problem ten zostaje rozwiązany: 1. wszystkie zjawiska występują w przestrzeni i w czasie; 2. synteza *a priori* wyobraźni odnosi się *a priori* do samej przestrzeni i samego czasu; 3. zjawiska są więc z koniecznością podporządkowane transcendentalnej jedności tej syntezy i kategoriom, które ją przedstawiają *a priori*. W tym właśnie sensie intelekt jest prawodawczy: z pewnością nie mówi nam o prawach, jakim podlega takie lub inne zjawisko z punktu widzenia jego

³³ KCR, I, Analityka, § 16.

³⁴ KCR, I, Analityka, § 13.

³⁵ KCR, II, Dialektyka, § 10, „O ideach transcendentalnych”.

materii, lecz ustanawia prawa, jakim podporządkowane są wszelkie zjawiska z punktu widzenia ich formy, w taki sposób, że „tworzą” one Przyrodę zmysłową w ogóle.

ROLA WYOBRAŹNI - Pytamy teraz, co czyni prawodawczy intelekt wraz ze swymi pojęciami lub jednościami syntezy. Osądza: „Z tych zaś pojęć intelekt może zrobić tylko ten użytek, że za ich pośrednictwem sądzi” (KCR, t. I, s. 158)³⁶. Pytamy też, co czyni wyobraźnia ze swymi syntezami. Zgodnie ze słynną odpowiedzią Kanta wyobraźnia schematyzuje. W wyobraźni nie należy zatem mylić syntezy i schematu. Schemat zakłada syntezę. Synteza jest określeniem pewnej przestrzeni i pewnego czasu, dzięki któremu różnorodność odniesiona zostaje do przedmiotu w ogóle, zgodnie z kategoriami. Schemat jest jednak określeniem przestrzenno-czasowym, które samo odpowiada kategorii zawsze i wszędzie: nie polega on na pewnym obrazie, lecz na relacjach przestrzenno-czasowych, które uosabiają lub realizują relacje czysto pojęciowe. Schemat wyobraźni jest warunkiem, zgodnie z którym prawodawczy intelekt za pomocą swych pojęć wydaje sądy, te zaś posłużą jako zasady wszelkiemu poznaniu różnorodności. Nie odpowiada on na pytanie, w jaki sposób zjawiska podporządkowane są intelektowi, lecz wyjaśnia, w jaki sposób intelekt stosuje się do zjawisk, które są mu podporządkowane.

To, że relacje przestrzenno-czasowe mogą być zgodne z relacjami pojęciowymi (mimo że różnią się co do natury), jest, jak mówi Kant, głęboką tajemnicą i ukrytą sztuką. Nie sądzmy jednak, że schematyzowanie jest najgłębszym aktem wyobraźni lub jej najbardziej samorzutną umiejętnością³⁷. Schematyzm jest bowiem specyficznym aktem wyobraźni: tylko ona schematyzuje. Schematyzuje jednak tylko wówczas, gdy intelekt przewodniczy lub posiada moc prawodawczą. Schematyzuje tylko w zainteresowaniu spekulatywnym. Kiedy intelekt bierze na siebie zainteresowanie spekulatywne, kiedy więc staje się determinujący, wówczas i tylko wówczas wyobraźnia zdeterminowana jest do tego, aby schematyzować. Zobaczmy dalej konsekwencje tej sytuacji.

ROLA ROZUMU - Intelekt osądza, rozum zaś rozumuje. Otóż odpowiednio do doktryny Arystotelesa Kant pojmuje rozumowanie w sposób syllogistyczny: gdy intelekt zakłada dane pojęcie, rozum poszukuje terminu średniego, czyli innego pojęcia, które jako wzięte w całym swym zakresie, warunkuje przypisanie pierwszego pojęcia przedmiotowi (w ten sposób człowiek warunkuje przypisanie określenia „śmiertelny” Kajuszowi). Właśnie z tego punktu widzenia, w odniesieniu do pojęć intelektu, rozum realizuje właściwy sobie geniusz: „(...) rozum dochodzi do poznania za pomocą czynności intelektu ustanawiających szereg warunków” (KCR, t. II, s. 40)³⁸. Ale właśnie istnienie apriorycznych pojęć intelektu (czyli kategorii) stawia szczególnie problem. Kategorie stosują się do wszystkich przedmiotów możliwego doświadczenia; aby znaleźć termin średni, który ustanawia przypisanie *pojęcia, a priori* wszystkim przedmiotom, rozum już nie może się kierować ku innemu pojęciu (nawet *a priori*), powinien natomiast utworzyć Idee, które wykraczają poza możliwość doświadczenia. W ten oto sposób rozum w swym własnym zainteresowaniu spekulatywnym zostaje niejako skłoniony do utworzenia Idei transcendentalnych. Reprezentują one całość warunków, zgodnie z którymi kategorię relacji przypisuje się przedmiotom możliwego

³⁶ KCR, I, Analityka, „O logicznym używaniu intelektu w ogóle”, Pytanie o to, czy sądenie zakłada lub tworzy odrębną władzę, zbadane zastanie w rozdziale III.

³⁷ Franc. *spontane(e)* przekładamy jednym terminem „samorzutne”, odmiennie niż czyni to Ingarden - „uskutecznione przez siebie” (por. KCR, t. II, s. 231, przyp. 1).

³⁸ KCR, II, Dialektyka, „O ideach transcendentalnych”.

doświadczenia; reprezentują więc one coś nieuwarunkowanego³⁹. I tak podmiot, absolutny (Dusza) odpowiada kategorii substancji, kompletna seria (Świat) - kategorii przyczynowości, całość rzeczywistości (Bóg jako *ens realissimum*) - kategorii wspólnoty.

Tutaj znów widać, że rozum odgrywa rolę, do jakiej tylko on jest zdolny; jest on do jej odegrania zdecydowany. „Rozum ma więc właściwie za przedmiot tylko intelekt i jego celowe postępowanie” (KCR, t. II, s. 384)⁴⁰. Subiektywnie, Idee rozumu odnoszą się do pojęć intelektu by przydzielić im zarazem maksimum systematycznej jedności i systematycznego zakresu⁴¹. Bez rozumu intelekt nie połączyłby w całość wszystkich swych posunięć dotyczących przedmiotu. Dlatego rozum, właśnie wówczas, gdy pozostawia intelektowi moc prawodawczą w zainteresowaniu poznawczym, zachowuje jednak pewną rolę lub raczej otrzymuje ponownie od samego intelektu, specyficzną funkcję: ustanowić poza doświadczeniem idealne ogniskowe, w których zbiegają się pojęcia intelektu (maksimum jedności); utworzyć wyższe horyzonty, które ujmują⁴² w refleksji pojęcia intelektu (maksimum zakresu)⁴³. „Czysty rozum bowiem pozostawia wszystko intelektowi, który odnosi się bezpośrednio przede wszystkim do przedmiotów naoczności lub, lepiej powiedziawszy, do ich syntezy w wyobraźni. Rozum zastrzega dla siebie wyłącznie [podkreśl. G. D.] całość bezwzględna w stosowaniu pojęć intelektu i stara się stosować syntetyczną jedność pomyślaną w kategoriach, dochodząc aż do tego, co bezwzględnie nieuwarunkowane” (KCR, t. II, s. 35)⁴⁴.

Również obiektywnie rozum odgrywa pewną rolę. Intelekt może bowiem ustanawiać prawa dla zjawisk tylko z punktu widzenia formy. Otóż założmy, że zjawiska są formalnie podporządkowane jedności syntezy, lecz że z punktu widzenia ich materii prezentują całkowitą różnorodność: tutaj znów intelekt nie mógłby mieć okazji realizowania swej mocy (tym razem: okazji materialnej). „(...) nie istniałoby nawet pojęcie rodzaju lub jakiegokolwiek pojęcie ogólne. Co więcej, nie istniałby nawet intelekt (...)” (KCR, t. II, s. 395)⁴⁵. Nie tylko więc zjawiska z punktu widzenia formy muszą być podporządkowane kategoriom, ale też zjawiska z punktu widzenia materii odpowiadają Ideom rozumu lub je symbolizują. Na tym poziomie ponownie występuje harmonia i celowość. Widać jednak, że harmonia między materią zjawisk i Ideami rozumu jest tutaj po prostu postulowana. Nie chodzi w istocie o stwierdzenie, że rozum ustanawia prawa dla materii zjawisk. Powinien on zakładać systematyczną jedność Przyrody, powinien stawiać tę jedność jako problem lub jako granicę i uzgadniać wszystkie swoje posunięcia z ideą tej granicy w nieskończoność. Rozum jest więc tą

³⁹ KCR, *ibid.*

Franc. *inconditionnee* (niem. *unbedingt*) przekładamy za Ingardenem jako „nieuwarunkowany” (por. KCR, t. II, s. 108, przyp. 1), odmiennie niż Chmielewski - „bezw warunkowy”.

⁴⁰ KCR, II, Dialektyka, Dodatek, „O regulatywnym stosowaniu idei czystego rozumu”.

⁴¹ Franc. *extension* (niem. *Gebiet*) przekładane przez Galeckiego bądź jako „zakres”, bądź jako „dziedzina”, tłumaczymy tutaj konsekwentnie jako „zakres”.

⁴² Polskim odpowiednikiem franc. *reflechir* jest „odbijać” lub „odzwierciedlać”. Odstępujemy jednak od takiego sposobu przekładania tego terminu, gdyż byłoby to mówienie o Kancie w całkiem odmiennym języku. Aby zatem zachować pewną zgodność języka komentarza w stosunku do języka samego Kanta, pozwalamy sobie tutaj na modyfikację tekstu Deleuze’a, tłumacząc *reflechir* jako „ujmować”. Wybór tego terminu da się zaś uzasadnić faktem, że Deleuze używa go z reguły w zestawieniu z terminem „wyobraźnia”, a jej funkcją - jako władzy uzyskiwania danych naocznych - jest właśnie ujmowanie formy.

⁴³ KCR, *ibid.*

⁴⁴ KCR, II, Dialektyka, „O ideach transcendentálnych”.

⁴⁵ KCR, II, Dialektyka, Dodatek, „O regulatywnym stosowaniu idei czystego rozumu”.

władzą, która mówi: wygląda to tak, jak gdyby... Nie twierdzi on bynajmniej, że całość i jedność warunków dane są w przedmiocie, lecz tylko to, że przedmioty pozwalają nam zmierzać ku tej systematycznej jedności jako ku wyższemu stopniowi poznania. Toteż zjawiska w swej materii odpowiadają Ideom, a Idee - materii zjawisk; zamiast jednak koniecznego i określonego podporządkowania mamy tutaj tylko odpowiedniość, określoną zgodność. Idea, jak mówi Kant, nie jest fikcją; ma ona wartość obiektywną, posiada przedmiot; sam ten przedmiot jest jednak „nieokreślony”, „problematyczny”. Nieokreślony w swym przedmiocie, dający się określić przez analogię do przedmiotów doświadczenia, niosący ideał całkowitej określoności w stosunku do pojęć intelektu: takie są trzy aspekty Idee. Rozum nie zadowala się więc rozumowaniem w stosunku do pojęć intelektu, ale też „symbolizuje” w stosunku do materii zjawisk⁴⁶.

PROBLEM STOSUNKU MIĘDZY WŁADZAMI: ZMYŚŁ POSPOLITY⁴⁷ - Trzy władze aktywne (wyobraźnia, intelekt, rozum) wchodzi w ten sposób w pewien stosunek, który zależny jest od zainteresowania spekulatywnego. To intelekt ustanawia prawa i osądza; ale pod panowaniem intelektu wyobraźnia syntetyzuje i schematyzuje, zaś rozum rozumuje i symbolizuje, w taki sposób, że poznanie posiada maksimum systematycznej jedności. Otóż cała zgodność władz określa to, co można nazwać zmysłem pospolitym.

„Zmysł pospolity” jest wyrażeniem niebezpiecznym, zbyt naznaczonym przez empiryzm. Toteż nie należy go określać jako szczególnej „władzy” (specyficznej władzy empirycznej). Przeciwnie, oznacza on zgodność *a priori* władz lub, bardziej precyzyjnie, „rezultat” takiej zgodności (KWS, § 40). Z tego punktu widzenia zmysł pospolity jawi się nie jako pewna dana psychologiczna, lecz jako subiektywny warunek wszelkiej „komunikowalności”. Poznanie zakłada zmysł pospolity, bez którego nie byłoby ono komunikowalne i nie mogłoby pretendować do powszechności. W tym względzie Kant nigdy nie zrezygnował z subiektywnej zasady zmysłu pospolitego, czyli z idei dobrej natury władz. Zdrowej i prawej natury, która umożliwia im wzajemne uzgadnianie się i tworzenie harmonijnych proporcji. „(...) najwyższa filozofia w odniesieniu do istotnych celów natury ludzkiej nie może niczego więcej osiągnąć, jak tylko kierownictwo, którego użyczyła także najpospolitszemu rozumowi (*Verstand*)”⁴⁸ (KCR, t. II, s. 576). Nawet rozum, ze spekulatywnego punktu widzenia, korzysta z

⁴⁶ Teoria symbolizmu pojawi się dopiero w *Krytyce władzy sądenia*. Taka jednak „analogia”, jaka opisana jest w „Dodatku do dialektyki transcendentalnej” w *Krytyce czystego rozumu*, stanowi pierwszy zarys tej teorii.

⁴⁷ Franc. *sens commun* (niem. *Gemeinsinn*) przekładamy za Gałęckim (przy wszystkich jego wątpliwościach (KWS, s. 119, przyp. 1) jako „zmysł pospolity”, pozostawiając jednocześnie - stosowaną niekiedy przez Deleuze'a - wersję łacińską - *sensus communis*. Skoro Kantowski sposób rozumienia kategorii *sensus communis* odbiega od tradycyjnego (czysto receptywna władza rozpoznawania przedmiotów), to użycie ugruntowanego w tradycji polskiej odpowiednika „zmysł wspólny” nie wydaje się najszcześniejsze. Ponieważ jednak - jak pisze Kant „przez *sensus communis* należy (...) rozumieć ideę zmysłu wspólnego, tzn. taką władzę wydawania o czymś sądów, która w swej refleksji uwzględnia w myślach (*a priori*) sposób przedstawiania właściwy też każdemu innemu człowiekowi (...)” (KWS, s. 209) i ponieważ „często nadajemy władzy sądenia (...) miano zmysłu i mówimy o zmyśle prawdy, zmyśle przyzwoitości, sprawiedliwości itd. (...)” (KWS, s. 209), to termin „zmysł pospolity” wydaje się stosunkowo najodpowiedniejszy. Tym bardziej, że Kant odróżnia *sensus communis* od „zdrowego rozsądku” (określając tę kategorię lub kategorię „pospolity rozsądek” jako logiczny zmysł pospolity, *sensus communis logicus*, smak zaś określając jako estetyczny zmysł pospolity, *sensus communis aestheticus*) (KWS, s. 213) i podkreśla, że „zdrowy rozsądek (...) wydaje sądy nie na podstawie uczucia, lecz zawsze na podstawie pojęć” (KWS, s. 120).

⁴⁸ W tekście francuskim w nawiasie zamiast *Verstand* użyte jest wyrażenie *sens commun*.

dobrej natury, która pozwala mu być w zgodzie z innymi władzami: Idee są „(...) nam dane przez naturę naszego rozumu i jest niemożliwe, by ten najwyższy trybunał wszelkich praw i uroszczeń naszej spekulacji zawierał sam pierwotne złudzenia i mamidła” (KCR, t. II, s. 411)⁴⁹.

Przede wszystkim poszukajmy implikacji tej teorii zmysłu pospolitego, nawet gdyby miały one ujmować złożony problem. Jednym z najbardziej oryginalnych punktów kantyzmu jest idea różnicy co do natury między naszymi władzami. Ta różnica co do natury nie ujawnia się jedynie między władzą poznania, władzą pożądania i uczuciem rozkoszy lub przykrości, lecz również między władzami jako źródłami przedstawień. Zmysłowość i intelekt różnią się co do natury, pierwsza jako władza naoczności, drugi jako władza pojęć. Tutaj Kant znów przeciwstawia się zarazem dogmatyzmowi i empiryzmowi, które, każdy na swój sposób, potwierdzały zwykłą różnicę stopnia (bądź różnica jasności na gruncie intelektu bądź różnica żywości na gruncie zmysłowości). Aby jednak wówczas wyjaśnić, w jaki sposób bierna zmysłowość zgadza się z aktywnym intelektem, Kant przywołuje syntezę i schematyzm wyobraźni, która stosuje się *a priori* do form zmysłowości, zgodnie z pojęciem. W ten jednak sposób problem ulega tylko przemieszczeniu: sama bowiem wyobraźnia i sam intelekt różnią się co do natury, a zgodność między tymi dwiema aktywnymi władzami jest nie mniej „tajemnicza”. (Tak samo jak zgodność intelekt - rozum).

Wydaje się, że Kant natrafia na groźną trudność. Widzieliśmy, że odrzucił ideę uprzednio ustanowionej harmonii między podmiotem i przedmiotem: zastąpił ją zasadą koniecznego podporządkowania przedmiotu podmiotowi. Czy jednak nie odnajduje on idei harmonii, po prostu przeniesionej na poziom władz podmiotu, które różnią się co do natury? Przeniesienie to jest niewątpliwie czymś oryginalnym. Nie wystarczy jednak powołać harmonijną zgodność władz ani zmysł pospolity jako rezultat tej zgodności; *Krytyka* w ogóle wymaga zasady zgodności jako genezy zmysłu pospolitego. (Ten problem harmonii władz jest tak ważny, że Kant ma skłonność do reinterpretowania historii filozofii w jego perspektywie: „Jestem przekonany, że Leibniz ze swą uprzednio ustanowioną harmonią, jaką rozciągnął na wszystko, nie myślał o harmonii dwu różnych bytów, bytu zmysłowego i bytu inteligibilnego, lecz o harmonii dwu władz jednego i tego samego bytu, w którym zmysłowość i intelekt zgadzają się ze względu na poznanie doświadczone”⁵⁰). Sama ta reinterpretacja jest jednak dwuznaczna: wskazuje ona, jak się wydaje, że Kant powołuje najwyższą celową i teologiczną zasadę w taki sam sposób, jak jego poprzednicy. Jeśli chcemy sądzić o źródle tych władz, to choć takie badanie sytuuje się całkowicie poza granicami ludzkiego rozumu, nie możemy wskazać innego fundamentu niż nasz boski stwórca”⁵¹.

Przyjrzyjmy się jednak bliżej zmysłowi pospolitemu w jego formie spekulatywnej (*sensus communis logicus*). Wyraża on harmonię władz w zainteresowaniu spekulatywnym rozumu, czyli pod przewodnictwem intelektu. Zgodność władz jest tutaj zdeterminowana przez intelekt lub, co sprowadza się do tego samego, zachodzi pod zdeterminowanymi pojęciami intelektu. Powinniśmy przewidzieć, że z punktu widzenia innego zainteresowania rozumu władze wchodzi w inny stosunek, zdeterminowane przez inną władzę, tworząc za każdym razem zmysł pospolity innego typu: na przykład, moralny zmysł pospolity, pod przewodnictwem samego rozumu. Właśnie dlatego Kant mówi, że zgodność władz zdolna jest do w i e l u

⁴⁹ KCR, II, Dialektyka, Dodatek, „O ostatecznym celu naturalnej dialektyki rozumu ludzkiego”.

⁵⁰ List do Herza, 26 maja 1789 roku.

⁵¹ Ibid.

proporcji (w miarę jak taka lub inna władza determinuje stosunek) (KWS, § 21). Każdorazowo jednak, gdy przyjmujemy punkt widzenia pewnego stosunku lub pewnej już zdeterminowanej, już wyszczególnionej zgodności, że zmysł pospolity nieuchronnie wydaje się nam swego rodzaju faktem *a priori*, ponad który nie możemy się wznieść.

Oznacza to, że dwie pierwsze *Krytyki* nie mogą rozwiązać źródłowego problemu stosunku między władzami, lecz jedynie go wskazują i odsyłają nas do tego problemu jako do ostatniego zadania. Wszelka określona zgodność zakłada w istocie, że w gruncie rzeczy władze są zdolne do zgodności wolnej i nieokreślonej (KWS, § 21). Jedynie na poziomie tej wolnej i nieokreślonej zgodności (*sensus communis aestheticus*) będzie można postawić problem fundamentu zgodności lub genezy zmysłu pospolitego. Właśnie dlatego nie mamy co oczekiwać od *Krytyki Czystego Rozumu* ani od *Krytyki Praktycznego Rozumu* odpowiedzi na pytanie, które prawdziwego sensu nabierze dopiero w *Krytyce Władzy Sądzenia*. W tym, co dotyczy fundamentu dla harmonii władz, dwie pierwsze *Krytyki* znajdują swe dopełnienie dopiero w ostatniej.

ZASTOSOWANIE UPRAWNIONE, ZASTOSOWANIE NIEUPRAWNIONE - 1. Jedynie zjawiska mogą być podporządkowane władzy poznania (w odniesieniu do rzeczy samych w sobie byłoby to sprzecznością). Zainteresowanie spekulatywne odnosi się więc w naturalny sposób do zjawisk; *rzeczy* same w sobie nie są przedmiotem naturalnego zainteresowania spekulatywnego. 2. W jaki sposób zjawiska są właśnie podporządkowane władzy poznania i dlaczego są podporządkowane w tej władzy? Poprzez syntezę wyobraźni są podporządkowane intelektowi i jego pojęciom. To zatem intelekt ustanawia prawa we władzy poznania. Rozum powierza intelektowi troskę o swe własne zainteresowanie spekulatywne właśnie dlatego, że sam nie stosuje się do zjawisk i tworzy Idee, które wykraczają poza możliwość doświadczenia. 3. Intelekt ustanawia prawa dla zjawisk z punktu widzenia ich formy. Jako taki stosuje się on i wyłącznie powinien się stosować do tego, co jest mu podporządkowane: nie daje żadnego poznania rzeczy takimi, jakimi są one same w sobie.

Omówienie to pomija jeden z fundamentalnych wątków *Krytyki Czystego Rozumu*. Z różnych powodów intelekt i rozum są głęboko wstrząsane ambicją umożliwienia nam poznania rzeczy samych w sobie. Kant wciąż przywołuje tezę, zgodnie z którą istnieją wewnętrzne złudzenia i nieuprawnione zastosowania władz. Bywa, że wyobraźnia marzy zamiast schematyzować. Co więcej, bywa, że intelekt zamiast stosować się wyłącznie do zjawisk („zastosowanie eksperymentalne”), usiłuje stosować swe pojęcia do rzeczy takich, jakimi są one same w sobie („zastosowanie transcendentalne”). Ale nie to jeszcze jest najbardziej niebezpieczne. Bywa, że zamiast stosować się do pojęć intelektu („zastosowanie immanentne lub regulatywne”), rozum usiłuje stosować się bezpośrednio do przedmiotów i chce ustanawiać prawa w dziedzinie poznania („zastosowanie transcendentne lub konstytutywne”). Dlaczego jest to najgroźniejsze? Zastosowanie transcendentalne intelektu zakłada tylko tyle, że intelekt uwalnia się od swego stosunku z wyobraźnią. Otóż abstrahowanie to miałoby tylko skutki negatywne, gdyby intelekt nie został popchnięty przez rozum, który daje mu złudzenie pozytywnej dziedziny, będącej do zdobycia poza doświadczeniem. Transcendentalne zastosowanie intelektu, jak mówi Kant, bierze się po prostu z tego, że intelekt lekceważy własne granice, podczas gdy transcendentne zastosowanie rozumu nakazuje nam przekroczyć granice intelektu⁵².

Właśnie w tym sensie *Krytyka czystego rozumu* zasługuje na swój tytuł: Kant

⁵² KCR, II, Dialektyka, „O pozorze transcendentalnym”.

ujawnia spekulatywne złudzenia Rozumu, fałszywe problemy, w jakie on nas wciąga, problemy dotyczące duszy, świata i Boga. Tradycyjne pojęcie błędu (błąd jako wytwór determinizmu zewnętrznego w umyśle) Kant zastępuje pojęciami fałszywych problemów i złudzeń wewnętrznych. Złudzenia te uznane zostają za nieuniknione, a nawet za wynikające z natury rozumu⁵³. Wszystko, co może zrobić *Krytyka*[^] to zapobiec wpływom złudzenia na samo poznanie, nie może jednak zapobiec jego powstaniu we władzy poznania.

Tym razem natrafimy na problem, który w pełni dotyczy *Krytyki Czystego Rozumu*. W jaki sposób pogodzić ideę wewnętrznych złudzeń rozumu lub nieuprawnionego zastosowania władz z tą drugą ideą, równie istotną dla kantyzmu, że nasze władze (w tym także rozum) wyposażone są w dobrą naturę i uzgadniają się ze sobą w zainteresowaniu spekulatywnym? Z jednej strony mówi się nam, że zainteresowanie spekulatywne rozumu w naturalny i wyłączny sposób odnosi się do zjawisk; z drugiej, że rozum nie może się powstrzymać od marzeń o poznaniu rzeczy samych w sobie i od „interesowania się” nimi ze spekulatywnego punktu widzenia.

Zbadajmy dokładniej dwa zasadnicze zastosowania nieuprawnione. Zastosowanie transcendentne polega na tym, że intelekt usiłuje poznać coś w ogóle (a zatem niezależnie od warunków zmysłowości). Odtąd to coś może być tylko taką rzeczą, jaką jest ona sama w sobie, i może być ona pomyślana tylko jako nadzmysłowa („noumen”). Naprawdę jednak jest niemożliwe, by taki noumen był pozytywnym przedmiotem dla naszego intelektu. Korelatem naszego intelektu jest forma jakiegoś przedmiotu lub przedmiot w ogóle; ściślej jednak rzecz biorąc, ten ostatni jest przedmiotem poznania o tyle tylko, o ile jest określany przez różnorodność, jaką się do niego odnosi zgodnie z warunkami zmysłowości. Poznanie przedmiotu w ogóle, które nie byłoby ograniczone do warunków naszej zmysłowości, jest po prostu „poznaniem pozbawionym przedmiotu”. „Czysto transcendentne stosowanie kategorii nie jest więc w rzeczywistości żadnym zastosowaniem i nie ma wcale przedmiotu określonego, ani nawet dającego się co do [swej] formy określić” (KCR, t. I, s. 433)⁵⁴.

Zastosowanie transcendentne polega na tym, że rozum usiłuje sam z siebie poznać coś określonego. (Określa on przedmiot jako odpowiadający Idei). Ażeby mieć z pozoru odwrotne sformułowanie transcendentnego zastosowania intelektu, zastosowanie transcendentne rozumu prowadzi do tego samego rezultatu: możemy określić przedmiot Idei jedynie wówczas, gdy zakładamy, że istnieje on sam w sobie odpowiednio do kategorii⁵⁵. Co więcej, właśnie to założenie pociąga za sobą sam intelekt w jego nieuprawnionym zastosowaniu transcendentnym, podsuwając mu złudzenie poznania przedmiotu.

Bez względu na to, jak dobra jest jego natura, rozumowi trudno się pozbyć starania o swe własne zainteresowanie spekulatywne i oddać intelektowi moc prawodawczą. W tym jednak sensie zauważamy, że złudzenia rozumu tryumfują zwłaszcza wówczas, gdy rozum pozostaje w stanie natury. Otóż nie należy mylić stanu natury rozumu z jego stanem obywatelskim ani nawet z jego prawem naturalnym, które spełnia się w doskonałym stanie obywatelskim⁵⁶. *Krytyka* jest właśnie ustanowieniem tego stanu obywatelskiego: tak jak umowa prawników, zakłada wyrzeczenie rozumu z punktu widzenia spekulatywnego. Kiedy jednak rozum się w ten sposób wyrzeka,

⁵³ KCR, II, Dialektyka, „O dialektycznych wnioskach czystego rozumu” i „Dodatek do dialektyki transcendentnej”.

⁵⁴ KCR, I, Analityka, „O podstawie podziału wszelkich przedmiotów w ogóle na fenomeny i noumeny”.

⁵⁵ KCR, II, Dialektyka, „O ostatecznym celu naturalnej dialektyki rozumu ludzkiego”.

⁵⁶ KCR, II, Metodologia, „Dyscyplina czystego rozumu ze względu na jego użycie polemiczne”.

zainteresowanie spekulatywne pozostaje jego własnym zainteresowaniem, i realizuje on w pełni prawo swej natury.

Odpowiedź ta nie jest jednak wystarczająca. Nie wystarczy odnieść złudzenia lub zdeprawowania do stanu natury, a zdrowej konstytucji do stanu obywatelskiego lub nawet do prawa naturalnego. Złudzenia trwają bowiem w prawie naturalnym, w obywatelskim i krytycznym stanie rozumu (nawet wówczas, gdy nie są w stanie już nas mylić). Wówczas jedno tylko rozwiązanie jest możliwe: rozum również odczuwa uprawnione i naturalne zainteresowanie rzeczami samymi w sobie, które to zainteresowanie nie ma charakteru spekulatywnego. Ponieważ zainteresowania rozumu nie pozostają obojętne wobec siebie wzajem, lecz tworzą zhierarchizowany system, nieuniknione jest, że cień wyższego zainteresowania nieuchronnie pada na zainteresowanie spekulatywne. Wówczas nawet złudzenie nabiera pozytywnego i ugruntowanego sensu, przynajmniej o tyle, o ile przestaje nas mylić: na swój sposób wyraża ono podporządkowanie zainteresowania spekulatywnego w systemie celów. Rozum spekulatywny nigdy nie zainteresowałby się rzeczami samymi w sobie, gdyby nie były one najpierw i naprawdę przedmiotem innego zainteresowania rozumu⁵⁷. Powinniśmy zatem zapytać, jakie jest to wyższe zainteresowanie? (A właśnie dlatego, że zainteresowanie spekulatywne nie jest zainteresowaniem najwyższym, w prawodawstwie władzy poznania rozum może zdać się na intelekt).

ROZDZIAŁ II. STOSUNEK WŁADZ W *Krytyce praktycznego rozumu*

ROZUM PRAWODAWCZY- Widzieliśmy, że władza pożądana zdolna była osiągnąć formę wyższą: wówczas gdy była określona nie przez przedstawienia przedmiotów (zmysłowych lub umysłowych), nie przez uczucie przyjemności bądź przykrości, które wiązałyby przedstawienia tego rodzaju z wolą, lecz przez przedstawienie czystej formy. Owa czysta forma jest formą powszechnego prawodawstwa. Prawo moralne nie jest jakimś powszechnikiem porównawczym i psychologicznym (na przykład: nie czyń drugiemu itp.). Prawo moralne zmusza nas do rozumienia maksymy naszej woli jako „zasady powszechnego prawodawstwa”. Z moralnością zgodne jest w każdym razie działanie, które wytrzymuje próbę logiczną, czyli działanie, którego maksyma może być pomyślana bez sprzeczności jako prawo powszechne. W tym sensie powszechnik jest absolutem logicznym.

Forma powszechnego prawodawstwa przynależy Rozumowi. Sam intelekt, istotnie, nie myśli nic określonego, jeśli jego przedstawienia nie są przedstawieniami przedmiotów ograniczonych do warunków zmysłowości. Przedstawienie niezależne nie tylko od wszelkiego uczucia, ale też od wszelkiej materii i wszelkiego warunku zmysłowego, jest z koniecznością rozumowe. Tutaj jednak rozum nie rozumuje: świadomość prawa moralnego jest faktem, „(...) nie jest ono [prawo - przyp. tłum.] empiryczne, lecz jest jedynym faktem czystego rozumu, który [to rozum] objawia się przez to jako pierwotnie (*ursprünglich*) prawodawczy (*sic volo, sic iubeo*)” (KPR, s. 54-

⁵⁷ KCR, II, Metodologia, „O ostatecznym celu czystego użycia naszego rozumu”.

55)⁵⁸. Rozum jest więc tą władzą, która bezpośrednio ustanawia prawa władzy pożądania. W tym aspekcie zwie się on „czystym rozumem praktycznym”. A władza pożądania, znajdując swe określenie w sobie samej (nie zaś w materii lub w przedmiocie), właśnie zwie się wolą, „wolą autonomiczną”.

Na czym polega praktyczna synteza *a priori*? Formuły Kanta zmieniają się w tym względzie. Kiedy jednak *zapytać*, jaka jest natura woli wystarczająco określonej przez zwykłą formę prawa (niezależnie więc od wszelkiego warunku zmysłowego lub naturalnego prawa zjawisk), powinniśmy odpowiedzieć: jest to wolna wola. A gdy zapytać, jakie prawo zdolne jest określić wolną wolę jako taką, powinniśmy odpowiedzieć: prawo moralne (jako czysta forma powszechnego prawodawstwa). Wzajemna implikacja jest taka, że rozum praktyczny i wolność stanowią, być może, jedno. Nie o to jednak chodzi. Z punktu widzenia naszych przedstawień, właśnie pojęcie rozumu praktycznego prowadzi nas do pojęcia wolności jako do czegoś, co jest z koniecznością związane z tym pierwszym pojęciem, co do niego należy, co jednak nie „tkwi” w nim. W istocie pojęcie wolności nie tkwi w prawie naturalnym, które samo jest Ideą rozumu spekulatywnego. Idea ta pozostałaby jednak czysto problemowa, ograniczająca i nieokreślona, gdyby prawo moralne nie nauczyło nas, że jesteśmy wolni. Jedynie poprzez prawo moralne wiemy o sobie, że jesteśmy wolni, czy też że nasze pojęcie wolności zyskuje obiektywną, pozytywną i określoną realność. W autonomii woli znajdujemy zatem syntezę *a priori*, która nadaje pojęciu wolności określoną obiektywną realność, łącząc je z koniecznością z pojęciem rozumu praktycznego.

PROBLEM WOLNOŚCI - Fundamentalne pytanie brzmi: do czego się odnosi prawodawstwo rozumu praktycznego? Jakie byty lub przedmioty podporządkowane są syntezie praktycznej? Pytanie to nie dotyczy „omówienia” zasady rozumu praktycznego, lecz „dedukcji”. Otóż mamy nic przewodnią: jedynie byty wolne mogą podlegać rozumowi praktycznemu. Ten ostatni ustanawia prawa bytów wolnych albo, dokładniej, prawa przyczynowości tych bytów (działanie, dzieła któremu byt wolny jest przyczyną czegoś). Weźmy teraz pod uwagę już nie pojęcie wolności ze względu na nie samo, lecz to, co takie pojęcie przedstawia.

Jako że bierzemy pod uwagę zjawiska takimi, jakimi jawią się one w warunkach przestrzeni i czasu, nie znajdujemy niczego, co podobne jest do wolności: zjawiska są ściśle podporządkowane prawu przyczynowości naturalnej (jako kategorii intelektu), zgodnie z którą każde z nich jest w nieskończoność skutkiem innego, a każda przyczyna łączy się z przyczyną wcześniejszą. Natomiast wolność określa się poprzez „(...) zdolność zaczynania samemu pewnego stanu; przyczynowość jej⁵⁹ przeto nie podlega w myśl prawa przyrody ze swej strony innej [z kolei] przyczynie, która by ją określała co do czasu” (KCR, t. II, s. 276)⁶⁰. W tym sensie pojęcie wolności nie może przedstawiać zjawiska, lecz jedynie rzecz samą w sobie, która nie jest dana w naoczności. Do tego wniosku prowadzą nas trzy elementy.

1. Poznanie, odnosząc się wyłącznie do zjawisk, zmuszone jest we własnym interesie ustalić istnienie rzeczy samych w sobie jako tych, które nie mogą być poznane, a powinny być jednak pomyślane, aby służyć za podstawę zjawiskom zmysłowym. Rzeczy same w sobie są zatem rozumiane jako „noumena”, *rzeczy* inteligibilne lub

⁵⁸ KPR, Analityka, Uwaga do „Podstawowego prawa czystego rozumu praktycznego”.

⁵⁹ W przypisie do KCR (t. II, s. 276, przyp. 1) Ingarden podaje, iż Erdmann występujące w oryginale *deren* poprawia na *dessen* (-jego), co odnosiłoby się do „stanu”, nie zaś do „wolności”.

⁶⁰ KCR, II, Dialektyka, „Rozwiązanie kosmologicznej idei całości wyprowadzenia zdarzeń w świecie z ich przyczyn”.

nadmysłowe, które wyznaczają granice poznania i odsyłają je do warunków zmysłowości⁶¹. 2. W jednym przynajmniej przypadku wolność przypisana zostaje rzeczy samej w sobie, a noumen powinien być rozumiany jako wolny: wówczas, gdy zjawisko, jakiemu on odpowiada, wykorzystuje aktywne i samoczynne władze, które nie sprowadzają się do prostej zmysłowości. Mamy intelekt, a przede wszystkim rozum; dlatego jesteśmy inteligencją⁶² czy też bytem rozumnym, i dlatego powinniśmy pojmować siebie jako obywateli świata inteligibilnego lub nadmysłowego, obdarzonych przyczynowością wolną. 3. Pojęcie wolności, tak jak pojęcie noumenu, pozostałoby czysto problematyczne i nieokreślone (choć konieczne), gdyby rozum nie miał innego zainteresowania prócz swego zainteresowania spekulatywnego. Widzieliśmy, że jedynie rozum praktyczny określał pojęcie wolności, nadając mu obiektywną realność. Istotnie, kiedy prawo moralne jest prawem woli, ta ostatnia okazuje się całkowicie niezależna od naturalnych warunków zmysłowości, które wiążą wszelką przyczynę z przyczyną poprzedzającą: „Nic nie jest wcześniejsze od tego określenia woli⁶³. Dlatego pojęcie wolności, jako Idea rozumu, korzysta z wyjątkowego przywileju wyniesienia ponad wszystkie inne Idee: ponieważ może być ono określone praktycznie, jest jedynym pojęciem (jedyną Ideą rozumu), które nadaje rzeczom samym w sobie sens i gwarancję „faktu”, i które rzeczywiście umożliwia nam przeniknięcie do świata inteligibilnego⁶⁴.

Wydaje się więc, że rozum praktyczny, nadając pojęciu wolności obiektywną rzeczywistość, ustanawia prawa właśnie dla przedmiotu tego pojęcia. Rozum praktyczny ustanawia prawa dla rzeczy samej w sobie, bytu wolnego jako rzeczy samej w sobie, dla noumenalnej i inteligibilnej przyczynowości takiego bytu, dla nadmysłowego świata utworzonego przez takie byty. „(...) nadmysłowa natura, o ile możemy utworzyć sobie o niej pojęcie, nie jest niczym innym jak naturą podległą autonomii czystego rozumu praktycznego. Prawem tej autonomii jest zaś prawo moralne; ono jest więc podstawowym prawem nad-zmysłowej natury (...)” (KPR, s. 74); „Prawo moralne istotnie jest prawem przyczynowości [dokonującej się] przez wolność, a zatem możliwości nadmysłowej natury (...)” (KPR, s. 81)⁶⁵. Prawo moralne jest prawem naszego istnienia inteligibilnego, czyli samorzutności i przyczynowości podmiotu jako rzeczy samej w sobie. Dlatego Kant odróżnia dwa prawodawstwa i dwie odpowiadające dziedziny: „prawodawstwo poprzez pojęcia przyrody” (KWS, s. 17) jest prawodawstwem, w którym determinujący te pojęcia intelekt ustanawia prawa we władzy poznania czy też w spekulatywnym zainteresowaniu rozumu; jego dziedziną jest dziedzina zjawisk jako przedmiotów wszelkiego możliwego doświadczenia, tworzących naturę zmysłową. „Prawodawstwo poprzez pojęcie wolności” (KWS, s. 17) jest prawodawstwem, w którym determinujący to pojęcie rozum ustanawia prawa we władzy pożądania, czyli w swym własnym zainteresowaniu praktycznym; jego dziedziną jest dziedzina rzeczy samych w sobie rozumianych jako noumena tworzące naturę nad-

⁶¹ KCR, I, Analityka, „O podstawie podziału wszelkich przedmiotów w ogóle na fenomeny i noumeny”.

⁶² KCR, II, Dialektyka, „Objaśnienie kosmologicznej idei wolności w [jej] połączeniu z powszechną koniecznością w przyrodzie”.

⁶³ KPR, I, Analityka, „Krytyczne oświecenie analityki czystego rozumu praktycznego”.

Cytowany tutaj polski przekład różni się nieco od francuskiego. Tekst w wersji oryginału brzmi: „Nic nie poprzedza tego określenia woli”.

⁶⁴ KWS, § 91; KPR, Przedmowa.

⁶⁵ KPR, Analityka, „O dedukcji zasad czystego rozumu praktycznego”.

zmysłową. To właśnie Kant zwie „ogromną przepaścią”⁶⁶ między dwiema dziedzinami⁶⁷.

Byty same w sobie, w swej wolnej przyczynowości, są zatem podległe rozumowi praktycznemu. W jakim jednak sensie należy rozumieć „podległe”? Jako że intelekt ma do czynienia ze zjawiskami w zainteresowaniu spekulatywnym, ustanawia prawa dla czegoś innego niż on sam. Kiedy jednak rozum ustanawia prawa w zainteresowaniu praktycznym, nakłada je na byty rozumne i wolne, na ich rozumne istnienie niezależne od wszelkiego warunku zmysłowego. A zatem to byt rozumny sam ustanawia sobie prawo poprzez swój rozum. W przeciwieństwie do tego, co zachodzi w odniesieniu do zjawisk, noumen narzuca się myśli jako tożsamość prawodawcy i podmiotu. „Albowiem o tyle wprawdzie nie ma w niej [tj. osobie - przyp. tłum.] żadnej wzniosłości⁶⁸, o ile ona prawu moralnemu podlega, ale przecież jest w niej [wzniosłość] o tyle, o ile ze względu na nie jest ona zarazem prawodawcza i tylko dlatego jemu podporządkowana” [podkreśl. G. D.] (UMM, 78). To właśnie oznacza „podległy” w wypadku rozumu praktycznego: te same byty są podmiotami i prawodawcami, tak że prawodawca stanowi tutaj część przyrody, dla której ustanawia prawa. Należymy do natury nadzmysłowej, ale tytułem członków prawodawców.

Prawo moralne jest prawem naszego inteligibilnego istnienia dlatego, że narzuca ono swą formę bytom inteligibilnymi, tworzącym naturę nadzmysłową. Istotnie, mieści ono w sobie tę samą zasadę determinującą dla wszystkich bytów rozumnych, z czego bierze się ich systematyczny związek (UMM, II). Zrozumiała jest odtąd możliwość zła. Kant zawsze będzie utrzymywał, że zło ma pewien związek ze zmysłowością. W nie mniejszym jednak stopniu ugruntowane jest w naszym inteligibilnym charakterze. Kłamstwo lub zbrodnia są skutkami zmysłowymi, jednak posiadają poza czasem przyczynę inteligibilną. Właśnie dlatego nie powinniśmy utożsamiać rozumu praktycznego i wolności: w wolności zawsze istnieje sfera wolnej woli, dzięki której możemy zwrócić się przeciw prawu moralnemu. Kiedy zwracamy się przeciw prawu, to nadal posiadamy inteligibilne istnienie, przestajemy jedynie spełniać warunek przynależności naszego istnienia do pewnej natury, w której wraz z innymi istnieniami tworzy ono systematyczną całość. Dlatego przestajemy być podmiotami, przede wszystkim jednak dlatego, że przestajemy być prawodawcami (zapożyczamy bowiem od zmysłowości prawo, które nas determinuje).

ROLA INTELEKTU - Tak więc w dwóch bardzo różnych znaczeniach to, co zmysłowe, i to, co nadzmysłowe, tworzą naturę. Pomiedzy dwiema Naturami istnieje jedynie „analogia” (istnienie podległe prawom). Na mocy swego paradoksalnego charakteru, natura nadzmysłową nigdy nie jest zrealizowana w pełni, ponieważ nic nie gwarantuje bytowi rozumnemu, że podobne mu byty zharmonizują swe istnienie z jego istnieniem i utworzą tę „naturę”, która możliwa jest tylko dzięki prawu moralnemu. Dlatego nie wystarczy powiedzieć, że stosunek dwóch natur ma charakter analogii; trzeba dodać, że to, co nadzmysłowe, samo może być rozumiane jako natura tylko przez analogię do natury zmysłowej (UMM, II).

Widać to w sprawdzianie logicznym rozumu praktycznego, w którym bada się, czy maksyma woli może zyskać praktyczną formę prawa powszechnego. Bada się

⁶⁶ W przekładzie Gałęckiego mamy „nieprzebytą przepaść” (KWS, s. 18), „głęboką przepaść” (KWS, s. 51) oraz „bezdenną przepaść” (KWS, s. 164).

⁶⁷ KWS, Wstęp, § II i IX.

⁶⁸ W cytowanym polskim przekładzie występuje tutaj dwukrotnie kategoria „szczytność”.

przede wszystkim, czy maksyma może być wyniesiona do rangi teoretycznego prawa powszechnego natury zmysłowej. Na przykład, gdyby wszyscy kłamali, obietnice zniszczyłyby same siebie, ponieważ byłoby sprzecznością, by ktokolwiek w nie wierzył: kłamstwo nie może zatem mieć wartości prawa natury (zmysłowej). Wynika z tego, że gdyby maksyma naszej woli była teoretycznym prawem zmysłowej natury, to „(...) zniewalałaby ona każdego do prawdomówności” (KPR, s. 75)⁶⁹. Wynika z tego, że maksyma woli kłamliwej nie może bez sprzeczności służyć jako czyste prawo praktyczne bytom rozumnym, w taki sposób, by utworzyły naturę nadzmysłową. Przez analogie do formy praw teoretycznych natury zmysłowej badamy, czy maksyma może być pomyślana jako prawo praktyczne natury nadzmysłowej (to znaczy, czy natura nadzmysłowa albo inteligibilna jest możliwa jako podległa takiemu prawu). W tym sensie „natura świata zmysłowego” jawi się jako „model typowy [podkreśl. -G. D.] natury inteligibilnej” (KPR, s. 116)⁷⁰.

Główną rolę odgrywa tutaj oczywiście intelekt. Z natury zmysłowej nie zachowujemy w istocie niczego, co odnosi się do naoczności lub do wyobraźni. Zachowujemy wyłącznie „formę zgodności z prawem”, taką, jaka znajduje się w prawodawczym intelekcie. Ściśle jednak rzecz biorąc, posługujemy się tą formą i samym intelektem odpowiednio do zainteresowania i w dziedzinie, w której intelekt nie jest już prawodawczy. Determinująca zasada naszej woli nie wynika bowiem z porównania maksymy z formą teoretycznego prawa natury zmysłowej⁷¹. Porównanie jest tylko sposobem, dzięki któremu badamy, czy maksyma „dostosowuje się” do rozumu praktycznego, czy działanie jest pewnym przypadkiem podlegającym regule, czyli zasadzie rozumu, jedynej teraz prawodawcy.

Napotykaemy zatem nową formę harmonii, nową proporcję w harmonii władz. Według spekulatywnego zainteresowania rozumu intelekt ustanawia prawa, rozum rozumuje i symbolizuje (określa przedmiot swej Idei „przez analogię” do przedmiotów doświadczenia). Według praktycznego zainteresowania rozumu rozum sam ustanawia prawa; intelekt osądza lub nawet rozumuje (choć rozumowanie to jest bardzo proste i polega na zwykłym porównaniu) i symbolizuje (wydobywa ze zmysłowego prawa naturalnego model typowy dla natury nadzmysłowej). Otóż w tej nowej figurze powinniśmy utrzymywać zawsze tę samą zasadę: władza, która nie jest prawodawcza, odgrywa jedyną w swoim rodzaju rolę, którą tylko ona jedna może odegrać, choć rolę tę wyznacza jej władza prawodawcza.

Skąd się to bierze, że intelekt sam z siebie może odgrywać rolę w zgodności z prawodawczym rozumem praktycznym? Rozważmy pojęcie przyczynowości: jest ono zawarte w określeniu władzy pożądania (stosunek przedstawienia do przedmiotu, do którego wytworzenia ono zmierza)⁷². Jest więc ono zawarte w praktycznym zastosowaniu rozumu dotyczącym tej władzy. Kiedy zaś rozum realizuje swe zainteresowanie spekulatywne, w stosunku do władzy poznania, „pozostawia wszystko intelektowi”: przyczynowość przypisuje sobie cechy kategorii intelektu, nie w formie źródłowej przyczyny wytwórczej (skoro zjawiska nie są wytworzone przez nas), lecz w formie naturalnej przyczynowości bądź łącznika wiążącego w nieskończoność zjawiska zmysłowe. Kiedy z kolei rozum realizuje swe zainteresowanie praktyczne, zabiera

⁶⁹ KPR, Analityka, „O dedukcji zasad czystego rozumu praktycznego”.

⁷⁰ KPR, Analityka, „O typice czystej praktycznej władzy sądenia”.

⁷¹ KPR, *ibid.*

⁷² KPR, Analityka, „O upoważnieniu czystego rozumu w użytku praktycznym do rozszerzenia, które w samym dla siebie spekulatywnym użytku nie jest dlań możliwe”: „W pojęciu woli zawarte zaś jest już pojęcie przyczynowości (...)” (KPR, 92).

intelektowi to, co tamten przeznaczył mu tylko w perspektywie innego zainteresowania. Determinując władzę pożądaną w jej formie wyższej, „łączy on pojęcie przyczynowości z pojęciem wolności”⁷³, czyli nadaje kategorii przyczynowości przedmiot nadzmysłowy (był wolny jako źródłowa przyczyna wytwórcza)⁷⁴. Należałoby zapytać, w jaki sposób rozum może odzyskać to, co porzucił na rzecz intelektu jako związane z naturą zmysłową. Ściślej jednak rzecz biorąc, jeśli jest prawdą, że kategorie nie pozwalają nam poznać innych przedmiotów niż przedmioty możliwego doświadczenia, jeśli jest prawdą, że nie tworzą one poznania przedmiotu niezależnie od warunków zmysłowości, to jednak w stosunku do przedmiotów niezmysłowych zachowują znaczenie czysto logiczne i mogą się do nich stosować pod warunkiem, że przedmioty te są określone z innej strony i z innego punktu widzenia niż punkt widzenia poznania⁷⁵. W ten sposób rozum determinuje praktycznie nadzmysłowy przedmiot przyczynowości i określa samą przyczynowość jako wolną, zdolną utworzyć przyrodę przez analogię.

MORALNY ZMYŚŁ POSPOLITY I ZASTOSOWANIA NIEUPRAWNIONE - Kant często przypomina, że prawo moralne nie wymaga żadnych subtelnych rozumowań, lecz opiera się na najzwyklejszym i najbardziej powszechnym użyciu rozumu. Nawet zastosowanie intelektu nie zakłada żadnej wskazówki przedwstępnej, „ani nauki, ani filozofii”. Powinniśmy zatem mówić o moralnym zmyśle pospolitym. Bez wątpienia niebezpieczne pozostaje rozumienie „zmysłu pospolitego” na sposób empiryczny, czynienie zeń jakiejś szczególnej wiedzy, uczucia lub naoczności: trudno o większe pomieszanie dotyczące samego prawa moralnego⁷⁶. Określmy jednak zmysł pospolity jako zgodność *a priori* władz, zgodność zdeterminowaną przez jedną z nich jako władzę prawodawczą. Moralny zmysł pospolity jest zgodnością intelektu z rozumem pod prawodawstwem samego rozumu. Odnajdujemy tutaj ideę dobrej natury władz i harmonii określonej odpowiednio do danego zainteresowania rozumu.

W nie mniejszym jednak stopniu niż w *Krytyce czystego rozumu* Kant ujawnia nieuprawnione zastosowania czy użycia. Refleksja filozoficzna jest konieczna dlatego, że władze, mimo ich dobrej natury, wytwarzają złudzenia, od popadnięcia w które nie mogą się uchronić. Zdarza się, że intelekt zamiast „symbolizować” (czyli posługiwać się formą prawa naturalnego jako „modelem typowym” dla prawa moralnego) poszukuje „schematu” odnoszącego prawo do naoczności⁷⁷. Co więcej, zdarza się, że rozum zamiast rozkazywać, w zasadzie niczego nie uzgadniając ze skłonnościami zmysłowymi lub empirycznymi zainteresowaniami, godzi obowiązek z naszymi pragnieniami: „Z tego wynika zaś naturalna dialektyka” (UMM, 28)⁷⁸. Należy więc tutaj jeszcze zapytać, w jaki sposób uzgadniają się dwa kantowskie wątki, wątek harmonii naturalnej (zmysł pospolity) i wątek zastosowali niewłaściwych (nonsens).

Kant podkreśla różnicę między krytyką czystego rozumu spekulatywnego i

⁷³ Wobec rozbieżności polskiej i francuskiej wersji przekładu podajemy tutaj tłumaczenie tej ostatniej. Kontekst rozważań odsyła dość jednoznacznie do KPR, s. 9, z kolei samo sformułowanie francuskie (*unit le concept de causalite a celui de liberte*) raczej do KPR, s. 26 i podobnej niejasności oryginału (*Begriff der Causalitat, nämlich der Freiheit*) (por. KPR, s. 26, przyp. 1).

⁷⁴ KPR, Przedmowa.

⁷⁵ KPR, Analityka, „O upoważnieniu czystego rozumu w użytku praktycznym do rozszerzenia, które w samym dla siebie spekulatywnym użytku nie jest dlań możliwe”.

⁷⁶ KPR, Analityka, Uwaga II do twierdzenia IV.

⁷⁷ KPR, Analityka, „O typice czystej praktycznej władzy sądenia”.

⁷⁸ UMM, I (zakończenie).

krytyką praktycznego rozumu: ta ostatnia nie jest krytyką „czystego” Rozumu praktycznego. Istotnie, w zainteresowaniu spekulatywnym rozum nie może sam ustanawiać praw (troszczyć się o swe własne zainteresowanie): a zatem właśnie czysty rozum jest źródłem złudzeń wewnętrznych, gdy stara się odgrywać rolę prawodawczą. Natomiast w zainteresowaniu praktycznym rozum nie powierza nikomu innemu troski o ustanawianie praw; „Czysty rozum bowiem, jeśli się wpierw wykazało jego istnienie, nie wymaga żadnej krytyki” (KPR, s. 26)⁷⁹. Tym, co wymaga krytyki, ponieważ jest źródłem złudzeń, nie jest czysty rozum praktyczny, lecz raczej nieczystość, jaka się z nim miesza, gdy odbijają się w nim zainteresowania empiryczne. Krytyce czystego rozumu spekulatywnego odpowiada zatem krytyka nieczystego rozumu praktycznego. A jednak mają one ze sobą coś wspólnego: metoda zwana transcendentálną jest zawsze określeniem immanentnego użytku rozumu odpowiednio do jednego z jego zainteresowań. Krytyka czystego rozumu ujawnia zatem transcendentny użytek rozumu spekulatywnego, który sam z siebie usiłuje ustanawiać prawa; krytyka praktycznego rozumu ujawnia transcendentny użytek rozumu praktycznego, który, zamiast sam z siebie ustanawiać prawa, pozwala się warunkować empirycznie⁸⁰.

A jednak czytelnik ma prawo zapytać, czy słynna paralela, jaką Kant ustala między dwiema Krytykami, wystarczająco odpowiada na postawione pytanie. Sam Kant nie mówi o jednej „dialektyce” rozumu praktycznego, lecz używa słowa w dwóch dość różnych znaczeniach. Pokazuje w istocie, że rozum praktyczny nie może się powstrzymać od ustalenia koniecznej więzi między szczęśliwością i cnotą, lecz popada w ten sposób w antynomię. Antynomia polega na tym, że szczęśliwość nie może być przyczyną cnoty (skoro prawo moralne jest jedyną zasadą determinującą dobrą wolę), i że tym bardziej nie wydaje się, by cnota mogła być przyczyną szczęśliwości (skoro prawa świata zmysłowego nie mogą się wcale stosować do intencji dobrej woli). Otóż idea szczęśliwości implikuje niewątpliwie pełne zaspokojenie naszych pragnień i skłonności. Wahamy się jednak, czy można widzieć w tej antynomii (a zwłaszcza w jej drugim członie) skutek prostego rzutowania zainteresowań empirycznych: czysty rozum praktyczny sam wymaga powiązania cnoty i szczęśliwości. Antynomia praktycznego rozumu wyraża głębszą „dialektykę” niż poprzednia; implikuje ona złudzenie wewnętrzne czystego rozumu.

Wyjaśnienie tego złudzenia wewnętrznego można odtworzyć następująco⁸¹: 1. Czysty rozum praktyczny wyklucza wszelką przyjemność czy też wszelkie zadowolenie jako zasadę determinującą władzę pożądania. Gdy jednak determinuje ją prawo, władza pożądania doznaje tym samym zadowolenia, swego rodzaju negatywnej rozkoszy, wyrażającej naszą niezależność wobec skłonności zmysłowych, czysto intelektualne zadowolenie wyrażające bezpośrednio zgodność formalną intelektu i rozumu. 2. Otóż tę rozkosz negatywną mylimy z pozytywnym uczuciem zmysłowym lub nawet z pobudką woli. *Aktywne* zadowolenie intelektualne mylimy z czymś odczutym, doznanym. (W ten właśnie sposób zgodność władz aktywnych ma dla empirysty szczególny sens). Istnieje tutaj wewnętrzne złudzenie, którego czysty rozum praktyczny nie może sam uniknąć: „Z drugiej zaś strony tkwi tu zawsze powód [skłaniający] do [popelnienia] błędu wyłudzenia (*vitium subreptionis*) oraz [powód] niejako optycznego złudzenia w skierowanej na siebie świadomości tego, co się czyni, w odróżnieniu od tego, co się odczuwa, którego to złudzenia najbardziej też doświadczony człowiek nie może

⁷⁹ KPR, Wstęp.

⁸⁰ KPR, *ibid.*

⁸¹ KPR, Dialektyka, „Krytyczne usunięcie antynomii praktycznego rozumu”.

całkiem uniknąć” (KPR, s. 189). 3. Antynomia polega zatem na zadowoleniu immanentnym rozumowi praktycznemu, na nieuniknionym pomieszaniu owego zadowolenia ze szczęśliwością. Sądźmy zatem bądź że sama szczęśliwość jest przyczyną i pobudką cnoty, bądź że cnota sama z siebie jest przyczyną szczęśliwości. Jeśli jest prawdą, stosownie do pierwszego znaczenia słowa „dialektyka”, że zainteresowania czy też pragnienia empiryczne wpływają na rozum i czynią go nieczystym, wpływ ten jest skutkiem głębszej zasady, immanentnej samemu czystemu rozumowi praktycznemu, stosownie do drugiego znaczenia słowa dialektyka. Nigdy nie można całkowicie rozwiązać wewnętrznego złudzenia, polegającego na pomyleniu zadowolenia negatywnego i intelektualnego ze szczęśliwością; można jedynie ograniczyć jego skutki dzięki refleksji filozoficznej. Zresztą złudzenie, w tym sensie, jest tylko pozornie przeciwne idei dobrej natury władz: przecież antynomia przygotowuje syntezę, której bez wątpienia nie może sama przeprowadzić, ale każe nam poszukiwać w postawie refleksyjnej jej właściwego rozwiązania czy też klucza do jej labiryntu. „(...) antynomia czystego rozumu, ujawniająca się w jego dialektyce, jest faktycznie najbardziej dobroczynnym zbłądzeniem, w jakie rozum ludzki mógł kiedykolwiek popaść (...)” (KPR, s. 176)⁸².

PROBLEM REALIZACJI - Zmysłowość i wyobrażenia nie odgrywały dotąd żadnej roli w moralnym zmyśle pospolitym. Nie ma się czemu dziwić, skoro prawo moralne, tak w swej zasadzie, jak i typowym zastosowaniu, jest niezależne od wszelkiego schematu i wszelkiego warunku zmysłowości, skoro wolne byty i wolna przyczynowość nie są przedmiotami żadnej naoczności, skoro Natura nadzmysłową i natura zmysłowa są oddzielone przepaścią. Istnieje oddziaływanie prawa moralnego na zmysłowość. Zmysłowość pojmowana jest tutaj jednak jako uczucie, niejako naoczność; i sam skutek prawa jest raczej uczuciem negatywnym niż pozytywnym, bliższym bólowi niż przyjemności. Takie jest uczucie poszanowania prawa⁸³, dające się określić *a priori* jako jedyna „pobudka”⁸⁴ moralna, poniżająca jednak zmysłowość bardziej tym, że nie przyznaje jej roli w związku władz. (Widać, że pobudki moralnej nie może dostarczyć zadowolenie intelektualne, o którym przed chwilą mówiliśmy; nie jest ono bowiem wcale uczuciem, lecz tylko „odpowiednikiem” uczucia. Jedynie poszanowanie prawa dostarcza pobudki; prezentuje ono samą moralność jako pobudkę⁸⁵.

Problem stosunku rozumu praktycznego i zmysłowości nie zostaje jednak przez to ani rozwiązany, ani zniesiony. Poszanowanie prawa służy raczej jako reguła wstępna zadania, które pozostaje wypełnić pozytywnie. Jeden tylko bezsens, dotyczący całości Rozumu praktycznego, jest niebezpieczny: przekonanie, że moralność kantowska pozostaje obojętna wobec swej własnej realizacji. Przepaść między światem zmysłowym i światem nadzmysłowym istnieje naprawdę po to tylko, by zostać zasypana: jeśli to, co nadzmysłowe, umyka poznaniu, jeśli nie ma spekulatywnego użytku rozumu, który pozwala nam przejść od tego, co zmysłowe, do tego, co nadzmysłowe, i na odwrót, „(...) to jednak ten drugi powinien wpływać na pierwszy, a mianowicie pojęcie

⁸² KPR, Dialektyka, „O dialektyce czystego rozumu praktycznego w ogóle”.

⁸³ Wartenberg używa wymiennie dwu wyrażen: „szacunek dla prawa” oraz „poszanowanie prawa” (oryg. *Achtung*) (por. UMM, s. 21, przyp. 1). Zachowujemy tutaj formę „poszanowanie” jako bliższą literze języka polskiego.

⁸⁴ Franc. *mobile* (niem. *Bewegursachen*) przekładamy za Chmielewskim i Ingardenem (por. KCR, t. II, s. 297) jako „pobudka”.

⁸⁵ KPR, Analityka, „O pobudkach czystego rozumu praktycznego”. (Szacunek jest niewątpliwie pozytywny, ale jedynie „(...) ze względu na swą intelektualną przyczynę (...)” (KPR, 131)).

wolności powinno urzeczywistnić w świecie zmysłów cel, wytknięty przez prawa tego pojęcia” (KWS, s. 19)⁸⁶. Świat nadzmysłowy jest zatem prawzorem (*natura archetypa*), a świat zmysłowy, naturą odwzorowaną (*natura ectypa*), „(...) ponieważ zawiera ona w sobie możliwe oddziaływanie idei tamtej (...)” (KPR, s. 74)⁸⁷. Przyczyna wolna jest czysto inteligibilna; powinniśmy jednak wziąć pod uwagę, że ten sam byt jest zjawiskiem i rzeczą samą w sobie, podległy naturalnej konieczności jako zjawisko, źródło wolnej przyczynowości jako rzecz sama w sobie. Co więcej, to samo działanie, ten sam zmysłowy skutek odsyła z jednej strony do łańcucha przyczyn zmysłowych, zgodnie z którymi jest on konieczny, z drugiej jednak strony, wraz ze swymi przyczynami, sam odsyła do Przyczyny wolnej, której jest znakiem lub wyrazem. Przyczyna wolna nie ma nigdy skutku w sobie samej, ponieważ w niej nic się nie zdarza ani nie zaczyna; wolna przyczynowość nie ma innego skutku poza zmysłowym. Dlatego rozum praktyczny, jako prawo przyczynowości wolnej, sam powinien „(...) posiadać przyczynowość w stosunku do zjawiska (...)” (KCR, t. II, s. 294)⁸⁸. A natura nadzmysłowa, jaką tworzą byty wolne podległe prawu rozumu, powinna być realizowana w świecie zmysłowym. W tym właśnie sensie można mówić o współgraniu lub przeciwstawianiu się przyrody i wolności, w zależności od tego, czy zmysłowe skutki wolności w naturze są zgodne z prawem moralnym, czy nie. „Stawianie oporu czy popieranie nie odbywa się między przyrodą a wolnością, lecz między pierwszą jako zjawiskiem a skutkami [podkreśl. - G. D.] drugiej jako zjawiskami w świecie zmysłów (...)” (KWS, s. 52)⁸⁹. Wiemy, że istnieją dwa prawodawstwa, a zatem dwie dziedziny odpowiadające przyrodzie i wolności, naturze zmysłowej i naturze nadzmysłowej. Jest jednak tylko jeden obszar, obszar doświadczenia.

Kant w ten sposób przedstawia to, co zwie „paradoksem metody w Krytyce praktycznego rozumu” (KPR, s. 105): przedstawienie przedmiotu nigdy nie może determinować wolnej woli ani poprzedzać prawa moralnego; określając jednak bezpośrednio wolę, prawo moralne określa również przedmioty jako zgodne z tą wolną wolą⁹⁰. Dokładniej zaś, kiedy rozum ustanawia prawa władzy pożądania, sama władza pożądania ustanawia prawa dla przedmiotów. Te przedmioty rozumu praktycznego tworzą to, co zwie się Dobrem moralnym (właśnie w związku z przedstawieniem dobra doznajemy zadowolenia intelektualnego). „Natomiast dobro moralne jest czymś pod względem przedmiotu nadzmysłowym (...)” (KPR, s. 113). Przedstawia jednak ono ten przedmiot jako podlegający realizacji w świecie zmysłowym, czyli „(...) jako możliwy skutek [spowodowany] przez wolność” (KPR, s. 96)⁹¹. Dlatego w najbardziej ogólnym określeniu zainteresowanie praktyczne jawi się jako stosunek rozumu do przedmiotów, nie polegający na ich poznaniu, lecz na realizacji⁹².

Prawo moralne jest całkowicie niezależne od naoczności i od warunków zmysłowości; Natura nadzmysłowa jest niezależna od Natury zmysłowej. Samo dobro jest niezależne od naszej fizycznej możliwości jego realizacji i jest - zgodnie ze

⁸⁶ KWS, Wstęp, § II.

⁸⁷ KPR, Analityka, „O dedukcji zasad czystego rozumu praktycznego”.

⁸⁸ KPR, Dialektyka, „Objaśnienie kosmologicznej idei wolności w [jej] połączeniu z powszechną koniecznością w przyrodzie”.

Celem gramatycznego uzgodnienia członów zdania 3. osobą liczby pojedynczej z polskiego przekładu („posiada przyczynowość w stosunku do zjawiska”) zastąpiliśmy bezokolicznikiem.

⁸⁹ KWS, Wstęp, § IX.

⁹⁰ KPR, Analityka, „O pojęciu przedmiotu czystego rozumu praktycznego”.

⁹¹ KPR, *ibid.*

⁹² KPR, Analityka, „Krytyczne oświecenie analityki czystego rozumu praktycznego”.

sprawdzianem logicznym - zdeterminowane jedynie moralną możliwością pragnienia czynu, który je realizuje. Zresztą prawo moralne, oddzielone od swych zmysłowych konsekwencji, jest niczym; tak samo wolność, oddzielona od swych zmysłowych skutków. Czy wystarczy odtąd przedstawiać prawo jako ustanawiające prawa dla przyczynowości bytów samych w sobie, dla czystej natury nadzmysłowej? Niewątpliwie absurdalne byłoby twierdzenie, że zjawiska podległe są prawu moralnemu jako zasadzie rozumu praktycznego. Moralność nie jest prawem natury zmysłowej; nawet skutki wolności nie mogą wyrządzić szkody mechanizmowi jako prawu Natury zmysłowej, ponieważ wiążą się wzajem ze sobą w taki sposób, że tworzą, jedno zjawisko" wyrażające przyczynę wolną. Wolność nigdy nie stwarza cudu w świecie zmysłowym. Jeśli jednak jest prawdą, że rozum praktyczny ustanawia prawa tylko dla świata nadzmysłowego i dla wolnej przyczynowości tworzących go bytów, wówczas wszelkie prawodawstwo czyni z tego świata nadzmysłowego coś, co powinno zostać „zrealizowane” w zmysłowym, a z tej wolnej przyczynowości coś, co powinno mieć skutki zmysłowe wyrażające prawo moralne.

WARUNKI REALIZACJI - Pozostaje jeszcze tylko problem możliwości realizacji. Gdyby nie była możliwa, samo prawo moralne by runęło⁹³. Otóż realizacja dobra moralnego zakłada zgodność natury zmysłowej (podległą swoim prawom) z naturą nadzmysłową (podległą swemu prawu). Zgodność ta jawi się w idei harmonii pomiędzy szczęśliwością i moralnością, czyli w idei Dobra Najwyższego jako „przedmiotu całkowitego czystego rozumu praktycznego” (KPR, s. 193)⁹⁴. Jeśli jednak zapytać, w jaki sposób ze swej strony możliwe jest, a zatem realizowalne, Dobro Najwyższe, natrafiamy na antynomię: wykluczone jest, by pragnienie szczęśliwości było pobudką cnoty, ale wydaje się też wykluczone, by maksyma cnoty być przyczyną szczęśliwości, skoro prawo moralne nie ustanawia praw dla świata zmysłowego, którym rządzą jego własne prawa, obojętne wobec moralnych intencji woli. Ten drugi kierunek pozostawia jednak otwarte pewne rozwiązanie: aby połączenie szczęśliwości i cnoty nie było bezpośrednie, lecz dokonało się w perspektywie postępu zmierzającego ku nieskończoności (dusza nieśmiertelna) i za pośrednictwem inteligibilnego twórcy natury zmysłowej czy też „moralnej przyczyny świata” (Bóg). Toteż Idee duszy i Boga są koniecznymi warunkami, zgodnie z którymi sam przedmiot rozumu praktycznego został ustanowiony jako możliwy i realizowalny⁹⁵.

Widzieliśmy już, że wolność (jako kosmologiczna Idea świata nadzmysłowego) otrzymała obiektywną realność prawa moralnego. Teraz zaś obiektywną realność w tym samym prawie moralnym otrzymuje ze swej strony psychologiczna Idea duszy i teologiczna Idea bytu najwyższego. Tak, że trzy wielkie Idee rozumu spekulatywnego mogą zostać umieszczone w tej samej płaszczyźnie, mając być problemowe i nieokreślone z punktu widzenia spekulacji, otrzymując jednak od prawa moralnego określone praktyczne: w tym sensie i o ile są one określone praktycznie, nazwane zostają „postulatami rozumu praktycznego”; stanowią one przedmiot „czystej wiary praktycznej” (KPR, s. 230)⁹⁶. Ściślej rzecz ujmując, zauważmy, że określenie praktyczne nie odnosi się do trzech Idei w ten sam sposób. Jedynie Idea wolności jest bezpośrednio zdeterminowana przez prawo moralne: wolność jest odtąd nie tyle

⁹³ KPR, Dialektyka, „Antynomia praktycznego rozumu”.

⁹⁴ Dla uzgodnienia członów zdania w cytowanym fragmencie zmieniamy przypadek gramatyczny. W polskim przekładzie zdanie brzmi: „całym przedmiotem czystego rozumu praktycznego”.

⁹⁵ KPR, Dialektyka, „O postulatach czystego rozumu praktycznego w ogóle”.

⁹⁶ KPR, Dialektyka, „O uważaniu za prawdę na skutek potrzeby czystego rozumu”.

postulatem, ile „materiał faktu” lub przedmiotem kategorycznego twierdzenia. Dwie pozostałe idee, jako „postulaty”, są jedynie warunkami koniecznego przedmiotu wolnej woli: „(...) tj. ich możliwość zostaje dowiedziona przez to, że wolność rzeczywiście istnieje (...)” (KPR, s. 5)⁹⁷.

Czy jednak postulaty są jedynymi warunkami realizacji tego, co nadzmysłowe, w tym, co zmysłowe? Sama Natura zmysłowa potrzebuje jeszcze warunków immanentnych, które powinny ustanowić w niej zdolność wyrażania czy też symbolizowania czegoś nadzmysłowego. Jawią się one w trzech aspektach: naturalna celowość w materii zjawisk; forma celowości natury w przedmiotach piękna; wzniosłość w bezkształcie natury, którą to wzniosłością natura zmysłowa zaświadcza o istnieniu wyższej celowości. Otóż w tych dwóch ostatnich przypadkach dostrzegamy, że rolę podstawową odgrywa wyobraźnia: bądź przejawia się ona w sposób dowolny, nie będąc zależna od pojęcia określonego przez intelekt bądź przekracza swe własne granice i czuje się nieograniczona, odnosząc się sama do Idei rozumu. Toteż świadomość moralności, czyli moralny zmysł pospolity, zawiera nie tylko wierzenia, lecz także akty wyobraźni, poprzez które Natura zmysłowa jawi się jako zdolna doświadczyć wpływu tego, co nadzmysłowe. Sama wyobraźnia stanowi zatem rzeczywiście część moralnego zmysłu pospolitego.

ZAINTERESOWANIE PRAKTYCZNE I ZAINTERESOWANIE SPEKULATYWNE
- „Każdej władzy umysłu można przypisać zainteresowanie, tj. pryncypium, zawierające warunek, pod którym jedynie spełnia ona należycie swą funkcję” (KPR, s. 194)⁹⁸. Zainteresowania rozumu różnią się od zainteresowań empirycznych tym, że odnoszą się do przedmiotów jedynie w tej mierze, w jakiej przedmioty podległe są wyższej formie władzy. Toteż zainteresowanie spekulatywne odnosi się do zjawisk jako tworzących naturę zmysłową. Zainteresowanie praktyczne odnosi się do bytów rozumnych jako rzeczy samych w sobie, tworzących naturę nadzmysłową podległą realizacji.

Dwa zainteresowania różnią się z natury tak, że rozum nie tworzy spekulatywnego postępu, gdy wkracza w dziedzinę, jaką otwiera mu jego zainteresowanie praktyczne. Wolność jako Idea spekulatywna jest problematyczna, nieokreślona w sobie samej; kiedy otrzymuje ona od prawa moralnego bezpośrednie określenie praktyczne, rozum spekulatywny nie zyskuje nic pod względem zakresu. Rozum spekulatywny „(...) zyskuje pod względem zabezpieczenia swego problematycznego pojęcia wolności, któremu nadaje się tu obiektywną i chociaż tylko praktyczną, to przecież niewątpliwą realność” (KPR, s. 83)⁹⁹. Istotnie, poznajemy najpierw naturę bytu wolnego; nie mamy żadnej naoczności, która mogłaby go dotyczyć. Wiemy jedynie, dzięki prawu moralnemu, że byt taki istnieje i posiada przyczynowość wolną. Zainteresowanie praktyczne jest takie, że stosunek przedstawienia do przedmiotu nie tworzy poznania, lecz wyznacza coś do realizacji. Podobnie praktyczne określenie nie nadaje spekulatywnym Ideom duszy i Boga właściwej im dziedziny z punktu widzenia poznania¹⁰⁰.

Dwa zainteresowania nie są jednak po prostu uzgodnione. Zainteresowanie spekulatywne jest oczywiście podporządkowane zainteresowaniu praktycznemu. Świat

⁹⁷ KPR, Przedmowa; KWS, § 91.

⁹⁸ KPR, Dialektyka, „O prymacie czystego rozumu praktycznego w jego połączeniu ze spekulatywnym”.

⁹⁹ KPR, Analityka, „O dedukcji zasad czystego rozumu praktycznego”.

¹⁰⁰ KPR, Dialektyka, „O postulatach czystego rozumu praktycznego w ogóle”.

zmysłowy nie przedstawiałby zainteresowania spekulatywnego gdyby, z punktu widzenia wyższego zainteresowania, nie zaświadczał o możliwości realizacji tego, co nadzmysłowe. Dlatego Idee samego rozumu spekulatywnego mają tylko praktyczne określenie bezpośrednio. Widać to dobrze w tym, co Kant zwie „wiarą”. Wiara jest twierdzeniem spekulatywnym, które jednak staje się asertoryczne tylko poprzez określenie, jakie otrzymuje od prawa moralnego. Toteż wiara nie odsyła do pojedynczej władzy, lecz wyraża syntezę zainteresowania spekulatywnego i zainteresowania praktycznego wraz z podporządkowaniem pierwszego drugiemu. Stąd wyższość moralnego dowodu istnienia Boga nad wszystkimi dowodami spekulatywnymi. Albowiem Bóg, jako przedmiot poznania, daje się określić tylko pośrednio i przez analogię (jako to, z czego zjawiska czerpią maksimum systematycznej jedności); jako przedmiot wiary zyskuje jednak określenie i realność wyłącznie praktyczne (moralny stwórca świata) (KWS, §87 i 88).

Zainteresowanie w ogóle implikuje pojęcie celu. Otóż, jeśli jest prawdą, że rozum w swym użytku spekulatywnym nie rezygnuje ze znajdowania celów w naturze zmysłowej, jaką ogląda, cele materialne nigdy nie stanowią celu ostatecznego¹⁰¹, tak jak i oglądanie przyrody. „(...) w wyniku tego, że świat został poznany, jego istnienie nie zyskałoby jeszcze żadnej wartości; toteż musi się założyć pewien jego ostateczny cel, ze względu na który samo oglądanie świata miałoby jakąś wartość” (KWS, § 86, s. 441). Cel ostateczny oznacza w istocie dwie rzeczy: stosuje się do bytów, które należy pojmować jako cele same w sobie i które z kolei powinny dać naturze zmysłowej końcowy cel do realizacji. Cel ostateczny jest zatem z koniecznością pojęciem rozumu praktycznego czy też władzy pożądania w jej formie wyższej: jedynie prawo moralne określa byt rozumny jako cel sam w sobie, ponieważ stanowi cel ostateczny w użytku wolności, zarazem jednak określa go jako cel końcowy natury zmysłowej, ponieważ ta ostatnia nakazuje nam realizację tego, co nadzmysłowe, łącząc powszechną szczęśliwość z moralnością. „Jeśli bowiem dzieło stworzenia ma w ogóle jakiś cel ostateczny, to nie możemy go sobie inaczej pomyśleć, jak tylko w ten sposób, że musi zgadzać się z moralnym (który jedynie umożliwia pojęcie celu). (...) Rozum praktyczny tych istot [tj. istot rozumnych - przyp. tłum.] jednak nie tylko wskazuje ten cel ostateczny, ale określa też to pojęcie co do warunków, pod jakimi jedynie cel ostateczny dzieła stworzenia [podkreśl. – G. D.] może być przez nas pomyślany” (KWS, § 88, s. 459). Zainteresowanie spekulatywne znajduje cele w naturze zmysłowej dlatego tylko, że w gruncie rzeczy zainteresowanie praktyczne zakłada byt rozumny jako cel sam w sobie, a również jako cel końcowy samej tej natury zmysłowej. W tym sensie można powiedzieć, że „(...) wszelkie zainteresowanie jest ostatecznie praktyczne, a nawet zainteresowanie właściwe rozumowi spekulatywnemu jest warunkowe i jedynie w praktycznym użytku zupełne” (KWS, s. 197)¹⁰².

¹⁰¹ Franc. *fin dernière* (niem. *Letzter Zweck*) i *but final* (*Endzweck*) przekładamy odpowiednio jako „cel końcowy” i „cel ostateczny” (por. KWS, s. 416, przyp. red.). Krońska oraz Ingarden również termin niem. *Endabsicht* przekładają jako „cel ostateczny”.

¹⁰² KPR, Dialektyka, „O prymacie czystego rozumu praktycznego w jego połączeniu ze spekulatywnym”. (Por. UMM, III: „Interes jest tym, co sprawia, że rozum staje się praktycznym (...) - Logiczne zainteresowanie rozumu (w pomnożeniu swych wiadomości) nie jest nigdy bezpośrednie, lecz zakłada cele używania rozumu” (UMM, 106)).

ROZDZIAŁ III. STOSUNEK WŁADZ W *Krytyce władzy sądzenia*

CZY ISTNIEJE WYŻSZA FORMA UCZUCIA? - Chodzi o to, czy istnieją przedstawienia określające *a priori* stan podmiotu jako przyjemny albo przykry. Nie ma wrażeń tego typu¹⁰³: przyjemność lub przykrość, jakie ono (uczucie) wytwarza, można poznać tylko empirycznie. I jest tak samo, gdy przedstawienie przedmiotu jest *a priori*. Czy można się odwołać do prawa moralnego jako przedstawienia czystej formy? (Poszanowanie jako skutek prawa byłoby stanem *wyższym*, przykrości, zadowolenie intelektualne - stanem wyższym przyjemności). Odpowiedź Kanta jest negatywna (KWS, § 12). Zadowolenie nie jest bowiem zmysłowym skutkiem ani jakimś szczególnym uczuciem, lecz intelektualnym „odpowiednikiem” uczucia. A i samo poszanowanie jest skutkiem tylko w tej mierze, w jakiej jest uczuciem negatywnym; w swej pozytywności raczej łączy się on z prawem jako pobudką niż się z niego wywodzi. W ogólności jest niemożliwe, by władza odczuwania¹⁰⁴ osiągnęła formę wyższą, gdy sama znajduje prawo w niższej lub wyższej formie władzy pożądania.

Czym byłaby zatem przyjemność wyższa? Nie mogłaby być związana z żadnym powabem zmysłowym (zainteresowanie empiryczne istnieniem przedmiotu wrażenia), ani z żadną skłonnością intelektualną (czyste zainteresowanie praktyczne istnieniem przedmiotu woli). Władza odczuwania może być wyższa tylko wówczas, gdy w swej zasadzie jest bezinteresowna. Nie liczy się istnienie przedmiotu przedstawionego, lecz zwykły wpływ przedstawienia na „jaźń”. Oznacza to, że wyższa przyjemność jest zmysłowym wyrazem czystego sądu, czystej operacji sądzenia (KWS, § 9). Operacja ta ujawnia się przede wszystkim w sądzie estetycznym typu „to jest piękne”.

Jakie jednak przedstawienie w sądzie estetycznym może mieć jako skutek tę wyższą rozkosz? Ponieważ dla podmiotu materialne istnienie przedmiotu jest obojętne, chodzi znów o przedstawienie czystej formy. Tym razem jednak jest to forma przedmiotu. A forma ta nie może być po prostu formą naoczności, która odsyła do materialnie istniejących przedmiotów zewnętrznych. „Forma” oznacza teraz faktycznie ujęcie poszczególnego przedmiotu w wyobraźni. Forma jest tym, co wyobraźnia ujmuje z przedmiotu w przeciwieństwie do materialnego elementu wrażeń, jaki przedmiot ten wywołuje jako istniejący i oddziałujący na nas. Kantowi zdarza się zapytać, czy barwę, dźwięk można nazwać pięknymi z powodu ich samych? Być może stałyby się one takimi, gdyby zamiast ujmować materialnie ich jakościowy wpływ na nasze zmysły, byłibyśmy zdolni za pomocą wyobraźni ujmować drgania, z jakich się one składają. Barwa i dźwięk są jednak zbyt materialne, zbyt zagłębione w naszych zmysłach, by w ten sposób zostać ujęte w wyobraźni: są to raczej współczynniki niż elementy piękna. Tym, co zasadnicze, są zarys, kompozycja, będące właśnie przejawami ujęcia formalnego (KWS, § 14).

Ujęte w sądzie estetycznym przedstawienie formy jest przyczyną wyższej przyjemności piękna. Powinniśmy zatem stwierdzić, że stan wyższy władzy odczuwania ujawnia dwie paradoksalne cechy, głęboko ze sobą związane. Z jednej strony, w przeciwieństwie do tego, co zachodziło w przypadku innych władz, forma wyższa nie określa tutaj żadnego zainteresowania rozumu: przyjemność estetyczna jest równie niezależna od zainteresowania spekulatywnego jak od zainteresowania

¹⁰³ Franc. *sensation* (niem. *Empfindung*) przekładamy tutaj jako „wrażenie” (por. KWS, s. 39-40, przyp. 1).

¹⁰⁴ „Władza odczuwania”, czyli „uczucie przyjemności i przykrości” (zob. tabelkę wcześniej).

praktycznego i sama się określa jako całkowicie bezinteresowna. Z drugiej strony, władza odczuwania w swej formie wyższej nie jest prawodawcza: wszelkie prawodawstwo zakłada przedmioty, na które ono oddziałuje i które są mu podległe. Otóż sąd estetyczny jest zawsze nie tylko sądem jednostkowym typu „ta róża jest piękna” (twierdzenie „róże w ogóle są piękne” - KWS, s. 82 - zakłada porównanie i jest sądem logicznym) (KWS, § 8). Przede wszystkim bowiem nie ustanawia on praw nawet dla swego poszczególnego przedmiotu, ponieważ jest całkowicie obojętny wobec jego istnienia. Kant odrzuca zatem zastosowanie słowa „autonomia” dla władzy odczuwania w jej formie wyższej: niezdolny ustanawiać prawa dla przedmiotów, sąd może być tylko heautonomiczny, czyli ustanawiać prawa dla siebie¹⁰⁵. Władza odczuwania nie ma dziedziny (ani zjawisk, ani rzeczy samych w sobie); nie wyraża warunków, jakim pewien rodzaj przedmiotów powinien podlegać, lecz wyłącznie subiektywne warunki posługiwania się władzami.

ESTETYCZNY ZMYŚŁ POSPOLITY - Kiedy mówimy, „to jest piękne”, nie chcemy rzec po prostu, „to jest przyjemne”: zmierzamy do pewnej obiektywności, pewnej konieczności, pewnej powszechności. Czyste przedstawienie przedmiotu piękna ma jednak charakter jednostkowy: obiektywność sądu estetycznego nie posiada pojęcia albo też (co sprowadza się do tego samego) jego konieczność i powszechność są subiektywne. Każdorazowo, gdy w grę wchodzi pojęcie w jakiś sposób określone (figury geometryczne, gatunki biologiczne, rozumowe idee), zarówno sąd estetyczny przestaje być czysty, jak i piękno przestaje być wolne¹⁰⁶. Władza odczuwania w swej formie wyższej nie może już zależeć od zainteresowania spekulatywnego ani od zainteresowania praktycznego. Dlatego tym, co zostało ustalone jako powszechne i konieczne w sądzie estetycznym, jest jedynie przyjemność. Zakładamy, że nasza przyjemność jest w uprawniony sposób komunikowania i możliwa do przyjęcia dla wszystkich, przypuszczamy, że każdy powinien jej doznawać. To przypuszczenie, to założenie nie jest nawet „postulatem”, ponieważ wyklucza wszelkie pojęcie w jakiś sposób określone (KWS, § 8).

Założenie to byłoby jednak niemożliwe, gdyby nie wkraczał tutaj w pewien sposób intelekt. Widzieliśmy, jaką rolę pełniła wyobraźnia: ujmowała poszczególny przedmiot z punktu widzenia formy. Czyniąc to, nie odnosi się ona do określonego pojęcia intelektu. Odnosi się jednak do samego intelektu jako władzy pojęć w ogóle; odnosi się do nieokreślonego pojęcia intelektu. Oznacza to, że wyobraźnia w swej czystej wolności uzgadnia się z intelektem w jego nie uszczegółowionej zgodności z prawem. Można by powiedzieć z całą ścisłością, że tutaj wyobraźnia „(...) wprowadza schematy (*schematisiert*) bez [pośrednictwa] pojęcia (...)” (KWS, § 35, s. 199-200). Schematyzm jest jednak aktem wyobraźni, która nie jest już wolna, lecz zdeterminowana do działania odpowiednio do pojęcia intelektu. Naprawdę wyobraźnia czyni coś innego niż schematyzowanie: ujawnia swą najgłębszą wolność, ujmuje formę przedmiotu, „(...) niejako bawi się oglądaniem kształtu (...)” (KWS, § 16, s. 107), staje się twórczą i samoczynną wyobraźnią, „(...) źródłem dowolnych form możliwych danych naocznych” (KWS, s. 124)¹⁰⁷. Oto zatem zgodność pomiędzy wyobraźnią jako wolną i intelektem jako nieokreślonym. Oto sama wolna i nieokreślona zgodność

¹⁰⁵ KWS, Wstęp, § IV i V.

¹⁰⁶ KWS, § 16 (*pulchritudo vaga*).

„Istnieją dwa rodzaje piękna: piękno wolne (*pulchritudo vaga*) i piękno li tylko zależne (*pulchritudo adhaerens*)” (KWS, s. 105).

¹⁰⁷ KWS, § 16 i „Uwaga ogólna do pierwszego rozdziału analityki”.

między władzami. Powinniśmy stwierdzić, że zgodność ta określa czysto estetyczny zmysł pospolity (smak). Istotnie, przyjemność, co do której zakładamy, że jest komunikowalna i możliwa do przyjęcia dla wszystkich, jest po prostu rezultatem tej zgodności. Nie podpadając pod określone pojęcie, wolna gra wyobraźni i intelektu nie może być poznana intelektualnie, lecz tylko odczuta (KWS, § 9). Nasze założenie o „komunikowalności odczuwania” (bez udziału pojęcia) oparte jest zatem na idei subiektywnej zgodności władz, jako że zgodność ta sama tworzy zmysł wspólny (KWS, § 39 i 40).

Można by sądzić, że estetyczny zmysł pospolity dopełnia dwa poprzednie: w logicznym zmyśle pospolitym i w moralnym zmyśle pospolitym bądź intelekt, bądź rozum ustanawiają prawa i determinują funkcję pozostałych władz; teraz kolej na wyobraźnię. Tak jednak być nie może. Władza odczuwania nie ustanawia praw dla przedmiotów; nie istnieje zatem w niej władza (w drugim znaczeniu słowa), która byłaby prawodawcza. Estetyczny zmysł pospolity nie wyraża obiektywnej zgodności władz (czyli poddania przedmiotów władzy dominującej, poddania, które określałoby zarazem rolę pozostałych władz w stosunku do tych przedmiotów), lecz czystą subiektywną harmonię, w której wyobraźnia i intelekt przejawiają się samoczynnie, każde na swój rachunek. Dlatego estetyczny zmysł pospolity nie dopełnia dwóch pozostałych; ustanawia je albo umożliwia. Nigdy żadna władza nie zyskałaby roli prawodawczej i determinującej, gdyby wszystkie władze razem nie były najpierw zdolne do tej subiektywnej wolnej harmonii.

Stajemy jednak wówczas wobec szczególnie trudnego problemu. Powszechność przyjemności estetycznej czy też komunikowalność uczucia wyższego wyjaśniamy wolną zgodnością władz. Czy jednak wystarczy przypuścić, założyć *a priori* tę wolną zgodność? Czy, przeciwnie, nie powinna ona zostać wytworzona w nas? Czy więc estetyczny zmysł pospolity nie powinien stanowić przedmiotu genezy, genezy czysto transcendentalnej? Problem ten dominuje w pierwszej części Krytyki Władzy Sądzenia; samo jego rozwiązanie zawiera wiele złożonych momentów.

STOSUNEK WŁADZ WE WZNIOSŁOŚCI - O ile pozostajemy przy sądzie estetycznym typu: „to jest piękne”, rozum, jak się wydaje, nie odgrywa żadnej roli: wkraczają jedynie intelekt i wyobraźnia. Co więcej, znaleziona została wyższa forma przyjemności, nie zaś wyższa forma przykrości. A jednak sąd typu: „to jest piękne” jest tylko jednym z typów sądu estetycznego. Powinniśmy zatem wziąć pod uwagę inny typ: „to jest wzniosłe”. We Wzniosłości wyobraźnia oddaje się całkiem innej aktywności niż refleksja formalna. Uczucie wzniosłości doznawane jest wobec bezkształtu lub niekształtności (ogrom albo moc). Wygląda to tak, jak gdyby wyobraźnia skonfrontowana z własną granicą i zmuszona osiągnąć swe maksimum, poddana została przemocy prowadzącej ją ku krańcowi jej możliwości. Wyobraźnia zapewne nie ma granicy, jednak chodzi o ujmowanie (sukcesywne ujmowanie części). Jeśli jednak powinna ona odtwarzać części poprzednie, w miarę jak dochodzi do następnych, posiada pewne maksimum jednoczesnego pojmowania. Wobec ogromu wyobraźnia doświadcza niewystarczalności tego maksimum, „(...) a usiłując je przekroczyć, pogrąża się znowu w sobie samej (...)” (KWS, § 26, s. 143). Na pierwszy rzut oka przedmiotowi naturalnemu, czyli Naturze zmysłowej, przypisujemy ów ogrom redukujący naszą wyobraźnię do bezsilności. Naprawdę jednak nic innego prócz rozumu nie zmusza nas do połączenia w jedną całość ogromu świata zmysłowego. Owa całość jest Ideą tego, co zmysłowe, o ile to ostatnie ma za podłoże coś inteligibilnego lub nadzmysłowego.

Wyobraźnia zaczyna pojmować, że to rozum popychają do granicy jej możliwości, zmuszając do przyznania, że cała jej moc jest niczym w stosunku do Idei.

Wzniosłość stawia nas zatem wobec bezpośredniego subiektywnego stosunku między wyobraźnią i rozumem. Stosunek ten jest jednak przede wszystkim raczej niezgodnością niż zgodnością, sprzecznością odczuwaną między wymogiem rozumu i mocą wyobraźni. Dlatego wyobraźnia, jak się wydaje, traci swą wolność, a uczucie wzniosłości okazuje się raczej przykrością niż przyjemnością. W głębi niezgodności przebłykuje jednak zgodność; przykrość umożliwia przyjemność. Gdy wyobraźnia zostaje postawiona wobec swej granicy przez coś, co ją przekracza ze wszystkich stron, ona sama przekracza własną granicę, jest prawdziwa w sposób tylko negatywny, przedstawiając sobie niedostępność Idei rozumowej i czyniąc z samej tej niedostępności coś obecnego w naturze zmysłowej. „(...) wyobraźnia bowiem, chociaż poza sferą zmysłową nie znajduje nic, czego mogłaby się trzymać, czuje się jednak właśnie dzięki temu odpadnięciu ograniczeń czymś nieograniczonym; to usunięcie [ograniczeń] zaś jest unaoczniającym przedstawieniem nieskończoności, które nie może wprowadzić właśnie dlatego być nigdy innym, jak tylko negatywnym, ale mimo to czyni duszę szerszą” (KWS, s. 180)¹⁰⁸. Taka jest - niezgodna - zgodność wyobraźni i rozumu: „przeznaczenie nadzmysłowe” posiada nie tylko rozum, lecz także wyobraźnia. W tej zgodności dusza odczuwana jest jako nieokreślona jedność nad-zmysłowa wszystkich władz; my sami zostajemy odniesieni do pewnej ogniskowej jako do „punktu skupienia” w tym, co nadzmysłowe.

Widać zatem, że zgodność „wyobraźnia - rozum” nie jest po prostu domniemana: jest naprawdę wytworzona, wytworzona w niezgodności. Dlatego zmysł pospolity odpowiadający uczuciu wzniosłości nie oddziela się od „kultury”, jak ruch od swej genezy (KWS, § 29). I w tej genezie poznajemy istotę dotyczącą naszego przeznaczenia. Rzeczywiście, Idee rozumu są spekulatywnie nieokreślone, określone zaś praktycznie. Taka jest już zasada różnicy pomiędzy matematyczną Wzniosłością ogromu i dynamiczną Wzniosłością mocy (pierwsza wciąga w grę rozum z punktu widzenia władzy poznania, druga z punktu widzenia władzy pożądania) (KWS, § 24). Tak, że we wzniosłości dynamicznej nadzmysłowe przeznaczenie naszych władz jawi się jako p r e d e s t y n a c j a bytu moralnego. Zmysł wzniosłości zostaje wytworzony w nas w taki sposób, że przygotowuje celowość najwyższą, a nas samych przygotowuje do nadejścia prawa moralnego.

PUNKT WIDZENIA GENEZY- Trudno znaleźć analogiczną zasadę genezy dla zmysłu piękna. We wzniosłości bowiem wszelki stosunek pomiędzy władzami jest subiektywny; wzniosłość odnosi się do przyrody tylko poprzez projekcję, a projekcja ta dokonuje się na to, co w przyrodzie bezkształtne czy niekształtne. Również w przypadku piękna stajemy wobec zgodności subiektywnej-, wytwarza się jednak ona z powodu form obiektywnych, tak że problem dedukcji wynika w odniesieniu do piękna, co nie zachodziło w przypadku wzniosłości (KWS, § 30). Analiza wzniosłości naprowadziła nas na właściwą drogę, ponieważ wykazała, że istnieje zmył pospolity, nie tylko domniemany, lecz wytworzony. Geneza zmysłu piękna stanowi jednak problem trudniejszy, ponieważ wymaga zasady, której znaczenie byłoby obiektywne¹⁰⁹.

Wiemy, że przyjemność estetyczna jest całkowicie bezinteresowna, ponieważ w niczym nie dotyczy istnienia przedmiotu. Piękno nie jest przedmiotem zainteresowania

¹⁰⁸ KWS, § 29, „Uwaga ogólna do ekspozycji refleksyjnych sądów estetycznych”.

¹⁰⁹ Stąd miejsce analizy wzniosłości w *Krytyce władzy sądzienia*.

roзумu. Może być ono jednak złączone syntetycznie z zainteresowaniem rozumowym. Załóżmy, że jest tak, iż przyjemność piękna pozostaje bezinteresowna, ale zainteresowanie, z jakim jest złączona, może służyć za zasadę genezie „komunikowalności” lub powszechności tej przyjemności; piękno pozostaje bezinteresowne, ale zainteresowanie, z jakim jest syntetycznie złączone, może służyć za regułę genezie zmysłu piękna jako zmysłowi pospolitemu.

Jeśli taka jest teza kantowska, to powinniśmy zbadać, jakie zainteresowanie złączone jest z pięknem. Przede wszystkim można by pomyśleć o empirycznym zainteresowaniu społecznym, tak często związanym z przedmiotami piękna i zdolnym wytworzyć swego rodzaju smak lub komunikowalność przyjemności. Jasne jest jednak, że piękno związane jest z takim zainteresowaniem tylko *a posteriori*, nie zaś *a priori* (KWS, § 41). Jedynie zainteresowanie rozumu może odpowiadać poprzednim wymogom. Na czym jednak może tutaj polegać zainteresowanie rozumowe? Nie może się ono odnosić do samego piękna. Odnosi się wyłącznie do posiadanej przez przyrodę zdolności wytwarzania pięknych form, czyli form zdolnych zostać ujętymi w wyobraźni. (A przyroda zdolność tę objawia nawet tam, gdzie ludzki wzrok sięga zbyt rzadko, by je rzeczywiście ujmować: na przykład w głębi oceanów (KWS, § 30)). Zainteresowanie związane z pięknem nie odnosi się zatem do pięknej formy jako takiej, lecz do materii użytej przez przyrodę do wytworzenia przedmiotów zdolnych zostać ujętymi formalnie. Nic dziwnego, że Kant powiedziałwszy najpierw, że barwy i dźwięki nie są same w sobie piękne, dodaje, iż są one przedmiotem „zainteresowania w pięknie” (KWS, § 42). Co więcej, jeśli bada się, jaka jest materia pierwsza wkraczająca w naturalne tworzenie piękna, widzimy, że chodzi o materię płynną (najstarszy stan materii), której część oddziela się lub wyparowuje, a reszta nagle krzepnie (por. tworzenie się kryształów) (KWS, § 58). Oznacza to, że zainteresowanie w pięknie nie jest integralną częścią piękna, ani zmysłu piękna, lecz dotyczy wytwarzania piękna w przyrodzie, i z tego powodu może służyć jako zasada genezy zmysłu samego piękna.

Całość pytania brzmi; jakiego rodzaju jest to zainteresowanie? Określaliśmy dotąd zainteresowania rozumu poprzez rodzaj przedmiotów, jakie z koniecznością podporządkowane były władzy wyższej. Nie istnieją jednak przedmioty, które byłyby podporządkowane władzy odczuwania. Forma wyższa władzy odczuwania oznacza jedynie subiektywną i samorzną harmonię naszych władz aktywnych, tak że żadna z władz nie ustanawia praw dla przedmiotów. Jeśli weźmiemy pod uwagę materialną zdolność przyrody do wytwarzania pięknych form, to nie możemy z niej wnosić o koniecznym podporządkowaniu przyrody jednej z naszych władz, lecz jedynie o jej przypadkowej zgodności ze wszystkimi władzami razem¹¹⁰. Co więcej, próżne byłoby badanie celu Przyrody, gdy wytwarza ona piękno; wytrącanie się materii płynnej daje się wyjaśnić w sposób czysto mechaniczny. Zdolność przyrody jawi się zatem jako możliwość nie posiadająca celu, przypadkowo przystosowana do harmonijnego spełniania się naszych władz (KWS, § 58). Sama przyjemność tego spełniania jest bezinteresowna; zresztą doznajemy rozumowego zainteresowania przypadkową zgodnością wytworów przyrody z naszą bezinteresowną rozkoszą (KWS, § 42). Takie jest trzecie zainteresowanie rozumu: nie określa się ono przez konieczne podporządkowanie, lecz przez przypadkową zgodność Przyrody z naszymi władzami.

SYMBOLIZM W PRZYRODZIE - Jak wygląda geneza zmysłu piękna? Wydaje się, że wolne materie przyrody - barwy, dźwięki, nie odnoszą się po prostu do określonych

¹¹⁰ KWS, Wstęp, § VII.

pojęć intelektu. Przekraczają intelekt, „dają do myślenia” o wiele więcej niż to, co zawarte w pojęciu. Na przykład, barwy nie odnosimy po prostu do pojęcia intelektu, jakie stosowałoby się do niej bezpośrednio, odnosimy ją jeszcze do całkiem innego pojęcia, które ze swej strony nie ma przedmiotu naoczności, podobne jest jednak do pojęcia intelektu, ponieważ ustanawia swój przedmiot analogicznie do przedmiotu naoczności. To inne pojęcie jest Ideą rozumu podobną do pierwszego tylko z punktu widzenia refleksji. Toteż biała lilia nie zostaje po prostu odniesiona do pojęć barwy i kwiatu, lecz pobudza Ideę czystej niewinności, Ideę, której przedmiot jest tylko analogią (refleksyjną) bieli w kwiecie lilii (KWS, § 42 i 59). Tak oto Idee te są przedmiotem pośredniej prezentacji w wolnych materiach przyrody. Ta pośrednia prezentacja zwie się s y m b o l i z m e m, a jej regułą jest zainteresowanie w pięknie.

Wynikają z tego dwie konsekwencje: sam intelekt widzi swe pojęcia jako rozszerzone w sposób nieograniczony; wyobraźnia zostaje uwolniona od skrępowania intelektem, jakie znosiła jeszcze w schematyzmie, staje się zdolna dowolnie ujmować formę. Zgodność wyobraźni jako wolnej i intelektu jako nieokreślonego nie jest już zatem jedynie domniemana: jest niejako ożywiona, przywrócona do życia, wytworzona przez zainteresowanie w pięknie. Wolne materie natury zmysłowej symbolizują Idee rozumu; w ten sposób umożliwiają rozszerzenie intelektu i uwolnienie wyobraźni. Zainteresowanie w pięknie świadczy o nadzmysłowej jedności wszystkich naszych władz jako o „punkcie skupienia w tym, co nadzmysłowe”, z którego wypływa ich wolna zgodność formalna czy też subiektywna harmonia.

Nieokreślona nadzmysłowa jedność wszystkich władz i pochodząca od niej wolna zgodność są największą głębią duszy. Istotnie, gdy zgodność władz zdeterminowana jest przez jedną z nich (intelekt w zainteresowaniu spekulatywnym, rozum w zainteresowaniu praktycznym), zakładamy, że władze zdolne są przede wszystkim do osiągnięcia wolnej harmonii (zgodnie z zainteresowaniem w pięknie), bez której żadna z tych determinacji nie byłaby możliwa. Z drugiej jednak strony, wolna zgodność władz powinna już ukazać rozum jako powołany do odgrywania determinującej roli w zainteresowaniu praktycznym czy też w dziedzinie moralności. W tym sensie nad-zmysłowe przeznaczenie wszystkich naszych władz jest predestynowaniem bytu moralnego; albo idea tego, co nadzmysłowe, jako nieokreślona jedność władz, przygotowuje ideę tego, co nadzmysłowe, praktycznie zdeterminowaną przez rozum (jako zasada celów wolności); albo zainteresowanie w pięknie zakłada dyspozycję do bycia *moralnym* (KWS, § 42). Jak mówi Kant, piękno samo jest symbolem dobra (chce on przez to powiedzieć, że zmysł piękna nie jest niejasną percepcją dobra, że nie istnieje żadna analityczna relacja między dobrem i pięknem, lecz relacja syntetyczna, zgodnie z którą zainteresowanie w pięknie przygotowuje nas do bycia moralnymi, przeznacza nas moralności) (KWS, § 59). W ten sposób nieokreślona jedność i wolna zgodność władz nie tylko są największą głębią duszy, lecz także przygotowują nadejście czegoś wyższego, czyli wyższość władzy pożądania, i umożliwiają przejście od władzy poznania do tej władzy pożądania.

SYMBOLIZM W SZTUCE ALBO GENIUSZ - Prawdą jest, że wszystkie poprzednie kwestie (zainteresowanie w pięknie, geneza zmysłu piękna, stosunek piękna i dobra) dotyczą tylko piękna przyrody. Wszystko opiera się w istocie na myśli, że przyroda wytworzyła piękno (KWS, § 42). Dlatego piękno w sztuce, jak się wydaje, nie posiada związku z dobrem, a zmysł piękna w sztuce nie może zostać wytworzony na gruncie zasady, która przeznacza nas moralności. Stąd słowa Kanta: godny szacunku ten, kto

wychodzi z muzeum, by zwrócić się ku pięknu przyrody...

Chyba że okaże się, iż sztuka na swój sposób również nie podlega osądowi ze strony materii i zasad dostarczonych przez przyrodę. Tutaj jednak przyroda może działać tylko poprzez wrodzoną dyspozycję podmiotu. Tą wrodzoną dyspozycją jest Geniusz, za pośrednictwem którego przyroda nadaje sztuce syntetyczny porządek i bogatą materię. Kant określa geniusz jako władzę Idei estetycznych¹¹¹. Na pierwszy rzut oka Idea estetyczna jest przeciwieństwem Idei rozumowej. Ta ostatnia jest pojęciem, do którego nie jest adekwatna żadna naoczność; pierwsza zaś naocznością, do której nie jest adekwatne żadne pojęcie. Można jednak zapytać, czy ten odwrócony stosunek wystarczy do opisania Idei estetycznej? Idea rozumu przekracza doświadczenie albo dlatego, że nie ma przedmiotu, który by jej odpowiadał w *przyrodzie* (na przykład, byty niewidzialne), albo dlatego, że z prostego zjawiska przyrody czyni wydarzenie ducha (śmierć, miłość...). Idea rozumu zawiera zatem coś niewyraźnego. Natomiast Idea estetyczna przekracza wszelkie pojęcie, ponieważ wytwarza naoczność o innej naturze niż ta, która jest nam dana: inną naturę, której zjawiska byłyby prawdziwymi zdarzeniami duchowymi, zdarzeniami ducha, bezpośrednimi naturalnymi określeniami (KWS, § 49). „Daje ona do myślenia”, zmusza do myślenia. Idea estetyczna jest tym samym co Idea rozumowa: wyraża to, co w tamtej niewyraźne. Dlatego jawi się ona jako przedstawienie „wtórne”, wtórny wyraz. Tym samym jest bardzo bliska symbolizmowi (geniusz rozwija ją również poprzez rozszerzenie intelektu i uwolnienie wyobraźni) (KWS § 49). Zamiast jednak prezentować Ideę pośrednio w przyrodzie, wyraża ją wtórnie, w wyobraźniowym tworzeniu innej natury.

Geniusz nie jest smakiem, lecz ożywia smak w sztuce, nadając mu duszę lub materię. Istnieją dzieła doskonałe z punktu widzenia smaku, pozbawione jednak duszy, czyli geniuszu (KWS, § 49). To dlatego, że sam smak jest jedynie formalną zgodnością wolnej wyobraźni i rozszerzonego intelektu. Pozostaje on ponury i martwy, i jedynie domniemany, jeśli nie odsyła do instancji wyższej jako do materii zdolnej właśnie rozszerzyć intelekt i uwolnić wyobraźnię. Zgodność wyobraźni i intelektu w sztukach przywracana jest do życia tylko przez geniusz i bez niego byłaby niekomunikowalna. Geniusz jest zawołaniem skierowanym do innego geniuszu; między nimi dwoma smak staje się swego rodzaju medium i pozwala oczekiwać, gdy drugi geniusz jeszcze się nie narodził (KWS § 49). Geniusz wyraża nadzmysłową jedność wszystkich władz, wyraża ją jako żywą. Dostarcza zatem porządku, zgodnie z którym wnioski dotyczące piękna w przyrodzie można rozciągnąć na piękno w sztuce. Toteż nie tylko piękno w przyrodzie jest symbolem dobra, jest nim także piękno w sztuce, zgodne z syntetycznym i genetycznym porządkiem samego geniuszu¹¹².

Do formalnej estetyki smaku dołącza więc Kant materialną metaestetykę, której dwoma głównymi działami są zainteresowanie w pięknie i geniusz, a która świadczy o Kantowskim romantyzmie. Przede wszystkim do estetyki linii i kompozycji, a zatem formy, dołącza Kant metaestetykę materii, barw i dźwięków. W Krytyce Władzy Sądzenia kończący się klasycyzm i rodzący romantyzm znajdują złożoną równowagę. Nie należy mieszać różnych sposobów, zgodnie z którymi, zdaniem Kanta, Idee rozumu stać się mogą przedmiotem prezentacji w naturze zmysłowej. We wzniosłości prezentacja jest bezpośrednia, lecz negatywna i dokonuje się poprzez projekcję; w *naturalnym* symbolizmie lub w zainteresowaniu w pięknie prezentacja jest pozytywna,

¹¹¹ KWS, §57, Uwaga I.

¹¹² W przeciwieństwie do § 42 - § 59 („O pięknie jako symbolu moralności”) odnosi się tyleż do sztuki co do przyrody.

lecz pośrednia i dokonuje się poprzez refleksję; w geniuszu lub w symbolizmie artystycznym prezentacja jest pozytywna, lecz wtórna i dokonuje się poprzez tworzenie innej natury. Zobaczmy dalej, że w przyrodzie pojmowanej jako system celów Idea podatna jest na czwarty sposób prezentacji, najdoskonalszy.

CZY SĄDZENIE JEST WŁADZĄ? - Sądzenie jest zawsze operacją złożoną, która polega na podporządkowaniu tego, co jednostkowe, temu, co ogólne. Człowiek wydający sąd jest zawsze człowiekiem umiejętności: to ekspert, lekarz, prawnik. Sądzenie zakłada prawdziwy dar, predyspozycję¹¹³. Kant jako pierwszy potrafił postawić ten problem, na poziomie techniki sądenia, czyli właściwej mu oryginalności. W znanych tekstach Kant wyróżnia dwa przypadki: albo to, co ogólne, jest już dane, znane i wystarczy je zastosować, czyli zdeterminować to, co jednostkowe, do którego sieje stosuje („apodyktyczny użytek rozumu”, „sąd determinujący”); albo to, co ogólne, stanowi problem i należy je znaleźć („hipotetyczny użytek rozumu”, „sąd refleksyjny”)¹¹⁴. Rozróżnienie to jest jednak znacznie bardziej skomplikowane niż się wydaje: należy je zinterpretować, tak z punktu widzenia przykładów, jak i znaczenia.

Podstawowym błędem byłoby sądzić, że jedynie sąd refleksyjny zakłada inwencję. Nawet wówczas, gdy to, co ogólne, jest dane, trzeba „osądzić”, aby dokonać subsumpcji. Logika transcendentálna różni się niewątpliwie od logiki formalnej, ponieważ zawiera reguły wyznaczające warunek, przy jakim stosuje się dane pojęcie¹¹⁵. Reguły te nie sprowadzają się jednak do samego pojęcia: dla zastosowania pojęcia intelektu wymagany jest schemat będący twórczym aktem wyobraźni zdolnej „wskazać warunek, zgodnie z którym poszczególne przypadki podporządkowywane są pojęciu. Toteż schematyzm jest już „sztuką”, a schemat - schematem „przypadków podlegających prawu”. Mylne byłoby zatem przekonanie, że intelekt osądza sam z siebie; intelekt nie może czynić ze-swych pojęć innego użytku jak tylko użytek sądenia, ale użytek ten zakłada pierwotny akt wyobraźni, a także pierwotny akt rozumu (dlatego w *Krytyce czystego rozumu* sąd determinujący jawi się jako posłużenie się rozumem). Każdorazowo, gdy Kant mówi o sądeniu jako o władzy, czyni to dla podkreślenia pierwotności tego aktu, specyfiki jego wytworu. Sądzenie zakłada jednak zawsze wiele władz i wyraża ich zgodność. Sądzenie zwane jest determinującym, gdyż wyraża zgodność władz wobec samej władzy determinującej, czyli ponieważ determinuje przedmiot odpowiednio do władzy ustanowionej przede wszystkim jako prawodawcza. Toteż sąd teoretyczny wyraża zgodność władz determinującą przedmiot odpowiednio do prawodawczego intelektu. Tak samo istnieje sąd praktyczny, który określa, czy możliwe działanie jest przypadkiem podporządkowanym prawu moralnemu: wyraża on zgodność intelektu i rozumu pod przewodnictwem rozumu. W sądzie teoretycznym wyobraźnia dostarcza schemat odpowiednio do pojęcia intelektu; w sądzie praktycznym intelekt dostarcza model typowy odpowiednio do prawa rozumu. Tym samym byłoby rzec, że sąd determinuje przedmiot, że zgodność władz jest zdeterminowana, że jedna z władz pełni funkcję determinującą lub prawodawczą.

Ważne jest zatem ustalenie przykładów odpowiadających dwóm typom sądów, „determinującemu” i „refleksyjnemu”. Oto lekarz, który wie, co to jest tyfus (pojęcie), który jednak nie rozpoznaje go w poszczególnym przypadku (osąd albo diagnostyka). Mamy tendencję do dostrzegania w diagnostyce (zakładającej pewien dar lub pewną

¹¹³ KCR, I, Analityka, „O transcendentálnej władzy rozpoznawania w ogóle”.

¹¹⁴ KCR, II, Dialektyka, Dodatek, „O regulatywnym stosowaniu idei czystego roaumu”.

¹¹⁵ KCR, I, Analityka, „O transcendentálnej władzy rozpoznawania w ogóle”.

sztukę) przykładu sądu determinującego, ponieważ pojęcie jest założone jako znane. W odniesieniu jednak do danego poszczególnego przypadku samo pojęcie nie jest dane: jest ono problematyczne albo całkowicie nieokreślone. Faktycznie, diagnostyka jest przykładem sądu refleksyjnego. Jeśli sądu determinującego szukamy w medycynie, powinniśmy myśleć raczej o decyzji terapeutycznej: tutaj pojęcie jest istotnie dane w stosunku do poszczególnego przypadku, trudno jednak je doń zastosować (przeciwskazania w zależności od chorego itd.).

Ściśle rzecz biorąc, sąd refleksyjny wymaga w podobnym stopniu umiejętności lub inwencji. Umiejętności tych używa się w nim jednak inaczej. W sądzie determinującym umiejętność jest niejako „ukryta”: pojęcie jest dane, bądź pojęcie intelektu, bądź prawo rozumu; istnieje zatem władza prawodawcza, która kieruje lub determinuje pierwotny wkład innych władz tak, że wkład ten trudno ocenić. W sądzie refleksyjnym nic nie jest jednak dane z punktu widzenia władz aktywnych: przejawia się jedynie surowa materia, nie będąc we właściwym tego słowa znaczeniu „przedstawiana”. Wszelkie władze aktywne działają zatem dowolnie w stosunku do niej. Sąd refleksyjny wyrażać będzie wolną i nieokreśloną zgodność wszystkich władz. Umiejętność, która byłaby ukryta i niejako podporządkowana w sądzie determinującym, ujawnia się i działa w wolny sposób w refleksyjnej władzy sądenia. W „refleksji” możemy niewątpliwie odkryć pojęcie, które już istnieje; sąd refleksyjny będzie jednak o tyle bardziej czysty, o ile nie będzie pojęcia dla rzeczy, jaką w wolny sposób ujmuję, lub też pojęcie będzie (w pewien sposób) poszerzone, nieograniczone, nieokreślone.

Prawdę mówiąc, sąd determinujący i sąd refleksyjny nie są jedynie dwoma rodzajami tego samego gatunku. Sąd refleksyjny ujawnia i wyzwala głębię, która ukryta była w drugim. Drugi jest sądem tylko poprzez żywą głębię. W przeciwnym razie nie można by zrozumieć, dlaczego *Krytyka władzy sądenia* nosi taki właśnie tytuł, chociaż traktuje ona tylko o sądzie refleksyjnym. Dlatego, że cała określona zgodność władz, podległa władzy determinującej i prawodawczej, zakłada istnienie i możliwość niezeterminowanej wolnej zgodności. W tej wolnej zgodności sąd jest nie tylko oryginalny (taki był już w wypadku sądu determinującego), lecz także ujawnia zasadę swej oryginalności. Zgodnie z tą zasadą nasze władze z natury różnią się, a jednak w nie mniejszym stopniu występuje w nich wolna i samoistna zgodność, która umożliwia następnie ich działanie pod przewodnictwem jednej z nich, zgodnie z prawem zainteresowań rozumu. Sąd jest zawsze nieredukowalny, to znaczy oryginalny: dlatego można go nazwać „Jakąś” władzą (dar albo specyficzna umiejętność). Nigdy nie opiera się on na jednej władzy, lecz na ich zgodności, bądź na zgodności określonej już przez jedną z nich, odgrywającą rolę prawodawczą, lub głębiej na wolnej nieokreślonej zgodności, stanowiącej ostateczny przedmiot „krytyki sądu” w ogóle.

OD ESTETYKI DO TELEOLOGII - Kiedy władza poznania występuje w swej formie wyższej, intelekt nakłada prawa na tę władzę; kiedy władza pożądania występuje w swej formie wyższej, rozum nakłada prawa na tę władzę. Kiedy władza odczuwania występuje w swej formie wyższej, to właśnie sąd nakłada prawa na tę władzę¹¹⁶. Przypadek ten wyraźnie różni się od dwu pozostałych: sąd estetyczny jest refleksyjny; nie ustanawia praw dla przedmiotów, lecz dla siebie samego; nie wyraża określenia przedmiotu przez determinującą władzę, lecz wolną zgodność wszystkich władz wobec ujmowanego przedmiotu. Powinniśmy zapytać, czy istnieje inny typ sądu refleksyjnego albo czy wolna zgodność subiektywnych władz nie objawia się inaczej niż w sądzie

¹¹⁶ KWS, Wstęp, § III i IX.

estetycznym?

Wiemy, że rozum w swym zainteresowaniu spekulatywnym tworzy Idee, których znaczenie jest jedynie regulatywne. Oznacza to, że nie mają one przedmiotu określonego z punktu widzenia poznania, lecz nadają pojęciom intelektu największą systematyczną jedność. Mają one w nie mniejszym stopniu wartość obiektywną, chociaż „nieokreśloną”, nie mogą bowiem nadać systematycznej jedności pojęciom, nie użyczając podobnej jedności zjawiskom ujmowanym w ich materii i jednostkowości. Jedność ta, uznana za nieodłączną zjawiskom, jest ostateczną jednością rzeczy (największa jedność w możliwie największej różnorodności, tak że nie można powiedzieć, dokąd ta jedność zmierza). Ostateczną jedność można rozumieć tylko jako towarzyszącą pojęciu celu naturalnego; istotnie, jedność różnorodności wymaga związku różnorodności z określonym celem towarzyszącym przedmiotom, które odnoszone są do tej jedności. W tym pojęciu celu naturalnego jedność jest zawsze jedynie domniemana albo zakładana jako dająca się uzgodnić z różnorodnością jednostkowych praw empirycznych¹¹⁷. Toteż nie wyraża ona aktu, dzięki któremu rozum byłby prawodawczy. Podobnie intelekt nie ustanawia tutaj praw. Intelekt ustanawia prawa dla zjawisk, ale jedynie o tyle, o ile są one pojmowane w formie ich naoczności; jego akty prawodawcze (kategorie) konstytuują zatem prawa ogólne i stosują się do przyrody jako do przedmiotu możliwego doświadczenia (wszelka zmiana ma przyczynę... itd.). Nigdy jednak intelekt nie określa *a priori* materii zjawisk, szczególnie rzeczywistego doświadczenia ani poszczególnych praw takiego lub innego przedmiotu. Prawa te znane są tylko empirycznie i pozostają przypadkowe w stosunku do naszego intelektu.

Wszelkie prawo zawiera konieczność. Jedność praw empirycznych z punktu widzenia ich jednostkowości należy jednak rozumieć jako taką jedność, którą zjawiskom mógłby nadać z koniecznością jedynie intelekt inny niż nasz. „Cel” określa się właśnie poprzez przedstawienie skutku jako powód lub podłoże przyczyny; ostateczna jedność zjawisk odsyła do intelektu zdolnego służyć jej za zasadę lub substrat, w którym przedstawienie całości byłoby przyczyną tej samej całości jako skutku (intelekt-prawzór, naoczny, określony jako wyższa, rozumna i intencjonalna przyczyna). Nietrafne byłoby jednak przekonanie, że taki intelekt rzeczywiście istnieje, albo że zjawiska są istotnie wytworzone w taki sposób; intelekt-prawzór wyraża cechę właściwą naszemu intelektowi, czyli niezdolność określania *przez* nas samych tego, co jednostkowe, niezdolność pojmowania ostatecznej jedności zjawisk, wynikającej z innej zasady niż zasada intencjonalnej przyczynowości przyczyny najwyższej (KWS, § 77). W tym właśnie sensie Kant podporządkowuje dogmatycznemu pojęciu nieskończonego intelektu głębokie przekształcenie: intelekt - prawzór wyraża w nieskończoność tylko granicę właściwą naszemu intelektowi, punkt, w którym przestaje on być prawodawczy w samym naszym zainteresowaniu spekulatywnym i odpowiednio do zjawisk. „(...) zgodnie z pewną swoistą właściwością moich władz poznawczych nie potrafię inaczej wydać sądu o możliwości owych rzeczy i ich wytwarzaniu, jak tylko przyjmując przyczynę działającą podług zamiarów (...)” (KWS, § 75, s. 371).

Celowość przyrody jest więc związana z podwójnym ruchem. Z jednej strony, pojęcie celu naturalnego pochodzi od Idei rozumu [jako że wyraża ono ostateczną jedność zjawisk]: „(...) jest pojęciem subsumującym przyrodę pod taką przyczynowość, jaka daje się pomyśleć tylko przez rozum (...)” (KWS, § 74, s. 368). Nie należy go z resztą mylić z Ideą rozumową, gdyż skutek zgodny z przyczynowością rzeczywiście

¹¹⁷ KWS, Wstęp, § V (por. KCR, II, Dialektyka, Dodatek).

dany jest w przyrodzie: „Pod tym [właśnie] względem różni się ta idea [pojęcie celu naturalnego - przyp. tłum.] od wszystkich innych idei” (KWS, § 77, s. 383). W odróżnieniu od Idei rozumu pojęcie celu naturalnego ma przedmiot dany; w odróżnieniu od pojęcia intelektu nie determinuje swego przedmiotu. Faktycznie wkracza ono, aby pozwolić wyobraźni na „ujmowanie” przedmiotu w sposób nieokreślony, w taki sposób, że intelekt „zyskuje” pojęcia odpowiednio do Idei samego rozumu. Pojęcie celu naturalnego jest pojęciem refleksyjnym pochodzącym od Idei regulatywnych: wszystkie nasze władze harmonizują się w nim i wchodzą w wolną zgodność, dzięki czemu ujmujemy Przyrodę z punktu widzenia jej praw empirycznych. Sąd teologiczny jest więc drugim typem sądu refleksyjnego.

I na odwrót, wychodząc od pojęcia celu naturalnego określamy przedmiot Idei rozumowej. Bez wątpienia Idea nie ma w sobie samej przedmiotu określonego; jej przedmiot pozwala się jednak zdeterminować analogicznie do przedmiotów doświadczenia. Otóż te pośrednie i analogiczne określenie (które godzi się doskonale z regulatywną funkcją Idei) możliwe jest tylko w tej mierze, w jakiej same przedmioty doświadczenia przedstawiają tę ostateczną jedność przyrody¹¹⁸, w stosunku do której przedmiot Idei powinien służyć jako zasada lub substrat. Toteż pojęcie jedności ostatecznej lub celu naturalnego zmusza nas do określenia Boga jako najwyższej przyczyny intencjonalnej działającej na sposób intelektu. W tym sensie Kant wyraźnie podkreśla konieczność przejścia od teleologii naturalnej do teologii fizycznej. Droga odwrotna byłaby drogą fałszywą, świadczącą o „Rozumie wypaczonym”¹¹⁹ (KCR, t. II, s. 433). (Idea odgrywałaby wtedy rolę konstytutywną, a nie regulatywną, sąd teologiczny byłby wówczas traktowany jako determinujący). Nie znajdujemy w przyrodzie boskich celów intencjonalnych; przeciwnie, wychodzimy od celów będących przede wszystkim celami przyrody i narzucamy im Ideę boskiej przyczyny intencjonalnej jako warunek ich pojmowania. Nie narzucamy celów przyrodzie, „przemocą i po dyktatorsku” (KCR, t. II, s. 434); przeciwnie, ujmujemy ostateczną jedność przyrody, poznaną empirycznie w tym, co różnorodne, by wznieść się aż do Idei najwyższej przyczyny określonej analogicznie¹²⁰. Całość tych dwóch ruchów określa nowy sposób prezentacji Idei, sposób ostatni, który różni się od analizowanych uprzednio.

Jaka jest różnica między dwoma typami sądów, teleologicznym i estetycznym? Musimy wziąć pod uwagę, że sąd estetyczny ujawnia już prawdziwą celowość. Chodzi jednak o celowość subiektywną, formalną, wykluczającą wszelki cel (obiektywny lub subiektywny). Ta celowość estetyczna jest subiektywna, ponieważ polega na wolnej zgodności władz¹²¹. Wciąga ona niewątpliwie w grę formę przedmiotu, a z samego przedmiotu wyobraźnia ujmuje właśnie formę. Chodzi zatem obiektywnie o subiektywną czystą formę celowości wykluczającą wszelki określony materialny cel (piękno przedmiotu nie jest oceniane ani ze względu na użytek, ani wewnętrzną doskonałość, ani związek z jakimkolwiek zainteresowaniem praktycznym) (KWS, § 11 i 15). Można by postawić zarzut, że Przyroda wkracza, jak widzieliśmy, poprzez swą

¹¹⁸ Franc. *unite naturelle* (niem. *Natureinheit*) przekładamy za Ingardenem (por. KCR, t. II, s. 435, przyp. 1) jako Jedność przyrody”.

¹¹⁹ Kant wyróżnia dwa błędy wynikające z fałszywego zrozumienia zasady jedności systematycznej, wymieniając obok „wypaczonego rozumu” *perversa ratio* (KCR, t. II, s. 433) także „rozum leniwy” *ignora ratio* (KCR, t. II, s. 431).

¹²⁰ KCR, II, Dialektyka, Dodatek, „O ostatecznym celu naturalnej dialektyki rozumu ludzkiego”. KWS, § 68, 75, 85.

¹²¹ Stąd w KWS, § 34, wyrażenie „wzajemna subiektywna celowość” (KWS, 198).

materialną zdolność do wytworzenia piękna; w tym sensie w odniesieniu do piękna możemy mówić o przypadkowej zgodności Przyrody z naszymi władzami. Ta materialna zdolność jest nawet dla nas przedmiotem szczególnego „zainteresowania”. Zainteresowanie to nie należy jednak do samego zmysłu piękna, chociaż daje zasadę, zgodnie z którą zmysł ten mógłby być wytworzony. Przypadkowa zgodność Przyrody i naszych władz pozostaje tutaj zatem niejako zewnętrzna wobec wolnej zgodności władz: przyroda daje jedynie zewnętrzną sposobność „(...) spostrzegania wewnętrznej [podkreśl. G. D.] celowości w odnoszeniu się do siebie naszych władz umysłu (...)” (KWS, § 58, s. 297), Materialna zdolność Przyrody nie stanowi celu naturalnego (któremu przysłoby zaprzeczyć idei celowości pozbawionej celu): „(...) przychylność jest naszym sposobem percypowania przyrody, a nie przychylnością, jaką ona nam okazuje [podkreśl. G. D.]” (KWS, § 58, s. 297).

Celowość, w jej różnych aspektach, jest przedmiotem „przedstawienia estetycznego”. Otóż widzimy, że w *tych* przedstawieniach sąd refleksyjny na wiele sposobów odwołuje się do poszczególnych zasad: z jednej strony wolna zgodność władz jako podstawa tej władzy sądenia (przyczyna formalna); z drugiej strony władza odczuwania jako materia albo przyczyna materialna, w stosunku do której władza sądenia określa jakąś szczególną przyjemność jako stan wyższy; z innej jeszcze strony forma celowości pozbawionej celu jako ostateczna przyczyna; w końcu specjalne zainteresowanie w pięknie jako *causa fiendi*, zgodnie z którą wytworzony jest zmysł piękna, jaki w uprawniony sposób wyraża się w sądzie estetycznym.

Kiedy bierzemy pod uwagę sąd teleologiczny, stajemy wobec całkiem innego przedstawienia celowości. Teraz chodzi o celowość obiektywną, materialną, zakładającą cele. Tym, co dominuje, jest istnienie pojęcia celu naturalnego, wyrażającego empirycznie ostateczną jedność rzeczy uwzględniającą ich różnorodność.

„Refleksja” zmienia zatem znaczenie: już nie formalna refleksja przedmiotu pozbawionego pojęcia, lecz pojęcie refleksji, poprzez które ujmowana jest materia przedmiotu. W pojęciu tym władze nasze działają nieskrępowanie i harmonijnie. Wolna zgodność władz jest jednak tutaj zawarta w przypadkowej zgodności Przyrody i samych władz. Tak, że w sądzie teleologicznym powinniśmy wziąć pod uwagę, że Przyroda staje się nam naprawdę przychylna (i gdy od teleologii wracamy do estetyki, zauważamy, że naturalne wytwarzanie rzeczy pięknych było już wobec nas przychylnością przyrody) (KWS, § 67). Różnica między dwoma typami sądów polega na tym, że sąd teleologiczny nie odsyła do poszczególnych zasad (wyjawszy czyniony zeń użytek lub zastosowanie). Niewątpliwie zakłada ona zgodność rozumu, wyobraźni i intelektu, gdy ten ostatni nie ustanawia praw, ale punkt, w którym intelekt porzuca swe roszczenia prawodawcze, w pełni należy do zainteresowania spekulatywnego i zawarty jest w dziedzinie władzy poznania. Dlatego cel naturalny jest przedmiotem „przedstawienia logicznego”. Istnieje niewątpliwie przyjemność refleksji w samym sądzie teleologicznym; nie doznajemy przyjemności w tej mierze, w jakiej Przyroda jest z koniecznością podporządkowana władzy poznania, lecz w tej, w jakiej Przyroda zgadza się w sposób przypadkowy z naszymi subiektywnymi władzami. Przyjemność teleologiczna miesza się jednak tutaj jeszcze z poznaniem: nie określa ona stanu wyższego władzy odczuwania wziętej w samej sobie, lecz raczej wpływ władzy poznania na władzę odczuwania¹²².

To, że sąd teleologiczny nie odsyła do poszczególnej zasady *a priori*, łatwo wyjaśnić. Dzieje się tak dlatego, że jest ona przygotowana przez sąd estetyczny i bez

¹²² KWS, Wstęp, § VI.

tego przygotowania pozostałaby niepojmowalna¹²³”. Formalna celowość estetyczna „przygotowuje” nas do utworzenia pojęcia celu, który narzuca się zasadzie celowości, dopełnia ją i stosuje do przyrody; to sama refleksja pozbawiona pojęcia przygotowuje nas do utworzenia pojęcia refleksji. W odniesieniu do teleologicznego zmysłu pospolitego nie istnieje również problem genezy; zmysł ten jest zakładany lub domniemany w zainteresowaniu spekulatywnym, należy do logicznego zmysłu pospolitego, jest jednak niejako zapoczątkowany przez estetyczny zmysł pospolity.

Jeśli weźmiemy pod uwagę zainteresowania rozumu odpowiadające dwu formom sądu refleksyjnego, odnajdziemy wątek „przygotowania”, w innym jednak znaczeniu. Estetyka ujawnia wolną zgodność władz, która wiąże się w pewien sposób ze specjalnym zainteresowaniem w pięknie; otóż zainteresowanie to przeznacza nas do bycia moralnymi, przygotowuje zatem nadejście prawa moralnego lub wyższość czystego zainteresowania praktycznego. Teleologia, ze swej strony, ujawnia wolną zgodność władz, tym razem w samym zainteresowaniu spekulatywnym: „w” takim stosunku władz, jaki określony jest przez prawodawczy intelekt, odnajdujemy wolną harmonię wszystkich władz, skąd poznanie bierze własny żywot (widzieliśmy, że sąd determinujący zakładał żywotną głębię w samym poznaniu objawiającą się jedynie w „refleksji”). Trzeba zatem zrozumieć, że sąd refleksyjny w ogóle umożliwia przejście od władzy poznania do władzy pożądania, od zainteresowania spekulatywnego do zainteresowania praktycznego, i przygotowuje podporządkowanie pierwszego drugiemu, zarazem zaś celowość umożliwia przejście od przyrody do wolności albo przygotowuje realizację wolności w przyrodzie¹²⁴.

ZAKOŃCZENIE. CELE ROZUMU

DOKTRYNA WŁADZ - Trzy *Krytyki* prezentują prawdziwy system permutacji. Po pierwsze, władze są określone według stosunków przedstawienia w ogóle (poznawać, pożądać, odczuwać). Po drugie, jako źródła przedstawień (wyobraźnia, intelekt, rozum). W miarę jak bierzemy pod uwagę taką lub inną władzę w pierwszym znaczeniu, dana władza w znaczeniu drugim powoływana jest do ustanawiania praw dla przedmiotów i rozdzielania między pozostałe władze właściwego zadania: intelekt we władzy poznania, rozum we władzy pożądania. To prawda, że w *Krytyce władzy sądzienia* wyobraźnia nie osiąga funkcji prawodawczej. Uwalnia się jednak tak, że wszystkie władze razem wchodzą w wolną zgodność. Dwie pierwsze *Krytyki* przedstawiają zatem stosunek władz określony przez jedną spośród nich; ostatnia *Krytyka* odkrywa jeszcze głębiej wolną i nieokreśloną zgodność władz jako warunek możliwości wszelkiego stosunku określonego.

Ta wolna zgodność jawi się na dwa sposoby: we władzy poznania jako podstawa zakładana przez prawodawczy intelekt; a jemu zaś jako zarodek, który przeznacza nas rozumowi prawodawczemu albo władzy pożądania. Jest ona również największą głębią duszy, choć nie tym, co najwyższe. Najwyższe jest zainteresowanie praktyczne rozumu, to, które odpowiada władzy pożądania i które podporządkowuje sobie władzę poznania lub samo zainteresowanie spekulatywne.

¹²³ KWS, Wstęp, § VIII.

¹²⁴ KWS, Wstęp, § III i IX.

Oryginalność doktryny władz polega u Kanta na tym, że forma wyższa nie odrywa ich nigdy od ludzkiej skończoności ani nie usuwa różnicy ich natury. Dzieje się tak dlatego, że władze w pierwszym znaczeniu słowa, właśnie jako swoiste i skończone, osiągają formę wyższą, a władze w drugim znaczeniu - rolę prawodawczą.

Dogmatyzm stwierdzał harmonię między podmiotem i przedmiotem, a dla zapewnienia tej harmonii powołał Boga (korzystającego z władz nieskończonych). Dwie pierwsze *Krytyki* zastępują ją ideą koniecznego podporządkowania przedmiotu „skończonemu” podmiotowi: my, prawodawcy, we właściwej nam skończoności (nawet prawo moralne jest faktem skończonego rozumu). To właśnie jest rewolucja kopernikańska¹²⁵. Jednak z tego punktu widzenia *Krytyka władzy studzenia*, jak się wydaje, ujawnia szczególną trudność: gdy Kant odkrywa wolną zgodność „w określonym stosunku władz, to czy po prostu nie wprowadza ponownie idei harmonii i celowości? I to na dwa sposoby: w zgodności pomiędzy władzami nazwanej „ostateczną” (celowość subiektywna) i w zgodności „przypadkowej” przyrody i samych naszych władz (celowość obiektywna).

Nie to jest jednak ważne. Istotne jest, że *Krytyka władzy sądenia* daje nową teorię celowości, odpowiadającą transcendentalnemu punktowi widzenia i doskonale się uzgadniającą z ideą prawodawstwa. Zadanie to zostaje spełnione o tyle, o ile celowość nie ma już zasady teologicznej, lecz raczej teologia ma „ostateczną” ludzką podstawę. Stąd znaczenie dwóch tez *Krytyki władzy sądenia*: ostateczna zgodność władz jest przedmiotem osobnej genezy; ostateczny stosunek Przyrody i człowieka jest rezultatem czysto ludzkiej aktywności praktycznej.

TEORIA CELÓW - Sąd teleologiczny nie odsyła, jak sąd estetyczny, do zasady służącej refleksji za podstawę *a priori*. Toteż powinna być ona przygotowana przez sąd estetyczny, a pojęcie celu przyrody zakłada przede wszystkim czystą formę celowości pozbawionej celu. Gdy jednak, na odwrót, dochodzimy do pojęcia celu przyrody, przed sądem teleologicznym staje problem, który nie pojawił się w odniesieniu do sądu estetycznego: estetyka pozostawiła smakowi decyzję, jaki przedmiot powinien być osądzony jako piękny, teleologia, przeciwnie, wymaga reguł wskazujących warunki, w jakich osądza się coś według pojęcia celu naturalnego¹²⁶. Porządek wnioskowania jest zatem następujący: od formy celowości do pojęcia celu naturalnego (wyrażającego ostateczną jedność przedmiotów z punktu widzenia ich materii lub ich poszczególnych praw); i od pojęcia celu naturalnego do jego zastosowania w przyrodzie (wskazującego refleksji, jakie przedmioty powinny być osądzone według tego pojęcia).

Zastosowanie to jest dwojakie: albo stosujemy pojęcie celu przyrody do dwóch przedmiotów, z których jeden jest przyczyną, a drugi skutkiem, w taki sposób, by wprowadzić ideę skutku w przyczynowość przyczyny (przykład: piasek jako środek w stosunku do lasów sosnowych). Albo stosujemy je do tej samej rzeczy jako przyczynę i skutek jej samej, czyli do jednej rzeczy, której części wytwarzają się wzajemnie w ich formie i połączeniach (byty zorganizowane, same się organizujące): w ten sposób wprowadzamy ideę całości nie jako przyczynę istnienia rzeczy („gdyż byłby to wówczas wytwór sztuki”)¹²⁷, lecz jako podstawę jej możliwości jako wytworu przyrody z punktu widzenia refleksji. W pierwszym przypadku celowość jest zewnętrzna; w

¹²⁵ Por. komentarze J. Vuillemina o „ustawodawczej skończoności” w *L'heritage kantien et la revolution copernicienne*.

¹²⁶ KWS, Wstęp, § VIII.

¹²⁷ Wobec rozbieżności polskiej i francuskiej wersji tłumaczenia tekst Kanta przekładamy według wersji Deleuze'a, która odsyła do trzech fragmentów tłumaczenia polskiego: KWS, s. 322, 328 i 331.

drugim, wewnętrzna (KWS, § 63-65). Otóż obie te celowości mają złożone stosunki.

Z jednej strony, celowość zewnętrzna sama z siebie jest czysto względna i hipotetyczna. Aby taką być przestała, musielibyśmy być zdolni określić cel końcowy, co jest niemożliwe poprzez obserwację przyrody. Obserwujemy tylko środki, które w stosunku do swych przyczyn są już celami, będącymi jeszcze środkami w stosunku do czegoś innego. Jesteśmy zatem zmuszeni podporządkować celowość zewnętrzną celowości wewnętrznej, czyli wziąć pod uwagę, iż jakaś rzecz jest środkiem tylko w tej mierze, w jakiej cel, któremu służy, sam jest bytem zorganizowanym (KWS, § 82).

Z drugiej jednak strony, jest wątpliwe, by celowość wewnętrzna ze swej strony nie odsyłała do swego rodzaju celowości zewnętrznej i nie podnosiła kwestii (która, jak się wydaje, jest nierozwiązywalna) celu końcowego. Istotnie, zastosowanie pojęcia celu przyrody do bytów zorganizowanych prowadzi do idei, że cała przyroda jest systemem zgodnie z regułą celów (KWS, § 67)¹²⁸. Wychodząc od bytów zorganizowanych, zostajemy odesłani do stosunków zewnętrznych między tymi bytami, stosunków, które powinny pokryć całość wszechświata (KWS, § 82), Ściśle zaś rzecz biorąc, Przyroda mogłaby utworzyć taki system (zamiast prostego agregatu) tylko w zależności od celu końcowego. Otóż, jasne jest, że żaden byt zorganizowany nie może stanowić takiego celu: nawet i przede wszystkim człowiek jako gatunek zwierzęcy. Dlatego, że cel końcowy zakłada istnienie czegoś jako celu, natomiast celowość wewnętrzna w bytach zorganizowanych dotyczy jedynie ich możliwości, z pominięciem tego, czy samo ich istnienie jest celem. Celowość wewnętrzna stawia wyłącznie pytanie: dlaczego pewne rzeczy istniejące mają taką lub taką formę? Pomija jednak całkowicie pytanie: dlaczego rzeczy o takiej formie istnieją? „Celem ostatecznym” można by nazwać tylko taki byt, którego cel istnienia tkwiłby w nim samym; idea celu końcowego implikuje zatem ideę celu ostatecznego, który przekracza wszelkie nasze możliwości obserwacji zmysłowej przyrody, jak i wszelkie zasoby naszej refleksji (KWS, § 82 i 84).

Cel naturalny jest podstawą możliwości; cel końcowy jest racją istnienia; cel ostateczny jest bytem, który posiada w sobie rację istnienia. Czym jednak jest cel ostateczny? Może nim być jedynie byt mogący stać się pojęciem celów; jedynie człowiek jako byt rozumny może znaleźć cel swego istnienia w sobie samym. Czy chodzi o człowieka jako o kogoś, kto poszukuje szczęścia? Nie, gdyż szczęście jako cel pomija całkowicie pytanie, dlaczego człowiek istnieje (w takiej „formie”, że stara się on uczynić swe istnienie szczęśliwym) (KWS, § 86) Czy chodzi o człowieka jako tego, kto poznaje? Zainteresowanie spekulatywne konstytuuje niewątpliwie poznanie jako cel; cel ten byłby jednak niczym, gdyby istnienie tego, kto poznaje, nie było już celem ostatecznym (KWS, § 86). W poznaniu tworzymy jedynie pojęcie celu naturalnego z punktu widzenia refleksji, nie zaś ideę celu ostatecznego. Za pomocą tego pojęcia jesteśmy niewątpliwie zdolni określić pośrednio i przez analogię przedmiot Idei spekulatywnej (Bóg jako rozumny stwórca Przyrody). Natomiast pytanie, „dlaczego Bóg stworzył Przyrodę?”, pozostaje pytaniem całkowicie niedostępnym temu określeniu. W tym właśnie sensie Kant przypomina ustawicznie nie-wystarczalność teleologii naturalnej jako podstawy teologii: określenie Idei Boga, do jakiej dochodzimy tą drogą, daje nam jedynie pogląd, nie zaś wiarę¹²⁹. Jednym słowem, teleologia naturalna uzasadnia pojęcie rozumnej przyczyny twórczej, ale jedynie z punktu widzenia możliwości rzeczy istniejących. Pytanie o cel ostateczny w akcie stworzenia

¹²⁸ Przekonanie, iż - zdaniem Kanta - celowość zewnętrzna całkowicie podporządkowuje się celowości wewnętrznej, jest nieściśle. Z innego punktu widzenia prawdziwe jest twierdzenie przeciwne.

¹²⁹ KWS, § 85, 91 i „Uwaga ogólna o teologii”.

(po co istnienie świata i samego człowieka?) przekracza wszelką teleologię naturalną i nie może być nawet przez nią pojęte (KWS, § 85).

„(...) cel ostateczny jest jedynie pojęciem naszego praktycznego rozumu (...)” (KWS, § 88, s. 460). Prawo moralne, rzeczywiście, wyznacza cel bezwarunkowy. W ramach owego celu rozum sam siebie bierze za cel, a wolność nadaje sobie z koniecznością pewną treść celu najwyższego zdeterminowanego przez prawo. Na pytanie, „co to jest cel ostateczny?”, powinniśmy odpowiedzieć: człowiek, ale człowiek jako noumen i istnienie nadzmysłowe, człowiek jako byt moralny. „Jeśli idzie o człowieka (...) jako istotę moralną, nie można już pytać dalej: po co (quem in finem) on istnieje. Już samo jego istnienie zawiera w sobie cel najwyższy (...)” (KWS, § 84, s. 430). Ten cel najwyższy jest organizacją bytów rozumnych według prawa moralnego albo wolnością jako racją istnienia samą w sobie zawartą w bycie rozumnym. Ujawnia się tutaj bezwzględna jedność praktycznej celowości i nieuwarunkowanego prawodawstwa. Jedność ta tworzy „teleologię moralną”, jako że celowość praktyczna jest określona *a priori* w nas samych wraz z jej prawem (KWS, § 87).

Cel ostateczny daje się więc określić i jest określony praktycznie. Otóż wiemy, w jaki sposób, według drugiej Krytyki, określenie to ze swej strony pociąga za sobą określenie praktyczne Idei Boga (jako stwórcy moralnego), bez której nie można by nawet wyobrazić sobie celu ostatecznego jako czegoś realizowalnego. W każdym razie teologia zawsze znajduje podstawę w teleologii (a nie na odwrót). Przed chwilą jednak przeszliśmy od teleologii naturalnej (pojęcie refleksji) do teologii fizycznej (spekulatywne określenie Idei regulatywnej, Bóg jako rozumny stwórca); to spekulatywne określenie zgadzało się z prostą regulacją właśnie w tej mierze, w jakiej było ono całkowicie niewystarczające, pozostając uwarunkowane empirycznie i nie mówiąc nam nic o celu ostatecznym boskiego dzieła stworzenia (KWS, § 88). Teraz, przeciwnie, przechodzimy *a priori* od teleologii praktycznej (pojęcie praktycznie określające cel ostateczny) do teologii moralnej (wystarczające określenie praktyczne Idei Boga moralnego jako przedmiotu wiary). Nie należy sądzić, że teologia naturalna jest bezużyteczna: to ona popycha nas do poszukiwania teologii, jest jednak niezdolna dostarczyć jej naprawdę. Tym bardziej nie należy sądzić, że teologia moralna „dopełnia” teologię fizyczną, ani że praktyczne określenie Idei dopełnia analogiczne określenie spekulatywne. W rzeczywistości uzupełnia ją, stosownie do innego zainteresowania rozumu¹³⁰. Z punktu widzenia tego innego zainteresowania określamy człowieka jako cel ostateczny, cel ostateczny dla całości boskiego dzieła stworzenia.

HISTORIA ALBO REALIZACJA - Ostatnią kwestią jest pytanie, w jaki sposób cel ostateczny jest również celem końcowym przyrody. Czyli w jaki sposób człowiek, który jest celem ostatecznym tylko w swym istnieniu nadzmysłowym i jako noumen, może być celem końcowym zmysłowej natury? Wiemy, że świat nadzmysłowy powinien w pewien sposób być zjednoczony ze zmysłowym: pojęcie wolności powinno zrealizować w świecie zmysłowym cel narzucony przez jego prawo. Realizacja ta jest możliwa pod dwoma warunkami: warunkami boskimi (praktyczne określenie Idei rozumu, które umożliwia dobro Najwyższe jako zgodność świata zmysłowego i świata nadzmysłowego, szczęścia i moralności) i warunkami ziemskimi (celowość w estetyce i w teleologii jako umożliwiająca realizację samego dobra Najwyższego, czyli zgodność tego, co zmysłowe, z celowością wyższą). Realizacja wolności jest więc również spełnieniem najwyższego dobra: „(...) połączenie największej pomyślności rozumnych

¹³⁰ KWS, „Uwaga ogólna do teleologii”.

istot świata z najwyższym warunkiem dobra w nich (...)” (KWS, § 88, s. 458). W tym sensie nieuwarunkowany cel ostateczny jest celem końcowym natury zmysłowej, wobec warunków, które ustanawiają go jako dający się zrealizować z koniecznością i mający zostać zrealizowany w przyrodzie.

W tej mierze, w jakiej cel końcowy jest niczym innym jak tylko celem ostatecznym, jest on przedmiotem fundamentalnego paradoksu: cel końcowy natury zmysłowej jest celem, do którego realizacji nie może wystarczyć sama przyroda (KWS, § 84). To nie przyroda realizuje wolność, lecz pojęcie wolności realizuje się czy też spełnia w przyrodzie. Spełnienie wolności i dobra Najwyższego w świecie zmysłowym zakłada więc pierwotną syntetyczną aktywność człowieka: tym spełnieniem jest Historia, toteż nie należy jej mylić ze zwykłym rozwojem przyrody. Idea celu końcowego zakłada ostateczny związek przyrody i człowieka; związek ten możliwy jest tylko dzięki celowości naturalnej. W sobie samym, a także formalnie, jest on niezależny od zmysłowej natury i powinien być ustanowiony, wprowadzony przez człowieka (KWS, § 83). Ustanowienie ostatecznego związku jest utworzeniem doskonałego ustroju obywatelskiego: jest on najwyższym przedmiotem Kultury, celem historii lub czysto ziemskim dobrem Najwyższym¹³¹.

Paradoks ten łatwo wyjaśnić. Natura zmysłowa jako zjawisko ma za substrat to, co nadzmysłowe. Jedynie w tym substracie godzą się mechanizm i celowość zmysłowej natury, przy czym mechanizm dotyczy tego, co w niej konieczne jako przedmiot zmysłów, celowość zaś, tego, co w niej przypadkowe jako przedmiot rozumu (KWS, § 77). Jest więc podstępem Natury nadzmysłowej to, że natura zmysłowa nie wystarczyła do realizacji tego, co jest wszak, jej” celem końcowym; cel ten jest bowiem tym, co nadzmysłowe, jako że powinno ono zostać spełnione (czyli mieć wpływ na to, co zmysłowe). „Było wolą przyrody, ażeby człowiek całkowicie sam z siebie czerpał to wszystko, co wykracza poza mechaniczne urządzenia jego egzystencji zwierzęcej, i ażeby udziałem jego była tylko taka szczęśliwość czy doskonałość, jaką może osiągnąć sam, niezależnie od instynktu, mocą swego rozumu” (PHP, 177)¹³². W ten sposób to, co przypadkowe w zgodności natury zmysłowej z władzami człowieka, jest najwyższym pozorem transcendentalnym, który kryje podstęp tego, co nadzmysłowe. Kiedy jednak mówimy o wpływie tego, co nadzmysłowe, na to, co zmysłowe, lub o realizacji pojęcia wolności, nie powinniśmy nigdy sądzić, że natura zmysłowa jako zjawisko jest podporządkowana prawu wolności lub rozumu. Taka koncepcja historii zakładałaby, że zdarzenia są określone przez rozum i to przez taki rozum, jaki istnieje jednostkowo w człowieku jako noumenie; zdarzenia ujawniałyby zatem „rozumny zamiar własny” (PHP, 175) samych ludzi¹³³. Taka jednak historia, jaka jawi się w naturze zmysłowej, pokazuje coś przeciwnego: czyste stosunki sił, antagonizmy dążeń, które tworzą tkankę szaleństwa niczym infantylną próżność. A to dlatego, że natura zmysłowa zawsze jest podporządkowana prawom, które są jej własnymi prawami. Jeśli jednak jest ona niezdolna zrealizować swój cel końcowy, tym bardziej nie powinna, stosownie do własnych praw, umożliwić realizacji tego celu. Właśnie poprzez mechanizm sił i konflikt dążeń (por. „nie dające się uspołecznicić uspołecznienie”¹³⁴ (PHP, s. 178-179)) natura zmysłowa, w samym człowieku, kieruje ustanowieniem Społeczeństwa, jedyne środowiska, w którym cel końcowy może być historycznie zrealizowany¹³⁵.

¹³¹ KWS, § 83 i PHP, tezy od piątej do ósmej.

¹³² PHP, Teza trzecia.

¹³³ PHP, Wstęp.

¹³⁴ W cytowanym przekładzie: „aspołeczna towarzyskość”.

¹³⁵ PHP, Teza czwarta.

Toteż to, co jawi się jako nonsens z punktu widzenia zamiarów rozumu osobowego, może być *a priori* „zamiarem przyrody” (PHP, 175), by zapewnić empirycznie rozwój rozumu w ramach rodzaju ludzkiego. Historię należy osądzać z punktu widzenia rodzaju, a nie rozumu osobowego¹³⁶. Istnieje więc drugi podstęp Przyrody, podstęp, którego nie powinniśmy mylić z pierwszym (oba konstytuują historię). Według drugiego podstępu Natura nad-zmysłowa pragnęła, aby, nawet w człowieku, to, co zmysłowe, działało zgodnie z własnymi prawami, aby było zdolne doświadczyć w końcu wpływu tego, co nadzmysłowe.

Z GENEALOGII MYŚLI GILLES'A DELEUZE'A

Zawsze czułem się empirystą, czyli pluralistą.
G. Deleuze

W panteonie sławy filozofii końca XX wieku długo nie było miejsca dla Gillesa Deleuze'a. Choć opublikowana w roku 1972 książka *L'Anti-Œdipe*, część pierwsza napisanego wspólnie z Felixem Guattarim dzieła *Capitalisme et schizophrénie* okazała się wielkim sukcesem wydawniczym (nakład 22 tys. egzemplarzy oznaczał rekordową sprzedaż dzieła filozoficznego we Francji od czasu spektakularnego powodzenia wydanej w roku 1966 pracy Michela Foucaulta *Les mots et les choses*¹³⁷), to jednak Deleuze nie zdążył stanąć obok najgłośniejszych myślicieli współczesności, Michela Foucaulta, Jacquesa Derridy czy choćby „papieża postmodernizmu”, Jean-Francois Lyotarda.

Ale właśnie Foucault zapowiedział, że „nadejdzie wiek deleuzjański”, a jego prace *Różnica i powtórzenie* oraz *Logique du sens* zaliczył w poczet dzieł największych spośród największych¹³⁸.

Choćby tylko te słowa dowodzą, że w przypadku Deleuze'a wkraczamy oto w niezwykle ważny dla myśli region. Że zaś słowa te okazały się iście prorocze, niech świadczy rosnące na przełomie lat 80. i 90. zainteresowanie dokonaniem filozofa, które znalazło wyraz zarówno w wydaniu znacznej ilości poświęconych mu monografii (i we Francji, i poza jej granicami, zwłaszcza w USA, gdzie – jak zaświadcza Lawrence D. Kritzman – Deleuze zyskał wręcz ogromną popularność), jak i licznych przekładach jego prac na ponad dziesięć języków obcych¹³⁹.

Wiek deleuzjański zatem właśnie nadchodzi. Deleuze jednak już odszedł.

Krytyka filozofii czy filozofia krytyczna?

Mogłoby się wydawać, że w odniesieniu do Deleuze'a tradycyjnie pojawiające się trudności z typologią i klasyfikacją myśli – zwłaszcza wówczas, gdy sowa Minerwy

¹³⁶ PHP, Teza druga.

¹³⁷ A. Colombat, *Deleuze et la littérature*, Peter Lang, New York, Bern, Frankfurt a/Main, Paris 1990, s. 1.

¹³⁸ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, „Critique” 1970, nr 282, s. 885-908.

¹³⁹ H. Tomlinson, R. Galeta, G. Passerone, K. Uno, D. Polan, *Anti-Oedipus*, *Mil Mesetas...*, „Magazine littéraire” 1988, nr 257, s. 60-63.

zaledwie poderwała się do lotu - nie występują. Głosy krytyków brzmią bowiem zdumiewająco harmonijnie, zarówno przy próbach usytuowania Deleuze'a na mapie współczesności, kiedy to przyznaje mu się z reguły miejsce osobne, z dala od głównych nurtów i orientacji, miejsce nomady, kroczącego własną, oryginalną drogą, jak i podczas rozpoznania czynionego w obszarze jego własnej myśli.

Jean-Nöel Vuarnet, pomijając wszelką chronologię, wyróżnia w twórczości filozofa trzy formuły tematyczne: krytykę „literacką” (obejmującą m. in. prace na temat Prousta i Sacher-Masocha), krytykę „filozoficzną” (do której zalicza monografie poświęcone Spinozie, Kantowi, Bergsonowi, Nietzschemu) oraz filozofię „krytyczną” (zapoczątkowaną pracami *Różnica i powtórzenie* oraz *Logique du sens*)¹⁴⁰. France Berçu z kolei mówi o okresie zdominowanym przez dzieła filozoficzne pisane językiem uniwersyteckim, okresie znaczonego publikacją *Logique du sens*, charakteryzującym się aforystyczną i quasi-literacką tekstualnością oraz okresie po opublikowaniu tej pracy, w którym Deleuze używa języka mówionego, wykładowego, „*fait des cours*”¹⁴¹. Od tych rozwiązań nie odbiega propozycja Andre Colombata, który określonym datom przyporządkowuje dominujący w danym okresie charakter zainteresowań Deleuze'a: lata 1953-1969 - to myśl wymierzona w przedstawienie, filozofia i literatura jawią się tutaj jako przedsięwzięcia demistyfikacji; lata 1967-1972 - okres znaczone problematyką sensu, seksualności oraz genezą powierzchni; lata 1972-1990 - okres eksperymentowania z nowymi typami wypowiedzi¹⁴². Niemal identyczną klasyfikację proponuje Pierre-Francois Marietti: okres prac monograficznych (począwszy od pracy z roku 1953 na temat Hume'a, a skończywszy na monografii Spinozy z roku 1968); okres lat 1969-1972 (obejmujący wydanie *Różnicy i powtórzenia* i *Logique du sens*); oraz okres po roku 1972 (począwszy od wydania *L'Anti-Œdipe*)¹⁴³.

Mimo tej generalnej zbieżności, komentatorzy najczęściej jednak podkreślają, że wyróżnione przez nich obszary zainteresowań czy pola eksploatacji Deleuze'a nie dają się jednoznacznie od siebie odróżnić, wręcz przeciwnie, splatają się ze sobą, gmatwują, ząbnią i na siebie się nakładają.

Toteż, na przykład, Roger-Pol Droit nie mówi o okresach twórczości Deleuze'a, lecz, z ostrożnością, o pewnych jego charakterystycznych portretach bądź obliczach, o obliczu Deleuze'a profesora, z pozoru dość klasycznego, piszącego prace z zakresu historii filozofii (począwszy od książki na temat Hume'a, skończywszy zaś na pracy poświęconej Leibnizowi), oraz o obliczu Deleuze'a twórcy, który w duchu czysto nietzscheańskim wymyśla pojęcia i wykuwa idee¹⁴⁴. Natomiast Francois Regnault, wyodrębniwszy ostrymi cięciami okres przed współpracą z Felixem Guattarim, okres współpracy z nim oraz okres po jej zakończeniu, z większą już powściągliwością tworzy klasyfikację podyktowaną charakterem prac Deleuze'a i wyróżnia: dzieła czysto filozoficzne, dzieła poświęcone określonym myślicielom, prace o literaturze, sztuce, polityce itd.¹⁴⁵. W zasadzie wzmiankowane próby klasyfikacji - zwłaszcza przy uwzględnieniu pewnej ich modelowości i wynikających z niej uproszczeń - trudno zakwestionować. Okres wyznaczany latami 1953-1968 (lub 1953-1970) istotnie obejmuje przede wszystkim (bo nie wyłącznie, trzeba bowiem pamiętać o *Instincts et*

¹⁴⁰ J.-F. Vuarnet, *Metamorphoses de Sophie*, „L'Arc” 1972, nr 49, s. 25.

¹⁴¹ F. Berçu, *Sed perseverare diabolicum*, „L'Arc”, s. 32.

¹⁴² A. Colombat, *Deleuze et la litterature*.

¹⁴³ P.-F. Marietti, *Deleuze Gilles*, w: *Dictionnaire des philosophes*, (red.) D. Huisman. PUF. Paris 1984, s. 693.

¹⁴⁴ R.-P. Droit, *Gilles Deleuze, un penseur pluriel et pourtant singulier*, „Le Monde”, 7. 11. 1995.

¹⁴⁵ F. Regnault, *La vie philosophique*, „Magazine litteraire” nr 257, 1988, s. 31, 32.

institutions z roku 1955, *Proust et les signes*¹⁴⁶ z roku 1964 oraz *Presentation de Sacher-Masoch*¹⁴⁷ z roku 1967) prace poświęcone klasykom filozofii, mające niekiedy bez mała walor podręczników akademickich, monografie Hume'a (napisana wspólnie z Andre Cressonem książka *Hume, sa vie, son oeuvre, avec un expose de sa philosophie*¹⁴⁸, 1953, oraz *Empirisme et subjectivite*", 1953), Nietzschego (*Nietzsche et la philosophie*¹⁴⁹ 1962, i *Nietzsche. Sa vie, son oeuvre avec un expose de sa philosophie*, 1965), Kanta (*La philosophie critique de Kant*, 1963), Bergsona (*Le bergsonisme*, 1966), Spinozy (*Spinoza, et le probleme de l'expression*, 1968, oraz *Spinoza, philosophie pratique*, 1970), a także pomniejsze teksty, poświęcone Lukrecjuszowi (*Lucrece et le naturalisme*, 1961) czy też Platonowi (*Renverser le platonisme*¹⁵⁰, 1967), których znaczenie ujawni się dopiero w perspektywie późniejszych rozstrzygnięć Deleuze'a.

Wątpliwości co do trafności rozróżnienia może budzić co najwyżej fakt, że także w trzecim okresie, po roku 1972, Deleuze pisze prace poświęcone innym filozofom. Pamiętać należy jednak o tym, że dwa spośród tych dzieł dotyczą myślicieli współczesnych, Foucaulta (*Foucault*, 1986) i Chateleta (*Pericles et Verdi*, 1988), oraz że to ostatnie, a także praca na temat Leibniza (*Le pli. Leibniz et le baroque*, 1988), nie mają, ściśle rzecz biorąc, charakteru monografii.

Trudno także kwestionować przekonanie, iż drugi okres, wyznaczany latami 1968-1970 (1968-1972), obejmujący wydanie *Różnicy i powtórzenia* oraz *Logique du sens*, przynosi niewątpliwie w pełni już oryginalną myśl Deleuze'a, Należy tylko uwzględnić dwie kwestie: po pierwsze, dziełem przełomowym była w istocie praca *Nietzsche i filozofia* (w znacznej bowiem mierze wpisany jest w nią projekt nomadologii Deleuze'a¹⁵¹, zresztą znaczenie myśli Nietzschego dla filozoficznej drogi Deleuze'a wręcz trudno przecenić); po drugie, wbrew dość tradycyjnej waloryzacji, podkreślającej szczególne znaczenie *Logique du sens*, akcent należałoby przesunąć na *Różnicę i powtórzenia*, sam bowiem autor niedwuznacznie stwierdza, iż rozważania z zakresu logiki sensu były tylko pewnym etapem na drodze dochodzenia do zagadnień postawionych w *Mille plateaux* i w późniejszym okresie nie mają dlań większego znaczenia, toteż porzucił zarysowaną w tym dziele perspektywę¹⁵². Z kolei trzeci okres, zapoczątkowany niewątpliwie wydaniem głośnej pracy *L'Anti-Cedipe* (1972), charakteryzuje się poszerzaniem horyzontów refleksji Deleuze'a (szczególnie istotne byłyby tutaj takie prace, jak *Mille plateaux*, 1980; *Foucault*, 1986; *Le pli. Leibniz et le baroque*, 1988 oraz *Qu'est-ce que la philosophie?*, 1991), pewnym eklektyzmem zainteresowań, poczynawszy od literatury (*Kafka, Pour une litterature mineure*, 1975), poprzez malarstwo (*Francis Bacon. Logique de la sensation*, 1981), kino (*Cinema 1. L'image-mouvement*, 1983; *Cinema 2. L'image-temps*, 1985), po filozofię (*Pericles et*

¹⁴⁶ Praca *Proust i znaki* w przekładzie M. P. Markowskiego przygotowywana jest do druku przez wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

¹⁴⁷ Zob. fragmenty w języku polskim, G. Deleuze, *Prezentacja Sacher-Masocha*, przeł. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1994, nr 10, s. 258-274.

¹⁴⁸ Książka *Hume. Życie, dzieło i filozofia* w przekładzie B. Banasiaka ukaże się w bieżącym roku w wydawnictwie Spacja.

¹⁴⁹ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993 (II wyd. 1997; III wyd. 1998).

¹⁵⁰ Polski przekład pt. *Platon i pozór*, przeł. K. Matuszewski, ukaże się w „Principiach”.

¹⁵¹ Zob. B. Banasiak, *Ogród koczownika. Deleuze - rizomatyka i nomadologia*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 253-270.

¹⁵² G. Deleuze, *La pensee nomade*, w: *Nietzsche aujourd'hui* (collectif), t. 1: *Intensites*, UGE, Paris 1973, s. 190.

Verdi, 1988), a także tonem autokomentarza (*Dialogues*, 1977, *Pourparlers*, 1990).

Sprowadzanie wczesnych prac Deleuze'a do poziomu zwykłych komentarzy historyczno-filozoficznych, ich autora zaś wyłącznie do roli światłego komentatora, historyka filozofii, nie jest jednak w pełni trafne. Podejście takie gubi bowiem istotny charakter tych prac (ich oryginalność i nowatorstwo). Wyrażna cezura między pierwszym, „przyczynkarskim”, i drugim, na poły przynajmniej oryginalnym okresem, pomija też przełomowe znaczenie książki *Nietzsche i filozofia* (nim pojawią się kolejne kamienie milowe *Różnica i powtórzenie*, *L'Anti-Œdipe*, *Mille plateaux* czy *Qu'est-ce que la philosophie?*), i to nie tylko dla twórczości Deleuze'a, ale też w ogóle dla recepcji i ponownego renesansu Nietzschego we Francji¹⁵³.

Należy jednak podkreślić, że nie akademicka wola upartego klasyfikowania stanowi o czynionych tutaj zabiegach typologicznych, lecz intencja rozpoznania bynajmniej nie marginalnej roli wczesnych, z pozoru li tylko monograficznych, dzieł Deleuze'a.

Deleuze'a system otwarty

„Filozofię - stwierdza Deleuze - rozumiem jako logikę wielości”¹⁵⁴. To po pierwsze. Po drugie zaś, podobnie jak dla Foucaulta, a może i dla Heideggera, filozofia jest dlań problemem myślenia, najważniejszą zaś kwestią filozofii jest pytanie, co to znaczy myśleć. Postawienie zaś tego pytania jest poszukiwaniem obrazu myśli. Tak więc - deklaruje Deleuze - obok wielości „najważniejszy jest dla mnie obraz myśli, jaki próbowałem analizować w *Difference*, potem w *Proust* i wszędzie indziej”¹⁵⁵. A że myśleć to tworzyć, myśleć zaś w filozofii to tworzyć pojęcia, tedy filozofia staje się aktywnością twórczą¹⁵⁶, aktywnością polegającą na „tworzeniu, wynajdywaniu pojęć, eksperymentowaniu, puszczaniu w ruch (*agencer*)”¹⁵⁷.

W świetle słów tego autokomentarza w dziele Deleuze'a wskazać więc można dwa wymiary: teorię, logikę czy po prostu filozofię wielości (wielości przybierającej postać zdarzeń, jednostkowości, plateau, kłaczy, urządzeń mechanicznych itd.) oraz teorię obrazu myśli, którą określa jako noologię, „studium obrazów myśli i ich historyczności”¹⁵⁸. Ujawnia ona przeszkody, które zniekształcają myślenie jako tworzenie pojęć, i otwiera możliwości myślenia inaczej¹⁵⁹ (przy czym myślenie oznacza tutaj - w duchu ściśle nietzscheańskim - „wynajdywanie nowych możliwości życia”, czyli nowych sposobów myślenia i odczuwania¹⁶⁰), a także rekonstruuje klasyczny, czyli systemowy lub dogmatyczny model myśli osiadłej, tkwiącej w tradycyjnej perspektywie przedstawienia (ugruntowanej na zasadzie tożsamości i podporządkowanej jej „poczwórnemu jarzmu”¹⁶¹, Temu Samemu, Podobnemu, Analogicznemu i Negatywnemu), i tworzącą nowy obraz myśli - myśl zewnątrz czy

¹⁵³ Zob. P. Pieniążek, *Rozum i szaleństwo: nowe francuskie interpretacje myśli Nietzschego*, w: P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 5.

¹⁵⁴ G. Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, s. 201.

¹⁵⁵ G. Deleuze, *Lettre-préface*, w: J.-C. Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris 1993, s. 8.

¹⁵⁶ Zagadnienie to rozwija praca napisana przez Deleuze'a wraz z F. Guattarim, *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, Paris 1991. W przygotowaniu przez wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

¹⁵⁷ Ph. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Editions Kime, Paris 1994, s. 29.

¹⁵⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980, s. 466.

¹⁵⁹ Zob. Ph. Mengue, *Gilles Deleuze...*

¹⁶⁰ Zob. ibidem, s. 22.

¹⁶¹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa, s. 361, 406.

też nomadyczną maszynę wojenną¹⁶².

Owa analizowana przez Deleuze'a wielość w poszczególnych jego pracach przybiera różne postacie: w *Nietzsche i filozofia* jest ujawniającą się w wymiarze filozofii woli różnicą sił, w *Różnicy i powtórzeniu* jest różnicą i powtórzeniem, w *Logique du sens* przybiera postać rozgrywającego się na powierzchni (genealogia sensu) zdarzenia (choć w kategoriach zdarzenia interpretowana jest także całość koncepcji filozofa¹⁶³), w *L'Anti-Cédepe* staje się urządzeniem mechanicznym i strumieniem pożądania, w *Mille plateaux* zaś kłęczem i plateau jako zestawem linii¹⁶⁴ lub ciągłym regionem intensywności, a także ciałem bez organów.

Rozumienie filozofii jako aktywności twórczej skorelowane jest z teorią immanencji, nieodłączną od pluralizmu. „Wzniesić plan immanencji, wyznaczyć pole immanencji, czynią to - stwierdza Deleuze - wszyscy autorzy, którymi się zajmowałem (nawet Kant, gdy ujawnia transcendentne użycie syntez)”¹⁶⁵. A ów plan immanencji, zwany też niekiedy przez filozofa planem spójności, „nie jest ani myślanym, ani dającym się pomyśleć pojęciem, lecz obrazem myśli, obrazem tego, co znaczy myśleć, a jaki w odniesieniu do siebie daje myśl”¹⁶⁶.

Toteż we wszystkich studiach interesuje Deleuze'a plan immanencji, czyli właśnie pewien obraz myśli (myślenia), w którym myśl staje się sobie immanentna (tj. wolna od zewnętrznych wobec siebie instancji) i we własnym eksperymentowaniu uwalnia się od przeszkód, jakie sama w sobie skrywa. Dlatego u wszystkich badanych przez siebie myślicieli Deleuze poszukuje integralnej immanencji, tego „sekretnego węzła”¹⁶⁷, tego „czegoś wspólnego”¹⁶⁸, co jest istotą filozofii, „płomiennym kamieniem węgielnym wszelkiej filozofii”, tak bowiem, jak transcendentja stanowi o religii, tak też immanencja stanowi o filozofii¹⁶⁹, jest ona, zdaniem Deleuze'a, jej jedynym wyznacznikiem.

„Ta immanencja centruje i strukturuje teorię wielości, w jakiej wyraża się ów pluralizm, i to ona umożliwia i zapładnia nowy obraz myśli, jakiego broni Deleuze”¹⁷⁰. Byt immanentny jest niejako „punktem wyjścia”, „zasadą” samego siebie, własnej aktywności i stawania się. To jego „scentrowanie” czy też sfałdowanie na sobie nie upoważnia go jednak do odgrywania roli ogniskowej czy też trwałego źródła (toteż w pracy *Nietzsche i filozofia* nad filozofię bytu przedkłada Deleuze filozofię woli i „zasadą”, albo lepiej, perspektywą własnej myśli czyni różnicę czy też różnicę sił). Plan immanencji nie podlega żadnej relatywizacji, nie może zostać odniesiony do podmiotu, nie stanowi niczyjej własności ani atrybutu, lecz jest „spotkaniem wielorakich wymiarów i linii sił”¹⁷¹ (toteż tradycyjne rozumienie podmiotu jako identycznego z *cogito* również musi ulec przekształceniu, ponieważ podmiot konstytuowany jest nie tyle przez poznanie, ile przez pożądanie).

Myśl czystej czy też integralnej immanencji to myśl odrzucająca wszelką źródłowość i podstawę, to myśl, która pokazuje, jak „różnica i powtórzenie zajęły

¹⁶² Zob. G. Deleuze, *Traktat o nomadologii: maszyna wojenna*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 239-251; B. Banasiak, *Ogród koczownika...*, s. 258-269, 262-267.

¹⁶³ Zob. F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. PUF, Paris 1994.

¹⁶⁴ Zob. Ph. Mengue, *Gilles Deleuze...*, s. 11.

¹⁶⁵ G. Deleuze, *Pourparlers*, s. 185.

¹⁶⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 39-40.

¹⁶⁷ G. Deleuze, *Pourparlers*, s. 14.

¹⁶⁸ Ibidem, s. 185; G. Deleuze, *Dialogues* (avec C. Parnet), Flammarion, Paris 1977, s. 22.

¹⁶⁹ G. Deleuze, G. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 47, 46.

¹⁷⁰ Ph. Mengue, *Gilles Deleuze...*, s. 29.

¹⁷¹ Ibidem, s. 29.

miejsce tego, co tożsame, i tego, co negatywne, tożsamości i sprzeczności”¹⁷². Jest ona stałym usuwaniem podstaw bądź stwarzaniem pozorów (wobec nieobecności modelu, Tego Samego, choć Deleuze wyznaje, iż porzucił pojęcie pozoru¹⁷³). Jest więc odsłanianiem „źródłowej” nieobecności.

Realizacja tego „myślenia inaczej”¹⁷⁴ oznacza, że tradycyjny dla filozofii problem początku, fundamentu, źródła (a więc także badanej przez Deleuze’a filozoficznej intencji bezzalożeniowości¹⁷⁵), jest problemem fałszywym. Deleuze jest jednak bardzo wstrzeźliwy w posługiwaniu się modnymi dziś formułami „końca filozofii” i wyznaje: „kwestie «przekroczenia filozofii», «śmierci filozofii» nigdy mnie nie dotyczyły”¹⁷⁶. W jego myśli nie chodzi bowiem ani o początek, ani o koniec¹⁷⁷, lecz o *milieu* (trudny do oddania w języku polskim termin oznaczający „środek”, „środowisko”, „otoczenie”). Dlatego Deleuze może stwierdzić: „najlepszym słowem na określenie wielości jest dla mnie «kłącze»”¹⁷⁸. Kłącze bowiem - miano, jakie wielość otrzymuje w *Mille plateaux* - „nie rozpoczyna się ani nie kończy, jest zawsze w otoczeniu, pomiędzy rzeczami, [to] między-byt, *intermezzo*”¹⁷⁹.

„Każde dzieło Gillesa Deleuze’a jawi się jako skrzyżowanie zdarzeń, na którym «horyzontalnie» przecinają się linie różnorodnych myśli”, toteż zasadniczym problemem jest „myślenie wielości, respektowanie pluralizmu obecnego w rzeczach i myślach”¹⁸⁰. Trudno dać precyzyjny, wyczerpujący opis dzieła Deleuze’a, trudno bowiem uchwycić składającą się na nie wielość wątków, płaszczyzn, pojęć, gdyż samo to dzieło tworzone jest przez płynną materię badanej przez nie wielości.

Nie oznacza to jednak, iż Deleuze rezygnuje z wszelkiej systematyczności, wszelkiej charakterystycznej dla filozofii formy¹⁸¹. Choć, jak sam mówi, „filozofia jest stawaniem się, a nie historią; jest współlistnieniem planów, a nie następstwem systemów”¹⁸², to jednak jego własna myśl, jako że „systemy niczego nie straciły ze swych żywotnych sił”¹⁸³, zachowuje pewną wartość systematyczności. Deleuze sam zresztą jednoznacznie wyznaje: „wierzę w filozofię jako system”, i dodaje: „czuje się filozofem bardzo klasycznym”¹⁸⁴. Ponieważ jednak „zmieniło się jedynie pojęcie systemu”¹⁸⁵, w jego przypadku system przybiera inną postać jest „heterogenezą”¹⁸⁶, „całością otwartą”¹⁸⁷ czy też „systemem otwartym”¹⁸⁸, kłączem, w którym rozwidlają się i przenikają różnorodne i heterogeniczne wielości. Toteż w odniesieniu do filozofii Deleuze’a najtrafniejsze są formuły „nomadologia” lub lepiej - „rizomatyka”.

¹⁷² G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 21

¹⁷³ G. Deleuze, *Lettre-preface*, s. 8.

¹⁷⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 52.

¹⁷⁵ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 191.

¹⁷⁶ G. Deleuze, *Lettre-preface*, s. 7.

¹⁷⁷ Zob. G. Deleuze, *Pourparlers*, s. 219; G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 14.

¹⁷⁸ G. Deleuze, *Lettre-preface*, s. 8.

¹⁷⁹ G. Deleuze, *Kłącze*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 237.

¹⁸⁰ Ph. Mengue, *Gilles Deleuze...*, s. 11.

¹⁸¹ Ibidem, s. 13.

¹⁸² G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 58.

¹⁸³ G. Deleuze, *Pourparlers*, s. 48.

¹⁸⁴ G. Deleuze, *Lettre-preface...*, s. 7.

¹⁸⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 14.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 88.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 38.

¹⁸⁸ G. Deleuze, *Pourparlers*, s. 48.

Deleuze na tropach własnej myśli

W pismach badanych przez siebie myślicieli Deleuze wskazuje (nawet jeśli nie ogranicza się tylko do tego rodzaju odczytania) wątki lub rozstrzygnięcia, które stanowią składowe (albo źródła inspiracji), często o walorze wręcz fundamentalnym, jego własnej koncepcji. Sprawia tym samym wrażenie, jakby wyboru obiektów dla swych przedsięwzięć monograficznych dokonywał w perspektywie wstecznej, jakby z góry już znał szlak własnej, przyszłej marszruty - tak bowiem skorelowane z jego własnym dziełem (przynajmniej w pewnych ich aspektach) są analizy dzieł innych¹⁸⁹.

Ponieważ Deleuze deklaruje: „nigdy nie zerwałem z pewnego rodzaju empiryzmem”¹⁹⁰, to znaczenie dlań Hume'a (prace z roku 1953) nie może budzić żadnych wątpliwości. Hume bowiem wnosi ideę filozofii jako prawdziwego empiryzmu, którego doktryna nie wymaga zresztą, by to, co inteligibilne, wynikało z tego, co empiryczne (i unika w ten sposób abstrakcyjnej zasady generującej dualizm). Hume'a idea filozofii to teoria relacji, zewnętrzności relacji, które sytuują się w otoczeniu (*milieu*)¹⁹¹. Wobec tego jest to metoda myślenia, która działa z „czysto immanentnego punktu widzenia” i stanowi „absolutną istotę empiryzmu”¹⁹². Metoda ta dotyka u Hume'a także kwestii konstytucji podmiotu¹⁹³ - podmiot jawi się jako zwyczaj mówienia „ja”, zrodzony w polu immanencji, które nie podlega żadnemu odniesieniu do podmiotu, jako że go nie posiada¹⁹⁴.

U Bergsona (praca z roku 1966) Deleuze odnajduje tę samą definicję filozofii jako empiryzmu wyższego. Jego metoda „rozcinania” stanowi Już empiryzm wyższy, zdolny do stawiania problemów i do przekraczania doświadczenia ku jego konkretnym warunkom”, które nie są „na sposób kantowski warunkami wszelkiego możliwego doświadczenia, są to warunki doświadczenia rzeczywistego”, stanowiące różniące się z natury „kierunki” lub „tendencje”¹⁹⁵. W doświadczeniu faktycznym, które dostarcza nam tylko mieszanin, metoda bergsonowska potrafi odkryć prawdziwe składowe tego, co rzeczywiste, to znaczy organizujące je głębokie różnice, i wyznaczyć linie (linie aktualizacji), które różnią się z natury i przenikają byty, na jakie się składają¹⁹⁶. Bergsonizm przekracza więc doświadczenie ku pojęciom, które powinny być jednak odpowiednio „przykrojone” do rzeczy, czyli nie powinny „być obszerniejsze” niż to, z czego mają zdawać sprawę¹⁹⁷. W tym aspekcie empiryzm Bergsona przeciwstawia się dialektyce i jej przeciwieństwa zastępuje „subtelną percepcją wielości”, odsłaniając zarazem rolę przypisaną temu, co negatywne¹⁹⁸. „Istotą projektu Bergsona jest myślenie różnic z natury, niezależnie od wszelkiej formy negacji; istnieją w bycie różnice, nie istnieje zaś nic negatywnego”¹⁹⁹. Tak pojmowany empiryzm prowadzi do pluralizmu, gdyż dualizm nie jest, jak utrzymuje Deleuze, ostatnim słowem Bergsona. Pluralizm ten

¹⁸⁹ Akcentując znaczenie Hume'a, Bergsona i Spinozy dla stanowiska Deleuze'a, w głównej mierze korzystam z ustaleń w tym względzie Ph. Mengue, *Gilles Deleuze...*, s. 41-47.

¹⁹⁰ G. Deleuze, *Pourparlers*, s. 122.

¹⁹¹ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivite*, PUF, Paris 1953, s. 122; G. Deleuze, *Dialogues*, s. 21-22, 68-69.

¹⁹² G. Deleuze, *Empirisme et subjectivite*, s. 92, 95.

¹⁹³ Ibidem, s. 15.

¹⁹⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 49.

¹⁹⁵ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966, s. 3, 12, 13, 22.

¹⁹⁶ Ibidem, s. 14-15, 100, 102.

¹⁹⁷ Ibidem, s. 17.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 37-40.

¹⁹⁹ Ibidem, s. 41.

ujawnia się w myśleniu różnic z natury i w teorii dwu rodzajów wielości (liczbowych i jakościowych). Toteż bergsonowskie trwanie - tak jak kłące Deleuze'a - bezustannie się zmienia, dzieli, nie zmienia jednak przez to natury. Jest zatem czystą immanencją, sytuuje się w otoczeniu, jest „pomiędzy-dwoma lub interwałem, gdzie tkwi wszelka moc kreacji i nieprzewidywalnej nowości”²⁰⁰.

Rolę Spinozy (któremu poświęca dwie prace, z roku 1968 i 1979) Deleuze sam podkreśla bardzo wyraźnie (może nawet nieco przesadnie), mianuje go bowiem „księciem filozofów”²⁰¹ i „najbardziej filozoficznym z filozofów, niejako najczystszy”²⁰². A czyni tak dlatego, że Spinoza stworzył najbardziej radykalny plan immanencji, gdyż „cała droga *Etyki* tkwi w immanencji”²⁰³. W płaszczyźnie praktycznej immanencja nieodłączna jest, tak jak u Nietzschego, od „kultu życia”²⁰⁴ i namiętności radosnych, które jej naturalistyczna pozycja za sobą pociąga²⁰⁵. W płaszczyźnie zaś teoretycznej immanencja jest ekspresją, która stanowi rozwiązanie problemu relacji jedności i wielości: Jedno jest komplikacją wielości, wielość zaś eksplikacją Jednego, a immanencja ekspresywna stanowi „pełną afirmację bytu”²⁰⁶. Dlatego filozofię tę Deleuze charakteryzuje jako myśl czystej (nie-dialektycznej) afirmacji i uznaje, że w płaszczyźnie praktycznej „afirmacji tej odpowiada radość”²⁰⁷.

Z kolei w interpretacji Nietzschego (prace z lat 1962 i 1965, a także znacząca obecność tej myśli w *Różnicy i powtórzeniu* z roku 1968) zasadniczą kwestią jest pluralizm, gdyż „pluralizm (zwany inaczej empiryzmem) to tyle, co sama filozofia”²⁰⁸. Zastosowany do istoty siły, manifestację bytu czyni wielością - „bytem siły jest wielość”²⁰⁹ - wolę zaś zjawiskiem złożonym, integrującym wielość elementów, których jedność stanowi wola mocy. Tym samym uchylony zostaje problem schopenhauerowskiej jedności woli - wola mocy nie stanowi bowiem transcendentnej zasady, lecz żywioł różnicujący siły, toteż „wola mocy jest jednym, ale jednym, które afirmuje się w wielości”²¹⁰. Pluralizm ten jest więc wymierzony w platonizm (prymat Tego Samego) i dialektykę (podporządkowanie różnicy temu, co negatywne), będącą ostatnim wcieleniem metafizyki (platonizmu), a więc świata przedstawienia i nihilizmu. W tym świetle można więc mówić o istotnie nietzscheańskim charakterze koncepcji Deleuze'a²¹¹, która niejako „ucieleśnia” stawanie się. Jej zasadniczą własnością jest, jak podkreśla Philippe Mengue, „heraklityzm strumieni, czyli mobilizm jednostkowości, intensywności. Wszystko, pojęcie czy rzecz, jest rezultatem gry intensywnych, przed-indywidualnych, przed-osobowych zmienności. Formy i struktury są tylko chwilowym i pozornym depozytem. Ten mobilizm intensywności zakłada pluralizm różnic jako różnice form życia i myśli. (...) Cechy te zbiegają się w trzeciej, która nadaje im ich prawdziwy sens”, w immanencji²¹².

²⁰⁰ Ph. Mengue, *Gilles Deleuze...*, s. 46.

²⁰¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 49.

²⁰² G. Deleuze, *Pourparlers*, s. 225.

²⁰³ G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, PUF, Paris 1970, s. 38.

²⁰⁴ G. Deleuze, *Dialogues*, s. 22.

²⁰⁵ G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, s. 38; G. Deleuze, *Spinoza, et le probleme de l'expression*, Minuit, Paris 1968, s. 249.

²⁰⁶ G. Deleuze, *Spinoza, et le probleme de l'expression*, s. 309.

²⁰⁷ Ibidem, s. 251.

²⁰⁸ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 8.

²⁰⁹ Ibidem, s. 11.

²¹⁰ Ibidem, s. 91.

²¹¹ Zob. B. Banasiak, *Problemat Nietzschego*, w: G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 209-213.

²¹² Ibidem, s. 48-49.

Znaczenie Lukrecjusza dla Deleuze'a (tekst z roku 1961, wznowiony w wersji poprawionej w roku 1969) polega na tym, iż określił on spekulatywny i praktyczny przedmiot filozofii jako „naturalizm”, wytwory natury zaś jako istotową i nieredukowalną różnorodność. Naturalizm ten Deleuze widzi jako myśl afirmatywną, ściślej zaś, „to, co mnogie jako mnogie, jest przedmiotem afirmacji, tak jak to, co różnorodne jako różnorodne, jest przedmiotem rozkoszy”²¹³. Poza tym zaś naturalizm Lukrecjusza stanowi przeciwieństwo wszelkiej nadnaturalności, co o tyle ma szczególne znaczenie, że dla Deleuze'a jedynym wrogiem filozofii - jako integralnej immanencji - jest wszelka transcendencja.

Platon natomiast (tekst z roku 1967, wydany ponownie w wersji poprawionej w roku 1969, choć wątki w nim podjęte pojawiają się także w *Różnicy i powtórzeniu* z roku 1968) ma dla Deleuze'a znaczenie głównie negatywne. Jawi się on bowiem jako twórca zachodniej metafizyki, gdyż za jego sprawą różnica została podporządkowana Temu Samemu (tożsamości i podobieństwu) - nie daje się więc odtąd „pomyśleć sama w sobie”²¹⁴ - a podporządkowanie to ustanawia „dziedzinę, którą filozofia uzna za swoją: dziedzinę przedstawienia wypełnioną przez kopie-podobizny”²¹⁵. Toteż projekt filozofii Deleuze'a jawi się jako współbieżny z nietzscheańskim - jego intencją jest „obalenie platonizmu”.

Jakkolwiek praca o innym jeszcze myślicielu klasycznym, Leibnizu, powstała w późnym okresie twórczości Deleuze'a (w roku 1988), to jednak warto wspomnieć także i o niej, gdyż także filozofię leibnizjańską Deleuze interpretuje w tradycyjnych dla siebie kategoriach. Dostrzega w niej obecność planu immanencji („absolutna wewnętrzność”), tożsamości tego, co jednostkowe (świat „to czysta emisja jednostkowości”²¹⁶), i tego, co mnogie (to, co mnogie, jest sfałdowane), w ciągłości („To, co mnogie istnieje w Jednym”²¹⁷), zdarzenia („wszystko jest zdarzeniem”), destrukcji podmiotu, a zwłaszcza przedmiotu (perspektywizm), podkreśla też generalne znaczenie kategorii fałdu, a także zwraca uwagę na utożsamienie przez Leibniza filozofii i systemu.

Jakkolwiek zaskakiwać może ten zestaw tak różnorodnych myślicieli, to jednak w odczytaniu ich Deleuze pozostaje konsekwentny, bo, jak sam twierdzi, choć „myśliciele ci niewiele mają ze sobą wspólnego - poza Nietzschem i Spinozą - to jednak mają”²¹⁸. „Między Lukrecjuszem, Humem, Spinozą, Nietzschem - uściśla Deleuze - istnieje dla mnie sekretny związek konstytuowany przez krytykę negatywnego, kulturę radości, nienawiść do wewnętrzności, zewnętrzność sili relacji, ujawnianie władzy... itd. (...) Nienawidziłem zaś przede wszystkim heglizmu i dialektyki”²¹⁹.

Kant - wróg czy przyjaciel?

To prawda, że istnieją dla Deleuze'a myśliciele ważniejsi niż Kant, ci, z którymi współ-myśli (by użyć określenia Foucaulta). Przede wszystkim Nietzsche i Spinozą, ale także - choć świadczą o tym raczej słowa samego filozofa niż jego dzieła - Lukrecjusz.

²¹³ G. Deleuze, *Lucrece et le simulacre*, w: G. Deleuze, *Logique du sens*, s. 307, 323.

²¹⁴ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 189.

²¹⁵ G. Deleuze, *Platon et Le simulacre*, w: G. Deleuze, *Logique du sens*, s. 298.

²¹⁶ G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris 1988, s. 81.

²¹⁷ A. Badiou, *Gilles Deleuze: Le pli: Leibniz et le baroque*, w: „Annuaire philosophique 1988-1989”, Seuil, Paris 1989, s. 170.

²¹⁸ G. Deleuze, *Dialogues*, s. 22.

²¹⁹ G. Deleuze, *Pourparlers*, s. 11.

Są też filozofowie lub pisarze, których znaczenie dlań potwierdza stała ich obecność w jego pismach, choćby Artaud. Nie znaczy to jednak, że Kant stanowi jakiś margines, że jego myśl nie miała znaczenia dla kształtowania się koncepcji Deleuze'a, czy że akurat w tym przypadku filozof ograniczył się do poczynić czysto komentatorskich.

„Moja książka o Kancie - wyjaśnia Deleuze - to coś innego, bardzo ją lubię, zrobiłem ją jako książkę o wrogu, próbując pokazać, jak funkcjonuje, jakie są jego mechanizmy”²²⁰. Czy jednak Kant to tylko wróg i czy tylko w negatywnej (wrogiej) perspektywie jest on widziany?

Vincent Descombes twierdzi coś wręcz przeciwnego, jego bowiem zdaniem „Deleuze jest przede wszystkim post-kantystą. Myśli podług *Dialektyki transcendentalnej* Kanta, w której zostały poddane krytyce idee duszy, świata i Boga”²²¹, tyle że francuski filozof jest bardziej konsekwentny, trzymając się bowiem planu immanencji, usuwa wszelką możliwą transcendencję, a człowieka i świat widzi w perspektywie destrukcyjnych wszelki fundament wielości (linii, sił itd.). Nie tylko jednak w tym aspekcie Kant jest dla Deleuze'a znaczący, gdyż ten ostatni „chętnie obstaje przy krytycznym przeznaczeniu filozofii”²²², a „filozofia jako krytyka wyraża to, co w niej najbardziej pozytywne: przedsięwzięcie demistyfikacji”²²³. Idea zaś filozofii jako krytyki, zagubiona od czasów presokratyków, odnowiona została właśnie przez Kanta, który antyczną ideę mądrości, czyli podporządkowania i zgodności z przyrodą, zastępuje ideą prawodawstwa: „mądrości przeciwstawia obraz krytyczny: my, prawodawcy Przyrody”²²⁴. Właśnie na tym odwróceniu polega istotny wkład kantyzmu: „pierwszą rzeczą, jakiej uczy nas rewolucja kopernikańska, jest to, że my sami rozkazujemy”²²⁵. Kiedy więc Nietzsche *parere* zastępuje przez *iubere*, „dogmatycznemu lub teologicznemu podporządkowaniu”²²⁶ przeciwstawia filozofię prawodawczą, jest dłużnikiem i spadkobiercą Kanta. Deleuze także.

Jeśli nawet krytyka królewieckiego filozofa spełzła na niczym, to właśnie „Kant jest pierwszym filozofem, który zamyślił krytykę jako krytykę totalną i pozytywną: totalną, gdyż «nic nie powinno jej umknąć»; pozytywną, afirmatywną, gdyż nie ogranicza ona mocy poznania, nie uwalniając innych, dotąd zaniedbanych mocy”²²⁷. Czym zaś jest krytyka totalna w języku Deleuze'a? Krytyką immanentną. „Geniusz Kanta w *Krytyce czystego rozumu* - mówi wprost Deleuze - polegał na wynalezieniu krytyki immanentnej. Krytyka nie może być krytyką rozumu na podstawie uczucia, doświadczenia, jakichkolwiek instancji zewnętrznych”, lecz „krytyką rozumu dokonaną przez sam rozum”²²⁸ - „rozum jako sędzia rozumu, oto główna zasada metody zwanej transcendentalną”²²⁹.

W pewnej zresztą mierze Kant zamysł ten zrealizował - w tej, w jakiej, wbrew tradycyjnemu przekonaniu o dobrej naturze myśli (lub dobrej woli myśliciela) i zewnętrzności błędu (co ze swej strony poddaje krytyce Deleuze jako jedną ze

²²⁰ Ibidem, s. 14-15.

²²¹ V. Descombes, *To Samo i Inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 183.

²²² Ibidem, s. 183.

²²³ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 94.

²²⁴ G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris 1963 (cyt. wg wyd. 6, 1987), s. 23.

²²⁵ Ibidem, s. 19.

²²⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 98.

²²⁷ Ibidem, s. 95.

²²⁸ Ibidem, s. 96, 97.

²²⁹ G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, s. 7-8.

składowych przedstawieniowego obrazu myśli²³⁰), mówi o wewnętrznych złudzeniach rozumu, wynikających z nieuprawnionego posługiwania się władzami, ponieważ rozum stara się odnosić do rzeczy samych w sobie i je poznawać (transcendentne lub konstytutywne, a więc nieuprawnione użycie syntez).

Deleuze zwraca też uwagę na swego rodzaju pluralizm obecny w metodzie Kanta, czyli ideę, że „istnieją zainteresowania rozumu, które różnią się co do natury” („idea systematycznej wielości (i hierarchii) zainteresowań”)²³¹, że „różnic ich natury” nie niweczy nawet wyższa forma władz²³² i że istnieją różnice natury między naszymi władzami, odpowiadającymi tym zainteresowaniom. Podkreśla nawet, że jest to jeden z najbardziej oryginalnych punktów kantyzmu²³³. Trop pluralizmu wskazuje z kolei na jeszcze inny istotny u Kanta wątek, wątek różnicy („zjawisko jako zmysłowa różnorodność empiryczna”²³⁴), a „taką filozofię różnicy, jakiej domaga się Deleuze”, czyli opartą na różnicy między pojęciem i naocznością, nie zaś między dwoma pojęciami, zaproponował „Kant w swej *Estetyce transcendentalnej* - w tej mierze, w jakiej można w niej dostrzec teorię tego, co zmysłowe, rozumianego jako różność próżnica *a priori**, przedmiot czystych naoczności”²³⁵.

Nietrudno zatem zauważyć, iż Deleuze znajduje u „wroga” wątki nader „przyjazne” - prawodawczą i immanentną krytykę stanowiącą „zasadniczy wkład kantyzmu, jego wkład wyzwolicielski”²³⁶, oraz pluralizm i różnicę - choćby nawet zakres tych wątków był ograniczony.

W jakim zaś aspekcie Kant jest wrogiem? Po pierwsze, w tym, że nie zrealizował prawdziwej krytyki, po drugie zaś, w tym, że jej zrealizować w wyznaczonych przez siebie warunkach transcendentalizmu nie mógł, gdyż „odwiódł krytykę od jej prawdziwych zadań”²³⁷. A stało się tak dlatego, że „filozofia transcendentalna odsłania warunki, które pozostają nadal zewnętrzne wobec tego, co warunkowane”²³⁸. Zdaniem Deleuze'a - przy czym nietzscheański (to Nietzsche bowiem zrealizował ideę krytyki) charakter jego spojrzenia jest *oczywisty* - należy ujawnić siły, jakie działają w rozumie, czy też wolę, jaka się w nim skrywa (jak Nietzsche, należy zapytać: „kto?”, zamiast zasady transcendentalnej należy wskazać zasadę genetyczną i plastyczną). Innymi słowy, Kant nie posunął się dostatecznie daleko, jego „*Estetyka transcendentalna* nie opisuje różnicy między doświadczeniem rzeczywistym a doświadczeniem po prostu możliwym”²³⁹, czyli „trzyma się doświadczenia możliwego, a nie rzeczywistego eksperymentowania”²⁴⁰. Teoria doświadczenia jest więc niekompletna, gdyż traktuje o jego warunkach *a priori* (system kategorii), pomija zaś to, co empiryczne, *a posteriori* (co Deleuze znajdzie np. u Bergsona).

Perspektywą rozwiązującą problem jest tutaj empiryzm transcendentalny, ale „empiryzm transcendentalny nic w istocie nie znaczy, jeśli nie uściśla się jego warunków. «Pole» transcendentalne nie powinno być przekalkowane na to, co empiryczne, jak czyni Kant: z tej racji powinno być eksplorowane na swój rachunek, a

²³⁰ Zob. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 197, s. 217.

²³¹ G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, s. 13.

²³² Ibidem, s. 98.

²³³ Ibidem, s. 34.

²³⁴ Ibidem, s. 14.

²³⁵ V. Descombes, *To Samo i Inne...*, s. 185.

²³⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 98.

²³⁷ Ph. Mengue, *Gilles Deleuze...*, s. 44.

²³⁸ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 97.

²³⁹ V. Descombes, *To Samo i Inne...*, s. 186.

²⁴⁰ G. Deleuze, *Pourparlers*, s. 199.

więc «podlegać eksperymentowaniu»(...)»²⁴¹. To, co transcendentalne, powinno więc podlegać osądowi „empiryzmu wyższego, który jako jedyny zdolny jest eksplorować jego dziedzinę i regiony”²⁴². Każdą z kantowskich władz należy doprowadzić do punktu krańcowego, do „rozregulowania”, co pozwoli jej odsłonić swą „radykalną różnicę”. Dzięki temu filozofia odkryje własny żywioł, którego nie stanowi ani doxa, ani jakikolwiek zmysł pospolity, lecz paradoks²⁴³ i problematyczność²⁴⁴. W tej tylko bowiem perspektywie ujawnia się istota transcendentalizmu: warunkami doświadczenia są różnica i powtórzenie (ani empiryczne, ani ściśle inteligibilne). A ponieważ wskazanie warunków doświadczenia jest dla Deleuze’a zarazem opisem jego genezy, to ów empiryzm transcendentalny jest tym samym co genealogia. Ma też Deleuze za złe Kantowi jego aktywizm - podmiot bynajmniej nie tożsamy ze sobą, lecz „pęknięty”, nie myśli, gdy nie zostaje do tego zmuszony, do myślenia zaś zmusza go Inne, różnica. Myślenie jest bowiem grą różnicy i powtórzenia.

Jakby nie dość jeszcze podkreślił znaczenie Kanta, Deleuze obok rewolucji kopernikańskiej mówi o innej rewolucji, jego zdaniem jeszcze donioślejszej, tym razem dokonanej w *Krytyce praktycznego rozumu*, gdzie królewiecki filozof odwraca klasyczny, platoński obraz prawa. Prawo nie jest już ugruntowane w źródłowym Dobru i przez nie sankcjonowane, lecz samo, jako czysta forma, zyskuje walor fundamentu, czego skutkiem jest zatarcie przedmiotu prawa, charakterystyczne dla jego nowoczesnego obrazu²⁴⁵.

Poddając analizie odkrytą przez Kanta dziedzinę transcendentalizmu, Deleuze ujmuje ją w perspektywie zakładanych przez nią ludzkich dyspozycji poznawczych, czyli jako doktrynę władz, by określić naturę zainteresowań (celów) rozumu oraz środki ich realizacji. Pokazuje więc władze w aspekcie ich przeznaczenia jako odsyłające do różnych stosunków przedstawienia, wyróżniając władzę poznania (przedstawienie odniesione do przedmiotu pod względem zgodności lub podobieństwa), władzę pożądania (przedstawienie odniesione do przedmiotu jako jego przyczyna) i uczucie przyjemności lub przykrości (przedstawienie w stosunku do podmiotu). Jako że każda władza jest zdolna do formy wyższej (to znaczy znajduje w sobie prawo spełniania siebie), to jest ona autonomiczna (z wyjątkiem estetycznej), posiada też odpowiednie zainteresowanie: spekulatywne, praktyczne i estetyczne. Ponieważ zaś władzom w pierwszym znaczeniu słowa - władza określona według stosunków przedstawienia w ogóle - powinien odpowiadać dany stosunek między władzami w drugim znaczeniu, w jakim wskazują one właściwe źródło przedstawień, czyli w jakim ujęte są od strony rodzajów przedstawień, to będziemy mieć wyobraźnię, intelekt, rozum jako trzy władze aktywne (oraz władzę receptywną: zmysłową naoczność). Dana zaś władza w drugim znaczeniu powołana jest do ustanawiania praw dla przedmiotów i rozdzielania pomiędzy pozostałe właściwego zadania (funkcja prawodawcza): intelekt we władzy poznania i rozum we władzy pożądania (jako stosunek władz zdeterminowany przez jedną z nich, odsłaniany przez dwie pierwsze *Krytyki*) oraz wolna i niezdeterminowana zgodność władz (jako warunek możliwości wszelkiego stosunku zdeterminowanego, odsłaniany przez trzecią *Krytykę*). Układ ten Deleuze uzupełnia o relacje między władzami, określające formę zmysłu pospolitego; spekulatywny, praktyczny i estetyczny. W ten więc sposób odtwarza wpisaną w trzy *Krytyki* nową koncepcję władz

²⁴¹ G. Deleuze, *Lettre-preface*, s. 8; zob. też G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 176-177, 186, 187.

²⁴² G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 210.

²⁴³ Ibidem, s. 197, 318 nn.

²⁴⁴ G. Deleuze, *Logique du sens*, s. 70.

²⁴⁵ Zob. G. Deleuze, *Prezentacja Sacher-Masocha*, s. 268-271.

umysłu, której skomplikowana, wręcz misterna struktura „tworzy prawdziwą siatkę, konstytutywną dla metody transcendentalnej” - autentyczne urządzenie mechaniczne, funkcjonujące z precyzją godną legendy królewieckiego filozofa.

Szczególną zaś, uprzywilejowaną rolę w systemie Kanta Deleuze przypisuje, widzianej tradycyjnie co najwyżej jako zapowiedź romantyzmu bądź estetyki typu formalistycznego, *Krytyce władzy sądzienia*- prawdziwemu zwieńczeniu tego systemu, z wyakcentowanymi w niej sposobami uobecniania się Idei rozumu w tym, co zmysłowe (wzniosłość, symbolizm natury, symbolika sztuki i natura jako system celów), oraz rolę estetycznego zmysłu pospolitego, którego ugruntowanie na uczuciu (nie zaś na pojęciach) gwarantuje uniwersalność przyjemności estetycznej (subiektywnej, ale i komunikowalnej). Ponieważ Deleuze ujmuje tę filozofię we wskazanej przez Kanta perspektywie poznania jako „istotnych celów rozumu ludzkiego”, za ostateczny horyzont transcendentalizmu poczytuje Historię jako spełnienie wolności i dobra najwyższego w świecie zmysłowym za pośrednictwem syntetycznej działalności człowieka (który jest celem ostatecznym, a zarazem celem końcowym natury), czyli utworzenie doskonałego ustroju obywatelskiego - państwa celów (choć bowiem perspektywa ta jest nonsensowna z punktu widzenia zamiarów rozumu osobowego, to zamiarem przyrody jest empiryczne zapewnienie rozwoju rozumu w ramach rodzaju ludzkiego).

W świetle tych spostrzeżeń należy podkreślić zarówno nowatorstwo Deleuzjańskiego ujęcia kantyizmu, jak i wręcz zdumiewającą precyzję (co, jak się wydaje, zawdzięcza autor odsłaniającej „unerwienie” trzech *Krytyk* metodzie strukturalnej), pozwalające uznać, iż historyczny i dydaktyczny walor tej książki jest bezdyskusyjny. Ponieważ jednak w interpretacji transcendentalizmu znajdujemy wątki istotne dla filozofii samego Deleuze'a, to należy stwierdzić, że również myśl Kanta, obok Nietzschego, Spinozy i innych, miała określone (choćby nawet ograniczone) znaczenie dla kształtowania się nomadologii. Deleuze czyta bowiem Kanta tak, jak innych klasyków filozofii - posługuje się historią ze względu na „niewczesność”, ze względu na filozofię, bo „filozofia, jako że jest twórcza, może być tylko niewczesna, nie na czasie”²⁴⁶. Toteż *Filozofia krytyczna Kanta* jest czymś więcej niż tylko zwykłą (niechby nawet szczególnie nowatorską i poglądową) monografią. A znacząca jest tak dla recepcji myśli Kanta, jak i Deleuze'a.

²⁴⁶ Ph. Mengue, *Gilles Deleuze...*, s. 8.