

Krzysztof Okopień

O życiu rzeczy samej w sobie

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (31), 111-125

1977

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Okopień

O życiu rzeczy samej w sobie

Powiedzieć o przedmiocie gdzieś już opisanym „określony jako taki a taki” zamiast po prostu „taki a taki” to wycofać się, oddalić od owego przedmiotu, wyrzec się odpowiedzialności za niego, słowem: niczego pozytywnego nie uczynić. Nie jest jednakowoż tak, iżby przyjsie na wyższe piętro refleksji było tożsame z owym bezpłodnym *epoché*, które reprodukuje określoności przedmiotowe, opatrując je cudzysłowem, biorąc w nawias czy pozbawiając asercji, czy też poddając jeszcze inaczej nazwanej operacji „dystansowania się od”.

Bywa bowiem tak (i jest to sytuacja Kantowska — modelowo czysta), iż przedmiot (to mianowicie, co Kant „rzeczą samą w sobie” nazywa) z definicji swej wyklucza wszelkie przedmiotowe — w ścisłym tego słowa sensie — określoności, niczego mu *explicite* nie można przypisać, a więc ze względu na to, co można o nim zgodnie z jego własnym sensem powiedzieć — jest niczym. Jest niczym, gdyż nie daje się intencjonalnie sprojektować, osadzić i zakorzenić w jakimkolwiek świecie i — symetrycznie — nie daje się wydobyć stamtąd, zidentyfikować jako fragment przedmiotowego odniesienia.

W takim wypadku wypreparowany przez Koło Wiedeńskie z dzieła Ludwika Wittgensteina rozszadek

Przedmiot
nie do
określenia

Niemówność
wcielona
w słowa

poucza nas: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. Skoro jednak — wbrew naszemu zdroworozsądkowemu milczeniu — mowa rozległa się, to choć nie uczestniczymy w tego rodzaju filozoficznych ekscesach, choć wyrzekamy się współ-odpowiedzialności, nie chcemy współ-spełniać wewnętrztekstowych intencji, nie potrafimy — być może — streszczać i parafrazować, to jednak możemy skierować uwagę na to, co — niezaprzeczalnie — się stało, zaobserwować, w jaki sposób niemożność wcieliła się w kształt konkretny, zorganizowała go i przeniknęła, jak zatem wygląda jedyna rzeczywistość, która nas interesuje — rzeczywistość zachowań werbalnych.

Tak oto przejście na wyższe piętro refleksji ujawnia tę zadziwiającą sytuację, w której brak określoności warunkuje wszelkie określenie, nieprzejrzystość przeradza się w sensowną strukturę, niewysławialne okazuje się pełne znaczenia, to co skazane na wsobność i zatajenie pojawia się jako manifestacja teoretyczna, przekracza swe granice i rozpoczyna życie publiczne. Proces to równie paradoksalny, jak owa — tylekroć wewnątrz neoplatonickich systemów opisywana — pierwsza teofania, gdzie źródło bytu jest ponad bytem — jakby rzekł Eriugena — „*esse omnium est superesse deitas*”.

* * *

Kantowski ruch wysłowienia tego, co niewysławialne rozpoczyna się na poziomie pojedynczych enuncjacji rozproszonych w tekście *Krytyki czystego rozumu*, które — z przyczyn oczywistych — są w większości zdaniem przeczącymi: „Albowiem, że coś istnieje samo w sobie, bez związku z naszymi zmysłami i możliwym doświadczeniem, można by istotnie powiedzieć, gdyby się mówiło o rzeczy samej w sobie. Mowa jednak tylko o zjawisku w przestrzeni i w czasie, które obydwa

nie stanowią określeń rzeczy samych w sobie, lecz jedynie określenia naszej zmysłowości" (A 493).

Nie zamierzając jednakowoż współ-mówić z Kantem, nie zamierzamy też zadowolić się jego wyjaśnieniem o czym mowa. Chcemy bowiem zapytać, w jaki sposób owa mowa „tylko o zjawisku”, mowa o przedmiotach, które „są tylko zjawiskami, a nie danymi w ten sposób (w czasie i przestrzeni — K. O.) rzeczami samymi dla siebie” (A 49), w jaki sposób ta mowa negatywna wytwarza „rzecz samą dla siebie” i w jaki sposób ta struktura negatywności jest właściwa nie tylko poszczególnemu zdaniu, ale i całej teorii Kantowskiej, o ile tylko zdanie w świetle teorii (i *vice versa*) rozważać. Trudno bowiem ukryć, że rola pojedynczych zdań określona jest przez ich odniesienie do całości, a więc przez nasze tej całości przed-rozumienie.

W jaki zatem sposób negatywność może być twórcza? Pospolity tok myślenia sugeruje, że skoro — jak się powiada — własności zjawiskowe nie przysługują rzeczy samej w sobie, przysługują jej własności nie-zjawiskowe, skoro — korelatywnie — to, co poznajemy, nie jest rzeczą samą w sobie, przeto rzecz owa jest niepoznawalna. Jednakowoż powiedzieć tyle — to powiedzieć za wiele. Twierdzenie bowiem, które głosi, że rzeczom samym w sobie nie przysługują własności czasoprzestrzenne, gdyż te stanowią jedynie formę zjawisk, nie głosi — jak się wydaje — że rzeczom samym przysługiwać miałyby jakieś inne, nieaktualizowalne dla nas własności, ale że fakt posiadania własności jest nieodzielny od relacji: podmiot — przedmiot, że to relacja ta jest jedynym miejscem, w którym fakt ów jest możliwy, gdyż własność wszelka w równej mierze jest własnością czegoś, jak i własnością dla kogoś. Ów protest Kantowski przeciw rozróżnianiu własności „pierwotnych” i „wtórnych” (A 45) i przeciwko kwalifikowaniu jakichkolwiek własności nieodzielnych od naszych przedstawień jako „ułudnego pozoru” (B 70) jest przecież protestem przeciw

O twórczej
stronie
negatywności

owemu punktowi odniesienia, który w rzeczy samej miałby się znajdować jako jej określoność, jako określoność, w obliczu której wszystko, z czym się stykamy, mogłoby dopiero zyskać kwalifikację „ułudności”.

Powiedzieliśmy, że własność wszelka jest w równej mierze własnością „czegoś”, jak i „dla kogoś”, ale powiedzieć należy więcej: to podwójne skierowanie, ta dualność: przedmiot — podmiot może wytworzyć się dopiero na gruncie pewnej własnościowo uformowanej całości, takiej mianowicie, która nie jest „rapsodią wrażeń”, lecz ustrukturalizowaniem prawidłowym, a więc jednością. Jedność ta umożliwia przecież „zwrócenie się ku”, zjednoczenie uwagi, pomyślenie, wszelki akt świadomy, wszelkie intencjonalne samoodróżnienie się od czegoś, co postawione naprzeciw. Ale jedność owa jest zarazem wytworem myślenia, wytworem czynności syntetyzującej, która polega na wiązaniu danych pierwotnych, tak aby każda znalazła swe miejsce w odniesieniu do innych wewnątrz całości przedmiotowej, aby porządek doznawania przełożony został na porządek o wartości obiektywnej.

Tak czy inaczej owa całość, którą myśl przeniknęła swoją aktywnością, ale która zarazem indukuje owo Kantowskie „*Ich denke*” (B 131), całość, która podlega warunkowi „pierwotnej syntetycznej jedności apercpcji” (B 136), ale która zarazem sama jest warunkiem owej — jakby się dziś rzekło — samoświadomości niepozycjonalnej, całość stwarzana przez myśl i będąca dla niej nieodzownym punktem oparcia, całość, w której myśl się mieści i ku której się zwraca zarazem, całość, która jest czymś więcej niż przedmiotem intencjonalnym po prostu, czymś więcej niż dowolnie sfingowanym obiektem (choćby „nieżelaznym żelazem” — jak powiada Ingarden), jako że zawiera całą prehistorię podmiotu wznoszącego się do szczybla podmiotowości; całość czy też totalność owa — i tylko tyle chcielibyśmy powiedzieć — zdaje się z powyższego punktu widzenia

Wymyślona
jedność

zupełnie nowym przedmiotem opisu. Tak czy inaczej to właśnie w niej zakorzenione są owe „własności, które rzeczom samym w sobie przysługiwać nie mogą”. Toteż ów opis wyraża imperializm nowej teorii, która tę nową całość przedmiotową chce ugruntować kosztem destrukcji przedmiotu dotychczasowej wiedzy. Przedmiot ten przestaje być punktem odniesienia sądów (matematycznych i przyrodoznawczych), przestaje być tworem jednoczącym wszelkie konieczne określoności (na gruncie faktycznej ludzkiej orientacji w świecie zrodzone) i tym samym znika. Owo „nie” (bo ono jedynie nas interesuje) wyraża — jak się z początku wydaje — ruch, w którym ciało jednego przedmiotu staje się ciałem innego.

Ale nowy przedmiot, którego szukamy, łatwo być może — w tym wypadku — poczytany za stary przedmiot odtworzony pod nowym nazwaniem. Dopóki bowiem będziemy — ograniczając się do rozważanego zdania — obracać własnościami, które „przysługują zjawisku, a nie przysługują rzeczy samej w sobie”, dopóki będziemy sądzić, że przedmioty pojawiają się na mocy przypisywania własności, że owa intencjonalność jest źródłem ich bytu w „świecie przedstawionym” *Krytyki czystego rozumu*, dopóty będziemy mieli do czynienia z jednym tylko przedmiotem, który pod różnymi sztyldami może występować, a zatem z ruchem zmiany owych sztyldów i z niczym ponadto.

Ale przypisywanie — w tym wypadku — nie tylko stwarza, przypisywanie również unicestwia, mówiąc dokładniej: *explicite* stwarza jeden przedmiot, *implicite* unicestwia inny — stwarza zjawisko, które wraz ze swymi własnościami nie może być rzeczą samą w sobie nie dlatego wcale, iż się o tym mówi w negatywnej części zdania, lecz dlatego, iż się to sprawia — w pozytywnej. Określenie, przypisanie własności (nie byle jakich — dodajmy — gdyż zakorzenionych w zmysłowości), użycie owego koniecznego „tak a tak”, pozytywne i dyskursywne skierowanie się ku czemuś, ujawniając jakikolwiek

Nowy
przedmiot czy
nowa nazwa?

obiekt, unicestwia strukturę „wsobności”, relatywizując, unicestwia strukturę nierelatywności.

Toteż powiedzieć, że to o czym mowa nie jest rzeczą samą w sobie, to jedynie zdać sprawę z samowiedzy owej „mowy”, która unicestwia rzecz samą w sobie i o ile wie o tym, o tyle ową rzecz ustanawia zarazem w tej jedynej negatywnej perspektywie, jaka jest tutaj możliwa. (W tym sensie „nauka o zmysłowości jest zarazem nauką o noumenach w sensie negatywnym” (B 307), przy czym na owo „zarazem” chcielibyśmy położyć tu nacisk).

Samowiedza
wypowiedzi

„Samowiedza wypowiedzi” jest — rzecz prosta — zawsze efektem interpretacyjnej projekcji: znajdując wypowiedź, która zdaje (czy zdaje się zdawać) sprawę z tego, czym jest inna wypowiedź, traktujemy tę ostatnią jako samowiedną, co gdyby ją rozważać w odosobnieniu, byłoby wykluczone; dopiero to, co ją oświetla, nadaje jej nowy walor, a samo znika z pola naszej uwagi.

Jeśli więc interpretując owo Kantowskie „nie” uznajemy to, co w negatywnej części zdania powiedziane za eksplikację tego, co *implicite* w części pozytywnej dokonane, jeśli zatem czynność, która przypisuje zjawiskom własności czasoprzestrzenne, wyposażamy w samowiedność, to idzie nam o to, aby zinterpretować stosunek Kanta do wiedzy matematyczno-przyrodniczej, którą zastaje, do owej wiedzy rzeczywistej, którą akceptuje i kwestionuje zarazem. Przypisywanie zjawiskom własności czasoprzestrzennych to nic innego, jak owa wiedza odtwarzana i reprodukowana w całej pozytywności sądów syntetycznych *a priori*. Odtwarzany jest zatem i jej przedmiot, który wprawdzie jest „tylko naszym przedstawieniem”, ale — skądinąd — jako korelat uznanych i wypraktykowanych czynności wiedzytwórczych nie jest niczym nowym.

Prawdziwie
nowy
przedmiot

Za przedmiot prawdziwie nowy chcielibyśmy uznać taki twór, którego nowość jest efektem ruchu z pewnej nie-nowości wywodliwego. Ruch, o który

nam idzie, od tego co jawne przechodzi do tego co niejawne, od prawdy eksplikowanej do prawdy implikowanej, od niższej do wyższej instancji. To nie zjawisko bowiem będzie nowym przedmiotem, nie to, co pozytywnie określone i rozwinięte, ale to, co jako zapoznane i unicestwione w tym rozwijaniu musi leżeć u podstaw refleksji nad nim, wyznaczając jego granice i piętnując jego ograniczoność.

Wyłonienie się tego nowego przedmiotu (przedmiotu, który jako zadanie indukuje akcję czysto filozoficzną) należy więc potraktować jako proces organiczny (jeśli da się to słowo do wydarzeń teoretycznych zaaplikować), proces, w którym wiedza pozytywna, wytwarzając samowiedzę, wytwarza filozofię zarazem.

Toteż aby odczytać biografię „rzeczy samej w sobie”, próżno składalibyśmy jedno do drugiego rozrzucone w tekście *Krytyki czystego rozumu* zdania, w których interesująca nas deskrypcja się pojawia. Biografia owa nijak nie daje się zrekonstruować w takim addytywnym czytaniu, nie odpowiada bowiem składance intencji, wyjątkowo radykalnie zaprzecza linearnemu porządkowi sumujących się zdań. Nie idzie nam tu przy tym o elementarny problem teorii narracji, problem przekładu porządku wypowiedzi na porządek tego, co przedstawione. Idzie nam o to, że poszczególne wypowiedzi czy poszczególne akty ustosunkowania się do rzeczy samej w sobie nie są tu w ogóle — w takim, a nie innym porządku następowania po sobie — podstawą jej biografii i źródłem interesującej nas akcji teoretycznej. Biografię ową można bowiem wydobyć z wnętrza poszczególnego zdania, czy też dokładniej (jako że zdanie stanowi model jedynie): z wnętrza wspólnego większości rozważanych zdań schematu negatywności, schematu wokół „nie” zorganizowanego.

Owo „nie” stanowi bowiem ośrodek istotnego ruchu teoretycznego: nie jest to ruch „przechodzenia od... do”, ale ruch zgłębiania, nie horyzontalny — jeśli

Biografia
wydobyta
ze zdania

tak rzecz można — lecz wertykalny, nie jest to ruch wiązania fragmentów sąsiadujących, ale — jak mówiliśmy — ruch projekcji jednego w drugi, nie jest to ruch przypisywania i odmawiania własności, ale ruch samowiedzy ujawniający, czym to przypisywanie jest i co sprawia, nie jest to postępujący ruch wykładu, lecz ruch, który owemu wykładowi nada-je głębię, nie rodzi się ze stosunku nawiązania i kontynuacji, ale ze stosunku samozwrotności, nie przenika tekstu wzdłuż, lecz w poprzek. Tylko owa dwuwymiarowość umożliwia zorganizowanie teorii Kanta wokół problemu rzeczy samej w sobie, wokół którego nie jest ona przecież — tak jak się rozwija — zorganizowana.

Stąd też inaczej wygląda pytanie o sam rozwój, o historię — historia owa traci twórczą wyłączność, rzecz sama w sobie nie jest na nią skazana, nie jest wobec niej pochodna. Pytając o rzecz samą w sobie, nie trzeba już pytać o to, w jakim momencie Kantowskiego wykładu zostaje ona ujęta jako niepoznawalna, jako pozytywne zadanie, w obliczu którego niewystarczające się stają sprawności skończonego intelektu i rozpoczyna się dramatyczna próba innych władz poznawczych; nie trzeba pytać, w jakim momencie Kant odwraca się od tak tryumfalnie ustanowionej totalności zjawiska, kierując się ku temu, co poza granicami owej totalności „dostrzeż”. Owo Kantowskie „kierowanie się ku”, przywiązane do określonego miejsca wykładu, odbijałoby się nieuchronnie w przedmiocie, piętnując jego życie arbitralną nieciągłością. Ale wyłanianie się rzeczy samej w sobie jest procesem organicznym — jak mówiliśmy — wykluczającym nieciągłość, gdyż odpowiada nie tokowi postępowania wykładu, ale ruchowi zyskiwania samowiedzy. Dopiero w świetle wewnętrznej konieczności tego ruchu porządek wykładu zyskiwać może dodatkowe u-
motywowanie.

Ruch samowiedzy, który od określanego przedmiotu przechodzi do ograniczoności perspektywy, w któ-

Organiczne
wyłanianie
się rsws

rej to określanie przebiega, nie może już do owego przedmiotu powrócić, nie może odzyskać utraconej niewinności, która pozwoliłaby mu się w tym przedmiocie afirmatywnie pograżyć. Jeśli bowiem przedmiot intelektu opisywać ze względu na wprzód ujawnione źródło i warunki jego konstytuowania, trzeba go opisać nieuchronnie w całej jego relatywności, jako nie-sam-w-sobie, a więc w świetle tego, czym nie jest. Ów opis napiętnowany negatywnością dokumentuje — jeśli tak rzecz można — chytrą rzecz samą w sobie, rzeczy, która objawia się jako problem nie na przedłużeniu, lecz obok intencji podmiotu tak, iż to „obok” (a raczej „nie tutaj” wolne od jakiegokolwiek „tam a tam”) odsłania beznadziejność i nieostateczność wszelkiej w ogóle akcji intencjonalnej.

Pytając jak przebiega wytwarzanie „rzeczy samej w sobie”, nie należy więc zapominać, iż — w tym wypadku — to co wytworzone nie da się umiejscowić wewnątrz odniesienia przedmiotowego, wewnątrz uniwersum, do którego docieramy, rozpoznając — jak się pospolicie interpretuje — jego dwoistą, fenomenalno-noumenalną strukturę.

To, co wytworzone jako „rzecz sama w sobie”, nie stanowi kresu, który osiągamy wysłuchawszy mowy filozofa, lecz stanowi niesamodzielny moment sprzężenia zwrotnego, kieruje nas z powrotem w stronę owej mowy, oświetla cały jej obszar, sprawia, że to ona jest dla nas otwartym światem.

Moment
sprzężenia
zwrotnego

Rozumienie nie jest — jak widać — jedynie słuchaniem lub — co na jedno wychodzi — współ-mówieniem, nie jest podążaniem w wyznaczonym kierunku, lecz wymaga zatoczenia hermeneutycznego koła. Zamiast tedy — absolutyzując linię prostą — szukać rozstrzygnięć przedmiotowych, zamiast szukać problemów sformułowanych *ex post* — jakby rzekł Althusser — „na podstawie swej odpowiedzi jako jej ściśle odbicie”, zamiast pytać o sankcję dla kształtu przez konstrukcję filozoficzną już osiągniętego, pytamy: jak możliwa jest forma otwarta?

Opozycja, która nas interesuje, opozycja między tym, co zamknięte a tym, co otwarte, między tym, co systemowe a tym, co krytyczne, między Kantem a zastaną przez Kanta tradycją ontologii z ducha Leibniza-Wolffa, opozycja ta pozostaje niewidoczna, dopóki jedynie zestawiamy użytek, jaki Kant robi z kategorii myślowych, z użytkiem wcześniej czynionym. Tak na przykład myślenie (i mówienie) niesprzeczne gwarantowało w tradycji przed-Kantowskiej egzystencjalną możliwość tego, o czym się myśli. U Kanta to nie wystarcza: myślenie owo musi być — jak wiadomo — w zgodzie z formalnymi warunkami doświadczenia. Przedmioty możliwe (i analogicznie: przedmioty rzeczywiste) są więc równie jasno zdefiniowane, niezależnie od tego czy kategorie myślowe ograniczać — jak Kant — do empirycznego zastosowania, czy też nie. Problem, który stanowi o interesującej nas strukturze otwartości, to nie pytanie o modalności egzystencjalne, to nie pytanie o to, co jest możliwe, a co jest rzeczywiste. Przedmioty „możliwe” czy „rzeczywiste” są wytworzone definitywnie i tym samym stanowią nie źródło, ale kres aktywności filozoficznej. Owo stechnicyzowanie problemów egzystencjalnych stanowi ich śmierć jako problemów właśnie. Toteż problemowi nas interesującemu na imię nie „istnienie”, ale „nierelatywność”.

Nie istnienie,
lecz
relatywność

Nie idzie o to, że Kant ogranicza zastosowanie kategorii myślowych do sfery empirii, sprzeciwiając się nieuprawnionemu zastosowaniu transcendentalnemu, że konstytutywne użycie pojęć, ich zgodność z formalnymi i materialnymi warunkami doświadczenia określa typ przedmiotowości dobrze uznanej (możliwej i rzeczywistej). Idzie o to, że owo zastosowanie napiętnowane jest — powtórzmy to jeszcze raz — samowiedzą albo — co na jedno wychodzi — negatywnością, unicestwia bowiem to co nierelatywne, a unicestwiając zarazem wytwarza w tej jedynej możliwej tu negatywnej perspektywie, nie może więc znaleźć ukojenia w swoim przedmiocie, lecz zawsze

w nie-swoim, co jest — rzecz prosta — *a priori* niemożliwe.

O ile zatem mówienie jest dla siebie problemem, o tyle pozostaje niezamknięte; innymi słowy: istnienie wspomnianego wyżej drugiego wymiaru (wymiaru samowiedzy) domaga się otwartości pierwszego. Na tym polega życie „rzeczy samej w sobie”. Nieobecna jest ona w ramach więzi realnej (skoro jedynie rozkład mowy mógłby być ekspresją więzi z niewysławialnym) i nieobecna jest w ramach więzi intencjonalnej; nie można jej spotkać na zewnątrz filozofii, skąd miałyby determinować jej procedury, ale nie można jej spotkać i wewnątrz jako gotowego wytworu, jako przedmiotu dyskursu, słowem: jako czegoś już zdeterminowanego. Rzecz sama w sobie nie znajduje się na zewnątrz ani wewnątrz filozofii, gdyż jest filozofią samą, nie może być determinująca ani determinowana, gdyż jest samodeterminacją. Rzecz sama w sobie jest więc fikcją, o ile fikcją jest filozofia sama w sobie, o ile fikcją jest czysty schemat niezadowolenia z siebie, które sobie samemu wystarcza jako przesłanka własnej aktywności.

Czysta filozoficzność jest — oczywiście — fikcją w tej samej mierze, w jakiej fikcją jest — na przykład — czysta poetyckość (autoteliczność). Dążenie do przedmiotu nie-dla-nas jest możliwe tylko jako niezgoda na takie czy inne przedmioty dla-nas; stąd problem konkretyzacji całego schematu.

Dążenie to może być przy tym zdominowane przez taką czy inną wizję przedmiotu, który byłby zarazem dla-nas i nie-dla-nas, który byłby przyswojonym Absolutem, a więc żywym paradoksem i tryumfem dialektyki, pogodzeniem sprzeczności i skondensowaniem ruchu w nieruchomość, a zatem kresem ruchu filozoficzności i końcem filozofii w ogóle — stąd widać naocznie, że przewyciężeniem zamknięcia metafizycznego jest wprowadzenie otwarcia (etap pierwszy), ale przewyciężeniem otwarcia może być jedynie znowu zamknięcie (etap drugi). Na gruncie

Życie a nie-
obecność rsws

Fikcja czystej
filozoficzności

takiej (naznaczonej ewidentnie piętnem Heglow-
skim) wizji rozwoju (już nie ruchu poszczególnej
filozofii, ale rozwoju filozofii w ogóle) Kant uosabiać
musi etap pierwszy — stąd też dyrektywa, która
w filozofii Kantowskiej, w owym realnym splocie
tendencji otwarcia i tendencji zamknięcia priorytet
przyznaje tym pierwszym (choćby nader skromnie
one wyglądały). W ten sposób wewnątrz filozofii
umieszczamy określoną wizję walki i co więcej —
wizję zwycięstwa.

Rzecz sama —
filozofia —
Kant

Wróćmy zatem do ustaleń już poczynionych. Rzecz
sama w sobie nie daje się harmonijnie pomieścić
pośród innych przedmiotów filozofii Kantowskiej,
gdyż rzecz owa to filozofia sama, filozofia braku
Absolutu (i obecności poprzez brak), czy też —
jeśli można takiej metonimii użyć — rzecz sama
w sobie to Kant, ale — zgodnie ze znanym skądinąd
powiedzeniem — to Kant przeciw Kantowi, Kant
wytwarzający narzędzie własnej krytyki, Kant od-
słaniający iluzoryczność własnych nadziei, Kant
sprowadzający Absolut do przedmiotu antropologii.
Fakt to oczywisty, że ów Absolut jako „nieznana
przyczyna i realna podstawa wrażeń” okazać się
musi produktem nieuzasadnionego, tj. transcenden-
talnego stosowania kategorii, wykraczającego poza
zakres naszej naoczności zmysłowej — na co zwrócili
uwagę pierwsi — sceptyczni — krytycy Kanta, a ra-
czej dokonanej przez Reinholda interpretacji Kanta,
którą obciąża — w tym miejscu — zdroworozsąd-
kowy realizm.

Interesuje nas tu jednak inny, bardziej wyrafino-
wany rodzaj Absolutu Fałszywego. Kantowskie, em-
piryczne, a więc właściwe użycie kategorii myślo-
wych napiętnowane jest — jak mówiliśmy — po-
czuciem własnej ograniczoności. Stąd też krytyka
użycia niewłaściwego, czyli transcendentalnego, za-
plątana jest w pewnej fundamentalnej dwuznacz-
ności. Zwrot ku temu użyciu, próba tego użycia nie
jest jedynie zwrotem ku dawnemu błędowi (dla tym
lepszego unaocznienia jego błędności), nie jest chwi-

lowym pograżeniem się w tym, co przewyciężone (dla tym lepszego przewyciężenia), gdyż przewyciężone ma tu zostać co innego, mianowicie owo użycie empiryczne: przewyciężona ma zostać relatywność wszelka; tyle tylko, że dla ostatecznego sukcesu „nie wystarczy, bym myśl mą wyzwolił z wszelkich warunków zmysłowości”, gdyż wtedy „myśl moja jest pusta” (A 252); innymi słowy: przedmiot myśli napiętnowany jest myślowością właśnie, a więc piętno relatywności nie daje się zmyć do końca. Logika otwarcia, logika rozwoju teorii, która — w tym przypadku — widoczna jest w jednym przeblysku jako logika rozwoju pojedynczego zdania, wskazuje, iż dlatego „nie wystarczy, bym myśl mą wyzwolił z wszelkich warunków zmysłowości”, że wyzwolenie to nie jest pełne. Okazuje się jednak, że — przeciwnie — dalszy ciąg zdania to ruch odwrotu: „muszę ponadto posiadać podstawę do tego, żeby przyjąć inny niż naoczność zmysłowa rodzaj naoczności”. Tendencja do wyzwolenia owocuje tutaj tendencją do zniewolenia (równie niemożliwego — zauważmy). Mechanizm otwarcia i mechanizm zamknięcia współistnieją w jednym zdaniu. Ów przedmiot naoczności niezmysłowej (noumenon w sensie pozytywnym) jest zatem dokładną odwrotnością rzeczy samej w sobie. Jest to przy tym Absolut o tyle wyrafinowany, że nie można go zdestruować — określony jest bowiem z góry jako niemożliwy. Jak widać, różne są rodzaje niemożliwości.

W rozważaniach niniejszych próbujemy — cały czas — wyciągnąć wnioski z owej dziwnej przygody filozofii, czy też dziwnej przygody intelektu, który „nazywając przedmiot wzięty w pewnym stosunku, jedynie zjawiskiem, tworzy sobie równocześnie poza tym stosunkiem jeszcze przedstawienie przedmiotu samego w sobie” (B 306). Zwrot „tworzy przedstawienie” najwyraźniej nie jest tu w stanie sprostać trudności zawartej w zwrocie „równocześnie poza tym stosunkiem”. Zauważmy bowiem, że o ile pierwszy stosunek (uchwycenia, upojęciowania, bezpośred-

Logika
otwarcia

Efekt i przesłanka ruchu

niego wysłownienia itp.) jest stosunkiem imperialistycznym i wszechobejmującym, o tyle ów drugi stosunek (czy „poza-stosunek”) jest — z założenia — bezprawny, nielegalny i niemożliwy. Chcemy jednak uznać, że filozofii Kantowskiej właściwe są oba te stosunki, a więc że obok tego, co dane, obecne jest w niej to, co nie jest dane, lecz — jeśli tak rzecz można — zadane. Ale nie chcielibyśmy owego „bycia obok” kultywować jako modalności osobnego całościem, wyodrębnionego spośród innych i zabsolutyzowanego przedmiotu. Tylko to, co każdorazowo dane, jest — w ścisłym tego słowa sensie — przedmiotem. Ale jest to przedmiot brzemienny podwójnym odniesieniem. W tym, co dane, zawiera się przeszłość i przyszłość, jest ono zarazem efektem i przesłanką ruchu: efektem — gdyż to, co zadane staje się tym, co dane, przesłanką — gdyż to, co dane, okazuje się nie tym, co zadane. To co zadane jest więc unicestwiane i stwarza zarazem, znoszone i znów zakładane i dlatego pozostaje niezmiennie — w tej samej wciąż perspektywie.

Tak na przykład — u Kanta — Bóg, o ile jest Bogiem dla nas, okazuje się naszym Bogiem, naszym produktem (jako idea, której regulatywne użycie wyznacza wśród zjawisk zarys celowego porządku), ale nie jest przecież — w tej postaci — urzeczywistnionym celem poznania, a przeciwnie — efektem zapoznania celu właściwego, celu, który w samej nazwie „Bóg” (nie dopuszczającej słowa „nasz”) był zakodowany.

Tak oto o ile akcja filozoficzna chybia zawsze celu, o tyle ustanawia niejako „po drodze” świat przedmiotów ludzkich. Ze światem tym nie możemy się zjednoczyć, nie możemy się roztopić w ruchu jego rozszerzania, zachowujemy naszą filozoficzną tożsamość, gdyż nie tracimy nigdy pewnego stałego punktu odniesienia, pozostajemy mianowicie wciąż w tym samym paradoksalnym stosunku do czegoś-co-nie-jest-wobec-nas-w-żadnym-stosunku. Nie jest to zresztą stosunek *sensu stricto*, lecz raczej „drugi

wymiar” wszystkich relacji między nami a naszym po ludzku artykułowanym światem.

Powtórzmy więc raz jeszcze, że rzecz sama w sobie nie daje się wyodrębnić za pomocą skonstatowania jej niewysławialności, ale jest konstytuowana właśnie wewnątrz prób wysłowienia. Mamy tu do czynienia z konstytuowaniem nie-intencjonalnym, za którym nie można ufnie współ-podążać, jako że intencje projektujące taki czy inny przedmiot nie są jednostronnym źródłem sensu, ale sens swój zyskują w świetle zadania, któremu nie mogą sprostać i — odwrotnie — zadanie to zyskuje sens w świetle intencji jedynie i nie poddaje się żadnej ekstrakcji.

Powiedzieliśmy na samym wstępie, że dzięki zmianie punktu widzenia zobaczyć można, jak właściwa rzeczy samej w sobie nieprzejrzystość przeradza się w sensowną strukturę. Owa sensowność — to nic innego niż kształt teorii samej: struktura wysłowienia. Dlatego też rzecz sama w sobie z niczego staje się wszystkim — staje się filozofią.

Szczególna to filozofia — wszystko, co dotknięte przeobraża się tu nieuchronnie w złoto substancji ludzkiej. I nie wiemy, w którym momencie żąda złota przemienia się w pragnienie, żeby poczuć w ręku kawałek świata prawdziwego. Nie wiemy zresztą, czy nie jest to przemiana odwrotna.

Ludzka sub-
stancja i świat
prawdziwy