

Nicolai Hartmann

Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach

Przekład rozdziału książki Nicolai Hartmanna, Kleinere Schriften, Bd. 3, Berlin: Walter de Gruyter 1953, zatytułowanego „Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?” (ss. 268-313); za łaskawą zgodą Wydawcy.

Dla dzisiejszego myślenia filozoficznego domaganie się ontologii – w wyniku Kantowskiej krytyki i jej skutków – stało się do tego stopnia podejrzone, że sama nazwa budzi już niesmak – i to niesmak, który mimowolnie wiąże się z ponownym wyłonieniem się dawno przezwycięzonego atawizmu. Jednakże w tej emocjonalnej reakcji tkwi sąd wartościujący. W związku z tym należy więc zapytać: w jakim stopniu uprawomocniony jest ten sąd wartościujący?

Od Arystotelesa aż do Christiana Wolffa ontologia chciała być „nauką o bycie jako takim”. Sceptycyzm zawsze stawiał wobec niej pytanie: jak możemy wiedzieć coś o „bycie jako takim”? Jeszcze bardziej radykalnie to samo pytanie stawia krytyka. Dla niej byt jako taki w ogóle jest czymś gorszącym, jest bowiem ona idealistyczna. Nie może tolerować nie tylko wiedzy o bycie samoistnym (*Ansichseinden*), lecz także samego bytu samoistnego. Istotnie konsekwencję tę z całą wyrazistością wyciągnął wychodzący od krytyki idealizm pokantowski. Z całą mocą zaś podjął ją neokantyzm.

Mimo to należy mu przeciwstawić pytanie: czy istnieje inne podstawowe pytanie (*Grundfrage*) myślenia teoretycznego niż pytanie o „byt jako taki”? Czyż w gruncie rzeczy nie jest tak, że teorie idealistyczne stawiają i odpowiadają właśnie na to samo pytanie, skoro chcą dowiedzieć „idealności bytu”? Nie może być tutaj żadnej wątpliwości, że tak samo traktują o istocie bytu, a inaczej ją jedy-

nie wyjaśniają. Jednakże odmienność dotyczy jedynie rozwiązania kwestii, a nie kwestii samej. Także najbardziej skrajny subiektywizm uważa jeszcze za wskazane wyjaśnienie, tak dalece, jak jest do tego zdolny, przynajmniej „poзору” bytu. To samo, chociaż z przeciwnym znakiem, obowiązuje sceptycyzm. Także on traktuje o bycie jako takim, kiedy ze względu na niego mozolnie przebija się do *ἐποχή*. W pierwszym rzędzie właśnie bowiem byt obowiązuje *ἐποχή*. Krótko mówiąc, myślenie teoretyczne, które w gruncie rzeczy nie byłoby ontologiczne, nigdy nie istniało i jest rzeczą niemożliwą. Do istoty myślenia należy właśnie to, że nie może się ono kierować ku niczemu innemu jak tylko ku bytowi. Taki był sens starej eleackiej tezy.

Nic nie pomoże, jeśli – dla uniknięcia tej konsekwencji – teoretyczne podstawowe pytanie ograniczy się jedynie do problemu poznania. Jest zwykłym samooszukiwaniem się, gdy zamierza się w ten sposób uniknąć pytania o byt. Osiąga się rzecz wprost przeciwną. Nie istnieje żadne pytanie o poznanie bez pytania o byt. Nie istnieje bowiem poznanie, którego cały sens nie polegałby na tym, aby być poznaniem bytu. Poznanie jest właśnie odniesieniem (*Bezogensein*) świadomości do bytu samoistnego. Wprawdzie później teoria może dowieść, że ten byt samoistny nie jest żadnym bytem samoistnym, lecz nie oznacza to, że uporano się z samym fenomenem tego odniesienia (*Beziehung*). Fenomen ten trwa, przeżywa każdą teorię, która mu przeczy, a w końcu powraca jako kontrpytanie (*Gegenfrage*), a mianowicie jako pytanie nie usunięte i niemożliwe do usunięcia. Raczej taka teoria może się sama utrzymać tylko wtedy, gdy z góry podejmie problem bytu samoistnego. Także to, co chce się wykazać jako błahe, musi przecież najpierw mieć ważność jako problem. Problem jednak – zarówno przedtem, jak i potem – jest ontologiczny. Teoria poznania, która temu przeczy, nie jest żadną teorią poznania. To, o czym traktuje, nie jest poznaniem.

Jednakże nieporozumienie tkwi jeszcze głębiej. Bodźca dostarczył mu aprioryzm. Jego oddziaływanie oznacza już jednak niezrozumienie tego, co aprioryczne. Od Kanta powtarzano do znudzenia, że poznanie aprioryczne jest możliwe tylko wtedy, gdy przedmiot poznania jest czystym zjawiskiem; o bycie samoistnym nie możemy nic wiedzieć, przynajmniej a priori. Przedmiot byłby tutaj

przedstawiony przed swoim daniem (*Gegebenheit*) [w doświadczeniu] i niezależnie od niego. Zatem jego istota musiałaby się pokrywać z przedmiotem przedstawienia, a przez to byłoby spełnione jego roszczenie do bytu samoistnego.

Ten, kto tak sądzi, wcale nie tkwi w problemie poznania. Naturalnie dzięki temu nader ułatwia sobie sprawę. Lecz z gruntu uchyla pytanie. Przedstawienie jako takie nigdy nie jest poznaniem; może nim być, ale wówczas jest nim nie ze swej własnej istoty, lecz przez różnorodne i transcendentne dla niego odniesienie, odniesienie do zamierzonego (*intendierten*) przez niego przedmiotu poza przedstawieniem. Puste (*leerlaufende*) przedstawienie bez takiego przeciwoparcia (*Gegenhalt*) – bądź to myśl, twór fantazji, bądź domniemane poznanie bytu – jest w największym stopniu aprioryczne. Ale nie jest ono poznaniem apriorycznym. Błędem jest wiara, że problem aprioryczności dotyczy samego tylko poznania. Aprioryczny charakter mają także życzenia, zamiary, przypuszczenia, przesady. Twór aprioryczny uzyskuje wartość poznawczą dopiero dzięki szczególnej godności, w żaden sposób nie pokrywającej się z czystą apriorycznością, przez Kanta nazwanej „obiektywną realnością” albo „obiektywną ważnością”. O tym, jak dalece dowód obiektywnej ważności stanowi problem sam w sobie, uczy najbardziej krytyka czystego rozumu, nadająca w „dedukcji transcendentalnej” centralne miejsce w problematyce poznania. Właśnie ta dedukcja zawiera to, co apriorycznemu elementowi przedstawienia przedmiotu nadaje wartość poznawczą. Jej zadaniem jest wykazanie „obiektywnej realności” tego, co aprioryczna synteza za pośrednictwem „czystych pojęć intelektu” twierdzi o przedmiocie. Czy jej się to udaje, to zupełnie inne pytanie. Nie ma jednak żadnych wątpliwości co do tego, że ma ona ważność w odniesieniu do zawołowanego problemu ontologicznego w aprioryzmie kategorii poznawczych.

Jeszcze Kant miał pełną świadomość tego związku problemowego. Nie zagubił on jeszcze kontaktu z ontologicznym problemem podstawowym (*Grundproblem*) poznania. Zanikał on dopiero stopniowo w pokantowskim idealizmie. Proces ten zakończył się w neokantyzmie. W ogóle wierzyło się tam, że cały problem poznania powinno się rozumieć jako problem czysto logiczny. Naturalnie uskrzydliło to aprioryzm jako taki. Lecz przestał on być apriory-

zmem poznania. Jedynie bowiem ciężar tego, co ontologiczne w problemie poznania, może trzymać mocno na ziemi aprioryzm i uchronić go przed spekulatywnym lotem fantazji myślowej.

Właśnie problem poznania, a w jego ramach zwłaszcza problem poznania a priori jest tym, co najbardziej potrzebuje ontologicznego ugruntowania. Bez niego wszystko wisi w powietrzu; nie można bez niego odróżnić przedstawienia od poznania, myśli od wglądu (*Einsicht*), fantazji od prawdy, spekulacji od wiedzy. W każdym razie chodzi o to, aby nie ratować się ucieczką w problem poznania w celu uniknięcia problemu ontologicznego.

I. Ogólny stan problemu

Czego właściwie brakowało dawnej ontologii?

Jeśli Kanta rozpatruje się jako burzyciela jej historycznej egzystencji, to można uwierzyć, że nie brakowało jej nic innego jak „krytyki”, nic innego jak wiedzy o granicach jej kompetencji. Ontologicznie bowiem ugruntowana była dawna kosmologia, psychologia i teologia. Wówczas jednak nie powinna ona być niszczona przez taką krytykę. Podstawy musiały pozostać, natomiast należałoby ustanowić tylko ograniczenie ich zasięgu. Przecież pierwotny sens *prima philosophia*, taki jakim ujął go Arystoteles, był całkowicie inny, bardziej ścisły i poważny, a przeciwko niemu występowały wszystkie późniejsze „dogmatyczne” załączniki (*Anhängsel*), które sam Kant odrzucił w *Krytyce czystego rozumu* wręcz jako obojętne akcesoria, by nie powiedzieć jako popularnofilozoficzne ekscesy.

Arystoteles „wiedzy o bycie jako takim” dał dwojaki fundament. Jedna podstawa leży w nauce o materii i formie (Księga Z *Metafizyki*), druga – w nauce o możliwości i akcji. Połączenie obu leży w zdaniu, że forma jest czystą energią. Z tym zdaniem wiąże się także teza, że forma i przyczyna poruszająca są identyczne i że znowu ta ostatnia pokrywa się z przyczyną celową. Spośród tych wszystkich tez Kantowska krytyka dotyczy tylko tej ostatniej i to dopiero w „krytyce teleologicznej władzy sądenia”. Bynajmniej jednak ontologia nie powstaje i nie upada wraz z teleologicznym charakterem obrazu świata. Można ją od niego bardzo łatwo oddzielić, czego dowodzi już choćby przykład Spinozy. Co się jednak tyczy

nauki o materii, to na przestrzeni wieków podlegała ona wahanom. Materia przejawiała się raz jako zagęszczona do właściwego czynnika podstawowego, raz jako rozrzedzona do niebytu. I zależnie od tych wahań metafizyka bytu występowała w bardziej dualistycznej lub monistycznej formie. Właściwie przez cały szereg systemów ontologicznych – przynajmniej w głównych zarysach – przechodzi tylko nauka o formie. Od niej zależy właściwa istota dawnej ontologii.

Na czym jednak polega istota nauki o formie? Może na tezie realizmu pojęciowego, że czyste *formae substantialis* są właściwymi nośnikami bytu absolutnego, a wszystkie rzeczy uformowane według nich tylko odbiciami? Czy też może na tym, że formy te zostają ujęte jako idee świata rozumowego, jako myśli boskiego intelektu? Ani jedno, ani drugie. Takie i rozmaite inne ujęcia zmieniają się swobodnie zależnie od przesądów epoki, podczas gdy nastawienie ontologiczne pozostaje takie samo.

Tym, co stanowiło istotę formy od Arystotelesa do Wolffa, była jej logiczna struktura. Podstawowe przekonanie polegało na tym, że dane jest tylko jedno identyczne królestwo form, logiczne królestwo czystych pojęć, będące zarazem królestwem form bytu. Dało to logice ogromną przewagę w metafizyce i gdyby – jak nieczyste sumienie – w tle nie pozostawał problem materii, wówczas oznaczałoby to całkowite jedynowładztwo logiki. Ponieważ jednak formy bytowe jako takie nie są przecież dane, lecz wszystko zależy od ich poznania, to pozostaje tylko droga wywnioskowania ich z tego, co logiczne. Teraz otwiera się zwodnicza perspektywa, która leży u podstaw niechęci do ontologii. Królestwo logiki ma bowiem ważność jako królestwo myśli; myślenie nie musi mozolnie iść drogą doświadczenia, lecz tam, gdzie sięga, bezpośrednio dosięga istoty bytu. W tym znaczeniu ontologiczna była już Arystotelesowska wiedza demonstratywna (*Apo-deiktik*), nawet jeśli nie brakowało jej także przeciwwagi przygotowawczej metodyki indukcyjnej. Przeciwwaga jednak gubiła się coraz bardziej, dedukcyjny charakter stawał się absolutny. Idea *philosophiae primae* stawała się ciągle bardziej przejrzysta, bardziej racjonalna i skończyła na ideale nauki czysto rozumowej.

Problem, którego opracowanie zmienia się w ten sposób, jest w gruncie rzeczy problemem poznania. Nierozzerwalnie wiąże się

z nim historia aprioryzmu. Jeżeli to, co realne, leży w wiecznych formach, to pytanie ontologii jest pytaniem o ich ujęcie (*Erfassung*). Jeśli jednak pojęcie i forma bytu są identyczne, to ich ujmowanie zagwarantowane jest przez logikę, a mianowicie jako czysto aprioryczne ujmowanie, logika jest bowiem nauką czysto aprioryczną. Leżąca u podstaw tego dogmatu teza identyczności sięga aż Platońskiej nauki o ideach. Platon był tym, który jako pierwszy utrzymywał, że „nieskrytość bytu” można bezpośrednio ująć w Logosie. „Idea” była dla niego metafizycznym wyrażeniem identyczności struktury pryncypium myślenia i pryncypium bytu. Naturalnie, dla niego nie rozwiązywało to jeszcze problemu; aby ująć (*bemächtigen*) idee, potrzebował jeszcze specjalnej metody, „hipotezy”, w której bynajmniej nie brakowało krytycznego odniesienia do fenomenów. Lecz z biegiem czasu ten krytyczny moment zagubił się tak samo jak indukcyjna metodyka Arystotelesa. Tym, co pozostało, był jednak dogmat o identyczności formy bytu i Logosu.

Platoński i Arystotelesowy element ontologii, aprioryzm czystego poznania bytu i autonomia tego, co logiczne, przechodzą – ściśle ze sobą powiązane – przez historię metafizyki. Logika jest przecież prototypem czysto apriorycznej nauki (*Wissenschaft*). Jest ona w stanie, ukryta raz pod wspomnianą tezą identyczności, pomóc przesądowi powszechnego aprioryzmu bytu (*allgemeinen Seinsapriorismus*). Jeśli teraz w tym aprioryzmie zagubi się Platoński moment intuicji, a zamiast tego odniesie się go wyłącznie do myślenia i intelektu, to zarazem okaże się on uniwersalnym racjonalizmem. Ogólny schemat takiego racjonalizmu jest czysto dedukcyjny. Pierwsze pryncypia – dopuszcza się tylko ważność kilku – są „pewne”, a z nich demonstratywnie (*apodeiktisch*) powinno wynikać wszystko, co leży w obszarze poznania bytu. Obok tego jednolicie dedukcyjnego schematu nie może pojawić się analityczne postępowanie wstępne (*aufsteigendes Verfahren*). Tam, gdzie się faktycznie pojawia, jak u Kartezjusza, jego motyw jest już momentem krytyki skierowanym przeciw ontologii. Ale także tutaj, obok intuicjonizmu najwyższych pryncypiów, pozostaje jeszcze w mocy dedukcyjny kierunek ogólny. I jeszcze sam Leibniz mógł wierzyć w powszechnie panującą moc tego, co logiczne. Ba, to samo zasadnicze nastawienie istnieje jeszcze w *Krytyce czystego rozumu*, u Hegla i w logicystycznym neokantyzmie.

Właściwie co jednak jest błędne w tej ontologii? Wspomniane na końcu fakty historyczne dowodzą, że nie ma w niej tego, co ontologiczne we właściwym sensie. Nie jest nim również osławione zatarcie różności istoty i istnienia, jakie znamy z „ontologicznych dowodów na istnienie Boga”. Nie rozprzestrzeniło się ono zresztą w scholastyce. Raczej było możliwe tylko na podstawie pospolitego przesądu. A tego należy szukać w metafizycznym nastawieniu ogólnym, w pryncypium samej metody. Leży ono właśnie w założonej identyczności formy logicznej i formy bytu. Zgodnie z tym założeniem w bycie realnym nie może istnieć to, co alogiczne; logika całkowicie panuje nad światem rzeczy, aż do szczegółu, konkretyzacji, indywidualizacji. Do tej pierwszej tezy identyczności dołącza zaś druga, a mianowicie zrównanie struktury logicznej i czystego myślenia, rozumu (*ratio*). Naturalnie także to jest łatwo zrozumiałym, choć przecież arbitralnym założeniem. Zapoznano w nim fakt, że istnieje królestwo idealnych struktur i prawidłowości (*Gesetzlichkeiten*), które istnieją niezależnie od myślenia i w samym myśleniu są już założone jako samoistne. Prawami tego rodzaju są takie prawa, jak zasada identyczności czy zasada sprzeczności, zasada *dictum de omni et nullo* i prawa reguł wnioskowania. Naturalnie myślenie nie zachowuje się wobec nich obojętnie, kieruje się nimi jako swoimi prawami; z tego powodu jednak istota tych praw pierwotnie nie jest istotą praw myślenia. Ze swej strony jest ona raczej obojętna wobec myślenia. Prawa te należą do tej samej sfery co prawa matematyczne, co można łatwo zrozumieć na podstawie faktu, że spośród nich te ostatnie są najwyższymi pryncypiami. Byłoby jednak oczywistym absurdem twierdzić o prawach matematycznych, że są one prawami myślenia. Prawidłowość myślenia nie jest żadną prawidłowością matematyczną, ale w szerszym zakresie prawidłowością tego, co realne. Kierowanie się tego, co realne, prawami matematycznymi byłoby z góry niezrozumiałe, gdyby ich istota była istotą praw myślenia – chyba że chciałoby się istniejący stan rzeczy postawić na głowie i samo to, co realne, umieścić w myśleniu. Jednak nie jest to bynajmniej teza tradycyjnej ontologii.

W rzeczywistości istnieje więc troistość całkowicie co do istoty różnych struktur, które w dawnej ontologii pojmowano jako identyczne: struktury myślenia, struktury bytu idealnego i struktury

bytu realnego. Z pewnością istnieją różnorodne podstawy takiej identyfikacji. Oczywiście struktury bytu idealnego odgrywają rolę pośredniczącą w aprioryzmie poznania. Nikt nie może zaprzeczyć temu, że przynajmniej częściowo muszą się one pokrywać ze strukturami bytu realnego, a jednocześnie także częściowo ze strukturami myślenia. Inaczej nie byłoby możliwe aprioryczne poznanie tego, co realne. Nie musi to jednak koniecznie oznaczać żadnej całkowitej identyczności. I oczywiście nie powinno jej oznaczać. W innym wypadku bowiem w królestwie tego, co realne, nie byłoby możliwe to, co irracjonalne. A znowu nikt, kto zna stan problemu, nie będzie twierdzić, że wszystko, co realne, jest poznawalne, a nawet poznawalne a priori.

Przede wszystkim należy więc koniecznie odróżnić owe trzy sfery jako takie. Niczego to jednak z góry nie przesądza w kwestii ich strukturalnego pokrywania się i ich granic. Błąd dawnej ontologii nie polegał na tym, że w ogóle przyjmowała ona zgodność sfer, lecz na tym, że nie ustanowiła żadnych granic tej zgodności. Tym samym został zasadniczo przesunięty stosunek sfer, a ich samodzielność względem siebie zniesiona. Tezy identyczności są zawsze najwygodniejszymi rozwiązaniami problemów metafizycznych, gdyż są one najbardziej radykalnymi uproszczeniami. Dawna ontologia zbudowana była na tego rodzaju radykalnym uproszczeniu stanu problemu. Jest nim mianowicie pytanie, czy wszystkie struktury tego, co realne, są logiczne, a tym samym, czy wszystkie struktury logiczne są realizowane. Tak samo problematyczne jest to, czy wszystkie prawidłowości logiczne powracają w myśleniu, czy w ogóle są dostępne myśleniu, i odwrotnie, czy prawidłowości myślenia są wyłącznie prawidłowościami logicznymi, czy nie mają tu jeszcze udziału inne siły – istnieje przecież także psychologia myślenia, która jest daleka od bycia strukturą logiczną. W tym, co logiczno-idealne, równie dobrze może być dana irrealność gnoseologiczna (to, co transinteligibilne), tak jak w faktycznym myśleniu realnych indywidualów to, co alogiczne. Między sferą logiczną a sferą myślenia istnieją więc tak samo granice identyczności struktury jak między sferą realną a logiczną.

Jeśli zbierze się razem te dwa wiele mówiące ograniczenia identyczności i z ich punktu widzenia rozważy pośrednie miejsce sfery logicznej między sferą realną a sferą myśli, to dopiero stąd wyniknie

ograniczoną i identycznością struktury dotycząca [skreślenia] stosunku zapośredniczenia tych ostatnich. Jednakże w decydującym stopniu o ten stosunek chodzi w podstawowym pytaniu ontologii: co możemy wiedzieć o byciu realnym jako takim? Właśnie tutaj dawna ontologia stała na gruncie absolutnego aprioryzmu; w swej strukturze myślenie bezpośrednio ujawnia strukturę tego, co realne. Stanowisko to jest przyczyną zła, jest ono radykalnie fałszywe. A przecież największym i najtrudniejszym ze wszystkich pytań metafizycznych jest właśnie pytanie o to, czy i jak dalece myślenie dzięki swej własnej prawdziwości może w ogóle uchwycić istotę bytu. Kwestię tę z wielką ostrością poruszył swego czasu antyczny sceptycyzm i ułożył aporetycznie w jasne „topoi”. Zadziwiającym zapoznaniem problemu, którego dopuścił się dogmatyzm dawnych i nowych czasów, jest właśnie fakt, że aporetykę tę rozumiało się zawsze tylko jako aporetykę poznania, a nie zarazem jako aporetykę bytu. W aprioryzmie właściwy problem poznania mógł raczej sam zostać dostrzeżony dopiero wtedy, gdy dostrzeżono w nim problem bytu. Zasluga odzyskania tego podstawowego problemu należy do *Krytyki czystego rozumu*. Dopiero bowiem w niej po raz pierwszy świadomie postawiono pytanie o obiektywną ważność sądów apriorycznych i oddzielono ją od faktu aprioryczności jako takiej. Nie Kantowska odpowiedź na to pytanie jest znacząca – gdyż jest uwarunkowana jego stanowiskiem – lecz właśnie samo postawienie pytania. Znaczenie „dedukcji transcendentalnej” nie polega ani na tym, że przyznaje ona kompetencję w odniesieniu do empirycznych, realnych przedmiotów dwunastu pojęciom intelektu, ani także na tym, że odmawia im kompetencji w odniesieniu do rzeczy samej w sobie – lecz jedynie na tym, że jej przeprowadzenie w ogóle wykazuje konieczność oddzielnego dowiedzenia wszelkich takich kompetencji bądź niekompetencji. Chociaż dedukcja Kanta rozumiana jest jako mało ontologiczna, to jednak uczy ona, jak należy krytycznie stawiać pytanie ontologiczne.

Należy więc oddzielić ontologię bytu idealnego od ontologii bytu realnego. Nie można z góry rozstrzygnąć, jak dalece obie się znowu łączą; należy to raczej dopiero zbadać. A z kolei obie należy całkowicie odróżnić od prawdziwości myślenia – bez uszczerbku zależności tych ostatnich od struktury idealnej. Nie chodzi tutaj o różnicę ontologii „formalnej” i „materialnej”, jak ostatnio zostało to ustanowione

ze strony fenomenologii; chodzi o to, że ani to, co realne, nie może być pozbawione formy, ani to, co idealne – materii. Poza tym takie rozróżnienie łudziłoby z góry fałszywym stosunkiem warstw – jak gdyby wszystko to, co realne, podlegało idealnym formom, przez co znowu umocniłby się dawny przesąd. Wszystkie te kwestie na początku muszą zostać problematyczne. Przecież równie dobrze formy tego, co realne, mogą być także inne, jeśli nie całkowicie, to przynajmniej częściowo. W każdym razie sfera idealna w sobie jest daleka od tego, by być sferą form tego, co realne. Taka, jaka jest, jest ona czysto autonomiczna (*an sich*). Dla niej samej zaś obojętne jest to, czym jej twory mogą być dla tego, co realne.

Jeśli powiedzie się dokładne określenie tych sfer oraz uzyskanie ich wzajemnego stosunku, to powiedzie się przez to więcej niż można przypuszczać, zważywszy kształt problemu. Dopiero dysponując takim określeniem można rzeczywiście rozważyć metafizyczne określenia podstawowe poznania, postępowania (*Ethos*), świadomości, przedmiotu estetycznego. Wyżej zaznaczono już, jak dalece dotyczy to apriorycznego poznania tego, co realne. Etyki jednak dotyczy to o tyle, o ile wartości moralne w sobie są tworamii idealnymi, a zachowanie człowieka, które pod nie podpada, jest realne. Jeszcze łatwiej zrozumieć to w odniesieniu do przedmiotu estetycznego, on sam bowiem, mimo swojej powszechnie znanej jednolitości, należy częściowo do sfery realnej, częściowo do sfery idealnej. W obydwu wypadkach filozoficzne zrozumienie podstawowego stanu rzeczy związane jest ze stosunkiem obu sfer. Podstawowy problem jest wszędzie ontologiczny. Ten zasadniczy zasięg problemu jest istotny dla ontologii. Pokazuje on, że w problemie ontologii chodzi rzeczywiście o ogólną dyscyplinę podstawową, autentyczną *philosophia prima*, o naukę o pryncypiach uniwersalnego rodzaju. Zgodnie z *ratio cognoscendi* nie może ona naturalnie nigdy wyprzedzać innych dyscyplin szczegółowych. Jej prymat nie jest prymatem metodologicznym; jest to prymat rzeczy. Najpierw należy poszukać metody [odpowiedniej] dla tego pierzeństwa. Można ją jednak uzyskać dopiero na podstawie tamtych dyscyplin.

Jednocześnie staje się jasne, że idea takiej *philosophia prima* nie pokrywa się wprost z ideą ontologii. Do jej przedmiotu bowiem zalicza się cały szereg powszechnie znanych, już nie tylko ontolo-

gicznych, pryncypiów wartości. Nie jest ona nauką tylko o pryncypiach samego bytu, co może oznaczać byt idealny lub realny, lecz uniwersalną nauką o pryncypiach (*Prinzipienlehre*). W tym właśnie należy szukać jej rzeczowego prymatu. A różnica, jak również pozytywny stosunek pryncypiów ontologicznych i aksjologicznych, są możliwe do określenia dopiero na jej gruncie, widoczne dopiero z jej punktu widzenia. Jeśli mimo to chce się dla niej ustalić nazwę „nauka o kategoriach” (*Kategorienlehre*) – co samo w sobie nie jest żadnym ograniczeniem – to przez termin „kategorie” należy rozumieć nie tylko same pryncypia bytu i poznania, lecz pryncypia wszelkiego i każdego rodzaju. Z samej nauki o kategoriach, rozumianej jako *philosophia prima*, wynika więc zadanie określenia nie tylko wzajemnego stosunku kategorii idealnych i realnych, nie tylko wypracowanie odniesienia obu do kategorii poznawczych, lecz także właściwe i jednoznaczne zbadanie stosunku całego kompleksu wszelkich kategorii teoretycznych do kategorii aksjologicznych. Nie można z góry rozstrzygnąć, czy wyczerpuje to jej zadanie. Zrozumiałym jest, że w równym stopniu należy do niej włączyć każdy dalszy obszar odmiennych pryncypiów, o ile taki istnieje. Oznacza to, że zadaniem *philosophia prima* pozostaje otwarty krąg, *πρὸς ἧμας* otwarta całość nakładających się zadań cząstkowych.

Można już teraz łatwo zauważyć, że nauce o kategoriach w podanym znaczeniu rzeczywiście przypadają zadania o największym zasięgu. O tym poucza nas już samo pytanie o stosunek pryncypiów ontologicznych i aksjologicznych. Nie chodzi tu jedynie o podstawowe pytania etyki, które tutaj przynależą, a mianowicie pytanie o istotę wartości moralnych albo istotę wolności. Także ostateczne pytania metafizyczne światopoglądu przynależą do tego samego pytania centralnego (*Fragepunkt*). Wszelkie myślenie teleologiczne jest uwarunkowane aksjologicznie, bycie bowiem celem jakiejś treści z konieczności zakorzenione jest w jej aksjologicznym charakterze. Teleologiczny obraz świata bez wahania daje więc kategorialny prymat wartości wobec pryncypiów bytowych, a te ostatnie ustanawia jako uwarunkowane przez tamte. Tak zorientowana metafizyka – a prawie wszystkie dotychczasowe metafizyki, które zasłużyły sobie na to miano, są zorientowane teleologicznie – nie troszczy się o zbadanie tego, a nawet nigdy nie pyta, czy taki stosunek warunkowania jest w ogóle

możliwy w świetle obu typów pryncypiów. To samo dotyczy problemu determinacji, problemu panteizmu, każdego rodzaju myśli ewolucyjnej, każdego rodzaju antynomii, np. substancjalizmu i relacjonizmu czy indywidualizmu i uniwersalizmu. Wszędzie mamy do czynienia ze stosunkami samych pryncypiów i w nich tkwi rozwiązanie. Tylko naprawdę uniwersalnie potraktowana nauka o kategoriach pozwoli jeśli nie na rozwiązanie tych problemów, to przynajmniej na ujęcie ich z naukową ścisłością.

Chociaż, jak widzieliśmy, względnie łatwo dadzą się usunąć zwyczajne wątpliwości w stosunku do ontologii, gdy tylko przeciw nim samym skieruje się ostrze krytyki, to o wiele większa trudność wyrasta po drugiej stronie. Problem ontologii sprowadza się do problemu ogólniejszego, do problemu kategorii czy też pryncypiów w ogóle. A tutaj znowu powraca spotęgowany problem sfer; jest on zawarty już w podstawach wszelkich filozoficznych dyscyplin cząstkowych, a mianowicie ciągle jako nowy, istotnie przesunięty, odpowiednio do przesunięcia w stosunku samych sfer. Jednakże wyjaśnienie tego stosunku może dać jedynie szczegółowe badanie kategorii. Są one tym, co strukturalne w fenomenach wszelkiego rodzaju i co możliwe do ujęcia jedynie filozoficznie, w granicach ich racjonalności. Jak jednak ma się sprawa z uchwyceniem początku (*Inangriffnahme*) problemu kategorii jako takiego?

Przedstawienie rozwiniętej nauki o kategoriach nie oznacza nic innego, jak wspólne podjęcie i opracowanie wszystkich wielkich aporii poglądu na świat (*Weltanschauung*). Analiza kategorialna – rozwinięcie i dokładne zbadanie struktury poszczególnej kategorii i jej stosunku uwarstwienia (*Einlagerungsverhältnis*) w całości systemu kategorii – może dać jedynie wyjaśnienie i rozstrzygnięcie tych aporii w takim stopniu, w jakim są one dostępne myśli. Także w tym sensie nauka o kategoriach okazuje się autentyczną *philosophia prima*. Jak jednak dalece możliwa jest do przejścia ta droga? Samo to wymaga jeszcze badań, które może zapoczątkować dopiero sama analiza kategorialna. Dyskusja nad metodą pracy metodycznej w odniesieniu do samej rzeczy jest tutaj tak samo niemożliwa jak w fenomenologii, aporetyce, analityce czy dialektyce. Co natomiast wydarzyło się dotychczas w nauce o kategoriach? Zdziwiająco mało, jeśli porówna się to z czcigodnym wiekiem problemu – już szkoła

staropitagorejska posiadała tablicę kategorii. W całym szeregu stuleci nie ma zbyt wielu uczonych, którzy poważnie zajmowali się problemem kategorii; są to naturalnie najlepsi, ale bynajmniej nie wszyscy, od których wymagały tego same stawiane przez nich problemy. Można ich wyliczyć jednym tchem: w starożytności Platon, Arystoteles, Plotyn, Proklos, w nowożytności Kartezjusz, Leibniz, Kant, Hegel; między tymi dwiema grupami znajdują się pojedynczy scholastycy; do tego jeszcze w czasach najnowszych E. v. Hartmann i Hermann Cohen.¹ Największa i najbardziej rozwinięta próba nauki o kategoriach znajduje się w *Logice* Hegla; treściowe bogactwo tego ogromnego dzieła nie zostało jeszcze historycznie odkryte aż do naszych czasów, a cóż dopiero owocnie spożytkowane. Zarazem jednak system ten jest właśnie najbardziej uwarunkowany punktem widzenia autora, a właśnie jego wykorzystanie wymaga absolutnego „bycia ponad tym”, czego obecnie w stosunku do Hegla jeszcze nie osiągnęliśmy. Panlogizm, wraz z jego metafizycznym ciężarem, z góry obciąża przesadami logikę Hegla – i to częściowo tymi samymi, które słusznie uznawało się za winę dawnej ontologii – tak, iż już uzyskanie czystej postawy poza nim samo w sobie może stanowić pracę całego życia. Podobny problem, choć w nieco mniejszym stopniu, dotyczy także innych klasycznych prób, zwłaszcza nowszych; w dużo większym najnowszych – w najmniejszym zaś antycznych. W odniesieniu do każdego z tych myślicieli ważne jest wskazanie tego, co w jego ujęciu problemu kategorii jest rzeczywiście trafne, niezaprzeczalne, ponadhistoryczne; pozbyć się zaś należy tego wszystkiego, co jest u niego przesadą, osobistym stanowiskiem, konstrukcją systemową. Platon, Plotyn, Kartezjusz, Leibniz są w odniesieniu do tego wzorcowi. Ale granice, do których kontynuowali badania struktury kategorii, zakreślone są tutaj dość wąsko. Treściowo już u Arystotelesa, daleko bardziej skrępowanego przesadami metafizycznymi, zdobycz jest o wiele większa, zwłaszcza jeśli do jego tak zwanych

¹ Takich prac, jak praca Emila Laska, a także liczne podobne, które wprawdzie stawiają ogólnie problem kategorii, ale same nie rozwijają żadnych kategorii, nie mogą do nich zaliczyć, gdyż właśnie nie przybliżają się one do samych kategorii. To samo dotyczy wielu prac w wcześniejszym okresie. Naturalnie w szczegółach niejednemu myślicielowi – który poza tym był daleki od [samego] problemu – zawdzięczamy ważne informacje o jednej bądź drugiej kategorii.

„dziesięciu kategorii” doda się jeszcze podstawowe pryncypia kierujące jego metafizyką. Hegel był pierwszym, który w wielkim stylu nakreślił system kategorii i rozwinął prawa ich wzajemnych stosunków. Ale samo prawo systemu zaczerpnął z idei systemu, a nie z istoty kategorii. Jednolicie dedukcyjna dialektyka zadaje gwałt fenomenom. Jej przeciwieństwo stanowi logika Cohena z jej zorientowaniem na nauki pozytywne. W niej poszczególne kategorie zostały zaczerpnięte z faktów poznawczych; a wówczas związek [kategorialny] wynika z nich samych, będąc związkiem treści. Zawęża się tu różnorodność, stanowisko ograniczone jest subiektywistycznie, a sam obszar orientacji okrojony scjentyistycznie.

Należy zrozumieć, że w ramach całościowego zadania nauki o kategoriach trzeba podjąć się przede wszystkim radykalnego wyjaśnienia tych uchybień, przesunięć granic i spekulatywnych ekstrawagancji. Na tej drodze prędko może się stać jasne to, co jest wymagane do pozytywnego uchwycenia początku analizy kategorialnej. Także metodę obowiązuje zasada: *omnis determinatio est negatio*, i odwrotnie. Jeśli równocześnie przyjmie się naszkicowaną powyżej pełnię wszelkich dyspozycji problemowych, które wszystkie razem zmierzają do badania pryncypiów, i konieczność apriorycznego dyskusowania wynikających z istoty samego problemu możliwości (przynajmniej możliwości) wyróżniania warstw [bytowych], to jako minimum przygotowania analizy kategorialnej wylania się konieczność rozważenia trzech głównych punktów. Pierwszy dotyczy wspomnianego odkrycia źródeł błędów wszelkiej dotychczasowej nauki o kategoriach, przy czym badanie jako takie należy przeprowadzić czysto systematycznie (aporetycznie), a dowodami historycznymi posługiwać się tylko jako świadectwami i ilustracjami. Chodzi bowiem o błędy, które są dla nas ważne nie tylko jako błędy przeszłości, lecz także jako nasze błędy. Punkt drugi dotyczyłby dyspozycji samych sfer problemowych, dla których ważność mają mieć kategorie; przy czym zakłada się, że kategorie jako takie pierwotnie nie muszą przynależeć do żadnej sfery i że dla każdej poszczególnej kategorii otwartym pozostaje problem, w jakim stopniu i z jakimi wewnętrznymi przesunięciami struktury mają one ważność dla tej czy innej sfery. W punkcie trzecim należałoby przeprowadzić badanie wypracowujące najwyższe pra-

wa przewodnie uwarstwienia kategorii (które same już winny być prawami kategorialnymi), a wraz z nimi metodologiczne dyrektywy ich zbadania.

Te trzy rozdziały pomyślane są jako studia wstępne do samej nauki o kategoriach, stanowiącej fundamentalny dezyderat dla tej filozofii, która chce ją z powagą podjąć, wraz z ciężarem metafizycznych pytań podstawowych występujących wszędzie w tle problemów. Ta trojaka aporetyka stanowi prolegomena przyszłej *philosophia prima*. W swych punktach wyjścia jest ona zorientowana ontologicznie – w sensie faktu, że niemal na całej linii w problemie teoretycznym musi poszukiwać najbliższych, uchwytnych punktów zaczepienia (*Ansätze*). Jej perspektywy jednak, zgodnie z jej dążeniami, odnoszą się do uniwersalnej nauki o kategoriach, uwzględniającej w równym stopniu wszystkie płaszczyzny problemowe.

Z tych trzech rozdziałów tutaj rozważony musi zostać pierwszy, jako ten, który jest najbardziej podstawowy dla krytyki.

II. Tradycyjne błędy

Dziedziczone i narastające w tradycji filozoficznych badań kategorialnych błędy bywają różnorakie. Wcale nie wszystkie warte są szczegółowych badań. Interesują nas tylko te, które w jakikolwiek sposób stały się typowe, mnożyły się (*verdichtet*) w mocnych przesądach i okazały się fatalne dla filozofii. Bynajmniej żadnym przypadkiem nie jest fakt, że są to właśnie te błędy, które – słusznie bądź nie – przyłgnęły do nazwisk wielkich mistrzów, tak iż mimowolnie próbuje się je oznaczyć ich nazwiskami. Przecież na mocy tradycji autorytet nazwisk nie jest niewinny.

Nie jest naszą sprawą tropienie tutaj myślowych motywów tych nieprawidłowości. Po części są one bardzo subiektywnego rodzaju, po części także są one skutkami powszechniejszych systematycznych przesądów. Niektóre z nich można łatwo sprowadzić do elementów mitologicznych, inne tkwią w nieadekwatności pozytywnonaukowych pojęć, które na ślepo wzięto jak wzór. Lecz prawie bez wyjątku motywy te są bardzo przejrzyste i nie pozostają w żadnym stosunku do zasięgu systematycznych konsekwencji, które z nich wypłynęły. Następstwem takiego stanu rzeczy jest to, że wcale nie-

trudno zrozumieć i sprostować te błędy, jeśli raz uchwyciło się ich istotę; zwłaszcza iż takie ujmowanie jest prawie równoznaczne z ich przewycięzeniem. Właściwie nie wiąże się z nimi – prawie bez wyjątku – żaden własny ciężar metafizyczny; ten leży raczej wyłącznie w treściach, których są one filozoficznym przetworzeniem. Całkowicie innym pytaniem pozostaje to, jak należy pozytywnie postępować po uzyskanym wglądzie i jakim wymogom uchybiały [błędne koncepcje]. W pierwszym rzędzie jednak ich rozumienie leży naturalnie już w dostrzeżeniu błędu. Jest to jednak *cura posterior*.

Zajmowanie się motywami błędów może być zadaniem historycznie pociągającym. Systematycznie jednak jest ono bez znaczenia. To, czego od razu można dokonać, polega jedynie na fenomenologii samych przesądów, o ile wpłynęły one na ujęcie istoty i systemu kategorii. A wpływ ten – na ile da się go z góry przewidzieć – przybiera największy zasięg. Tymczasem w ogóle nie posiadamy jeszcze żadnej próby nauki o kategoriach, która pod tym względem byłaby skonstruowana krytycznie. Nieugięta pozostaje jeszcze moc tradycyjnych przesądów, nawet jeśli różnych przypadków dotyczy to w różnym stopniu.

Poniższe wyliczenie rozpoczyna się od przesądów historycznie starszych, bardziej naiwnych, wznosi się zaś do przesądów bardziej zróżnicowanych i teoretycznie uwarunkowanych.

1. Błąd jednorodności (*Homogenität*)

Pierwszy, który naszkicował uniwersalne królestwo pryncypiów, a mianowicie Platon, stosunek między *pryncypium* a *concretum* charakteryzował jako „uczestnictwo”. Rzeczy „uczestniczą w ideach”. Powinno to oznaczać, iż rzeczy – takie, jakimi są – są tak uposażone dlatego, że ich uposażenie (*Beschaffenheit*) pierwotnie i absolutnie jest uposażeniem samoistnego prawzoru, według którego rzeczy są dopiero utworzone. Różnica między ideą a rzeczą polega na tym, że tamta jest doskonała, te zaś są niedoskonałe; podobieństwo natomiast polega na tym, że istnieje jedno i to samo uposażenie, które jest doskonałe w idei, natomiast w rzeczy jest niedoskonałe. Zasadniczo więc idea i rzecz są do siebie podobne. Dopiero idea piękna jest piękna, jest „samym pięknem”, dopiero idea człowieka jest człowiekiem, „samym człowiekiem”. Tę oso-

bliwą zgodność starożytność określała jako „jednoimienność” (homonimiczność).

Dzisiaj ta cecha platonizmu – przynajmniej w tak radykalnym sformułowaniu – jest dla nas ledwo zrozumiała. W samych pismach Platona oddziałuje wprost oszałamiająco, jeśli na przykład czytamy, że idea wielkości sama byłaby większa niż idea małości albo idea władzy sama by panowała, nie inaczej niż ludzki „pan”, nad ideą niewoli, ta jednak służyłaby tamtej, jak ludzki niewolnik ludzkiemu panu. Cały szereg aporii uczestnictwa (*Methexis*) w *Parmeni-desie* polega na dwuznaczności (*Amphibolie*) tej „jednoimienności”.

Jednakże metafizyczna trudność narasta, jeśli rozważy się, że w ten sposób ustanowiony zostaje dualizm dwóch światów bez właściwej jakościowej różnicy, a więc prawie czysta tautologia, podwojenie świata bez właściwego wzbogacenia obrazu świata w treść bądź zrozumiałość. Jednak zbyt daleko idącym wnioskiem byłoby twierdzić, że na tym polegać ma sens nauki o ideach. Choć pogląd taki bardzo wspierają sformułowania mówjące o *uczestnictwie* w najbardziej znanych pismach Platona. Jakościowej jednorodności idei i rzeczy nie można przecież odrzucić (*wegzudeuten*) na podstawie własnych sformułowań Platona ani też na podstawie jego późnych pism, gdzie myśl o „połączeniu” (*Symploke*) jako horyzontalnym stosunku uczestnictwa jednych idei w drugich zastępuje koncepcję *methexis* jako wertykalnego uczestnictwa rzeczy w ideach. Myśl o pryncypium (*ἀρχή*) ujęta jest dokładnie w swej czystości i uniwersalnym znaczeniu; bycie idei warunkiem dla rzeczy jest bowiem i pozostaje sednem sprawy we wszystkich pismach. Jednakże nie zostaje ujęte to, że warunek w ogóle nie musi być podobny do tego, co uwarunkowane; a także nie zostaje ujęte to, że koniecznie musi być do niego niepodobny, jeśli w ogóle ma wyjaśniać coś, co nie jest jeszcze ujęte. Na tym polega błąd jednorodności. Od nauki o ideach przeszedł on do czasów najnowszych przez niemożliwy do przejrzania szereg systemów, które ponadto są tak różnego rodzaju, jak jest to tylko możliwe. Można go słusznie nazwać „błędem Platońskim”.

Błąd ten nie jest tak niewinny, jak wyglądał on u samego Platona, który nigdy nie podjął próby systematycznego wyciągnięcia z niego wszystkich konsekwencji, a w końcu wprost zniósł podwojenie świata. Pryncypia powinny wyjaśniać to, co w fenomenach niepojęte. Lecz

jak pryncypia, które pod względem treści są wyłącznie powrotem tego, co samo było już w rzeczach, mogą to wyjaśnić? Właśnie w nich samych zostało założone przecież to, co należało wyjaśnić. A zatem takie pryncypia niczego nie wyjaśniają. Jako podstawy metafizyczne są one czystym *idem per idem* (przypominają się *qualitates occultae* późniejszych teorii!); dokładniej, są one opisowymi uogólnieniami tego, co z pewną regularnością, a nawet prawidłowością, powraca w różnorodności rzeczy. A w niektórych późniejszych sformułowaniach, np. w scholastycznym realizmie pojęciowym, są one zarazem ich hipostazowaniem. Jednakże nie są one sformułowaniami samych prawidłowości, na gruncie których ma miejsce ów powrót tego, co jednorodne (*Gleichartigen*), w różnorodności.

Jednakże w rozwiązaniu problemu kategorii to właśnie jest wymagane. Aż do początku nowożytności był czas na to, aby mogła się przebić jasna filozoficzna świadomość tego wymagania. Największy udział w tym przewrocie miało nowe przyrodznawstwo, które najpierw na swoim ograniczonym obszarze wystąpiło z myślą, że badanie pryncypiów musi być badaniem praw i że prawa mogą pokazać jakościowo inne oblicze niż to, co się na nich opiera i dzięki nim istnieje. Pociągnęło to za sobą przekształcenie platonizmu także w samej filozofii. Jednakże proces ten nie jest jeszcze zakończony.

Ogólnie mówiąc, kategorie nie powinny być ustanawiane jako podobne do *concretum*, które się na nich opiera, tzn. nie ze względu na ich bycie *pryncypium*. Tak jak inny jest ich sposób bycia (a to dostrzegł już sam Platon), tak też inne winno być ich strukturalne uposażenie. Dopiero wraz z usunięciem dawnego postulatu jednorodności staje otworem droga do owocnego badania kategorialnego. To jednak, jaki jest pozytywny treściowy stosunek *pryncypium* i *concretum*, może w każdym razie ustalić dopiero sama analiza kategorialna.

2. Błąd oddzielenia (*Chorismos*)

Z Platonem zwyczajowo wiąże się jeszcze przedstawienie drugiego przesądu, a Arystotelesowska polemika z nauką o ideach uczyniła ten historyczny błąd prawie niemożliwym do usunięcia. Przez „oddzielenie” (*Chorismos*) rozumie się odłączenie albo rozdzielenie (*Absonderung*) idei od rzeczy. Platon mówił o „samoistnym byciu” (*καθ' αὐτό*) idei; mó-

wił o wieczności uwolnionej od wszelkiego stawania się, a mitologicznie i obrazowo ten sposób bycia przedstawił jako byt „w ponadniebnym miejscu”. Na tej podstawie powstał dogmat ontologicznej transcendencji idei.² I w ten sposób mogło się pojawić zgubne pytanie, jak pomimo tego rzeczy miałyby jeszcze „uczestniczyć” w ideach?

Kwestia ta jest niemożliwa do rozwiązania, jeśli raz uznało się oddzielenie. Platon w *Parmenidesie* przedstawił tę aporetykę w sposób wzorowy. Idea, która byłaby poza światem rzeczy, do połączenia z rzeczą potrzebuje łączącego pryncypium, a więc drugiej idei, ta jednak do połączenia z pierwszą znowu trzeciej, i tak *in infinitum*. Od czasów Arystotelesa argument ten nazywa się *τρίτος άνθρωπος*. Idee, które są oddzielone od rzeczy nie mogą przecież być pryncypiami rzeczy. Bóg, który posiadałby takie idee, w tak niewielkim stopniu mógłby poznawać bądź opanować za ich pomocą rzeczy jak człowiek przykuty do sfery rzeczy – idee. Ten bezowocny pogląd niesłusznie przypisuje się Platonowi, gdy tymczasem nikt nie zwalcział go tak mocno jak on. Ale ponieważ rozrósł się on w jego czasach i, jak się zdaje, także w jego szkole, historycznie został związany z jego imieniem.

Ten pseudoplatoński przesąd pozostawał, pomimo jego wcześniej rozpoznanej słabości, zadziwiająco długowieczny. Jego ślady można jeszcze znaleźć w *Krytyce czystego rozumu*, gdzie kategorie najpierw potrzebują szczegółowej dedukcji, aby dowieść ich „możliwości zastosowania” w odniesieniu do przedmiotów doświadczenia. Także tutaj są one pierwotnie związane z pewnym oddzieleniem, a rolę miejsca ponadniebnego odgrywa „podmiot transcendentalny”. Nie jest bynajmniej samozrozumiałe, że obejmuje on sobą sferę przedmiotową – nie zawiera się to w istocie samych kategorii. Kategorie, które z góry zostały pomyślane jako pryncypia rzeczy, nie potrzebują oczywiście dodatkowej dedukcji.³

² Oczywiście „ontologicznej”, bo jasne jest, że nie chodziło o transcendencję gnoseologiczną. Tamten dogmat zakłada „stanowisko poza” (*Jenseitsstellung*) idei w stosunku do świata, a nie do podmiotu.

³ Historycznie można także odwrócić perspektywę i patrząc wstecz, ująć wszelkie dialektyczne badania platońskiego *Parmenidesa* jako rodzaj „dedukcji transcendentalnej” idei – oczywiście bez oznaki subiektywizmu. Tym bowiem, co ostatecznie zostało w niej przewyciężone, jest właśnie oddzielenie (*Chorismos*) idei: połączenie (*Symploke*) prowadzi do „przeciwieństwa idei”, *concretum*.

Tym, czego spodziewamy się po badaniu problemu kategorii, jest właśnie określenie takiego sposobu bycia pryncypiów, który właściwie immanentny jest całemu zasięgowi ich obowiązywania. Albo odwrotnie, świat rzeczy, w odniesieniu do którego mają one ważność, musi ze swej strony być w jakiś sposób immanentny wobec sfery pryncypiów, wynikać z niej albo być na niej oparty. Każde inne ujęcie pryncypiów jest zniekształceniem myśli o kategoriach. Dwie ostatnie możliwości miał przed oczyma późny Platon, kiedy z powagą stwierdzał, że w „zaplątaniu” (*Verflechtung*) idei powstają dopiero wszelkie konkretne struktury. Podobnie też Leibniz, a mianowicie w koncepcji *scientia generalis*, zgodnie z którą ontologiczna dedukcja wszystkich rzeczy powinna polegać na pewnego rodzaju uwarstwienia i ciągłym zbieraniu w całość (*Komplexion*) *simplices*.

3. Błąd różnorodności (*Heterogeneität*)

Pokrewny oddzieleniu, tylko ogólniejszy od niego, jest błąd różnorodności. Także on odnosi się do fałszywego oddalenia między *pryncypium* a *concretum*, ale nie w sensie transcendencji, lecz tylko treściowej niejednorodności (*Ungleichartigkeit*) czy strukturalnej nietrafności. Jest on przeciwieństwem platońskiego błędu, jakby jego odwróceniem; jest on przeciwstawną, tak samo przewrotną skrajnością.

Błąd ten dotyczy wszystkich jednostronnie zorientowanych teorii, o ile uogólniają one pryncypia określonej grupy zjawisk i rozszerzają je ponad naturalny zakres obowiązywalności. Spowodowali go dawni pitagorejczycy przez zdanie, że liczba jest pryncypium wszystkich rzeczy; a to samo, tylko w nieco zmienionej formie, czyni dzisiejszy matematycyzm (np. logika Cohena). Z pewnością kategorie matematyczne są kategoriami bytowymi, lecz nie jedynymi; już w ogóle zjawiska przyrody zawierają elementy jakościowe i relacyjne, które nie dadzą się przedstawić jako same tylko stosunki wielkości. W jeszcze większym stopniu ma to ważność w odniesieniu do świata tego, co żywe, w którym oczywiście to, co ilościowe, odgrywa jedynie podrzędną rolę. Właśnie tutaj pokazuje się fałszywa różność między *pryncypiami* a *concretum* – pokazuje się jako całkowita nie-

wystarczalność pryncypiów wobec rzeczywistego stanu problemu.

Błąd ten najbardziej widoczny jest w tak zwanym materializmie – tutaj urasta do rangi groteski. Kategorie fizykalno-naturalistyczne miałyby wystarczać do tego, aby wyjaśnić życie duchowe, fenomeny świadomości, myślenia, chcenia itd. Tak samo jest w każdym rodzaju biologizmu czy ewolucjonizmu, gdzie te same fenomeny powinny być wyjaśnione za pomocą kategorii tego, co organiczne. Wszędzie tutaj niewystarczalność kategorii polega oczywiście na tym, że są one kategoriami niższego rodzaju i nie dosięgają strukturalnego szczytu konkretnych tworów. Lecz nie zawsze jest właśnie tak. Na przykład w psychologizmie jest raczej odwrotnie. Tam struktury poznania czy myślenia mają być wyjaśniane za pomocą elementów psychicznych, których zasadnicza struktura jest obiektywno-przedmiotowa. Inaczej znowu jest w logicyzmie, który wszystkim fenomenom bez różnicy nadaje piętno form sfery logiczno-idealnej. W szerszym znaczeniu należą tutaj także takie systemy jak panteizm, który przyrodzie narzuca pryncypia teleologiczne; idealizm każdego rodzaju, przydzielający przedmiotom kategorie subiektywne; personalizm poszukujący zrozumienia wszelkich dziedzin rzeczowych w analogii do tworów osobowych oraz niezliczone inne stanowiska. Wszystkie kierunki filozoficzne, które już przez swoją nazwę zapowiadają się jako „-izmy”, w gruncie rzeczy dopuszczają się tego samego błędu, pomimo że mogą się przecież pomiędzy sobą różnić. We wszystkich tkwi zresztą część prawdy; pryncypia, którymi się w uprawomocniony sposób posługują, mają ważność w odniesieniu do małego wycinka, lecz niesłusznie zostają przeniesione na całość. Hegel miał rację, twierdząc, że każdy system filozoficzny ma swoje uprawomocnione miejsce w całości filozofii. Ale jednocześnie jest on uprawomocniony jedynie w obrębie granic wyznaczonych mu przez strukturę jego pryncypiów. Podobnie też każdy system ma swój prawowity istotowy obszar. Wykroczenie poza niego jest nieuprawnionym przekroczeniem granicy. Błąd różnorodności polega właśnie na takim przekroczeniu granicy.

Pozytywnym wymogiem nauki o kategoriach, który stąd wynika, jest to, że każdy obszar fenomenów musi posiadać swoje specyficzne, tylko jemu przysługujące kategorie. Jeśli jednak rzeczywiście rozszerzą się na inny obszar, na strukturalnie wyższe fenomeny, to wówczas mogą w nim odgrywać tylko podrzędną rolę, lecz

nigdy nie mogą dotyczyć tego, co specyficzne dla samych tych fenomenów. Tak więc z postulatu tego nie wynika, że pewne pryncypia nie mogłyby mieć także takiego przekraczającego znaczenia. Jednakże określenie tego, w jakim stopniu i dla jakich fenomenów mają one ważność, jest zadaniem szczególnych badań, w których rozstrzygnięcie nigdy nie może polegać na czymś innym jak tylko na analizie kategorialnej zorientowanej na osobliwość samych fenomenów.

4. Błąd formalizmu i pojęciowości

W oddzieleniu materii i formy, które leży u podstaw Arystotelesowskiej metafizyki, formie przypada charakter pryncypium czynnego, tworzącego i określającego, a materii charakter pryncypium doznającego i biernego. Ponieważ zaś pryncypium w ścisłym znaczeniu jest to, co określające, a nie to, co określane, stąd też bierze się przesąd, że w ogóle istotą pryncypium jest forma. Nauka o kategoriach, która opiera się na tej zasadzie, z góry przyjmuje ten mankament, że nic nie można począć z materią, że jako pozbawiona pryncypiów jest ona wyłączona z ich systemu. Kategorie materii jako takiej są nonsensem. Jednakże już u samego Arystotelesa konsekwencja ta pokazała podwójne oblicze: ogólna („pierwsza”) materia nie jest materią poszczególnej rzeczy, w której materia jest już raczej wyspecjalizowana, zróżnicowana; lecz jak materia może się różnicować sama z siebie? Czy jej określenia nie muszą więc zawierać pryncypiów *sui generis*? Dla Arystotelesa określenia te były „akcydentalne” (*συμβεβηκότα*). Jest to jednak odsunięcie problemu.

Podstawa Arystotelesowskiego przesądu jest teleologiczna, a zarazem logiczna. Czysta forma zrównana jest z jednej strony z zasadą celową („pierwszą entelechią”), z drugiej strony – z pojęciem (*eidos*, istota, istota rzeczy). Pojęcie zaś jest tym, co kategorycznie wyklucza wszystko to, co materialne i będące substratem. Tutaj więc tkwi źródło tego nastawienia, które przez tak długi czas trzymało ontologię w okowach logiki, a przez to czyniło dwuznaczną nie tylko ją, ale także logikę. Pryncypia są pojęciami pryncypiów, *forma substantialis* stanowi *essentia logica*. Koncepcja ta dała w rezultacie nader zgrabne rozwiązanie problemu aprioryzmu, jednakże sam aprioryzm został przy tym rozszerzony poza swoje naturalne granice.

Tak więc dopiero wspólnie przesąd formalizmu i pojęciowości pryncypiów tworzą Arystotelesowski podwójny błąd. Oba prawie bezgranicznie panowały w scholastyce i nowożytnym racjonalizmie. Bardziej interesujący jest jednak fakt, że oba znalazły się także u Kanta – zwrócone do tego, co subiektywne. Tutaj materii poznania przeciwstawia się system form poznawczych, a „synteza”, której dokonują te ostatnie, jest w gruncie rzeczy takim samym określeniem tego, co w sobie nieokreślone, jak tam. Teza ta złagodzona jest jedynie przez fakt, że także materia z góry posiada swoiste formy (przestrzeń i czas). Jeśli się to jednak pominie, to także tutaj – obok charakteru formalnego – akcent położony jest na pojęciowość. Kategorie są pojęciami, są „czystymi pojęciami intelektu”; a jeśli Kant nie miał tu na myśli niczego innego, to jest on czystym arystotelikiem, nie gorzej niż ontologowie „starego zakonu”.

Jednakże największy tryumf arystotelizm święci dopiero w logice Hegla, gdzie dialektyka pojęcia występuje wprost z pretensją, aby być dialektyką bytu, świata, przyrody, ducha, tzn. wprost dialektyką wszystkiego we wszystkim. Jeśli nawet ta wielka próba mogłaby być wzorowa dla idealnego zadania *philosophia prima*, to jednocześnie jest to przecież historyczne *deductio ad absurdum* dawnej podwójnej tezy identyczności: pryncypium = forma = pojęcie. Właśnie uniwersalne przeprowadzenie tej tezy w konsekwencji dobitnie ukazuje jej fałszywość. Kategorie heglowskie są dalekie od tego, aby być czystymi formami; dialektyczny aparat pojęciowy nie ujmuje jednak całkowicie nawet tego, co w nim formalne.

Dla nauki o kategoriach, która nie chce chybić swego celu, wynika stąd wymaganie bezwarunkowej jasności w odniesieniu obu Arystotelesowskich przesądów.

Po pierwsze, musi obowiązywać zasada: kategorie są czymś zasadniczo różnym niż pojęcia kategorialne. W ogóle pojęcia nie są tutaj niczym innym jak tylko próbami ujęcia, czymś całkowicie dodatkowym, wtórnym; a jeśli nawet ujęcie jest adekwatne, to przecież nie jest ono tożsame z tym, co zostaje ujęte. W zasadzie jednak nie jest ono adekwatne. Dowodzi tego już sam fakt, że istnieje historia pojęć kategorialnych, a więc proces, który w najlepszym razie jest postępującym procesem przybliżania się do adekwacji – podczas gdy same kategorie,

ujmujące rzeczy, trwają niezłomnie poza wszelką historią pojęć. Kategorie istnieją samoistnie i determinują przynależne im konkrety według własnej, niezmiennej prawidłowości, niezależnie od wszelkich pojęciowych ujęć i obojętnie wobec nich. W tym samym stopniu obowiązuje to kategorie bytu, jak i kategorie poznania, których funkcja w świadomości poznającej niewiele ma do czynienia z pojmowaniem tej funkcji. Są one tak samo niezależne od pojęcia jak prawa przyrody. Ich ujęcie w pojęcia pojawia się dopiero wraz z ich odkryciem w teorii poznania. Jednakże ich funkcja poprzedza oczywiście ich odkrycie.

Po drugie, musi zwyciężyć zrozumienie – naturalnie o wiele trudniejsze – że nie istnieje żadna podstawa do tego, aby istotę kategorii ograniczać do formy bądź struktur jej pokrewnych, jak prawa i relacje. Kategorie, które nie zawierają niczego, co ma charakter substratu (niczego, co nie daje się rozwinąć w formę, prawo, relację), nie byłyby nigdy w stanie ufundować w całej ich konkretności tworów, których powinny być pryncypiami. Twory te bowiem zawierają właśnie to, co jest substratem. Zasadniczo nieszczęsnego dualizmu formy i materii można uniknąć tylko wtedy, gdy w pryncypiach przyjmie się momenty materialne. Wręcz nie ma tutaj żadnej innej drogi. I nie jest bynajmniej postępowanie paradoksalne. Raczej można je łatwo ugruntować fenomenologicznie w świetle samej analizy kategoryalnej. Istnieje cały szereg kategorii – przestrzeń, czas, substancja, przyczynowość są tu tylko najbardziej reprezentatywnymi, lecz nie jedynymi – w których można dość wyraźnie wykazać moment bycia substratem. Dowodzenie tego jest naturalnie sprawą innych badań i może mieć miejsce tylko w odniesieniu do samych pojedynczych kategorii.⁴ Dla naszego obecnego celu wystarcza zrozumienie, że w istocie kategorii jako takich nie tkwi w każdym razie ograniczenie do elementów formalnych, że raczej arbitralnie zostało one wprowadzone do nauki o kategoriach na podstawie czysto spekulatywnych motywów. Wraz z porzuceniem tego przesądu upada cała gama sztucznych aporii, które niesłusznie zamykały drogę nauce o pryncypiach. Albowiem z pozornej przeciwstawności materii i istoty pryncypiów od dawna czerpały dla siebie pożywkę najbardziej niepoprawne nieporozumienia.

⁴ Dokładniejsze rozważania znajdują się w *Logos*, Bd. V (1914/15) w tekście „Über die Erkennbarkeit des Apriorischen”, s. 319 nn, w tym tomie na s. 211, oraz w *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1921, s. 208 nn.

5. Błąd subiektywizmu

Rozumienie kategorii jako tworców zakorzenionych w podmiocie – które natychmiast z góry chciałbym oznaczyć jako błąd Kantowski – pozostaje w ścisłym związku z historycznym, Arystotelesowskim podwójnym błędem, lecz w żaden sposób nie jest jego prostą konsekwencją. Arystotelizm wszystkich czasów bowiem nie rozumiał „pojęcia” jako czegoś subiektywnego (także jeśli obowiązywało ono jako pryncypium poznawcze). Tutaj natomiast występuje następująca teza: pryncypia przynależą do podmiotu, *concretum* natomiast, w odniesieniu do którego mają one ważność, jest przedmiot. Oba wymiary przeciwieństw, z natury wzajemnie prostopadłe się krzyżujące, a mianowicie „podmiot” – „przedmiot” i „pryncypium” – „concretum”, są tutaj, jeśli nie wprost porównywane, to przynajmniej postawione na jednej płaszczyźnie w jakimś sztucznym paralelizmie. Rozumie się samo przez się, że podział (*Disposition*) ten uprawomocniony jest tylko z idealistycznego punktu widzenia: ponieważ *concretum* jest zależne od swoich pryncypiów, a te winny się znajdować w podmiocie, to przedmiot pokazuje się tutaj jako zdeterminowany przez podmiot. Tym, co skłania do takiego stanowiska, jest niezależność apriorycznych wglądów (*Einsichten*) od „danego” przedmiotu, ich istnienie w podmiocie przed doświadczeniem. Jak byłoby to możliwe, gdyby pryncypia przedmiotu nie leżały w podmiocie?

W rzeczywistości jest to swoiście Kantowski argument. Że nie jest to argument przekonujący, dowodzi już formuła jego własnej „najwyższej zasady”, która dopuszcza całkiem inne znaczenie fenomenowi aprioryczności, mimo iż odpowiada on całkowicie tym samym faktom. Tkwi tutaj także podstawa konieczności „dedukcji transcendentnej”. To, co różni *pryncypium* od *concretum*, przynależy – jak pokazano wyżej – do ogólnego schematu oddzielenia (*Chorismos*). A mimo to nie jest to zwykle oddzielenie; stosunek transcendencji bowiem nie istnieje między *pryncypium* a *concretum* jako takim, lecz zostaje on raczej ustanowiony dopiero przez stosunek podmiotu i przedmiotu (*Obiekt*), w odniesieniu do którego fałszywie zrównano stosunek *pryncypium* i *concretum*. I ten stosunek transcendencji winien zostać przewyciężony w „dedukcji”. Taki jest sens dowodu „możliwości zastosowania” czystych pojęć intelektu do „przedmiotów możliwego doświadc-

czenia”. Gnoseologicznie aporia ta jest usprawiedliwiona, bo syntezyczne sądy a priori podmiot orzeka właśnie na podstawie swoich własnych kategorii podmiotowych; jednakże właśnie z tego punktu widzenia wątpliwe jest to, czy mają one także swoją ważność (*Gültigkeit*) dla przedmiotu. Ontologicznie jednakże aporia ta jest fałszywa, tzn. w ogóle nie można jej odnieść do problemu kategorii. Ten bowiem nie jest oddzielony od problemu poznania apriorycznego. Zostaje ona sztucznie zmieniona w aporię ontologiczną, będąc aporią stworzoną jedynie ze stanowiska idealistycznego, która wraz z nim powstaje i upada. Przesądem teorii jest bowiem to, że także sam przedmiot (a nie tylko poznanie przedmiotu) miałby swoje pryncypia w podmiocie. Całkiem oczywisty jest raczej fakt, że przedmiot posiada swoje pryncypia w sobie, przed wszelkim poznaniem, i nie potrzebuje ich skądinąd przyjmować. I właśnie dopiero przez to staje się także sensowna i uprawomocniona gnoseologiczna aporia w problemie dedukcji, może w niej bowiem chodzić jedynie o to, czy pryncypia poznawcze, na podstawie których wydajemy a priori sąd o przedmiocie, uchwytują także własną określoność przedmiotu, który właśnie podpada pod inne pryncypia, a mianowicie kategorie bytu.

Idealizm Kanta jest idealizmem pryncypiów – nie rzeczy, te bowiem pozostają dla niego „empirycznie realne”; nie jest idealizmem podmiotu empirycznego, lecz „transcendentalnego”, jako nosiciela pryncypiów, i w tym sensie słusznie nazywany jest „idealizmem transcendentalnym”. Jest on próbą rozwiązania problemu, a nie jego postawienia. Zapominają o tym ciągle ci, którzy nie rozróżniają warstw problemowych w *Krytyce czystego rozumu*. Naturalnie Kant jest dziedzicem o wiele starszej tradycji, która niemal uniemożliwia mu rozumienie pryncypiów jako czegoś innego niż to, co subiektywne, jako funkcji świadomości. Na tej podstawie nie tylko dwanaście kategorii musi być „pojęciami intelektu”, na tej samej podstawie także czas i przestrzeń są dla niego ważne jako „czyste formy naoczności”. Z powodu tego podziału utrwaliło się dziś głęboko zakorzenione nieporozumienie, przeciwstawiające wzajemnie „pryncypium i przedmiot” i postrzegające je jako pierwotne, zasadnicze przeciwieństwo; nie zauważono przy tym, że tkwi w nim całkowicie niedopuszczalne pomieszanie dwóch różnych par przeciwieństw: „podmiot – przedmiot” i „pryncypium – concretum”. W tym terminologicznym zagma-

twaniu kryje się całe kłębowisko zasadniczych błędów. Lecz tradycja, która polega na tym zagmatwaniu, prowadzi daleko wstecz – przez *intellectus infinitus* scholastyków – aż do *Metafizyki* Arystotelesa, gdzie po raz pierwszy „nus” określony jest jako powszechny wehikuł wszelkiej „czystej energii”, tzn. wszelkich pryncypiów formy. Ponieważ „nus” ten jest czystym myśleniem, posiada on formę uniwersalnego podmiotu. Jest on swoistym historycznym źródłem wszelkich późniejszych metafizycznych subiektywizmów, podczas gdy w interesujący sposób sam znajduje się jeszcze daleko poza rozwinięciem całego późniejszego problemu podmiot – przedmiot.

Łatwo zauważyć, że Kantowski błąd, powiększony do skrajności, powraca w neokantyzmie. Możemy tutaj pominąć wszelkie dalsze wybryki subiektywizmu w czasach nowszych, przede wszystkim te psychologiczne i psychologizyczne. Z uwagi na swoją dążność i metody po prostu nie liczą się one w problemie kategorii. Nie widzą one bowiem problemu nawet tam, gdzie na swój sposób mówią o kategoriach. Nie obchodzą nas również pragmatystyczne zniekształcenia problemu. Na przykład kto wraz z Vaihingerem wyjaśnia kategorie jako fikcje⁵, ten oczywiście nie ma żadnego pojęcia o tym, o jak bardzo samodzielny, drwiący ze wszystkich ludzkich „jak-gdyby”, byt pryncypiów tutaj zapytujemy.

Czego wymaga teraz od nas idea *philosophia prima*? Można to już łatwo określić. Wymaga ona przywrócenia naturalnego stosunku między parami przeciwieństw „podmiot – przedmiot” i „pryncypium – concretum”, stosunku przecinania się albo krzyżowania się ich wymiarów. Zarówno świadomość, jak i przedmiot muszą posiadać swoje własne kategorie, gdyż są one dwoma, całkiem różnymi typami *concretum*. Dalszym pytaniem samych badań kategorialnych, którego ze względów systematyczno-spekulatywnych nie można z góry rozstrzygnąć, jest pytanie o to, jak później zachowują się wobec siebie oba te systemy pryncypiów. Można wprawdzie łatwo przewidzieć, że przynajmniej częściowo muszą się one pokrywać, lecz a priori oczywiste pozostaje to, że w tym stosunku pokrywania się jedna i ta sama kategoria nie może być po prostu jedną i tą samą, jako kategoria poznawcza i jako kategoria bytowa.

⁵ H. Vaihinger, *Philosophie des Als-Ob*, rozdz. 37–40.

Każdy obszar konkretów musi mieć swoje własne pryncypia: świadomość – pryncypia świadomości, poznanie – pryncypia poznania, a również byt jako taki musi posiadać swoje własne pryncypia bytowe, mianowicie byt realny – pryncypia realne, byt idealny – pryncypia idealne. Widziany z tej perspektywy błąd subiektywizmu okazuje się specjalnym przypadkiem błędu różnorodności. Także on polega na bezprawnym przeniesieniu specjalnych kategorii zakresowych na całość, a mianowicie kategorii subiektywnych na przedmiot realny. Różnica takiej usurpacji w stosunku do innych podobnych usurpacji polega tylko na większej doniosłości w skutkach dla problemu kategorii bytowych i na spekulatywnym poziomie oraz immanentnej mocy systemów, które się na niej opierały.

6. Błąd normatywizmu

W naszych czasach naukę o tym, że kategorie są normami, a ich właściwa istota jest aksjologiczna, reprezentuje Rickert i jego szkoła. Zgodnie z tym ujęciem za każdym bytem tkwi powinność; w odniesieniu do pryncypiów przejawia się ona jako „obowiązywanie dla czegoś” (*Gelten für etwas*). W ten sposób to, co ontycznie realne, zostało podporządkowane wartościującemu punktowi widzenia, który pozbawia to jego autonomii. Fakt, że główni reprezentanci tej teorii są idealistami, nie ma nic wspólnego z tezą jako taką. W gruncie rzeczy teza ta jest raczej wspólna wszystkim systemom teleologicznym, bez rozróżnienia na idealizm i realizm. Natomiast związek z idealizmem powraca u Fichtego (dlatego też błąd ten chciałbym nazwać Fichteańskim), który Kantowski prymat tego, co praktyczne, rozszerzył tak, że wszelkie prawidłowości bytu pojął jako samo-określenie absolutnej aktywności. Charakter powinnościowy został przez to przeniesiony na pryncypia. I tak jak swego czasu zarzucało się Fichtemu, że w ten sposób zagubiła się autonomia (*Eigengesetzlichkeit*) przyrody wobec powinności, tak też dzisiaj nie można nie zarzucić Rickertowi i Laskowi, że przez to problem ontologiczny z góry rozstrzygnięto w negatywnym sensie – naturalnie nie na korzyść sfery podmiotu, lecz na korzyść sfery wartości.

Wprawdzie jest to uprawomocnione w idealizmie deontologicznym, w samej rzeczy jednak zafałszowany jest przez to problem kategorii –

i to niezależnie od tego, czy pod względem metafizycznym normatywizm ma rację, czy też nie. Właśnie to jest wątpliwe i może zostać stwierdzone dopiero na podstawie dokładnej analizy stosunków międzykategorialnych: czy pryncypia bytu podlegają pryncypiom wartości, czy może odwrotnie – te podlegają tamtym, czy też wreszcie żaden z tych dwóch stosunków nie jest prawdziwy i jaki w ogóle jest wzajemny, pozytywny stosunek obu rodzajów pryncypiów. Tak więc także tutaj, w spekulatywnym wstępnym przesądzeniu na korzyść prymatu wartości, leży pewna uzurpacja, pewne przekroczenie granicy, „-izm”, krótko mówiąc – odmiana błędu różnorodności.

W historii myślenia filozoficznego odmiana ta uzyskała teraz osobliwe znaczenie, co można łatwo zauważyć, jeśli pominie się idealistyczne ujęcia myśli. Lecz pomimo łatwości możliwości jego odkrycia błąd ten jest chyba najbardziej rozpowszechniony; uniknęły go tylko nieliczne systemy, i to nie te najbardziej znaczące. W gruncie rzeczy bowiem większość wielkich typów filozoficznego poglądu na świat jest teleologiczna. Już w Platońskiej nauce o ideach istnieje wyraźny normatywizm: idee są wzorami doskonałości (ideałami) bytu, a wszystkie rzeczy dążą do tego, by im dorównywać, pozostając jednak poza ich doskonałością. Podobnie Arystotelesowska celowość procesów przyrody była odniesiona do telos uformowania (*Formung*), do entelechii. I ten typ teleologii panuje jeszcze niezłomnie, aczkolwiek w rozmaicie zmieniających się przejawach, w scholastyce, u Kuzańczyka, u Bruna, Leibniza, Schellinga, Hegla, Schopenhauera, Lotzego, E. von Hartmanna.

Do istoty wszelkiej teleologii należy to, że jest ona ugruntowana aksjologicznie. Tezą wspólną jest prymat wartości, bądź to numerycznie jednej jedynej wartości, bądź też całego systemu wartości. Aktywność celowa (*Zwecktätigkeit*) uwarunkowana jest właśnie przez absolutną ważność (*Geltung*) pewnych treści, które występują jako punkty orientacyjne, jako poruszające cele same. To znowu zakłada, że w swej istocie posiadają one jakąś moc bycia celem, tzn. moc treściowego określania realnego procesu stawania się, kierowania nim i nadawania mu sensu pewnego procesu urzeczywistniania. Ta osobliwa moc jest jednak tym, co stanowi aksjologiczny charakter (*Wertcharakter*) takich treści. Wszelkie bycie celem jest z konieczności odniesione do bycia wartością, a mianowicie

cie niezależnie od tego, czy aksjologiczny charakter tego bycia wartością jako taki jest poznany, czy też nie. Istnieją systemy teleologiczne, w których pozostaje on całkowicie nieznanym; zazwyczaj jednak rzeczywistość przebija się nieokreślona świadomości aksjologicznej.

Znaną sprawą jest to, jak ten teleologizm wiąże się z przedstawieniem Boga, z wiarą w opatrność, a nawet z mitologicznym antropomorfizmem, jakie są najsilniejsze, wieczne ludzkie potrzeby duszy, które tkwią w nim jako najbardziej wewnętrzne motywy. W ogóle przecież w pewnym sensie wszelka teleologia przyrody i świata (np. teleologia historii) jest formą antropomorfizmu. Tym bowiem, co ona czyni, jest właśnie przypisanie procesowi świata – bądź to w całości, bądź w szczególności – takiej samej działalności zgodnej z celami, jaką znamy jako fenomen dany tylko i wyłącznie w działaniu (*Handlung*) człowieka.

Tutaj nie możemy rozstrzygnąć, czy teleologiczny obraz świata jest metafizycznie uprawomocniony, czy też nie. Dopiero sama analiza kategorialna może coś wniesić do rozwiązania tej kwestii; jedynie ona sama rzeczowo i bez uprzedzenia może ustalić wewnętrzny stosunek kategorii celu do innych kategorii. Tu jednak stoimy dopiero u progu najbardziej pierwotnej pracy wstępnej do możliwej analizy kategorialnej. Tym ważniejsze dla tej wstępnej pracy jest uświadomienie sobie tego, że we wszelkiej spekulacji teleologicznej – nawet jeśli jej perspektywa może być niezwykle urocza – leży pewna uzurpacja, pewne przekroczenie granicy kategorii celu, nieugruntowane, nieusprawiedliwione przez żaden dany fenomen rozszerzenie jej kompetencji. Choć kwestię można przedstawić, jak się tylko chce, to na pewno tylko o człowieku wiemy to, że jest istotą aktywną celowo, że istnieją dla niego określone wartości, które służą mu jako normy. Nie mamy żadnego bezpośredniego wewnętrznego świadectwa tego, że coś podobnego dotyczyłoby także rzeczy albo świata jako całości, nawet jeśli są tu pewne analogie w sferze procesów i ich przebiegu. Każdy wniosek z takiej analogii o pryncypium, które realnie określa cel, jest i pozostanie nadużyciem (*Subreption*). Niejako uświęca to nadużycie ciągnący się przez tysiąclecia, zakorzeniony w mitologii ludów nawyk myślowy. Trzeźwo rozważone, jest ono jednak źródłem nie dających się przewidzieć zafałszowań problemu. I właśnie najbardziej zagraża ono problemowi ontologicznemu. Nadużycie to ponosi główną winę za

nieufność, z jaką w filozofii do dziś spotyka się myślenie ontologiczne. I jest ona zrozumiała, bo też prawdziwy potop przesądów, w połowie popularnofilozoficznych, pozbawionych naukowej wartości przedstawień, utrwalił się poza tym niedostrzegalnym, przez wszystkie ogólnoludzkie skłonności uczuciowe i teoretyczne połowiczności faworyzowanym i celowo skrywanym nadużyciem.

Jest ono zakorzenionym złem całej filozofii, ukrywającym się w błędzie normatywizmu i ściśle z nim spokrewnionym ontologicznym teleologizmie (każdej postaci) – jednym z tych grzechów pierwotnych dawnej metafizyki, którego także nie mogła wykorzenić Kantowska krytyka, ponieważ pomimo krytyki władzy sądzenia nie udało jej się ustrzec podstęp. Krytycznie ugruntowana ontologia musi – nade wszystko – także w tym punkcie postępować krytycznie. Tak samo musi jej leżeć na sercu usunięcie tego przesądu, jak usunięcie „ontologicznego dowodu na istnienie Boga”. W rzeczywistości istnieje tutaj ścisły odpowiednik tego ostatniego, a mianowicie w pozytywnym i negatywnym sensie: tak jak nikt nie odrzuci samego pojęcia Boga z tego powodu, że argument „ontologiczny” nie jest rozstrzygający, tak samo też nikt nie zaniecha możliwości teleologii świata, ponieważ analogia, na której się ona opiera, nie jest dla niej wystarczającym dowodem. Dowody prawdziwych tez mogą być fałszywe. Ale właśnie dlatego obie tezy, jako założenia filozoficzno-spekulatywne, są przecież zarazem odwrócone. Telos świata, tak samo jak istnienie Boga, nie może zostać filozoficznie ani udowodniony, ani obalony; tak samo jak tamten, powinien on zostać przyjęty dzięki systematycznym podstawom.

Innymi słowy, kategorie – rozważane w sobie – w żaden sposób nie są normami, celami bądź w ogóle wartościami. Jak jednak kształtuje się ich pozytywny stosunek do wartości, czy może są one kategoriami *sui generis* albo też w inny jeszcze sposób są one nadrzędne wobec kategorii bytu – rozstrzygnięcie tego wszystkiego jest sprawą samej *philosophia prima*, badania pryncypiów i właśnie z tego powodu w żaden sposób nie powinno być antycypowane przez żadne przesądzania.

7. Błąd racjonalizmu

Powszechnie znanym poglądem jest przekonanie, że pryncypia ze swej istoty są „racjonalne”. Oba znaczenia terminu „racjonalny”

(logiczne i gnoseologiczne) zamieniają się ze sobą prawie bez różnicy tezy. Jeśli wymieniają się tak, że „racjonalne = logiczne”, to teza jest niemal tezą Arystotelesowskiej pojęciowości. Inaczej, jeśli „racjonalne = poznawalne”. Tylko z tą ostatnią tezą mamy teraz do czynienia.

Wiele teorii zgadza się z tym, że pod wieloma względami *concretum* może być irracjonalne. Lecz nie zgadzają się one na to samo w odniesieniu do pryncypiów, na których się ono opiera. Pryncypia obowiązują jako bez całkowicie poznawalne; przecież są one dane świadomości, podczas gdy *concretum* nie jest dane bądź dane jest tylko w przybliżony sposób (jakby „confus”). W starożytności znajdujemy jeszcze tezę przeciwstawną. Platon wiedział o trudności oglądu idei, wiedział o tym, jak niedoskonałe i tylko w przybliżonym stopniu trafne jest wszystko to, co ludzkie myślenie ujmuje z królestwa idei, i że potrzebuje ono szczególnej „hipotetycznej” metody, za pomocą której z trudem, po omacku dociera się do tego, co niedostępne. W odniesieniu do idei dobra zawodzi wszelki właściwy ogląd. Dla tej ostatniej Plotyn stworzył nawet termin „poza tym, co da się pomyśleć”, który wyraża mocne pojęcie irracjonalności pryncypium.

Inaczej czołowi myśliciele czasów nowożytnych, na czele z Kartezjuszem. Tutaj wszelkie poznawcze ujęcie rzeczy bazowało na aprioryzmie pryncypiów, a ten znowu powinien oznaczać bezpośredniość bycia danym, bycie spostrzeżonym pryncypiów. Przesąd, który tutaj tkwi i od czasów wielkich racjonalistów jeszcze głębiej się zakorzenił, jest trojaki i w trzech podstawowych tezach najlepiej jest uchwytny w swych historycznych przejawach.

U podstaw Kartezjańskiego błędu leży przesąd prostoty: pryncypia są *simplices*, wyłaniają się one w analizie jako ostatnie *requisita*; jednakże całością (*Komplexe*), która się z nich składa, jest *concretum*. W sobie jest to pomyślane jako samozrozumiałe, ale nie jest słuszne. Istnieją wielce złożone pryncypia, już same zestawione z prostych elementów kategoryalnych, którym z tego powodu nie brakuje charakterystycznej dla samych pryncypiów samodzielności. Ponadto u podstaw tego poglądu leży także milcząco założona, ale i wielce nadużywana dewiza *simplex sigillum veri*, zasada, która wprawdzie w sobie i dla siebie mogłaby być sensowna w odniesieniu do kategorii poznawczych, faktycznie jednak nie sprawdza się także

tutaj, natomiast w odniesieniu do kategorii bytu jest całkowicie nie na miejscu. Badanie pryncypiów przez Kartezjusza i jego następców jest jeszcze bardzo prymitywne. Wszystko, co wiąże się z pryncypiami, ma dla niego ważność jako proste w sobie. Nie wiedział on, że w rzeczywistości właśnie te ostatnie elementy kategorialne są w sobie czymś bardzo problematycznym, czymś, co nigdy nie zostanie bezpośrednio ujęte w żadne możliwe do wykazania pryncypium ani także w żadną grupę możliwych do wykazania pryncypiów. Właśnie złożone kategorie dadzą się ująć w sposób przybliżony, lecz skoro tylko od takiego kompleksu odłączy się elementy, to okażą się one niemożliwe do ujęcia. Natomiast to, co uważamy za ostatnie, możliwe do ujęcia elementy, to nie są żadne *simplices*.

Po drugie, występuje tutaj osobliwy przesąd poznawalności. *Simplices* powinny być jednocześnie *maximae notae* lub *per se notae*, powinny być tym, co wcześniejsze w poznaniu (*cognitione prius*). Pod względem gnoseologicznym są więc one nie tylko czymś wyprzedzającym poznanie (*Prius der Erkenntnis*), lecz także czymś *a priori* poznany! I to jest właśnie odwieczne nieporozumienie w pojęciu *idea innata*, świadomość bowiem tych idei nie jest przecież w żaden sposób zawarta w bazującej na niej świadomości rzeczy. W ogóle stosunek gnoseologiczny jest tutaj całkowicie odwrotny. Pryncypia poznawcze wcale nie potrzebują być poznaniem pryncypiów. Przez pryncypia zostaje poznane coś innego niż one, a nie one same. Są one warunkami poznania, ale wcale nie są samym poznaniem, tzn. są one całkowicie pierwszymi podstawami poznania, są jednak dalekie od tego, by być tym, co poznane jako pierwsze. Ze swej strony pozostają one zazwyczaj nieznanne. Każdorazowe poznawanie za ich pomocą jest niezależne od ich bycia poznany czy też niepoznany, a więc także od ich poznawalności czy niepoznawalności. Zatem w istocie pryncypiów poznawczych nie leży bycie poznawalnym. I tam – co możemy dodać na podstawie najbardziej powszechnego historycznego doświadczenia – gdzie zostały one rzeczywiście poznane (w filozoficznej teorii poznania), tam poznanie to nie jest nigdy pierwszym i najbardziej bezpośrednim, lecz raczej ostatnim; poznaniem, które najczęściej możemy nazwać pośrednim i uwarunkowanym.

To, co ma ważność w odniesieniu do pryncypiów poznawczych, w jeszcze większym stopniu musi mieć ważność w odniesieniu do

pryncypiów bytowych, chociaż nieraz przeciw temu przemawia pozor sprzeczności. Tylko przesąd pojęciowości, tak jak przesąd subiektywności, mógłby tutaj wprowadzać w błąd. Natomiast jeśli się raz pojęło, że przedmiot sam dla siebie posiada swoje kategorie, niezależne od kategorii świadomości, i że wszelka pojęciowość jest dopiero dodatkowym uchwyceniem w pojęcia przez podmiot, to musi stać się zrozumiałym, że wręcz nie istnieje żadna podstawa do tego, aby pryncypia przedmiotu mieć za poznawalne, tak jak i sam konkretny przedmiot. Istnieje szereg niezbitych dowodów na to, że jednak w rzeczywistości są one jeszcze o jeden odcień mniej poznawalne, czego rozwinięcie należy znowu do samej analizy kategorialnej i nie może być dane przed nią.⁶

Po trzecie, kryje się tutaj jeszcze szczególnie przesąd, a mianowicie że pryncypia są bezpośrednio oczywiste. Byłoby to zgoła czymś więcej niż samą poznawalnością; byłaby to poznawalność aprioryczna, ustanowiona (*gestellt*) czysto w sobie, bez podpory doświadczenia. Także to zapowiada się w Kartezjańskich sformułowaniach *per se notae* i *cognitione prius*. Kartezjusz wierzył w *intuitus purus*, który powinien istnieć w bezpośredniej świadomości pryncypiów; i tutaj leży jeden z historycznych korzeni Kantowskiego błędu. Rzeczowo jednak – przynajmniej ogólnie – jest właśnie odwrotnie. Pryncypia poznawcze stanowią wprawdzie – jak widzieliśmy – *prius* poznania, ale z tego powodu nie są one przecież same poznane, a więc także nie są poznane *a priori*. Są one tylko bytującym, ale nie ujętym jako bytujące *prius* poznania przedmiotu. O ile jednak ze swej strony są one rzeczywiście poznawalne, to przecież ich poznawalność nie jest żadną aprioryczną,

⁶ Należałoby tutaj zaznaczyć przynajmniej główne argumenty związane z tytułowym pojęciem: 1. w ogóle możliwe do uchwycenia kategorie są złożone, częściowo o ogromnie wielkim stopniu skomplikowania, a ostatecznie elementy kategorialne są niemożliwe do uchwycenia; 2. wszelkie kategorie odnoszące się do wymiaru zawierają momenty nieskończoności; 3. większość kategorii obok elementów strukturalnych (forma, prawo, relacja) zawiera także elementy substancjalne, które nie dadzą się w żaden sposób zredukować (*auflösen*); 4. także struktury (formy, prawa, relacje) jako takie nie są całkowicie racjonalne; 5. we wszystkich kategoriach irracjonalne pozostaje ich „dlaczego”, podstawa ich istoty. W głównych rysach są te argumenty przedstawione w *Logos*, Bd. V, „Über die Erkennbarkeit des Apriorischen”, w tej książce ss. 206–217, a także w *Metaphysik der Erkenntnis*, rozdz. 30.

bezpośrednio ujmowalną poznawalnością, lecz właśnie w najwyższym stopniu pośrednią i uwarunkowaną przez *posterius*. Jeśli pytamy się, jak w ogóle zostały poznane takie pryncypia, to możliwa jest tylko jedna odpowiedź: z *concretum*. To zaś każdorazowo – przynajmniej w zakresie poznania tego, co realne – dane jest *a posteriori*. Pryncypia są elementami strukturalnymi tego, co konkretne, i mogą zostać dostrzeżone tylko jako takie i tylko w nim – albo, dokładniej, mogą zostać wyprowadzone z niego za pomocą analizy i refleksji, przy czym zawsze będzie to domieszka tego, co hipotetyczne. Od starożytności metodę tę nazywano analityczną lub hipotetyczną i z całą świadomością jej wertykalnej tendencji (*Anabasis*) przeciwstawiano ją dedukcyjnej wiedzy demonstratywnej (*Apodeiktik*).

Nie oznacza to, że pryncypia miałyby być poznane empirycznie, jeśli bowiem droga analityczna doprowadziła do kategorii, to przecież naturalnie muszą one znowu zostać ujrzone w sobie samych bądź uczynione oczywistymi. Ale właśnie ta oczywistość i ten ogląd jest pośredni, a mianowicie pośredni w charakterystyczny sposób, to znaczy „z” *posterius*, a więc mamy tu nie właściwe poznanie *a posteriori*, ale raczej powinno się mówić: *ex posteriori*. Ale *prius* samego poznania w najmniejszym stopniu nie zostało naruszone przez tę zależność poznania kategorii *ex posteriori*. Przecież nie jest nim samo to poznanie ani też nie jego pryncypium, lecz jego przedmiot, czyli same kategorie.

Dla badań kategorialnych wynika stąd to, co następuje. 1. Kategorie istnieją całkowicie niezależnie od stopnia ich poznawalności. 2. Faktycznie są one tylko częściowo poznawalne i analiza kategorialna, tak jak się tego oczekiwało, we wszystkich kierunkach swego posuwania się naprzód natrafia na nieprzesuwalną granicę racjonalności. 3. Nauka o kategoriach bezwarunkowo uznała te granice i – na ile to możliwe – je określiła; lecz ona sama nie potrzebuje uznawać niczego za granice problemu, a jeszcze mniej za granice rzeczy samych, tzn. bytu kategorialnego; wprawdzie są one granicami nieprzekraczalnymi, ale przecież są tylko granicami gnoseologicznymi, a nie ontologicznymi. 4. System kategorii, do którego w najlepszym razie może ona dotrzeć, musi koniecznie pozostać jakimś wycinkiem; może się on ciągle tylko w przybliżonym stopniu pokrywać z istniejącym samoistnie systemem bytujących pryncypiów, do którego ona dąży. 5. Pod tym względem kategorie poznawcze nie są

dogodniej dla nas usytuowane niż kategorie bytowe; teoria poznania nie jest bardziej racjonalna niż ontologia.

8. Błąd całkowitej identyczności

Największym uproszczeniem obrazu świata, na które pozwoliło sobie myślenie, jest teza identyczności Parmenidesa: „Myślenie i by są jednym i tym samym”. Wraz z tym nieoczekiwanie zawężony został problem kategorii. Skoro istnieje tylko jeden jedyny obszar twórców konkretnych, to także może istnieć tylko jeden szereg pryncypiów. Obfity użytek z tego „aktu przemocy” uczyniła filozofia identyczności idealizmu niemieckiego. Tak zwarte systemy, jak system Schellinga z roku 1801 i wielki system Hegla, możliwe były właśnie jedynie przy takim zrównaniu „tego, co subiektywne z tym, co obiektywne”, *resp.* „tego, co rozumowe, z tym, co rzeczywiste”. Możemy tutaj pominąć fakt, że systemy te – w przeciwieństwie do systemu eleackiego – były przecież pomyślane jako systemy idealistyczne, tzn. że w granicach identyczności przeniosły ciężar na stronę „tego, co subiektywne”, *resp.* „rozumu”; to nie stanowi żadnej różnicy w stosunku do tezy identyczności. Tym, co w nich ważne, jest jedność szeregu pryncypiów. Tę mają one wspólną z eleatami.

A jednak to właśnie jest ich słabością. W tym bowiem sprzeciwiają się danemu fenomenowi. Weźmy pod uwagę choćby fenomen poznania. Poznanie może istnieć tylko tam, gdzie istnieje przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu – jest ono określonym rodzajem relacji między nimi. Jeśli oba zbiegają się w jedno, to także relacja zapada się w nicność. Relacja istnieje tylko między tym, co nieidentyczne. Identyczność jest zniesieniem relacji. Wszelka rygorystyczna filozofia identyczności znosi problem poznania. Nic dziwnego, że system Schellinga z roku 1801 zawinił wobec teorii poznania i że Hegel sam problem odwrócił prawie w jego przeciwieństwo. Zrozumiałe jest, że ta najwspanialsza z wszystkich metafizycznych tez nie zachowała się także w starożytności. Ani Platon, ani Plotyn, którzy byli najbliżej niej, nie zaryzykowali jej przeprowadzenia. Łatwo można zobaczyć, że ta sama aporia – tak jak w problemie poznania – później musi się powtórzyć w problemie działania, chcenia i wielu innych. Także i w tych wszystkich przypadkach przeciwstawienie jest warunkiem zachodzenia relacji.

Badanie kategorii nie powinno zdawać się na to ogromne uproszczenie. Dla niego „błąd eleacki” nie może oznaczać nic innego jak radykalne zafalszowanie problemu, a pośrednio także problemu ontologicznego; przecież rozumienie bytu jako przedmiotu jest naturalnym punktem wyjścia myślenia ontologicznego. W całym obszarze musi je obowiązywać stan wzajemnego napięcia (*Auseinandergespanntheit*) obu szeregów fenomenalnie danych konkretów, to znaczy świadomości i świata realnego (*realle Außenwelt*) – pomimo ryzyka otrzymania dwóch zasadniczo różnych szeregów kategorii.

9. Błąd kategorialnej identyczności

O wiele bardziej krytyczna i umiarkowana niż teza eleacka jest teza kategorialnej identyczności. Zostały tu zrównane nie byt i myślenie, nie przedmiot i podmiot, lecz tylko ich pryncypia. Dualizm światów – świata świadomości i świata przedmiotu – nie został naruszony, nie został sprowadzony do jedności. Istnieje jednak coś, co jest identyczne, co łączy dwa światy i to łączy źródłowo: ich obojętne (*beiderseitige*) kategorie.

Myśl ta najbardziej znana jest w ujęciu, jakie nadał jej Kant: doświadczenie i przedmiot doświadczenia nie są tym samym, lecz posiadają te same „warunki możliwości”; można do tego porównać znaną formułę końcową rozdziału o najwyższej zasadzie wszelkich sądów syntetycznych. Gnoseologiczną podstawą tej identyczności pryncypiów jest fakt poznania apriorycznego. Oczywiście podmiot może *a priori* znać określenia różnego względem niego przedmiotu tylko wtedy, gdy pryncypia wewnętrzne, na których polega ta wiedza, zgadzają się z pryncypiami przedmiotu. W fenomenie poznania apriorycznego leży więc niezwykle wartościowy punkt zaczepienia (*Ansatzpunkt*) dla zorientowania badań kategorialnych: oczywiście nie może chodzić o dwa całkowicie heterogeniczne systemy kategorii, musi bowiem istnieć tu pewnego rodzaju identyczność.

Tymczasem najsilniejszy metafizyczny akcent na tezę identyczności nie został położony bynajmniej w takim systemie jak system Kantowski, gdzie poznaniu aposteriorycznemu przyznano szerszą samodzielność działania, lecz tam, gdzie aprioryzm uczyniono absolutnym,

tn. gdzie wszelkie poznanie – także poznanie pozornie aposterioryczne – zostało sprowadzone do poznania apriorycznego. Taki typ systemu mamy u Leibniza. Poszczególne monady „reprezentuje” wszechświat (*Weltall*). Tam, gdzie dosięga ona poziomu świadomości, jej „reprezentacja” jest poznaniem. Monada wespół z całością (*Inbegriff*) jej reprezentacji jest światem w sobie, kosmosem w kosmosie, a więc w żaden sposób nie jest identyczna z makrokosmicznym światem wszystkich monad ani nawet wcale nie jest z nim bezpośrednio związana (będąc „bez okien”). Jej reprezentowanie jest czysto wewnętrznym wytworem, jej poznanie jest całkowicie aprioryczne. Co zatem powoduje zgodność bądź też w ogóle odniesienie reprezentacji do tego, co realnie reprezentowane? *Harmonia praestabilita* jest tu tylko sloganem, który nic nie wyjaśnia. Rzeczywistym jądrem teorii jest jedność i wieczność „idei” bądź „wiecznych prawd”. Są one – całkowicie i w każdym szczególe ich kompleksów – jedne i te same dla reprezentowanych monad i reprezentującego. Wynika stąd zgodność, „zgodne bicie zegarów” i stałość stosunku „ciała i duszy”.

Jednak właśnie na przykładzie Leibniza można wyraźnie zobaczyć, że ten absolutny aprioryzm chybi celu. Wprawdzie wystarcza mu identyczność pryncypiów jako taka, lecz sięga ona dalej, niż może to uzasadnić sam fenomen. Absolutny aprioryzm wcale nie odpowiada fenomenowi: poznanie aprioryczne znajduje swoją granicę w empirii, lecz właśnie w nim nie ma dla niej miejsca. Błąd ten staje się jeszcze bardziej wyraźny, jeśli odwróci się kierunek rozważań. Jeśli ustali się, że dany jest tylko jeden szereg pryncypiów, obowiązujący dwa różne światy, to czyż nie należy wówczas zapytać: jak to się właściwie dzieje, że te dwa światy są jeszcze różne? Jeśli zaś pokrywa się w nich wszystko to, co dotyczy pryncypiów (*Prinzipielle*), to jak w ogóle mogą istnieć jeszcze dwa [różne] światy? Czyż nie muszą one być czymś jednym i tym samym, z konieczności nie dającym się zróżnicować – zgodnie z *lex identitatis indiscernibilium* Leibniza?

Jeśli natomiast pominie się tę samą metafizyczną aporię, to czy nie wyniknie z niej jeszcze całkiem inna, nieodparta aporia gnoseologiczna? Skoro kategorie poznania i bytu są bez reszty identyczne, to czyż nie jest tak, że wszystkie byty (*Seiende*) muszą być poznawalne, i to poznawalne *a priori*? Bez wątplenia jest to także pogląd Leibniza. Lecz przeczy on fenomenowi poznania, w którym granice poznawalności –

i to poznawalności całkowicie apriorycznej – odgrywają bardzo istotną rolę. Jeżeli fenomen poznania analizujemy w sposób nieuprzedzony, wówczas nie możemy mieć żadnej wątpliwości co do tego, że granica racjonalności jest sama fenomenem poznania. Właśnie w jej ignorowaniu leży niesłuszność absolutnego aprioryzmu, czyli błąd Leibniza.

Zatem w tezie identyczności, ograniczonej do kategorii, tkwi oczywiście zasadniczy błąd. Wprawdzie błąd Leibniza jest o wiele mniejszy niż błąd eleatów, ciągle jednak ustanowiona jest tutaj zbyt duża identyczność. Należy więc bardziej jeszcze i tę identyczność. Kategorie podmiotu i kategorii przedmiotu tylko częściowo mogą być identyczne, jednak częściowo muszą się one różnić. Częściowa identyczność jest naturalnie wymaganym minimum. A nawet – ponieważ częściowa irracjonalność przedmiotu oznacza te jego cechy, których nie może odtworzyć podmiot poznający – system kategorii bytowych musi być oczywiście bogatszy niż system kategorii poznawczych; innymi słowy, muszą istnieć kategorie bytowe, które nie są zarazem kategoriami poznawczymi. W samym królestwie kategorii (*Kategorienreich*) musi więc istnieć granica identyczności kategorii bytowych i kategorii poznawczych. Co więcej, granica ta musi odpowiadać granicy racjonalności przedmiotu, tzn. przedmiot jest dokładnie tak dalece poznawalny *a priori*, jak dalece jego kategorie są zarazem kategoriami poznawczymi.⁷

Także ten stan rzeczy – pominąwszy jego centralne znaczenie dla teorii poznania – ma decydujące znaczenie dla ontologii. Można z niego wyprowadzić pięciorakie konsekwencje:

1. Przede wszystkim staje się w nim zrozumiałe, że kategorie bytu nigdy nie mogą zostać wyczerpane na gruncie samego problemu poznania. Fundamentalnym błędem nowożytnej filozofii jest więc to, że chce się ona uporać z problemem kategorii w nastawieniu gnoseologicznym. Można go bowiem ogarnąć wzrokiem raczej dopiero z ontologicznego punktu widzenia. Także Kant nie wziął pod uwagę tego

⁷ Granica irracjonalności nie ma natomiast do czynienia z częściową irracjonalnością samych kategorii. Poznawalność konkretnego przedmiotu nie pozostaje w żadnym stosunku zależności od poznawalności jego pryncypiów. Błąd Leibniza jest całkowicie niezależny od błędu Kartezjusza.

faktu. Jego zainteresowanie problemem kategorii jest czysto gnoseologiczne. Mimo to właśnie u niego – w przeciwieństwie do Leibniza – zaznacza się świadomość granicy idyntityczności; według niego bowiem przedmiotowość jako taka nie wyczerpuje się w „przedmiocie możliwego doświadczenia”; poza nim istnieje „przedmiot transcendentalny”, który jako taki jest niepoznawalny, ponieważ całość jego warunków nie wyczerpuje się w „warunkach możliwego doświadczenia”. Jest to nauka o „rzeczy samej w sobie” jako noumenie, w której Kant wznosił się ponad własną strukturę problemu poznania i przygotował punkt zaczepienia dla krytycznej ontologii. Tutaj jego krytyka stała się krytyczna wobec samej siebie. Nauka o rzeczy samej w sobie jest jej najbardziej krytycznym dziełem.

2. Lecz jest jeszcze coś innego, czego możemy się tutaj nauczyć z pożytkiem dla nauki o kategoriach. W częściowej idyntityczności kategorii bytowych i poznawczych nie jest bynajmniej wymagane to, aby poszczególne kategorie wyższego (bardziej skomplikowanego) porządku, który ze swej strony obejmuje cały system momentów kategoryalnych, leżały całkowicie po tej bądź po tamtej stronie granicy idyntityczności. Bardzo możliwe jest raczej to, że granica ta przechodzi przez sam jego środek i przecina go jakby na dwie części, z których tylko jedna posiada zarazem charakter pryncypium poznawczego, a druga jest tylko pryncypium bytowym. Nie została przez to zniesiona teza o częściowej idyntityczności, została ona tylko bezpośrednio odniesiona do prostych elementów kategoryalnych. Do apriorycznego poznania przedmiotu, które przecież samo uprawnione jest tylko częściowo, wystarczy oczywiście, jeśli w ogóle w zespole wyższych kategorii istnieją elementy kategoryalne, które są idyntityczne dla podmiotu i przedmiotu.

3. Dla badań kategoryalnych wynika stąd jednak zadanie o większym znaczeniu. Poszczególne kategorie – przynajmniej z pewnością te wyższe – jako kategorie poznawcze nie są tym samym, czym są one jako kategorie bytowe. Wprawdzie tu i tam noszą one tę samą nazwę (np. przestrzeń, czas, substancja, przyczynowość), i słusznie, ponieważ musi w nich być coś uchwytnego jako idyntityczne, jednakże ich kategoryalna treść w rozmaitych momentach jest przecież odmienna tu i tam. I w tej odmienności znowu leży granica apriorycznej poznawalności przedmiotu. Stąd analiza kategoryalna dla ustalenia specy-

ficznych rozbieżności musi zbadać każdą poszczególną kategorię jako ontologiczną i jako gnoseologiczną.

Można to wyrazić także w następujący sposób. Każda kategoria, której w ogóle dotyczy obszar identyeczności, jest równocześnie przyporządkowana do dwóch sfer, do sfery ontycznie realnej i gnoseologicznie aktualnej; jednakże tę rozpiętość podwójnego przyporządkowania przekraczają one tylko częścią swej istoty, w innej części pozostając od niej oddzielone, oderwane. Niewątpliwie oddzielenie to jest znowu treściowo inne w odniesieniu do każdej poszczególniej kategorii, tak iż możliwych jest nieograniczenie wiele stopni pośrednich pomiędzy skrajnościami – pomiędzy całkowitą identyecznością i całkowitą nieidentyecznością. Mamy tutaj nowy, jeszcze zupełnie nie opracowany, lecz bez wątpienia bogaty obszar badań, od których owocnego podjęcia może dopiero w sposób uprawomocniony rozpoczynać się krytyczna ontologia. Albowiem nie na drodze dedukcji z ogólnego punktu widzenia, lecz na drodze fenomenologiczno-analitycznej pracy szczegółowej nad poszczególnymi kategoriami można dopiero uzyskać syntezę (*Überblick*), której tutaj brak. Oczywiście w całkiem nowy sposób przedstawiać się wtenczas będzie problem poznania – możliwy stanie się znacznie bardziej wnikliwy dostęp do szczegółów niż dotychczas.

4. Tymczasem w innym kierunku konsekwencje prowadzą jeszcze dalej. Stosunek sfer dwojakich kategorii, który okazał się stosunkiem częściowej identyeczności, wskazuje drogę do opracowania podobnych stosunków sfer w ogóle. W rzeczywistości jednak ontologia ma do czynienia nie tylko z przeciwieństwem podmiotu i przedmiotu. Sam byt (*Seiende*) pokazuje inne, obojętne wobec tamtego przeciwieństwa, rozszczepienie na byt realny i idealny, przy czym przez ten ostatni rozumiany jest byt struktur logicznych, przedmiotów matematycznych, istot (*Wesenheiten*) wszelkiego rodzaju. W obrębie bytu są więc przeciwstawione sobie sfery bytu realnego i idealnego, obie koniecznie bytujące samoistnie (*ansichseiend*) w swoich strukturach, obie będące przedmiotami możliwego poznania (przynajmniej w granicach ich racjonalności). Także te dwie sfery podpadają pod kategorie, i to również pod częściowo identyeczne kategorie. Podstawy tego można przeanalizować między innymi w odniesieniu do prawidłowości matematycznej i przyrodniczej. A więc także tutaj istnieje stosunek identyeczności dwóch szeregów kategorii, i to inny niż stosunek między katego-

riami przedmiotu i kategoriami poznawczymi; i także on jest tylko częściowy.

Lecz przecież jeśli odniesie się go do tych samych kategorii bytowych co tamte, a więc obejmujących także te same kategorie złożone, to można łatwo przewidzieć, że także tutaj granicy identyczności nie może wyznaczać integralność kategorialnego kompleksu, lecz musi ona przechodzić przez jego środek i przecinać go. Tak więc zadanie nauki o kategoriach znowu rozszerza się i komplikuje o wymiar treściowej różnorodności. Także tutaj odmienność sfer nie oznacza nic innego jak to, że jedne i te same kategorie jako kategorie tego, co idealne, nie mogą być po prostu tym samym, będąc kategoriami tego, co realne. Tak więc analiza kategorialna w odniesieniu do każdej poszczególnej kategorii musi badać, w jakich elementach kategorialnych tkwi odmienność. A postępowanie to jest o tyle donioślejsze, że w nim leży jedyna sposobność określenia różnicy i ontologicznie pozytywnego stosunku idealnej i realnej sfery bytu. Punkt ciężkości tych badań – ponieważ chodzi o stosunek dwóch sposobów bycia (*Seinsweisen*) – leży w obszarze kategorii modalności, których sens – a potem także międzymodalna prawidłowość (*Intermodale Gesetzlichkeit*) – są nader odmienne w obu sferach⁸.

5. Przez to nie jest jeszcze wyczerpana różnorodność sfer, które podpadają pod kategorie, i to nawet pod częściowo identyczne kategorie. Nie można zaprzeczyć temu, że np. wewnętrzny świat podmiotu ze swoimi specyficznie subiektywnymi fenomenami (nie obiektywnymi, jak twory poznawcze, które są członami relacji transcendentnej) tworzą znowu świat w sobie, który wprowadzie także istnieje realnie i o tyle jest immanentny wobec sfery realnej, jednakże przez swoją osobliwość (*Eigenart*) zajmuje w jego obrębie szczególne miejsce. Obok sfery realnej, idealnej i gnoseologicznie aktualnej, występuje więc – jako czwarta – sfera psychiczna. I także w niej mamy do czynienia ze zmodyfikowanym powrotem kategorii. Jeśli więc pominie się wszelkie dalsze, w każdym razie łatwo zrozumiałe rozszerzenie różnorodności sfer, wówczas minimum

⁸ Początkowe badania na ten temat podjąłem w „Logische und ontologische Wirklichkeit”, *Kantstudien* 1915, Bd. XX; także w N. Hartmann, *Kleinere Schiften*, Bd. 3, ss. 220–242.

stojące przed analizą kategorialną to rozważenie każdej poszczególnej kategorii z punktu widzenia zestawienia (*Synopsis*) tych czterech sfer problemu, tzn. wypracowanie jej specyficznej odmiany w każdej poszczególnej sferze, jak i tego, co w nich wszystkich wyłania się jako identyczne.

To jest właśnie zadanie, które sprawiło, że analiza kategorialna urosła do rangi całej nauki swoistego rodzaju. Perspektywą tego zadania jest to, w kontynuacji czego widzę istotę i ideę krytycznej ontologii, a ponadto autentyczną i prawowitą, nakierowaną na całą różnorodność fenomenów, *philosophia prima*. Rozumie się samo przez się, że takie zestawienie (*Synopsis*) sfer, jako nauka o podstawowych obszarach treściowych fenomenów, stanowi rozdział rozciągający się na całość badań kategorialnych, a więc tylko *idealiter* dający się zamknąć – mianowicie wraz z ich pełnym przeprowadzeniem.

10. Błąd systematycznego monizmu

Filozofowie, którzy w ogóle zajmowali się badaniem pryncypiów, niemal bez wyjątku wychodzili z założenia, że system pryncypiów musi kulminować w jednym jedynym, najwyższym pryncypium, od którego zależą wszystkie inne. Założenie to jest dosyć łatwo zrozumiałe. Rozumuje się mniej więcej tak: istnieją ogólniejsze i bardziej specjalne pryncypia, a stosunek między nimi może być tylko logicznym podporządkowaniem; na potrzeby systemu oddaje się to zatem w formie „piramidy”, a taka forma bezwarunkowo wymaga najwyższego „wierzchołka”, swego rodzaju jedności sprowadzającej się do jednego punktu, w którym zbiegają się wszystkie nitki zależności.

Chcemy tutaj całkowicie abstrahować od tego, że obraz ten przejęty został z logicznej piramidy pojęć, a więc że zupełnie otwarcie tkwi w nim błąd pojęciowości (Arystotelesowski). Przecież nie można tego rozumieć tak, jak gdyby wszystkie historyczne systemy kategorii niewolniczo trzymały się formalnologicznych pojęć stosunków zakresowych i treściowych. W rzeczywistości istnieje tutaj wiele rozmaitych punktów widzenia. Na przykład w wielu przypadkach motyw określający sposób uwarstwiania kategorii jest teleologiczny; przecież uniwersalny związek celowy koniecznie zawiera dążność do jedności celu. Jednakże schemat postulatu jed-

ności jest wszędzie taki sam i wynika z takiego samego, milcząco przyjętego założenia, że jedność systemu może istnieć tylko przy wszechstronnej zależności członów od punktu centralnego.

W tym założeniu tkwi wymaganie „najwyższego pryncypium”, „tego, co niuewarunkowane”, „absolutnego”. W świetle takich przekonań ἀρχή ἀνυπόθετος Platona, „pierwszy poruszyciel” Arystotelesa są nadrzędne (*übergeordnet*) w stosunku do królestwa wartości, resp. królestwa form. Jednakże klasykiem myśli o jedności był Plotyn. Wprost ujął on najwyższe pryncypium jako „jedno”, to, co jest „poza” wszelką wielością i podzielnością jako taką, a więc także „poza bytem i myśleniem”. Historyczna dążność, która stąd wyszła, zaprowadziła do myśli o *coincidentia oppositorum*, w postaci, w jakiej wienczy ona system wszelkiego bytu u Kuzańczyka.

Monizmowi jako takiemu nie można w tym sensie nic zarzucić. W równie małym stopniu jest on sprzeczny, jak teleologia świata czy kosmologiczne pojęcie Boga. Ale w tak samo małym stopniu jest on możliwy do udowodnienia (*belegbar*) przez fenomeny. I właśnie to czyni go błędnym, przynajmniej jako antycypację (*Vorwegnahme*). Powinna do niego doprowadzić sama analiza kategorialna i wówczas byłoby to naturalnie coś innego. Jednakże w żadnym przypadku monizmu nie ma mowy o takim jego wyprowadzeniu: wszędzie został on po prostu założony bądź *explicite*, bądź milcząco. Kuzańczyk, tak jak Plotyn, Arystoteles czy Platon, zwyczajnie postępuje za metodologiczno-systematyczną potrzebą jedności, hipostazując czysty postulat. Plotyn okazuje się przy tym na tyle rzetelny, że wyraźnie sformułował ten metodologiczny stan rzeczy. Dla tej jego zasługi przesąd ten możemy nazwać Plotyńskim.

Jeżeli raz całkowicie abstrahuje się od tego, co systematycznie zwodnicze w postulacie jedności, to trzeba przyznać, że przyjęcie jedynego najwyższego pryncypium wydaje się prawie niemożliwe do uniknięcia także na innej podstawie, a mianowicie dopóki wierzy się w całkowitą racjonalność kategorii, tzn. dopóki tkwi się w kręgu błędu Kartezjańskiego. Przecież musi istnieć jakikolwiek bezpośredni związek kategorii, dlaczego więc zasadniczo nie ustalić go w formie pryncypium jedności? Najwyższa jedność musi się przecież później dać jakoś wykazać. Racjonalizm taki widać wyraźnie w substancji Spinozy, w transcendentalnej apercepcji Kanta oraz w absolutnym

Ja Fichtego. Postępowanie jest wówczas przynajmniej wtedy konsekwentne, gdy połączy się ze sobą dwa przesady. Właśnie te dwa przesady wzajemnie się wspomagają. Jednakże inaczej jest wtedy, gdy – tak jak Plotyn i Kuzańczyk – wie się o irracjonalności poszukiwanej jedności. Na jakiej podstawie można jeszcze wówczas w ogóle twierdzić, że to, co wykracza poza możliwe do ujęcia pryncypia (idee Plotyna), rzeczywiście posiada charakter uniwersalnej, a mimo to sprowadzającej się do jednego punktu jedności? W rzeczywistości wcale nie można tego wiedzieć. Arogancją jest zniesienie tej irracjonalności, którą się już wcześniej uznało.

Jeżeli jednak zrozumie się, przynajmniej zasadniczo, częściową irracjonalność kategorii w ogóle, to łatwo będzie można się przekonać, że jest rzeczą niemożliwą antycypacja najwyższego pryncypium jedności, i to także tylko w odniesieniu do pojęcia. Gdybyśmy wiedzieli o tym, że system kategorii ma formę piramidy logicznej, to naturalnie musielibyśmy posiadać przynajmniej formalną wiedzę o wierzchołku piramidy. Lecz tego właśnie wcale nie mamy. W ogóle z całego królestwa pryncypiów znamy tylko relatywnie mały wycinek, a nawet – jak łatwo można to sobie uświadomić – wycinek ze środkowej części całości. Najbardziej złożone i zróżnicowane kategorie są irracjonalne właśnie z powodu ich wyższej złożoności (np. kategorie tego, co żywe), a również te najprostsze i najbardziej elementarne są irracjonalne, właśnie z powodu prostoty i nieredukowalności – wszelkie pojmowanie jest właśnie pojmowaniem za pomocą czegoś innego, prostszego. To, co najprostsze, pozostaje więc wiecznie niepojęte. W królestwie kategorii istnieje więc dolna i górna granica racjonalności, i tylko to, co leży między nimi dwoma, jest racjonalne, przynajmniej częściowo. Także tego wycinka nie znamy wystarczająco dobrze, aby na jego podstawie móc się przekonać, czy system zbiega się do góry, czy nie. Również w obrębie tych dwóch granic ciągle tylko poznajemy poszczególne grupy kategorii, a nie ich kontinuum, jak wierzyła w to Hegłowska logika; pomiędzy tymi grupami zaś zięją luki, których treściowego wypełnienia nie możemy zgadywać. Jeśli jednak ostatecznie stwierdzi się, że na podstawie ogólnej struktury poznawalnego wycinka kategorii możemy się przekonać o zbieżności w górę, to przecież wgląd ten nie wystarcza do tego, aby odtworzyć kontynuację zbieżności poza górną granicą racjonalności, aż do absolutnie pierwszej

jedności. Linie, które zbiegają się po tej stronie granicy, mogą się przecieć także rozbiegać poza nią. Przecież prawo ich pochodzenia nie zostało poznane wraz z nimi.

Tak więc w rzeczywistości nie istnieje żadna możliwość określenia – na podstawie ogólnej struktury częściowo poznawalnego wycinka – istnienia bądź nieistnienia absolutnego pryncypium jedności. Dlatego otwarta pozostaje możliwość, że system nie ma żadnego „wierzchołka”, że u góry znowu się on rozchodzi bądź też kończy się pluralizmem najwyższych elementów kategoryalnych. Faktem jest, że ostatnia, możliwa jeszcze do obejrzenia, warstwa pokazuje ogromną rzeszę całkowicie samodzielnych elementów kategoryalnych, których liczba i dokładne odgraniczenie jest niewątpliwie trudne do określenia. To, że ponad tą warstwą jest jeszcze coś dalszego, da się przyjąć z wielkim prawdopodobieństwem na podstawie pewnych oznak, np. na podstawie tego, że kategorie nie posiadają – przynajmniej na ogół – charakteru ostatecznych elementów, lecz ukazują już szczeliny struktury, których nie potrafimy wypełnić. Nie potrafimy przewidzieć tego, czym jest to dalsze – czy jest dalszym systemem elementów, czy czymś pojedynczym. Widoczne jest tylko to, że w obrębie tej ostatniej, możliwej do uchwycenia warstwy, wszystkie człony do tego stopnia są wzajemnie uwarunkowane, że w pewnym sensie każdy jest najwyższym pryncypium i znowu każdy jest zależny od wszystkich innych.

Jako pierwszy ten stan rzeczy odkrył Platon w swoim późnym okresie (*Parmenides*, *Sofista*) i oznaczył jako „spłot” idei. Jednocześnie więc do niego należy zawarte w tych pismach pierwsze krytyczne przezwyciężenie „monizmu” kategoryalnego – i to w przeciwieństwie do swojej własnej, wcześniejszej nauki o „idei dobra” (księga VI *Państwa*). To, co najwyższe w królestwie idei, w żadnym razie nie jest „jednością”, lecz „wspólnotą” (*κοινωνία*), wszechstronnym współbytem i przenikaniem się pryncypiów – a więc systemem jako takim, związkiem skoordynowanych elementów. Jeśli się temu przeczy, przyjmując, że przecież sam związek jest właśnie wyższym pryncypium jedności tej wspólnoty, wówczas nie chwyta się sedna sprawy. Pryncypium związku tkwi raczej w samym środku, w mnogości powiązanych elementów.

Kto, jak większość dzisiejszych myślicieli, znajduje się daleko od problemu kategorii w ogóle i nie rozumie, że system jako taki jest pełnym systemem kategorii samych, zawsze już immanentnych, ten

w tym miejscu postawi niechybnie inny, od dawien dawna stawiany zarzut: czy w ogóle możliwy jest do pomyślenia pluralizm najwyższych pryncypiów? Czyż nie musi istnieć wyższa, łącząca jedność, skoro mają one koniecznie tworzyć system? Na tak postawione pytanie trzeba odpowiedzieć w następujący sposób: Naturalnie musi istnieć jedność związku, lecz nie musi ona być jednością sprowadzającą się do jedynego czy wręcz nadrzędnego pryncypium. Może ona być także istniejącą jednością systemu, prostą i *implicite* zawartą w samych jego elementach i w niczym innym. Można to najlepiej wyjaśnić przez analogię do konkretnych systemów. Dawniejsze kosmiczne teorie przyjmowały materialne ciała centralne wszechświata, najpierw ziemię, potem ogień (Pitagorejczycy), później słońce (Kopernik), Syriusz (Kant), aż w końcu dokładniejsze badania pokazały, że wcale nie istnieją żadne ciała centralne, że system kosmiczny jako taki może istnieć także bez nich. Podobnie teorie biologiczne: szukano jednolitego pryncypium życia w organizmie – we krwi, w sercu, wątrobie, mózgu, duszy jako pryncypium witalności, aż w końcu po przejściu wszystkich błędnych dróg zrozumiano, że wcale nie istnieje taka jedność, że raczej istnieje tylko system organów (który jest systemem systemów), a w nim znowu jest system procesów, funkcji, związków, zależności itd. Tutaj, tak jak w teoriach kosmicznych, jedność jest właśnie czymś kategorialnie wtórnym. I żądanie pierwotnej, możliwej do uchwycenia w centralnym punkcie jedności jest postulatem czysto subiektywnym, racjonalistycznym atawizmem ludzkiego myślenia.

Naturalnie w przeglądzie systemu kategorii nie jesteśmy jeszcze tak daleko, aby móc obalić takie rozstrzygnięcie. Na podstawie powyższych rozważań nie da się przecież obalić istnienia najwyższego pryncypium jedności. Wykazaliśmy tylko, że nie jest uzasadnione, aby w nauce o kategoriach wychodzić od przyjęcia takiego pryncypium. Przyjęcie takiego punktu wyjścia byłoby nadużyciem. Dopiero sama analiza kategorialna może w najlepszym razie rozstrzygnąć, czy założenie takie jest prawomocne, czy nie; a więc nie powinno się go z góry przyjmować. Faktycznie jednak – przynajmniej w dzisiejszym stadium badań – także analiza kategorialna nie rozstrzyga tego pytania. Należy więc, jeśli chce się postępować z krytyczną starannością, zasadniczo pozostawić pytanie otwartym i zadowolić się mnogością najprostszych dających się ująć elementów.

Także i to ustalenie ma swoją systemową doniosłość, która jest nie do pogardzenia. Gdyby obowiązywało ono tylko w odniesieniu do kategorii bytu, jego znaczenie mogłoby się okazać mało wartościowe – ostatecznie cóż wielkiego tkwi w najwyższej jedności bytu! Ale zasięg *philosophia prima* przenosi się z tego, co teoretyczne, na to, co praktyczne i estetyczne, z ontologii do aksjologii. A tutaj zainteresowanie pytaniem o jedność jest o wiele bardziej aktualne. Na przykład w tym, co etyczne, pierwotny pluralizm wyższych wartości musiałby oznaczać rozdział (*Spaltung*) moralnej woli. Stąd od dawien dawna idea „dobra” mówiła nam o postulacie jedności w królestwie wartości. Lecz pod względem treściowym do dziś nie udało się jednoznacznie określić tej idei; zawsze w różnych czasach inaczej wyobrażano sobie „dobro”. Lecz jeśli za pomocą rygorystycznie analitycznej metody przenika się do tego, co jeszcze tutaj możliwe do uchwycenia, to okazuje się, że za tym pozornym relatywizmem „dobra” kryje się coś całkiem innego, a mianowicie w najwyższym stopniu złożony, bynajmniej nie jednolity twór. „Dobro” jest całym systemem elementów aksjologicznych (*Wertelementen*) i właśnie z tego powodu zawsze widziane było tylko fragmentarycznie. Ograniczoność świadomości aksjologicznej nie pozwala na nic innego.

Lecz także w obszarze tego, co etyczne, postulat jedności jest błędnym dogmatem. Pluralizm elementów jest tu na samym wierzchu – przynajmniej tak dalece, jak możemy go widzieć. Także bowiem królestwo wartości posiada swoją górną i dolną granicę racjonalności. Ponad górną granicą „może” naturalnie leżeć jeszcze pryncypium jedności. Lecz wtedy system musi się zbiegać do góry. To, czy rzeczywiście się tak dzieje, w królestwie wartości pozostaje jeszcze o wiele mniej poznane niż w królestwie kategorii bytu i poznania. Racjonalny wycinek całości jest tutaj wyznaczony jeszcze ściślej, obie granice leżą bardzo blisko siebie i także w jego obrębie luki tego, co niepoznawalne, są większe. Możliwe, że ten niekorzystny stan rzeczy wynika z nowości badań nad wartościami.

Możemy w każdym razie oczekiwać, że w obszarze estetycznym jest podobnie, a nawet prawdopodobnie jeszcze bardziej niekorzystnie. Można wskazać na różne przyczyny takiego stanu rzeczy. W obszarze tym mamy jeszcze wciąż zbyt mało autentycznej analizy aksjologicznej (*wertanalyse*), aby można było wydać określony sąd.

11. Błąd postulatu harmonii

Hegla, obok późnego Platona, należy uważać za tego, który ze wszystkich myślicieli najwięcej uczynił dla odrzucenia sprowadzającej się do jednego punktu najwyższej jedności. W zasadzie nie poznał charakteru jego dialektyki ten, kto dostrzegał u niego taką jedność w „rozumie” czy „idei”. Jedności nadrzędne, które pojawiają się w dialektyce, zawsze są raczej wyższymi syntezami, a więc tworamii bardziej złożonymi, bardziej systematycznymi, nigdy zaś prostszymi. Wszystkie stopnie pośrednie są w nich „zniesione”, a zawsze „prawdą” jest jedynie „całość”. U Hegla, tak jak u Platona, metoda dialektyczna jest tą, która pozwala dojrzeć wielkiej myśli do oderwania się od gnuśnych nawyków myślowych i leniwego, czysto formalnego monizmu. Dialektyka jest naturalnym wrogiem Platońskiego błędu. Ale Hegel, jak i Platon, właśnie w tym miejscu zrozumiany został jak najgorzej.

Tymczasem krytyczna zdobycz jednej strony wydaje się być okupiona przez inną, równie dogmatyczną dążność, a mianowicie dążność, która oczywiście nie jest przypisana jedynie myśleniu dialektycznemu, jednakże w nim przejawia się w czystszej postaci niż gdziekolwiek indziej – i to właśnie tylko dlatego, że zostały tu pokonane inne błędy. Jest to dążność do zrównania, do uzgodnienia, do wszechstronnej harmonii.

Także tutaj mamy do czynienia z pewną odmianą wymagania jedności: jeżeli już nie istnieje żadna możliwa do wykazania, sprowadzająca się do jednego punktu jedność, to przynajmniej musi istnieć jedność w tym sensie, że wszystkie pryncypia pozostają ze sobą w harmonii, tzn. nie powinny istnieć żadne niezgodności, żadne sprzeczności. Albo raczej, jeżeli zaistnieją sprzeczności, to przecież muszą się one znowu znosić jako włączone w wyższe związki. Byt kategoryalny musi być czysty, bez załamania, musi być *ἐν συνεχῆς* w sensie eleackim.

To, że świat zbudowany jest na przeciwieństwach, że jego najogólniejsze kategorie są biegunowe, należy do najstarszego dobra wspólnego filozofii. Lecz tak samo dawne jest dążenie do tego, aby sprzeczność przewyciężyć za pomocą jedności. Wszystkich wyprzedził w tym Heraklit z tezą o „ukrytej harmonii”, w której wszystko się rozwiązuje; w niej bez załamania i znoszenia współistnieją wszystkie przeciwieństwa, utrzymują one równowagę, wyrównują się. Heraklityzm

bez wyjątku opanował wszystkie późniejsze antyczne systemy, także tam, gdzie tworzą się doniosłe dualizmy, jak dualizm dobra i zła. Teodycea Stoi także w tym wypadku trzymała się harmonii Logosu. Również teodycea Leibniza nie jest istotnie różna: świat jest najdoskonalszy, usprawiedliwienie zła jest zagwarantowane, ponieważ harmonia – także w tym sensie – jest przedustanowiona w pryncypiach.

Wszyscy ci myśliciele, którzy poza czystą przeciwstawnością przeciwieństw dostrzegli wewnętrzną kategorialną antynomikę, dobrze wiedzieli, że w takim powierzchownym postępowaniu leży uproszczenie i racjonalizacja. Istnienie antynomii w świecie jest faktem znanym od czasu Zenona z Elei. Tym samym jednak problem się odwraca: przede wszystkim dana jest nie jednomyślność, lecz sprzeczność, koegzystencja tego, co sprzeczne. Wgląd ten stanowi twardy orzech do zgryzienia dla myślenia systematycznego, ponieważ sprzeciwia się podstawowemu prawu, zasadzie sprzeczności, która to, co sprzeczne, przedstawia jako niemożliwe.

Długo trwało, zanim ta niewygodna myśl o antynomiczności zdołała przebić się i uzyskać akceptację, wobec o wiele prostszego postulat harmonii. Dialektyka starożytna nie sprostała temu wymaganiu. Antynomie Platona w *Parmenidesie* są osamotnione i w szerszym zakresie nie zostały dopracowane. Arystoteles wykorzenił je za pomocą *principium contradictionis*, Plotyn byt (ἔν) uważał za *ultima ratio*, scholastyka wierzyła w dobroć i mądrość najwyższej istoty, Kuzańczyk wszystkie zagadki rozwiązał za pomocą *coincidentia oppositorum*. Dopiero znowu *Krytyka czystego rozumu* podjęła poważnie problem antynomii. Według Kanta chodzi o same „antynomie czystego rozumu”; rozum pozostaje tutaj w sprzeczności z samym sobą, gdyż tak teza, jak i antyteza same przez się są konieczne. Zrozumienie tego było historyczną zasługą Kanta. Ale rozwiązania, które on proponuje, nie są na tym samym poziomie, gdyż są uwarunkowane głównym jego stanowiskiem, są rozwiązaniami czysto idealistycznymi.

W tym miejscu samo przez się nasuwa się pytanie: czyż konieczne jest, aby rozwiązały się wszystkie antynomie? Czy właśnie w postawie Zenona, odrzucającego wszystkie rozwiązania, nie może leżeć część prawdy? Naturalnie za daleko posunął się także Zenon, który odrzucił przestrzeń, wielość i ruch, ponieważ są antynomiczne. Również

Kant odrzucił tezę i antytezę „antynomii matematycznych”, a antynomie „dynamiczne” rozstrzygnął na korzyść tezy. Czy jednak między tymi skrajnościami, które są równie kłopotliwe, nie może leżeć jakaś droga pośrednia? Czy antynomia jako taka nie mogłaby istnieć w sposób uprawomocniony bez rozwiązania, a także bez znoszenia samej kwestii, do której się odnosi – na przykład antynomia rozciągłej nieskończoności czy podzielności świata? Jakie mamy prawo do tego, by oddalić sam problem wraz z jego pojęciowością? Innymi słowy, jakby to było, gdyby antynomia jako taka była realna, gdyby właśnie stanowiła wewnętrzną istotę problemu, a wszelkie próby jej rozwiązywania były przedsięwzięciem nie tylko niemożliwym, lecz wręcz odwrotnie, przedsięwzięciem zasadniczo błędnym?

Naturalnie tej możliwości idealizm nie może ani zobaczyć, ani jej uznać. Sprzeciwia się jej „rozum” jako pryncypium: jego prawem jest zasada sprzeczności, poza którą on nie wychodzi. Jednak ontologia nie jest związana z tym punktem widzenia. Ponieważ zaś antynomie są aporiami czysto ontologicznymi, jesteśmy upoważnieni do tego, by dla bytu jako takiego, o którego strukturę prawną (*Gesetzesstruktur*) tutaj chodzi, dopuścić jako możliwą inną prawidłowość aniżeli rozum – tzn. znieść zasadę sprzeczności.

Rzeczywiście Hegłowska dialektyka uczyniła ten krok. W tym miejscu sprzeczność została uznana za istniejącą, a jej zniesienie („zasada sprzeczności”) zostało zniesione. Ba, Hegel jednocześnie tezę tę uogólnia i ją przecenia; w pewnym sensie wszystko jest przeciwieństwem samego siebie. Ta przesada odpowiada jednolitemu schematowi dialektyki, ale zadaje gwałt problemowi kategorii. Mimo to w rzeczywistości zaznacza się tu możliwość oddania sprawiedliwości problemowi antynomii. Swoją specyfikę dialektyka ma w tym, że wszędzie tropi to, co antynomiczne, i rzeczywiście w niezliczonych wypadkach czyni to z powodzeniem. Dotyczy to również dialektyki antycznej; oczywiście Hegłowskiej w zdecydowanie większym stopniu. Lecz nie mogła ona zebrać właściwych owoców swojego pierwszeństwa. Przeszkadzała temu jej własna istota.

Dialektyka Hegłowska nie jest mianowicie samą sztuką przeciwstawności (*Antithetik*), lecz także sztuką syntezy (*Synthetik*). Każda tworząca się rozbieżność znajduje w niej ponowne połączenie, każda antynomia jest z góry pewnym rozwiązaniem. Myślenie Hegła całko-

wicie podlega postulatowi harmonii. Pozwala on istnieć sprzeczności w bycie po to, by ją całkowicie – nie tyle zniszczyć, co przezwyciężyć. Cała jego dialektyka jest wielkim łańcuchem rozwiązań odkrytych sprzeczności. Ten ciągle tryumf rozumu nad sprzecznością jest tym, co słusznie zdumiewa nas w metodzie. Jednakowoż nie dochodzi tu swojego prawa ścisłość antynomii. Oczywiście w odniesieniu do każdej otwartej przeciwstawności można łatwo skonstruować spekulatywne syntezy, lecz skonstruowane syntezy nie są rozwiązaniami. A nawet wówczas, gdy nie są skonstruowane, lecz dają się udowodnić za pomocą fenomenu, to z tego powodu długo jeszcze nie są rozwiązaniami; lecz przeciwstawność, w przezwyciężenie której się wierzyło, w rzeczywistości trwa w „syntezie”, nadal żyje w niej nieprzełamana, a tym samym synteza okazuje się jedynie pozorną jednością.

Tak przynajmniej jest u Hegla wszędzie tam, gdzie ma on do czynienia z autentycznymi, nie dającymi się znieść antynomiami. I zawsze dotyczy to zdecydowanej większości rozwiniętych tez i antytez. Jego postępowanie burzy sens antynomii wierzchołka. I to właśnie jest u Hegla pouczające dla nauki o kategoriach – naturalnie pouczające w sensie negatywnym, bo jest to Heglowski błąd. W rzeczywistości żaden filozof nie był tak bliski przezwyciężenia postulatu harmonii jak Hegel. A mimo to żaden nie uczynił z tego właśnie postulatu tak bezgranicznego, tak systematycznego użytku jak on.

Ważne jest, aby w tym punkcie wyjaśnić sobie pewną rzecz. Nie wystarczy odrzucenie tradycyjnej pretensji, iż wszystkie antynomie miałyby być rozwiązywalne, i przyznanie, że może być dane także coś, co niemożliwe do rozwiązania. Nie wystarczy, gdyż to, co da się rozwiązać, raczej już od początku nie było żadną autentyczną antynomią; sprzeczność nie była tu rdzenna. W rzeczywistości w ogóle nie istnieje sprzeczność, która dałaby się usunąć. Była to urojona, choć może nawet subiektywnie konieczna, fantazja. Autentyczna antynomia nie została przecież nigdy rozwiązana. Na tym polega wieczna wielkość Zenona, że w tym decydującym punkcie nie dopuszczał żadnego kompromisu. W gruncie rzeczy jego antynomie są jeszcze dziś nie rozwiązane – z pewnością nie przypadkiem! To samo dotyczy antynomii Kantowskich, pomimo wprowadzonych przez Kanta „rozwiązań” – wyjąwszy antynomię wolności, lecz właśnie ona nie jest żadną autentyczną antynomią.

Wszystkie autentyczne antynomie z konieczności są niemożliwe do rozwiązania. Bynajmniej nie czyni to ich bezsensownymi. Przeciwnie, tylko dlatego są one sensowne. Możliwa do rozwiązania antynomia jest „drewnianym żelazem”. Niedocenienie tego – ewidentnego – stanu rzeczy jest źródłem Heglowskiego błędu. Niczym nie ugruntowanym, racjonalistycznym przesądem jest to, że w prawomocny sposób istnieją tylko takie problemy, które dadzą się rozwiązać przez rozum. Wszędzie spotykamy nierozwiązywalne pytania – i to nie tylko antynomicznej natury – które przecież istnieją w sposób prawomocny, a nawet są wprost nieodzowne. Tego rodzaju są wszystkie autentyczne pytania metafizyczne. Dlaczego więc właśnie ze szczególnym rodzajem pytań, jakimi są antynomie, powinno być inaczej? Przeciwnie: antynomia jako taka oznacza właśnie tego rodzaju stan problemu *sui generis*, w którym nierozwiązywalność jest już widoczna w samej formie problemu – mianowicie w przeciwstawności, w jawnej i nieuchronnej sprzeczności. Wobec takiego stanu problemu wszelkie tzw. „rozwiązania” mogą być tylko rozwiązaniami pozornymi, a raczej tylko całkowitym niedocenieniem problemu. Wszystkie one mają tylko ważność uwarunkowaną określonym stanowiskiem, tzn. filozoficznie nie mają żadnej ważności. Są one próbami ujednoczenia czy harmonizacji tego, co rozbieżne, bez rozoznania co do tego, czy to, co rozbieżne, w ogóle potrzebuje tej harmonii i czy jest do niej zdolne. Ludzkie rozumienie, *ratio*, ma formę jedności i jednomyślności, stąd jego dążność do tego, aby uzgodnić wszystko to, co rozbieżne, za wszelką cenę podporządkować wszystko zasadzie sprzeczności. Jest to czysto subiektywna teleologia *ratio* i w gruncie rzeczy jest ona szczególnym przypadkiem tego samego racjonalizmu, który spotkaliśmy w błędzie Kartezjańskim; na przekór małodusznemu ludzkiemu pragnieniu, aby wszystko pojąć, to, co wielkie, makrokosmiczne, zostaje uznane za obojętne w sobie wobec wszelkiego *ratio*! Nic dziwnego, jeśli rachunek się nie zgadza! Heglowski błąd jest zadziwiającym świadectwem *testimonium pauperitatis* rozumu, właśnie na wyżynach jego pewnej zwycięstwa samoświadomości. Tutaj leży jeden z głównych punktów, w których należy zmienić tradycyjne metody filozoficznego postępowania, by wstąpić na drogę rzeczywistej, krytycznej ontologii i ponad nią do krytycznej *philosophia prima*. Słusznie bowiem Hegel zauważył, że

antynomiczność nie jest żadną szczególną formą kilku ledwie kwestii kosmologicznych, lecz jest ogólną charakterystyką wielkich, zasadniczych, podstawowych pytań.

Naturalnie w najmniejszym stopniu nie jest przez to rozstrzygnięte, jak w rzeczywistości wygląda istota antynomii ontologicznych. Przeciwnie, uzyskane rozumienie pozytywne jest najpierw treściowo negatywne, jest tylko rozumieniem krytycznym, a mianowicie takim, że z góry nie powinniśmy przyjmować żadnych określonych założeń dotyczących istoty antynomii. Albowiem niemożliwość rozwiązania sama w sobie może oznaczać coś zupełnie odmiennego. Pewnego rodzaju aprioryczne ujęcie pozwala nam pojąć, że są tutaj możliwe dwa podstawowe przypadki, które zaznaczam tylko w sposób nie wiążący, i nie chciałbym, by zostały pojęte jako ścisła (*strenge*) alternatywa. Wydaje mi się bowiem, że opracowanie problemu nie dojrzało jeszcze do całkowitej dysjunkcji możliwości.

Jedną z możliwości jest to, że konflikt leży wyłącznie w rozumie, w myśleniu czy też w prawidłowości ludzkiego poznania, a nie w bycie, tzn. nie w pryncypiach jako takich, o których ujmowanie i formułowanie chodzi. W bycie nie byłoby wówczas w ogóle żadnego konfliktu, byt w sobie (*in sich*) byłby prosty, harmonijny. To, że rozumowi ukazywałaby się sprzeczność, leżałoby w pryncypiach samego *ratio*. Nie są one bowiem wystarczające do ujęcia wszystkich określeń w bycie. Nie wszystkie kategorie bytowe są przecież zarazem kategoriami poznawczymi. Rozdwojenie powstałoby wtedy tylko przez to, że zostają zastosowane nieodpowiednie kategorie. W tym przypadku antynomie nie byłyby więc w ogóle żadnymi fenomenami ontologicznymi, lecz fenomenami czysto poznawczymi, a mianowicie fenomenami granicznymi poznania – tak jak rozumiał je Kant: nie antynomie bytu, lecz rozumu. Jednakże niemożliwość ich rozwiązania leżałaby w tym, że rozum nie może wyjść poza swoje granice, że może on myśleć tylko za pomocą swoich własnych praw, a nie praw bytu jako takiego. Krótko mówiąc, antynomie są wówczas po prostu specjalnym przypadkiem irracjonalności – bądź to *concretum*, bądź samych kategorii w zależności od tego, czego dotyczy konflikt. W obu irracjonalność nie jest żadnym przypadkiem wyjątkowym.

Drugą możliwością jest to, że konflikt leży w samym bycie. Wówczas antynomia jest rzeczywiście antynomią ontologiczną, sprzeczność jest realna, sam byt (*Seiende*) jest dysharmoniczny, a konflikt ma swoją formę bytową. W tym wypadku musimy przyjąć, że zasada sprzeczności nie obowiązuje faktycznie w tym, co ontycznie realne, albo obowiązuje tylko warunkowo. Fenomen poznania antynomii ma wówczas całkiem inny sens niż w pierwszym wypadku. *Ratio* bowiem podlega zasadzie sprzeczności i koniecznie musi ono odmówić zrozumienia tego, co w sobie sprzeczne. Rozum może wprawdzie przyznać, że istnieje realna sprzeczność, ale nie może jej zaakceptować, nie może jej uznać, zgodzić się na nią, nie może w nią wierzyć, ponieważ jego istota sprzeciwia się istnieniu tej sprzeczności. Nie może więc on pozwolić obowiązywać temu, co jest realne.⁹ Jest tak urządzony, że musi właśnie niewzruszenie poszukiwać i śledzić to, co nie jest realne i czego nie potrzebuje to, co realne. A najdziwniejsze i zarazem przypominające poniekąd Kartezjańską ideę *deus malignus* jest to, że żadne niepowodzenie nie przekona rozumu o nieskuteczności jego postępowania, że jest on niepodatny na pouczenia, a przez to skazany na wieczne szukanie tego, czego nie ma – ponieważ wymaga tego jego własna prawidłowość, a zmiana tego nie leży w jego mocy. Wprawdzie – jak dowodzi tego niniejsze rozważanie – musi on być zdolny do tego, by przejrzeć ten stan rzeczy, ale nie oznacza to, że przez to byłoby z niego raz na zawsze zdjęte przekleństwo bezowocnego zmagania się. Raczej także myślenie filozoficzne, tam gdzie uzna swą bezowocność, w badaniu kategorialnym od wypadku do wypadku, musi walczyć z ciągle nowymi przesądami i z mozołem wyprecyzować swą krytyczną postawę rezygnacji z ostatecznych rozwiązań i harmonii.

⁹ Stan rzeczy, który w tym przypadku istnieje jest odwróceniem słów poety:

Lekko przy sobie mieszkają myśli,
twardo o siebie trącają się rzeczy

To, co mówią strofy, nie jest bynajmniej fałszywe, realnie bowiem niemożliwe jest wiele z tego, co myśli mozolnie konstruują. Byłoby jednak błędem wierzyć, że nie istnieje przeciwna bariera; także myśl ze swej strony nie jest w stanie zbierać syntetycznie wszystkiego tego, czego synteza istnieje w bycie. Antynomie wykazują, że w rzeczywistości to, co sprzeczne, współistnieje bez uszczerbku, myśl natomiast w swoich wymiarach jest na to zbyt ciasna, i to, co sprzeczne, wzajemnie się eliminuje.

Nie możemy tutaj rozstrzygnąć tego, która z tych dwóch możliwości jest słuszna i czy nie istnieje jeszcze jakaś trzecia możliwość. To raczej po szczegółowej analizie kategorialnej poszczególnych antynomii spodziewać się winniśmy dalszych wyjaśnień. Być może jest też tak, że w ważnych antynomiach występują obok siebie oba przypadki, w ten sposób, że należałoby odróżnić dwa typy antynomii. Ostatecznie przecież w złożonej przeciwstawności mogłyby występować oba przypadki łącznie, jakby uwarstwione jeden na drugim. Zapewne jednak zanim nie zostanie przeprowadzona analiza kategorialna nie może zapaść tu rozstrzygnięcie. Wiemy w każdym razie tyle, że w obu dyskutowanych wypadkach widoczne jest z samej istoty antynomii, że musi być ona niemożliwa do rozwiązania.

Nie do przewidzenia jest zakres konsekwencji tego wyniku. Przewyciężony został w każdym razie przesąd dotyczący różnych rodzajów dualizmu – gdyż wszelki dualizm polega na antynomicznym stosunku pryncypiów. Przytoczmy na koniec dwa przykłady na potwierdzenie tej tezy.

Nie każdy dualizm jest tak niewinny jak owe tylekroć dyskutowane dualizmy formy i materii, dobra i zła czy rzeczy samej w sobie i zjawiska. Z tych trzech antynomii ostatnia nie jest żadną autentyczną antynomią, druga jest co najmniej kontrowersyjna (zasadniczo kwestionują ją wszystkie teodycece) i tylko pierwsza jest autentyczna. Znaczenie nauki o pryncypiach nie polega na takich historycznie spornych kwestiach, lecz raczej na stosunku kategorii bytowych i wartości albo pryncypiów ontologicznych i aksjologicznych. W rzeczywistości z tym stosunkiem wiąże się ogół panujących sporów. Oba rodzaje pryncypiów roszczą sobie bowiem pretensję do zdeterminowania jednego i tego samego świata, przy czym jednak te dwa rodzaje determinacji znajdują się w częściowej przeciwstawności. Świat realny, podpadający pod kategorie ontyczne, tylko częściowo odpowiada roszczeniom pochodzącym od wartości. Niemniej roszczenia te istnieją w sposób uprawomocniony i w najmniejszym stopniu nie zostają naruszone przez swoje niespełnienie. Między innymi na tej rozbieżności polega cały fenomen życia moralnego. Jego założeniem jest niewspółmierność bytu i powinności. Metafizyka wszystkich czasów odczuwała niezadowolenie z tego otwartego dualizmu i poszukiwała rozwiązań w duchu jedności. Szukała tego kompromisu

po obu stronach: naturalizm poszukiwał ich w nadrzędności pryncypiów ontycznych, teleologia – w nadrzędności pryncypiów aksjologicznych. Oba jednak w rzeczy samej niszczą stan problemu fenomenu etycznego. Naturalizm niszczy go, gdyż nie pozostawia miejsca dla wolnej aktywności celowej, teleologia zaś – ponieważ wszelkie zdarzenia w świecie czyni czynnościami celowymi i w ten sposób, opierając się na wartościach, ponad głową człowieka, ustanawia jako konieczne po prostu wszystko, a więc również zachowanie człowieka. Każdy stosunek nadrzędności jest tutaj zasadniczo odwróceniem, zafałszowaniem problemu. Z pewnością fenomeny moralne domagają się ujęcia jako oddzielne i samodzielne w świetle przeciwstawności dwóch istotowo różnych form determinacji w jednym świecie.

W jeszcze bardziej plastyczny sposób prawo nieusuwalnej antynomiczności widoczne jest w obrębie samego królestwa wartości. Między fenomenami moralnymi istnieje fenomen konfliktu moralnego. W takim konflikcie nie chodzi o sprzeczność między pobudką moralną a niemoralną (jak u Kanta obowiązek i skłonność), lecz między dwiema pobudkami moralnymi, między obowiązkiem i obowiązkiem bądź – wyrażając się bardziej zasadniczo – między wartością i wartością. Wtedy jest to prawdziwy konflikt moralny – jak między prawem i miłością – z którego nie ma żadnego wyjścia, bez winy po jednej czy po drugiej stronie. Jeżeli oddalimy ten fenomen, wtedy naturalnie upada antynomiczność wartości. Ale niestety nie można tego zrobić. Za tym konfliktem moralnym stoi głębszy byt sprzeczności w samych pryncypjach, czysty, idealny konflikt wartości. Jest on specjalną formą antynomii kategoryjalnej i jest zasadniczo tak samo niemożliwy do rozwiązania jak wszystkie autentyczne antynomie. W przeciwnym razie w życiu nie byłoby niczego, co człowiek mógłby, choć czasem, rozstrzygać na własną odpowiedzialność.

Przełożył Andrzej J. Noras
