

definiować przestrzeni jako współistnienia czy równoczesności. Każde z nich, czas i przestrzeń, będą musiały znaleźć całkowicie nowe określenia. Wszystko to, co się porusza i zmienia, istnieje w czasie, lecz sam czas się nie zmienia, nie porusza, a tym bardziej nie jest wieczny. Jest formą tego wszystkiego, co zmienia się i porusza, ale jest to forma stała, taka, która się nie zmienia. Nie forma wieczna, lecz właśnie forma tego, co nie jest wieczne, stała forma zmiany i ruchu. Wydaje się, że taka autonomiczna forma wskazuje głęboką tajemnicę: forma ta wymaga nowej definicji czasu (i przestrzeni).

JA to ktoś inny...

A. Rimbaud⁶

Istniała inna antyczna koncepcja czasu jako modusu myślenia czy intensywnego ruchu duszy: swego rodzaju czasu duchowego i klasztornego. *Cogito* Descartesa dokonuje jego sekularyzacji, laicyzacji: *ja myślę* jest aktem określenia momentalnego, implikującego istnienie nieokreślone (*ja jestem*) i określającego je jako istnienie substancji myślącej (*jestem rzeczą, która myśli*). Ale w jaki sposób określenie mogłoby odnosić się do tego, co nieokreślone, jeśli się nie mówi, w jaki sposób „daje się ono określić”? Otóż ten kantowski zarzut dopuszcza tylko taki rezultat: istnienie nieokreślone daje się określić tylko w czasie, w formie czasu. Toteż „*ja myślę*” pobudza czas i określa tylko istnienie „*ja*”, zmieniającego się w czasie i w każdej chwili stanowiącego pewien stopień świadomości. Czas jako forma możliwości określenia nie zależy więc od intensywnego ruchu duszy, lecz przeciwnie, intensywne tworzenie stopnia świadomości w chwili

zależy od czasu. Kant dokonuje drugiego wyzwolenia czasu i dopełnia jego laicyzacji.

Jaźń [*Moi*] istnieje w czasie i stale się zmienia: ta pasywna czy też raczej receptywna jaźń podlega zmianom w czasie. *Ja* [*Je*] jest aktem (*ja myślę*), który aktywnie określa moje istnienie (*ja jestem*), ale może je określić tylko w czasie, jako istnienie *jaźni* pasywnej, receptywnej i zmieniającej się, która przedstawia sobie jedynie aktywność *swej własnej* myśli. *Ja* i *Jaźń* są więc oddzielone linią czasu, który odnosi je wzajemnie do siebie pod warunkiem fundamentalnej różnicy. Moje istnienie nigdy nie może być określone jako istnienie bytu aktywnego i samoistnego, lecz jako jaźń pasywna, które przedstawia sobie *Ja*, to znaczy samoistość określania, jako *Inne*, które je pobudza („paradoks zmysłu wewnętrznego”). *Edypa*, według Nietzschego, określa czysto pasywna postawa, do której jednak odnosi się aktywność, trwająca po jego śmierci⁸. Tym bardziej *Hamlet* ujawnia swój w najwyższym stopniu kantowski charakter, kiedy tylko jawi się jako istnienie pasywne, które, niczym aktor czy śpiący, otrzymuje aktywność swego myślenia jako *Inny*, zdolny jednak dać mu niebezpieczną moc, przeciwstawiającą się czystemu rozumowi. Jest to „*metabulia*” *Murphy’ego* u Becketta¹⁰. *Hamlet* nie jest człowiekiem sceptycyzmu czy wątpienia, lecz człowiekiem Krytyki. Jestem oddzielony od samego siebie formą czasu, a jednak jestem jeden, ponieważ

6 A. Rimbaud, List do Jerzego Izambarda, (13) maj 1871, list do Pawła Demeny’ego, 15 maja 1871, przeł. J. Hartwig, A. Międzyrzecki, [w:] *idem, Wiersze. Sezon w piekle. Iluminacje. Listy, op. cit.*, s. 301, 302 [przyp. tłum.].

7 Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, s. 261: „Tu miejsce, by wytłumaczyć paradoks, który musiał uderzyć każdego przy przedstawianiu formy zmysłu wewnętrznego [...]” [przyp. tłum.].
8 F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, Łódź 2013, t. 1a, § 9.
9 *Metabulia* (w oryg. *will-lessness*) – neologizm ukuty przez Becketta w jego przekładzie *Murphy’ego* na franc.; pochodzi od słów: *meta* (gr.), „później”, „po”, oraz *abulia* (stgr.), „zaburzenie aktywności przejawiające się w nie-możliwości podejmowania decyzji i działania” [przyp. tłum.].
10 S. Beckett, *Murphy*, przeł. I. Kowalik, „Literatura na Świecie” 1975, nr 5, s. 35.

Ja z koniecznością pobudza tę formę, dokonując jej syntezy – nie tylko części następującej po innej, lecz w każdej chwili – i ponieważ Jaźń jest przez nie z koniecznością pobudzona jako treść tej formy. Forma tego, co daje się określić, sprawia, że określona Jaźń przedstawia określenie jako Inne. Krótko mówiąc, szaleństwo podmiotu odpowiada czasowi, który wypadł z zawiązków. Jest to niejako podwójne odwrócenie Ja i Jaźni w czasie, które wzajemnie je do siebie odnosi, zszywa jedno z drugim. To nić czasu.

W pewien sposób Kant idzie dalej niż Rimbaud. Wielka formuła Rimbauda zyskuje bowiem całą swą siłę tylko dzięki wspomnieniom szkolnym. Swęj formule Rimbaud nadaje interpretację arystotelesowską: „Tym gorzej dla drewna, które okazuje się skrzypcami [...]! [...] Jeśli miedź budzi się jako trąbka, nie ma w tym jej winy”¹¹. Jest to jakby relacja pojęcie-przedmiot, taka, w której pojęcie jest aktywną formą, przedmiot zaś – jedynie potencjalną materią. Jest to forma odlewnicza, proces odlewania. Dla Kanta, przeciwnie, Ja nie jest pojęciem, lecz przedstawieniem, które towarzyszy wszelkiemu pojęciu, Jaźń zaś nie jest przedmiotem, lecz tym, do czego wszelkie przedmioty odnoszą się jako do ciąglej zmiany jego następujących po sobie stanów, i do nieskończonej modulacji jego stopni w chwili. Relacja pojęcie-przedmiot trwa u Kanta, ale zostaje podwojona przez relację Ja-Jaźń konstytuującą modulację, lecz już nie odlewanie. W tym sensie wyodrębniające rozróżnienie form jako pojęć (trąbka-skrzypce) lub materii jako przedmiotów (miedź-drewno) robi miejsce dla ciągłości jednokierunkowego rozwoju linearnego, który wymusza ustanowienie nowych relacji formalnych (czas) oraz dyspozycję nowej materialności (zjawisko): jak gdyby w Kancie słyszał już było Beethovena, a następnie ciągłą wariację Wagnera.

11 A. Rimbaud, List do Jerzego Izambarda, list do Pawła Demeny'ego, *op. cit.*, s. 301, 302 [przyp. tłum.].

Jeśli Ja określa nasze istnienie jako istnienie jaźni pasywnej i zmieniającej się w czasie, to czas jest tą relacją formalną, zgodnie z którą umysł pobudza samego siebie, bądź sposobem, w jaki jesteśmy wewnętrznie pobudzani przez nas samych. Czas mógłby zatem zostać zdefiniowany jako Pobudzenie siebie przez siebie lub przynajmniej jako formalna możliwość bycia pobudzonym przez samego siebie. Właśnie w tym znaczeniu czas jako niezmienna forma, która nie mogła już zostać zdefiniowana przez zwykłe następstwo, jawi się jako *forma wewnętrzności* (zmysł wewnętrzny), gdy tymczasem przestrzeń, która nie mogła już zostać zdefiniowana przez współistnienie czy równoczesność, ze swej strony jawi się jako *forma zewnętrzności*, formalna możliwość bycia pobudzonym przez coś innego jako przedmiot zewnętrzny. Forma wewnętrzności nie oznacza po prostu, że czas jest wewnątrz umysłu, ponieważ tak samo przestrzeń nie jest wewnątrz niego. Forma zewnętrzności nie oznacza również, że przestrzeń zakłada „coś innego”, ponieważ właśnie przestrzeń umożliwia, przeciwnie, wszelkie przedstawienie przedmiotów jako innych czy zewnętrznych. Oznacza to jednak, że zewnętrzność w takim samym stopniu zawiera immanencję (ponieważ przestrzeń pozostaje wewnątrz mego umysłu), w jakim wewnętrzność zawiera transcendencję (ponieważ w odniesieniu do czasu mój umysł jest przedstawiany jako inny niż jaźń). To nie czas jest wewnątrz nas lub przynajmniej nie jest specyficznie wewnątrz nas, to my jesteśmy wewnątrz czasu, i z tego względu zawsze jesteśmy przezeń oddzieleni od tego, co nas określa, pobudzając go. Wewnętrzność stale nas drąży, dzieli, podwaja, choć nasza jedność pozostaje. Podwojenie to nie osiąga kresu, ponieważ czas nie ma końca, czas jest bowiem konstytuowany przez *zawrót głowy*, przez *oscylację*, tak jak nieograniczona przestrzeń konstytuowana jest przez *ślizganie się*, falowanie.

Ale przecież niezwykłą udręką jest podlegać prawom, których się nie zna.

[...] gdyż charakter tych praw wymaga również zachowania w tajemnicy ich istnienia.

F. Kafka, *W kwestii praw*¹²

To tyle, co powiedzieć *określone* prawo [*la loi*], ponieważ prawa, których się nie zna, niczym się od siebie nie różnią. Antyczna świadomość mówi o prawach, ponieważ pozwalają nam one poznać Dobro czy to, co najlepsze, w takich a takich warunkach: prawa mówią, czym jest Dobro, z którego wypływają. Prawa są „drugą szansą”, przedstawicielem Dobra w świecie opuszczonym przez bogów. Gdy prawdziwa Polityka jest nieobecna, pozostawia ona ogólne dyrektywy, które ludzie muszą poznać, aby właściwie postępować. Z punktu widzenia poznania prawa są więc niczym imitacja Dobra w takim a takim przypadku.

W *Krytyce czystego rozumu*, przeciwnie, Kant dokonuje odwrócenia relacji między prawem i Dobrem, i w ten sposób prawo wynosi do rangi czystej i pustej wyjątkowości: jeśli dobrem jest to, co mówi Prawo, to właśnie dobro zależne jest od prawa, a nie na odwrót. Prawo jako pierwsza zasada nie ma wewnętrzności ani treści, ponieważ jakakolwiek treść sprowadziłaby je do Dobra, którego byłoby imitacją. Jest ono czystą formą i nie ma przedmiotu, ani zmysłowego, ani nawet inteligibilnego. Nie mówi nam, co należy czynić, lecz jakiej regule należy podlegać, niezależnie od naszego działania. Moralne będzie wszelkie działanie, którego maksymę można *pomyśleć* bez sprzeczności jako uniwersalną, a którego pobudka nie będzie miała innego przedmiotu, niż ta maksyma (na przykład, kłamstwa nie można pomyśleć jako uniwersalnego, ponieważ jego założeniem jest istnienie ludzi, którzy wierzą w nie i którzy wierząc w nie, nie kłamią). Prawo definiuje się więc jako czystą formę uniwersalności. Nie mówi

12 F. Kafka, *W kwestii praw*, przeł. R. Karst, [w:] *idem, Nowele i miniatury*, przeł. R. Karst, A. Kowalkowski, Warszawa 1963, s. 334, 335 [przyp. tłum.].

nam ono, do jakiego celu wola powinna dążyć, aby być dobrą, lecz jaką formę musi przyjąć, aby być moralną. Nie mówi nam, co należy czynić, mówi nam tylko: należy! chyba że wyprowadza się z niego dobro, to znaczy cele tego czystego imperatywu. Prawo nie jest znane, ponieważ nie ma w nim niczego, co należałoby poznać: jest ono przedmiotem określenia czysto *praktycznego*, a nie teoretycznego czy spekulatywnego.

Prawa nie można odróżnić od jego orzeczenia, a orzeczenia – od jego zastosowania, wykonania. Jeśli prawo jest pierwsze, to nie ma ono już żadnego sposobu na odróżnienie „oskarżenia”, „obrony”, „werdyktu”¹³. Łączy się ono z jego odbiciem w naszym sercu i na naszym ciele. W ten sposób nie dostarcza nam ono jednak nawet ostatecznego poznania naszych przewin, gdyż jego igła wpisuje w nas: *Postępuj z obowiązku* (a nie tylko zgodnie z obowiązkiem)... Nie wpisuje niczego innego. Freud pokazał, że jeśli obowiązek zakłada w tym znaczeniu wyrzeczenie się interesów i skłonności, to prawo będzie stosowane tym bardziej zdecydowanie i rygorystycznie, im głębsze będzie nasze wyrzeczenie. Im ściślej go przestrzegamy, tym bardziej staje się surowe. Nie oszczędza najbardziej świętych¹⁴. *Nigdy nas nie opuszcza*, tym bardziej naszych cnót ani naszych wad czy przewin: dlatego w każdej chwili uniewinnienie jest tylko pozorne, a sumienie moralne bynajmniej się nie ucisza, lecz wzmacnia wraz z każdym naszym wyrzeczeniem i jeszcze bardziej gryzie. Nie jest Hamletem, lecz Brutusem. W jaki sposób prawo mogłoby ujawnić swój sekret, nie uniemożliwiając wyrzeczenia, którym się żywi? Na uniewinnienie można mieć tylko nadzieję, „może [ono] zaradzić bezsilności

13 F. Kafka, *Obrońcy*, przeł. R. Karst, [w:] *idem, Nowele i miniatury*, op. cit., s. 360.

14 S. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 77: „Każde wyrzeczenie się popędu staje się teraz dynamicznym źródłem sumienia, następnie każde nowe wyrzeczenie wzmacnia jego surowość i nietolerancję” (zob. też odwołanie do *Hamleta*, s. 83).

roзумu spekulatywnego”, już nie w danym momencie, lecz z punktu widzenia zmierzającego w nieskończoność postępu w jego coraz bardziej wzrastającej zgodności z prawem (uświęcenie jako świadomość jego przestrzegania w postępie moralnym). Ta droga, która przekracza granice naszego życia i wymaga nieśmiertelności duszy, prowadzi po linii prostej nieubłaganego i nieustannego czasu, na której pozostajemy w stałym kontakcie z prawem. Ale właśnie to nieokreślone przedłużenie nie tyle prowadzi nas do raju, ile raczej umieszcza nas już w piekle tu na ziemi. Nie tyle oznajmia nam nieśmiertelność, ile raczej sęczy „powolną śmierć” i wciąż odracza wyrok prawa. Gdy czas wypada z zawiasów, powinniśmy zrezygnować z antycznego cyklu winy i pokuty, by podążać nieskończoną drogą powolnej śmierci, odroczonego sądu czy nieskończonego długu. Czas nie pozostawia nam innej alternatywy prawnej, niż alternatywa Kafki z *Procesu*: albo „pozorne uniewinnienie”, albo „nieskończone odwlekanie”¹⁵.

[...] dojść do niewiadomego poprzez rozprzężenie wszystkich zmysłów.

[...] długotrwałe, bezmierne i świadome rozprzężenie wszystkich zmysłów.

A. Rimbaud¹⁶

Albo raczej nieuporządkowane ćwiczenie wszystkich władz. Byłaby to czwarta, głęboko romantyczna formuła Kanta, znajdująca się w *Krytyce władzy sądownia*. Dlatego że w dwóch pozostałych krytykach różne władze podmiotowe wchodziły ze sobą we wzajemne relacje, lecz relacje te były ściśle uregulowane,

¹⁵ W przekł. polskim: „pozorne uwolnienie” i „przewleczenie”, F. Kafka, *Proces*, przeł. B. Schulz, Warszawa 1974, s. 150 i n. [przyp. tłum.].

¹⁶ A. Rimbaud, List do Jerzego Izambarda, List do Paw Demyen’ego, *op. cit.*, s. 301, 303 [przyp. tłum.].

skoro zawsze istniała władza dominująca czy determinująca, podstawowa, która narzucała swą regułę pozostałym władzom. Istniały liczne władze: zmysł zewnętrzny, zmysł wewnętrzny, wyobraźnia, intelekt, rozum, każda dobrze zdefiniowana. Ale w *Krytyce czystego rozumu* dominował właśnie intelekt, ponieważ określał zmysł wewnętrzny za pośrednictwem syntezy wyobraźni, i nawet rozum musiał przyjąć rolę wyznaczoną mu przez intelekt. W *Krytyce rozumu praktycznego* podstawowy był rozum, ponieważ właśnie on tworzył czystą formę uniwersalności prawa, a pozostałe władze następowały po sobie według możliwości (intelekt stosował prawo, wyobraźnia otrzymywała orzeczenie, zmysł wewnętrzny doświadczał następstw czy sankcji). Ale oto Kant, osiągnąwszy wiek, w jakim wielcy autorzy rzadko się odradzają, natrafił na problem, który wciągnął go w nadzwyczajne przedsięwzięcie: jeśli władze mogą w ten sposób wejść w relacje zmienne, ale uregulowane kolejno przez jedną bądź drugą spośród nich, to musi z tego wynikać, że, razem wzięte, są one zdolne do swobodnych i nieuregulowanych relacji, w których każda z nich zmierza do własnej granicy, i w ten sposób ukazuje jednak możliwość jakiejś harmonii z innymi. Będzie to *Krytyka władzy sądownia* jako podstawa romantyzmu.

Nie jest to już estetyka *Krytyki czystego rozumu*, która rozważała to, co zmysłowe, jako jakość dającą się odnieść do przedmiotu w przestrzeni i w czasie; nie jest to logika tego, co zmysłowe, ani nawet nowy logos, który byłby czasem. Jest to estetyka Dobra i Wzniosłości, w której to, co zmysłowe, ma wartość ze względu na nie samo i przejawia się w patosie poza wszelką logiką, chwytającym czas w samym jego wytryśnięciu, u źródeł jego nici i jego zamętu. Nie jest to już Afekt *Krytyki czystego rozumu*, który odnosił Jaźń do Ja w relacji jeszcze uporządkowanej, zgodnie z porządkiem czasu, to właśnie Patos, który pozwala im swobodnie się rozwijać, celem tworzenia

dziwnych związków jako źródła czasu, „dowolnych form możliwych danych naocznych”¹⁷. To już nie określenie Ja ma łączyć się z możliwością określenia, aby konstituować poznanie, teraz to jedność nieokreślona wszystkich władz (Dusza) pozwala nam wejść w nieznanne.

W rzeczywistości w *Krytyce władzy sądenia* chodzi o pytanie dotyczące sposobu, w jaki pewne zjawiska, które definiują Piękno, nadają wewnętrznemu zmysłowi czasu dodatkowy, autonomiczny wymiar, wyobraźni – moc swobodnej refleksji, intelektowi – nieskończoną zdolność conceptualną. Różne władze osiągają zgodność, która nie jest już określana przez żadną z nich, tym bardziej głębką, że już nie podlega regule i dowodzi samoistnej zgodności między Jaźnią i Ja w warunkach pięknej Natury. Wzniosłość idzie jeszcze dalej w tym kierunku: sprawia, że różne władze zaczynają działać w taki sposób, że walczą wzajemnie ze sobą niczym zapaśnicy, że jedna doprowadza drugą do jej maximum czy do jej granicy, przy czym ta druga reaguje w taki sposób, że umożliwia pierwszej wywieranie wpływu, którego tamta nie wywierałaby sama z siebie. Jedna popycha drugą do granicy, ale każda sprawia, że jedna przekracza granice drugiej. Władze wchodzi ze sobą we wzajemne relacje na ich najgłębszym poziomie, tam gdzie są najbardziej sobie obce. Oddziałują na siebie z możliwie największej odległości. Jest to straszliwa walka między wyobraźnią a rozumem, ale również między intelektem a zmysłem wewnętrznym, walka, której epizodami będą dwie formy Wzniosłości, a następnie Geniusz. Burza w otchłani otwartej w podmiocie. W dwu pozostałych *Krytykach* władzą dominującą i podstawową była ta, która między pozostałymi władzami tworzyła możliwie najbliższe

tony harmoniczne. Teraz jednak, osiągając swe granice, różnorodne władze tworzą najbardziej odległe od siebie tony harmoniczne, toteż budują one akordy zasadniczo dysonansowe. Wyzwolenie dysonansu, akordu dysonansowego, jest wielkim odkryciem *Krytyki władzy sądenia*, ostatnim przewrotem kantowskim. Oddzielenie, które łączy, było pierwszym tematem Kanta przedstawionym w *Krytyce czystego rozumu*. Ale na końcu odkrywa on niezgodność, która tworzy akord. Nieuregulowane praktykowanie wszystkich władz, które zdefiniuje przyszła filozofia, tak jak dla Rimbauda rozprężenie wszystkich zmysłów miało określić poezję przyszłości. Nowa muzyka jako niezgodność i jako akord dysonansowy, źródło czasu.

Właśnie dlatego zaproponowaliśmy cztery formuły, jawnie arbitralne w odniesieniu do Kanta, ale nie arbitralne w odniesieniu do tego, co Kant pozostawił nam na dziś i na przyszłość. Wspaniały tekst Quinceya, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*¹⁸, powiedział wszystko, ale tylko istota rzeczy znajduje rozwinięcie w czterech poetyckich formułach kantyizmu. Jest to szekspirowski aspekt Kanta, który zaczyna tak jak Hamlet, a kończy na królu Learze, którego córkami byłiby post-kantyści.

17 I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 124 [przyp. tłum.].

18 Zob. Th. De Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, przeł. A. Przybysławski, Kraków 1996 [przyp. tłum.].