

Barbara Skarga

MAINE DE BIRAN WOBEC KANTA

Powinam się wytłumaczyć przed Czytelnikiem, dlaczego uważam za stosowne mówić o stosunku filozofii Maine de Birana do filozofii Kanta. Każdy bowiem, kto choć trochę interesował się Biranem, wie dobrze, że należałoby mówić raczej o jego związkach ze szkołą Condillaca i ideologów, albowiem z niej wyszedł i do jej problemów nawiązywał, zwłaszcza zanim odnalazł własną filozoficzną drogę, czyli zanim stworzył tę doktrynę, którą dziś się nazywa biranizmem. Zresztą i dla tej ostatniej tradycje condillacowskiej szkoły były wciąż żywe.

Narzucają się i inne porównania: z witalistami, głównie z Charles Bonnetem, czym się zajął szczegółowo w swojej ogromnej i nader cennej monografii o Biranie Henri Gouhier¹. Można mówić o wpływach, jakie wywarł na Birana Rousseau, a które się ujawniły w *Journal intime*, w tych rozważaniach półpoetyckich, półfilozoficznych; nie wolno też zapominać o Kartezjuszu. Jeśli natomiast chodzi o Kanta, to wpływy jego uważane są raczej za powierchowe. Gouhier nie sądzi, aby znaczyły one cokolwiek więcej za całości dzieła Birana i że chyba błędem byłoby uważać go za kantystę. Błędem także byłoby podtrzymywać opinię niektórych filozofów drugiej połowy wieku, wedle której autor *Szkicu o podstawach psychologii* odegrał we Francji podobną rolę jak Kant w Niemczech, że był on po prostu, jak to mówił np. Lachelier, francuskim Kantem.

A jednak, mimo mocy tych wszystkich argumentów, porównanie takie wydaje mi się nie tylko interesujące, lecz wprost niezbędne i to przynajmniej z dwóch względów. Trzeba zdać sobie sprawę, że w drugiej połowie stulecia, w momencie odrodzenia się myśli kantowskiej nie tylko w Niemczech, ale i w całej Europie, da się we Francji właśnie wyróżnić grupę myślicieli, którzy sięgając do Kanta sięgali jakby poprzez Maine de Birana i modyfikowali tezy *Krytyki czystego rozumu* według Biranowskich wzorów. Zrozumienie zatem tej szczególnej odmiany neokantyzmu wymaga znajomości jego źródeł.

¹ H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris 1948.

Ale fakt ten dowodzi, że Kant nie był tak obcy Biranowi, że spotkanie z Kantem nie było tylko epizodyczne. A zatem przedstawienie pod tym właśnie kątem biranowskiej myśli może mieć znaczenie zarówno dla tych historyków filozofii, którzy interesują się rozmaitego typu recepcjami kantyzmu w Europie, jak i dla tych, którzy zajmują się francuską filozofią nowożytną. Mam także przekonanie, że przy tej okazji ujawnić się mogą nader ciekawe sploty tradycji francuskich z obcymi jej, niemieckimi, ale tak dla ówczesnego pokolenia fascynującymi ideami, których warunkiem akceptacji jednakże stawało się przystosowanie do własnych problemów i nawyków intelektualnych.

Biran, podobnie jak i inni Francuzi, znał Kanta niemal wyłącznie z drugiej ręki. Zapewne usłyszał o nim więcej pierwszy raz w 1802 r. z okazji odczytu Destutta de Tracy. Później czytał łacińską dysertację, być może także nie wydane, a przetłumaczone na francuski przez Degérando *Prolegomena i Uzasadnienie metafizyki moralności*. W bibliotece w Grateloup znajduje się również egzemplarz *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*². Na pewno przestudiował prace braci Ancillon, Degérando i Villersa oraz Kinkera, czytywał publikowane w języku francuskim dyskusje Akademii Berlińskiej, w których wiele było mowy o Kancie³. Głębsze jednak zainteresowanie dla filozofii mistrza królewieckiego obudził w nim dopiero Ampère.

Nie wdając się w szczegóły kilka słów wypada powiedzieć o owych pierwszych echach Kanta we Francji, bardzo późnych zresztą⁴. Postać ich tylko na pozór jest dziwna, wynika bowiem z całej ówczesnej złożonej sytuacji nie tylko filozoficznej. Czy można zapomnieć, że to właśnie Fran-

² Tłum. przez H. Peyer, Paris 1796.

³ Kinker, *Essai d'une exposition succinte de la Critique de la raison pure*, Amsterdam 1801; Charles Villers de la Société royale des sciences de Gottingue., *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, Metz 1801; J. M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris 1804. Warto też przypomnieć o *Le conservateur ou recueil de morceaux inédits d'histoire, de politique, de littérature et de philosophie tirés des portesfeuilles* de N. François de Neufchateau de l'Institut National, t. 1—2, Paris 1800, zawierający artykuły o Kancie pióra Villersa, oraz urywki tłumaczone przez tegoż i przez Huldigera, czyli Phillippe Tranchant comte de Laverne. Dokładną bibliografię najrozmaitszych prac o Kancie w tym okresie we Francji podaje M. Vallois w swej pracy pt. *La formation de l'influence kantienne en France*, Paris 1924.

⁴ Villers w swojej pracy pisał, że gdy w roku 1792 Akademia w Lyonie ogłosiła konkurs na temat, jakie idee filozoficzne dziś powinny być głoszone z korzyścią społeczną, w odpowiedzi nikt ani słowa nie wspomniał o Kancie, nikt nie znał nawet jego imienia i to w dziesięć lat po *Krytyce czystego rozumu*, s. LXII, a na s. XXXV pisał: „Je ne veux pas ici faire une vaine liste de noms qui, grâce à l'indifférence des parisiens ne sont pas connus d'eux; je me contenterais de citer Goethe, Schiller, Humboldt, dont peut-être ils ont entendu parler [...]”.

cja trwała ciągle pod presją oświeceniowego stylu myślenia, jego racjonalizmu i wolteriańskiej ironii, która skuteczniej aniżeli uczone dowody podkopywała wartość tradycji i religii. Metafizyka miała podcięte korzenie, a z nią razem wyższe, pozamaterialne cele człowieka. Tymczasem ideały rewolucji traciły na atrakcyjności, choćby z powodu jakobińskiego terronu. Czy zatem trudno jest zrozumieć, że Kant, podobnie jak dla Fichtego w Niemczech, stał się w oczach pokolenia zmęczonego rewolucją, „obrońcą” metafizyki, a raczej fundatorem nowej „naukowej metafizyki”, pozwalającej odrzucić sceptycyzm i materializm wieku Oświecenia?⁵ Kant jawił się jako przewodnik ludzkości, wyprowadzający ją z odmętów anarchii, rozprężenia, wszystko niszczącej analizy, by wskazać jej drogę ku jedności myśli, moralności i religii. „Filozofia kantowska — jak czytamy u Huldigera — dowodzi zwycięsko immaterializmu, ukazując, że pojęcie materii nie może niczego absolutnie wnieść do idei rozumu”⁶. Ceniono zwłaszcza Kanta jako twórcę rygorystycznej moralności, przeciwstawiającej się rozwiązłym obyczajom XVIII wieku.

Nie jest moim zadaniem wyjaśnienie, na ile owa interpretacja Kanta była słuszna, zajmował się tym problemem obszerniej Bronisław Baczko w swoim studium o Kancie i Heglu⁷. Konstatuję tylko, że taki oto miała ona charakter. Ale nie była to jedyna interpretacja i jedyny powód akceptacji też niemieckiego mistrza. Inny wiązał się, jak się wydaje, z owym szczególnym rozumieniem noumenu jako jądra, ukrytego ziarna rzeczy, i fenomenu, jako obrazu pojawiającego się w świadomości, urobionego przez zmysły, a zatem zależnego od budowy organów percepcji. Noumen — to miała być rzeczywistość, a fenomen — to pozór, oba połączone związkiem przyczynowym, co wydaje się być sprzeczne z intencjami Kanta. Ale tak odczytując tezy Krytyki Francuzi zyskiwali broń przeciwko sensualizmowi, nie rezygnując z empiryzmu, co w dobie tworzenia się pojęcia nauki pozytywnej nie wydawało się możliwe. Co więcej tezy te można było z łatwością pogodzić z modną fizjologią i psychologią. W swoim wywodzie na temat transcendentalizmu Villers dyskutował przede wszystkim z Condillacowską filozofią. „Posiadamy także organ myślenia, jak i organ trawienia”⁸. Wszelkie wrażenia są odpowiednio przez organ ten przetwarzane. I chociaż Condillac rozumiał, że własności ciał zarówno pierwotne, jak

⁵ Villers mówił o dwóch obozach w Niemczech, które krytykują Kanta, pierwszy próbuje wykorzystać tezy Kanta dla nowej metafizyki, modyfikując je odpowiednio — to Jacobi i Fichte, drugi odrzuca metafizykę i Kanta jednocześnie. Villers chciałby, aby tylko pierwszy znalazł sympatyków we Francji. *Op.cit.*, s. XXXV.

⁶ *Le Conservateur*, t. 2, s. 212.

⁷ B. Baczko, *Dostępność absolutu. Problem metafizyki u Kanta i Hegla*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, T. 16, 1970, s. 183—227.

⁸ Ch. Villers, *op.cit.*, s. 114.

i wtórne mają charakter subiektywny, nie doceniał, jak daleko mogą one nas mylić. Transcendentalizm miał więc polegać po prostu na krytyce doświadczenia zmysłowego⁹. „Mówią, że słońce jest gorące, że słońce pali; tymczasem wiemy, że rzeczywistość obiektywna temu przeczy. Słońce to ciało nieprzejryste i zimne jak nasza ziemia a może jeszcze chłodniejsze. Im bliżej niego, tym silniej mrozi, najwyższe góry są pokryte lodem i wiecznymi śniegami”¹⁰. A u Ampère'a znajdujemy następujące słowa: „Podobnie jak my poznajemy wyłącznie przez wrażenia świat fenomenalny, w którym kolory są w ciałach, słońce ma średnicę wielkości stopy, ziemia jest płaska i nieruchoma, a planety cofają się, tak fizycy i astronomowie pojmują świat noumenalny hipotetycznie, w którym kolory są wrażeniami czującej istoty pobudzonej przez promienie i istnieją tylko w niej, w którym słońce ma 507 000 mil średnicy, ziemia jest sferoidą spłaszczoną obracającą się dokoła słońca, a planety poruszają się zawsze w tym samym kierunku”¹¹. Warto odnotować, że takie rozumienie transcendentalizmu przetrwało zdumiewająco długo. Charles de Rémusat w swej pracy o Kancie z 1845 r. pisał, że punktem wyjścia krytyki czystego rozumu był sensualizm i psychologia, dodając, że owa „koncesja na rzecz empiryzmu jest dziwnym początkiem dla doktryny transcendentalnej”¹². Littré w *Słowniku* podaje taki przykład transcendentalizmu: Statek płynie, empiryk myśli, że brzeg się porusza, transcendentalista wie, że brzeg jest nieruchomy. Następowo zatem to, o czym pisał Schelling w liście do Villersa i co niezmiernie zresztą tego ostatniego obraziło. Aby Francuzi mogli zrozumieć Kanta, musieli go „sensabiliser”, zbyt bowiem są pogrążeni w zmysłowości, aby wyjść poza nią¹³. Kantyzm w owych wypowiedziach był źródłem argumentów przeciwko uproszczeniom empiryzmu. Zaiste było to niewiele i zasadnie mógł twierdzić Destutt de Tracy, krytykując modę na Kanta, że nic filozofia ta nie wniosła nowego do myśli europejskiej.

Ale Kant został nie tylko zsensualizowany, lecz także zkartezjanizowany, bowiem Villers i inni kategorie pojmowali jako idee wrodzone i zaliczali do nich także czas i przestrzeń. Zatarciu uległa różnica nie tylko między formami zmysłowości i pojęciami czystymi intelektu, lecz także i niektórymi ideami abstrakcyjnymi oraz, co wydaje się najważniejsze,

⁹ *Ibidem*, s. 251.

¹⁰ *Ibidem*, s. 241.

¹¹ *Oeuvres de Maine de Biran*, éd. Pierre Tisserand, Paris, t. 7: *Correspondance d'Ampère à Maine de Biran*, s. 368—369.

¹² *De la philosophie allemande. Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques précédé d'une Introduction sur les doctrines de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel*, par C. de Rémusat, Paris 1845.

¹³ M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France*, Paris 1924, s. 120.

ideami regulatywnymi rozumu. Villers wyliczał jednym tchem następujące kategorie: pustka, nicność, dusza, Bóg, czas, cnota, obowiązek, wszechświat itd. Fundamentu zaś poznania szukał w kartezjańskim *cogito*: oto podmiot siebie świadomy i stwierdzający swą egzystencję wykrywa w rozumie właściwe mu wyposażenie, będące warunkiem wszelkiego doświadczenia¹⁴. Można powiedzieć, że był to Kant na opak, że z pola widzenia owych interpretatorów znikł przedział między rozumem czystym a praktycznym, między nauką a moralnością i metafizyką, że w samych założeniach poznawczych odkrywano możliwość, a nawet konieczność przejścia do metafizycznych stwierdzeń. Kantyzm zatem mógł inspirować nawet spirytualizm, do czego zresztą nie posunął się cytowany tu stale Villers.

Dla Birana, który z takimi oto interpretacjami mógł się wyłącznie zapoznać, Kant jawił się niejako naturalnie obok Kartezjusza i Leibniza, a raczej między nimi. Biran widział w nim krytyka empiryzmu dowodzącego istnienia warunków podmiotowych poznania, które są „atrybutami rozumu” i przypominają „kartezjańskie idee”, a jednocześnie krytyka skrajnego kartezjańskiego racjonalizmu, co uznał — zbliżając się tu do Leibniza — że idee te mają wartość wyłącznie w momencie ich połączenia się z materialem zmysłów. Wbrew pozorom miał również Kant nie daleko odejść od Condillaca, a to przez stworzenie logiki o czysto nominalnych podziałach. Zmysłowość, intelekt, rozum, dowodził Biran, to sztucznie wydzielone władze poznawcze o formach równie abstrakcyjnych, jak one same, formach posegregowanych starannie i symetrycznie ułożonych. Nie ma w tej teorii nic z konkretności, nic co by się odnosiło do rzeczywistych procesów poznania. Obie teorie zdają się nie dostrzegać różnicy między „twórcą a jego dziełem, dziełem a materią użytą, pozbawiając pierwszego siły, a ostatnią jej realności”¹⁵. I Biran wyrażał się sceptycznie o „metafizyce” kantowskiej jako spekulatywnej, a przez to samo przestarzałej, będącej raczej objawem regresu a nie postępu w filozofii. Cenił też wyżej

¹⁴ *Ibidem*, s. 237.

¹⁵ Maine de Biran, *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin 1807*, Paris 1963, s. 79. „Ainsi la science des principes roulerait encore toute entière sur une sorte d'analyse logique où l'on ne saurait reconnaître d'idée propre et individuelle de tel acte intellectuel, confondue dans la classe des modifications ou propriétés abstraites, résumée sous un seul terme général où l'on identifierait sans cesse les faits positifs du sens intime avec des abstractions, les signes sensibles d'une force vivante avec les signes muets d'une langue morte... Et ici on découvre quelque ressemblance entre deux systèmes de philosophie que l'on aurait cru bien séparés: celui qui réduit toutes les facultés de l'entendement aux caractères abstraits d'une même sensation transformée, et celui qui ne nous montre ces facultés que dans les formes artificielles dont il les a revêtues comme catégories avant de les avoir distinguées ou observées comme faits du sens intime”. *Ibidem*, s. 79.

Fichtego i Schellinga i to z dwóch powodów: po pierwsze, filozofowie ci pojęli, że podmiot jest aktywnością samą i po drugie, gdy Kant ograniczał działanie woli do porządku moralnego, oni dostrzegali jej obecność w procesie poznania. Lecz mimo owych krytyk Kantowska filozofia penetrowała myśli Birana jak gdyby wbrew jego zamierzeniom i świadomie dokonywanym wyborom.

Aby jednak zrozumieć, jak został Kant włączony do Biranizmu trzeba się cofnąć, zacząć od przedstawienia głównych problemów autora *Szkicu o podstawach psychologii*. Trzeba przypomnieć Condillaca, a zwłaszcza powiedzieć kilka słów o owym schemacie aktu poznawczego, tak charakterystycznym dla wyobrażeń wieku Oświecenia. Schemat ten budował się na przekonaniu ciągle jeszcze żywym, że każdej rzeczy, a nawet każdemu z jej elementów daje się przyporządkować jeden ze znaków języka, że zatem rozwój wiedzy polega na wynajdywaniu coraz to odpowiedniejszych znaków, ścisłym ich definiowaniu i prawidłowym powiązaniu. Znaki należały do sfery poznania i więź ich z rzeczami pojmowana była jako realna. Dlatego też nauka dla Condillaca była tylko dobrze skonstruowanym językiem, a teoria poznania — gramatyką. Otóż już w swoich pierwszych pracach Biran nie wychodząc zasadniczo poza problematykę Condillacowską wątpił: jest li prawdą, że wiedza ludzka zależy od rozbudowania języka i jego gramatycznej prawidłowości?

Sam Condillac miał z kwestią tą kłopoty, czego dowodem stawiane przez niego następujące pytania: czy uznać należy, że inwencja językowa powinna być nieskończona? Czy oto wciąż nowe „rzędy” tworzyć trzeba i w rozbiore posuwać się dalej a dalej? „Analizować, czyli rozbiór czynić” to zwyczajna droga nauki, lecz „kiedy zaś nadto różnic czynimy, mieszamy wszystko, bo się umysł w mnóstwie różnic, których nie czuje potrzeby, obłąkać musi”¹⁶. A więc stawał Condillac wobec konieczności wyboru między jasnością i prawidłowością gramatyczną języka a jego wzbogacaniem o nowe pojęcia: „Wszystko jest rozróżnionym w naturze, ale umysł nasz nadto jest ograniczony, żeby to rozróżnienie w szczególności mógł rozeznąć. Choćbyśmy najwięcej rozbiorów czynili, zawsze jednak zostaną takie rzeczy, nad którymi rozbioru dopełnić nie można, a które z tej przyczyny ciemno i nieporządnie znać będziemy”¹⁷.

Biran zwracał uwagę, że na gruncie condillacowskiego sensualizmu dylemat ten nie mógł zostać rozwiązany, nawet gdyby się przyjęło pewne założenia dodatkowe. Jeśliby zatem ktoś chciał uznać różnorodność świata za ograniczoną, a język za system dający się bez reszty uporządkować, to przeciwko temu rozwiązaniu, z czym się każdy uczoney liczyć musi, wy-

¹⁶ E. L. Condillac, *Logika*, Warszawa 1952, s. 38.

¹⁷ *Ibidem*, s. 38.

stępowało samo doświadczenie i coraz to nowe odkrycia przyrodoznawstwa w liczbie swej nieskończone. Jeśliby natomiast, licząc się z doświadczeniem pragnął nazywać i wyróżniać bez końca, zakładając, że niejako automatycznie nazwy grupować się będą, to natrafiałby na nieskończone przeszkody klasyfikacyjne, nie mogąc dokładnie określić, co jest rodzajem, a co gatunkiem, gubiłby się w tych coraz to nowych i innych klasach rzeczy, wprowadzając zamęt do języka. Z tego ślepego załka usiłowali już przed Biranem wyjść ideologowie, ale bez rezultatu. I rzeczywiście, dopóki mówiono, że myśleć to czuć, problem nie dawał się rozwikłać. Trzeba było zrezygnować z owej adekwatności znaków i rzeczy; przyjąć, że niektórym z nich znaki nie przysługują dokładnie i że stosunek ten jest o wiele bardziej skomplikowany. Trzeba było zerwać tę intymną więź między nimi, wbrew opiniom wyznawców Condillaca, którzy odczuwali owo zerwanie jako wyraz zachwiania się wiary w naukę, a może nawet jako akt burzycielski, na skutek którego wiedza staje się bezprzedmiotowa, pusta.

Niezwykle pouczająca z tego właśnie względu jest korespondencja Destutta de Tracy z Biranem. Destutt zdawał się w ogóle nie rozumieć, o co chodzi jego przyjacielowi, gdy ten występował przeciwko redukcji operacji intelektualnych do operacji gramatycznych. Wszakże w rozumowaniu należy dbać o prawidłowe powiązanie idei. „Oto, mój drogi filozofie, pisał Destutt, co wydaje mi się oczywiste”. Każda idea jest niczym więcej jak przeobrażonym wrażeniem, wzbogacanym o coraz to nowe elementy. Musi być prawdziwa, jeżeli połączyliśmy ją z czymś, co nie było jej obce, co zawierała już w sobie. Biran taki system wiedzy porównywał do zbioru pudełek, w których każde ukrywa w sobie jakieś inne mniejsze i wyrażał wątpliwość: po pierwsze, co do odkrywczości owego systemu, po drugie, co do prawomocności traktowania wszystkich możliwych idei na wzór idei matematycznych; i wreszcie, co do zakładanej adekwatności idei i rzeczy. Dla Destutta tak dalece były to zarzuty bezpodstawne, że odniósł się do nich po prostu z irytacją¹⁸.

Idea różnorodności rzeczy świata, która u Condillaca pojawiała się jako argument dla epistemologicznego nakazu rozbudowywania słownictwa, u Maine de Birana służyła za dowód przeciwko sensualizmowi i jego teo-

¹⁸ Por. Biran, *Oeuvres*, t. 7, s. 326 i n.; Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, t. 1, s. 33—35. Por. też *Mémoire*, s. 49 i n. Na s. 47 Biran pisał: „Aussi est-il remarquable que célèbres disciples de Condillac, n'étant pas satisfait après lui de l'analyse logique de la sensation, ont tenté de la refaire sans nouveaux frais, et ont trouvé que ces éléments abstraits devaient être ou augmentés ou restreints, sans paraître s'apercevoir qu'ils ne faisaient autre chose que changer le système de classification, et développer ou réduire les termes d'une sorte d'équation logique, sans introduire aucun fait, aucune vérité nouvelle dans le champ réel de la science”.

riopoznawczym założeniom. Tym łatwiej było ów dowód Biranowi przeprowadzić, im silniej owa idea nasyciała się romantycznymi pierwiastkami. W *Journal intime* spotykamy pełno wynurzeń na temat nieuchwytności słów, przemijalności wrażeń i nastroju, o niemożności zatrzymania choć przez chwilę czegoś, co chcielibyśmy uczynić trwałym. Każde wrażenie jest inne, żadne nie powtarza się. Jak zatem można je ująć w słowa, jak oddać przez wyrazy owe odcienie, blaski dane nam bezpośrednio w zmysłowym poznaniu, w jaki sposób owe wrażenia stanowią mogą podstawę dla wiedzy: „Fakt, który jest źródłem nauki — dowodził Biran — powinien mieć cechę stałości, tymczasem wrażenia zmieniają się nieustannie, bądź z powodu różnic w najrozmaitszych rzeczach zewnętrznych, które je powodują, bądź z powodu dyspozycji organów, od których są zależne. Czasem znikają ze świadomości jako zbyt słabe, kiedy indziej pochłaniają ją, gdy są żywe”¹⁹. Zarówno sposób ich pojawiania się, jak i połączenia są przypadkowe. Toteż „analitycy” negując istnienie jaźni, widząc w *Ja* nic więcej jak tylko „zapach róży”, wciąż dzieląc, dokonując coraz to dalszych rozbiorów każdego przeżycia ludzkiego dochodzą, nie wiedząc o tym, do rozproszonych, nie powiązanych z sobą faktów. Operują w gruncie rzeczy czysto abstrakcyjnym pojęciem wrażenia, i nie dostrzegają, że z tego materiału nikt nie potrafi nic ulepić. Wrażenia owe są dla nich faktami, ale fakt jest czymś, czego musimy być świadomi, pojęcie faktu zakłada zarówno egzystencję podmiotu, jak i egzystencję przedmiotu, różne i niezależne od siebie. A zatem schemat teoriopoznawczy sensualizmu jest błędny i sprzeczny w sobie. Unicestwia on przedmiot, redukując go do elementów podmiotowych. Unicestwia on podmiot, redukując go do wrażeń, a przez to samo czyni niezrozumiałą faktycznie istniejącą jedność naukowego myślenia. Głosi empiryzm, a pograża się w świecie abstrakcji, nie rozumiejąc, że między językiem, w którym formułowana jest nauka, a rzeczywistym doświadczeniem nie zachodzi bynajmniej adekwatność absolutna. Sensualizm jest bezkrytyczny. Trzeba zatem zadać sobie pytanie fundamentalne: jak możliwą jest wiedza ludzka, która jest faktem. W jaki sposób wrażenia nasze porządkują się, tworząc całości sensowne. Odpowiedź Birana była zaiste kantowska: należy, pisał, przezwyciężyć analityczne tendencje Condillacowskiej szkoły, zbadać akt poznawczy w jego całościowej strukturze, albowiem nie ulega wątpliwości, że jedność wiedzy da się odnaleźć tylko w podmiocie²⁰. I cały wysiłek Maine de Birana szedł w kierunku określenia struktury poznania a w niej — podmiotowości.

Trzeba się jednak natychmiast zastrzec, że nie Kant podsunął mu odpowiedź, że ma ona o wiele bardziej skomplikowaną genealogię i że różni

¹⁹ *Oeuvres*, t. 8, s. 23.

²⁰ Por. *Mémoire*, s. 70—71, *Oeuvres*, t. 8, s. 21—22, 243.

się zasadniczo w nader ważnych punktach od kantowskiej. Wśród antenatów centralne miejsce zajmował Kartezjusz, ów „ojciec nauki”, który portrafił, wedle słów Birana, wiedzę ludzką oprzeć na jednym fakcie pierwotnym i niewątpliwym rozumiejąc, że może on być dany jedynie poprzez obserwację wewnętrzną, to jest w tym akcie, w którym człowiek zwraca się wpierv ku sobie. To Kartezjusz miał pokazać, że poznanie własnego *Ja* jest faktem świadomości, odrębnym i niezależnym od poznania czegokolwiek, co się znajduje poza nią²¹. Ale owa „doktryna matka” nie była w stanie wytłumaczyć stosunku między wielością rzeczy a jednością wiedzy. Miała i inne wady, o których Biran mówił dokładnie, krytykując *cogito* jako ukryte wnioskowanie sylogistycznego typu, a zatem pozbawione bezpośredniości. Do antenatów należeli także wszyscy ci, którzy wywodząc się ze szkoły Condillacowskiej, usiłowali uratować osobowość ludzką przed destrukcją. Ale próby odbudowania osobowości w oparciu o fizjologię, jak to czynił np. Cabanis, nie wydawały się Biranowi wystarczające. *Ja* według Birana nie daje się zidentyfikować z jego przyrodniczym podłożem. W swoim podziale rzeczywistości na trzy światy: roślinny, zwierzęcy i ludzki, podziale zaczerpniętym od witalistów, Biran usiłował wykazać ich wzajemną do siebie nieredukowalność. W tym pierwszym świecie panuje ślepy pęd życia, w drugim żywiołowy instykt i pragnienia, ale świadoma siebie wola przysługuje wyłącznie człowiekowi i działa niezależnie od uwarunkowań biologicznych lecz często wbrew nim²². Osobowość pojawia się jako siła hiperorganiczna. Szukał tedy Biran możliwości przewyciężenia tej sensualistycznej teorii, która, jak mówił, nie dostrzegała różnicy między rzeczami nam obcymi a nami samymi. W niej „nauka o przyrodzie i nauka o naszych ideach przenikają się w pewnej mierze, lub raczej redukują się do jednej. To jedność absolutna, materialna lub duchowa, mało ważne; ale zawsze jest to jedność, identyczność czysta bytu, który czuje i myśli z przedmiotem odczuwanym i myślanym”²³. Nie znaczy to jednak, by przypisywać osobowości substancjalność, czyli traktować jako duszę, tak jak Kartezjusz. Między tedy przyrodniczym a idealistycznym rozwiązaniem szukał Biran trzeciego, który by łączył sfery: świadomości i ciała, myśli i rzeczy uznając jednocześnie ich całkowitą odrębność. Był to zatem ten sam problem, który stawiał sobie Kant, gdy usiłował osobowość ludzką, wyrażającą się poprzez wolność i prawo moralne pogodzić z determinacjami przyrodniczymi, negując, aby którakolwiek z tych sfer mogła być sprowadzona do drugiej. Nic tedy dziwnego, że Kant pojawiał się w filozofii Birana, i że mógł mu

²¹ *Oeuvres*, t. 8, s. 130—131.

²² *Ibidem*, t. 8, s. 189 i n.

²³ *Ibidem*, t. 8, s. 64.

dostarczać nie jednego argumentu. To Kant nauczył go, że filozofia Kartezjańska opierała się na paralogizmie i że wobec tego *cogito* należy oczyścić ze wszelkich zawartych w nim elementów przedstawieniowych²⁴. To również Kant potwierdzał słuszność obranej metody. Z dwóch metod, z których jedna nakazywała w poznaniu iść od zewnątrz do wewnątrz, od bodźców do wrażeń i ich przekształceń konstytuujących wszystkie elementy umysłu, druga zaś postulowała uprzednie zbadanie podmiotowych warunków poznania, tylko ta druga wydawała się Biranowi prawdziwie filozoficzna. I chociaż „hipotezę” Kanta, że wszystko, co jednoczy nasze przedstawienia i pojęcia, należy wyłącznie do podmiotu myślącego, oceniał jako zanadto radykalną, niemniej był przekonany, że nie ma przedmiotu niezależnego od sposobów naszego poznania, że trzeba przyjąć, „iż umysł nasz ma swe własne prawa, pierwotne, niezależne od wrażeń i wyprzedzające je, iż nic nie może zostać pojęte poza owymi prawami, które regulują porządek i układy zjawisk nie będąc przez nie zdeterminowane”²⁵. I oto Biran w swych analizach po 1807 r. posługiwać się zaczynał kantowską terminologią, mówił o noumenach i fenomenach, transcendentalizmie, kategoriach, paralogizmach, formach zmysłowości itd. Nie była to tylko moda, w tej terminologii zapewne łatwiej dawało się sformułować własne jego idee.

— Pytanie było kantowskie, ale rozwiązanie odmienne i o nim teraz nieco bardziej szczegółowo powiedzieć mi wypada. Pierwsza kwestia dotyczy psychologii, w której Biran szukał rozwiązania epistemologicznego problemu. Wybór owej drogi miał mieć w jego intencji równie doniosłe, wręcz rewolucyjne znaczenie, jak w chemii metoda Lavoisiera, która nareszcie pozwoliła określić, czym są naprawdę kwasy — ciałami złożonymi czy prostymi, na czym polega spalanie, ta podstawowa reakcja chemiczna²⁶. Jak nie mogła istnieć przed Lavoisierem prawdziwa chemia, tak dotychczas nikt nie był w stanie stworzyć „pełnego systemu wiedzy o pochodzeniu idei”, o władzach i sposobach poznania. Kopernikowi nowożytnemu w osobie Kanta i jego krytyce przeciwstawiał więc Biran siebie — nowego Lavoisiera, i swoją psychologię, która miała gwarantować naukowość rozwiązań. Zapewne dlatego niektórzy interpretatorzy myśli Birana, wśród nich także Gouhier, widzieli w nim twórcę pozytywistycznej psychologii. Wszakże w tym czasie właśnie kształtowało się już pojęcie nauki pozytywnej jako nauki opartej na doświadczeniu, nauki maksymalnie pewnej, eliminującej metafizyczne spekulacje i wszelkiego typu metafizyczne idee.

²⁴ „Kant a supérieurement exposé le paralogisme transcendental, comme il l'appelle, sur lequel repose toute la philosophie de Descartes”. *Oeuvres*, t. 8, s. 129.

²⁵ *Oeuvres*, t. 7, s. 459—460.

²⁶ *Ibidem*, t. 8, s. 56.

Wszakże wówczas uczeni próbowali uprawiać coś w rodzaju filozofii nauki, wyznaczając poszczególnym dziedzinom badań ich przedmiot i analizując metody jego badania. W tym sensie Biran rzeczywiście nie wykraczał poza problematykę epoki, niejednokrotnie bowiem powtarzał, że psychologia ma swój odrębny przedmiot, czyli fakty wewnętrzne, które się dają poznać wyłącznie przez zastosowanie obserwacji wewnętrznej. A jednak trudno byłoby mi się zgodzić z Gouhier i uznać w Biranie ojca pozytywnej psychologii, kogoś, kto odegrał analogiczną rolę jak Comte w naukach społecznych. Owa „pozytywność” u Birana jest nader wątpliwa.

Trzeba wpieryw zwrócić uwagę, że Biran swoją psychologię przeciwstawił innej psychologii, lub — jak czasem mówił — „psychologistyce” mającej stare tradycje, wywodzącej się z prac Bacona, Locke'a i rozwijanej przez condillacowską szkołę, a zajmującej się badaniem zjawisk psychicznych, ich klasyfikacją, określeniem naczelných praw ich funkcjonowania. „Psychologistyka” powstrzymuje się od hipotez wyjaśniających przyczyny owych zjawisk, jako że przyczyny te nie są dane w doświadczeniu. Naukę tę cenił Biran wysoko, ponieważ nie jeden problem życia psychicznego wyjaśniała, nie jedno twierdzenie trafnie sformułowała. Sam zajmował się nią także, biorąc żywy udział w posiedzeniach Towarzystwa Lekarskiego w Bergerac i wygłaszając tamże referaty na temat niewyraźnych spostrzeżeń, snu i marzeń sennych, somnambulizmu itp.²⁷ Ale ileż razy Biran się zastrzegał, że ta przyrodnicza psychologia, posługująca się, jak i inne nauki przyrodnicze, metodą analizy, która każdy fakt złożony dzieli na jego elementy, łącząc je później w najrozmaitsze kombinacje, nie może dotrzeć do źródła naszego intelektualnego istnienia, do tego, co rzeczywiste i fundamentalne. Postulował zatem stworzenie psychologii innej, która by wzięła za podstawę jeden fakt, pierwszy i niewątpliwy i na nim oparła się w swej całej konstrukcji. Taka psychologia byłaby realizacją Baconowskiego ideału nauki pierwszej, byłaby nie systemem uogólnień empirycznych, lecz racjonalnych zasad. Psychologia ta, wyjaśniał Biran, ma za zadanie zbadać, czym jest *Ja* w jego istocie, a nie w akcydensach zmiennych i przypadkowych. W tym miejscu powoływał się Biran na kantowskie rozróżnienie dwóch typów abstrakcji, określaných poprzez terminy *abstractus* i *abstrehens*. Nauki przyrodnicze posługują się wyłącznie typem pierwszym, to znaczy z rozmaitych faktów wyłączają bądź jakąś wspólną im właściwość, bądź jakiś uchwytny stosunek, który uogólniają tworząc pojęcia ogólne lub sądy ogólne. Abstrakcja typu drugiego polega na oczyszczaniu czegoś, co istotne, z wszelkich jego zewnętrznych przypadłości, polega zatem na coraz głębszej penetracji jakiegoś faktu indywidualnego,

²⁷ Zostały one zebrane w tomie 5 *Dzieł*.

a takim jest każde *Ja*²⁸. *Abstrehe*ns nie jest jednym z elementów konstytutywnych jakiejś rzeczy, jest nią samą, tym co pozostaje identyczne z sobą bez względu na mogące zachodzić modyfikacje. Otóż psychologia, która bada jaźń jako *abstrehe*ns, musi mieć syntetyczny charakter, ujmując bowiem całościową i konkretną jej strukturę, gdy tymczasem przyrodnicza psychologia postępuje drogą przeciwną, analityczną, usiłując odnaleźć *Ja* na drodze łączenia, sumowania przedtem wydzielonych wrażeń. Ale *Ja* jest po prostu dane, dlatego poczucie *Ja* jest ujmowanym przez zmysł wewnętrzny faktem pierwotnym, który się wyjaśnić nie daje, można go tylko opisać usuwając wszystko, co w stosunku do niego jest heterogeniczne, wtórne. Konkludując, chciałoby się powiedzieć, że psychologia Biranowska ma charakter nie empiryczny, lecz essencjalistyczny i jej przedmiotem jest subiektywność czysta²⁹.

Psychologia przyrodnicza zajmuje się człowiekiem fizycznym i moralnym i różnymi elementami jego psychofizycznego życia, jak uczuciami, uczuciami, wolą, pamięcią, myśleniem itd. Psychologia essencjalistyczna jako „czysta” jest nauką o jaźni i źródłach wiedzy ludzkiej w jaźni odkrywanych. Pierwsza jest „ciemna” i pełna iluzji, choć nie raz pasjonująca. Druga jasna i oczywista, a w swych wnioskach apodyktyczna. W intencjach autora ma być raczej czymś analogicznym do filozofii transcendentalnej jako systemu zasad czystego rozumu, aniżeli do nauki pozytywnej³⁰.

Różnica między dwoma typami psychologii staje się jeszcze bardziej wyraźna, gdy się rozważy pojęcie zmysłu wewnętrznego (*sens intime*), tak niezmiernie ważnego dla całej biranowskiej filozofii. Jest to jedna z kontrowersyjnych spraw w literaturze o Biranie i wymaga dokładniejszej analizy tym bardziej, że analiza ta niezbędna jest dla zrozumienia związków Birana z Kantem. Należy jednak zacząć od tych najbardziej ogólnych charakterystyk, które się pojawiają w różnych rozdziałach dzieła filozofa,

²⁸ Na temat dwóch typów abstrakcji pisał Maine de Biran w *Mémoire de Berlin*, por. s. 50—51, powołując się na łacińską dysertację Kanta. Powracał do tego tematu w *Szkicu o podstawach psychologii* referując Kantowską myśl i czyniąc uwagę, że rozróżnienie to zdaje się być punktem wyjścia dla całej Kantowskiej *Krytyki*: t. 8, s. 271.

²⁹ Por. *Mémoire*, s. 51, *Oeuvres*, t. 8, s. 50 i n., *ibidem*, s. 272: „Le moi est donc vraiment *abstrehe*ns dans son action reflexive, et non *abstractus*”.

³⁰ Por. *Oeuvres*, t. 8, s. 81. M. Henry w pracy pt. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965 traktuje Biranowską filozofię jako fenomenologię antycypującą fenomenologię współczesną i dlatego psychologię tę nazywa ejdetyczną. Ale trudno się z tą interpretacją zgodzić, choć wydaje się bliższa intencji autora *Szkicu*. Nie można zapominać, że najistotniejszą sprawą dla Birana było określenie *ego* jako konkretnego. Chodziło mu o osobowość realną. Dalekie to od Husserlowskiego *ego*, owego miejsca, w którym pojawiają się fenomeny. Nawet formalizm Kanta wydawał się Biranowi niewłaściwy.

a także w jego licznej korespondencji. Przez zmysł wewnętrzny dany jest nam pewien rodzaj doświadczenia, ale po pierwsze, jego wyniki nie mogą być sprawdzone przez żaden inny rodzaj doświadczeń, ani przez żadne ze środków używanych w naukach przyrodniczych; po drugie, tego rodzaju weryfikacja jest zgoła zbędna, albowiem fakty zmysłu wewnętrznego są oczywistością samą. Po trzecie, i kwestia ta wydaje się najważniejsza, zmysł ów nie ma nic wspólnego z władzą wyobrażenia sobie, nie ma także charakteru intelektualnego, nie jest on ani percepcją czyli spostrzeganiem, ani pojęciowym ujęciem. Dlatego też, gdy Biran mówi o oczywistości faktu pierwotnego, nie rozumie jej po kartezjańsku.

Na każdym kroku polemizując ze szkołą Condillaca Biran od różnych stron usiłował pokazać, jak dalece zmysł wewnętrzny różni się od władzy spostrzegania, do której uciekają się wszyscy przyrodnicy i psychologowie, a raczej psycholodzy. Nie poprzestając na zwalczaniu poszczególnych tez szkoły, próbował zrozumieć, dlaczego w tej postaci je formułowała. Czyż bowiem — pytał, nie jest faktem, że człowiek skłonny jest uznawać jedynie takie prawdy, które może sobie uzmysłowić nadając im obrazowy kształt? Poznanie jest przede wszystkim aktem wizualnym i to przekonanie jest tak żywe, że trwa nadal od czasów Gassendiego a może i wcześniejszych, poprzez Bacona, Locke'a i Condillaca. Wszyscy ci autorzy sądzą, że poprzez wrażenia tworzą się wyobrażenia — jakby lustrzane odbicia rozmaitych rzeczy mniej lub więcej wyraźne — i nie zdają sobie sprawy, że tak twierdząc uzależniają całkowicie umysł ludzki od rzeczy zewnętrznych, czynią z niego biernie odbijające zwierciadło, martwe, bezwolne. Cała historia psychologii dowodzi, zdaniem Birana, że wszystko, co nie miało odniesienia do wzroku i nie dawało się podporządkować jego prawom, było skrupulatnie usuwane z aktu poznawczego, jak gdyby jego istota miała na oglądaniu polegać. Oko było symbolem poznania, a nawet idea traciła wszelkie znaczenie, o ile nie dawało się jej przetłumaczyć na obraz³¹. Tego rodzaju koncepcja wyklucza możliwość zwrócenia się umysłu bezpośrednio ku sobie. Przyjmując ją, trzeba dojść do wniosku, że umysł nie ma innej drogi poznania własnych operacji, jak tylko obserwując ich skutki na zewnątrz. Ale wówczas nie ma miejsca ani na ideologię, ani na psychologię czystą. Dlatego właśnie psychologię tę oprócz trzeba wyłączyć na zmyśle wewnętrznym. Dla aktu owego zmysłu szukał Biran jakiegoś terminu, który by odrębność jego od percepcji podkreślał. Początkowo mówił o intuicji, także o apercpcji bezpośredniej, ale szybko z tych terminów zrezygnował wybierając za Lockem inny: refleksję.

Wybór ten miał nie tylko swoje historyczne uzasadnienie, wpłynęła na pewno nań dyskusja z Ampèrem na temat intuicji i rozmaitych władz po-

³¹ *Ibidem*, t. 8, s. 61—62.

znawczych. Ampèrowi zresztą termin *refleksja* nie wydawał się odpowiedni, albowiem w swej warstwie znaczeniowej jest on związany zawsze z jakimś aktem intelektualnym, mówi o zastanawianiu się nad czymś, a nie o ujmowaniu bezpośrednim³². Mniejsza o trafność wyboru, chodziło niewątpliwie tu Biranowi o ukucie terminu sztucznego, który by za jednym zamachem pozwolił przeciwstawić jego teorię zarówno teorii Condillacowskiej, jak Kartezjańskiej, a także Kantowskiej³³.

Nie chciałabym, aby czytelnika zwiódła terminologia.

Czystym dla Kanta jest każde przedstawienie, w którym nie ma wrzenia. Biran całkowicie by się z tym określeniem zgodził i do niego nawiązywał mówiąc o psychologii czystej. Refleksja nie odnosi się do materiału zmysłowego, a zatem sama metoda tej nowej nauki mówi o istotnej różnicy między nią a psychologią empiryczną. Lecz na podstawie owej czystej psychologii dochodził Biran do całkiem innej, aniżeli u Kanta, koncepcji struktury poznania. Nie podlega ono bynajmniej prawu nierozłączności oglądu i pojęcia. Owe dwa podstawowe warunki poznania, myśl i dane naoczne nie łączą się z sobą z konieczności, ale funkcjonują oddzielnie i niezależnie, co więcej, są całkowicie poddane władzy jakby trzeciego, a najważniejszego elementu, to jest właśnie refleksji. Kantowski zaś ogląd czysty potraktował Biran jako reminiscencję pomysłów tradycyjnej filozofii w stylu Locke'a, jako ów obraz właśnie, o którym wyżej była mowa, „a którego się wciąż szuka”, jak gdyby poznanie nawet wewnętrzne bez niego obejść by się nie mogło. Był też przekonany, że gdybyśmy fakt pierwotny usiłovali ująć w pojęcia czyli wyrazić przez znaki, uprościlibyśmy go, uschematyzowali. Kant — dowodził Biran — zajmując się klasyfikacją „instrumentów poznania” oparł się na rozróżnieniach abstrakcyjnych i doszedł do wniosku, że warunki podmiotowe ujawniają się efektywnie wyłącznie w momencie doświadczenia skierowanego na zewnątrz. „Nie pytajcie się go o realne źródło tych form poznania, ponieważ odeśle was do duszy lub myślącego noumenu, który nie może być poznany ani się poznać jak tylko w doświadczeniu, chociaż zakłada jego istnienie przed

³² „S'il était possible de trouver [...] un mot pour désigner cette vue immédiate des rapports nécessaires qui est le premier phénomène du quatrième système, et qui en fournit tous les éléments, je n'insisterais pas sur cet emploi du mot intuition [...] Celui de réflexion, outre qu'il n'a dans son étymologie aucun rapport à ce dont il s'agit [...] il s'applique à tout emploi de nos facultés, quelles qu'elles soient, où l'on médite sur un objet quelconque. Réfléchissez, dit-on, tous les jours, faites des réflexions profondes sur ce sujet important.” *List Ampère'a do Birana. Oeuvres*, t. 7, s. 496.

³³ Zdanie Locke'a, że dusza nie może działać ani czuć o ile nie spostrzega, że działa i czuje, uważał Biran za słuszne. W tym akcie refleksji bowiem dusza to tyle co Ja. Ale z dalszych rozważań Locke'a widać, że dusza była dla niego siłą absolutną i substancją, czyli że jego punktem wyjścia stawał się nie fakt pierwotny, ale metafizyczna zasada. Tego właśnie Biran usiłował uniknąć. Por. t. 8, s. 150 i n.

wszelkim doświadczeniem. Nie żądajcie też od niego analizy rzeczywistej faktu świadomości albo pierwotnego dualizmu podmiotu, będącego jednością i identycznością oraz przedmiotu będącego wielością i różnorodnością. Te dwa elementy są dla niego absolutnie niepodzielne w doświadczeniu zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym”³⁴. Podmiot i przedmiot są u Kanta abstrakcjami, dwoma członami stosunku, ujmowanymi poza wszelką rzeczywistością konkretną; to podział logiczny i nic więcej.

Biran wyróżnił trzy główne „systemy poznawczych władz”: czuciowy, percepcyjny i refleksyjny. Należałoby dodać jeszcze czwarty: apercepcyjny, w którym, jak mówił — percepcja łączy się z refleksją³⁵. Najprostsze poznanie ma charakter zmysłowy, czujemy świat rzeczy, który działając na nas wznieca rozmaite uczucia przykrości, przyjemności, lęku itd. Owe doznania nie mają jeszcze wyobrażeniowej formy, nie są uporządkowane. Dopiero dzięki intuicji powstają pierwsze ich koordynacje. Intuicja jest, wedle słów Birana jakby „formą zmysłowości”, dzięki której w wielość wrażeń zostaje wprowadzony czasowy i przestrzenny ład, nawet wówczas, gdy podmiot nie ma jeszcze pełnej świadomości siebie. Ale forma ta nie jest konieczna, nie jest warunkiem wszelkiego doświadczenia, istnieją bowiem owe amorficzne pobudzenia proste³⁶. W intuicji umysł jest bierny, przyjmuje cisnące się obrazy i układa je „bez wysiłku”. Wyższy stopień poznania zmysłowego, czyli percepcja różni się od poprzedniego przede wszystkim świadomością podmiotu, a także swym aktywnym charakterem, który znajduje wyraz w uwadze, jaką podmiot obdarza przedmiot. Wszystkie te rodzaje poznania kierują się zawsze ku temu, co leży na zewnątrz i nawet wówczas, gdy podmiot usiłuje poznać siebie, koncentrując percepcję na zjawiskach psychicznych, ujmuje je od zewnątrz, obserwując jedynie pojawiające się poza jaźnią ich wytwory³⁷. Intuicja i percepcja mają też charakter wyobrażeniowy; mówiąc językiem kantowskim, naoczność jest ich konstytutywnym elementem. Otóż w refleksji, w tym trzecim i najważniejszym rodzaju poznania nie ma nic z naoczności, jest też ona całkowicie wewnętrzna i co najważniejsza, aktywna w stopniu o wiele wyższym, a raczej należałoby powiedzieć: bez aktywności podmiotu niemożliwa³⁸. I tylko refleksja jest bezpośredniością autentyczną, podczas gdy zarówno percepcja, jak i intuicja mają zawsze w sobie coś wtórnego, albowiem odnoszą się do wrażeń specyficznych, tych, które się dają rzuto-

³⁴ *Ibidem*, t. 8, s. 140.

³⁵ Zob. szerokie omówienie każdego z nich w drugim tomie *Szkicu*, t. 9 *Oeuvres*.

³⁶ *Mémoire*, s. 111.

³⁷ *Mémoire*, s. 178.

³⁸ Por. t. 7, s. 440, 441, 442 a także rozdział o refleksji z tomu 9.

wać na zewnątrz, są zatem związane z procesem eksterioryzacji³⁹. Wreszcie intuicja jako forma grupy wrażeń ujmuje to, co jest złożone z natury rzeczy, podczas gdy refleksja dociera do tego, co proste, co jest jednością w sobie.

Gdy się śledzi dyskusje Ampère'a z Biranem, rozmaite zarzuty, które znakomity fizyk wysuwał przeciwko tezom swego przyjaciela, a wśród nich ten najważniejszy, że za mało czytał Kanta i że go nie rozumiał, że w swoim pojęciu refleksji odszedł od kantowskiego pojęcia intuicji, chciałoby się powiedzieć, iż przynajmniej pod pewnymi względami Biran kantowskim tezom wydaje się bliższy niż Ampère. Złe to słowo w języku francuskim *intuicja*, przez które i wówczas i dziś tłumaczy się termin *Anschauung*, zbyt obciążone różnymi semantycznymi tradycjami. Mówiąc o intuicji — i to Kantowskiej, a zatem o naoczności — Ampère nie widział w niej nic więcej niż wiedzę bezpośrednią i oczywistą, bez względu na jej przedmiot⁴⁰. Biran posługując się tym terminem podkreślał, jak już mówiłam, wyobrazeniowy charakter intuicji, a zatem nadawał mu inny niż Ampère sens, bardziej odpowiadający kantowskiemu pojęciu naoczności. Również refleksja, czyli akt zmysłu wewnętrznego ma pewne analogie z tym, co Kant tym samym mianem określał. Przypomnijmy tych kilka słów z *Krytyki*. Nikt inny właśnie niż Kant nauczył Birana, że tylko w „naoczności różnej od Ja może być dane to co różnorodne”⁴¹. To także Kant potwierdzał przekonanie, że zmysł wewnętrzny „nie zawiera jeszcze żadnych określonych danych naocznych, które są możliwe tylko dzięki świadomości określania tego co różnorodne przez transcendentálną czynność wyobraźni”⁴². To Kant pisał, że „umysł ogląda sam siebie bez żadnego uoaczniania samej duszy jako pewnego przedmiotu”⁴³.

Oto skąd się bierze niechęć Birana do używania terminu *intuicja* w stosunku do zmysłu wewnętrznego, terminu znaczącego nie tyle *bezpośredniość* co właśnie *naoczność*.

Ale zmysł wewnętrzny nie jest u Kanta władzą poznania tylko poczuciem istnienia „bez jakiegokolwiek pojęcia”. Poznanie siebie wymaga także naoczności, a mianowicie powiązania tego co różnorodne w *Ja* stosunkami czasowymi. Bez owej naoczności ujmowanej *sub formae temporis* własny

³⁹ „Intuicja jest formą czy też cechą przynależną pewnym wrażeniom szczególnym, które mają tę własność, że mogą być rzutowane na zewnątrz” (t. 7, s. 442).

⁴⁰ „Cette signification s'accorde parfaitement avec le sens dans lequel presque tous les métaphysiciens ont employé les mots: intuition, vérités intuitives, connaissances intuitives pour toutes les vérités abstraites qu'on aperçoit immédiatement” (t. 7, s. 495).

⁴¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1957, s. 243.

⁴² *Ibidem*, s. 262.

⁴³ *Ibidem*.

nasz byt nie mógłby stać się zjawiskiem, pozostając jedynie pozorem. Nacoczność jest warunkiem koniecznym jedności apercepcji⁴⁴. Biran powyższe twierdzenia Kanta zdecydowanie odrzucał dowodząc, że Kant nie doceniał różnicy, jaka zachodzi między poznaniem wewnętrznym a zewnętrznym, że jego schemat transcendentalnej analizy stosuje się w równej mierze do obu, co więcej, że — niesłusznie — traktował owo wewnętrzne poznanie jako mniej doskonałe. W tym ostatnim także wszystko poddał swoim formalnym podziałom, nie widząc faktycznego przebiegu procesu. Tymczasem dwa są rodzaje poznania podmiotu: jeden w akcie refleksji docierającej wprost do istoty subiektywności, drugi w akcie apercepcji, która bezpośrednio poddaje prawdom dyskursu, w której zatem rzeczywiście podmiot poznaje siebie jako zjawisko, to znaczy rozpatruje siebie jako przedmiot, już z dystansu.

Trzeba więc podkreślić, że w refleksji nie ma przedmiotu w sensie epistemologicznym, co tak ogromnie różni ją od intuicji Bergsonowskiej, choć Bergson się wypowiadał niemal w tych samych słowach. Wszelkie poznanie kierujące się ku *Ja* i czyniące go swym przedmiotem, jest dla Birana tym innym rodzajem poznania intelektualnym i pochodnym względem refleksji. *Ja* bowiem wówczas przygląda się sobie jako czemuś, co jest niejako poza nim, zajmuje postawę widza obserwującego i wnioskującego, tak właśnie jak to czynił Kartezjusz w swym *cogito*. W refleksji *Ja* ma być aktywnością czystą, ujmującą siebie wprost; to oczywistość nierozumowa i nieprzedstawieniowa, lecz oczywistość uczucia. Nie jest zatem ani formalnym podmiotem aktu poznawczego Kanta, ani Kartezjańską duszą, czyli rzeczą myślącą, wyposażoną w atrybuty. „Podmiot — pisał Biran — gdyby starał się przedstawić sobie siebie samego przestałby być podmiotem, zmieniłby swoją naturę”⁴⁵. Oto gdzie należy szukać źródeł owego antyintelektualizmu tak charakterystycznego dla spirytualistycznej filozofii francuskiej XIX w.

Co zatem jest dane w refleksji? Dane jest *Ja* w wysiłku kierującemu się przeciwko czemuś. A więc dany jest tu podmiot i przedmiot powiązane ze sobą i nie dające się rozdzielić; dane są one w akcie, czyli że podmiot ujmuje siebie jako poczucie wysiłku, istnienie i myślenie jednocześnie, a przedmiot jako to, co stawia mu opór. Ale ów opór, który w wysiłku pokonać chcemy, jest przede wszystkim oporem własnego naszego ciała. Czyli że w refleksji dany jest człowiek duchowo i cielesnie. Przy tym świadomość obecności ciała nie wymaga doświadczenia zmysłów zewnętrznych, opiera się wyłącznie na zmyśle muskularnym, który pozwala lokalizować opór w ciele i przez to prowadzi do pierwszego, mętnego jeszcze, raczej poczucia niż pojęcia przestrzeni a także czasu. A zatem, żeby poznać

⁴⁴ Por. *Krytyka...*, t. 1, s. 266 i *Prolegomena*, s. 128.

⁴⁵ *Des idées et des objets*. Rkps cyt. za H. Gouhier, *Les conversions...*, s. 286.

siebie, zewnętrznosc jest zgoła zbędna, zbędnymi są wszelkie relacje ciała ze światem.

Poczucie wysiłku, czyli poczucie własnego *Ja* jest źródłem nie tylko form zmysłowości, ale także kategorii stanowiących podstawę myślenia. Odróżniając, podobnie jak Kant, kategorie od idei abstrakcyjnych, Biran tym pierwszym przyznawał takie cechy, jak konieczność i naturalność, odmawiał jednak im aprioryczności, nadając temu ostatniemu pojęciu pejoratywne zabarwienie. Kategorie, a także czas i przestrzeń rodzą się z doświadczeń podmiotu, ale właśnie dlatego nie można ich traktować wyłącznie jako podmiotowych form poznania. Są one jednocześnie jakby określnikami odnoszącymi się wprost do podmiotu. Podmiot może być ich źródłem, ponieważ sam jest takim oto w swej istocie. Tak więc w momencie wysiłku ujawnia się sobie jako przyczyna działania, siła działania i wola, a także jako opór stały i niezniszczalny⁴⁶. Jest jednością, identycznością itd. Wszystkie te idee, kiedy rozpatrujemy je od wewnątrz, mają „rzeczywistość i prawdziwość faktu danego w zmyśle wewnętrznym”⁴⁷. Gdy jednak od refleksji umysł przechodzi do apercpcji, czyli intelektualnego ujmowania samego siebie jako przedmiotu, wszystkie owe idee podlegają procesowi generalizacji i absolutyzacji. Tworzą się pojęcia siły w ogóle, przyczyny w ogóle, oporu w ogóle, czyli substancji itd. Dopiero w tej formie są one rzutowane na zewnątrz, przez co same tracą swą jasność i wyrażność, swoją „oczywistość pierwotną”. Niemniej myślenie o rzeczach bez nich obejść się nie może. Tylko że myślenie jest przeniesieniem tego, co immanentne na to, co transcendentne, przeniesieniem tego, co dane wprost, „bez dystansu”, czyli z *Ja* w swym dualizmie świadomości i ciała, na to, co jest dane „z dystansu”, zapośredniczone przez ciało. Kategorie pojęte w immanencji określają sposoby istnienia *Ja*, eksterioryzowane czynią rzeczywistość intelligibilną, podporządkowując jej różnorodność znakom języka — ale przez to właśnie schematyzują ją, upraszczają. Oto dlaczego wbrew Condillacowi rzeczywistość nie daje się spetryfikować poprzez znaki. Nie ma tu i nie może być identyczności między obserwacją „rzeczy obcych nam” i obserwacją nas samych, nie ma jedności materialnej i duchowej „istoty, która myśli i czuje z przedmiotem odczuwanym i pomyślanym”⁴⁸. Istnieje przepaść między światem wewnętrznym a zewnętrznym. Jedyne co o nim powiedzieć możemy z pewnością to to, że istnieje, albowiem ciało napotyka z kolei na opór rzeczy i doznaje pobudzeń. Zawsze w nim jednak zostaje

⁴⁶ „Ôtez toutes les modifications accidentelles et variables de la sensibilité, la résistance et l'effort subsisteront les mêmes, hors de toutes associations, comme sujet et objet, terme antécédent et conséquent du même rapport fondamental de l'égoité personnelle” (t. 8, s. 221).

⁴⁷ T. 8, s. 222.

⁴⁸ T. 8, s. 64.

coś, co się nie da wytłumaczyć, co pozostanie tajemnicą. Stwierdzamy rozmaite związki, ale przyczyny ich pozostają nieznanne. Świat Birana jest nieprzenikniony, żywy, pełen sekretów a przez to budzący lęk. To wszakże świat witalistyczny.

Tak więc również kategorie posłużyły Biranowi jako argument przeciwko sensualizmowi Condillaca, ale jednocześnie teoria proponowana przez Birana miała być teorią konkurencyjną względem Kantowskiej, miała przezwyciężyć zarówno zbyt skrajny w opinii Birana racjonalizm autora *Krytyki czystego rozumu*, jak i jego formalizm.

W określeniach refleksji jest jednak u Birana pewna ambiwalencja, na którą trzeba zwrócić uwagę. Wyraźnie pod wpływem lektury Kanta Biran w *Szkicu o podstawach psychologii* pisał, że zarówno zmysł muskularny, jak i wysiłek są tylko fenomenami ujmowanymi przez zmysł wewnętrzny. To *Ja* fenomenalne nie ma ciągłości, a zatem znika, gdy się doświadczenie urywa. W konsekwencji należałoby zawiesić sąd o jego istnieniu. Ale takiej właśnie konsekwencji Biran przyjąć nie chciał. Stajemy zatem wobec pewnej interpretacyjnej trudności nie dającej się tak łatwo rozwikłać: jak pogodzić owe wszystkie rozważania o istocie subiektywności dostępnej bezpośrednio w zmyśle wewnętrznym z tym „fenomenalizmem”?

Nie jest moim zadaniem analizować tę kwestię szczegółowo. Nie mogę jednak pominąć jej zupełnie, choćby właśnie dlatego, że w niej widać, jak odbierał Biran Kanta i jego pojęcie transcendencji. Jest to więc kwestia ważna nie tylko dla kantyzmu, ale przede wszystkim dla różnych jego recepcji i dla recepcji francuskiej, która z pomysłów Birana korzystała w całym ich zakresie. Należy wpieryw przypomnieć, że ów „fenomenalizm” biranowski, o ile w ogóle o takim mowa być może, miał wyraźnego adresata, to jest przede wszystkim Kartezjusza a także witalistów-animistów, np. Georga Stahla. Jeśli się tę intencję polemiczną uwzględni, to twierdzenie: w fakcie pierwotnym nie jest dany noumen, można odczytać, że nie jest dana w nim dusza jako byt absolutny, substancjalny i niezależny od ciała. Refleksja u Birana nie wyjaśnia ani istnienia owego bytu, ani jego działania, ani atrybutów, nie jest ona nagłym rozświetleniem umysłu, który by się potrafił wzniesić ponad ludzkie ograniczone doświadczenie ku temu, co jest poza nim, lecz tylko rodzajem doświadczenia, aczkolwiek doświadczenia specyficznego⁴⁹.

Nie znaczy to jednak, aby owa rzeczywistość noumenalna nie była zgoła dostępna. Czymże jest bowiem wrażenie muskularne, dowodził Biran, jak nie fenomenem duszy, której podłożem jest „bezwładne i przestrzenne, obiektywnie istniejące ciało”, czymże wysiłek, jak nie fenomenem duszy

⁴⁹ Por. dyskusję z Kartezjuszem zarówno w *Mémoire de Berlin*, jak i w *Essai*, t. 8, s. 123 i n.

jako siły absolutnej, samej w sobie. Nie byłoby relacji między fenomenami, gdyby nie istniała głęboka i rzeczywista więź między noumenami. A zatem — konkludował Biran — musimy wnosić o ich istnieniu i ich związku. „Gdyby nasz sposób istnienia, spostrzegania czy odczuwania odnosił się wyłącznie do świata fenomenalnego, bez żadnego ujęcia rzeczywistości i bez podstaw czy to w nas samych, czy w fakcie pierwotnym dla takiego ujęcia, gdyby było ono tylko dodatkiem do naszego rozumowania a nie w pewnym sensie wrodzonym czy to naszej duszy, czy przynajmniej naszemu *Ja*, które czujemy, czy moglibyśmy uwierzyć w jakąkolwiek egzystencję rzeczywistą i absolutną, a zwłaszcza, czy moglibyśmy zrozumieć, dlaczego pojęcie takiego istnienia mogło zdobyć sobie w naszych umysłach wartość zasady koniecznej”⁵⁰? W opinii Birana Kant nie pojął znaczenia zmysłu wewnętrznego, co miało prowadzić do zbyt daleko posuniętej wstrzeźliwości poznawczej. „Mówię jak Kant, choć z innego punktu widzenia, że nie danym nam jest poznanie noumenów, lecz ich realność absolutna i niezależna od fenomenów, przedmiot naszej wiary, jest dedukcją lub raczej indukcją z faktu pierwotnego”⁵¹.

Noumen jest zatem pojęty przez Birana inaczej niż np. przez Villersa, raczej w tym duchu, w jakim i później go interpretowano. Interpretacja ta również nie odpowiada rzeczywistym intencjom Kanta, jeśli przyjmiemy za Cassirerem, że noumen jako pojęcie w epistemologii negatywne, jest dany w intelektualnym oglądzie, w którym znika różnica między rzeczywistością a możliwością, że zatem jest tym, co pomyślane być może przez ów zakładany jako przeciwstawienie ludzkiego *intellectus archetypus*, i co jest rzeczywistym, a jednocześnie wolnym od ograniczeń i uwarunkowań podmiotowości. Noumen dla Birana to rzeczywistość, która przejawia się wyłącznie poprzez fenomeny, stanowiące jakby jej osłonę zedrzeć się nie dającą. Fenomen nie jest tu tylko pozorem jak u Villersa, złudą powstającą w wyniku budowy naszych zmysłów, lecz konsekwencją istnienia podmiotowych warunków poznania, czymś względnym w stosunku do tego, co absolutne. Niemniej, między noumenem a fenomenem istnieje związek, jakaś zależność dokładnie nie wyjaśniona (co wyraźnie przeczy wszelkim w tym względzie kantowskim określeniom), a która czyni, że fenomen taki a nie inny kształt w poznaniu przybiera. Również podkreślić trzeba, że we wszystkich tych analizach Biran zdaje się nie rozumieć, na czym polega zasada syntetycznej jedności apercepcji, albowiem owo syntetyczne poznanie jako powiązanie form intelektu z naocznością zmysłową odnosi wyłącznie do niewielkiego odcinka poznania i to niżej wartościowanego. Trawestując słowa Kanta, Biran mógłby powiedzieć, że istnieją myśli bez treści

⁵⁰ T. 8, s. 162.

⁵¹ Ibidem, s. 164.

naocznej, a dane naoczne bez pojęć nie są wcale ślepe⁵². Istnieją naoczności bez formy, istnieje także myśl jako poznanie siebie, w tym wyższym i pewniejszym od zmysłowego rodzaju poznania, jakie jest możliwe przez apercpeję. Można zatem by było tak oto ująć koncepcję Birana: Istnieją rozmaite sposoby istnienia *ego*, bądź jako podmiotu poznającego intelektualnie i zmysłowo, bądź refleksyjnie. W tym pierwszym, zgodnie z Kantem, wszystko jest fenomenem, łącznie z *ego* samym, ale w tym drugim — *ego*, wyrażające się w aktywności, w bezpośrednim jej także odczuciu, wykracza poza świat fenomenalny. Może się wówczas odnaleźć jako istnienie, doświadczyć siebie samego w swym bytowym zakorzenieniu. „Zanim się działa, zanim się jest ukształtowanym w jakikolwiek sposób określony, trzeba wprawdzie być bezwzględnie, jako substancja, jako rzecz w sobie, jako *Noumen*”⁵³.

Tak więc ów „fenomenalizm” Biranowski miał znaczenie wyłącznie negatywne i w jego ramach autor nie mógł się utrzymać. Kantowski projekt zawieszenia ontologii w momencie krytyki transcendentnej został przez Birana odrzucony lub wręcz niezrozumiany. Właśnie owa krytyka miała umożliwić przejście do ontologii, opis struktury poznania stać się podstawą sądu egzystencjalnego. „Ja myślę, ja istnieję, oto pierwszy pewnik psychologiczny — lub pierwszy sąd intuicyjny odnoszący się do egzystencji osobistej”⁵⁴. Przy tym owo *Ja* staje się dla Birana konkretem, osobą indywidualną, niepowtarzalną i odślanającą się sobie bez reszty. *Ja* oszukać siebie nie może. Filozofia Biranowska jest filozofią absolutnej szczerości. Dopiero wówczas, gdy *Ja* zaczyna siebie analizować, a przez to urzeczawiać, może zafalszować własną swą istotę.

Otwierała się zatem droga ku metafizyce pojętej nie jako postulat praktycznego rozumu, lecz jako wniosek z epistemologii. Może należałoby raczej powiedzieć, że różnica między epistemologią a metafizyką, tym co transcendentne i tym co transcendentne, została zatarta. Podmiotowość odkrywała się jako byt, a z nią wszystkie idee określane przez Kanta jako regulatywne uzyskiwały ontologiczny status. Iluż odtąd autorów francuskich będzie poszukiwało w subiektywności czystej zarówno warunków poznania, jak i podstaw metafizyki. Iluż za Biranem będzie tę metafizykę budowało, używając takich kategorii, jak aktywność, osobowość, wolność.

Biranowska filozofia nader szybko nasyciała się metafizyką. Co prawda owa metafizyka miała być w opinii autora *Nowych szkiców do antropologii* (1823—1824) oparta nie na pojęciu substancji, lecz na świadomości zdolnej

⁵² Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 139, słowa te brzmią: „Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć — ślepe”.

⁵³ T. 10, s. 126.

⁵⁴ T. 9, s. 565, zob. t. 10, s. 66.

rozmyślać nad sobą samą i operacjami dokonywanymi, a także sposobami istnienia, ale i w tym zamiarze Biran nie pozostał konsekwentny. Wiemy, że w ostatnim okresie życia pojawiły się u niego wątki iluminizmu, że pojmować zaczął refleksję jako jakiś promień rozświetlający nam od wewnątrz nasz własny byt i jego związek z Bogiem. Ciało zaś, które tak ogromną rolę odgrywało w koncepcji epistemologicznej, zostało nagle uznane za przeszkodę, utrudniającą samopoznanie. W *Journal* z tego okresu pojawiają się obok siebie Platon i Kartezjusz, znikł natomiast Kant⁵⁵.

Dwie jeszcze sprawy na zakończenie chciałabym poruszyć: pierwsza z nich dotyczy nauki. Kantowskie pytanie, jak ona jest możliwa, musiało w teorii Biranowskiej inną znaleźć odpowiedź, właściwie negatywną. Analiza bowiem źródeł poznania i całego jego procesu prowadziła do podważenia wartości nauki. Uwikłał się tu Biran, jakby w sidła stawiane przez siebie samego. Za Humem twierdził, że wiedza empiryczna jest bezsilna. Żadnego prawa nie da się wydedukować z doświadczenia zmysłowego. Między rzeczami zauważyć można co najwyżej jakieś zewnętrzne podobieństwa, ale ani jednego związku stałego, nic co by czyniło ich świat sensownym. Kategorialne pojęcia nie stanowią wszakże elementu rzeczywistości, są tylko w nas⁵⁶. Lecz owe warunki podmiotowe czyniące różnorodność zmysłową intelligibilną są inaczej pojęte niż u Kanta i — co wydaje się najważniejsze — nie mają tej samej przedmiotowej ważności. Wszakże pochodzą z doświadczenia *Ja* w jego aktywności; takie jest ich źródło. Są one tym faktem pierwotnym danym w refleksji. Na jakiej jednak zasadzie mamy prawo to, co się odnosi do własnego naszego istnienia, przenieść na świat zewnętrzny? Czynimy tak, ale, jak się zastrzega Biran, tym sposobem postępując narzucamy rzeczom coś, co jest im obce, na skutek czego każda z nich przestaje być samą sobą, czym była w swej istocie. Przyroda istnieje bez intelektu, o czym świadczy istnienie naszego własnego ciała⁵⁷. Nie wyczerpuje się ona w ludzkim poznaniu. Nauki przyrodnicze są zatem tylko hipotetyczne, ich twierdzenia nie mają pewności ani mocy wyjaśniania, co więcej, powstając w wyniku eksterioryzacji reguł odnoszących się do naszego istnienia, schematyzują i upraszczają to, co żywe, jakościowe, spontaniczne, kontyngentalne. W filozofii Birana pojawiała się zatem myśl o de-

⁵⁵ „J'ai distingué souvent en moi-même ces illuminations subites, spontanés où la vérité sort des nuages; il semble que notre organisation matérielle qui faisait obstacle à l'intuition interne cesse de résister et que l'esprit ne fait que recevoir la lumière qui lui est appropriée”. *Journal*, t. 1 Neuchâtel 1954, s. 119.

⁵⁶ Por. t. 9, s. 567 i n.

⁵⁷ Por. Kant, *Krytyka...*, t. 1, s. 232: „Intelekt jest więc nie tylko zdolnością do tworzenia sobie prawideł przez porównywanie zjawisk; jest on dla przyrody nawet prawodawcą, tzn. że bez intelektu nie istniałaby wcale przyroda, tj. syntetyczna, zgodna z prawidłami jedność tego, co różnorodne w zjawiskach”.

formacyjnych cechach nauki, która to myśl taką karierę zrobiła w późniejszej filozofii francuskiej.

Wiedzy prawdziwej absolutnej trzeba szukać gdzie indziej, w dedukcjach czystych z faktu pierwotnego, a zatem w takich naukach, które za przedmiot swój mają albo samą jaźń, albo też ideę rozciągłości związanej z oporem ciała. Pierwsza — to rozwinięcie psychologii czystej, czyli psychologia metafizyczna, lub wręcz metafizyka, druga — to matematyka. Mówiąc o nich wprowadzał Biran pojęcie intuicji intelektualnej, która ujmuje wprost stosunki konieczne i proste między ideami odnoszącymi się do ciała i świadomości, oraz pojęcie sądu intuitywnego na tych intuicjach opartego, a koniecznego i syntetycznego jednocześnie. W charakterystyce obu tych nauk, określanych jako „czyste”, ślady kantowskich analiz także są widoczne, już choćby w tym, że nie są one na wzór Hume'owskiej wiedzy racjonalnej puste, lecz mają mówić dzięki swemu syntetycznemu charakterowi o rzeczywistości i to tej najbardziej konkretnej, jaką jaźń stanowi. Ale nie istniało dla Birana czyste przyrodoznawstwo; wyposażył w pewność tylko te nauki, które nie wykraczały poza świat immanencji, zamykając w ten sposób człowieka w jego własnych podmiotowych granicach. Jeżeli zamiarem Birana było uratować przed destrukcją sensualizmu nie tylko osobowość ludzką, ale i świat, jaki ją otacza, to zamiar ten został wykonany jedynie w połowie. Istnienie tego świata zostało zagwarantowane egzystencją ciała ludzkiego, ale jednocześnie przez radykalną separację podmiotowości i przedmiotowości, tego, co bezpośrednio i co zapośredniczone, podważona wartość wiedzy o nim.

I oto ostatnia już kwestia dotycząca pojęć konieczności i wolności. Tu jakby się koncentrowały wszystkie biranowskie tezy, tu najwyraźniej zaznaczyło się jego stanowisko wobec dyskutowanych przez niego doktryn. Odrzucony został mechanycyzm kartezjański i Condillacowska koncepcja człowieka jako „istoty zmysłowej”, biernej w przyjmowaniu wrażeń, podporządkowanej całkowicie oddziaływaniom zewnętrznego świata, na którego fatalną przewagę — jak mówił Biran — człowiek u Condillaca zostawał skazany. Przeciwstawiał się także Biran witalistom, którzy w istocie ludzkiej widzieli przede wszystkim ciemny pęd życia, całkowicie nad jego wolą dominujący. Przeciwstawiał się wreszcie kantowskiemu pojęciu wolności jako postulatowi praktycznego rozumu, bo czymże w takim razie jest człowiek, skoro wolności realnej nie posiada. Wszystkie te doktryny zakładały konieczność i szukały wolności jako ograniczenia konieczności, pytając, jak ona byłaby możliwa. Taki był w przekonaniu Birana ich największy błąd. Albowiem to konieczność jest negacją wolności — jej brakiem. Wolności zaś samej dowodzić nie trzeba — ona jest, objawia się nam w akcie wysiłku; ten zatem, kto by negował wolność, negowałby własną egzystencję. Dlatego też, według Birana, należałoby zmodyfikować Kartezjańskie *cogito*: Czuję

się wolnym, więc jestem⁵⁸. Nie ma też konieczności w świecie zjawisk, a w każdym razie nic na ten temat powiedzieć nie możemy. Prawa bowiem płyną, jak wiemy, z nas a nie ze świata rzeczy. Racjonalnym założeniem jest raczej istnienie w nim kontyngencji. W ten sposób, to co było punktem wyjścia dla filozofii Biranowskiej, wizja witalistyczno-romantyczna świata, stawało się wnioskiem z końcowych rozważań, a przez to samo potwierdzeniem słuszności obranej drogi. Nie pozytywistyczna to filozofia i nie krytyczna, choć krytycyzm był jej postulatem.

Dopiero z tą ostatnią sprawą staje się jaśniejsze, jaką to rolę odgrywał Kant w biranowskiej filozofii i jej rozrachunku z przeszłością. Biran tkwił w problemach, które stawiali sobie i inni myśliciele tej poświeceniowej epoki: jak uratować godność i wolność ludzką, gdy oto każda z nauk zdawała się tej wolności przeczyć, uzależniając człowieka od sił w stosunku do niego zewnętrznych, przyrodniczych bądź społecznych. Kant wskazywał na możliwość przezwyciężenia owych tendencji, nie podważając jednocześnie w niczym wartości nauki, przeciwnie, ratował ją także przed zakusami sceptycyzmu. Ale epistemologiczna rewindykacja podmiotowości została odczytana przez Birana w swoisty sposób, jako postulat podporządkowania wszelkiej nauki psychologii czystej, a za nią metafizyce. Zarzuty Birana w stosunku do Kanta sprowadzają się właściwie stale do jednego. Kant zatrzymał się w pół drogi, nie potrafił wyjść poza logikę i Biran poprawił Kanta, ale tak gruntownie, że każde pojęcie z *Krytyki czystego rozumu* i każda jej teza inne przyjmowały znaczenie. W rezultacie Biran przekreślał to co w Kantyzmie najistotniejsze: różnicę między rozumem czystym a praktycznym. Opozycja między fenomenem i noumenem ustąpiła w jego filozofii miejsca opozycji między jaźnią i światem, wewnętrżnością i zewnętrżnością, bezpośredniością i pośredniością, ujawniając siłę kartezjańskich tradycji.

Barbara Skarga

L'ATTITUDE DE MAINE DE BIRAN À L'ÉGARD DE KANT

R é s u m é

Selon l'opinion courante des historiens de la philosophie, les idées de Kant n'auraient pas joué un rôle important dans l'élaboration de la philosophie de Maine de Biran. Il semble cependant que c'est là un jugement trop radical et qui se refuse

⁵⁸ T. 8, s. 257—258, por. *ibidem*, s. 249 i n.

à voir à quel point, à l'époque, Kant était en vogue même dans les milieux des „idéologues". Et bien que Kant ne fût connu en France qu'indirectement, ses idées n'en étaient pas moins discutées; il est donc naturel qu'un penseur comme Maine de Biran n'en pouvait pas faire abstraction; en effet, les questions qu'il se posait étaient semblables à celles de Kant: Comment la science est-elle possible? Où faut-il chercher l'union foncière de la connaissance: dans l'objet ou dans le sujet? Comment dépasser à la fois les deux tendances opposées: l'empirisme et le rationalisme? Où s'en trouve la métaphysique dans l'ordre de la connaissance? Comment sauvegarder la dignité et la liberté humaines contre la destruction dont elles se trouvent menacées par la philosophie des lumières? Il est donc légitime, semble-t-il, de parler des attitudes biraniennes à l'égard de Kant, d'autant plus qu'une telle confrontation s'avère d'une importance historique plus étendue, et ceci pour deux raisons suivantes. D'abord, à l'époque de la renaissance du kantisme en Europe, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, un certain groupe de penseurs français se laisse discerner: il s'agit de philosophes auxquels le tableau du système kantien s'esquissait, pour ainsi dire, à travers le biranisme. L'intelligibilité de cette version particulière du kantisme relève par conséquent de la connaissance préalable de ses sources. Ensuite, la rencontre de la pensée biranienne avec Kant — rencontre qui mérite, en tant que telle, l'intérêt de tout historien en quête des influences kantienne en Europe, même s'il est enclin de la concevoir comme épisodique — coïncide avec un enchevêtrement fort intéressant de la pensée française traditionnelle avec certaines sources d'inspiration, qui lui sont étrangères: en effet, l'acceptation des idées kantienne se trouve conditionnée par leur interprétation sensualiste dans l'esprit de Condillac ou bien par leur paraphrase cartésienne.

Après ses précisions préliminaires, l'auteur procède à un bref examen des premières receptions du kantisme en France pour passer ensuite au sujet principal de son étude. Elle reconstruit la conception biranienne concernant la structure de la connaissance, en faisant apparaître son originalité par rapport à celle de Kant, mais en insistant également sur la présence de certaines idées kantienne dans l'épistémologie du penseur français. Biran s'opposait délibérément à certains motifs kantien et il acceptait d'autres, tout en les modifiant à sa manière et en les adaptant à ses propres schémas conceptuels, sans toutefois comprendre les intentions profondes de Kant. L'auteur choisit quelques sujets qui, à son avis, s'avèrent d'une importance essentielle: aussi, soumet-elle à l'analyse la conception biranienne de la psychologie pure que Biran déterminait en s'inspirant de la division kantienne (*abstractus* et *abstrahens*); la notion de la subjectivité pure, de la réflexion et de l'intuition, ainsi que de l'aperception; le rapport entre l'„intuition" biranienne et l'„*Anschauung*" kantienne; le caractère immanent des catégories et l'absence du transcendantalisme chez Biran. Selon l'avis de l'auteur, la différence fondamentale entre les deux penseurs réside dans leur façons respectives de concevoir l'acte cognitif: pour Kant, la pensée n'existe pas sans contenu perceptif; mais, d'autre part, les données perceptives, dépourvues de concepts, sont aveugles. Biran, lui, pourrait bien dire: il existe des pensées sans contenu perceptif, et elles ne sont guère aveugles. Chez Biran, en effet, le principe kantien ne trouve son application que par rapport à un certain genre de connaissance, et non pas à toutes les formes de celle-ci. Ce qui plus est, Maine de Biran, en considérant l'acte de la réflexion comme fondement de la connaissance, rejetait la proposition kantienne qui voulait que l'ontologie soit „suspendue" au moment de la critique transcendentale. C'est cette critique précisément qu'il concevait comme point de départ de l'ontologie, et la description de la structure de la connaissance — comme base des jugements existentiels. Aussi, la différence entre

l'épistémologie et l'ontologie, entre le transcendantal et le transcendant — s'en trouve oblitérée: en effet, chez Biran, la subjectivité découvre soi-même en tant qu'être individuel, concret, en tant que personne vivante, agissante et libre, et, dans cette perspective, toutes les idées régulatrices de Kant reçoivent un statut ontologique. D'autres réalités y apparaissent également sous un jour différent: la science d'abord, et surtout la nature même, une nature mystérieuse, effrayante, débordant les limites de la connaissance humaine et s'imprégnant d'un vitalisme romantique. Selon l'avis de l'auteur, Biran, en s'inspirant de Kant, en s'assimilant sa terminologie, en posant des problèmes semblables et en affirmant, avec Kant, que l'union du savoir ne pouvait être trouvée que dans le sujet, n'en détruisait pas moins un élément essentiel du kantisme: la différence entre la raison pratique et la raison pure; de plus, l'opposition kantienne entre le phénomène et le noumène cédait place, chez Biran, à l'opposition entre le Moi et le monde, entre l'intériorité et l'extériorité, entre le direct et l'indirect, en faisant ainsi réapparaître, dans toute sa force, la tradition cartésienne.