

MAREK J. SIEMEK

Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta

STUDIUM Z DZIEJÓW FILOZOFICZNEJ
PROBLEMATYKI WIEDZY



WARSZAWA 1977

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Okładkę projektował

ANDRZEJ PILICH

Redaktor

NARCYZA SZANCER

Redaktor techniczny

MARIA PRZYMANOWSKA

Korektor

MAŁGORZATA DUDKOWA

Copyright by
Państwowe Wydawnictwo Naukowe
Warszawa 1977

Printed in Poland

PANSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Wydanie I. Nakład 1600 + 200 egz.

Ark. wyd. 15,00. Ark. druk. 20^{12/16}

Papier druk. sat. kl. III, 82×104, 80 g

Oddano do składania w listopadzie 1976 r.

Podpisano do druku w sierpniu 1977 r.

Druk ukończono we wrześniu 1977 r.

Zam. nr 4188/76. C-29-1078. Cena zł 45.—

DRUKARNIA NARODOWA W KRAKOWIE

WPROWADZENIE

Celem tej książki jest opis czegoś, co chyba najtrafniej dałoby się określić jako kształt pewnej myśli. Wyrażenie to zresztą chciałbym rozumieć w sposób możliwie najbardziej dosłowny. Zakładam, że „myśli” — przynajmniej o tyle, o ile są tworzywem i wytworem filozofii — mają swe określone „kształty”, tak jak wszelkie inne tworzywa i wytwory obiektywizujących się działań kulturowych. Myślenie jest bowiem także działaniem, świadomie lub nieświadomie wytwarzającym jakąś postać właściwej sobie rzeczywistości przedmiotowej. I choć ta „idealna” tylko rzeczywistość twórców myślowych niewątpliwie różni się czymś istotnym od zewnętrznej, materialno-fizycznej przedmiotowości rzeczy, faktów lub osób, to jednak wcale przez to nie jest mniej „obiektywna” od tamtej, czy też nie tak „rzeczywista”. Przeciwnie, myślenie ma również do czynienia z rzeczywistością istniejącymi przedmiotami, jakkolwiek są to przedmioty teoretyczne; znaczy to jednak tylko tyle, że ich rzeczywistość jest rzeczywistością sensów, a nie zjawisk bezpośrednio obserwowanych zmysłami. A że sensory mogą być czymś nader rzeczywistym, o tym chyba nie wątpi nikt, ktokolwiek bliżej obcował z wytworami takich form społecznej praktyki kulturotwórczej, jak sztuka, nauka czy filozofia.

Przedmiotem tego opisu będzie więc właśnie obiektywna realność pewnych sensów, wytwarzanych w teoriiotwórczym dyskursie myślenia filozoficznego. Myśl, której taki niedowolnie wyznaczalny „kształt” teoretyczny zamierzam przedstawić, ma oczywiście swe ściśle określone miejsce w czysto historycznym porządku dziejów filozofowania: jest myślą czyjąś, została przez kogoś, i kiedyś, rzeczywiście pomyślana. Jedyłą jej empirycznie uchwytną postacią są więc konkretne dzieła równie konkretnych osób. Z tych też dzieł — mianowicie z filozofii krytycznej Kanta, a przede wszystkim z licznych ekspozycji systemu „Wissenschaftslehre” Fichtego — trzeba będzie ją tutaj czytać. Ale to nie o tych dziełach — ani tym bardziej o ich autorach — będzie w istocie mówić ta książka. Jej właściwym przedmiotem jest bowiem teoretyczna realność myśli, nie zaś historyczne istnienie myślicieli. Co jednak wcale nie znaczy, że pomija się tu „historię”, całkowicie ją podporządkowując jakiejś ahistorycznej rzekomo perspektywie „czystej teorii” i jej „immanentnego” rozwoju. Przeciwnie, idzie raczej o taki punkt widzenia, który przekraczając całą tę w gruncie rzeczy pozorną alternatywę interpretacji „historycznej” i „teoretycznej” pozwoliłby właśnie ujawnić rzeczywiste mechanizmy rozwoju myślenia i jego wytworów. Słowem, idzie o właściwą historyczność teorii, która jednak jest czymś różnym od historyczności tworzących ją teoretyków.

Dzieje filozofii nie pokrywają się z „dziejami filozofów” i ich konkretnie osobowego „filozofowania”. Poprzestać na tych ostatnich — to uprawiać co najwyżej erudycyjno-przyczynkarską doksografię. Prawdziwa historia myśli filozoficznej musi mieć do czynienia także z tymi pierwszymi. A to znaczy, że musi być przede wszystkim historią teorii: rozumiejącym opisem

i badaniem pewnych rzeczywistości „stanów rzeczy” oraz ich nie mniej rzeczywistych przekształceń, zachodzących w tym obszarze swoiście teoretycznej rzeczywistości sensów, w jakim myślenie filozoficzne każdorazowo operuje. Dopiero wtedy też — i właśnie dzięki temu — badanie takie staje się zarazem rzeczywistą historią swego przedmiotu: rzeczywistość obszaru „teorii” udostępnia mu się bowiem wraz z rzeczywistością kształtujących go procesów teoriiotwórczych. „Kształt” myślowego tworu chwyta się wówczas bezpośrednio poprzez akt jego wytwarzania; „strukturę” sensu widać w jej własnej, samoistnej genezie. Dopiero taka perspektywa pokazuje więc ową istotną, wewnętrzną historyczność filozofii jako szczególnego typu społecznej praktyki kulturotwórczej; jest to mianowicie historyczność myślenia działającego — ale zawsze działającego jako myślenie, tj. operującego za pomocą właściwych sobie środków dyskursu poznawczego w obszarze właściwej sobie rzeczywistości sensów. Perspektywa ta oczywiście nie daje się pogodzić ze stanowiskiem tzw. „historyzmu” w tradycyjnej metodologii badań nad dziejami myśli filozoficznej, notorycznie mylącym właściwe procesy teoriiotwórcze z ciągami rozmaitych zależności genetyczno-funkcjonalnych i przyczynowych, jakie zawsze można odnaleźć pomiedzy myśleniem a jego pozamyślowymi źródłami i uwarunkowaniami. Jest natomiast całkowicie zgodna z wymogami historyzmu właściwego, w szczególności z tymi, które swój najpełniejszy wyraz znalazły w Markso-wskiej metodzie dialektycznej. Wymogi te mianowicie nakazują badać rzeczywistość społeczno-kulturową jako konkretny splot względnie autonomicznych całości znaczących, z których każda, prócz wielorakich powiązań z pozostałymi, posiada też nade wszystko swe własne reguły wewnętrznej koherencji i swą odrębną

dynamikę rzeczywistego rozwoju w czasie. Dotyczy to także — a nawet przede wszystkim — dyskursu poznawczego nauki i filozofii. Dialektyczna — a to znaczy właśnie: prawdziwie historyczna — analiza obu tych form działalności kulturowej musi więc zacząć od rozpoznania elementarnej tożsamości właściwych im struktur znaczących oraz znaczeniotwórczych procesów, by dopiero poprzez zrozumienie samego sensu tych zjawisk odczytywać ich rzeczywistą historię.

Taka właśnie dialektycznie pojęta historia filozofii — tj. rozumiana przede wszystkim jako historia obiektywnej rzeczywistości teoretycznej przez filozofię tworzonej — stanowi naczelny wzorzec poznawczy, którym kieruje się niniejsze studium. Swój bezpośrednio empiryczny przedmiot — myśl filozoficzną Fichtego i jej stosunek do filozofii Kanta — będzie więc ono traktować jako zewnętrzny kształt i wyraz swego przedmiotu właściwego; tym zaś jest pewien teoriiotwórczy przełom, który faktycznie dokonany został przez tych właśnie myślicieli, ale który swym rzeczywistym znaczeniem i zasięgiem wykracza daleko poza granice tej czysto historycznej faktyczności. Nie idzie tu więc o opis krótkiego i już w czasie dość odległego epizodu z dziejów klasycznej filozofii niemieckiej ani o lokalizację tego epizodu w zewnętrznym, czysto historycznym porządku „historii filozofów”. Idzie raczej o wierną rekonstrukcję tego przełomu, jakiego dokonało tu samo myślenie, przetwarzając całość istniejącej konfiguracji swych sensów i nadając nową postać strukturze swej rzeczywistości teoretycznej. Słowem, idzie o historię filozofii właśnie.

Nie jest to zatem książka o Kancie ani nawet o Fichtem. Jej właściwy przedmiot jest raczej bezosobowy, jak wszystkie przedmioty teoretyczne. Mówiąc najogólniej, przedmiotem tym jest sens, rodzaj i zasięg

strukturalnych przekształceń, jakim ulega kluczowa dla filozofii problematyka wiedzy, kiedy zostaje umieszczona w polu oddziaływania pewnej nowej idei filozoficznej — tej mianowicie, którą sami ci myśliciele nazwali mianem idei transcendentalizmu. Otóż Fichte ze swą „Wissenschaftslehre” jest bez wątpienia najważniejszym eksponentem historycznym tych przekształceń, tak jak Kantowi z pewnością należy się tytuł historycznego twórcy tej idei. W tej też mierze, i tylko z tego punktu widzenia, będzie tu mowa o nich obu. Ich konkretne poglądy rozważane będą jako określona forma czysto zewnętrznej historyczności pewnego materiału myślowego, który jednak przede wszystkim ma zostać umieszczony i opisany w wewnątrz-teoretycznej przestrzeni realnych stanowisk, problemów i pojęć filozoficznych. A to znaczy również: we własnym, wewnętrznym „czasie” samej teorii, niesprowadzalnym do czysto chronologicznego czasu biografii i twórczości teoretyków. Jakoż teoretyczna rzeczywistość sensów, o których będzie tu mowa, jest z tego punktu widzenia także aktualną, a nie tylko „przeszłą” rzeczywistością myślenia filozoficznego. Tu bowiem ów własny „czas teorii” rozmiąga się w sposób szczególnie gwałtowny z zewnętrznym czasem historii. P o Kancie i Fichcie — to w filozofii ostatniego 150-lecia wcale nie zawsze znaczy: d a l e j niż Fichte i Kant. Raczej przeciwnie: oczywiste jest, że ogromna większość powstałych w tym chronologicznie „pokantowskim” okresie idei i poglądów filozoficznych obraca się wciąż jeszcze w strukturze zasadniczo p r z e d k a n t o w s k i e j rzeczywistości teoretycznej — a więc pod względem teorii nie tylko nie „przekracza”, ale wręcz nie osiąga właściwego jej stanowiska i poziomu myślenia.

Jedną z istotnych przesłanek tego studium jest więc także przeświadczenie, że myśl późniejsza (dotyczy to

zwłaszcza filozofii XIX-wiecznej, ale również — w nieco mniejszym stopniu — filozofii I połowy XX wieku) po prostu nie zrozumiała tego, co Fichte i Kant rzeczywiście powiedzieli i pomyśleli, oraz że przynajmniej w tym wypadku można wskazać pewne niedowolne, bo obiektywno-teoretyczne kryteria poprawnego rozumienia pomysłów i dzieł obu tych filozofów. Już choćby stąd widać, że przy całym swym nastawieniu na „dzieje teorii” raczej niż na „dzieje teoretyków” analiza niniejsza nie jest jednak wcale wolna od roszczeń do tego, by zasadnie wyznaczać także główne kierunki właściwej interpretacji Fichtego i Kanta jako czysto „historycznych” autorów pewnych dzieł oraz twórców pewnych konkretnych doktryn czy systemów. W istocie, zarysowuje się tu pewien całościowy „obraz” obu tych filozofii, który zdaniem piszącego te słowa jest właśnie ich obrazem prawdziwym także w sensie historycznym. Poszczególne elementy tego obrazu czytelnik bez trudu odnajdzie: cała rekonstrukcja teoretycznego „kształtu” myślenia reprezentowanego w filozofii Fichtego i Kanta będzie tu musiała nieustannie odwoływać się również do historyczno-filozoficznej polemiki z błędnymi interpretacjami samej filozofii Kanta i Fichtego. Jednakże i tutaj „historia teorii” będzie kluczem do „historii teoretyków”, a nie na odwrót: to wgląd w wewnętrzną, teoretyczną tożsamość pewnej myśli pozwoli nam odczytać i zrozumieć pewne pisma konkretnych myślicieli, jak również zdezawuować — jako z gruntu mylne i właśnie nie-rozumiejące — pewne historycznie rzeczywiste próby ich odczytywania i rozumienia.

Dotyczy to zwłaszcza Fichtego. Przedstawiony tu obraz jego filozofii dość radykalnie odbiega od utartych w tym względzie szlaków tradycyjnej monografistyki i doksografii. Niebezpieczeństwo ta jest zamierzona

i w pełni świadoma. Jakkolwiek praca niniejsza nie pretenduje do miana pełnej prezentacji poglądów Fichtego w ich systematycznym porządku i w ich historycznym rozwoju, to jednak przynajmniej ujawnienie rażącej dysproporcji pomiędzy rzeczywistością zawartością teoretyczną tych poglądów a tą ich całkowicie fałszywą wykładnią, jaka wciąż jeszcze panuje na gruncie obiegowych schematów interpretacyjnych, stanowi także jeden z jej głównych celów. To samo w znacznym stopniu odnosi się również do filozofii Kanta, choć w studium tym nie ona znajduje się na pierwszym planie. W obu wypadkach będzie tu szło nie tyle o jakąś nową i pełną interpretację całościową, co o zwykle sprostowanie pewnych kardynalnych dezinterpretacji. Cel to może skromny, ale w tym przedmiocie wciąż jeszcze najważniejszy: nawet jeśli nie przybliży nas zbyt do zupełnego rozumienia całej myśli Kanta czy Fichtego, to w każdym razie pozwala uniknąć nagromadzonych wokół tej myśli nieporozumień, których gęstość, trwałość i powszechność także w naszych czasach jest czymś zadziwiającym. Jeśli książka ta w jakimś stopniu przyczyni się do ich ujawnienia i destrukcji, zamiary jej autora będą spełnione.

Warszawa, 20 grudnia 1975

KANT: TRANSCENDENTALIZM
JAKO STANOWISKO EPISTEMOLOGICZNE

Właściwy obszar problematyki, która będzie tutaj przedmiotem rozważań, zaczyna się dopiero wraz z pewnym inaugurującym go wydarzeniem teoretycznym. Pod względem historycznym wydarzenie to daje się dość dokładnie zlokalizować: miejscem, w którym rzeczywiście nastąpiło, jest filozofia krytyczna Kanta. Ona też będzie punktem wyjścia naszej analizy. Pytanie jednak dotyczy nie tyle samej historyczności owego miejsca, ile raczej treści i sensu zdarzenia filozoficznego, jakie w tym właśnie miejscu nastąpiło. Idzie więc o zupełnie inne „miejsce”: to, które historycznie rzeczywistej filozofii Kanta przypada w „dziejach teorii”, w sensotwórczym procesie wytwarzania i przetwarzania podstawowych struktur rzeczywistości teoretycznej.

Co właściwie stało się w kantowskiej „krytyce”? Jakiego typu akt teoriiotwórczy „wydarzył się” w niej i wyraził? Jaka struktura teoretycznej rzeczywistości filozoficznej uległa w niej przemianie, i w jakim kierunku? Niniejszy rozdział będzie próbą odpowiedzi na te właśnie pytania. Zamierzam w nim przede wszystkim pokazać właściwy charakter i zasięg naczelnej operacji myślowej, która leży u podstaw filozofii Kanta, a której istota polega na pewnym radykalnym przekształceniu istniejącego obszaru teorii w jego całość, tzn. na wytworzeniu nowego stanowiska teoretycznego.

go. Stanowiska, nie poglądu; o ile nowym poglądem można nazwać jakąś inną odpowiedź podaną w ramach zespołu znanych już pytań, o tyle nowe stanowisko oznacza przede wszystkim odkrycie nowego pytania, a nawet więcej: nowego sposobu zadawania pytań. Idzie tu więc o zasadnicze przetworzenie całej konfiguracji istniejącej rzeczywistości teoretycznej, o odsłonięcie i ukonstytuowanie jej zupełnie nowego obszaru. Używając modnych dziś metafor „przestrzennych” powiemy, że idzie o inne miejsce, z którego teoretyczny dyskurs „mówi”, o inny „punkt stania” i „punkt widzenia”, z którego „widać” i n n y p r z e d m i o t — i zarazem „widać” go i n a c z e j. Tę zasadniczą różnicę stanowiska będziemy tu dalej określać, z braku lepszych terminów, jako odmienność pola lub poziomu teorii.

Otóż w myśli Kanta mamy do czynienia z próbą wytworzenia takiego nowego stanowiska i odpowiadającego mu nowego poziomu rzeczywistości teoretycznej. Próba taką jest mianowicie sformułowanie filozoficznej idei transcendentalizmu, która, jak wiadomo, leży u podstaw całego kantowskiego przedsięwzięcia „krytyki rozumu”. Wytworzone zostaje tu nowe stanowisko i nowe pole teorii, które następnie u Fichtego staje się już jedyną i właściwą perspektywą myślenia filozoficznego, a które w rozważaniach naszych — z powodów podanych niżej — będziemy dalej nazywać *resp.* stanowiskiem oraz polem lub poziomem e p i s t e m o l o g i c z n y m. Właściwy cel tego rozdziału polega więc na tym, by pokazać, czym jest stanowisko epistemologiczne oraz w jakim sensie kantowska idea transcendentalizmu jest właśnie tym wydarzeniem teoretycznym, w którym stanowisko owo zostaje ukonstytuowane.

Już z tego wykroju tematycznego widać, że myśl

Kanta interesuje nas tu przede wszystkim jako nowe sformułowanie filozoficznego problemu wiedzy. Uwagi poniższe dotyczą więc w pierwszym rzędzie problematyki zawartej w *Krytyce czystego rozumu*, czyli tzw. filozofii teoretycznej Kanta. Nie oznacza to jednak zgody na tradycyjne odgraniczanie tej problematyki od „filozofii praktycznej” i „estetyki”, czyli na parcelację myśli kantowskiej — podług architektoniki trzech *Krytyk* — między odrębne i autonomiczne „dziedziny” poznania, moralności i sztuki. Przeciwnie, problem wiedzy chcemy tu potraktować nie jako jeden — choćby i szczególnie ważny — z wyodrębnionych przedmiotów refleksji filozoficznej Kanta (mający tam swoje miejsce „obok” problemów innych, a więc właśnie obok problemu moralności i problemu sztuki), lecz jako właściwy jej przedmiot *par excellence*, w całości wyznaczający teoretyczną przestrzeń tej refleksji, definiujący wręcz jej tożsamość. Filozoficzną teorią wiedzy będzie z tego punktu widzenia nie pewien „dział” czy krąg problemowy kantowskiej „krytyki” (*Krytyka czystego rozumu*, filozofia teoretyczna), lecz jej całość. Również problem moralności i problem sztuki będzie się mieścił w obrębie tej teorii, tworząc pewne szczególne odmiany czy też konfiguracje problemu poznania. To zaś jest możliwe właśnie dlatego i tylko dzięki temu, że sam problem poznania otrzymuje tu kształt radykalnie nowy, całkowicie niesprowadzalny zwłaszcza do dawnej problematyki „teoripoznawczej”.

To właśnie trzeba sobie wyraźnie uświadomić przede wszystkim: iż *Krytyka czystego rozumu*, jako wykład filozoficznej teorii wiedzy, bynajmniej nie jest dziełem z zakresu tzw. „teorii poznania” — a więc owej tradycyjnej problematyki nowożytnej myśli filozoficznej od Kartezjusza po Hume’a, wyróżnianej pod taką naz-

wą przez większość podręczników i opracowań. Kantowski transcendentalizm nie należy do tej problematyki — i to nie tylko w tym sensie, że się w niej po prostu nie mieści, jako należący do problematyki innej. Także w znaczeniu mocniejszym: iż, mianowicie, zasadniczy sens teoretyczny tej idei wyznaczony jest w całości właśnie przez owo nienależenie do tamtej problematyki. Istota transcendentalizmu Kanta polega bowiem na zamierzonej i konsekwentnej próbie wykroczenia poza obszar problemowy klasycznej „teorii poznania”, wzięty jako całość. Aby w pełni zrozumieć właściwy sens i zasięg tej próby, poświęćmy najprzód nieco uwagi strukturze i sposobowi teoretycznego istnienia owej tradycyjnej problematyki zwanej „teoriopoznawczą”.

„TEORIA POZNANIA” A EPISTEMOLOGIA

Problematyka klasycznej „teorii poznania” (dalej będę ją określał również jako „problematykę przedkantowską”) stanowi niewątpliwie pewną całościową konfigurację rzeczywistości teoretycznej. Tutaj interesuje nas ona przede wszystkim jako pewna określona postać filozoficznego problemu wiedzy. Swoistość tej postaci daje się opisać, po pierwsze, przez sposób, w jaki sam fenomen zwany „wiedzą” lub „poznaniem” zostaje tu wyodrębniony spośród innych fenomenów znaczących; oraz, po wtóre, przez typ filozoficznych pytań, jakie fenomen tak wyodrębniony może nasuwać. Obydwa te kryteria wyznaczają to, co w dalszym ciągu będę nazywał poziomem albo polem teoretycznym, w jakim pojawia się dany problem — w tym wypadku filozoficzny problem wiedzy.

Otóż w odniesieniu do przedkantowskiej problematyki teoriopoznawczej ogólna rekonstrukcja właściwe-

go jej pola teorii jest zabiegiem stosunkowo prostym. Problematyka ta jako całość jest mianowicie zespołem możliwych pytań o zjawiska zachodzące w pewnym określonym obszarze, zwanym „poznaniem”. Sam ten obszar z kolei wyznaczany jest przez ostre, dysjunktywne odgraniczenie go od obszaru czegoś, co samo nie jest już „poznaniem”, lecz jego przeciwieństwem: rzeczywistością, Bytem — czyli tym, co „jest” i jako takie dopiero jest „poznawane”. Klasyczna refleksja teoriopoznawcza wyodrębnia swój przedmiot zawsze jako człon tej stałej relacji, która jest wyraźnym odróżnieniem, a nawet opozycją: porządki Wiedzy i Bytu są tu ściśle odgraniczone i całkowicie zewnętrzne wobec siebie, a ich skądinąd niewątpliwa odpowiedniość czy zbieżność stanowi właśnie najistotniejszy problem, który wymaga wyjaśnienia. Zarazem jednak opozycja ta jest zawsze asymetryczna w tym sensie, iż „rzeczywistość” jest czymś z istoty swej niezależnym od „wiedzy”, „wiedza” natomiast — przynajmniej w swej podstawowej funkcji, jaką jest wiarygodność czy też prawdziwość — jest bez reszty określana przez swój stosunek do „rzeczywistości” właśnie.

Miejsce „poznania” wobec „rzeczywistości” określane jest więc w tej relacji dwojako: po pierwsze, „poznanie” jest pewnym medium, instrumentem, narzędziem umożliwiającym dotarcie do Bytu i zawładnięcie nim, ale wobec samego Bytu zewnętrznym i nie mającym na jego kształt żadnego wpływu; sam Byt jest bowiem tym, co ontyczne — tj. alogiczne, obojętne wobec poznania i równe samemu sobie bez względu na to, czy (i jak) jest także „poznawane”. Po drugie, miarą owego dotarcia do Bytu i zawładnięcia nim jest stopień adekwacji „poznania”, czyli wierności i zgodności, z jaką obiektywny, ontyczny porządek Bytu odzwierciedlany jest w subiektywnym, logiczno-poznaw-

czym porządku Myślenia. Jedność obu tych momentów, jako całość relacji między „poznaniem” a „rzeczywistością”, w skrótowy sposób wyraża najpełniej klasyczna definicja prawdy, którą z tego punktu widzenia można uznać za najwłaściwszą formułę całej przedkantowskiej problematyki „teoriopoznawczej”.

Tak wyodrębnione „poznanie” jest więc zawsze pewną określoną formą prostej *episteme* — czyli „wiedzeniem-czegoś”, bezpośrednią postacią „wiedzy-o-przedmiocie”, świadomościowym „widzeniem” jakiegś ontycznej postaci Bytu. Otóż ten kształt poznania jako prostej *episteme* — czyli stanu bezpośredniego odzwierciedlenia przez świadomość pewnej realności ontycznej — nazwijmy epistemicznym kształtem wiedzy. I dalej, zapożyczając ten termin dla następnych określeń, nazwijmy zależnością epistemiczną całą tę dwoiście zależność zewnętrżności i opozycji, a zarazem zgodności i odzwierciedlenia, jaka zachodzi tu między „wiedzącą” świadomością pewnej rzeczy a samą tą „wiedzianą” rzeczą. Wreszcie cały ukonstytuowany przez taką zależność obszar problematyki, dychotomicznie podzielony na ontyczną strefę „przedmiotu” i logiczno-poznawczą strefę „podmiotu”, nazwijmy epistemicznym polem lub poziomem rzeczywistości teoretycznej.

Otóż cała klasyczna problematyka przedkantowskiej „teorii poznania” może być z tego punktu widzenia uznana za swoisty kształt, w jakim filozoficzny problem wiedzy pojawia się i istnieje w tak określonym epistemicznym polu teorii. Jest to teoria wiedzy poziomu epistemicznego. To ściśle przyporządkowanie tej problematyki do tego poziomu teorii można rozpoznać po tym, że refleksja filozoficzna dokładnie przenosi tu na swój „przedmiot” (którym teraz, w „teorii poznania”, jest sama Wiedza, jako już odróżniona do Bytu) ten sam schemat zależności epistemicznej, jaki w całym

tym polu teorii właściwy jest dla relacji między „wiedzą” w ogóle a jej „przedmiotem”. Tak więc klasyczna „teoria poznania” rozważa Wiedzę zawsze jako już z góry odróżnioną i odgraniczoną od Bytu, oraz „daną” wprost w tym właśnie odgraniczeniu. Zakłada więc tę konstytutywną dla całego poziomu epistemicznego dwoistość: jest to teoria jednego z członów tej dwoistości — a więc teoria formułowana i rozwijana zawsze już na jej gruncie.

Wynika stąd przede wszystkim nieuchronna cząstkowość takiej teorii. Można ją inaczej określić jako „dziedziny” status klasycznej „teorii poznania”. Teoria ta jest tylko fragmentem całej rzeczywistości teoretycznej, w której funkcjonuje: mianowicie istnieje zawsze obok — i w odróżnieniu od — teorii samej rzeczywistości, czyli nauki nie o „poznaniu”, lecz o Bycie, ontologii, metafizyki. Wynika stąd także znamienita dwuznaczność miejsca i funkcji owej „dziedziny teorio-poznawczej” w całokształcie epistemicznego pola teorii. Z jednej strony — na mocy wewnętrznej struktury tego pola — jest to dziedzina uboczna o funkcji czysto instrumentalnej. Albowiem właściwy obszar teorii w tym polu wypełniony jest przede wszystkim przez problematykę bezpośrednio epistemiczną, tj. przez czynne poznawanie Bytu, „rzeczywistości”, „przedmiotu”. Główny strumień działalności teoretycznej jest tu zatem nakierowany wprost na „przedmiotowość”, a gotowe wytwory tej działalności kumulują się w postaci pewnej *episteme*: obiektywnej wiedzy o rzeczywistości samej. Charakter tej *episteme* może być rozmaity. Może ona być określana jako „filozofia”, „nauka” czy „wiedza pozytywna”. Jej przedmiotem może być równie dobrze Bóg lub Byt, czy Substancja klasycznej metafizyki, jak „materia” czy „obiektywne prawa przyrody” naturalistycznego scjentyzmu, jak wreszcie „fak-

ty” empirystów i pozytywistów. Zawsze jednak jest to poznanie bezpośrednio epistemiczne, czyli jakaś wiedza-o-przedmiocie. Natomiast „wiedza-o-wiedzy”, o ile pojawia się na tym poziomie teorii, stanowi zawsze jego margines i z punktu widzenia teorii właściwej jest czymś dodatkowym, ubocznym. Zespół tych aktów poznawczych, które za przedmiot mają samo „poznanie”, w niczym nie poszerza ani nie wzbogaca prawdziwej *episteme* tego poziomu; z jej punktu widzenia są to zawsze akty „meta-epistemiczne”, zewnętrzne wobec samej wiedzy i względem niej służebne. Wprawdzie taka meta-epistemiczna refleksja charakteryzuje się tym, że z kolei swój własny przedmiot — samą „wiedzę” — traktuje również epistemicznie, tzn. dokładnie tak samo jak owa bezpośrednia wiedza swój bezpośredni „przedmiot” ontyczny. Ale są to „przedmioty” zasadniczo nierównorzędne: pierwszy jest Bytem, drugi — „tylko” wiedzą. Dlatego „teoria poznania” — jako wyodrębniony typ problematyki — może na poziomie epistemicznym występować tylko podrzędnie, na uboczu właściwego pola teorii, i tylko w charakterze środka do celu leżącego poza nią samą. Albowiem celem tym jest tu wszędzie samo „poznanie” w swym użytku bezpośrednio epistemicznym: a więc poznawanie czegoś, a nie „poznawanie poznawania”.

Jednakże z drugiej strony ta podrzędność „dziedziny teoriopoznawczej” w epistemicznym polu teorii najwyraźniej kłóci się z jej wyróżnionym statusem w rzeczywistości dziejach filozofowania. Jeśli jest to problematyka uboczna, to zadziwia fakt, że cała klasyczna filozofia jej właśnie poświęca znakomitą większość swej pracy myślowej. Zauważmy, że nowożytna myśl filozoficzna przed Kantem jest przede wszystkim „teorią poznania” właśnie: rozwija systematyczną i wszechstronną krytykę sprawności i prawdomówności władz

poznawczych; wciąż ponawia próby zarówno genetycznego badania źródeł wiedzy, jak i logiczno-metodologicznej analizy podstaw jej roszczeń do ważności uniwersalnej; opisuje faktyczne sposoby funkcjonowania „naszych” władz poznawczych, a zarazem poszukuje absolutnych, ponadczasowych norm prawdy i pewności. Krótko mówiąc, problem wiedzy w rozmaitych wersjach i sformułowaniach jest niewątpliwie jednym z naczelnych jej tematów.

Jak wytłumaczyć tę dziwną rozbieżność między znikomością i podrzędnością strukturalnej pozycji, jaką problematyka „teoriopoznawcza” zajmuje w swym macierzystym polu teorii, a owym poczuciem niezmiernej wagi i doniosłości pytań w ramach tej problematyki podejmowanych — poczuciem, które przecież tak wyraźnie widać w rzeczywistym rozwoju historycznym nowożytnej filozofii przedkantowskiej? Otóż jest to zapewne jeszcze jeden charakterystyczny przejaw wspomnianej już niezbieżności między historią rzeczywistości teoretycznej a historią poszczególnych teoretyków i ich konkretnych idei. Można powiedzieć, że przedkantowska refleksja „teoriopoznawcza” przeczuwa wagę filozoficznej problematyki wiedzy, ponieważ wbrew wewnętrznej strukturze i logice swej własnej przestrzeni teoretycznej, i że szuka adekwatnego sformułowania tej problematyki. Jednakże nie może go odnaleźć, gdyż skrupowana jest nieprzekraczalną dla siebie strukturą pola epistemicznego, w której problematyka ta właśnie nie daje się w sposób adekwatny sformułować. Mamy tu więc do czynienia z paradoksalnym wysiłkiem udzielania odpowiedzi na pytanie, którego nie ma i którego w ramach istniejącego pola teorii w ogóle niepodobna zadać.

Właściwe pytanie dotyczy bowiem nie samej „wiedzy” (jej statusu, źródeł, metod itp.), lecz przede wszyst-

kim podstaw i warunków możliwości obu jej cech konstytutywnych: powszechnego obowiązywania oraz ważności przedmiotowej. Jest to więc pytanie typowo ontologiczne, a nie „teoriopoznawcze” w powyżej zarysowanym sensie. I taki typowo ontologiczny charakter ma przynajmniej pierwotna intencja myślowa, jaka towarzyszy samemu pojawieniu się problematyki wiedzy w kręgu pytań filozofii nowożytnej. Intencja ta jest bezpośrednio jawna w metafizycznym racjonalizmie Kartezjusza, Spinozy czy Leibniza; ale widać ją dość wyraźnie także u Hobbesa, a nawet jeszcze u Locke’a. Wszędzie tu problem poznania jest naprzód problemem stosunku między poznaniem a rzeczywistością. Inaczej mówiąc, refleksja nad immanentną strukturą samego porządku „myślenia” pojawia się dopiero w ramach ogólniejszej i pod względem teoretycznym pierwotnej refleksji nad zagadką zgodności tego porządku z obiektywnym, substancjalnym porządkiem „bytu”. Dlatego w całej klasycznej filozofii XVII wieku problematyka poznania jest tak ściśle spleciona z czysto metafizyczną problematyką sporów wokół pojęcia „substancji”. Wiedza bowiem usiłuje tu przede wszystkim zrozumieć swą szczególną „naturę”, ujawniającą się właśnie w owej zagadkowej zgodności między wiedzą a jej przedmiotem, i czyni to w sposób możliwie najprostszy: mianowicie znajdując dla siebie samej swe naturalne „miejsce” w absolutnej Całości Bytu, a tym samym ugruntowując tak siebie, jak i swe zasadnicze odniesienie do przedmiotu w metafizycznej strukturze samej rzeczywistości. Ta swoista „substancjalizacja” całego porządku poznawczego jest więc szczególną formą, w jakiej dla filozofii XVII wieku ujawnia się ontologiczny wymiar problemu wiedzy; innymi słowy — używając wyżej wprowadzonych terminów — ujawnia się w

niej fakt, że dla filozofii tej pytania o samą *episteme* są jeszcze nierozdzielnie związane z pytaniami o całość relacji epistemicznej. Wszędzie tu bowiem idzie przede wszystkim o „bytową” naturę i podstawę poznania jako stosunku między myślą a rzeczywistością, a więc o metafizyczny fundament całej relacji poznawczej, który dopiero wyjaśnia, a zarazem gwarantuje, oboje jej najważniejsze właściwości: powszechność obowiązywania oraz bezwzględną ważność przedmiotową. Oczywiście sam ten fundament określano na różne sposoby; niezależnie jednak od tego, czy jest on Bogiem Kartezjusza i Malebranche’a, czy spinozjańską Substancją lub Harmonią przedustanowioną Leibniza, czy wreszcie Materią Hobbesa, a nawet Naturą Ludzką Locke’a — z interesującego nas punktu widzenia wszędzie pełni tę samą funkcję teoretyczną: wskazuje pierwotnie ontologiczny horyzont problematyki wiedzy w filozofii nowożytnej.

„Wskazuje”, ale nie **w y p o w i a d a**. Osobliwość tej klasycznej metafizyki poznania polega właśnie na tym, że nie może ona sformułować pytania, na które faktycznie próbuje udzielać odpowiedzi. Wynika to z wewnętrznej struktury całego jej pola teorii: struktura ta mianowicie sprawia, że intencja ontologiczna może się tu urzeczywistnić tylko w postaci „zsubstancjalizowanej”, tj. właśnie metafizycznej w sensie tradycyjnym. A dzieje się tak dlatego, że poznające myślenie poszukuje bytowych podstaw swej zgodności z poznawanym przedmiotem **n a t y m s a m y m p o z i o m i e** wiedzy bezpośrednio epistemicznej, na którym operuje jako myślenie efektywnie poznające przedmiot. Ta właśnie zasadnicza jednopoziomowość takiego myślenia uniemożliwia mu właściwą artykulację ontologicznej problematyki wiedzy i pozwala ujawnić ją

tylko pośrednio, jako kryptoproblematykę¹. pytań o tak czy inaczej definiowane „substancje”, ich „atrybuty” i zasady „komunikacji” między nimi. Teoretyczne pole tych pytań jest jednak w całości polem epistemicznym, tj. wyznaczonym przez dany już z góry rozdział prostej *episteme* i jej bezpośredniego przedmiotu, obejmującego „myślenie” i pojmowanego „bytu”. W ramach tego pola nie może się więc pojawić teoretycznie ścisłe pytanie o wzajemny stosunek obu tych członów, o podstawę ich zgodności — czyli o warunki zachodzenia samej relacji poznawczej wziętej jako całość. To zaś znaczy, że w jego ramach cały filozoficzny problem wiedzy nie może się pojawić w swym kształcie właściwym. Sama możliwość wiedzy jako powszechnie i obiektywnie ważnego poznania rzeczywistości jest tu wszędzie raczej zakładana niż wyjaśniana — i to zakładana bezpośrednio w wewnętrznej strukturze tejże poznawanej rzeczywistości, a więc wciąż na poziomie jednego z członów samego stosunku poznawczego. Poznające myślenie, nie mogąc wykroczyć poza ten poziom, zadowala się wskazaniem własnego miejsca w

¹ Pojęcie „kryptoproblemu”, które uważam za jeden z najbardziej płodnych instrumentów marksistowskiej analizy historyczno-filozoficznej, chcę tu rozumieć w tym sensie, w jakim wprowadził je Bronisław Baczko w swym szkicu pt. *Kryptoproblemy i historyzm*. W pojęciu tym ważne są dwa momenty: po pierwsze, iż kryptoproblem jest problemem rzeczywistym, a nie pozornym (nie tzw. „pseudoproblemem”); oraz po drugie, że jest to rzeczywisty problem w swej postaci teoretycznie nieadekwatnej i że ta nieadekwatność jest obiektywna, tzn. bierze się nie z błędów lub niedostatków myślenia, lecz wypływa ze strukturalnych warunków rzeczywistości teoretycznej, w ramach której myślenie to funkcjonuje. (Por. B. Baczko: *Kryptoproblemy i historyzm*. W tomie: *Człowiek i światopoglądy*, Warszawa 1965, s. 373 i nn.).

substancjalnym Ładzie bytu — miejsca, które ma być źródłem, a zarazem gwarancją wszelkich poznawczych walorów i roszczeń myślenia. Ale „byt” jest tu wciąż kategorią epistemiczną, urobioną podług wzorca kategorii „przedmiotu” — a więc nie przed-poznawczą, lecz właśnie zaczerpniętą z funkcjonującej już struktury „poznania”. Klasyczna filozofia XVII wieku w swej refleksji nad problematyką wiedzy nie dostrzega tego *petitio principii*, które tak wyraźnie ciąży na jej próbach metafizycznej interpretacji poznania; nie jest ono bowiem widoczne w granicach czysto epistemicznego pola teorii, których filozofia ta właśnie nie przekracza. I na tym też polega owo tak znamienne dla całej tej formacji wewnętrzne napięcie teoretyczne: myślenie usiłuje tu ująć całość relacji epistemicznej (w czym wyraża się jego pierwotnie ontologiczne nastawienie wobec problemu wiedzy), a zarazem, ponieważ samo pozostaje zawsze na wewnętrznym poziomie tejże relacji, może ją ująć tylko jako ostatecznie sprowadzalną do jednego z jej członów (mianowicie do „bytu” pojętego substancjalnie, czyli na sposób przedmiotowy) — dzięki czemu ontologiczna intencja urzeczywistnia się w postaci metafizyki.

To wewnętrzne napięcie u samych podstaw problematyki wiedzy w myśli nowożytnej jeszcze bardziej zaostrza się, a zarazem z wolna ujawnia swą właściwą postać, w filozofii XVIII wieku. Należy pamiętać, że następcy Leibniza i Locke’a są już zarazem uczniami Newtona. W kręgu filozoficznej refleksji nad poznaniem po raz pierwszy pojawia się nowy fenomen: nowożytna nauka teoretyczno-eksperymentalna w swej dojrzałej, niemal całkowicie wykończonej postaci. Nic też dziwnego, że dla filozofii ten nowy fenomen poznawczy staje się od razu problemem i wyzwaniem. Przedsięwzięcie teoretyczne Newtona skłania ją nade

wszystko do pogłębionego namysłu nad istotą poznania i warunkami jego prawdziwości. Filozoficzna problematyka wiedzy szybko autonomizuje się, a zwłaszcza uniezależnia od metafizycznych przesłanek, które miała u swych podstaw w wielkich systemach XVII wieku; wskutek tego dopiero tu staje się właściwą problematyką „teoriopoznawczą”.

„Teoria poznania” konstituuje bowiem swą właściwą przestrzeń problemową przede wszystkim przez opozycję wobec „metafizyki” (jakkolwiek z niej właśnie bezpośrednio wyrasta). Nowa samoświadomość poznania naukowego, inspirowana przez namysł nad fenomenem newtonowskiej fizyki, godzi zwłaszcza w metafizyczną ideę substancjalnego Ładu, pierwotnie spajającego Myślenie z Bytem, i to w łonie samego Bytu². Tym właśnie różni się swoiście „teoriopoznawczy” i „krytyczny” racjonalizm Oświecenia od metafizycznego racjonalizmu wielkich systemów filozofii XVII-wiecznej: poznające myślenie wyraźniej dostrzega tu czysto „podmiotowy” charakter własnej aktywności wiedzytwórczej, tym samym przestając już żywić złudzenia co do jej charakteru „substancjalnego”; „wiedza” odgranicza samą siebie od „bytu”, pełniej rozpoznając własny status i własną tożsamość, ale zarazem wskutek tego nieuchronnie odkrywając własne granice i coraz wyraźniej uświadamiając sobie, że ko-

² Cały ten proces radykalnego „odmetafizycznienia” problematyki poznawczej w filozofii XVIII wieku, jak również pierwszoplanową rolę, jaką odegrały w nim naukowe sukcesy newtonowskiej mechaniki i inspirowanego przez nią nowego przyrodoznawstwa, najpełniej przedstawiają klasyczne prace historyczne Ernesta Cassirera. Por. zwłaszcza *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. II, Berlin 1911, rozdz. 2 i 3 księgi VI oraz księga VII (s. 396 - 584); oraz tegoż *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, rozdz. 3 (s. 123 - 177).

nieczny porządek Rozumu wcale nie pokrywa się z istniejącym porządkiem Rzeczywistości. Z drugiej strony podobny proces zachodzi także w obrębie tradycji empirystycznej: pod wpływem nowej samowiedzy eksperymentalnego przyrodoznawstwa całe pojęcie „doświadczenia” ulega znamiennej subiektywizacji, która znów jest przede wszystkim „desubstancjalizacją”; rozpada się owa pierwotna jedność bytowa, która jeszcze u Locke’a najwyraźniej łączyła „idee” i „przedmioty” w wyższym ładzie „Natury”, i samo „doświadczenie” coraz ciaśniej zamyka się w immmanentnym kręgu czysto podmiotowych „wrażeń” i „postrzeżeń”.

Autonomizująca się „teoria poznania” godzi więc niejako symetrycznie z dwóch stron w samą podstawę klasycznej metafizyki, konsekwentnie wyodrębniając czysto poznawczy porządek „wiedzy” od substancjalnego „bytu” i coraz wyraźniej ujawniając ich niezbieżność, a nawet niewspółmierność. Rozpada się typowo XVII-wieczna idea transcendentnego Ładu, który „obiektywnie” — tj. przed wszelkim poznaniem i niezależnie od niego — scalałby już z góry poznanie z rzeczywistością, gwarantując tym samym jego uniwersalność i przedmiotową ważność. Przy czym destrukcji ulegają na równi, i jednocześnie, obie główne tezy zawarte w tej metafizycznej idei: teza o substancjalności Myślenia oraz teza o logicznej, tj. z istoty swej intelligibilnej, naturze Bytu.

Przypomnijmy, że pierwsza z tych tez poddana zostaje wnikliwej i wszechstronnej krytyce zwłaszcza przez ten nurt filozofii oświeceniowej, który usiłował najbardziej wiernie kontynuować ontologiczną problematykę wielkich systemów z poprzedniego stulecia — tj. przez formację XVIII-wiecznego racjonalizmu, najpełniej reprezentowaną w filozofii Oświece-

nia niemieckiego. Poszukując wyjścia z impasu, w jaki ontologię wprowadził skrajny „logicyzm” systemu Wolffa, ostatecznie już utożsamiający formalno-logiczne zasady myślenia z przedmiotowymi zasadami samej rzeczywistości — filozofowie tacy jak Crusius, Lambert, a nade wszystko sam Kant w swym przedkrytycznym okresie odkrywają — poniekąd wbrew własnym intencjom — nieprzekraczalne granice „czystego” myślenia, które z góry pozwalają dostrzec zasadniczą daremność jego roszczeń do uzyskania li tylko o własnych siłach (a więc w całości apriorycznej „dedukcji”) ważnej wiedzy o jakimkolwiek rzeczywistym przedmiocie. Drogą do tego odkrycia jest przede wszystkim systematyczny namysł nad swoistością rozmaitych odmian „poznania rozumowego”, który ujawnia np. istotne różnice między czysto konstrukcyjną i „syntetyczną” (nie w późniejszym sensie kantowskim, lecz w tradycyjnym) procedurą nauk matematycznych a „analizą” jakiegoś zjawiska empirycznie danego, typową dla operacji myślowych w teoretyczno-eksperymentalnym przyrodoznawstwie. Porównania takie z jednej strony każą uznać nienaruszalną autonomię i poznawczo-metodologiczną odmienną „realnych” nauk o przyrodzie względem matematyki, kładąc tym samym kres nadziejom na możliwą uniwersalizację XVII-wiecznego ideału wiedzy „*more geometrico*”; z drugiej zaś pozwalają wysnuć nader sceptyczne wnioski zwłaszcza co do możliwości metafizyki jako nauki, tj. jako treściowo i zakresowo odrębnej odmiany „rozumowego poznania rzeczywistości”, która jednak pod względem swej prawdy i pewności byłaby zgodna z obowiązującymi w matematyce i w naukach przyrodniczych wymogami wiedzy naukowej. Tak więc myślący „rozum”, poddając coraz ściślejszej analizie naturę swych

wiedztwórczych aktów i operacji, zdobywa coraz wyraźniejszą samowiedzę ich zasadniczo „subiektywnego” charakteru, tj. zauważa swą własną przypadkowość i zewnętrżność względem wszelkiego myślanego przez siebie „bytu”. Niezbieżność czysto logicznej „racji poznawczej” z „realną racją” obiektywnej przyczynowości; niewywodliwość empirycznych treści z czysto formalnej analizy lub konstrukcji jakichkolwiek pojęć; notoryczna irracjonalność konkretności i „tego, co dane”; słowem, nieprzekraczalna bariera między warunkami pomyslenia jakiejś rzeczy a warunkami jej faktycznego zaistnienia — oto najważniejsze z odkrytych w tym nurcie wątków nowej, radykalnie „zdesubstancjalizowanej” (a więc ostatecznie już pozbawionej swego pierwotnego oparcia i zakorzenienia w „byciu”) samoświadomości poznającego myślenia³. Następuje tu więc niejako autodestrukcja całej klasycznej tradycji racjonalizmu: pojęcie „rozumu” traci swój pierwotnie metafizyczny sens dokładnie w tej mierze, w jakiej staje się przedmiotem suwerennej refleksji „teoriopoznawczej”, a sama ta refleksja, troskliwie już oddzielając „poznanie” od „rzeczy” i „podmiot” od „przedmiotu”, skupia się w końcu tylko na pierwszym członie tego rozdziału. Filozoficzna problematyka wiedzy zawarta w dawnej ontologii „rozumu” zacieśnia się do problematyki pytań o zasady funkcjonowania subiektywnej „władzy poznawczej” skończonego podmiotu ludzkiego; metafizyczny racjonalizm Kartezjusza i Leibniza prze-

³ Problematykę tego racjonalistycznego nurtu filozofii przedkantowskiej w Niemczech omawiałem obszerniej w innym miejscu (por. M. J. Siemek: *Racjonalizm i empiryzm w filozofii niemieckiego Oświecenia*; w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*. Wybrane teksty z historii filozofii, Warszawa 1973, s. 10 - 19).

chodzi w „teorię poznania rozumowego”, która w całości kształcie wiedzy zajmuje swe odrębne — i teraz już z konieczności podrzędne — miejsce obok „teorii samych przedmiotów”, czyli wiedzy właściwej. Krótko mówiąc, fundamentalna struktura epistemicznego pola teorii dopiero tu staje się jawna bezpośrednio i w swej postaci czystej.

Z drugiej strony dokładnie tę samą strukturę współtworzy i umacnia również przeciwległy nurt myśli filozoficznej Oświecenia: tradycja angielskiego empiryzmu z Berkeleym i Hume’em na czele. Tutaj z kolei przedmiotem krytyki jest nade wszystko druga część składowa metafizycznej idei Ładu: teza o wewnętrznej intelligibilności „bytu”, czyniącej go w pełni przejrzystym dla poznawczych władz i procedur „wiedzy”. Następcy Locke’a wychodzą wprawdzie z założeń odwrotnych niż kontynuatorzy Leibniza i Wolffa: za absolutny punkt oparcia biorą nie aprioryczną konieczność myślowych konstrukcji „rozumu”, którym już sama struktura formalna gwarantuje walor niezawodności i powszechnego obowiązywania — lecz pewność „bezpośrednich danych” percepcji zmysłowej, jako jedynych treści poznawczych zdających sprawę z jakościowej pełni istnienia czegokolwiek, z wszelkiej przedmiotowej realności. Ale wynik ich argumentacji jest zasadniczo zbieżny z negatywnymi rezultatami, do jakich z przeciwnego kierunku doszła tradycja racjonalizmu. Okazuje się bowiem, że realne istnienie, jeśli mierzyć je radykalnie empirystycznym kryterium bezpośredniej obecności przedmiotu w doświadczeniu, jest ostatecznie uchwytnie tylko w niedyskursywnym i alogicznym porządku przeżycia, natomiast w ogóle nie daje się adekwatnie wyrazić, opisać ani pojąć w teoretycznym dyskursie poznania. Sam „byt” przeto — przy-

najmniej w swej właściwości najważniejszej, jaką jest jego „bycie”, czyli pozytywne istnienie właśnie — zostaje pozbawiony wszelkiej immanentnej mu intelligibilności; całą jego naturę określa teraz już absolutna faktyczność, która może być przedmiotem „czucia”, „doznania” czy „wrażenia”, ale nie poddaje się żadnej pojęciowej racjonalizacji. Taki jest właściwy sens formuły Berkeleyya o pełnej tożsamości *esse* i *percipi*: wyraża się w niej radykalne zakwestionowanie obiektywnej — a więc prawdziwie „bytowej” — ważności wszelkich „idei”, które nie są bezpośrednim sprawozdaniem z empirycznego przeżycia, i jakkolwiek w pierwszej kolejności dotyczy ono oczywiście kluczowych idei tradycyjnej metafizyki, to jednak już u Berkeleyya zaczyna być przenoszone — zresztą zgodnie z wewnętrzną konsekwencją stanowiska radykalnie empirystycznego — także na wszelkie kategorie teoretyczne, a więc poznawcze we właściwym sensie. Dość przypomnieć, że wraz z metafizycznym pojęciem „substancji” krytyka ta w gruncie rzeczy odrzuca także teoretyczną kategorię przedmiotu, a więc jedno z podstawowych narzędzi wszelkiej dyskursywnej wiedzy. Dalej, i już do końca, pójdzie tą drogą Hume, który rozszerzy ową destrukcję „substancjalności” jako nierzeczywistej, bo nieempirycznej hipostazy ludzkiego umysłu również na sam hipostazujący umysł, tj. na pojęcie „podmiotu”, a nadto zakwestionuje prawomocność i obiektywną ważność drugiego z podstawowych instrumentów poznania: kategorii przyczynowości. Tutaj „teoria poznania” osiąga swój kraniec, na którym „byt” i „wiedza” rozchodzą się już definitywnie. U Hume’a bowiem całość relacji epistemicznej zostaje rozłącznie podzielona między czyste przeżywanie „faktów” — jedynie rzeczywistych, ale też zawsze jednostkowych

i konkretnych, czyli w swej faktyczności zawsze irracjonalnych — oraz „wiedzę o stosunkach między ideami”, która z kolei jest racjonalna i ogólna, ale za to bezprzedmiotowa i treściowo pusta, jako że polega na czysto formalnej analizie samych pojęć lub relacji między pojęciami. A ta dysjunkcja oznacza, że dyskurs poznawczy traci swój najbardziej pierwotny walor *p r a w d y l u b f a ł s z u*, zaś jedyne możliwe dlań odniesienie do rzeczywistości jest właśnie odniesieniem pozapoznawczym, zachodzącym tylko w „praktycznej”, emotywno-witalnej sferze „życia” i „przeżycia”⁴. Tym sposobem także w obrębie tradycji empirystycznej zautonomizowana refleksja „teoriopoznawcza” unicestwia samą podstawę możliwości poznania w elementarnie filozoficznym sensie słowa, tj. rozumianego jako powszechna i obiektywnie ważna *w i e d z a - o - r z e c z y w i s t o ś c i*, oparta na fundamencie ontologicznego stosunku między przedmiotem a podmiotem. I także tutaj ta destrukcja filozoficznej problematyki wiedzy jest jednocześnie tożsama z pełnym odsłonięciem się „czystej” struktury epistemicznego pola teorii, a zarazem z potwierdzeniem zasadniczej nieprzekraczalności jej granic dla samego myślenia „teoriopoznawczego”.

Tak więc oświeceniowa „teoria poznania” obala klasyczną metafizykę XVII wieku w tej mierze, w jakiej autonomizując problematykę „wiedzy” wyodrębnia ją i ostro odgranicza od problematyki samego „bytu”. Ponieważ jednak proces ten w całości zacho-

⁴ W sprawie tych instrumentalnych i biologizacyjnych wątków u Hume'a por. A. Hochfeldowa: *Słowo wstępne w: D. Hume, Badania dotyczące zasad moralności*, BKF, Warszawa 1975, s. XIV—XV oraz L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966, s. 39 - 54.

dzi wewnątrz epistemicznego pola teorii (ściśle biorąc, jest to nawet proces wytwarzania właściwej struktury tego pola), tedy konsekwentnej eliminacji ulega tu nie tylko typowo „metafizyczne” przemieszanie obu problematyk, ale także cały ontologiczny wymiar ich wzajemnego odniesienia w ogóle; „metafizyka” bowiem jest szczególnym kształtem, jaki przyjmuje w polu epistemicznym ontologia. To zaś oznacza, że przekreślony zostaje najbardziej istotny wymiar samego filozoficznego problemu wiedzy. Czyście „poznanie”, do końca odseparowane od równie czystej rzeczywistości swego „przedmiotu”, okazuje się być zasadniczo niezdolne do zrozumienia siebie samego jako poznania; albowiem strukturalny horyzont teoretyczny jego możliwych pytań o status własny uniemożliwia mu nawet poprawną samoidentyfikację. Toteż rozwinięta i konsekwentna „teoria poznania” w polu epistemicznym nigdy nie jest rzeczywiście teorią poznania; nie tylko bowiem jej odpowiedzi, ale już same pytania od początku rozmiągają się z istotą zjawisk poznawczych w ich elementarnej tożsamości, poszukując tej istoty w zjawiskach innych — a zwłaszcza w tak czy inaczej rozumianych procesach psychicznych i fizjologicznych, tj. ostatecznie w biologicznych zachowaniach organizmu oraz w przyczynowo-funkcjonalnych zależnościach między tymi zachowaniami a bodźcami płynącymi od otoczenia zewnętrznego⁵. Krótko mówiąc, sama obecność „te-

⁵ Zespół założeń i twierdzeń, które Roman Ingarden poddał obszernej rekonstrukcji i analizie pod nazwą „psychofizjologicznej teorii poznania”, jest więc w świetle naszego wywodu koniecznym punktem dojścia wszelkiej refleksji „teoriopoznawczej”, czyli refleksji nad problematyką poznania prowadzonej na bezpośrednio epistemicznym poziomie teorii. Trzeba też przyznać, że przeprowadzona przez Ingardena krytyka tego systemu poglądów, która wykazuje jego zasad-

orii poznania” jako suwerennej i dominującej formy myślenia w filozofii jest faktem, który dopiero wskazuje na inny, znacznie ważniejszy fakt: mianowicie na teoretyczną nieobecność jej właściwego przedmiotu, tj. problemu wiedzy w jego filozoficznie istotnym sensie, a nawet więcej — na teoretyczną niemożliwość pojawienia się takiego przedmiotu.

Ten osobliwy paradoks odpowiedzi, które swą obecnością ujawniają brak właściwego pytania, jest więc konstytutywny dla całej przedkantowskiej refleksji nad problematyką wiedzy. Ale to, co w XVII-wiecznej metafizyce było tylko paradoksem i wewnętrznym napięciem myślenia zmagającego się z podówczas jeszcze niewidocznymi wyraźnie granicami swego myślowego pola, w „teorii poznania” wieku XVIII przybiera już postać głębokiego kryzysu teoretycznego. Granice epistemicznego pola teorii stają się tu bezpośrednio odczuwalne, coraz dotkliwiej krępując filozofię w jej wysiłkach adekwatnego opisu i zrozumienia samej *episteme*. Mnożą się objawy myślowego impasu, które coraz wyraźniej świadczą o tym, że refleksja „teoriopoznawcza” jest z gruntu bezsilna nie tylko wobec teoretycznego problemu możliwości poznania w ogóle, ale także — i przede wszystkim — wobec niewątpliwego faktu teore-

nicznej niezdolność nie tylko do rozstrzygnięcia, ale wręcz do sformułowania filozoficznego problemu wiedzy w jego właściwym kształcie, jest pod względem teoretycznym całkowicie trafna i wyczerpująca — co oczywiście w żaden sposób nie przesądza jeszcze otwartej kwestii, czy równie trafne i wyczerpujące jest pozytywne ujęcie tej problematyki w poglądach samego Ingardena. (Por. R. Ingarden: *U podstaw teorii poznania*. Część pierwsza, Warszawa 1971, rozdz. I-II, zwłaszcza s. 49-67, 158-170 oraz 199-206). Do tej sprawy wrócimy jeszcze później (por. przypis 33).

tycznego, jakim jest choćby nauka, czyli istniejące już poznanie rzeczywiste. Tu właśnie najostrej objawia się kryzys: ta sama nauka, ta sama matematyczno-eksperymentalna fizyka Newtona i jego następców, dzięki której filozoficzny namysł nad wiedzą oddzielił się od tradycyjnej metafizyki i przekształcił w autonomiczną „teorię poznania”, okazuje się oto dla tejże „teorii poznania” czymś najbardziej niepojętym. Dokonywana jednocześnie przez oświeceniowy racjonalizm i empiryzm zbieżna krytyka obu głównych „władz poznawczych”, „rozumu” i „doświadczenia”, prowadzi bowiem z nieodpartą logiką do wniosku, że nauka — rozumiana zgodnie ze swym pierwotnym i właściwym sensem jako prawdziwe poznanie rzeczywistości — jest czymś teoretycznie niemożliwym. I przed wnioskiem takim nie cofają się przynajmniej najwybitniejsi i najbardziej konsekwentni filozofowie tej epoki — jak przedkrytyczny Kant, a nade wszystko Hume.

Ten negatywny wniosek wypływa zwłaszcza z konstatacji, iż dwa naczelne warunki, które dopiero razem składają się na takie pojęcie prawdziwego poznania rzeczywistości — mianowicie wymóg powszechnego i koniecznego obowiązywania oraz postulat bezwzględnej ważności przedmiotowej — pozostają we wzajemnym konflikcie, wskutek czego nie mogą być spełnione jednocześnie. Bez względu więc na to, czy wychodzi się od pewności „czystego rozumu” (która spełnia pierwszy warunek), czy od prawdy „czystego doświadczenia” (która z kolei czyni zadość drugiemu), refleksja „teoriopoznawcza” nie może odnaleźć żadnej sensownej więzi pomiędzy obydwo-
ma i w ostateczności zawsze staje wobec tego samego dylematu: pewność albo prawda, powszechność i konieczność albo ważność obiektywna — czyli w ter-

minologii kantowskiej aprioryczność wiedzy albo jej nieanalityczny (treściowo niepusty) charakter. Jest to oczywiście dylemat narzucony przez wewnętrzną strukturę epistemicznego pola teorii. Ale filozofia przedkantowska, która tylko w tym właśnie polu funkcjonuje, nie może dostrzec, że pozorności takiego dylematu dowodzi sam fakt istnienia rzeczywistych nauk; przeciwnie, to właśnie miarą tego dylematu ocenia ona status i poznawczy walor nauk faktycznie istniejących, co w konsekwencji musi prowadzić do zakwestionowania, a nawet zaprzeczenia samej ich naukowości. I nic dziwnego, że ta destrukcyjna logika obraca się na koniec nawet przeciw obu naukom o najmocniej utwierdzonym autorytecie, tj. przeciw matematyce i matematycznemu przyrodoznawstwu. Znajduje to wyraz z jednej strony w typowym dla „teorii poznania” przeświadczeniu o całkowicie analitycznym — a więc czysto formalnym i w gruncie rzeczy tautologicznym — charakterze twierdzeń matematyki, który ma być nieuniknioną ceną aprioryczności i apodyktycznej pewności jej dowodów; oczywiście teza ta radykalnie odmawia poznaniu matematycznemu wszelkiego statusu prawdziwej wiedzy o rzeczywistości — co z kolei kaze uznać niewątpliwą skądinąd stosowalność matematyki do rzeczywistych przedmiotów za tajemnicę zgoła niepojętą. Z drugiej zaś strony podważona zostaje prawomocność logicznej więzi, jaka w eksperymentalnych naukach przyrodniczych łączy zmatematyzowany i pojęciowy aparat teoretyczny z bezpośrednio empiryczną treścią „danych” doświadczenia, wskutek czego wszelka ogólność, nieodłączna przecież od podstawowych kategorii i praw tych nauk jako nauk, musi być uznana za poznawczo bezzasadny konstrukt samej poznającej podmiotowości ludzkiej, któremu nie odpowiada żadna realność przed-

miotowa i który jedyną rację bytu ma w swej praktyczno-instrumentalnej przydatności do „życiowych”, tj. w ostatniej instancji biologiczno-adaptacyjnych potrzeb i celów człowieka jako gatunku. Tak więc naukowemu poznaniu przyrody zostaje z kolei odmówiony jego status prawdziwej wiedzy o rzeczywistości. Walor „prawdy” przysługuje bowiem tylko bezpośrednio empirycznym konstatacjom „faktów”, przez co z góry kłóci się z walorem „ogólności”, który wszakże dopiero konstryuuje istotę wszelkiej „wiedzy”.

Wnioski te godzą więc w same podstawy filozoficznej problematyki poznania. Filozofia XVIII wieku daje w nich bezpośrednio świadectwo swej zasadniczej niezdolności do zrozumienia najdonioślejszego fenomenu poznawczego swoich czasów — nowożytnej nauki; świadectwo to jest jednak tylko objawem i wynikiem narastającego stanu teoretycznej dezorientacji znamiennej dla myślenia, które chce być konsekwentne, ale zarazem nie może się wywikłać z bezpośrednio epistemicznej struktury swego pola teorii. Stan taki można określić mianem epistemologicznego chaosu: filozoficzna refleksja nad wiedzą popada tu w fundamentalne antynomie, które odsłaniają głęboką problematyczność jej własnych przesłanek pierwotnych i zasadniczo kwestionują sam jej status jako takiej refleksji. „Teoria poznania” — właśnie w tej mierze, w jakiej traci z oczu rzeczywiste poznanie — również sama przestaje być filozoficzną teorią we właściwym sensie słowa. Teoretyczna problematyka wiedzy pogłębia swą „dziedzinowość” i ulega coraz dalej idącej redukcji do pytań o składowe „elementy” i „władze”, jakie dają się wyodrębnić w poszczególnych procesach poznawczych, oraz o rozmaite możliwości przyczynowych powiązań i oddziaływań między nimi. Spory dotyczą już tylko kierunku i stopnia tej

redukcji: „subiektywny” psychologizm sensualistów i asocjacionistów walczy o lepsze z „obiektywizmem” mechanistycznych materialistów. Ci zaś, którzy próbują powstrzymać ten triumfalny pochód filozoficznego naturalizmu i ocalić przed nim przynajmniej niektóre pojęcia i wartości odsyłające do prawdziwie istotnościowego wymiaru świata, muszą teraz szukać dla nich miejsca poza całym obszarem poznania — już to w całościowej strukturze samego Bytu jako „rozumnej Natury”, już to w antropologiczno-moralnej sferze „Natury ludzkiej”, tj. w czysto etycznym porządku „wolności”, „szczęścia”, „cnoty”. Ten stan rzeczy z kolei jeszcze bardziej pogłębia podrzędność i peryferyjność miejsca, jakie w tak ukształtowanej przestrzeni myślowej przypada problematyce „wiedzy”; jak widać, miejsce to jest następstwem — i wyrazem — bezsilności refleksji „teoriopoznawczej” wobec istotnego sensu filozoficznego tej problematyki.

Otóż ten właśnie kryzys myślowy, w jakim za sprawą „teorii poznania” znalazła się cała filozofia XVIII wieku, stanowi bezpośrednią przesłankę teoretyczną i historyczną rewolucji kantowskiej. Rewolucji — bowiem Kant jako pierwszy dostrzega, że jest to strukturalny kryzys myślenia operującego w epistemicznym polu teorii i że jego przezwyciężenie musi być równoznaczne z radykalnym wyjściem poza samo to pole jako całość. W przedsięwzięciu kantowskim idzie więc o przekształcenie podstawowych wymiarów istniejącej przestrzeni myślowej, o zmianę całego jej „paradygmatu”⁶. Widać to wyraźnie już choćby w sa-

⁶ Zasadniczy schemat tego wydarzenia jest bardzo podobny do opisywanego przez Thomasa S. Kuhna modelu przewrotów teoretycznych w nauce. (Por. T. S. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968). Tak więc mamy tu na-przód fazę nagromadzenia objawów kryzysowych (w tym wy-

mym kształcie zewnętrznym głównego pytania, z jakiego wyrasta właściwa filozofia krytyczna Kanta: jak wiadomo, pytanie to dotyczy możliwości „sądów syntetycznych *a priori*” — a więc możliwości czegoś, co w ramach istniejącej struktury *episteme* jest właśnie zasadniczo niemożliwe. Od początku zatem idzie tu o problem spoza tej struktury, o jej „nie-problem” — a nawet więcej, o jej właściwy i najbardziej podstawowy „nie-problem”, tj. o coś, czego „nie-widzenie” tworzy i warunkuje samą tę strukturę, umożliwiając dopiero wszelkie „widzenie-czegoś” na jej gruncie.

Pytając o możliwość takiej wiedzy, w której for-

padku jednym z najaktywniejszych jej przedstawicieli jest sam Kant w okresie przedkrytycznym), która coraz ostrzej ujawnia niedostateczność i nieadekwatność całej istniejącej aparatury pojęciowej (czyli „paradygmatu” teorii) wobec rosnącej liczby problemów na jej gruncie niewyjaśnialnych, a nawet niezrozumiałych. Mamy następnie etap wewnętrznej polaryzacji i rozczłonkowania samego „paradygmatu”: z jednolitej i powszechnie akceptowanej teorii przekształca się on w luźną i niezbyt spójną wielość teorii cząstkowych, z których każda próbuje tłumaczyć już tylko jakiś odmienny aspekt badanych zjawisk, żadna natomiast nie może objąć ich całości. Wreszcie mamy fazę ostatnią: radykalne i z punktu widzenia teorii nieciągle przekonstruowanie całości samej perspektywy myślowej, w której zjawiska te są „widziane” — czyli wytworzenie nowego „paradygmatu” teoretycznego, który wypiera i zastępuje paradygmat stary. Należy jednak pamiętać, że w przypadku przewrotu filozoficznego — a właśnie takim jest rewolucja kantowska — zastosowanie tego modelu jest ograniczone do zewnętrznej, czysto formalnej struktury opisywanego procesu i że nie uwzględnia on zasadniczych różnic treściowych między wiedzą naukową a myśleniem filozoficznym w ogóle, zwłaszcza zaś takim myśleniem filozoficznym, które swym głównym przedmiotem czyni problematykę samej wiedzy, w tym także wiedzy naukowej.

malny walor powszechnego i koniecznego obowiązywania, czyli „aprioryczności”, nie wykluczałyby się, lecz właśnie łączył z jej niepustą i przedmiotowo ważną treścią (tj. z „syntetycznym”, czyli nieanalitycznym charakterem poznania), Kant pyta po prostu o warunki możliwości wiedzy w ogóle; samo takie pytanie zakłada jednak, że wiedza jest i że ów niezbyty fakt jej istnienia najdowodniej obala nie tylko wyniki, ale przede wszystkim przesłanki całej epistemicznej refleksji „teoriopoznawczej”. Właśnie dlatego w rozumowaniu kantowskim tak istotną funkcję pełni odwołanie się do rzeczywistych nauk: matematyki i teoretycznej fizyki („czystego przyrodoznawstwa”). I jeśli w przeciwieństwie do poglądu Hume’a uznaje Kant te nauki za modelowy przykład „poznania syntetycznego *a priori*”, to idzie tu nie o zwykłą różnicę zdań w interpretacji i ocenie pewnych właściwych tym naukom procedur poznawczych — różnicę, która występowałaby na wspólnym gruncie ich „teoriopoznawczej” analizy — lecz o głębiej tkwiącą odmienną ujęcia całościowego statusu tych nauk jako nauk. Teza kantowska o syntetycznym charakterze poznania *a priori* w matematyce i zarazem o apriorycznym charakterze przynajmniej pewnej części wiedzy syntetycznej w eksperymentalnym przyrodoznawstwie stanowi bowiem w gruncie rzeczy tylko swoiste sformułowanie innej tezy: tej mianowicie, że nauki te rzeczywiście są tym, za co uchodzą, tj. naukami i właśnie; innymi słowy, że zarówno twierdzenia matematyki, jak i ogólne prawa fizyki teoretycznej stosują się do rzeczywistych przedmiotów, czyli że obie te nauki dostarczają prawdziwego poznania rzeczywistości. W stosunku do Hume’a następuje tu więc diametralne odwrócenie całej perspektywy myślowej, w jakiej pojawia się sam problem tych nauk: o ile tam wewnątrz-

na struktura epistemicznego pola teorii narzucała założenia, na gruncie których sam fakt istnienia nauki był niezrozumiały i w konsekwencji musiał ulec za-negowaniu jako fakt właśnie, to tutaj, przeciwnie, bezsporność tego faktu jest punktem wyjścia, a konsekwencją — odrzucenie tamtych założeń. U Hume'a⁷ schemat rozumowania jest następujący: poznanie naukowe we właściwym sensie słowa jest niemożliwe, niepodobna bowiem nawet pomyśleć, by ludzka wiedza mogła być zarazem aprioryczna i nieanalityczna, tj. ogólna i niepusta, konieczna i przedmiotowo ważna; zatem to, co podaje się za „naukę”, w rzeczywistości nią nie jest. U Kanta natomiast mamy do czynienia z myślą o takiej strukturze: poznanie naukowe istnieje i to jako naukowe — a zatem przesłanki, w ramach których jego możliwość „nie daje się pomyśleć”. muszą być z gruntu fałszywe.

⁷ Hume formułuje te tezy najprzejrzyściej i najbardziej konsekwentnie, toteż jakkolwiek na pozór mogłoby się wydawać, że w swym radykalizmie filozof ten jest na tle swej epoki dość odosobniony, to jednak właśnie jego filozofię należy uznać za „czystą”, modelową postać strukturalnego kryzysu myślowego w łonie całej XVIII-wiecznej „teorii poznania”. Tak sądził również sam Kant, który niejednokrotnie podkreślał zarówno tę typowość poglądów Hume'a dla całej oświeceniowej krytyki poznania, jak też doniosłość ich bezpośredniej inspiracji dla swych własnych odkryć teoretycznych. Zwłaszcza w *Prolegomenach* daje Kant wyraz swemu przeświadczeniu o tym, że całą koncepcję filozofii transcendentalnej zawdzięcza przede wszystkim krytycznemu namysłowi nad pytaniami i odpowiedziami Hume'a. Por. I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, w: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe (Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften), Berlin 1968, Bd. IV, s. 257 - 261 oraz 272 - 273.

Idzie jednak nie tylko o prostą konstatację tej fałszywości, lecz także — i przede wszystkim — o próbę zrozumienia jej rzeczywistych źródeł. Najważniejszym celem Kanta jest bowiem pomyślenie samej tej niemożliwości pomyślenia faktów skądinąd oczywistych, tzn. namysł nad „warunkami możliwości tej niemożliwości”. To zaś oznacza, że właściwym przedmiotem refleksji staje się całościowa struktura samego pola teorii, w którym filozoficzny problem wiedzy pojawia się i funkcjonuje w takim kształcie „teoriopoznawczym” — a więc struktura pola epistemicznego. I na tym właśnie polega istota rewolucji teoretycznej, której urzeczywistnieniem jest kantowska idea transcendentalizmu. Oto po raz pierwszy zostaje tu adekwatnie sformułowane nowego typu pytanie filozoficzne, którego naturę określa nade wszystko swoisty stosunek, w jakim pozostaje ono wobec bezpośrednio epistemicznych pytań filozofii tradycyjnej, zarówno „metafizycznych”, jak zwłaszcza „teoriopoznawczych”: jest to mianowicie pytanie o tamte pytania, tzn. o całokształt organizującej je przestrzeni myślowej, która warunkuje ich pojawienie się, ale właśnie dlatego dla nich samych nie jest widoczna. Takie pytanie — i dopiero takie — nazywam pytaniem epistemologicznym we właściwym sensie.

Gwoli jasności pojęciowej proponuję więc zarzucić powszechne dotąd użycie terminów „epistemologia” i „epistemologiczny” jako mniej więcej dokładnych odpowiedników pojęć „teoria poznania” i „teoriopoznawczy”. Przez „teorię poznania” chcę tu jednoznacznie rozumieć sformułowanie i sposób istnienia filozoficznego problemu wiedzy w obrębie epistemicznego pola teorii. „Epistemologią” natomiast będę nazywać typ obecności tego samego problemu wiedzy w nowym, zasadniczo przekształconym polu teorii, którego naj-

istotniejszą cechą jest to, że „widać” w nim samo pole epistemiczne jako całość. Ten nowy, epistemologiczny poziom teorii po raz pierwszy odsłonięty zostaje przez kantowską ideę transcendentalizmu.

„Teoria poznania” i epistemologia w proponowanym tu znaczeniu różnią się więc nie zakresem, ani nie przedmiotem, lecz typem i całościową strukturą rzeczywistości teoretycznej, do której odpowiednio należą. W naszym przypadku oznacza to przede wszystkim, że różnią się, po pierwsze, sposobem samego wyodrębnienia problemu wiedzy i jego lokalizacji w całokształcie rzeczywistości teoretycznej danego poziomu; oraz, po drugie, wynikającym stąd sposobem potraktowania tak wyodrębnionego problemu. Przed zamknięciem tych wstępnych rozważań przyjrzyjmy się jeszcze nieco bliżej tej różnicy.

Powiedziane było uprzednio, że w ramach poziomu epistemicznego refleksja „teoriopoznawcza” traktuje wiedzę tak samo bezpośrednio jak wiedza swój rzeczywisty „przedmiot”. Można więc rzec, że „teoria poznania” jest teorią wiedzy w jej postaci „ontycznej” — tj. w jej bezpośrednim i faktycznym istnieniu jako prostej *episteme*, podobnie jak sama ta *episteme* jest z kolei teorią jakiegoś „ontycznie” istniejącego przedmiotu. Taką epistemiczną wiedzę o samej *episteme* można by nazwać wiedzą „meta-epistemiczną” (w tym mniej więcej sensie, w jakim współczesna filozofia nauki używa pary pojęć „teoria-metateoria”). Refleksja meta-epistemiczna byłaby więc „metodologią”, a zarazem „ontyką” wiedzy — czyli teorią (wciąż epistemiczną) jednej z „dziedzin” poziomu epistemicznego w jej bezpośrednim istnieniu i funkcjonowaniu. Natomiast epistemologia miałaby się do „teorii poznania” tak, jak ontologia jakiegoś fenomenu do jego „ontyki” (w znaczeniu zbliżonym do tego, jakie

terminom tym nadaje np. transcendentálna fenomenologia Husserla i Heideggera). Byłaby więc nie tyle opisem i analizą wiedzy w jej prostej formie epistemicznej, ile raczej rozumiejącym badaniem samej tej formy i całościowych podstaw jej „bytowania” jako takiej właśnie. Od razu widać, że refleksja taka jest niemożliwa bez wykroczenia poza daną, właśnie „ontyczną” obecność problematyki „teoriopoznawczej” — a więc poza jej status i funkcje w epistemicznym polu teorii. Epistemologia — jako ontologia wiedzy — musi więc od początku inaczej „wykroić” sam swój przedmiot; będzie nim już nie „poznanie” (jako oddzielona od „rzeczy” część pola epistemicznego), lecz właśnie relacja poznania i rzeczy — a więc samo to pole w swej całościowej strukturze. A taki wykrój jest właśnie równoznaczny z wytworzeniem nowego stanowiska teoretycznego i nowego poziomu teorii. To nowe stanowisko i pole — epistemologiczne — powstaje mianowicie wtedy, i zawsze wtedy, gdy w polu teoretycznego „widzenia” (a więc jako problem i przedmiot pytań filozofii) pojawia się to, co na stanowisku i poziomie epistemicznym stanowiło pewien niewidoczny zespół warunków wszelkiej możliwej na tym poziomie „widzialności”; a więc sama organizacja jego teoretycznej przestrzeni — jako koniecznego „miejsca”; w którym dopiero pojawiają się możliwe pytania i problemy. Słowem, epistemologiczny poziom teorii jest poziomem pytań o strukturalną całość poziomu epistemicznego.

I tym właśnie zasadniczo różni się kantowski transcendentizm od klasycznej, przedkantowskiej refleksji „teoriopoznawczej”. Nie jest to różnica punktów widzenia czy poglądów w ramach jednego poziomu teorii, lecz odmienność dwóch różnych poziomów. Przed Kantem filozoficzne pytania o wiedzę sytuowały się wy-

łącznie w epistemicznym polu teorii. Kant pierwszy umieścił je w polu epistemologicznym. Można też powiedzieć inaczej: Kant pierwszy wytworzył epistemologiczny poziom teorii — właśnie dzięki temu, że dał radykalnie nowe sformułowanie filozoficznego problemu wiedzy, które zresztą okazało się właściwym i adekwatnym sformułowaniem tego problemu.

KONCEPCJA „FILOZOFII TRANSCENDENTALNEJ”

Spróbujemy teraz zrekonstruować główne założenia kantowskiego transcendentalizmu jako nowego sformułowania filozoficznej problematyki wiedzy. Otóż to nowe sformułowanie widoczne jest już w samym wyjściowym zamyśle refleksji Kanta: w projekcie filozofii jako „krytyki rozumu”. Na pierwszy rzut oka można by sądzić, że projekt ten jeszcze całkowicie mieści się w ramach tradycyjnej „teorii poznania”. Myśl o tym, że przed wszelkim badaniem samych rzeczy trzeba naprzód dokładnie zbadać nasz sposób poznawania tych rzeczy, była w filozofii europejskiej dobrze znana długo przed Kantem. Ale kantowska idea „krytyki rozumu” bynajmniej nie sprowadza się tylko do tej prostej myśli. Nie idzie tu już bowiem o to jedynie, by właściwą *episteme*, czyli sam system aktów bezpośrednio poznawczych, poprzedzić pewnym zespołem metodyczno-krytycznych zabiegów wstępnych, których głównym celem miałyby być należyte przysposobienie posiadanych „narzędzi” poznawczych — a więc rozmaitych „władz” i „zdolności” ludzkiego umysłu — do ich optymalnego użytku epistemicznego. Krytyka w rozumieniu kantowskim nie jest po prostu takim wstępem do wiedzy właściwej, czy jej przedsiionkiem; przeciwnie, ona jest właśnie wiedzą samą. Inaczej mówiąc, nie jest to — tak jak myślenie „krytyczne” w

dawnym, czy to sceptycznym, czy to kartezjańskim sensie — jedynie wyraz otwartej postawy „antydogmatycznej”, a więc tylko pewna czysto operacyjna dyrektywa dla poznającego rozumu, całkowicie zewnętrzna i uboczna względem jego właściwej aktywności teoretycznej. Kantowska krytyka, przeciwnie, jest refleksją bezpośrednio teoriiotwórczą, jest pracą rzeczywistego filozofowania w jak najściślejszym sensie merytorycznym.

Wprawdzie także Kant odróżnia „krytykę” od „systemu” czy „nauki” — a więc od uporządkowanej i zupełnej teorii filozoficznej we właściwym sensie. Ale jest to dlań różnica jedynie w porządku ekspozycji pewnej problematyki i w stopniu jej rozwinięcia, nie zaś w rodzaju samej tej problematyki, w jej zakresie, w jej swoistym ukształtowaniu teoretycznym. „Krytyka” sama nie jest jeszcze przyszłym „systemem” — ale też nie jest tą w gruncie rzeczy ateoretyczną, czysto dyrektywną procedurą „metodycznego wątpienia”, która ustala probierz prawdy i pewności przed wszelkim jego poznawczym zastosowaniem, a więc pyta o czyste „Jak” naszego poznania, niezależnie od jego „Co”. U Kanta obydwa te pytania są nierozdzielne. „Krytyka” jest tu zarazem probierzem i jego próbą, myśleniem bezpośrednio wytyczającym nowy obszar teorii, a więc teoretycznie konstruktywnym, tworzącym już podstawy nowego „systemu”. Sam „system” — czyli to, co Kant nazywa „transcendentalną filozofią” lub „doktryną”, w odróżnieniu od „tylko krytyki transcendentalnej”⁸ — ma być jedynie ostateczną artyku-

⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 25 - 26. Tekst *Krytyki* będą wszędzie dalej cytował wedle wydań oryginalnych (A lub B). Polskie brzmienie cytat podaję w zasadzie wedle przekładu R. Ingardena (I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, BKF, Warszawa 1957) — z kilkoma wyjątkami, gdzie tłuma-

lacją i pełnym rozwinięciem tego „planu”, który krytyka już zarysowuje „w sposób architektoniczny, tzn. na podstawie zasad naczelných, przy całkowitej rękoi co do pełności i pewności wszystkich części tworzących tę budowlę”⁹. Jeśli więc z jednej strony „krytyka” jest tylko wstępem do przyszłego systemu „filozofii transcendentalnej” — a więc, jak powiada Kant — tylko „propedeutyką czystego rozumu”¹⁰ — to jednak z drugiej strony do krytyki „należy (...) wszystko, co stanowi filozofię transcendentalną; jest ona zupełną ideą filozofii transcendentalnej”¹¹. Krytykę różni od systemu jedynie stopień rozwinięcia i zupełności analiz, bynajmniej zaś nie rodzaj ani zakres problematyki. Jest to zatem różnica czysto ilościowa, całkowicie usuwalna na drodze stopniowego rozwijania i dopełniania wyjściowych ustaleń krytyki. Krytyka przechodzi więc w system bezpośrednio i w sposób ciągły — ale dzieje się tak dlatego, że cała zasadnicza struktura systemu jest już wyznaczona właśnie przez krytykę i w niej poniekąd z góry zawarta. Krytyka sama po prostu jest już systemem w zarodku, domagającym się tylko swego rozwinięcia. Rozwinięcie to jest zaś ze swej strony niezbędną konsekwencją samej krytyki. Powiada bowiem Kant: „czysty rozum jest dziedziną tak wyodrębnioną, tak w samej sobie wszędzie zwartą, że nie można dotknąć żadnej jego części, nie poruszając przy tym wszystkich pozostałych [...] Dlatego o krytyce takiej powiedzieć można, że nie jest nigdy niezawodna, jeśli nie jest wykończona całkowicie i aż do najdrobniejszych elementów czystego rozumu,

czenie to wydaje mi się niezadowolające. W tych miejscach zaznaczam, że polski tekst odbiega od przekładu Ingardena.

⁹ Tamże, B 27.

¹⁰ Tamże, B 25.

¹¹ Tamże, B 28.

i że o dziedzinie tej władzy trzeba określić i rozstrzygnąć **w s z y s t k o a l b o n i c**"¹².

Już z tego czysto zewnętrznego określenia kantowskiej „krytyki” widać, że nie jest ona tylko prostą kontynuacją — czy nawet radykalizacją — dawnej „teorii poznania”. Projekt Kanta — właśnie dzięki wytyczeniu owej całościowej strefy „czystego rozumu”, która stanowić ma odtąd wspólną i dla „krytyki”, i dla „systemu” nową konfigurację rzeczywistości teoretycznej — oznacza przede wszystkim zasadniczą zmianę w samym sposobie wyodrębnienia problemu wiedzy jako fenomenu filozoficznie znaczącego oraz w jego lokalizacji na obszarze właściwego mu pola teorii. Jest to mianowicie projekt takiej filozofii, dla której problematyka poznania nie jest już pewną szczegółową „dziedziną” całości możliwej problematyki filozoficznej, lecz właśnie z całością tą dokładnie się pokrywa. Krytyka rozumu nie jest u Kanta „działem filozofii”, lecz filozofią *tout court*. Ale też jest to szczególnego rodzaju filozofia: taka, w której „wiedza-o-wiedzy”, czy też „poznanie poznania” nie daje się już odróżnić od samego „poznania”, od „wiedzy-o-przedmiocie”. I ta właśnie nieodróżnialność stanowi o istocie całego przedsięwzięcia „krytyki rozumu”. Refleksja filozoficzna nad poznaniem jest tu jednocześnie, i bezpośrednio, refleksją nad sposobem istnienia i podstawowymi formami przedmiotowości, a więc tego „bytu”, który prezentuje się takiemu poznaniu. Krytyka pyta o warunki naszego **p o z n a w a n i a** przedmiotów, ale o ile są one zarazem warunkami **b y c i a** samych tych przedmiotów w ich zasadniczej konstytucji i strukturze. Jej pytanie głów-

¹² I. Kant: *Prolegomena...*, wyd. cyt., Bd. IV, s. 263. Przekład polski w tłumaczeniu B. Bornsteina według wyd. BKF; I. Kant. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, Warszawa 1960, s. 15.

ne nie jest więc ani epistemiczne, ani meta-epistemiczne: nie dotyczy ani samego tylko Bytu w jego ontycznej rzeczywistości (jak pytania tradycyjnej metafizyki lub nowożytnej nauki pozytywnej), ani też samej **tylko** Wiedzy jako logicznego instrumentu czy medium, udostępniającego nam tę ontyczną rzeczywistość Bytu (jak pytania tradycyjnej „teorii poznania”). Pytanie krytyki dotyczy zawsze **W i e d z y i B y t u z a r a z e m**: ich jedności, ich wspólnej podstawy, ich wzajemnej relacji w ramach szerszej całości, w łonie której są dopiero odróżnialne i porównywalne. Słowem, jest to właśnie pytanie epistemologiczne: idzie w nim o **r o z u m i e n i e** epistemicznych kształtów i struktur wiedzy jako takich — tzn. jako zawsze już otwierających dostęp do pewnych form rzeczywistości ontycznej, do Bytu o określonym typie przedmiotowości. Ale dlatego też pytanie epistemologiczne jest jednocześnie — i w tym samym teoretycznym akcie — pytaniem prawdziwie **o n t o l o g i c z n y m**: rozumienie wiedzy tworzy się tu zawsze, i tylko, wraz z rozumieniem bytu.

Krytyka w ujęciu Kanta nie jest więc także jakąś wydzieloną „nauką o poznaniu”, która byłaby ściśle odgraniczona od pozostających poza jej obrębem i merytorycznie zgoła od niej niezależnych „nauk o samej rzeczywistości”. Przeciwnie, krytyka jest zarazem fundamentalną teorią także tamtych nauk. W niej, i dopiero w niej, cała ich filozoficznie istotna problematyka znajduje swe właściwe sformułowanie i rozwiązanie. Krytyka oczywiście nie zastępuje tamtych nauk ani nie wkracza w treść ich bezpośredniej *episteme*; za to wydobywa na jaw i uświadamia ich milczące przesłanki, czyli bada same „warunki ich możliwości”. Będąc tym sposobem dla tamtych nauk ich epistemologią we właściwym sensie, krytyka równocześnie odsłania ontologiczne podstawy świata, który w naukach tych

znajduje swą adekwatną formułę teoretyczną. Taki właśnie jest sens kantowskiego odgraniczenia nauk pozornych — czyli całej dawnej metafizyki wraz z jej klasycznymi dyscyplinami szczegółowymi: „racjonalną” psychologią, kosmologią i teologią — od rzetelnej wiedzy o świecie, a więc matematyki i teoretyczno-eksperymentalnego przyrodoznawstwa. Odróżnienia tego — podobnie jak bezpośrednio z nim związanego pytania Kanta o „możliwość metafizyki jako nauki” — nie należy rozumieć na sposób „metodologiczny” czy „teoriopoznawczy”, tj. jako tezy meta-epistemicznej, normatywnie i z zewnątrz regulującej granice wiedzy prawomocnej. Jest to przede wszystkim teza o charakterze ontologicznym. Kryteria demarkacji między nauką i nie-nauką nie są tu natury czysto poznawczej, lecz tworzą się poprzez opis typu i sposobu bytowania tej rzeczywistości, która dostępna jest nauce i którą nauka właśnie udostępnia. Takim właśnie opisem jest kantowska krytyka. Ontologia jest jej punktem wyjścia: podstaw prawomocności nauk rzetelnych — „czystej matematyki” i „czystego przyrodoznawstwa” — szukać trzeba zdaniem Kanta w całościowej strukturze świata empiryczno-ludzkiego, którego przedmiotowość jest zawsze już współdana wraz ze swą zmysłowo-pojęciową schematyzacją. Z tego punktu widzenia krytyka jest filozoficzną teorią empiryczności jako całościowej formy bytowania. Ale ontologia jest także punktem dojścia i właściwym celem krytyki. Ta sama konstytucja świata, która nadaje ważność wiedzy naukowej, przesądza o daremności poznawczej pytań tradycyjnej metafizyki. Nie jest to jednak daremność, która wynika z niedowładu metafizyki samej, lecz której źródłem jest zasadniczo nie-metafizyczna struktura świata dostępnego poznaniu. Unieważnienie metafizyki — a zarazem teoretyczne uzasadnienie podstaw

nowożytnej nauki — jest tu więc równoczesne, i równoznaczne, z odsłonięciem fundamentalnej problematyczności świata empirycznego jako empirycznego właśnie. „Granice poznania”, które krytyka wytycza, są zarazem ontologicznymi granicami rzeczywistości nie-istotowej, skończonej, bytowo niesamoistnej.

Krytyka obala więc metafizykę dlatego, i dzięki temu, że sama jest ontologią¹³. Ale to właśnie znaczy, że wcale nie „obala” jej po prostu, lecz raczej przekształca, umieszczając jej problematykę w odmiennej perspektywie myślowej. Krytyka bowiem nie jest w intencji Kanta jakąś nową nauką, budowaną z a m i a s t tradycyjnej metafizyki lub p r z e c i w niej; jest raczej przeformułowaniem dawnych pytań tamtej, ich przeniesieniem w nowe pole teorii, w którym jednak przestają już być pytaniami „metafizycznymi”. Słowem, problematyka dawnej „metafizyki” — podobnie

¹³ Na ten aspekt filozofii kantowskiej po raz pierwszy zwrócił uwagę M. Heidegger w swej książce: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929 (por. zwłaszcza § 1-6, s. 1-34). Dość niezależnie od swoiście heideggerowskiej terminologii i problematyki, a także od nader spornych propozycji filozoficznych, książkę tę trzeba uznać za podstawową dla całej współczesnej interpretacji Kanta. Z innych teoretycznie znaczących pozycji — i mimo pozorów całkowitej odmienności silnie zbieżnych z wykładnią Heideggera — wspomnieć tu trzeba książkę L. Goldmanna: *L'univers et la communauté humaine chez Kant*, Paris 1948 (wznowienie: *Introduction à la philosophie de Kant*, Paris 1967) oraz poświęconą Kantowi część klasycznej pracy K. Jaspersa: *Die grossen Philosophen*. Bd. I, München 1957. Uważny czytelnik bez trudu dostrzeże, ile zawdzięcza przedstawiona tutaj interpretacja filozofii kantowskiej tym właśnie trzem książkom. W sprawie kierunków współczesnej interpretacji Kanta por. także W. Gromiec: *Immanuel Kant — historiozofia i myśl polityczna a schematy interpretacyjne*, w: *Dziedzictwo Kanta*. Materiały z sesji kantowskiej. Pod redakcją Jana Garewicza. Warszawa 1976. s. 83-105.

jak z drugiej strony problematyka dawnej „teorii poznania” — nie zostaje u Kanta po prostu usunięta ani przekreślona; raczej należy powiedzieć, że tak jedna, jak i druga przybiera tu całkowicie nową postać: taką, w której dotychczasowa różnica między nimi całkowicie zanika. Jest to właśnie postać „krytyki rozumu”.

Jest to punkt ważny, gdyż przejrzycie widać w nim pierwszą godną uwagi właściwość myślenia epistemologicznego: iż mianowicie znosi ono na równi, i zarazem na równi wchłania w siebie w nowej postaci, o-bie dopełniające się „dziedziny” filozofii tradycyjnej, odpowiadające obydwu wyodrębniającym się „częściom” pola epistemicznego: klasyczną „metafizykę” i klasyczną „teorię poznania”. Ale to zarazem oznacza, że dawna problematyka „metafizyczna” jest w myśleniu epistemologicznym obecna w nie mniejszym stopniu niż dawna problematyka „teoriopoznawcza”. Niezrozumienie tego faktu leży u podstaw pozytywnistycznego błędu w interpretacji i recepcji Kanta. Ten nader rozpowszechniony błąd polega na redukcji całego projektu „krytyki rozumu” wyłącznie do pewnych zabiegów o charakterze „metodologicznym” czy wręcz „metanaukowym” we współczesnym sensie tych terminów; zabiegów, których głównym celem jest wytyczenie ostrych i definitywnych granic, oddzielających „pozytywną naukę” od „metafizycznych urojeń”. W takim rozumieniu krytyka byłaby przede wszystkim anty-metafizyką, a Kant protoplastą pozytywizmu¹⁴. Za-

¹⁴ Interpretacje takie często powołują się — niecałkiem słusznie — na autorytet marburskiej szkoły neokantyzmu, a zwłaszcza na klasyczne dzieło Hermanna Cohena: *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871 (II wydanie 1885). Niezależnie od tego, że istotnie w ujęciu Cohena kantowski krytycyzm i transcendentalizm definiowane są przede wszystkim przez swój „antymetafizyczny” charakter oraz przez to, że ich główną intencją jest wysiłek „teoriopoznawczego” zrozumienia is-

sadniczy błąd tego rozumienia polega na tym, że epistemologiczną myśl Kanta próbuje ono sprowadzić na powrót w obszar myślenia epistemicznego. Tym samym nie potrafi zdać sprawy z tego, że sama krytyka jest także — i może przede wszystkim — ontologią. Poniżej będziemy jeszcze mieli sposobność pokazać, jak na gruncie kantowskiej krytyki artykułują się — i to nie ubocznie, lecz konstytutywnie i w jej ośrodkowych punktach — właśnie ontologiczne intencje myślowe, będące niewątpliwym dziedzictwem dawnej problematyki „metafizycznej”, ale zasadniczo przetworzone w epistemologicznej strukturze nowego pola teorii.

Wróćmy jednak do głównego toku tych wywodów. Powiedziane było uprzednio, że w zamyśle „krytyki” kantowskiej zasadniczej zmianie ulega status i kształt filozoficznego problemu wiedzy. Problem ten przestaje być jednym z problemów filozoficznych, a staje się właściwym problemem filozofii jako takiej. Ale też właśnie dlatego staje się problemem zgoła innym niż ten, z jakim miała do czynienia cała przedkantowska „teoria poznania”. Czymś całkowicie odmiennym jest tu zarówno samo „poznanie”, jak i sposób jego potraktowania, a zwłaszcza ujęcia jego stosunku do „przedmiotu”. Odmiennność ta wynika z nowej perspektywy teoretycznej, w jakiej cały problem poznania zostaje umieszczony.

Spróbujmy dokładniej wskazać, na czym właściwie polega ta nowa perspektywa, w jakiej krytyka sytuuje swój przedmiot. Otóż krytyka, jak powiada Kant, jest toty nowożytnej nauki i uzasadnienia ważności jej praw i metod (por. np. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1885, s. 77, 85, 137) — trudno jednak uznać, by wykładnia ta sankcjonowała pozytywistyczne spłaszczenie filozofii Kanta do jednego tylko wymiaru „teorii poznania naukowego” czy „metodologii nauki”, a z pewnością nie da się tego powiedzieć o późniejszych interpretacjach Natorpa czy Cassirera.

filozofią „transcendentalną”, „transcendentalnym” badaniem rozumu. Co znaczy badanie „transcendentalne”? Przypomnijmy klasyczne i najczęściej cytowane określenie tego terminu u Kanta: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”¹⁵. Określenie to, najpełniejsze z podanych przez samego Kanta, dalekie jest od przejrystości. Przede wszystkim wzięte w swym bezpośrednim brzmieniu wydaje się sugerować właśnie tradycyjną, „teoriopoznawczą” interpretację całej idei transcendentalizmu. Nic też dziwnego, że właśnie na to określenie najchętniej powołują się wszystkie wykładowie, które w kantyzmie chcą widzieć tylko jeszcze jedną wersję „teorii poznania”; wersję wprawdzie najbardziej radykalną, w której problematyka „teoriopoznawcza” do końca już eliminuje wszelką problematykę „metafizyczną” — ale jednak wersję mieszczącą się w ramach zasadniczej struktury myślenia epistemicznego, gdzie centralną oś problemową wyznacza w tym wypadku opozycja „dogmatycznego” pytania o „rzeczy same” oraz pytania „krytycznego” — o „poznawanie” tych rzeczy.

Jednakże takiej interpretacji najwyraźniej przeczy już sam sposób, w jaki Kant uprawia swe „badania transcendentalne”, a także ich teoretyczne rezultaty. Nie wdając się bliżej w zawiłą problematykę kontrowersji, jakie narosły wokół niewątpliwie wieloznaczności tego terminu u samego Kanta, a zwłaszcza u jego uczniów i komentatorów¹⁶, twierdzę, że przynaj-

¹⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 25

¹⁶ Z klasycznych prac poświęconych specjalnie rekonstrukcji rozmaitych znaczeń pojęcia „transcendentalny” u Kanta oraz analizie różnic i podobieństw między nimi a tradycyjnym,

mniej w jednym ze swych najistotniejszych i najwyraźniej uchwytnych znaczeń słowo „transcendentalny” faktycznie stosowane jest przez Kanta właśnie dla określenia tej nowej perspektywy myślowej, którą nazywam stanowiskiem epistemologicznym.

Teza ta wymaga ogólniejszego komentarza. Wyrasta ona mianowicie z przeświadczenia, że to, czym jest transcendentalizm Kanta, trzeba odczytywać bardziej z tego, co myśl filozofująca bezpośrednio tu „robi” i czym „jest”, niż z tego, co o sobie samej — jak np. w powwżej przytoczonej definicji — wprost mówi. Teoretyczna samowiedza, a zwłaszcza jej formuła pojęciowo-słowna, pozostaje tu wyraźnie w tyle za rzeczywistą „praktyką” myślenia. U Kanta zresztą — a szczególnie w *Krytyce czystego rozumu* — nie jest to wcale sytuacja wyjątkowa. Można tu znaleźć więcej takich terminów czy pojęć, których artykułowane definicje są bez porównania uboższe od ich faktycznego sensu operacyjnego, a czasem nawet sens ten wręcz zaciemniają. Ta różnica rzuca się w oczy zwłaszcza przy pojęciach służących do samoidentyfikacji nowej perspektywy teoretycznej — właśnie takich jak „trans-

przedkantowskim sensem tego pojęcia wymienić warto zwłaszcza niektóre rozprawy powstałe w nurcie marbuskiego neokantyzmu — jak np. A. Gideon: *Der Begriff Transzendental in Kritik der reinen Vernunft*. Diss. Marburg 1903; dalej H. Knittermeyer: *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*. Diss. Marburg 1920, oraz tegoż: *Transzendent und transzendental*, w: *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet*, Berlin und Leipzig 1924, s. 195--214; wreszcie M. von Zynda: *Kant-Reinhold-Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendental-Begriffs*. Diss. Marburg 1911. W literaturze nowszej najpełniejszy przegląd stanu badań nad tą kwestią podaje N. Hinske: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, Stuttgart 1970, Einleitung, s. 15 - 39.

cidentalizm”, „idealizm transcendentálny”, „filozofia krytyczna”, „kopernikański przewrót” itp. Wydaje się, że Kant, który przecież w pełni uświadamiał sobie radykalną odrębność swej krytyki i jej zasadniczą niesprowadzalność do jakichkolwiek stanowisk, pytań czy nawet tylko pojęć filozofii tradycyjnej, i który dobrze wiedział, iż „to jest całkowicie nowa nauka, której nikt przedtem nawet pomysłu nie uchwycił, której sama nawet idea była nieznana”¹⁷ — zarazem nie zdołał lub tylko nie próbował, dla samej tej odrębności podać pełnej i adekwatnej formuły teoretycznej. Faktem jest, że niemal wszystkie te określenia, które mają wyrażać swoistość nowego stanowiska, czerpane są tu z pojęciowych i słownych zasobów filozofii tradycyjnej. Nie miejsce tutaj, by wnikać w racje, dla których Kant wolał (w zgodzie zresztą ze swymi nieraz wyrażanymi upodobaniami) posługiwać się terminologią zastaną, co najwyżej wyposażając ją w odmienne sensory, niż sztucznie tworzyć nową. Nie ulega natomiast wątpliwości, że preferencja ta sprzyjała, zasadniczym nieporozumieniom w odczytaniu myśli kantowskiej. Terminologia filozoficzna ma swój własny ciężar znaczeniowy, ściśle związany z typem i strukturą problematyki teoretycznej, w obrębie której powstała. Właśnie tym stanem rzeczy można po części wyjaśnić — co nie znaczy uznać ani usprawiedliwić — ów najczęściej spotykany rodzaj dezinterpretacji kantowskiej myśli filozoficznej, który polega po prostu na tym, że w lekturze, eksplikacji i wykładzie tej myśli niemal wyłącznie stosuje się właśnie przedkantowskie pojęcia i schematy myślowe; że więc podejmuje się z góry daremną próbę zrozumienia teorii epistemologicznej w kategoriach myślenia

¹⁷ I. Kant: *Prolegomena...*, Ak. Textausgabe, Bd. IV, s. 261 - 262 (przekład polski, wyd. cyt., s. 13).

epistemicznego. Tak bowiem nazwać trzeba uporczywie ponawiane próby opisywania filozofii Kanta za pomocą określeń takich, jak np. „idealizm”, „subiektywizm”, „agnostycyzm” itp. Wszystkie te określenia pod względem teoretycznym nie mają z tą filozofią nic wspólnego — a jeśli mają, to znaczą zupełnie co innego niż w swym normalnym, tradycyjnym sensie. Wszystkie one bowiem są organicznie związane z kręgiem problemowym dawnej, przedkantowskiej „teorii poznania” i o tyle zakładają, a zarazem narzucają błędną, właśnie „teoriopoznawczą” interpretację kantowskiego transcendentalizmu.

Czym właściwie charakteryzuje się pytanie „transcendentalne” w ujęciu Kanta? Przede wszystkim zauważmy, że w całym tekście *Krytyki* jest ono wyraźnie przeciwstawiane dwóm rodzajom pytania nie-transcendentalnego: mianowicie pytaniu empirycznemu i metafizycznemu. Inaczej mówiąc, przeciwstawiane jest obu możliwym perspektywom poznawczym epistemicznego pola teorii. Sens tej opozycji nie sprowadza się bowiem do odgraniczeń logiczno-metodologicznych, które „filozofię transcendentalną” miałyby definiować z jednej strony jako poznanie „*a priori*”, tj. nie-empiryczne (w odróżnieniu od wszelkiej wiedzy pochodzącej z doświadczenia), a z drugiej jako aprioryczne poznanie, tj. wiedzę rzetelną, w przeciwieństwie do pozornej, „transcendentnej” wiedzy dawnej metafizyki. Wyrażenia: „empiryczny” i „metafizyczny” jako opozycje znaczeniowe terminu „transcendentalny” znaczą dla Kanta coś innego — i coś więcej — niż te proste delimitacje zakresowe lub charakterystyki metodologiczne rozmaitych rodzajów wiedzy. „Empiryczność” wiedzy nie-transcendentalnej nie polega po prostu na jej aposteriorycznym, tj. bezpośrednio doświadczeniowym charakterze. Istnieje

przecież według Kanta poznanie, które jest niewątpliwie *a priori*, a które jednak wcale nie przestaje być empirycznym w tym szerszym, właściwym sensie. „Czysta matematyka” i „czyste przyrodoznawstwo” są właśnie takim poznaniem. Z drugiej strony, „metafizyczność” wiedzy nie-transcendentalnej nie musi bynajmniej oznaczać jej jawnie „transcendentnego” wykraczania ku bytom pozornym, z zasady nieuchwytnym dla żadnego doświadczenia — jak Bóg, dusza czy całość wszechświata. „Metafizycznym” nazywa bowiem Kant w szerszym sensie wszelkie pytanie o jakikolwiek przedmiot (choćby i „empiryczny”), które pyta o jego „byt sam w sobie”, tzn. zwłaszcza abstrahuje od sposobu i warunków jego napotykania i „bycia danym”. Różnica, o którą nam idzie, leży więc gdzie indziej.

Spróbujemy wskazać ją nieco wyraźniej na przykładzie kantowskiej analizy przestrzeni i czasu jako apriorycznych form naoczności zmysłowej. Analiza ta — zwłaszcza podług II wydania *Krytyki* — zawiera w sobie jednocześnie wszystkie trzy perspektywy: „empiryczną”, „metafizyczną”, i „transcendentalną”, oraz dosyć przejrzysto ujawnia właściwe różnice pomiędzy nimi. Otóż zauważmy, że dla Kanta „empiryczne” są nie tylko bezpośrednie przedstawienia w przestrzeni (i w czasie), czyli same treści doświadczeniowe, dane zawsze *a posteriori*, lecz także samo „zastosowanie przestrzeni do przedmiotów [...], jeżeli jednak jest ono ograniczone wyłącznie do przedmiotów zmysłów”¹⁸. Inaczej mówiąc, samo przedstawienie przestrzeni (dotyczy to również czasu), jakkolwiek aprioryczne w tym sensie, że nie może pochodzić z doświadczenia, jest jednak wciąż jeszcze „empiryczne” o tyle, o ile stosuje się zawsze — i tylko — do przed-

¹⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 81.

miotów możliwego doświadczenia, tj. o ile stanowi właśnie konieczną formę pewnego sposobu napotykania takich przedmiotów — mianowicie oglądu zmysłowego. W tym sensie nawet samo „*a priori*” przestrzeni, wraz z całą zajmującą się nim „czystą” nauką (geometrią) jest „empiryczne”, a nie „transcendentalne”. Transcendentalna jest dopiero refleksja, która staje się „*a priori* tego *a priori*” — tzn. rozpoznaje właśnie to, że przestrzeń jest taką konieczną formą wszelkiej empiryczności, czyli ujawnia możliwość (aprioryczną) jej empirycznego zastosowania jako empirycznego. „Dlatego to ani przestrzeń, ani żadne jej geometryczne określenie *a priori* nie jest transcendentalnym przedstawieniem, lecz transcendentalnym może się nazywać jedynie poznanie, że te przedstawienia nie są wcale pochodzenia empirycznego, tudzież możliwość, w jaki sposób mogą się one mimo to *a priori* odnosić do przedmiotów doświadczenia”¹⁹. Różnica poziomów, jaka dzieli poznanie empiryczne — nawet w apriorycznej postaci „czystej matematyki” — od transcendentalnego, jest tu wskazana nader przejrzyście. Także w tym skrajnym przypadku jest to owa wciąż jeszcze fundamentalna różnica, jaka zachodzi między pytaniem np. o takie lub inne określenia matematyczne możliwych przedmiotów, a pytaniem o to, dlaczego „czysta” matematyka jako taka w ogóle stosuje się do empirycznej rzeczywistości przedmiotowej. Podobnie jest z „czystym przyrodoznawstwem”, czyli newtonowską fizyką teoretyczną, której ważność *a priori* dla wszystkich przedmiotów przyrody ugruntowuje z kolei „transcendentalna logika”, a zwłaszcza „dedukcja kategorii”. Obie te nauki — matematyka i matematyczna fizyka — są

¹⁹ Tamże, B 80 - 81. Przekład odbiega tu od tłumaczenia Ingardena, przyjmując lekcję Erdmanna.

teoriami wprawdzie „czystymi”, a więc apriorycznymi, ale obie są zawsze „czystymi” teoriami możliwych przedmiotów empirycznych. Natomiast „filozofia transcendentálna”, i tylko ona, jest teorią ich obu jako takich właśnie teorii.

Analogiczna różnica poziomów istnieje między pytaniem „transcendentálnym” a „metafizycznym”. Po przykład sięgnijmy znów do „estetyki transcendentálnej”, gdzie w II wydaniu *Krytyki* wyraźnie przeprowadzony jest rozdział między „metafizycznym” a „transcendentálnym omówieniem pojęcia” czasu i przestrzeni²⁰. Na czym polega „omówienie metafizyczne”? Jak powiada sam Kant, omówienie — to „[...] przedstawienie tego, co należy do pewnego pojęcia. Jest ono metafizyczne, jeśli zawiera to, co przedstawia pojęcie jako dane *a priori*”²¹. Innymi słowy, jest to aprioryczna analiza samych pojęć czasu i przestrzeni ze względu na ich treść oraz na to, czym właściwie „jest” przedmiot każdego z tych pojęć. Czy przestrzeń i czas są realnymi istnościami? Czy raczej określeniami realnych istności lub rzeczywistymi stosunkami, jakie między nimi zachodzą (*relatio realis* dawnej scholastyki)? Czy może tylko stosunkami lub właściwościami samych naszych przedstawień (*relatio rationis*)? Oto pytania, które pojawiają się w horyzoncie takiej „metafizycznej” analizy. I już ta analiza (a nie dopiero „omówienie transcendentálne”) ustala znane tezy kantowskiej „estetyki” co do samego sposobu istnienia czasu i przestrzeni: iż są to pojęcia aprioryczne (a więc nie-empiryczne, nie pochodzące z doświadczenia), pierwotne wobec wszelkiej empirii (są „koniecznym podłożem” wszelkich rzeczywistych przedstawień naocznych), wreszcie niedyskursywne

²⁰ *Resp.* B 37 - 41 i B 46 - 49.

²¹ Tamże, B 38.

(ściśle biorąc nie są pojęciami, lecz właśnie formami „czystej naoczności”).

Natomiast „omówienie transcendentalne” dotyczy zupełnie innej kwestii. Najogólniej mówiąc idzie w nim o to, dlaczego i w jaki sposób te aprioryczne formy mogą być zarazem „syntetyczne”, tzn. stanowić konieczne formy wszelkiej możliwej przedmiotowości i wszelkiego przedmiotowo ważnego poznania. Sam Kant formułuje to następująco: „Przez transcendentalne omówienie rozumiem wyjaśnienie pewnego pojęcia jako naczelnej zasady, na podstawie której można zrozumieć możliwość innych syntetycznych poznań *a priori*. W tym celu potrzeba: 1. żeby takie poznanie rzeczywiście wypływały z danego pojęcia, 2. żeby te poznanie były możliwe tylko przy założeniu danego sposobu wyjaśniania tego pojęcia”²². W danym wypadku „transcendentalne omówienie” pojęć czasu i przestrzeni polega na wykazaniu, że owa aprioryczność ich obu (ustalona już przez „omówienie metafizyczne”) stanowi konieczny, a zarazem wystarczający warunek możliwości pewnych faktycznie istniejących nauk: geometrii (przestrzeń) oraz arytmetyki i mechaniki (czas). Ważny tu jest już nie sam sposób istnienia, jaki przysługuje przestrzeni i czasowi „jako takim”, lecz raczej ich konstytutywna funkcja wiedzotwórcza, która sprawia, że czas i przestrzeń są także koniecznymi formami umożliwiającymi poznawanie rzeczywistych przedmiotów.

Dla zamknięcia tego wywodu przytoczmy jeszcze jedno krótkie zdanie z *Prolegomenów*. Pisze Kant: „Wyraz «transcendentalny» [...] oznacza [...] coś, co doświadczenie wprawdzie (*a priori*) wyprzedza, nie jest jednak do niczego więcej przeznaczone jak tylko

²² Tamże, B 40.

do umożliwienia poznania doświadczeniowego”²³. Pomijając częstą u Kanta nieścisłość — mianowicie mylące zastosowanie supozycji materialnej w miejsce formalnej (idzie tu wszak nie o „coś”, lecz raczej o „użytek czegoś” lub o „wiedzę, że coś...” — zdanie to zwięzłe i przejrzyście streszcza zasadniczą różnicę jakościową między „transcendentalnym” poziomem pytań z jednej strony a ich poziomem „empirycznym” i „metafizycznym” z drugiej. Ogólnie można powiedzieć, że te dwa ostatnie typy pytań są dwiema możliwościami tematyzacji problemu wiedzy na gruncie myślenia epistemicznego, tzn. myślenia, które zakłada, jako już nie tematyzowaną, swą własną odrębność od Bytu, i pyta tylko o stosunek, w jakim na gruncie tej pierwotnej odrębności ono samo może pozostawać wobec Bytu tak założonego. Oczywiście obie te możliwości zasadniczą różnią się od siebie tym, że jedna z nich (pytanie „empiryczne”, wraz ze swą „czystą” postacią matematyczną lub teoretyczno-fizykalną) utrzymuje się w granicach możliwego poznania doświadczeniowego i w konsekwencji prowadzi do rzetelnej *episteme* o świecie przedmiotowym, podczas gdy druga — pytanie „metafizyczne” — granic tych nie respektuje, wskutek czego wciąż wikła się w antynomiczność wiedzy pozornej. Ale różnica ta jakkolwiek doniosła, jest jednak drugorzędna z punktu widzenia tego, co obydwie te pytania łączy i co określa jeden wspólny dla nich poziom myślenia teoretycznego. Obydwie są mianowicie postaciami prostej *episteme* w jej bezpośrednim istnieniu i funkcjonowaniu; obydwie pytają o przedmiot w jego „Co”, pomijając „Jak” własnego sposobu spoglądania na przedmiot; obydwie przeto zakładają naturalną oczywistość

²³ *Prolegomena...*, wyd. cyt., Bd. IV, s. 373-374, przypis (przekład polski, wyd. cyt., s. 190, przypis).

swej perspektywy poznawczej i nie są zdolne do problematyzacji siebie samych jako pytań. Toteż nawet niewątpliwa przewaga poznawcza jednego z nich nad drugim jest tylko czysto faktyczna i bezwiedna. Ani empiryczny punkt widzenia nie potrafi sam uzasadnić swej naukowej ważności, ani metafizyczny nie jest zdolny zrozumieć daremności swych poznawczych roszczeń. Obydwa bowiem są bezpośrednio pewnym „doświadczeniem” (w rozumieniu kantowskim) — i właśnie dlatego obydwu nie mogą „widzieć” samego „doświadczenia” jako takiego. Natomiast „transcendentalny” punkt widzenia — i dopiero on — jest właśnie „widzeniem samego doświadczenia”, rozumieniem tamtych jego dwóch możliwości. Pytanie transcendentalne jest zatem pytaniem o możliwość pojawienia się takich właśnie dwóch możliwości — czyli o całościową strukturę wspólnego im obu pola i poziomu teorii, o ich jedność, która konstytuuje się w takim właśnie przeciwieństwie. Mówiąc językiem Kanta, jest to pytanie o samą „możliwość doświadczenia”, czyli o „aprioryczne warunki możliwości” poznawania wszelkich przedmiotów.

Perspektywa transcendentalizmu oznacza więc, po pierwsze, że oto daje się myślowo ukonstytuować pewien obszar — krąg „czystego rozumu teoretycznego” — który właśnie jest obszarem poznawania wszelkich możliwych przedmiotów. Jest to zatem ten obszar, w którym rozgrywa się wszelkie rzeczywiste poznanie, i który obejmuje również samą dwoistość „poznawanego” i „poznającego”, rzeczy i świadomości, przedmiotu i podmiotu. Jak wiadomo, obszar ten nazywa Kant „obszarem możliwego doświadczenia”. Odpowiada on dokładnie temu, co wyżej określiliśmy jako epistemiczne pole teorii. Po drugie, cały ten obszar posiada swe „warunki możliwości”, czyli pe-

wną całościową strukturę, pewien ontologiczny status i charakter, a wreszcie pewne granice. I są to warunki aprioryczne, tzn. niewidoczne od wewnątrz samego tego obszaru, będące jego niejawnymi przesłankami, a dostrzegalne jedynie przez nowy typ refleksji, która z kolei „widzi” je tylko o tyle, o ile spojrzeniem z zewnątrz konstytuuje sam ten obszar jako pewną całość właśnie.

Taką właśnie refleksję nazywa Kant „transcendentalną”. Jej przedmiotem jest nie tyle „wiedza” sama — jak w tradycyjnej „teorii poznania” — co „warunki możliwości” wszelkiej wiedzy epistemicznej, tj. podmiotowej-wiedzy-o-przedmiocie. Pytanie transcendentalne jest więc pytaniem nie o „poznanie”, lecz o możliwość poznawalność, o warunki i konieczną strukturę samej relacji poznawczej jako takiej (tj. relacji między „podmiotem” a „przedmiotem”, i między „poznanie” a „rzeczywistością”). Słowem, jest to pytanie nie epistemiczne, lecz epistemologiczne — dotyczące nie samej *episteme* w którejkolwiek z jej form bezpośrednich, lecz całej zależności epistemicznej, a więc konstytutywnej struktury całego epistemicznego pola teorii.

Zauważmy jeszcze, że między takim pytaniem a jego nowym „przedmiotem” zachodzi pewien szczególny stosunek, który stanowi następną godną uwagi osobliwość myślenia epistemologicznego. Mianowicie, pytanie nie jest tu zewnętrzne wobec swego przedmiotu, ani przedmiot nie jest niezależny od pytania. Przeciwnie, pytanie zmienia przedmiot, a właściwie dopiero wytwarza go jako taki. To właśnie transcendentalna perspektywa pytania przekształca tu dawny problem „poznania” w nowy problem „apriorycznych warunków możliwego doświadczenia” — a więc przemienia problem epistemiczny (czy też meta-episte-

miczny) w epistemologiczny. Taki „przedmiot” powstaje dopiero wraz z takim pytaniem i dzięki niemu. Jest on przez to pytanie konstytuowany. I odwrotnie: ukonstytuowanie właśnie takiego przedmiotu nadaje samemu pytaniu status pytania epistemologicznego. Tak właśnie jest u Kanta: obszarem możliwego doświadczenia jest to, co staje się widoczne dla „badań transcendentalnych”, a zarazem „badaniem transcendentalem” jest takie widzenie, które dostrzega obszar możliwego doświadczenia.

EPISTEMOLOGICZNA TREŚĆ KANTOWSKIEJ „KRYTYKI”

Dokonyjmy krótkiego podsumowania dotychczasowych wywodów. Stwierdziliśmy, że pytanie transcendentalne w ujęciu Kanta, to pytanie należące do epistemologicznego poziomu teorii, a zarazem we właściwym sensie wytwarzające ten poziom. Epistemologiczny charakter tego pytania polega na tym, że wstępnie wytycza ono zupełnie nowy obszar teorii, w którym po raz pierwszy staje się widoczna, jako nowy „przedmiot” myślenia filozoficznego, pewna całość, na gruncie której dopiero artykułują się i funkcjonują wszelkie możliwe relacje i struktury wiedzytwórcze, wraz z odpowiadającymi im formami przedmiotowości. Ta nowa całość — kantowski obszar możliwego doświadczenia — jest więc właśnie tym, co nazwaliśmy epistemicznym poziomem teorii, ale widzianym w swej całości, tj. właśnie widzianym z poziomu epistemologicznego. I tym właśnie różni się kantowska epistemologia od tradycyjnej „teorii poznania”: ta ostatnia była zawsze teorią tego, co „widać” na epistemicznym poziomie teorii; natomiast kantowski transcendentalizm

jest próbą teorii samego tego „widzenia”, a więc teorii tego, czym jest cały ten poziom jako taki.

Tak więc wygląda pytanie Kanta. Przyjrzyjmy się teraz pokrótce odpowiedzi. Co właściwie nowego „widać” ze stanowiska epistemologicznego? Najkrótsza odpowiedź brzmi: „widać” całość epistemicznego poziomu teorii, tzn. jego wewnętrzną strukturę i organizację, a także jego całościowy sposób istnienia. Obydwa te momenty stanowią oczywiście nierozłączną jedność. Jednakże dla przejrzystości wyводу rozdzielimy je i spróbujemy kolejno pokazać, jak obydwie artykułują się w kantowskiej „krytyce” jako jej wątki centralne.

Zacznijmy od pierwszego z tych momentów. Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne pozwala dojrzeć całościową strukturę pola epistemicznego. Tym samym pozwala rzucić zupełnie nowe światło na poszczególne człony czy też „dziedziny” tego pola, ponieważ rozważa ich status i wzajemną zależność z punktu widzenia organizacji całości, w którą są uwikłane. Właśnie zasady funkcjonowania tej całości, i to jako całości, są apriorycznymi warunkami możliwości zarówno poszczególnych członów, jak też ich wzajemnego stosunku. Badaniu tych zasad organizujących całość pola epistemicznego w jego relacyjnej strukturze poświęca Kant swą „transcendentalną estetykę” oraz pierwszy dział „logiki” — „analitykę”.

Rezultat tych badań można w największym skrócie streścić następująco. Otóż, po pierwsze, odsłaniają one istnienie pewnych fundamentalnych struktur twórczych, które są zawsze już obecne we wszelkiej epistemicznej „wiedzy-o-czymś”. Po drugie, struktury te — czyli czas i przestrzeń dla zmysłowości oraz kategorie dla intelektu — ujawnione zostają jako transcendentalnie idealne, choć mimo to, a raczej właśnie dlatego empirycznie realne. Czym

właściwie są te struktury i na czym polega ich „transcendentalna idealność”, która zarazem jest „empiryczną realnością”?

Odpowiedź Kanta dowodzi, że mamy tu znów do czynienia ze szczególnymi wytworami myślenia epistemologicznego. Przestrzeń, czas i kategorie jako aprioryczne formy możliwego doświadczenia stanowią przed-epistemiczne warunki wszelkiej *episteme*. Właśnie dzięki nim każda możliwa na tym poziomie wiedza jawi się zawsze w relacyjnym odróżnieniu tego, co „wewnętrzne”, i tego, co „zewewnętrzne”, przedmiotu i podmiotu, rzeczy i świadomości, substancji i akcydensu, przyczyny i skutku. Same te formy nie mogą być usytuowane po żadnej z tak odróżnionych stron, gdyż są właśnie formami tego odróżnienia, kształtami stosunku, w którym odróżnione strony pojawiają się jako wzajemne przeciwieństwa. Na tym właśnie polega ich „empiryczna realność”; są to formy bezwzględnie obowiązujące dla całego epistemicznego obszaru, ponieważ to one w ogóle wyznaczają sam ten obszar jako całość, stanowiąc niezmienną matrycę wszelkich możliwych w nim odróżnień i przeciwstawień. Słowem, są to wzorcowe formy racjonalności epistemicznej jako takiej. Ale też właśnie dlatego są „transcendentalnie idealne” — gdyż myślenie epistemologiczne odsłania tę właśnie ich funkcję, i tylko tę funkcję; tzn. rozpoznaje je jako strukturalne formy myślenia epistemicznego, przez co też jednoznacznie je przyporządkowuje obszarowi możliwego doświadczenia. Ważność tych form w obszarze owym jest konstytutywna, ale też nie sięga nigdzie poza ten obszar; dlatego dla refleksji transcendentalnej są one tylko idealne, co znaczy: w rzeczywistości swej nieabsolutne.

Właśnie w ten sposób należy rozumieć sens „transcendentalnego idealizmu” Kanta. Jest to stanowisko

epistemologiczne, a więc całkowicie niewspółmierne z epistemiczną perspektywą tradycyjnego idealizmu „teoriopoznawczego”. Tamten idealizm — „empiryczny”, „zwykły”, „psychologiczny” czy „dogmatyczny” idealizm typu berkeleyowskiego — był zawsze dla Kanta „skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego”²⁴. Kant wyraźnie wskazuje też teoretyczne źródło tego „skandalu”: okazuje się, że „empiryczny” idealizm teoriopoznawczy jest tylko odwrotną stroną milcząco przyjmowanego „realizmu transcendentalnego”, czyli stanowiska „metafizycznego” w szerszym sensie — tj. myślenia pomijającego własne odniesienie poznawcze do przedmiotów, doświadczenia, które absolutyzuje swe doświadczeniowe, epistemiczne widzenie świata²⁵. Innymi słowy, tradycyjny idealizm, podobnie jak z drugiej strony tradycyjny, niekrytyczny „realizm” teoriopoznawczy, jest jednym z członów opozycji, w jakiej artykułuje się pogląd na *episteme* dostępny od wewnątrz obszaru możliwego doświadczenia. Ta opozycja oczywiście nie pokrywa się ze wspomnianą wyżej antytezą „empirycznego” i „metafizycznego” punktu widzenia, ale podobnie jak tamta jest znów wewnętrzną opozycją poziomu epistemicznego. Natomiast idealizm transcendentalny — lub krytyczny — nie mieści się w tej opozycji właśnie dlatego, że jest epistemologicznym odsłonięciem i opisem całościowego sensu jej samej jako takiej. Perspektywa transcendentalna, i dopiero ona, pozwala dostrzec i zrozumieć zarówno możliwość, jak i konieczność samego sporu między realizmem a idealizmem w tradycyjnej „teorii poznania”, i to jako sporu „dialektycznego”, stanowiącego jeden z podstawowych przejawów stru-

²⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXIX.

²⁵ Por. tamże, A 369 - 372.

kturalnej antynomiczności rozumu na poziomie bezpośredniej *episteme*.

Transcendentalna epistemologia Kanta jest więc teorią tego sporu, nie zaś jeszcze jednym stanowiskiem na jego gruncie, także nie stanowiskiem „pośredni” czy „godzącym przeciwieństwa”. Mamy tu do czynienia z innym poziomem teorii i z innym kształtem rzeczywistości teoretycznej. Z gruntu błędne są więc wszelkie próby eksplikacji stanowiska kantowskiego w kategoriach tradycyjnych przeciwieństw realizmu i idealizmu, obiektywizmu i subiektywizmu, esencjalizmu i fenomenalizmu. Stanowisko kantowskie nie daje się sensownie umieścić na tego rodzaju osiach dystynktywnych po prostu dlatego, że jest identyczne dopiero z teorią konstytuowania się samych tych osi. Zgola niepodobna zrozumieć, na czym właściwie miałyby polegać cały „transcendentalny idealizm” Kanta, jeśli rozpatruje się go po prostu jako pewną odmianę „idealizmu filozoficznego” w ogóle, podobnie jak kantowski „fenomenalizm” w ujęciu rzeczywistości przedmiotowej lub „subiektywizm” w teorii form epistemicznych nie dają się pojąć, jeśli mierzyć je miarą „fenomenalizmu” i „subiektywizmu” w sensie tradycyjnym. Przecież Kant po wielokroć podkreśla, że „zjawiskowość” rzeczywistości empirycznej, którą głosi jego idealizm transcendentalny, nie ma nic wspólnego z tradycyjnie idealistycznym uznaniem jej za „złudny pozór”²⁶, a „subiektywność” form wiedzy (czasu, przestrzeni, kategorii) jest zupełnie innej natury niż empiryczno-psychologiczna subiektywność tzw. „jakości wtórnych” klasycznej filozofii²⁷. Idealizm transcendentalny ustala po prostu ścisłą odpowiedniość między

²⁶ Np. tamże, B 69 - 71.

²⁷ Tamże, B 44 - 45, A 28 - 29.

tymi właśnie formami poznania a tą postacią rzeczywistości — przyporządkowuje je sobie nawzajem, ale wychodząc od całościowej struktury ontologicznej wspólnego im obszaru możliwego doświadczenia. Głoszona przezeń „idealność” form jest więc tylko niezbyt adekwatnym --- gdyż znów zaczerpniętym z terminologii tradycyjnej, jak najściślej związanej z epistemicznym poziomem filozofowania --- określeniem dla swoistego statusu przed-poznawczych warunków możliwego poznawania, ugruntowanych w samej strukturze świata empiryczno-ludzkiego. A warunki te są warunkami tyleż poznania, co dostępnej temu poznaniu rzeczywistości; określają one bowiem całość poziomu epistemicznego --- obszaru możliwego doświadczenia --- jako pewną konieczną relację, w której artykułują się jednocześnie kształt empirycznego Bytu i forma Wiedzy o nim ²⁸.

Innymi słowy, kantowska nauka o „transcendentalnej idealności” form, czyli apriorycznych warunkach możliwego doświadczenia, zawiera w sobie jednocześnie dwie tezy: 1° --- tezę o fundamentalnie relacyjnej strukturze wewnętrznej całego poziomu epistemicznego; 2° --- tezę o „fenomenalnym”, zjawiskowym charakterze i statusie całego tego poziomu. Obie są tezami *par excellence* epistemologicznymi, i, jak się zdaje, w tej lub innej postaci stanowią istotne składniki wszelkiego myślenia epistemologicznego.

Teza o relacyjności jest epistemologicznym przekształceniem dawnej, epistemicznej problematyki „teoriopoznawczej”. Rodzaj i zakres modyfikacji, jakim

²⁸ Por. w tej sprawie obszerną interpretację „transcendentalnej idealności” czasu, przestrzeni i kategorii u G. Martina: *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*. IV Auflage, Berlin 1969, zwłaszcza § 6, 9, 14 (s. 42 - 47, 64 - 74, 108 - 114).

teza ta poddaje całą tamtą problematykę, chyba najwyraźniej można dostrzec na przykładzie kantowskiego potraktowania takiej klasycznej kwestii „teoriopoznawczej” jak zagadnienie relacji między „przedmiotem” a „podmiotem”. Otóż pojęcia przedmiotowości i podmiotowości opisywane są przez Kanta z perspektywy transcendentalnej zawsze jako ściśle korespondujące ze sobą dwie strony relacji, wyznaczającej obszar możliwego doświadczenia — czyli relacji epistemicznej. Wynika stąd, po pierwsze, ich wtórność (obu!) względem samych całościowych form tej relacji, tj. czasu, przestrzeni i kategorii. Zewnętrzność, obiektywność i jedność przedmiotu konstytuowana jest przez przestrzenną strukturę naoczności oraz odpowiednią funkcję kategorialną sądu — równocześnie (i w tym samym akcie) z wewnętrznością, subiektywnością i jednością podmiotu, ustanawianą analogicznie przez funkcję kategorialną oraz czasową strukturę „apercepcji”, czyli „zmysłu wewnętrznego”. Podmiot i przedmiot — oba na równi — są więc już wynikiem pewnej syntezy *a priori*; jako ściśle współzależne momenty stosunku epistemicznego, obydwa dochodzą do skutku zawsze razem. Poprzedza je, umożliwia i wytwarza syntetyczny akt „transcendentalnej jedności apercepcji” (której nie należy mylić z wyżej wspomnianą apercepcją „empiryczną”, tzn. świadomym ukonstytuowaniem się empirycznego „podmiotu”), dochodzący do skutku w pierwotnej syntezie tego, co Kant nazywa „transcendentalną wyobraźnią”²⁹. Ta właśnie synteza dopiero powoduje do życia samą relację epistemiczną, wytwarzając ją zawsze w takiej właśnie dwuczłonowości.

Zatem, po drugie, wynika stąd, że te dwa człony, które w swym bezpośrednio epistemicznym przejawia-

²⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 151 - 152.

niu się zawsze „stoją sobie naprzeciw” jako już odróżnione i przeciwstawione, są w swym epistemologicznym byciu jednością, nierozłączonym sprzężeniem wzajemnym. Każdy z nich daje się określić, a nawet tylko pomyśleć, jedynie poprzez drugi; obydwa są tylko w tym wzajemnym odniesieniu. Z jednej więc strony „przedmiot”, możliwy w tym obszarze doświadczenia, nie jest nigdy „rzeczą samą”, lecz zawsze jest przedmiotem dla nas, tzn. przedmiotem występującym zawsze już w swym stosunku do podmiotu — i w tym właśnie sensie zawsze „zjawiskiem”. Tylko tyle znaczy ów kantowski termin: „Wszystko to, co da się znaleźć nie w samym przedmiocie, lecz stale w jego stosunku do podmiotu, i co jest nieoddzielne od jego przedstawienia, jest zjawiskiem”³⁰. Jest to więc przedmiot zawsze „upodmiotowiony” — i w tym tylko sensie „współtworzony przez podmiot” — gdyż z góry już przyswojony i przedwstępnie zrozumiały w przejrzystym dla podmiotu schemacie jedności podług praw. Jego obiektywność ma zatem charakter relacyjny — i właśnie dlatego jest możliwą obiektywnością teoretyczną. Całość takich możliwych przedmiotów teoretycznych (które zarazem są „empiryczne” w szerszym sensie) składa się na to, co Kant nazywa przyrodą; jest to tylko inna nazwa dla uporządkowanego wedle praw obszaru możliwego doświadczenia.

Jednakże ta relacja zależności epistemicznej obowiązuje także w drugą stronę. Również „podmiot” jest w całości uwikłany w tę strukturę i przez nią fundamentalnie określany. Jak wiadomo, Kant definiuje taką epistemiczną, czyli empiryczno-teoretyczną podmiotowość doświadczenia bezpośredniego poprzez właściwy jej typ naoczności. Dysponuje ona mianowicie naocznością zmysłową, czyli taką, której „[...] oglądanie nie

³⁰ Tamże, B 70. przypis.

jest pierwotne [...], lecz zależy od istnienia przedmiotu, a więc jest tylko dzięki temu możliwe, że przedmiot pobudza zdolność przedstawiania”³¹. Otóż ta fundamentalna receptywność podmiotu epistemicznego — ta nieprzekraczalna dlań zależność od czegoś, co jest mu „dane” i co go „pobudza” — czyni zeń podmiot zawsze „uprzedmiotowiony”, empiryczny (i tylko dzięki temu zarazem teoretyczny). Podmiot taki zgoła nie istnieje poza swym odniesieniem do faktyczności czegoś „innego” niż on sam; zawsze jest — by użyć terminu z nieco innej tradycji filozoficznej — „intencjonalnie” skierowany ku jakiemuś przedmiotowi. Subiektywność jest więc w ramach pola epistemicznego pojęciem *relacyjnym*, dokładnie w tym samym stopniu co jego ścisły korelat: obiektywność. Obydwa te pojęcia stanowią dwie strony jednej całości, którą konstytuuje pierwotna synteza *a priori*, wyznaczająca obszar możliwego doświadczenia³².

³¹ Tamże, B 72.

³² Ten bezpośrednio ontologiczny sens transcendentalnej „syntezy *a priori*”, dzięki któremu jest ona pierwotnym aktem konstytuującym zarówno „przedmiot”, jak i poznający go „podmiot”, jak wreszcie całość zachodzącej między nimi relacji: — a więc dzięki któremu określa ona jednocześnie i na tej samej płaszczyźnie warunki „bycia” rzeczywistego przedmiotu oraz poznawcze zasady „myślenia” o nim — bardzo silnie podkreśla w swej wnikliwej interpretacji Kanta Friedrich Kaulbach. (Por. F. Kaulbach: *Philosophie der Beschreibung*. Köln 1968, rozdz. V, a zwłaszcza s. 271 - 278). Nowatorstwo tej interpretacji polega przede wszystkim na tym, że wątki takiej transcendentalnej ontologii, która usiłuje dotrzeć do podstaw pierwotnej *jedności podmiotu i przedmiotu*, „myślenia” i „bytu”, odnajdowane są tu również w mało dotąd badanej spuściźnie pośmiertnej Kanta oraz że swą analizę tych wątków skupia autor zwłaszcza wokół konstytutywnej funkcji, jaką w ontologii kantowskiej pełnią jego zdaniem takie fenomeny jak *ludzka cielesność i język*: (por. tamże, s. 257 - 268, 283 - 288, 324 - 331).

Jak widać, wejrzenie w czysto relacyjną strukturę epistemicznego pola teorii zasadniczo zmienia cały kształt filozoficznego problemu wiedzy. Zauważmy na marginesie, że zmiana ta nie polega po prostu na „subiektywizacji” tego problemu, w sensie przypisania podmiotowi jakiejś bardziej „czynnej roli” w poznaniu epistemicznym niż przedmiotowi. Różne odmiany takiej aktywistyczno-antropologicznej interpretacji kantowskiego transcendentalizmu popełniają analogiczny błąd co metanaukowe i teoriopoznawcze wykładnie pozytywistów: redukują myśl epistemologiczną z powrotem do epistemicznego poziomu teorii. Kantowski transcendentalizm nie jest „odwróceniem” tradycyjnego pojmowania relacji „podmiot-przedmiot” na korzyść psychologiczno-empirycznego „podmiotu” (tj. „podmiotu”, który sam jest członem tejże relacji) i jego „aktywności”; wówczas rzeczywiście byłby zwykłym idealizmem typu epistemicznego, czyli subiektywizmem w potocznym znaczeniu. Natomiast przeciwnie, jest właśnie wyjściem poza całą tę relację, spojrzeniem na nią z zewnątrz — czyli po prostu jej teorią. Wprawdzie także tu nie bez winy jest sam Kant: zwolennicy koncepcji „odwrócenia” mają na poparcie swej wykładni potężny argument, jakim jest słynne sformułowanie kantowskie o „kopernikańskim przewrocie”. Otóż znów należy ono do tych niezbyt szczęśliwych sformułowań programowych, gdzie filozof, próbując wyrazić swą nową myśl w starych i nie całkiem dla niej odpowiednich kategoriach pojęciowych (a więc z konieczności również i myślowych), sam daje okazję do licznych i czasem bardzo daleko idących dezinterpretacji. Zresztą opierają się one na bardzo powierzchownej lekturze nawet i tego sformułowania: gubią mianowicie to, co sam Kant zawsze bardzo wyraźnie dostrzegał — różnicę między pojęciem podmiotowości

w sensie empirycznym oraz w sensie transcendentalnym. „Podmiot”, o którym mowa w metaforze „kopernikańskiej”, jest oczywiście podmiotem transcendentaldnym („czystym rozumem”, „świadomością w ogóle”, myśleniem jako takim) — podczas gdy schemat. „odwrócenia” jawnie operuje psychologicznym pojęciem podmiotu empirycznego (w szerokim, kantowskim sensie terminu)³³. Pierwsze z tych

³³ Warto podkreślić, że tej różnicy wydaje się nie zauważać także Roman Ingarden. Wskazują na to zwłaszcza jego wywody zawarte w punkcie a) rozdziału IV jego pracy *U podstaw teorii poznania*, poświęcone analizie stosunku między koncepcjami poznania *a priori* u Kanta i u Husserla (wyd. cyt., s. 246 - 264). W prezentacji stanowiska kantowskiego dominuje tu też o jego zasadniczo „genetycznym” i „psychologicznym” charakterze (np. s. 247, 250 - 252, 256, 261 - 262), wskutek czego maksymalnemu zatarciu ulegają granice między teorią Kanta a tym, co Ingarden nazywa „psychofizjologiczną teorią poznania” (por. tamże, rozdz. I - II oraz poniżej przypis 5, do niniejszego tekstu). Całe to ujęcie najwyraźniej oparte jest na takim odczycaniu Kanta, które całkowicie pomija właściwy sens transcendentalny jego koncepcji „aprioryczności” i „idealności” form wiedzotwórczych, natomiast redukuje ją do teorii subiektywno-psychologicznych uwarunkowań wiedzy przez określoną aparaturę poznawczą empirycznego człowieka jako poznającego „podmiotu”. W szczególności Ingarden wydaje się utożsamiać kantowską „apercepcję transcendentalną” — tj. nieświadomą, pre-epistemiczną operację kategoryalnego formowania „przedmiotu” i „podmiotu” zarazem — ze zwykłą apercepcją (samowiedzą) empiryczną, w której taki uformowany już „podmiot” faktycznie uświadamia sobie swe akty poznawcze (epistemiczne) wobec „przedmiotu”. Widać to wyraźnie choćby w takich sformułowaniach: „Otóż wydaje się, że owa pierwotna, transcendentalna apercepcja jest tym, w czym uzyskujemy świadomość (przedstawienie?) kategorii jako operacji pojęciowego formowania wszelkiej materii dostarczanej nam wskutek pobudzenia przez cokolwiek naszego umysłu” (tamże, s. 254); „Operacje kształtowania formalnego kategoryalnego są przy tym, jak się wydaje, pewnymi czynnoś-

pojęć odnosi się do „podmiotowości” (można ją tak nazwać właściwie tylko w cudzysłowie) epistemologicznej, która w apriorycznym ruchu swych wiedzytwórczych form ustanawia — i zarazem rozpoznaje — konieczną strukturę wszelkiego poznania, jak również naczelne prawa poznawanego w nim rzeczywistego świata. Inaczej mówiąc, jest to podmiotowość rozumu krytykującego, a nie krytkowanego. Natomiast drugie z tych pojęć dotyczy właśnie rozumu,

ciaми poznawczymi świadomymi podmiotu poznającego. Podpadają, jak się zdaje, «zmysłowi wewnętrznemu», musiałyby tedy być poznawane w czasie jako formie naoczności zmysłu wewnętrznego, nie mogłyby też chyba być poznawane bez formowania kategoriałnego, a więc jako nie stojące w tych kategoriach” (tamże, s. 253). Zdania te dowodzą, że Ingarden odczytywał Kanta w tradycyjnie „teoriopoznawczym” schemacie oraz że w ogóle nie dostrzegał tej zasadniczej dla zrozumienia transcendentalizmu kantowskiego różnicy, jaka zachodzi między epistemicznym poziomem „świadomości”, „przedstawień”, „świadomych czynności poznawczych podmiotu poznającego” itp. a epistemologicznym poziomem teorii filozoficznej, która dopiero odsłania „operacje kształtowania kategoriałnego” i „transcendentalną apercpcję” jako ich właściwą podstawę. I w istocie, Ingarden z gruntu błędnie pojmuje samą koncepcję filozofii transcendentalnej (zresztą wydaje się, że nie tylko u Kanta, ale i Husserla); widzi w niej bowiem jedynie „psychogenetyczną” i „subiektywistyczną” teorię aprioryczności jako zbioru gotowych form poznawczych „wrodzonych” poznającemu podmiotowi (por. tamże, s. 256: „cała tedy genetyczna czy transcendentalna koncepcja apriorycznych form naoczności i kategorii niewiele nam wyjaśnia...” — podkreślenie M. J. S.), i jako takiej przeciwstawia eidetyczną koncepcję *a priori* u Husserla i fenomenologów, którzy „...jeżeli opowiadają się jako za czymś koniecznym przy pewnym sposobie poznawania niektórych przedmiotów, to wiążą to nie z tymi lub innymi właściwościami podmiotu poznania, lecz z pewnymi szczegółami przedmiotu poznania odpowiednio dobranego” (tamże, s. 256). Jasno widać, że zarówno filozofia Kanta, jak i fenomenologia trans-

który jest przedmiotem krytyki. Jest to pojęcie podmiotu epistemicznego, zawsze włączonego już w relacyjnie uwikłanie z przedmiotem (obustronne!) — a więc immanentnego empirycznie-ludzkiemu światu doświadczenia. Interpretacje subiektywistyczne i aktywistyczno-antropologiczne całkowicie zacierają to właśnie odróżnienie, fundamentalne dla filozofii Kanta i dla myślenia epistemologicznego w ogóle.

Na koniec wreszcie zauważmy, że ten wgląd w relacyjność obszaru epistemicznego jako całości jest zarazem wglądem w jego ontologiczną nieabsolutność. Taki jest sens kantowskiego pojęcia z j a w i s k o w o ś

— cendentalna Husserla (Ingarden nie bez powodu mówi o tej ostatniej jako o nauce „eidetycznej” raczej niż „transcendentalnej”) — a więc dwie teorie poziomu epistemologicznego — umieszczone są tu na płaszczyźnie myślenia epistemicznego: ich tożsamość i ich wzajemna relacja definiowana jest przez przyporządkowanie któremuś z członów założonej już opozycji „podmiotu” poznania i jego „przedmiotu”. Warto też przypomnieć, że sam Husserl zupełnie inaczej oceniał filozofię Kantowską i jakkolwiek również on lubił zarzucać Kantowi „psychologizm”, to jednak doskonale uświadamiał sobie również zasadniczą zbieżność problematyki i poziomu teorii pomiędzy koncepcją Kanta a swoją fenomenologią, jak również to, że zbieżność ta ujawnia się przede wszystkim w idei transcendentalizmu. Por. np. zwięzłą opinię o Kancie w *Ideach*: „I dostrzega ją (fenomenologię) dopiero Kant, którego najdonioślejsze intuicje stają się dla nas całkowicie zrozumiałe dopiero wtedy, gdyśmy sobie w pełni uświadomili to, co jest swoiste dla dziedziny fenomenologicznej. Wówczas staje się nam oczywiste, że duchowe spojrzenie Kanta spoczywało na tej dziedzinie, chociaż jej sobie jeszcze nie potrafił przyswoić i rozpoznać jej jako terenu pracy pewnej swoistej nauki ścisłej dotyczącej istoty. Tak np. transcendentalna dedukcja z pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* rozgrywa się już właściwie na gruncie fenomenologicznym, ale Kant interpretuje go błędnie jako psychologiczny, a przez to samo z niego znów rezygnuje” (E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, BKF, Warszawa 1967, s. 201).

ci tego obszaru. Tutaj z kolei najwyraźniej dochodzi do głosu dawna — ale także już przekształcona w nowym polu teorii — problematyka „metafizyczna”³⁴. Pytania metafizyki — nauki o Bycie „jako takim” — stają się tu pytaniami o ontologiczny status obszaru epistemicznego. Świat możliwego doświadczenia jest światem „fenomenalnym” — to znaczy: jego struktura, jego obecność, całe jego „bycie-takim-właśnie” są czymś faktycznym, a nie apodyktycznym. Otóż taka zasadnicza problematyzacja bytu tego świata jako pewnej całości jest tu także bezpośrednim rezultatem stanowiska epistemologicznego. Opisać obszar „naszej”, ludzko-empirycznej, podmiotowo-przedmiotowej *episteme* w jej wewnętrznej, czysto relacyjnej strukturze — to już założyć ten obszar jako pewną całość, a więc tym samym wykroczyć poza jego granice i z dala przynajmniej wskazać jakiś konieczny dlań punkt odniesienia. Kantowski *noumenon*, czyli „rzecz sama w sobie”, jest może tylko nazwą takiego punktu odniesienia, nie jest jeszcze na pewno jego filozoficznie rozwiniętym pojęciem. Ale już ze sposobów użycia tej nazwy można u Kanta najogólniej odtworzyć przynajmniej dwa wyraźnie zarysowujące się kierunki poszukiwań owego punktu odniesienia.

Próbuje więc Kant określić tę fundamentalną nieabsolutność świata fenomenalnego, po pierwsze, przez wskazanie na przypadkowość i problematyczność obowiązującego w nim kształtu racjonalności poznawczej. W tym sensie „rzeczą samą w sobie” byłby świat ja-

³⁴ Ten aspekt filozofii krytycznej Kanta silnie podkreśla w swych interpretacjach Gottfried Martin. Por. zwłaszcza G. Martin: *Die metaphysischen Probleme der Kritik der reinen Vernunft*, w: „Zeitschrift für philosophische Forschung” II/1947, s. 315 - 342 oraz tegoż: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, wyd. cyt., § 20 - 24, 29, 32 (s. 151 - 184, 212 - 220, 231 - 242).

kiejś innej *episteme*, całkowicie odmiennej od „naszej” wiedzy podmiotowo-przedmiotowej — od tego rozumu teoretyczno-empirycznego, który „dyktuje prawa przyrodzie”³⁵ i w matematyczno-eksperymentalnym przyrodoznawstwie czyni absolutną miarą wszelkiego poznania swój własny wzorzec racjonalności manipulacyjno-instrumentalnej. Kantowskie pojęcie „intelektu oglądającego” lub „pierwotnego” (*intellectus intuitivus* lub *archetypus*) jako hipotetycznego podmiotu, któremu dostępny byłby świat nie-fenomenalny, służy właśnie ujawnieniu zasadniczej problematyczności tego wzorca. N a s z e poznanie nie jest jedynym poznaniem możliwym; nowożytna n a u k a nie jest wyłączną, absolutną postacią wiedzy jako takiej i nie może być z nią po prostu utożsamiana. Nauka jest pewnym określonym kształtem wiedzy, a jej zrozumienie jako takiej właśnie wymaga już wyjścia poza nią samą i zbudowania pewnej ontologii nauki. Słowem, problem nauki nie jest problemem naukowym; jest to problem epistemologiczny, podczas gdy sama nauka stanowi tylko najbardziej rozwiniętą formułę teoretyczną poznania epistemicznego.

I po drugie, co wykracza już poza krąg pierwszej *Krytyki*, ale zarazem stanowi przecież jej właściwą przesłankę i filozoficzne tło — ową fenomenalność, czyli zasadniczą nieabsolutność obszaru epistemicznego określa Kant także przez odwołanie się do pozaepistemicznych warunków i przesłanek wszelkiej *episteme*. Zespół tych warunków to sfera działania, rozumianego jako znaczący człon relacji z poznaniem. Tutaj „rzecz sama w sobie” oznacza przede wszystkim porządek wolności i wartości moralnej. *Krytykę czystego rozumu* uzupełnia i wyjaśnia *Krytyka praktyczna*

³⁵ *Prolegomena...*, wyd. cyt., Bd. IV, s. 320 (przekład polski, wyd. cyt., s. 107).

go rozumu. Świat poznania — jako obszar czysto relacyjnej kombinatoryki form i formuł, racjonalizującej jedynie gołą faktyczność tego, co dane — jest w swej całościowej strukturze z gruntu obojętny wobec wartości istotnych i celów substancjalnych. Jest światem prawideł i stosunków, a nie racji i sensów. Sensy i racje, wartości i cele są poza tym światem — ale i przed nim. Także i one więc stanowią swoiste *a priori* całego tego obszaru empiryczności poznawczej i poznającej. Ale nie jest to już *a priori* poznawcze, lecz praktyczne *a priori* działania, które poprzedza i warunkuje wszelką, także najbardziej „aprioryczną” teorię. Taki jest sens kantowskiej tezy o „prymacie rozumu praktycznego”.

Obydwa te kierunki poszukiwań ontologicznego fundamenta wiedzy i „doświadczenia” wskazują razem kierunek trzeci: ten, który wyznaczany jest przez pytanie o wzajemny stosunek obu tamtych, o podstawę ich jedności. Dwie pierwsze *Krytyki* odsyłają w ten sposób do trzeciej — do *Krytyki władzy sądenia*, w której bezpośrednim przedmiotem refleksji staje się problematyka „wspólnego korzenia” dla obu rozdzielnie dotąd ujmowanych prawodawstw rozumu teoretycznego i praktycznego, poznania i moralnego działania, „przyrody” i „wolności”. Tutaj też najpełniej odsłania się czysto ontologiczny sens pojęcia „rzeczy samej w sobie”: *noumenon* oznacza teraz przede wszystkim „nadmysłowy substrat zjawisk” — czyli ową hipotetyczną realność pierwotną, która tylko częściowo jest uchwytna w twórczych fenomenach sztuki i organicznego życia, a która tkwi u samych podstaw całego świata ludzkiej *episteme*, w niepojęty dla skończonego rozumu sposób spajając wartości z faktami, ogólność ze szczegółem i konkretem, całość z częścią, celową sensowność działań i projektów z koniecznością

praw przyczynowych. Tej pierwotnie ontologicznej realności nie umie jeszcze Kant nazwać ani pomyśleć inaczej jak tylko za pomocą określeń zaczerpniętych z tradycji metafizycznej; ale już sama próba jej wskazania czyni z trzeciej *Krytyki* dzieło kluczowe dla zrozumienia filozofii kantowskiej jako całości i tłumaczy decydujący wpływ, jaki właśnie to dzieło wywrzeć miało na następców i kontynuatorów Kanta. Poniżej wrócimy jeszcze do znaczenia tej inspiracji w filozofii Fichtego.

To bowiem dopiero *Krytyka władzy sądenia* pozwala w pełni zrozumieć właściwy sens całej nauki Kanta o fenomenach i noumenach. Nauka ta jest mianowicie szczególnym tworem myślenia epistemologicznego i wyraża właśnie to, o czym była już mowa powyżej: iż mianowicie epistemologia jest ontologią wiedzy. Z tego punktu widzenia nauka owa głosi więc, po pierwsze, względnosc i problematycznosc tego kształtu wiedzy, jaki faktycznie urzeczywistnił się w nowożytnej nauce; oraz, po drugie, fundamentalną nieabsolutność ontologiczną wiedzy jako takiej, zawsze wtórnej względem prawdziwie sensotwórczych i wartościotwórczych działań. Mówiąc inaczej, nauka ta -- nieodłączna od kantowskiego transcendentizmu -- odsłania historyczność wiedzy, a zarazem rozpoznaje wiedzę jako jedną z form przejawiania się historyczności. Oczywiście słowo to ani pojęcie, nie pojawia się u Kanta; ale to właśnie kantowska filozofia transcendentálna po raz pierwszy wyraźnie już wskazuje kontury tego nowego obszaru teorii. Jest to obszar pytań wiedzy o swe niejawne przesłanki i warunki możliwości, które zarazem są przesłankami i warunkami możliwości określonych form „bytu” -- a więc pytań o całościową strukturę historyczności znaczącej i znaczeniotwórczej, o onto-

logię sensu. Te właśnie pytania wyznaczają swoistą problematykę teoretyczną myślenia, które nazwa-
liśmy epistemologicznym³⁶. I jeśli filozofia Fichtego,
o której będzie mowa poniżej, jest już pracą myśli
konsekwentnie i systematycznie badającej tę nową pro-
blematykę, to transcendentalizmowi Kanta przypada
bezsorna zasługa jej dostrzeżenia i wstępnego wyty-
czenia jej zarysów.

RECEPCJE I INTERPRETACJE

Nowy obszar teorii, jaki odsłaniała filozofia krytycz-
na Kanta, nie od razu został wyraźnie dostrzeżony. Ra-

³⁶ Oczywiście kantowski transcendentalizm — podobnie jak jego konsekwentne rozwinięcie w filozofii Fichtego — nie jest jedynym stanowiskiem możliwym dla myślenia na epistemologicznym poziomie teorii, tak samo jak nie jest jedynym historycznie rzeczywistym. Sądzę, że na tym samym poziomie teorii i zasadniczo w tej samej problematyce ontologii historyczności operują — choć od innych stron i w odmienny sposób — również takie późniejsze koncepcje teoretyczne jak przede wszystkim heglowsko-marksowska dialektyka (niezależnie od oczywistych i głębokich różnic między Heglem a Marksem), transcendentalna fenomenologia Husserla i Heideggera (wraz ze swym odgałęzieniem „egzystencjalnym” i „hermeneutycznym”), a zapewne także niektóre przynajmniej stanowiska w zakresie teorii języka i komunikacji zaliczane dziś do tzw. strukturalizmu. (Epistemologiczny charakter stanowisk teoretycznych w tych trzech nurtach filozofii współczesnej omawiałem obszerniej w artykułach: *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, w: *Założenia dialektyki* (Poznańskie studia z filozofii nauki, II, Warszawa-Poznań 1977) oraz: *Marxizm a tradycja hermeneutyczna*, „Studia Filozoficzne” 11/1974. W sprawie zbieżności między marksizmem a fenomenologią jako dwiema odmianami współczesnej ontologii historycznej por. także L. Goldmann: *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*, Paris 1973.) Wydaje się, że ponadto pewne wątki myślenia epistemologicznego dają się też odnaleźć w psychoanalizie Freuda, a jeszcze wcześniej w filozofii kultury Nietzschego.

czej ujawniła się tu znów dysproporcja między historią myślicieli a historią rzeczywistego myślenia. Warto przyjrzeć się tej rozbieżności, by tym pełniej zrozumieć miejsce, jakie w jednej i w drugiej historii zajmuje filozofia Fichtego.

Otóż w początkowym okresie swej recepcji dzieło kantowskie czytane jest niemal wyłącznie w tradycyjnej, epistemicznej perspektywie filozofowania. Narzucają mu taką perspektywę zrazu jego przeciwnicy, ale od początku ją podejmują także zwolennicy i obrońcy. Można powiedzieć, że w tej pierwszej fazie cały spór „kantystów” z „antykantystami” odbywa się jeszcze na wspólnym gruncie filozofii zasadniczo przedkantowskiej.

W ogniskowym punkcie tego sporu znajduje się oczywiście *Krytyka czystego rozumu*, którą jednak pierwsi komentatorzy Kanta czytają jeszcze wszyscy jako dzieło z zakresu tradycyjnie rozumianej „teorii poznania”. Trzeba powiedzieć, że lekturze takiej niewątpliwie sprzyjał kształt obiegowej kultury filozoficznej niemieckiego Oświecenia, upowszechnionej zwłaszcza przez wpływowy nurt „filozofii popularnej”; w tej tradycji zautonomizowana refleksja teoriopoznawcza zawsze cieszyła się wielkim zainteresowaniem i szacunkiem. Nie bez znaczenia była tu także chronologia samych dzieł Kanta: jakoż w tej pierwszej fazie recepcji dwie następne *Krytyki* jeszcze nie istniały — bądź dosłownie, jak *Krytyka praktycznego rozumu* przed rokiem 1788, a *Krytyka władzy sądzenia* przed 1790, bądź też w tym sensie, że ich problematyka nie nasuwała czytającym żadnej nowej i teoretycznie znaczącej inspiracji, która w sposób istotny wzbogacałaby horyzont problemowy pierwszej *Krytyki*. Naturalną więc kolejną rzeczą *Krytyka czystego rozumu*, pozbawiona niewidocznego jeszcze wtedy odniesienia do ca-

łościowego kontekstu myśli Kanta, kojarzyła się wspólnym przede wszystkim z zastaną tradycją filozoficzną — tzn. w tym wypadku z klasyczną tradycją XVII- i XVIII-wiecznej refleksji teoriopoznawczej typu epistemicznego.

Tak właśnie odczytuje kantowską *Krytykę* całe pierwsze pokolenie jej czytelników. Jest to pokolenie ludzi, których w pełni ukształtowała jeszcze kultura oświeceniowa (zresztą nie bez wybitnego udziału samego Kanta w okresie „przedkrytycznym”) i którzy także filozofię krytyczną Kanta usiłują włączyć w ową przejrzystą dla siebie i swojską przestrzeń intelektualną tej kultury. Oczywiście z punktu widzenia teorii mogła to być tylko recepcja negatywna. Transcendentalizm Kanta nie mieścił się w tej przestrzeni, zupełnie podobnie jak np. astronomia Keplera i Newtona nie mieści się w obszarze teoretycznym kosmologii arystotelesowsko-tomistycznej. Jeśli można tak powiedzieć, był na jej gruncie ideą obiektywnie niezrozumiałą. Ale bez tej idei, organizującej całość dzieła i dopiero nadającej właściwy sens jego poszczególnym elementom, *Krytyka czystego rozumu* stanowi tylko obszerny zbiór dość luźno ze sobą powiązanych uwag o strukturze i sposobach funkcjonowania rozmaitych odmian „władzy poznawczej”. Co więcej, uwagi te muszą wówczas jawić się jako wysoce problematyczne, i to zarówno pod względem swej merytorycznej trafności, jak i wewnętrznej koherencji. Toteż fakt, że w tym pierwszym kręgu swych czytelników dzieło Kanta budzi przede wszystkim zasadnicze wątpliwości lub wręcz gwałtowne sprzeciw, jest tu zupełnie wiernym odzwierciedleniem rzeczywistej sytuacji teoretycznej.

Kierunek pierwszej recepcji Kanta wyznaczają więc jego krytycy. Począwszy od zdecydowanie negatywnej recenzji, jaką Garve i Feder opublikowali na łamach

„Göttingische gelehrte Anzeigen” już w 1782 roku ³⁷, poprzez krytyczne wypowiedzi Jacobiego i Hamanna ³⁸, aż po najgłośniejsze dzieła antykantowskie z lat dziewięćdziesiątych, jak *Enezydem* Schulzego i *Metakrytyka* Herdera ³⁹ — wszędzie tu nader przejrzyście dochodzi do głosu owo nieuniknione zderzenie tradycji oświeceniowej z nowym, niezrozumiałym dla niej stanowiskiem teoretycznym. Można powiedzieć, że wszyscy ci krytycy — niezależnie od istotnych różnic między nimi — ujawniają zgodnie jedno: zasadniczą nieprzekładalność kantyizmu jako teorii na język filozoficznej *episteme* XVIII wieku. A dotyczy to wspólnego języka całej „teoriopoznawczej” przestrzeni problemowej — a więc języka zarówno racjonalistycznej tradycji Leibniza-Wolffa, jak i psychologistycznego empiryzmu spod znaku Locke’a i Hume’a. *Krytyka czystego rozumu*, o ile mierzyć ją kategoriami tego języka

³⁷ Odpowiedź Kanta na tę recenzję zawarta jest w „Dodatku” dołączonym do *Prolegomenów* (wyd. cyt. Bd. IV, s. 372 nn.; przekład polski: wyd. cyt., s. 188 nn.).

³⁸ Zwłaszcza F. H. Jacobi: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Breslau 1787. U Hamanna liczne wypowiedzi przeciw filozofii Kanta można znaleźć w: J. G. Hamann: *Golgatha und Scheblimini*, Königsberg 1784.

³⁹ Dwutomowe dzieło Herdera (J. G. Herder: *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1799) ukazało się zbyt późno i zbyt dalekie było od głównego nurtu pokantowskiej refleksji filozoficznej, aby mogło odegrać w niej jakąś poważniejszą rolę. Natomiast książka Schulzego (G. E. Schulze: *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, Helmstedt 1792) była w tym ruchu intelektualnym jednym z donioślejszych wydarzeń. Jak jeszcze zobaczymy poniżej, silnie oddziaływała ona na cały proces recepcji Kanta i zwłaszcza w rozwoju filozoficznym Fichtego odegrała rolę nader istotną.

i tej przestrzeni problemowej, okazuje się dziełem bądź nieczytelnym, bądź zasadniczo ułomnym, bądź mierzalnym zgoła — jeśli nie wręcz jednym, drugim i trzecim naraz. To właśnie przeświadczenie znajduje wyraz w typowych obiekcjach, jakie wysuwają jej przeciwnicy. Zarzuty te można schematycznie uszeregować jakby w trzech stopniach negacji: po pierwsze, kantyzm jako „teoria poznania” jest stanowiskiem niespójnym, pełnym wewnętrznych sprzeczności (np. Jacobi, Schulze); po drugie, tam, gdzie nie jest sprzeczny, jest nieoryginalny, powtarza tylko tezy wypowiedziane już wcześniej przez innych filozofów — jak Leibniz, Berkeley, Hume (tak np. u Garvego i Federa, także u Schulzego); po trzecie wreszcie tam, gdzie głosi poglądy rzeczywiście nowe, jest nie do przyjęcia jako stanowisko arbitralne lub jawnie fałszywe (Herder, Jacobi). Właściwą miarą, którą cały ten ruch recepcji negatywnej przykłada do filozofii Kanta, jest oczywiście zespół tradycyjnych poglądów i problemów przedkantowskiej refleksji „teoriopoznawczej”; miarę tę wyznaczają takie główne punkty orientacji jak aprioryzm Leibniza i empiryzm Locke’a, idealizm Berkeley’a i realizm preromantycznej „filozofii wiary”, sceptycyzm Hume’a i dogmatyczny optymizm oświeceniowego kultu nauki ⁴⁰.

⁴⁰ Historyczny opis tej pierwszej, czysto oświeceniowej recepcji Kanta podają np. K. Fischer: *Fichtes Leben, Werke und Lehre (Geschichte der neuern Philosophie, Bd. VI, 3 Auflage, Heidelberg 1900)* s. 3-6, lub G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, Erster Teil, Berlin 1953, s. 22-25*. Warto podkreślić, że właściwy charakter tej pierwszej recepcji swego dzieła nader trafnie ocenił już sam Kant w *Prolegomenach*...: „Do nowej nauki, która jest całkiem odosobniona i jedyna w swoim rodzaju, zbliżyć się z tym z góry powziętym przeświadczeniem, że można ją ocenić przy pomocy gdzie indziej zdobytych rzekomych wiadomości — choć one to właś-

Tę czysto epistemiczną perspektywę recepcji przejmują od krytyków Kanta także jego zwolennicy. Również dla nich *Krytyka czystego rozumu* jest dziełem intrygującym, niejednoznacznym, wewnątrznie niezrównoważonym. Od początku wyczuwają to najwybitniejsi z nich: Reinhold, Maimon, Beck. Bronią Kanta, ale z pełną świadomością, iż obrona ta musi zarazem być kontynuacją — a więc jakimś istotnym rozwinięciem i dopełnieniem najbardziej spornych punktów kantowskiej *Krytyki*. Jednak również i tu wątpliwości i spory dotyczą przede wszystkim problematyki bezpośrednio epistemicznej i meta-epistemicznej. Najważniejsze zabiegi interpretacyjne tych pierwszych uczniów i kontynuatorów Kanta leżą więc na tej samej płaszczyźnie teoretycznej co typowe zarzuty jego przeciwników. Sprowadzają się one z jednej strony do prób adekwatnego przekładu filozofii krytycznej na język pojęć i opozycji tradycyjnie oświeceniowej „teorii poznania”, z drugiej zaś do wysiłków odnalezienia zasad wewnętrznej jedności i koherencji w immanentnej strukturze samego dyskursu *Krytyki* — jako dzieła „teoriopoznawczego” właśnie.

Ten pierwszy kierunek poszukiwań dochodzi do głosu choćby w sporze między „realistyczną” i „idealistyczną” interpretacją pewnych podstawowych pojęć kantowskich — takich jak zwłaszcza pojęcia „przedmiotu”, „doświadczenia” i „rzeczy samej w sobie”.

nie są tym, czego realność trzeba przede wszystkim całkowicie podać w wątpliwość — prowadzi tylko do tego, że wszędzie dopatrujemy się tego, co już skądinąd było nam znane, gdyż np. wyrażenia brzmią podobnie do tamtych — tylko że wszystko musi się nam wydawać zniekształcone, bezsensowne i dziwaczne, bo podkładamy pod nie nie myśli autora, lecz swój własny sposób myślenia, który przez długie przyzwyczajenie stał się naszą naturą” (*Prolegomena...*, wyd., cyt., Bd. IV. s. 262 — przekład polski, wyd. cyt., s. 14).

Zarówno Reinhold, wyraźnie skłaniający się w swej „filozofii elementarnej”⁴¹ ku najbardziej dosłownemu pojmowaniu kantowskiego *noumenu* jako niepoznawalnej, ale obiektywnie istniejącej rzeczywistości, która pobudza nasze wrażenia i w tym sensie jest ich zewnętrzną, niezależną od nas przyczyną; jak i nieporównanie bardziej odeń subtelny Salomon Maimon, który w pojęciu tym dopatruje się tylko niezbyt zręcznej nazwy dla oznaczenia „różniczki świadomości”, tj. idealnej, czysto negatywnej granicy, jaką apriorycznemu i absolutnie konstruującemu myśleniu zakreśla irracjonalna faktyczność „danych” treści⁴² — otóż zarówno jeden, jak i drugi w gruncie rzeczy przedstawiają myśl Kanta wciąż jeszcze w kategoriach epistemicznego obszaru teorii. Cała rozległa problematyka „rzeczy w sobie” i „dedukcji przedstawień” jest u nich obu umieszczona jeszcze na tradycyjnie „teoriopoznawczych” osiach przeciwieństw: realizmu i idealizmu, *a posteriori* i *a priori*, zmysłowości i intelektu, treści i formy poznania itp. — a więc na kierunkowych osiach dystynktywnych poziomu epistemicznego, zaw-

⁴¹ Idzie tu o teksty Reinholda z okresu ortodoksyjnie kantowskiego. (K. L. Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*. „Das Deutsche Merkur” 1786/1787; *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Jena 1789; *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Erster Band: *Das Fundament der Philosophie betreffend*, Jena 1790. Właśnie do tego ostatniego tekstu bezpośrednio odnosi się krytyka Schulzego — *Enezydema*).

⁴² Najważniejsze teksty S. Maimona to: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Berlin 1790; *Streitfereien auf dem Gebiete der Philosophie*, Berlin 1793; *Versuch einer neuen Logik*, Berlin 1794; oraz — już bardziej jako wykład oryginalnego stanowiska własnego niż jako interpretacja Kanta — *Die Kathegorien des Aristoteles, mit Anmerkungen erläutert; und als Propädeutik zu einer Theorie des Denkens dargestellt*, Berlin 1794.

sze zakładających, i równocześnie narzucających, pierwotny rozdział świata na rzecz i świadomość, byt i myślenie, przedmiot i podmiot. Epistemologiczny sens kantowskiej idei transcendentalizmu nie jest tu jeszcze widoczny. Kanta czyta się tu wciąż przez spór Locke'a z Leibnizem, oczywiście wzbogacony o całą obszerną problematykę XVIII-wiecznych badań nad „rozumem ludzkim” i jego „władzami poznawczymi”.

Nieco już ciekawsze i bardziej płodne możliwości teoretyczne odsłaniał drugi ze wspomnianych kierunków kontynuacji. Tutaj szło nade wszystko o wierne odczytanie sensu samej *Krytyki* jako wykładu całościowej i wewnętrznie jednolitej koncepcji filozoficznej. Reinhold, Maimon i Beck należeli do tych kantystów, którzy najwcześniej uświadomili sobie, że takie odczytanie nie może być lekturą dosłowną. Zrozumienie *Krytyki* — a więc i rzetelne odparcie obiekcji jej przeciwników — wymaga klucza interpretacyjnego, który pozwoliłby dostrzec w dziele Kanta to, co bezpośrednio jest nie dość widoczne: jego wewnętrzną zasadę organizującą, a także więzi zależności i konsekwencji, jakie z taką zasadą łączyłyby całą wielorakość szczegółowej problematyki dzieła. Idzie tu więc naprzód o systematyzację kantowskiej *Krytyki*: o przejrzyste uporządkowanie jej rozmaitych pytań, wątków tematycznych i założeń wokół pewnych najogólniejszych przesłanek wyjściowych. Kantyści, podejmując zresztą myśl samego Kanta o potrzebie rozwinięcia „krytyki” w „system”, próbują w tej pierwszej fazie dokonać takiego właśnie uporządkowania. Oznacza to jednak wyjście poza dosłowny tekst *Krytyki* przynajmniej w dwóch najważniejszych punktach. Po pierwsze, większość spośród naczelnych pojęć i opozycji kantowskich trzeba sprowadzić do prostszych i bardziej pierwotnych jednostek teoretycznego

dyskursu, z których tamte dopiero wynikałyby; innymi słowy, trzeba ujawnić cały zespół milczących założeń, które Kant w *Krytyce* musiał przyjąć, choć nigdzie ich nie wypowiedział. Filozofia krytyczna ma stać się — jak u Reinholda — „teorią fundamentalną” (*Fundamentallehre*), w której kantowską analizę „władz” poznawczych poprzedza i uzupełnia analiza prawdziwie pierwotnych „elementów” wszelkiego przedstawiania i wszelkiej świadomości, odnajdująca wreszcie na tym najniższym poziomie form epistemicznych ów nieraz przez Kanta wspomniany „wspólny pień” poznania zmysłowego i pojęciowego, naoczności i intelektu, transcendentalnej Estetyki i Logiki. Albo też ma być — jak u Maimona — ogólną teorią wszelkiego myślenia „realnego”, które podług wzorca matematycznej intuicji konstruuje *a priori* swój świat możliwej racjonalności, i w którym zawiera się, jako w swej formie pierwotnej i ogólniejszej, całe kantowskie odróżnienie sądów analitycznych i syntetycznych. Albo wreszcie potrzebuje — jak u Becka — dopełnienia w postaci teorii „pierwotnego przedstawiania” (*ursprüngliches Vorstellen*),⁴³ które za swą podstawę ma transcendentalną syntezę wyobraźni, a czas, przestrzeń i kategorie — za konieczne formy swych konstruujących wszelką przedmiotowość aktów.

Po drugie, „system” wymaga „naczelnej zasady” — a więc jakiejś jednej tylko i najbardziej pierwotnej przesłanki, której prostym rozwinięciem byłaby cała jego zawartość treściowa. Kantowska *Krytyka* z pewnością nie była taką „filozofią z jednej bryły”: wyjściowych zasad, które zakładała jako dane i oczywiste, było zbyt wiele, a ich dobór wyraźnie naznaczo-

⁴³ Teorię tę wyłożył J. S. Beck w swym dziele: *Einzig möglicher Standpunkt, aus dem die kritische Philosophie beurteilt werden muss*, Riga 1796.

ny był piętnem pewnej przypadkowości i faktyczności. Ten nadmiernie „rapsodyczny” charakter *Krytyki* od początku raził nawet najgorliwszych zwolenników Kanta. Toteż pierwsi kantyści za swój główny cel uznają właśnie odnalezienie owego „Grundsatz” — „naczelnej zasady”, z której cała *Krytyka* dałaby się drogą logicznej dedukcji wyprowadzić jako ze swej jedynej — koniecznej i zarazem wystarczającej — przesłanki. Dla Reinholda np. takim fundamentem całej filozofii krytycznej miała być sformułowana przezeń „zasada świadomości” (*Satz des Bewusstseins*):⁴⁴ określała ona sposób, w jaki całą kantowską problematykę warunków możliwości poznania i doświadczenia da się sprowadzić do prostszej i ogólniejszej problematyki warunków przedstawiania (*Vorstellen*), tę z kolei do najbardziej pierwotnych i dalej już nieredukowalnych pytań o istotę świadomości w ogóle, o jej elementarną strukturę, o aprioryczne warunki jej możliwości. Podobną funkcję pełniła „zasada możliwości określania” (*Satz der Bestimmbarkeit*)⁴⁵ u Maimona — owo aprioryczne i wzorcowe prawo wszelkiej syntezy, wyznaczające konieczny sposób wiązania przez świadomość różnorodnych treści w jedność przedmiotu, mianowicie podług stałej relacji nieodwracalnego przyporządkowania „des Bestimmbaren” (tj. tego, co podlega możliwym określeniom, a więc „substancji”) i „der Bestimmung” (tj. samego określenia, cechy, akcydensu). W obu tych koncepcjach „naczelna zasada” jest jedyną podstawą, z której próbuje się wyprowadzić wszystkie najważniejsze elementy właściwej aparatury pojęciowej

⁴⁴ Por. K. L. Reinhold: *Beiträge...* I, wyd. cyt., zwłaszcza s. 165 n.

⁴⁵ Por. S. Maimon: *Versuch einer neuen Logik*, wyd. cyt., s. 17.

Kanta: syntezę „przedstawienia” i jej składniki, dwoistość pojęcia i naocznego oglądu, tablicę kategorii wraz z ich funkcjami, czas i przestrzeń jako formy zmysłowości itp.

Oczywiście także te dwie najbardziej znane próby systematyzacji *Krytyki* przed Fichtem wciąż jeszcze nie wykraczają poza horyzont refleksji epistemicznej. Zamysł, jaki je obie ożywia, jest pierwotnie natury czysto architektonicznej; idzie w nim jedynie o pełne rozwinięcie problematyki uważanej za kantowską oraz o jej właściwe uporządkowanie. Za oczywiste przy tym uznaje się, że jest to rdzenna problematyka klasycznej „teorii poznania”, którą Kant po prostu lepiej od swych poprzedników sformułował i rozstrzygnął, pozostawiając następcom już tylko zadanie pełnej systematyzacji tego rozstrzygnięcia. Tak właśnie rozumieją tę sprawę Reinhold, Maimon i Beck. Poszukiwany przez nich „system” ma być jedynie pełnym i koherentnym scaleniem pewnego kręgu obiegowej *episteme* Oświecenia i całej epoki klasycznej — mianowicie systemem „teorii poznania”, czyli meta-epistemicznej „wiedzy-o-wiedzy”, tym razem przedstawionej za Kantem w sposób „krytyczny”, a także ostatecznie już uporządkowanej w zwarty korpus naukowej doktryny i dedukcyjnie wywiedzionej z jednej „zasady naczelnej”.

Wszelako już u tych pierwszych następców Kanta można także dostrzec, że ta systemotwórcza intencja, pierwotnie czysto architektoniczna i formalna, ulega w trakcie swej realizacji szczególnym przemianom. Bo oto okazuje się, że pytanie o wewnętrzną jedność i koherencję kantowskiej *Krytyki* dotyczy w rzeczywistości nie tylko pewnego porządku określonej zawartości tematycznej tego dzieła, lecz także, i przede wszystkim, immanentnego sensu samej

jego tematyzacji. Im bardziej *Krytyka* staje się „systemem”, tym wyraźniej widać, że jest ona w ogóle zrozumiała tylko od wewnątrz, a więc jako całość swoista, niesprowadzalna do tych lub innych poglądów i sporów w łonie zastanej tradycji filozoficznej. Toteż nie jest przypadkiem, że właśnie w tym kręgu problemowym — w kręgu egzegetycznych dyskusji kantystów nad „systemem” i jego „pierwszą zasadą” oraz architektoniką jego kolejnych „dedukcji” — coraz silniej ujawnia się potrzeba możliwie wiernego odtworzenia samej tej całości; a jest to potrzeba, która przynajmniej potencjalnie wyprowadza już poza tradycyjnie epistemiczny schemat lektury *Krytyki* jako dzieła „teoriopoznawczego”. Tutaj pojawia się już możliwość lektury odmiennej; tu bowiem problem interpretacji poglądów Kanta staje się przede wszystkim problemem wejścia w ich strukturalną jedność teoretyczną, uchwycenia ich tożsamości jako całościowego projektu filozoficznego. Pierwsze ślady tej jakościowo nowej fazy w recepcji kantyzmu można dostrzec np. u Becka. Zwłaszcza jego „teoria stanowiska” (*Standpunktslehre*) wyraźnie już przesuwa ośrodkową problematykę refleksji pokantowskiej z terenu czysto architektonicznych sporów o takie czy inne uporządkowanie wyników *Krytyki* w jakiś pełny system „elementów” i „zasad” poznania — ku pytaniom zupełnie nowym. Te nowe pytania dotyczą mianowicie samej *Krytyki*, o ile reprezentuje ona pewien typ myślenia i powinien kształt teoretycznego dyskursu; są to pytania o szczególny rodzaj właściwego jej „punktu widzenia” czy też „stanowiska” — słowem, o swoistość tej globalnej perspektywy myślowej, jaką filozofia Kanta wytwarza, i jakiej zarazem wymaga dla właściwego zrozumienia siebie samej i swego przedmiotu.

Ale sam Beck — ani tym bardziej ktokolwiek inny spośród pierwszych kantystów — nie dał dość przejrzystego i jednoznacznego sformułowania tej nowej koncepcji. Myśl o tym, że właściwy sens filozofii krytycznej Kanta wiąże się nade wszystko z pewnym całkowicie nowym stanowiskiem teoretycznym i z odpowiadającym mu nowym obszarem problematyki — stanowiskiem i obszarem, których odrębność względem całej dotychczasowej tradycji określana jest zwłaszcza przez transcendentalny charakter wytwarzającej je refleksji filozoficznej — niewątpliwie pojawia się w jego pismach; jednakże wypiera ją tam wciąż i zniekształca perspektywa tradycyjnie „teorio-poznawcza”, którą Beck siłą rzeczy przejmuje jeszcze od swych poprzedników i partnerów. Zarówno swoistość „punktu widzenia” kantowskiej *Krytyki*, określającego warunki jej zrozumiałości, jak i sam charakter filozoficznej idei transcendentalizmu, wykładane są tu jeszcze w typowo epistemicznych kategoriach „filozofii świadomości”, „idealizmu”, teorii „wolnej aktywności podmiotu” jako właściwego źródła przedmiotowych treści poznawczych itp. I choć w treści tych kategorii można czasem u Becka doszukać się zaczątków nowej, epistemologicznej struktury myślenia, to jednak nigdzie nie jest ona tam tak jawna i konsekwentna jak u Fichtego. Co więcej, jest niemal pewne, że wiele z tych nowych wątków interpretacji kantyzmu przejął Beck właśnie z pierwszych pism Fichtego, które ukazały się w latach 1794 - 95. Beck znał już więc najważniejsze z nich, gdy w roku 1796 publikował swe *Jedynę możliwą stanowisko, z którego należy oceniać filozofię krytyczną*⁴⁶. Dzieło to, zawierające najpełniejszy wykład beckowskiej „Standpunktslehre”, niewątpliwie czerpie swe podstawowe

⁴⁶ J. S. Beck: *Einzig möglicher Standpunkt...*, wyd. cyt.

pojęcia i myślowe wątki już z pierwszych sformułowań „teorii wiedzy” Fichtego.

To Fichte bowiem był tu rzeczywistym twórcą nowej sytuacji teoretycznej. To właśnie jego wystąpienie przynosi radykalną zmianę w całej strukturze dotychczasowej recepcji kantyzmu — zmianę, której konsekwencją są również i te różnice, jakie wyraźnie widać pomiędzy „teorią stanowiska” Becka a np. „filozofią elementarną” Reinholda. Nie tylko Beck zresztą podjął główne myśli tego wystąpienia. Poczucie teoretycznego przełomu, jaki otwiera filozofia Fichtego, a także uznanie jej roszczeń do najbardziej wiernego reprezentowania rzeczywistych intencji myślowych Kanta i jego „krytyki” jest dość powszechne wśród pierwszych czytelników „Wissenschaftslehre”. Zdeklarowanymi fichteanistami od razu stają się przede wszystkim najwybitniejsi filozofowie młodego pokolenia — jak Schelling, który w swych pierwszych pismach przez długi czas uważać się będzie jedynie za ucznia Fichtego. Doniosłość intelektualną „teorii wiedzy” od początku dostrzegają także myśliciele spoza środowiska filozofii akademickiej — jak choćby Schiller, który już w swych *Listach o wychowaniu estetycznym* powołuje się na Fichtego i obficie korzysta z wielu istotnych wątków jego filozofii⁴⁷. Wreszcie — co jest może najbardziej spektakularnym wyrazem tej powszechnej fascynacji, jaką od początku budzi u współczesnych radykalizm i odkrywczość myśli ficht-

⁴⁷ Por. F. Schiller: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, Warszawa 1972, zwłaszcza List Trzynasty, s. 99-91, przypis. W sprawie wpływów „teorii wiedzy” Fichtego na schillerowską filozofię piękna por. także H. Lossow: *Schiller und Fichte in ihren persönlichen Beziehungen und in ihrer Bedeutung für die Grundlegung der Aesthetik*. Diss. Breslau 1935, s. 1-18 oraz M. J. Siemek: *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970, s. 124-126.

teańskiej — do przekonanych zwolenników Fichtego natychmiast przyłącza się nawet sam Reinhold, dotąd bezspornie cieszący się sławą i autorytetem najpierwszego spośród uczniów i kontynuatorów Kanta⁴⁸.

Współcześni doskonale więc wyczuwali nowatorstwo i wagę teoretyczną propozycji Fichtego. Wyczuwali — to oczywiście nie znaczy: rozumieli. Przeciwnie, między twórcą „Wissenschaftslehre” a jego najbardziej entuzjastycznymi zwolennikami — z Schellingiem i Reinholdem na czele — już wkrótce ujawnią się zasadnicze rozbieżności, które dowodzą, że interpretacje tamtych od początku opierały się na zasadniczych nieporozumieniach teoretycznych. I w ostateczności, jak wiadomo, Fichte nie znajdzie już współczesnego sobie czytelnika, który by trafnie pojął rzeczywisty sens jego koncepcji. Ale można powiedzieć, że już w tym czysto historycznym kształcie najpierwszych reakcji na tę filozofię nader przejrzyste ujawniło się także jej szczególne miejsce w dziejach samej teorii. A jest to miejsce pierwszej rzeczywistej kontynuacji stanowiska kantowskiego, całkiem niezależnie od tego, czy — i kiedy — kontynuacja ta rzeczywiście została jako taka właśnie zrozumiana. W każdym razie z punktu widzenia dziejów rzeczywistości teoretycznej właśnie fichteńska „Wissenschaftslehre” — i dopiero ona — stanowi całościową i w pełni konsekwen-

⁴⁸ Pomijamy tu dalszą ewolucję Reinholda, tego „Proteusza niemieckiego idealizmu”. Z nowszej literatury na temat filozofii Reinholda i jej stosunku do „Wissenschaftslehre” Fichtego godne uwagi są zwłaszcza prace A. Klemmta: *K. L. Reinholds Elementarphilosophie*, Hamburg 1958; K. Spikhoffa: *Die Vorstellung in der Polemik zwischen Reinhold, Schulze und Fichte 1792 - 94*, München 1961 oraz pierwszy rozdział książki U. Claesgesa: *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 - 95*, Den Haag 1974.

tną próbę rozpoznania, oraz systematycznego rozwinięcia, problematyki filozoficznej Kanta w jej właściwym obszarze teorii, tj. w obszarze myślenia epistemologicznego. I właśnie jako taką próbę zamierzam ją w dalszym ciągu tej książki przedstawić.

Fichte jest więc pierwszym filozofem pokantowskim we właściwym, teoretycznym sensie tego określenia. Dopiero bowiem w jego myśli zostaje adekwatnie odtworzony sam poziom refleksji transcendentalnej wraz ze swoistym kształtem swej problematyki. Dopiero tu „teoriopoznawcza” płaszczyzna całej pierwszej fazy sporów wokół Kanta ulega ostatecznemu rozbiciu. Epistemiczny problem poznania — jego źródeł, metod, „władz”, „elementów” itp. — przybiera już nieodwołalnie epistemologiczną postać problemu wiedzy jako takiej: tzn. jako pierwotnej, absolutnej formy znaczeniotwórczej, w której sam świat poznawczego „doświadczenia” podmiotowo-przedmiotowego, wzięty jako strukturalna całość, ma dopiero rzeczywistą podstawę swego sensu i swego bytowania. Filozofia staje się więc, po pierwsze i przede wszystkim, wysiłkiem rozumienia tej całości jako całości właśnie: ontologią świata *episteme*, ogólną „teorią wiedzy”. Tutaj Fichte po prostu kontynuuje kantowskie analizy wewnętrznej struktury oraz „zewnętrznego”, ontologicznego statusu całej sfery „doświadczeniowej”. Stąd też pochodzi pierwotny sens samej nazwy „teoria wiedzy” — „Wissenschaftslehre”⁴⁹. Jest

⁴⁹ Stosujemy tu konsekwentnie — za T. Krońskim (Johann Gottlieb Fichte. Wstęp do: *Powołanie człowieka*, BKF, Warszawa 1956) oraz Z. Kuderowiczem (*Fichte*, Warszawa 1963) — takie właśnie tłumaczenie polskie tego terminu. Oddaje ono wszystkie jego filozoficzne konotacje znacznie wierniej niż bardziej może dosłownie, ale w języku polskim nazbyt wąskie wyrażenia „teoria nauki” czy „nauka o nauce”. Przypominamy zarazem, że jest to w filozofii Fichtego termin techniczny

to naprzód — i w dosłownym znaczeniu — teoria nauki, a mianowicie „nauki” rozumianej po kantowsku: jako teoretyczno-empiryczna wiedza o charakterze obiektywnym, tzn. przedmiotowo ważnym i bezwzględnie obowiązującym w obszarze świata doświadczeniowego. Tak pojęta nauka oczywiście operuje zawsze w tym polu teorii, które nazwaliśmy bezpośrednio epistemicznym: jest to wiedza, która ważności przedmiotowej swych własnych przedstawień sama już nie bada, lecz z góry ją zakłada; jest bowiem zawsze już wiedzą-o-przedmiotach tych przedstawień. Zgoła inaczej natomiast musi postępować filozofia, która w tym sensie sama nie jest już nauką, lecz „nauką nauki”: „w niej bowiem — powiada Fichte — nie zakłada się, że nasze przedstawienia mają obiektywną ważność, lecz właśnie to jest dopiero badane. W tej mierze filozofia co do swej rangi poprzedza wszystkie nauki”⁵⁰. Filozofia ma więc badać prawomocność tego, co nauka zakłada; oczywiście idzie tu nie o logiczne przesłanki naukowego dyskursu, lecz o jego założenia transcendentálne w sensie kantowskim — tzn. o zespół apriorycznych (czyli przednaukowych) warunków konstytucji tej formy przedmiotowości, jaka skutecznie jest przez poznanie naukowe udostępniana i przyswajana. Tak rozumiana filozofia jest więc epistemologiczną teorią wiedzy naukowej — teorią, która w tym sensie poprzedza i uzasadnia wszystkie inne teorie.

i należy nadawać mu tylko takie znaczenie, jakie wynika ze ściśle określonej przez tę filozofię konwencji terminologicznej.

⁵⁰ J. G. Fichte: *Fichtes Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Als populäre Anleitung in die gesamte Philosophie* (dalej cytowane jako *Logik und Metaphysik*), w: *J. G. Fichtes nachgelassene Schriften*, Bd. 2. Hrsg. von Hans Jacob. Berlin 1937 (edycję tę będziemy dalej oznaczać skrótem NS II), s. 8.

Zarazem jednak sama ta filozofia także jest przecież wiedzą. A ponieważ *ex definitione* nie ma ona już nad sobą żadnej „wyższej” nauki, która ją samą z kolei miałaby za przedmiot, tedy pełna „teoria wiedzy” — a taką właśnie chce być „Wissenschaftslehre” Fichtego — musi być także teorią i ontologią siebie samej jako wiedzy, a więc rozumieniem swego rozumienia. Właśnie dlatego trafne rozpoznanie problematyki kantowskiej jest tu jednocześnie, i od początku, jej daleko idącym rozwinięciem. Wkraczając na poziom transcendentalny, refleksja filozoficzna pragnie zarazem dokładnie zdać sprawę z tego własnego kroku. Pytanie o teoretyczną tożsamość tego poziomu i jego problematyki jest więc dla takiej refleksji nieodłącznie związane z pytaniem o jej własną tożsamość, a więc z *autorefleksją*. Albowiem właśnie na tym poziomie teorii sam filozoficzny problem wiedzy nie osiąga jeszcze adekwatnego i w pełni samoprzejrzystego sformułowania, jeśli zarazem nie jest problemem *samo* wiedzy filozofującego myślenia. I taki właśnie jest główny kierunek rozwinięcia kantowskiej *Krytyki* przez Fichtego: próbuje się tu nie tyle odtworzyć czy uzupełnić bezpośrednio to, co „krytyka” w swym nowym obszarze teorii wprost mówi, ile raczej naprzód ujawnić i do końca wypowiedzieć to, czym ona sama w swym mówieniu jest, co robi, a czego właśnie już jasno nie wypowiada. Można więc powiedzieć, że Fichte czyta Kanta i konsekwentnie rozwija jego „krytykę” zgodnie ze swoistą logiką myślenia epistemologicznego, której podstawy właśnie u Kanta znajduje. Jest to mianowicie logika, wedle której nowy przedmiot teorii, jaki właściwy jest dla stanowiska refleksji transcendentalnej jak również samo to stanowisko, nie daje się w ogóle opisać, zrozumieć ani nawet ukonstytuować bez świadomego

wykonania pewnej operacji myślowej, która taki właśnie przedmiot wraz z odpowiadającym mu stanowiskiem dopiero wytwarza i rozpoznaje. Otóż w skład projektu „teorii wiedzy” jako próby pełnego urzeczywistnienia filozofii epistemologicznej wchodzić ma z założenia jedno i drugie na równi: przedmiot i tworząca go operacja, wiedza i samowiedza, czywistość „wiedzianej” prawdy i myślowy akt „wiedzącej” konstrukcji filozofa. „Wiedza o wiedzy” ma tu być nieodłącznym elementem samej wiedzy, teoria ma bezpośrednio zawierać w sobie swą własną meta-teorię.

Tym sposobem już w punkcie wyjścia projekt „Wissenschaftslehre” określa zasadniczą tematyzację całej filozofii Fichtego. Jest to pierwsza w pełni świadoma i konsekwentna filozofia poziomu epistemologicznego. Przejmując transcendentalne stanowisko kantowskiej „krytyki”, buduje Fichte systematyczną ontologię świata empiryczności, w której cała filozoficzna problematyka doświadczenia poznawczego — „nauki” — pojawia się jako szczególny (graniczny) przypadek szerszej i bardziej pierwotnej problematyki „wiedzy”, a więc samej *episteme*, owej źródłowej formy wszelkiego doświadczenia i wszelkiego doświadczanego w nim świata. I to jest pierwszy krąg tematyczny myśli Fichtego: teoria samej formy epistemicznej jako warunku przedwstępnej konstytucji świata przedmiotowo-podmiotowego, „transcendentalna dedukcja doświadczenia”.

Ale z tym pierwszym kręgiem nierozzerwalnie połączony jest krąg drugi. Ta epistemologiczna teoria chce tu zarazem być jakby „meta-epistemologią”, teorią siebie samej, namysłem nad swym własnym myśleniem. Poddając refleksji i uświadamiając rzeczywisty sens kantowskiego transcendentalizmu jako pewnej operacji wiedzotwórczej — a więc „krytykując Kry-

tykę”, czyli wyraźnie problematyzując ową przez samego Kanta jeszcze milczeniem pominiętą kwestię wzajemnego stosunku między przedmiotem „krytyki” a jej podmiotem, rozumem „krytykowanym” a „krytykującym” — filozofia Fichtego od początku wkracza na obszar nowego typu pytań, które ogólnie można określić jako metafizyczne. Tu właśnie tworzy się owo centralne dla całej „Wissenschaftslehre” napięcie między teorią „myślaną” i teorią „myślącą”; to tu problem wiedzy — jako całościowej struktury świata znaczącego i zarazem jego pierwotnej formy ontologicznej — odsłania cały swój filozoficzny ciężar, jawny dopiero wraz z radykalnym przyjęciem do wiadomości oczywistego skądinąd faktu, że także sam ten problem jest wciąż jeszcze problemem dla wiedzy, powstającym i domagającym się swego rozwiązania zawsze w wiedzy właśnie, wewnątrz jej obszaru, na jej właściwym gruncie. To wiedza sama ma tu doścignąć siebie, zrozumieć własne rozumienie, być jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz siebie samej, przekroczyć nieprzekraczalną dla siebie — bo własną — granicę. W ten sposób filozofia, rozumiana jako refleksja typu metafizycznego, czyni swym ostatecznym przedmiotem „wiedzę absolutną” — a więc tę właśnie paradoksalną wiedzę o absolutnej niemożliwości wykroczenia poza samą formę wiedzy jako takiej. Filozofia staje się więc teorią takiej wiedzy absolutnej; ale może nią być tylko wtedy, gdy zarazem będzie jej bezpośrednią „praktyką”. Tak właśnie pojmuje swą „teorię wiedzy” Fichte: jako myślenie, którego właściwy cel polega zawsze na tym, by „oddać się” wiedzy absolutnej i w niej spocząć, a więc w ostateczności całkowicie się w niej zatracić i z nią utożsamić. Refleksja filozoficzna ma tu wreszcie odnaleźć swą rzeczywistą istotę i swój kres: mianowicie ma rozpoznać siebie jako wysiłek odtwa-

rzania koniecznych i niezmiennych form samo-twórczenia się absolutnej Wiedzy — czyli jako jedynie rekonstrukcję pierwotnej samo-konstrukcji transcendentnego Rozumu, w którym urzeczywistnia się wszelka zrozumiałość świata.

Tę właśnie koncepcję w jej głównych zarysach przedstawimy poniżej. Zanim jednak przejdziemy do bliższych analiz właściwej problematyki fichteńskiej „teorii wiedzy”, trzeba będzie poświęcić nieco uwagi swoistej strukturze i formie jej teoretycznego stanowiska. To z kolei wymaga dokładniejszego zbadania miejsca, jakie filozofia Fichtego zajmuje w historycznym procesie recepcji Kanta, a więc także stosunku w jakim pozostaje wobec całej problematyki dyskusji i sporów między kantystami. Rekonstrukcja w porządku „teorii” potrzebuje tu więc naprzód odniesienia do porządku „historii”; zobaczymy jednak, że w rzeczywistości to ten pierwszy porządek pozwala zrozumieć i wyjaśnić skomplikowaną dynamikę tego drugiego, a więc że również tutaj historię filozofii należy rozumieć przede wszystkim jako historię rzeczywistości teoretycznej przez myślenie filozoficzne tworzonej.

FICHTE — KANTYŚCI — KANT

Problem stosunku do Kanta ma pierwszorzędne znaczenie dla zrozumienia rzeczywistego sensu całej filozofii Fichtego. Wprawdzie w dojrzałej i rozwiniętej „Wissenschaftslehre” problem ten nie jest już może najważniejszym wątkiem tematycznym na poziomie właściwego dyskursu teorii — ale tylko dlatego, że sam ów dyskurs wszędzie go już zakłada, jako rozstrzygnięty i oczywisty, na poziomie ustaleń pierwotnych, a więc w charakterze swej bardziej lub mniej milczącej przesłanki. Fichte — bez względu na to, czy mówi to wprost i wciąż od początku problematyzuje, czy też tylko z rzadka i skrótowo o tym przypomina jako o założeniu oczywistym — filozofuje zawsze z a K a n t e m i w o b e c K a n t a; dlatego wierna rekonstrukcja jego własnej filozofii wymaga naprzód dokładniejszej analizy tego właśnie jej pierwotnego odniesienia.

Pierwszym i najbardziej oczywistym wymiarem zależności, w jakiej „teoria wiedzy” pozostaje wobec transcendentalizmu Kanta, jest historyczny porządek jej g e n e z y. W tym porządku kantowska „krytyka” stanowi dla Fichtego bezwzględny i niekwestionowany punkt wyjścia, faktycznie określający całość jego filozoficznych poczynań zarówno pod względem „zadanej” problematyki początkowej, jak i co do określonych kierunków jej rozwijania. Dla historyka myśli

nie ulega wątpliwości, że projekt „Wissenschaftslehre” powstaje od początku jako próba odpowiedzi na pytanie zadane przez Kanta i z tego punktu widzenia może być uznany za bezpośrednią kontynuację „krytyki”. Ale właśnie dlatego, że jest jej kontynuacją rzeczywistą, a nie tylko pozorną, projekt ten zarazem pozostaje wobec „krytyki” w istotnym odniesieniu także pod względem swej wewnętrznej, czysto teoretycznej struktury. Podjęciu pytań Kanta od początku towarzyszy bowiem coś więcej: mianowicie pytanie o te pytania, interpretacja ich sensu, wysiłek ich pełnego zrozumienia jako pytań filozoficznych właśnie. I z tego punktu widzenia problem samookreślenia wobec Kanta jest u Fichtego nie tylko kwestią dotyczącą „kontekstu odkrycia” jego własnych poglądów teoretycznych — tj. takiej lub innej ich faktycznej genezy czy też perspektywy ich historycznej ciągłości w stosunku do określonych poglądów cudzych; jest to dlań także, i przede wszystkim, istotna kwestia należąca do „kontekstu uzasadnienia” tych poglądów, a więc jedno z centralnych zagadnień samej filozoficznej teorii w jej własnym, immanentnym porządku problemowym.

Można to też wyrazić inaczej. Fichte czyta Kanta „historycznego” — rzeczywistego myśliciela, u którego znajduje źródło bezpośredniej inspiracji dla własnych przemyśleń — przede wszystkim w całościowej perspektywie nowego obszaru teorii, którego odkrycie słusznie przypisuje Kantowi, a który sam uznaje już za jedyny właściwy obszar myślenia filozoficznego. Pytanie o Kanta jest tu więc zawsze, i od początku, pytaniem o teoretyczną tożsamość tego obszaru; zagadnienie interpretacji kantowskiej „krytyki” bezpośrednio przechodzi w problem samoidentyfikacji filozofii jako takiej. Można powiedzieć, że faktyczny i rzeczywisty

Kant „historyczny” zostaje tu zrozumiany — mianowicie jako reprezentant uniwersalnego stanowiska teoretycznego i odpowiadającej mu uniwersalnej problematyki, w których konstytuuje się nowa struktura sensu filozoficznej *episteme*. Stąd właśnie wypływa charakterystyczna dwoistość formuły, w jaką Fichte ujmuje swój stosunek do Kanta. Z jednej strony kantowska „krytyka” — właśnie jako pierwsze konkretne urzeczywistnienie nowego poziomu teorii — uznana jest tu za bezwzględny próg wszelkiego rzetelnego filozofowania: „zrozumieć Kanta” — znaczy to samo, co wejść na właściwy szlak poznania teoretycznej prawdy; i odwrotnie, poznawcza jałowość i niemoc filozofii pokantowskiej wypływa właśnie z jej całkowitego „niezrozumienia Kanta”. Sam Fichte utożsamia się tu bez reszty z ową „dobrze zrozumianą” filozofią Kanta i ostro przeciwstawia ją pozornej filozofii kantystów. Z drugiej jednak strony Kant „prawdziwy” jest niemniej wyraźnie odróżniony od Kanta „historycznego”. Albowiem na gruncie tej formuły cała faktyczność i empiryczna określoność poglądów Kanta „historycznego” okazuje się być czymś drugorzędnym, nieistotnym właśnie z punktu widzenia uniwersalności tej nowej struktury sensu, którą przygodnie tylko ucieleśnia i sobą reprezentuje. Rzeczywista kontynuacja Kanta musi więc być zarazem jego bezpardonową rewizją: wydobyciem koniecznego „ducha” spoza przypadkowego kształtu „litery”, odrzuceniem konkretnej — indywidualnej i doktrynalnej — określoności poglądów myśliciela na rzecz formy myślenia, która się w nich urzeczywistniła. Tak właśnie jest u Fichtego: zrozumieć Kanta w pełni i do końca — to zarazem znaczy wykroczyć poza niego; dochować wierności intencjom filozoficznym Kanta „prawdziwego” — to uwolnić się

i niezależnić od Kanta „historycznego”. W zamyśle Fichtego „teoria wiedzy” ma być właśnie jednym i drugim naraz: chce zachować i kontynuować tożsamość teoretyczną filozofii Kanta, ale właśnie dlatego głosi swą pełną niezawisłość od faktycznego kształtu kantowskiej doktryny. „Mój system — powiada Fichte w *Pierwszym wprowadzeniu do teorii wiedzy* — nie jest inny niż system kantowski. To znaczy: zawiera on ten sam punkt widzenia na sprawę (*Ansicht der Sache*), ale w swym postępowaniu jest całkowicie niezależny od prezentacji kantowskiej”¹. I dodaje: „Moje pisma nie chcą ani objaśniać Kanta, ani też być na podstawie Kanta objaśniane; muszą one ostać się same dla siebie, a Kant zupełnie już nie ma tu nic do rzeczy”².

Pytanie o stosunek Fichtego do Kanta jest więc przede wszystkim pytaniem o kształt tego Kanta „prawdziwego”, którego Fichte przeciwstawia z jednej strony Kantowi tylko „historycznemu”, z drugiej zaś fałszywym interpretacjom kantystów. Ale jest to zarazem pytanie o najbardziej pierwotny sens własnej filozofii Fichtego jako inspirowanej przez Kanta i określającej się wobec niego. Problem rzeczywistej genezy tego projektu myślowego nie daje się tu oddzielić od problemu jego wewnętrznej, teoretycznej struktury. W niniejszym rozdziale, który będzie poświęcony bliższej analizie tego właśnie powiązania, zajmiemy

¹ J. G. Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), w: *Fichtes Werke*. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin 1971. Bd. I, s. 420. Wydanie to (dalej oznaczane tu skrótem FW z rzymską cyfrą numeracji tomu od I do XI) jest fotokopią obu klasycznych edycji Fichtego-syna: *J. G. Fichtes sämtliche Werke*. 8 Bände. Berlin 1845/46 (tomy FW I - VIII) i *J. G. Fichtes nachgelassene Werke*. 3 Bände. Berlin 1834/35 (tomy FW IX - XI).

² Tamże, FW I, s. 420 - 421.

się więc z jednej strony pewnymi historyczno-problematycznymi aspektami intelektualnej genezy myśli Fichtego, mianowicie jako swoistej recepcji kantowskiej filozofii krytycznej; z drugiej zaś spróbujemy pokazać, w jaki sposób geneza ta określa tu bezpośrednio strukturę teorii, tzn. jak ten właśnie rodzaj recepcji prowadzi do rozszerzenia i przeformułowania wyjściowej problematyki teoretycznej Kanta, i mocą wewnętrznej konsekwencji własnej przekształca kantowską „krytykę” w metafizyczny system fichteańskiej „Wissenschaftslehre”, czyli ogólnej „teorii wiedzy”. Idzie więc o dwa ściśle ze sobą związane pytania, które jednak dla przejrzystości wywodu rozważymy osobno. Po pierwsze: jaki jest typ lektury Kanta, który od początku określa całość filozoficznych poczynań Fichtego, i czym właściwie różni się on od czysto epistemicznej perspektywy kantystów pierwszej generacji? I po drugie: Jakie są przesłanki — i konsekwencje — takiej lektury Kanta na bezpośrednio teoretycznym obszarze immanentnej problematyki i struktury samego filozoficznego dyskursu? Zbadajmy więc, jak Fichte rzeczywiście czytał Kanta, oraz jak i dlaczego ten właśnie rodzaj lektury nadaje kantowskiemu transcendentalizmowi teoretyczny kształt projektu „Wissenschaftslehre”.

W KRĘGU ZŁUDZENIA GENETYCZNEGO

Zacznijmy od namysłu nad oczywistością prawdy powszechnie uznawanej: iż Fichte jest pierwszym po Kancie — „następnym” — wybitnym przedstawicielem klasycznej filozofii niemieckiej. Fichte — a nie Reinhold, Maimon czy Beck. Co właściwie wyraża taka konstatacja, wchodząca przecież w skład najbardziej nawet elementarnej wiedzy historyczno-filozo-

ficznej? Dlaczego jednemu filozofowi przyznajemy tu tak zdecydowane pierwszeństwo przed innymi? Można by odpowiedzieć: ponieważ dopiero on „naprawdę” podjął myśl Kanta i rozwinął ją w kierunku „naprawdę” istotnym i płodnym. Jest to jednak odpowiedź niewiele mówiąca i ściśle biorąc wykrętna, gdyż cały problem zostaje w niej ukryty za pozornie niewinnym słówkiem „naprawdę”. Tamci przecież także „podejmowali” myśl kantowską i „rozwijali” ją w ten lub inny sposób. Co to właściwie znaczy, że tylko jeden Fichte zrobił to „naprawdę”? I czy można w jakiś efektywny sposób opisać rzeczywistą różnicę między taką „prawdziwą” kontynuacją a tamtymi, „mniej prawdziwymi”? Nietrudno dostrzec, że wszystkie te wyrażenia mają ostatecznie charakter określeń wartościujących. Wszystkie one są w gruncie rzeczy niezrozumiałe, jeśli nie podłoży się pod nie przeświadczenia, że pewien myśliciel jest „lepszy” czy „większy” od innych: głębszy, bardziej twórczy, bardziej oryginalny. Skala, jaką tu operujemy, jest więc skalą bliżej nieokreślonej „rangi” filozofii, którą w odczuciu potocznym utożsamiamy często ze skalą „wielkości” filozofa.

Ostatecznie więc na nasze pytanie trzeba by odpowiedzieć tak oto: Fichte — w odróżnieniu od pierwszych kantystów — był filozofem „wielkim”, a w każdym razie „większym” niż oni; i dlatego dopiero on może być uznany za pierwszego następcę Kanta w skali „wielkiej” historii filozofii, podczas gdy tamci, jako należący co najwyżej do ubocznej i drugorzędnej historii „małej”, mogą być w tej skali zasadnie pominięci. Odpowiedź taka — całkowicie zresztą zgodna ze zdrowym rozsądkiem i w swej bezpośredniej treści niewątpliwie prawdziwa — ma jednak tę wadę, że jest mało instruktywna. Jeżeli kategoria „wielkości”

filozofa zawiera w sobie jedynie naszą subiektywną ocenę, to jej walory poznawcze są nikłe. Jeżeli zaś ma wyrażać jeszcze coś więcej niż samo tylko prywatne odczucie i wartościowanie, a w szczególności, jeśli ma zdawać sprawę również z jakichś nie-subiektywnych i nie-dowolnych charakterystyk takiej „wielkości” — to jej stosowanie jest raczej myślowym skrótem, entymematem, który może zyskać jakąś wartość poznawczą dopiero po pełniejszym rozwinięciu swych przesłanek.

Zakładamy oczywiście tę drugą możliwość. Jakiego rodzaju przesłanki mogą tu wchodzić w grę? Otóż mogą to np. być konstatacje stanowiące rzeczywisty lub rzekomy opis pewnych uchwytnych cech „osobowości” danego myśliciela, które znajdują jakiś wyraz w jego dziele. Problem „wielkości” filozofa i „rangi” jego filozofii nabiera wtedy jakiejś względnie wymiernej treści dyskursywnej, ale staje się przede wszystkim zagadnieniem z zakresu indywidualnej psychologii tworzenia. Można oczywiście zastanawiać się, badając postacie, przeżycia i biografie, jak dalece wyższość filozoficzna Fichtego nad takim Reinholdem czy Beckiem da się przekonywająco powiązać z jakimś uchwytnym różnicowaniem osobowości tych indywidualuów. Tak sformułowany problem może być sam w sobie interesujący i poznawczo płodny; nie jest to jednak problem znaczący dla filozofa ani dla historii myśli filozoficznej. Dzieje filozofii są tylko w pewnym stopniu, i tylko z pewnego dość wąskiego punktu widzenia, dziejami filozofujących o s ó b; właściwa rzeczywistość tego, co się w nich „dzieje”, to przede wszystkim rzeczywistość tworzonych w tym filozofowaniu s e n s ó w. Sensy oczywiście powstają i mogą istnieć tylko za pośrednictwem osób; ale ta ich zapośredniczona realność ma już swą własną logikę

wewnętrzna, swe reguły konstrukcji i przekształceń, a także swój ciężar i swą inercję. Wszystko to czyni ją niesprowadzalną do rzeczywistości samych tylko osób, i na gruncie jedynie tej rzeczywistości zgoła niezrozumiała.

W pełni prawomocnymi przesłankami dla oceny filozoficznej „wielkości” czy „rangi” myśliciela mogłyby więc być jedynie te, które w jakiś sposób określałyby jego miejsce nie tylko w zindywidualizowanej „historii myślicieli”, lecz także, i przede wszystkim, w autonomicznej „historii myślenia” — a więc w dziejach kształtowania się i przekształcania tej swoistej rzeczywistości teoretycznych sensów, jaka stanowi właściwy „przedmiot” i zarazem „teren” wszelkiej filozofii. Musiałyby to zatem być kryteria wewnątrzteoretyczne, zaczerpnięte z immanencji samego dyskursu filozoficznej teorii lub całkowicie na ten dyskurs przekładalne. Czy kryteria takie są możliwe? Wydaje się że tak — choćby już z tej racji, że przecież rzeczywistość je stosujemy, jakkolwiek bardziej intuicyjnie niż w sposób systematyczny i przemyślany. Jakoż faktycznym użyciem takich właśnie kryteriów jest już każda hierarchizacja wagi czy doniosłości treściowej poszczególnych dzieł i myślicieli, będąca warunkiem wszelkiej orientacji na najprostszej nawet „mapie” dziejów filozofii. Kiedy mówimy na przykład o różnicy między filozofem wybitnym i poślednim, między klasykiem i epigonem, między twórcą idei nowej i jej kontynuatorem, między rzeczywistą i pozorną kontynuacją czyjejsz idei — wszędzie tu nasze wartościowanie ma jakkolwiek sens poznawczy tylko o tyle, o ile jest wstępnym, intuicyjnym ujęciem i wyrażeniem pewnych rzeczywistych sytuacji teoretycznych oraz ich zróżnicowań. Zadaniem filozofa i historyka filozofii jest przekształcić te intuicje w refleksyjną wiedzę — tj. wydobyć na jaw utajoną w wartościu-

jących kategoriach „rangi” czy „wielkości” myśliciela pokażną warstwę ich czysto opisowego sensu. Na taki opisowy sens owych kategorii składać by się musiało zwłaszcza odtworzenie pewnej niedowolnie wyznaczalnej struktury, jaką dana filozofia reprezentuje sobą w obszarze teorii, oraz pewnego równie niedowolnego miejsca, jakie z tej racji zajmuje w całokształcie rzeczywistości teoretycznej filozofowania.

Zapewne, taka rekonstrukcja „idealnego” kształtu konkretnej myśli filozoficznej oraz jej położenia w „idealnej” przestrzeni tworów myślowych możliwa jest nie zawsze i nie do końca. Niekiedy jednak daje się przeprowadzić, choćby tylko w głównych zarysach typologicznych, wystarczających przynajmniej dla oznaczenia istotnych różnic. Nie jest to mało, zwłaszcza gdy zważyć, że dla wiedzy dyskursywnej różnicowanie jest właśnie najważniejszym — a praktycznie jedynym — narzędziem ustalania t o z s a m o ś c i. Dotyczy to również badacza dziejów filozofii. Dopóki nie ma on w swej dyspozycji niezawodnych poznawczo środków, które za każdym razem pozwalałyby wprost orzec, czym dana filozofia „naprawdę” jest, dopóty większą dlań będzie miało wagę możliwie jasne określenie tego, czym ona nie jest. Poznać myśl czyjąś — to naprzód zawsze rozpoznać ją pośród innych: umieścić w artykułowanym obszarze znaczeń odróżnialnych i porównywalnych, w zespole odniesień, różnic i opozycji, które definiują jej całościową odrębność względem istniejących konfiguracji sensu. Taki zespół relacji nie wyczerpuje może całej wewnętrznej „jakości” tej myśli; określa jednak niedowolnie coś, co można nazwać jej „względną jakością teoretyczną”.

Otóż wydaje się, że wszelkie pytania o „rangę” filozofa mają szanse na jakąś dyskursywną rozstrzy-

galność wtedy, i tylko wtedy, gdy nada się im kształt pytań o tak rozumianą względną jakość teoretyczną jego myśli. Na tym gruncie można bowiem uchwycić pewien rzeczywisty porządek teoretycznych stanów rzeczy i procesów, w którym myśl taka ma swe oznaczalne miejsce i swą różnicującą funkcję. W ramach tego porządku można też mówić o pewnej rzeczywistej gradacji: o skali poziomów teorii, o różnicach typu i zasięgu teoriiotwórczych aktów, o wielowymiarowych konfiguracjach problemów i stanowisk. Dają się więc tu w sensowny sposób sformułować zagadnienia „rangi” i „hierarchii” rozmaitych konstrukcji myślowych — choć oczywiście tylko relacyjnie, tj. ze względu na pewien całościowy kształt rzeczywistości teoretycznej, w której zostają odróżnione i określone. W tych ramach możliwe jest wyodrębnienie „źródłowych” konstrukcji pierwotnych, tworzących nowe poziomy myślenia lub nowe kształty jego problematyk — oraz wtórnej wiedzy założeniowej, która dalej je dookreśla i rozwija ich konsekwencje. Uchwytana staje się różnica między ciągłością dyskursu „preformowanego” już co do swej zasadniczej struktury — a jej radykalnym zerwaniem w nieciągłym, twórczym akcie „epigenezy” sensu. Dają się rozpoznać i opisać pewne immanentne, wewnątrz-teoretyczne oznaki takich zjawisk, jak linearna kontynuacja myśli i jej rewolucyjny skok, recepcja i rewizja, przekładalność i nieprzekładalność filozoficznych języków, ich rozumienie właściwe lub opaczne, wreszcie obiektywne granice „widzenia”, możliwego z rozmaitych perspektyw i stanowisk teoretycznych.

W takich to kategoriach trzeba więc rozważać pytanie, które zadaliśmy na początku. Problem „rangi” filozofii Fichtego w dziejach niemieckiego idealizmu musi być sformułowany jako problem jej rzeczywistej

jakości teoretycznej — czyli jej kształtu, miejsca i funkcji w artykułowanej przestrzeni filozoficznych sensów, którą zastaje i przetwarza. Musi to więc być najprzód problem recepcji i interpretacji Kanta — a zwłaszcza różnic, jakie w tym względzie istnieją między Fichtem a całym kręgiem pierwszych kantystów. Zobaczymy, że różnice takie dadzą się dość dokładnie wskazać oraz opisać jako istotne różnice teoretyczne; zobaczymy też, że właśnie w tym swoim teoretycznym charakterze są to całościowe różnice strukturalne, przekreślające nawet podstawową jednorodność jakiegoś wspólnego pola teorii i związane nade wszystko z radykalną odmiennością stanowisk oraz problematyk. Zmiana, o którą tu idzie, nie jest jakąś kolejną i ciągłą modyfikacją istniejących ukształtowań sensu, lecz jakościową zmianą samego systemu ich wewnętrznej organizacji. Jest to fundamentalna przemiana całej perspektywy teoretycznej, w jakiej uprawia się refleksję filozoficzną i w jakiej odczytuje się także filozofię Kanta. Pokazanie rzeczywistego kształtu tej przemiany — i dopiero ono — pozwoli nadać jakiś wymierny dyskursywnie sens owemu intuicyjnemu przeświadczeniu o „wyższości” filozoficznej Fichtego nad Reinholdem, Maimonem czy innymi kantystami pierwszej generacji. Pozwoli też lepiej zrozumieć wewnętrzną strukturę projektu fichteńskiego jako kontynuacji kantowskiej „krytyki” oraz rzeczywiste miejsce tego projektu w dziejach filozoficznej teorii.

Przypadek Fichtego zresztą w wyjątkowym stopniu nadaje się do takiej problematyzacji i jest z jej punktu widzenia szczególnie interesujący. Mamy tu bowiem do czynienia z myślą, która działa w zdeorganizowanej strukturze sensu i dopiero sama czynnie organizuje strukturę nową. Zastana przez Fichtego przestrzeń teoretyczna jest zasadniczo niejednorodna, załamana na

swych centralnych osiach opozycji i dystynkcji. Jest to mianowicie przestrzeń jakościowego skoku teorii: epistemiczna perspektywa myśli Oświecenia i epoki klasycznej zderza się w niej z odsłoniętym przez Kanta nowym wymiarem myślenia epistemologicznego. Tworząca się tu nowa konfiguracja filozoficznych sensów nie jest jeszcze bezpośrednio widoczna, ale wyraźnie już jest odczuwalne jakies istotne zakłócenie konfiguracji starej. Położenie, w jakim znalazła się myśl ówczesna na skutek rewolucji kantowskiej, można określić jako stan teoretycznej dezorientacji. Cała pierwsza faza sporów wokół Kanta jest właśnie najlepszym tego przykładem. Wszak tym, z czym bezskutecznie zmagają się kantyści i antykantyści pierwszego pokolenia w swych „teoriopoznawczych” interpretacjach filozofii krytycznej, jest zasadnicza niewspółmierność dwu różnych poziomów teorii; ale jest to niewspółmierność, której właśnie oni sami wyraźnie nie widzą, która więc dla nich jeszcze nie istnieje jako fakt teoretyczny.

Otóż Fichte jest pierwszym, który ten nowy fakt dostrzega i próbuje poddać świadomej tematyзації. To z kolei możliwe jest dlatego, że to jego myśl dopiero wytwarza teoretyczną perspektywę, w której fakt taki staje się w pełni widoczny i znaczący. Jest to zatem perspektywa różniąca się *toto genere* od epistemicznego punktu widzenia kantystów. W przeciwieństwie do tamtych, Fichte od początku rozpoznaje, i przyjmuje do wiadomości, jakościowy, radykalnie nieciągły i nieodwracalny charakter tych przekształceń, jakich kantowski transcendentalizm dokonał w całej strukturze dyskursu filozoficznego i jego istotnej problematyki. Od początku też dostrzega epistemologiczną naturę tych przekształceń, którą stara się w pełni ujawnić i opisać. Tworzy tym samym zupełnie odmienny obraz całości-

wy filozofii Kanta i jednocześnie konstruuje wokół tego obrazu pierwsze zarysy zupełnie nowego systemu teoretycznych sensów, który zasadnie można nazwać p o k a n t o w s k ą przestrzenią myślową, niesprowadzalną do starych i właśnie przez Kanta rozbitych ukształtowań filozoficznych *episteme*.

Wprawdzie na pierwszy rzut oka mogłoby się зда-
wać, że różnice dzielące Fichtego od grona wcześniej-
szych komentatorów kantowskiej „krytyki” są mniej
ostre i nie tak radykalne. Złudzenie takie może poja-
wić się zwłaszcza wtedy, gdy na myśl fichteańską pa-
trzymy przede wszystkim od strony bezpośrednio hi-
storycznego procesu jej zewnętrznej genezy. Faktem
jest, że historycznie rzecz biorąc myśl ta wyrasta z te-
go samego kręgu prób dopełnienia i systematycznego
rozwinęcia filozofii krytycznej Kanta, jaki pierwotnie
wyznaczają poszukiwania Reinholda, Maimona czy Bec-
ka. I nic dziwnego, że w tej genetycznej perspektywie
Fichte początkowo jawi się po prostu jako jeszcze
jeden z nich: kantystów, bardziej lub mniej ortodo-
ksyjnych uczniów i kontynuatorów mistrza, poszuki-
waczy „systematycznej jedności” dzieła kantowskiego
i jego „naczelnej zasady”. Wszak pierwsze ściśle filo-
zoficzne pisma Fichtego powstają w bezpośrednim od-
niesieniu do tej właśnie już istniejącej problematyki
sporów wokół Kanta: wychodzą od niej, wobec niej
określają się i do niej wciąż nawiązują. Otóż ta fak-
tyczna, czysto zewnętrzna ciągłość pewnych pytań
i wątków myślowych łatwo może stworzyć pozory rów-
nież rzeczywistej ciągłości teoretycznej. Powstaje wte-
dy nader podatny grunt dla pokusy „redukcjonistycz-
nej”: interpretacja zaczyna ciążyć ku „wyprowadza-
niu” myśli Fichtego z jej bezpośrednio historycznych
„źródeł” czy też „wpływów”, jakim w swej ewolucji
ulegała; a więc ku jej czysto genetycznej eksplikacji,

jako kolejnego etapu w ciągłym procesie „rozwijania” pewnej zastanej i ciągłej problematyki. Nie trzeba dodawać, że taka perspektywa prowadzi do całkowitego zapoznania właściwej koncepcji Fichtego. Zamiast ujęcia tej strukturalnej jedności sensu, która od wewnątrz konstytuuje całość teoretycznego stanowiska twórcy „teorii wiedzy”, i która sama określa dopiero rzeczywistości wymiar jego odniesienia do poprzedników, otrzymujemy niezbyt spójne połączenie elementów, wyjętych z innej struktury całościowej. Filozofia Fichtego traci wówczas całą swą teoretyczną tożsamość. Bez reszty sprowadzona do epistemicznej płaszczyzny sporu między pierwszymi kantystami, daje się zrozumieć tylko jako nowa kombinacja stanowisk i poglądów, które reprezentowali tamci.

Temu złudzeniu genetycznemu sprzyja także nazbyt ostry rozdział, jaki klasyczna tradycja badań nad Fichtem zwykła czynić między jego filozofią „teoretyczną” i „praktyczną”. Rozdział ten, połączony z nadmierną autonomizacją pierwszej z nich wobec drugiej, z góry narzuca fałszywe, tradycyjnie „teoriopoznawcze” spojrzenie na całość filozoficznej problematyki wiedzy u Fichtego. Jak zobaczymy poniżej, Fichte tym właśnie różni się zasadniczo od pierwszych kantystów, że jego „teoria wiedzy” po raz pierwszy tematyzuje nie samo poznanie, lecz stosunek poznania i działania. Filozofia „praktyczna” nie jest tu — jak jeszcze u Reinholda czy Maimona — czymś ubocznym i zewnętrznym względem samoistnej filozofii „teoretycznej”, lecz przeciwnie, należy do niej integralnie — jako równorzędna, i nader doniosła, część jej własnej problematyki. Ale właśnie dlatego nie jest to już problematyka „teoriopoznawcza” w dawnym, przedkantowskim sensie — kontynuowanym zresztą bez większych zmian przez grono pierwszych kantystów. Otóż

cała ta bardzo istotna różnica łatwo ulega zatarciu, gdy próbuje się — jak do niedawna czyniła to znakomita większość opracowań monograficznych i podręcznikowych — wyodrębnić w rozwoju myśli Fichtego jakiś jej samodzielny ciąg „teoretyczny”; niemal zawsze oznacza to wtedy ciąg właśnie „teoriopoznawczy” — a więc znów następuje sprowadzenie myśli fichteańskiej do poziomu prostej i bezpośredniej kontynuacji epistemicznego myślenia kantystów.

Przyjrzyjmy się nieco bliżej pozorom, na jakich opiera się tu cały ten błąd interpretacji genetycznej. Otóż jego początkiem jest dość arbitralne uznanie najwcześniejszych fichteańskich pism poświęconych problematyce „teoretycznej” za w ogóle pierwsze ściśle filozoficzne dzieła Fichtego. Całą rekonstrukcję myśli tego filozofa zaczyna się wówczas od tych właśnie tekstów: od recenzji z *Enezydem* Schulzego oraz od programowej rozprawy *O pojęciu teorii wiedzy, czyli tak zwanej filozofii*³. Obydwa te teksty — które ukazały się w roku 1794, tuż przed powołaniem Fichtego na katedrę filozofii w Jenie i publikacją jego głównego dzieła z tego okresu, tj. *Podstaw ogólnej teorii wiedzy*⁴ — niewątpliwie podejmują cały szereg zastanych problemów i wątków tego, co wówczas obiegowo nazywano „filozofią teoretyczną”, a co z uwagi na wewnętrzną strukturę myślową można ogólnie określić jako epistemiczną dezinterpretację kantowskiej „krytyki”. Obydwa też z natury rzeczy stanowią najważniejsze ogniwa całego „ciągu teoretycznego”, jakim tradycyjna interpretacja genetyczna usiłuje połączyć dojrzałą

³ *Recension des Aenesidemus...* (1792, druk 1794), FW I, s. 1 - 25; *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1791, II wyd. 1798), FW I, s. 26 - 81.

⁴ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794, II wyd. 1802), FW I, s. 83 - 328.

postać fichteńskiej „Wissenschaftslehre” z „teoriopoznawczą” problematyką pierwszej fazy sporów wokół Kanta. I więc taka istotnie daje się odnaleźć, zwłaszcza jeśli uprzednio zostanie z góry założona — tzn. jeśli teksty te zostaną przyjęte za właściwy początek całej filozofii Fichtego oraz jeśli (co wówczas jest już naturalną konsekwencją tego założenia) czytane będą wyłącznie w płaszczyźnie filozofii czysto „teoretycznej”, rozumianej tak, jak rozumieli ją właśnie kantyści przed Fichtem. W takiej, ale i tylko w takiej perspektywie można rzeczywiście uznać reprezentowane w nich stanowisko za bezpośrednią kontynuację stanowiska tamtych.

Bo oto niepodobna zaprzeczyć, że w tej płaszczyźnie istnieje bezpośrednia zależność problematyki podejmowanej w obu tych tekstach od wcześniejszych interpretacji Kanta, a zwłaszcza od interpretacji reinholdowskiej. Nie ulega wątpliwości, że w porządku historycznej genezy właśnie „filozofia elementarna” Reinholda stanowi punkt wyjścia i najważniejsze źródło inspiracji dla przemyśleń Fichtego nad filozoficzną problematyką wiedzy w ogóle, a nad kantowską krytyką poznania w szczególności. Oczywiste ślady tej inspiracji można znaleźć nie tylko w obu wyżej wspomnianych tekstach, które są pierwszymi ściśle „teoretycznymi” publikacjami Fichtego. Jeszcze wyraźniej widać ją w nieco wcześniejszych, ale nie opublikowanych *Medytacjach własnych nad filozofią elementarną*⁵, gdzie Fichte po raz pierwszy naszkico-

⁵ *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie* (1793/94). Fragmenty tego tekstu po raz pierwszy opublikował z rękopisu W. Kabitz: *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, Berlin 1902. W całości tekst ukazał się dopiero w roku 1974, w ramach nowego wydania krytycznego Bawarskiej Akademii

wał wyniki swych nader solidnych studiów i przemyśleń nad dziełami Reinholda. W notatkach tych można dostrzec, jak dalece zainteresowania Fichtego całą „teoretyczną” problematyką poznania od początku określane są — zarówno pod względem tematyki, jak i podstawowej aparatury pojęciowej — przez reinholdowską „filozofię elementarną”. To również Reinhold jest głównym bohaterem recenzji z *Enezydema*. To jego interpretacji Kanta broni tu Fichte przed sceptycznymi zarzutami *Enezydema*—Schulzego; i choć obrona ta nie jest bezkrytyczna, to jednak sugeruje przynajmniej wspólnotę zasadniczej płaszczyzny myślowej między poglądami autora recenzji a stanowiskiem Reinholda. W tych wczesnych tekstach niejednokrotnie zresztą Fichte wprost daje wyraz swemu poczuciu takiej wspólnoty, jak również uznaniu wyjątkowej pozycji Reinholda pomiędzy filozoficznymi następcami Kanta. Tak np. w recenzji wspomina się o „nieśmiertelnej zasłudze Reinholda”, który zwrócił uwagę na to, „że cała filozofia musi zostać sprowadzona do jednej jedynej zasady naczelnej (*Grundsatz*)”; dodaje się też, że bez Reinholda „filozofujący rozum [...] zapewne jeszcze długo oddawałby się jedynie ciągłemu komentowaniu Kanta i nigdy by nie odkrył, na czym polega swoistość jego systemu; to bowiem może odkryć tylko ten, kto do takiego od-

Nauk: J. G. Fichtes Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt (od 1964). II Reihe, 3 Band. Wydanie to będą dalej oznaczał skrótem *Ak* (II, 3). Jedną z pierwszych prób odczytania i interpretacji tego nieznajomego dotąd tekstu podjął W. H. Schrader: *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972 (miał on dostęp do tekstu przed jego opublikowaniem) zwłaszcza s. 21 - 26 i 33 - 49.

krycia utoruje sobie swą własną drogę”⁶. Zaś w rozprawie *O pojęciu teorii wiedzy* czytamy, że „po genialnym umyśle Kanta filozofia nie mogła otrzymać daru wspanialszego niż ten, jaki zyskała dzięki systematycznej umysłowości Reinholda”⁷.

Co prawda równie niewątpliwym faktem jest oczywiście to, że Fichte od początku uważa stanowisko Reinholda za niewystarczające i w wyraźny sposób polemizuje z nim — nie tylko w recenzji z *Enezydemą*, lecz także już w *Medytacjach własnych*. Jednakże znów cały problem polega na trafnym rozpoznaniu właściwego charakteru tej polemiki. Jak zobaczymy, z punktu widzenia całościowej struktury myślenia jest to już od razu zderzenie dwóch zasadniczo niewspółmiernych stanowisk i poziomów teorii. Ale oglądana w czysto genetycznej perspektywie, a także w perspektywie samoistnego „ciągu teoretycznego” myśli fichteańskiej, polemika ta może jawić się jako zwykła rozbieżność zdań na gruncie wspólnej i zasadniczo jednorodnej problematyki.

Przypomnijmy w skrócie najważniejsze wątki owej krytyki, jakiej Fichte poddaje „filozofię elementarną” Reinholda. Są one nader przejrzysto wyłożone w recenzji z *Enezydemą*. Akceptując główny kierunek poczynań Reinholda — mianowicie rozwijanie i porządkowanie kantowskiej „krytyki” w zupełny system wiedzy, który wreszcie nadałby filozofii rangę „nauki ścisłej”⁸ — Fichte zarazem uznaje jego rozstrzygnięcie za niedostateczne i podkreśla konieczność podda-

⁶ *Recension des Aenesidemus...*, FW I. s. 20.

⁷ *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, FW I. s. 31.

⁸ Tamże, s. 29. Fichte mówi tam o nauce „oczywistej” (*evident*). Jest to wyraźne nawiązanie do projektu Reinholda, który zastanawiał się nad możliwością „filozofii jako nauki ścisłej (*strenge Wissenschaft*)”. (Por. Reinhold: *Beiträge...*, wyd. cyt., rozdz. V).

nia ich pewnym modyfikacjom. Są to niewątpliwie modyfikacje istotne, gdyż dotyczą obu najważniejszych punktów teorii Reinholda: określenia „podstawowych pojęć” (*Grundbegriffe*) systemu filozofii krytycznej oraz sformułowania jego „naczelnej zasady” (*Grundsatz*). Fichte mianowicie sprzeciwia się uznaniu przedstawienia (*Vorstellung*) za prawdziwie „elementarną” jednostkę teoretyczną takiego systemu oraz w konsekwencji odrzuca także reinholdowską „zasadę świadomości” jako jego możliwy fundament. Otóż krytyka ta już tutaj całkiem wyraźnie zapowiada i wskazuje epistemologiczne stanowisko fichteańskiej „teorii wiedzy”. Fichte domaga się tu, po pierwsze, filozoficznego ugruntowania samej „świadomości”, wraz z całą właściwą jej sferą podmiotowo-przedmiotowego doświadczenia „przedstawiającego”, w jej prawdziwie pierwotnych — a więc przed-świadomych i już nie-przedstawialnych — podstawach i warunkach możliwości. Natomiast „zasada świadomości” Reinholda jego zdaniem zakłada już te podstawy i warunki, wskutek czego jej pewność jest wtórna, zaczerpnięta z pewności tamtych, zaś co do swego rzeczywistego pochodzenia ma charakter w gruncie rzeczy empiryczny. Zasada ta może być więc uznana za zdanie prawdziwe, ale tylko w charakterze jednego z twierdzeń (*Lehrsatz*) systemu, nie zaś w charakterze jego zasady „pierwszej” czy „naczelnej” (*erster Satz, Grundsatz*)⁹. Oraz, po wtóre, Fichte wskazuje na konieczność takiego pomyślenia zasady prawdziwie naczelnej, które ujmowałoby ją nie jako najbardziej nawet pierwotny fakt (*Tatsache*) czysto „poznawczy” — gdyż na gruncie samego poznania każdy „fakt” jest już „faktem świadomości” — lecz raczej jako pierwotnie spełniany akt (*Tathandlung*): tj.

⁹ *Recension des Aenesidemus...*, wyd. cyt., s. 7 - 8.

źródłową i już nieprzedstawialną c z y n n o ś ć, w której absolutny podmiot („Ja”) ustanawia jednocześnie siebie i swe przeciwieństwo, czyli absolutny przedmiot („Nie-Ja”), tworząc dopiero w tej opozycji najpierwszą podstawę samej świadomości i całej podmiotowo-przedmiotowej relacji „przedstawienia”¹⁰.

W obu tych punktach Fichte już od początku wykracza więc daleko poza ramy systemu „filozofii elementarnej” Reinholda. Ale złudzenie genetyczne dostępuje w tym wykraczaniu prostą kontynuację raczej niż jakościowy skok. Sprzyja mu zresztą okoliczność podobna do tej, na którą zwróciliśmy już uwagę w poprzednim rozdziale przy okazji Kanta: iż nowy horyzont myśli epistemologicznej często musi tu jeszcze wyrażać się, choćby z braku adekwatnej terminologii własnej, w kategoriach zastanej siatki pojęć i znaczeń myślenia epistemicznego. Tak właśnie jest we wczesnych tekstach „teoretycznych” Fichtego. Koncepcja, która w rzeczywistości jest równoznaczna z ostatecznym rozbiciem problematyki „teoriopoznawczej” (także w jej reinholdowskim ukształtowaniu) i która jakościowo zmienia sam typ obecności problemu wiedzy w polu filozoficznej refleksji, występuje tu pierwotnie w mylącej szacie jeszcze jednej „teorii poznania”. Pozór ten powstaje zwłaszcza wtedy, gdy milcząco zakładają go już nasze wstępne oczekiwania — tj. gdy w myśli Fichtego szukamy przede wszystkim ciągłości pewnych wątków zautonomizowanej „filozofii teoretycznej”. Właśnie w takiej perspektywie można z pozoru zasadnie utrzymywać, że przedstawiona wyżej fichteańska krytyka Reinholda ma charakter immanentny i jest nade wszystko kontynuacją — a więc co najwyżej prostym rozwinięciem czy dopełnieniem — stanowiska poprzedniego. Krytyka ta

¹⁰ Tamże, s. 8 - 9.

bowiem pierwotnie sformułowana jest w taki sposób, jak gdyby rzeczywiście dotyczyła bardziej „zasady” niż samego „systemu” Reinholda wraz z całokształtem właściwej mu problematyki. Wynajdując nową „zasadę naczelną”, Fichte oczywiście zmienia sposób teoretycznego ufundowania tego systemu. Nie zawsze jednak dość wyraźnie wypowiada — a początkowo może i nie w pełni sobie uświadamia — jak daleko idące modyfikacje w samym systemie i w całej jego strukturze problemowej pociągają za sobą ten nowy fundament. Nawet sama formuła nowego „Grundsatz” — zasada transcendentального „Ja” i jego absolutnej czynności samo-ustanawiania siebie, które poprzedza i warunkuje wszelką świadomość i wszelkie przedstawianie — pojawia się tu zrazu jako znaleziona poprzez problematykę świadomości i przedstawiania, i znaleziona dla tej problematyki. Można w niej więc widzieć jedynie brakującą przesłankę dodatkową, która dopełnia istniejący korpus wiedzy „teoriopoznawczej” w tej postaci, jaką otrzymał on w „filozofii elementarnej” Reinholda, i tylko ostatecznie nadaje mu zupełny kształt zamkniętego systemu naukowego.

Widzenie takie, choć całkowicie deformuje rzeczywisty sens myśli Fichtego, może znaleźć niejaki punkt oparcia w jego sposobie wyrażania się. Trudno bowiem nie dostrzec, że samą tę nową formułę swej „zasady naczelnej” wyklada tu Fichte jeszcze w kategoriach urobionych — wprost lub przez opozycję — podług podstawowych pojęć i schematyzacji Reinholda. Tak np. sens transcendentальной relacji między Ja i Nie-Ja określany jest tu przez antytezę „absolutnego podmiotu” i „absolutnego przedmiotu”¹¹ — a więc antytezę jawnie zaczerpniętą z e m -

¹¹ Tamże, s. 10.

pirycznego stosunku między obydwoma członami „przedstawienia”: „przedstawiającym” i „przedstawianym”. Podobnie wyrażenie „*Tathandlung*” utworzone jest jako bezpośredni korelat pojęciowy reinholdowskiej „*Tatsache*”. Dodajmy wreszcie i to, że w tych wczesnych tekstach można znaleźć liczne miejsca, gdzie Fichte sam podkreśla ciągłą więź bezpośrednio kontynuacji, jaka łączyć ma jego własne pomysły z filozofią Reinholda. Tak np. w recenzji z *Enezydema* jest mowa o „dalszym schodzeniu w dół (*weiteres Zurückschreiten*) tą samą drogą, którą on (Reinhold) pierwszy wytyczył w sposób tak chwalebny”¹². Zaś w tekście *O pojęciu teorii wiedzy* własne stanowisko Fichtego zostaje określone jako „dalszy krok naprzód” w koniecznym postępie filozofii — postępie, którego szczebel poprzedni stanowiła właśnie „filozofia elementarna” Reinholda, z tej racji w całym tym procesie „wciąż zachowująca należne jej czcigodne miejsce”¹³.

Dodajmy jeszcze, że to złudzenie perspektywy genetycznej utrzymuje się i pogłębia nawet tam, gdzie w grę wchodzi najbardziej już ewidentne różnice między koncepcjami Fichtego i Reinholda. Wtedy ulega tylko zmianie odpowiednie „źródło”, z którego daną ideę trzeba „wyprowadzić”. To, co u Fichtego w żaden sposób nie da się już ująć jako bezpośrednia kontynuacja „filozofii elementarnej” Reinholda, zostaje przedstawione jako jej proste zaprzeczenie — tj. jako nawiązanie z kolei do jej „teoriopoznawczych” oponentów: Schulzega, Becka, a przede wszystkim Maimona. Przykładem może być stosunek do kantowskiego pojęcia „rzeczy samej w sobie” i do filozoficznych problemów związanych z jego interpretacją.

¹² Tamże, s. 20.

¹³ *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, wyd. cyt., s. 31.

Otóż, jak wiadomo, Fichte już w pierwszych swych pismach opowiada się zdecydowanie przeciwko „realistycznej” wykładni tego pojęcia (*noumenon* jako niepoznawalna, ale zewnętrzna, „obiektywna” i całkowicie niezależna od naszych władz poznawczych realność przedmiotowa, stanowiąca rzeczywistość „przyczynę” wrażeń zmysłowych), ku której Reinhold właśnie skłaniał się w swej „filozofii elementarnej”. W recenzji z *Enezydema* ta krytyka sformułowana jest dosyć łagodnie, ale przejrzysto. Mówi się tam, że Reinhold (a nawet także sam Kant) „wciąż jeszcze nie dość głośno i ostro wypowiedział się przeciw [...] starym niedorzecznościom, jakie aż do Kanta wyprawiano z rzeczą samą w sobie”¹⁴. Jednakże i tym razem argumentacja, która się tu pojawia, w dalszym ciągu zachowuje pozory krytyki immanentnej — jeśli już nie względem samego stanowiska Reinholda, to przynajmniej względem czysto epistemicznej płaszczyzny całego sporu, w jakim stanowisko to wystąpiło. „Realizmowi” — zarówno „dogmatycznemu” świadomości potocznej, jak i „sceptycznemu” Schulzego, jak wreszcie „krytycznemu” Reinholda — zostaje przeciwstawiony „krytyczny idealizm”, który z kolei wyraźnie nawiązuje do poglądów Maimona¹⁵. Fichte odrzuca tu mianowicie samo pojęcie „rzeczy w sobie” jako wewnętrznie sprzeczne i nawet nie dające się pomyśleć. „Myśl o rzeczy, która sama w sobie, i niezależnie od jakiegokolwiek władzy przedstawiania, miałaby posiadać istnienie oraz pewne właściwości, jest chimera, snem, bez-myślą”¹⁶. I nieco dalej: „niemożli-

¹⁴ *Recension des Aenesidemus...*, wyd. cyt., s. 19.

¹⁵ Por. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, wyd. cyt., s. 29. Jakkolwiek Maimona zalicza tu Fichte do „sceptyków”, to jednak z uznaniem mówi o jego „znakomitych pismach”.

¹⁶ *Recension des Aenesidemus*, wyd. cyt., s. 17.

we jest pomyśleć sobie jakąś rzecz niezależnie od jakiegokolwiek władzy przedstawiania”¹⁷.

Zobaczymy, że również i ta teza rzekomego „idealizmu” jest u Fichtego od początku tezą epistemologiczną. Ale wzięta jako samodzielny wątek problematyki „teoretycznej”, wyrwanej z całościowego kontekstu myśli fichteańskiej, teza ta może sugerować daleko idącą zbieżność z epistemicznym idealizmem „teoriopoznawczym” Maimona. Jest niewątpliwym faktem, że u Fichtego rzeczywiście występuje podobne co u Maimona ogólnie „idealistyczne” rozumienie kantowskiego krytycyzmu: samą istotę filozofii transcendentalnej upatruje się tu właśnie w tym, że wszelką „rzecz” każe ona rozważać zawsze jako „rzecz dla jakiejś świadomości”. Tak właśnie pojmuje to Fichte w recenzji z *Enezydema*: żadna „rzecz sama w sobie” nie da się pomyśleć, ponieważ myśląc wszelką rzecz, „zawsze dołączamy w myśli siebie samych jako inteligencję, która dąży do poznania tej rzeczy”¹⁸. Pewna wersja „teoriopoznawczego” idealizmu byłaby tu więc na pierwszy rzut oka oczywistym następstwem — i zarazem warunkiem — samej „krytyki”; albowiem właśnie teza idealistyczna wydaje się wynikać wprost z samej „krytycznej” destrukcji pojęcia przedmiotowości „czystej”, tj. pozbawionej jakiegokolwiek odniesienia do możliwego podmiotu. Tak właśnie jest u Maimona; zobaczymy jednak, że nie całkiem tak jest u Fichtego (ani też — jak widzieliśmy w rozdziale poprzednim — nie tak było u Kanta). Fichteański „idealizm” mieści się na epistemologicznym poziomie teorii i swą całościową strukturą zasadniczo różni się od epistemicznego idealizmu Maimona. Inna rzecz, że sam Fichte z początku nie dość

¹⁷ Tamże, s. 19.

¹⁸ Tamże.

jasno umiał dostrzec i sprecyzować także tę różnicę. W każdym razie sposób, w jaki podówczas formułował swą krytykę pojęcia „rzeczy samej w sobie”, wydaje się z pozoru dopuszczać możliwość interpretacji tradycyjnie idealistycznej. Przytoczmy, jak w innym miejscu tejże recenzji wyraża to Fichte szerzej i już w swej własnej nomenklaturze filozoficznej. „Wszelkie Nie-Ja jest tylko dla Ja [...] i wszystkie aprioryczne określenia tego swojego bycia otrzymuje ono tylko dzięki odniesieniu do jakiegoś Ja [...]; wszelka rzecz sama w sobie, o ile miałaby ona być jakimś Nie-Ja, które nie jest przeciwstawione żadnemu Ja, jest czymś wewnętrznym sprzecznym [...]; a więc rzecz jest naprawdę i sama w sobie taka, jaką musi być pomyślana przez wszelkie dające się pomyśleć inteligentne Ja, tj. przez każdą istotę, która myśli podług zasad tożsamości i sprzeczności. [...] Zatem dla każdej inteligencji, jaką tylko może pomyśleć sobie inteligencja skończona, prawda logiczna jest zarazem prawdą realną, i nie ma żadnej innej prawdy poza tą właśnie”¹⁹. Wyraźnie pobrzmiwają tu — zwłaszcza w dwu ostatnich zdaniach — echa aprioryzmu i „logicyzmu” filozofii Maimona, która realne warunki zaistnienia przedmiotu utożsamiała, za tradycją Leibniza i Wolffa, z logicznymi warunkami jego pomyślenia, a „rzecz samą w sobie” uważała za czysto pojęciowy konstrukt samego myślenia, odpowiednik np. pojęcia wielkości urojonej w matematyce. Łatwo się też domyśleć, że sformułowania te, zwłaszcza wyrwane z kontekstu i nie dość ściśle wypełnione swoistą treścią, skądinąd im przez Fichtego właśnie nadawaną, nie ułatwiały pierwszym czytelnikom *Wissenschaftslehre* jej należytego odróżnienia od tradycyjnych nurtów filozofii idealistycznej i raczej sprzyja-

¹⁹ Tamże, s. 20.

ły, niż zapobiegały jakże częstym pomówieniom jej twórcy o bardziej jeszcze niż u Maimona skrajny „idealizm subiektywny”, „spekulatywny solipsyzm”, czy „filozoficzny egoizm”²⁰.

Jednakże we wszystkich tych kwestiach teoretyczna zbieżność, czy nawet tylko współmierność stanowiska Fichtego z poglądami i kontrowersjami pierwszych kantystów jest tu jedynie typowym złudzeniem interpretacji genetycznej. Interpretacja ta, nie mogąc uchwycić pewnej całościowej struktury sensu w jej wewnętrznej tożsamości i koherencji, rozkłada ją każdorazowo na elementy dające się zrozumieć w ramach innych, znanych już struktur. Jest to jednak tylko pozorne „rozumienie”; całość, która z tak zredukowanych elementów dałaby się złożyć, nie jest rzeczywistą całością tego sensu. Jakoż nawet te wszystkie rzekomo „teoriopoznawcze” wątki, które zwłaszcza w perspektywie genezy stwarzają pozór ciągłości między fichteańską „teorią wiedzy” a epistemicznym horyzontem całej pierwszej fazy sporów wokół

²⁰ Pomówienia takie towarzyszyły filozofii Fichtego od początku. Już Schiller i Goethe w swej korespondencji tak właśnie rozumieją fichteańskie „Ja” (por. np list Schillera z 28.10.1794: „wszystko to prowadzi do pewnego rodzaju subiektywnego spinozizmu [...] Według ustnych wypowiedzi Fichtego [...] Ja jest twórcze dzięki swym przedstawieniom i wszelka realność jest jedynie w Ja. Świat jest więc dlań tylko piłką, którą Ja rzuciło i którą znowu chwyta w refleksji!” — w: *Prawdy szukamy obaj. Z korespondencji między Goethem a Schillerem*. Wybór i opracowanie: J. Prokopiuk, M. J. Siemek. Warszawa 1974, s. 47-48). Podobny zarzut „idealizmu” i „spinozizmu na odwrót”, choć z odmiennych pozycji, wysuwał przeciw Fichtemu F. H. Jacobi (w sprawie „Listu” Jacobięgo z marca 1799 i całej polemiki Fichte-Jacobi por. zwłaszcza X. Léon: *Fichte et son temps*. T. II, Paris 1958 (reédition), s. 136-158). Zjadliwą satyrę na „filozoficzny egoizm” Fichtego opublikował w roku 1800 pi-

Kanta, w rzeczywistości mają u Fichtego sens zupełnie odmienny. Właściwe swe znaczenie czerpią bowiem z nowej całości, wewnątrz której dopiero artykułują się i funkcjonują. Zaś tą nową całością jest horyzont poznawczy epistemologicznego stanowiska i poziomu teorii, który już od początku wyznacza właściwą „jakość teoretyczną” myśli fichteńskiej.

Horyzont ten można jednak dojrzeć dopiero wtedy, gdy prześledzi się teoriiotwórczy proces jego wytwarzania. Wejrzenie w ten proces — i tylko ono — pozwoli zarazem zrozumieć rzeczywistą genezę myśli fichteńskiej, którą perspektywa genetycznego złudzenia właśnie zaciemnia i zniekształca. Przede wszystkim trzeba tu zdecydowanie odrzucić główną przesłankę tej perspektywy: pogląd, jakoby udział Fichtego w dyskusjach kantystów nad czysto „teoretyczną” problematyką filozofii Kanta był pierwotnym źródłem i właściwym początkiem jego własnego rozwoju filozoficznego oraz jakoby ta właśnie problematyka również pierwotnie określała całokształt fichteńskiej recepcji i interpretacji Kanta. W rzeczywistości bowiem sprawa miała się zupełnie inaczej. Wspomniane wyżej pierwsze teksty „teoretyczne” z roku 1794 bynajmniej nie są pierwszymi tekstami filozoficznymi Fichtego w ogóle; ich problematyka nie jest źródłową problematyką jego intelektualnych poszukiwań; ich ustalenia nie są początkiem rozwoju jego myśli, lecz już wynikiem, punktem dojścia pewnego procesu teoriiotwórczego. Proces ten poprzedza całą fichteńską koncepcję

sarz Jean Paul Richter: *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana* (wznowione ostatnio — wraz z wyborem innych pism filozoficznych Jean Paula — w tomie: Jean Paul: *Kritik des philosophischen Egoismus. Satirische und philosophische Beiträge zur Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Harich. Leipzig 1967. W tej sprawie por. także wstęp W. Haricha: tamże, s. 5 - 95).

„filozofii teoretycznej”, gdyż jest właśnie procesem wytwarzania generalnego stanowiska filozoficznego, na gruncie którego koncepcja ta dopiero się pojawia. Zarazem zaś jest to proces takiego odczytywania filozofii Kanta, które w istotny sposób różni się od jej czysto „teoretycznej” problematyzacji u pierwszych kantystów.

Zwłaszcza ta ostatnia sprawa zasługuje na baczna uwagę. Nowe stanowisko teoretyczne, które wytwarza się w myśli Fichtego, najłatwiej można dostrzec i zidentyfikować śledząc występujący w tej myśli nowy typ całościowej recepcji kantowskiej filozofii krytycznej. Tu również najwyraźniej uchwytnie są różnice między Fichtem a pierwszymi kantystami. Idzie bowiem o to, że Fichte czyta Kanta nie tylko i n a c z e j niż Reinhold, Maimon czy Beck; on także czyta Kanta i n n e g o niż tamci. Zasadnicza różnica polega przede wszystkim na tym, że po raz pierwszy przedmiotem lektury staje się tu rzeczywiście c a ł o ś ć filozofii kantowskiej — tak jak wyklada ją ciąg kolejnych trzech *Krytyk*, nie zaś sama tylko *Krytyka czystego rozumu*. A jest to zmiana bardzo istotna. Nawet z czysto historycznego punktu widzenia trzeba tu już mówić o drugiej, wyraźnie odrębnej jakościowo fazie w funkcjonowaniu kantyizmu i w jego recepcji. W oczywistym odróżnieniu od kantystów pierwszej generacji, Fichte nie tylko dobrze zna, i w swej interpretacji Kanta bezpośrednio uwzględnia, także *Krytykę praktycznego rozumu* oraz *Krytykę władzy sądu*. Dzieje się tu również coś więcej: to właśnie te dwie następne *Krytyki* raczej niż pierwsza są u Fichtego rzeczywistym punktem wyjścia dla rekonstrukcji c a ł e j filozofii Kanta, i to w nich dopiero znajduje on właściwy klucz także do samej *Krytyki czystego rozumu*.

Zbadanie tego następstwa lektur, które określa swo-

istą perspektywę fichteańskiej recepcji Kanta, jest najbliższym celem naszych rozważań. Będzie to więc analiza z zakresu „historii”, ale prowadzona nade wszystko z myślą o jej implikacjach w zakresie „teorii”. Idzie o to, by wiernie odtworzyć przebieg teoriiotwórczego procesu, w którym pewne szczególne stanowisko teoretyczne — mianowicie epistemologiczne stanowisko fichteańskiej „teorii wiedzy” — wytwarzane jest za pośrednictwem pewnej szczególnej interpretacji Kanta.

FICHTE I „PRYMAT ROZUMU PRAKTYCZNEGO”

Jak wiadomo, w kształtowaniu się filozoficznych zainteresowań Fichtego szczególną rolę odegrała naprzód kantowska *Krytyka praktycznego rozumu*. Wiąże się to przede wszystkim ze swoiście etycznym nastawieniem wczesnej myśli fichteańskiej, widocznym w niej już od samego początku i bardzo wyraźnie odróżniającym ją od czysto „teoretycznych” poszukiwań i sporów pierwszego kręgu kantystów. Trzeba pamiętać, że w ogóle po raz pierwszy z filozofią kantowską spotyka się Fichte w momencie nader doniosłego kryzysu światopoglądowego, jaki nastąpił w jego intelektualnej biografii około roku 1790. Ślady tego kryzysu można odnaleźć w korespondencji, a także w niedokończonych *Aforyzmach o religii i deizmie*²¹, które są pierwszym ze znanych tekstów filozoficznych Fichtego. Dokonujące się tu przesilenie ma charakter wybitnie praktyczno-moralny i związane jest nade wszystko z pytaniem o etyczną wolność człowieka w świecie koniecznych „prawideł” i „przyczyn” oświeceniowego Rozumu.

²¹ *Aphorismen über Religion und Deismus*. Fragment (1790), FW V, s. 1 - 8.

Wiadomo, że młodzieńczy światopogląd Fichtego formował się początkowo w kręgu obiegowych idei XVIII-wiecznego racjonalizmu i determinizmu. Była to swoista całość myślowa, w której dość eklektycznie łączyły się wpływy Oświecenia niemieckiego i francuskiego, wątki deistycznej „teologii racjonalnej” i naturalizmu antropologicznego, inspiracja Leibniza oraz nowo odkryty panteizm Lessinga i Spinozy²². Cały ten zespół idei można zupełnie wyraźnie odnaleźć w związanej charakterystyce „deizmu”, którą Fichte podaje w *Aforyzmach*: „a. jest jakaś istota wieczna, której istnienie, a także sposób tego istnienia, jest czymś koniecznym; b. podług wiecznych i koniecznych myśli tej istoty, a także dzięki nim, powstał świat; c. wszelka zmiana w tym świecie określana jest przez przyczynę dostateczną z koniecznością w ten sposób, w jaki zachodzi [...]; d. przeto również wszelka istota myśląca i odczuwająca musi istnieć tak właśnie, jak istnieje. — Bez popadnięcia w sprzeczność ani jej działanie, ani doznawanie, nie może być inne niż jest”²³.

Jak widać, dominującym rysem tak określonego „deizmu” jest tu deterministyczna wizja człowieka oraz jego stosunku do Boga i koniecznych praw stworzonego świata. Otóż *Aforyzmy* są już dokumentem kryzysu, w którym ta wizja załamuje się. Fichte wprawdzie wciąż jeszcze uznaje ów konsekwentny determinizm takiego czystego „deizmu” za obiektywnie prawdziwy i przynajmniej „na polu spekulacji” niepodważalny — ale zarazem stwierdza jego niedostateczność

²² Jest to mniej więcej ten zespół idei, który później zostanie opisany w I księdze („Wątpienie”) *Powołania człowieka*, wyd. cyt. s. 5—14 (*Die Bestimmung des Menschen*. Erstes Buch: Zweifel. FW II, s. 169 - 198).

²³ *Aphorismen...*, wyd. cyt., s. 6.

ze względu na potrzeby „serca” i „uczucia”. Prawdzie „spekulacji”, która neguje ludzką wolność i odpowiedzialność, zostaje tu przeciwstawiona subiektywna prawda „religii”; potrzebie poznania — tęsknota za zbawieniem; uniwersalnej racjonalności „systemu” — pewność wewnętrzna jednostkowego aktu „wiary”²⁴. Niemożność pogodzenia obu tych wymogów, a zarazem ominięcia żadnego z nich — oto dramatyczny dylemat młodego Fichtego z *Aforyzmów*.

W takim właśnie kontekście światopoglądowym dylematu między spekulatywno-teoretyczną prawdą oświeceniowego „deizmu” a praktyczno-moralną potrzebą subiektywnej „religii” dokonuje się spotkanie Fichtego z filozofią kantowską. Dla młodego autora *Aforyzmów* jest to przede wszystkim odkrycie etycznego patosu tej filozofii: zafascynowanie głoszoną w niej „ewangelią wolności”, wyzwalające przeżycie jej bezlitośnie destrukcyjnych konsekwencji dla wszelkich metafizyczno-moralnych roszczeń naturalizmu i determinizmu. Kant jest tu więc czytany od samego początku zgodnie ze swą własną tezą o „prymacie rozumu praktycznego” nad teoretycznym. A więc przede wszystkim jako autor drugiej *Krytyki*, jako filozof woli i obowiązku, jako odkrywca samoistnych podstaw nadzmysłowego świata wolności i prawa moralnego. Problematyka bezpośrednio „teoretyczna” — a więc cały krąg spraw zawartych w *Krytyce* pierwszej — interesuje Fichtego zrazu nader pobieżnie i tylko wtórnie, mianowicie z uwagi na ostateczne konsekwencje, jakie wynikają z niej dla właściwej problematyki „praktycznej”. Z *Krytyki czystego rozumu* dostrzega więc Fichte w tym okresie przede wszystkim dialektykę transcendentálną, a zwłaszcza jej najogólniejsze konkluzje, dotyczące granic poznania i rozdziału

²⁴ Tamże, s. 7.

między teoretycznym porządkiem wiedzy a praktyczną sferą moralnej „wiary”. Widać to wyraźnie np. w *Aforyzmach*, gdzie po raz pierwszy znajdujemy u Fichteego wzmiankę o Kancie: o tym „największym myślicielu osiemnastego stulecia” mówi się tu jedynie tyle, że „nakreślił on granicę” wszelkim próbom spekulatywnych dociekań nad prawdami religii chrześcijańskiej, i że granica ta zwłaszcza każe powstrzymać się przed „dociekaniem obiektywnej istoty Boga”²⁵. Nicco niżej wspomniane są jeszcze „antynomie Kanta”²⁶. Z całej problematyki „teoretycznej” kantyizmu wskazane są tu więc jedynie te zagadnienia, które bezpośrednio odnoszą się nie do samego poznania, lecz do granicy między poznaniem a moralnością i do relacji między nimi.

Ten bezwzględny „prymat rozumu praktycznego” w fichteańskiej recepcji Kanta nader przejrzyście ujawnia też korespondencja młodego filozofa z tego wczesnego okresu. Po raz pierwszy wspomina Fichte o swych studiach nad filozofią kantowską w liście do Johannya Rahn z 12 sierpnia 1790 roku — a więc tuż po napisaniu *Aforyzmów* (które większość badaczy datuje na lipiec tegoż roku). Jest to jedynie krótka informacja: „rzuciłem się teraz na łeb, na szyję w filozofię kantowską, i wyraźnie zauważam, że zarówno umysł, jak i serce wiele na tym zyskują”²⁷. Ale już list z 5 września mówi na ten temat znacznie więcej. Wyraźnie znać w nim echa głębokiego przełomu światopoglądowego, jaki dokonał się w Fichcie pod wpływem intensywnej lektury dzieł Kanta. „Poświęcę tej filozofii co najmniej kilka lat mego życia, i odtąd przynajmniej

²⁵ Tamże, s. 5.

²⁶ Tamże, s. 6, przypis.

²⁷ J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. Hrsg. von. I. H. Fichte, Leipzig 1862 (2. Auflage). Bd. I, s. 79.

przez parę lat wszystko, co napiszę, będzie jej dotyczyło. Jest ona nad wszelkie wyobrażenie trudna, i zaiste potrzebuje tego, by uczynić ją łatwiejszą”²⁸. Nader przejrzyste widać też na wskroś etyczny charakter tego przełomu. „Filozofia Kanta — czytamy — sprawia, że umysł w niepojętym stopniu wznosi się ponad wszelkie rzeczy ziemskie. Przyswoilem sobie szlachetniejszą moralność i zamiast zajmować się rzeczami zewnętrznymi, zajmuję się bardziej samym sobą”²⁹. Dalej, praktyczno-moralna strona filozofii kantowskiej jest tu wyraźnie oddzielona od jej strony teoretycznej, i zdecydowanie wysunięta na pierwszy plan: „jej (scilicet filozofii Kanta) naczelne zasady są wprawdzie przyporządkowanymi o zawrót głowy spekulacjami, które nie mają żadnego bezpośredniego wpływu na ludzkie życie, ale następstwa tych zasad są nadzwyczaj ważne dla epoki, której moralność zepsuta jest już u swych źródeł”³⁰. Dalej następują słowa, które wymownie świadczą o tym, jak bardzo całą wagę tych „następstw” autor listu odczuł naprzód na samym sobie, przeżywając właśnie dzięki Kantowi radykalny zwrot w całym swym światopoglądzie, a zwłaszcza ostatecznie odchodząc od dawniej wyznawanego determinizmu w duchu Oświecenia. Wyraźnie też widać tu, że zwrot ten nastąpił przede wszystkim dzięki lekturze *Krytyki praktycznego rozumu*. Nawiązując do uprzednio prowadzonych dyskusji filozoficznych z narzeczoną i z jej ojcem, Fichte pisze: „Nawet gdybyśmy w naszych rozważaniach na temat konieczności, jakiej podlegają wszelkie działania ludzkie, rozumowali nie wiedzieć jak poprawnie, i tak pobłądzilibyśmy, ponieważ cały nasz spór prowadziliśmy w oparciu o fałszywą zasadę. Te-

²⁸ Tamże, Bd. I, s. 86 - 87.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

raz jestem już w pełni przekonany, że wola ludzka jest wolna, i że celem naszego istnienia nie jest szczęśliwość, lecz to, żeby być godnym szczęścia [...] Jakże żalodne były te zasady, które kiedyś wyznawałem!"³¹. O tym, jak dalece owo fichteańskie odkrycie Kanta w drugiej połowie roku 1790 nosiło wszelkie znamiona etyczno-światopoglądowego „nawrócenia”, świadczą również listy do przyjaciół: Achelisa i Weissshuhna, z końca tegoż roku³².

W tym właśnie na wskroś „praktycznym” horyzoncie filozofii moralnej — a zwłaszcza w horyzoncie nowo odkrytej etyki kantowskiej — kształtują się pierwotne kierunki filozoficznych zainteresowań Fichtego. Przejęty od Kanta patos etycznego uniwersalizmu i rygoryzmu znajduje nader dobitny wyraz w jego pierwszych publikacjach, które powstają w latach 1791—93. Są to bez wyjątku prace należące do kręgu „filozofii praktycznej” w kantowskim sensie. Tak więc wiosną 1792 roku ukazuje się napisana w roku poprzednim *Próba krytyki wszelkiego objawienia*³³ — efektowny debiut, który wskutek znanego *qui pro quo* wokół sprawy jego autorstwa niemal z dnia na dzień przynosi młodemu filozofowi wielki rozgłos w środowiskach akademickich Niemiec. Jak wiadomo, tę anonimowo wydaną rozprawę wzięto początkowo za tekst samego Kanta; już sama możliwość takiej pomyłki najwyraźniej świadczy o tym, jak bardzo „kantowska” jest tu myśl Fichtego w swej problematyce i terminologii. Ale jest to „kantyzm” o profilu wybitnie etycznym. Filozoficzna teoria religii, którą rozwija *Krytyka objawienia*, zbudowana jest w całości na funda-

³¹ Tamże, s. 87 - 88.

³² Por. tamże. s. 107 - 111.

³³ *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792, II wyd. 1793), FW V, s. 9 - 172.

mencie naczelnych założeń *Krytyki praktycznego rozumu*. To właśnie z doktryny etycznej Kanta pochodzą wszystkie główne idee tej teorii. Religia jest tu „dedukowana” z czystej moralności i w ostatecznym rachunku do niej sprowadzona.

Fichte odróżnia tu wprawdzie „naturalną” religię czysto rozumową, która jest po prostu tożsama z bezpośrednią świadomością prawa moralnego (*Sittengesetz*), od religii „objawionej”, w której treść moralna przekazywana jest pośrednio, poprzez odwołanie się do zewnętrznego autorytetu Boga jako stwórcy świata, a więc poprzez wskazanie na przejawy woli boskiej w zmysłowym porządku przyrody³⁴. Ale za jedyną podstawę dla uprawomocnienia takiej religii „objawionej” uznaje faktyczny stan niedojrzałości moralnej człowieka. Religia objawiona w świetle fichteańskiej „krytyki” okazuje się być pierwotną, niejako zarodkową formą życia etycznego, dostosowaną do słabości i skończoności ludzkiej woli, całkowicie jeszcze opanowanej przez zmysłowość. Jej możliwość, i zarazem potrzeba, ugruntowana jest w faktycznej niewystarczalności motywacji czysto etycznych, płynących z samego tylko poszanowania prawa moralnego jako własnego prawa istoty rozumnej, i w konieczności wzmocnienia tej motywacji przez odwołanie się do absolutnego prawa boskiego. Religia objawiona jest więc niezbędna dla istot zdolnych wprawdzie do etyczności, ale jeszcze pogrążonych w świecie zmysłowym — a więc takich, u których „czyste” prawo moralne nie działa skutecznie, gdyż jedynymi rzeczywistymi pobudkami ich woli są materialne pobudki zmysłowe. W takich istotach objawienie, i tylko ono, może rozbudzić dopiero i stopniowo kształtować etyczność; jest tu ono bardziej skuteczne, gdyż pierwotnie apeluje

³⁴ Tamże, s. 59 - 63.

właśnie do zmysłów, przedstawiając im moralne treści w szczególnej formie zjawisk nadnaturalnych, tj. konkretnych manifestacji woli Boga w świecie zmysłowym. Prawo moralne przybiera tu „empiryczną” postać nakazu boskiego prawodawcy, by silniej i skuteczniej skłaniać do posłuszeństwa także wolę wrażliwą tylko na motywacje empiryczne. Tak więc odrębna od moralności religia (w terminologii Fichtego religia „objawiona”, w odróżnieniu od „naturalnej”) zostaje z jednej strony usankcjonowana w porządku pewnej faktyczności; ale z drugiej strony w porządku zasad jest całkowicie sprowadzona do swej czysto moralnej treści. Rzeczywiste człowieczeństwo ze swą pogrążoną w zmysłowości wolą znajduje w takiej religii niezbędne przygotowanie do życia prawdziwie etycznego -- ale etyczność właściwa i w pełni już rozwinięta czyni religię zbyteczną.

Takie są ostateczne konkluzje pierwszej rozprawy Fichtego. Ich czysto kantowska proveniencja jest oczywista i nie wymaga komentarza. Ale równie oczywiste jest to, że „praktyczna” część filozofii Kanta wszędzie tu utwierdza swój bezwzględny prymat nad jej częścią „teoretyczną”. Tym, co w myśli Fichtego od początku stanowi wyróżniony przedmiot tematyzacji, jest nade wszystko kantowska problematyka woli i wolności, wzięta zresztą nie tylko w sensie wąsko etycznym. Już w *Krytyce objawienia* Fichte coraz wyraźniej nadaje „rozumowi praktycznemu” uniwersalną rangę rozumu w ogóle — a więc źródła i zasady wszelkiej racjonalności i wszelkiej prawdy, właściwego punktu wyjścia i zarazem ostatecznego celu samej filozofii jako takiej.

Tę nową perspektywę filozofowania całkiem już przejrzysto zarysowuje zwłaszcza § 2 rozprawy, w całości dopisany przez Fichtego do drugiego wydania

Krytyki objawienia (1793)³⁵. Nosi on tytuł: „Teoria woli jako przygotowanie do dedukcji religii w ogóle”, i pisany jest już najwyraźniej pod wpływem pokantowskich sporów o „pierwszą zasadę” filozofii krytycznej (w szczególności znać w nim ślady lektury Reinholdowskiego *Versuch einer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*). Ale „zasada”, którą proponuje tu Fichte, jest na wskroś „praktyczna”: jest nią wola jako władza absolutnej spontaniczności, zdolna do określania przedmiotów podług pojęcia celu, gdyż ostatecznie ugruntowana w zdolności samo-określania się podmiotu. Tak rozumiana wola byłaby czymś bezwzględnie pierwotnym i nadrzędnym wobec czysto receptywnej „władzy przedstawiania”, która dostarcza jedynie materialnej treści dla możliwych określeń woli. „To nie przedstawianie powinno nas określać (w tym wypadku podmiot zachowałby się w sposób tylko bierny — byłby określany, ale nie określający sam siebie), lecz to my winniśmy się określać poprzez przedstawienie”³⁶. Uznanie woli w jej wolności i samoistności (*Selbsttätigkeit*) — a więc „uznanie rozumu praktycznego, czy też, co znaczy to samo, jego kategorycznego imperatywu”³⁷ — jest jedynym możliwym punktem oparcia dla prawdziwej filozofii. Każda inna zasada — a zwłaszcza „teoretyczna” zasada przedstawienia — prowadzi do negacji woli i spontaniczności, myślenia i chcenia, człowieka i jego świadomości. „Wówczas filozofia niewoli (*die Jochsche Philosophie*) byłaby jedyną prawdziwą i jedyną konsekwentną filozofią [...], a człowiek byłby maszyną, włączoną swymi przedstawieniami w ciąg innych przedstawień, tak jak w zegarze tryby łączą się z in-

³⁵ Tamże, s. 16 - 39.

³⁶ Tamże, s. 17.

³⁷ Tamże, s. 22.

nymi trybami”³⁸. Jeśli można więc mówić o jakimś pierwotnym „fakcie świadomości” (termin Reinholda), to jest nim właśnie przeżycie woli i jej samoistności, dane człowiekowi bezpośrednio w praktycznym akcie jej realizacji; „i ponad tę ostatnią, jedyną powszechnie ważną zasadę wszelkiej filozofii żadna filozofia wyjść już nie może”³⁹.

Ten sam prymat „rozumu praktycznego”, który jednak staje się już „zasadą wszelkiej filozofii”, widać także w dwu pozostałych publikacjach Fichtego z tego najwcześniejszego okresu. Tym razem uwaga autora kieruje się ku zagadnieniom szeroko rozumianej filozofii społecznej. Pierwszą z tych prac jest *Żądanie pod adresem władców Europy, by przywrócili dla wioną dotąd wolność myślenia*⁴⁰; druga zaś to *Przyczynek do sprostowania sądów publiczności o Rewolucji Francuskiej*⁴¹. Obydwa te opublikowane w roku 1793 teksty mają charakter na poły publicystyczny; ale zarazem w obydwu publicystyka odwołuje się wprost do filozofii, z której czerpie swe argumenty i racje. Aktualne zagadnienia społeczne, prawno-ustrojowe i polityczne — oczywiście zwłaszcza zagadnienia nasuwane przez przebieg Rewolucji Francuskiej, której najbardziej radykalna faza przypada właśnie na ten okres — rozważane są tu zawsze w „czystej” perspektywie kantowskiej filozofii moralnej.

Tak więc w *Żądaniu...* prawo do wolności myślenia zaliczone zostaje do grupy „praw niezbywalnych”

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 23 - 24.

⁴⁰ *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*. Eine Rede (1793), FW VI, s. 1 - 35.

⁴¹ *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1793, II wyd. 1795), FW VI, s. 37 - 288. Obydwa te teksty ukazały się anonimowo.

(*unveräußerliche Gesetze*), ugruntowanych w autonomicznej osobowości człowieka i jego wolności, a ostatecznie w prawie moralnym (*Sittengesetz*)⁴². Ani społeczność, ani tym bardziej władca, będący tylko reprezentantem uprawnień przeniesionych nań przez obywateli, nie może odebrać żadnemu człowiekowi tego prawa, gdyż jako tożsamy z rozumną naturą człowieka stanowi ono niezbędny warunek wszelkich praw i wszelkiego społecznego współżycia. W podobny sposób zostaje uzasadniona w *Przyczyńku* niezbywalność prawa obywateli do zmiany ustroju politycznego, w którym żyją. Samo odróżnienie praw zbywalnych i niezbywalnych, jak również tkwiąca u jego podstaw koncepcja umowy społecznej jako jedynej źródła wszelkich praw i wszelkiej władzy suwerennej, nawiązuje tu oczywiście wprost do tradycji „prawa natury”, a zwłaszcza do myśli Jana Jakuba Rousseau. Ale wszystkie te wątki „prawno-naturalne” otrzymują u Fichtego nowe, czysto filozoficzne uzasadnienie, które czerpane jest wprost z kantowskiej *Krytyki praktycznego rozumu*. Widać to wyraźnie zwłaszcza w *Przyczyńku*. Cały wywód zaczyna się tu od stwierdzenia, iż wszelka ocena prawomocności empiryczno-historycznych faktów możliwa jest tylko w oparciu o zasadę, która sama jest już nie-faktyczna i jako taka nie może być zaczerpnięta ani z empirii, ani z historii. Gdzie więc można znaleźć taką całkowicie aprioryczną, „czystą” zasadę? „Niewątpliwie w naszej jaźni (*Selbst*) — odpowiada Fichte — „i to w naszej jaźni nie takiej, jaką kształtują i tworzą za pośrednictwem doświadczenia rzeczy zewnętrzne (gdyż to nie jest nasza prawdziwa jaźń, lecz obcy dodatek do niej), lecz w jej czystej, pierwotnej formie — a więc w naszej

⁴² *Zurückforderung der Denkfreiheit*, wyd. cyt., s. 12 - 15 i 23 - 24.

jaźni takiej, jaką byłyby poza wszelkim doświadczeniem”⁴³. Otóż ta „pierwotna forma jaźni”, która zarazem „jest pierwotną formą rozumu samego w sobie i dlatego nosi nazwę prawa (*Gesetz*)”⁴⁴, określa w charakterze uniwersalnego — a więc dla wszystkich rozumnych istot ważnego — nakazu ogólne prawo działań wolnych, tj. tych, które „zależą jedynie od rozumu, a nie od przyrodniczej konieczności” — „i dlatego nosi miano prawa moralnego (*Sittengesetz*)”⁴⁵. Prawo moralne — owo ogólne prawo czystego rozumu praktycznego — stanowi więc ostateczne źródło i zarazem kryterium ważności wszelkich innych praw ludzkich; to ono pierwotnie określa pojęcia dobra, obowiązku i winy, to ono pozwala odróżnić „zbywalne” uprawnienia człowieka — jako dotyczące działań dopuszczalnych (tj. nie zabranianych przez prawo moralne) — od „niezbywalnych”, czyli takich, które odnoszą się do działań wprost przez to prawo nakazywanych. To ono zatem wyznacza najpierwsze warunki prawomocności wszelkiej umowy — choćby w ten sposób, iż z góry za bezprawną i sprzeczną z prawem ogłasza każdą umowę, której przedmiotem miałyby być prawa „niezbywalne”.

W obu tych tekstach z interesującego nas punktu widzenia godne uwagi jest przede wszystkim to, że w etycznym prawodawstwie „czystego rozumu praktycznego” ugruntowana zostaje tutaj nie tylko — jak w klasycznej etyce Kanta — sfera indywidualnej „moralności”, w której człowiek jest istotą czysto duchową, *homo noumenon*; prawodawstwo to najwyraźniej zaczyna tu już obejmować także sferę „legalności” — tzn. ów wedle kantowskiego podziału „zja-

⁴³ *Beitrag zur Berichtigung...*, wyd. cyt., s. 58 - 59.

⁴⁴ Tamże, s. 59.

⁴⁵ Tamże, s. 59 - 60.

wiskowy" obszar społecznego współżycia ludzi wraz z właściwymi mu formami prawno-ustrojowymi. To ściśle sprzężenie polityki i prawa z moralnością, *homo fenomenon* z *homo noumenon*, jest kolejnym wątkiem charakterystycznym, określającym zarówno pierwotne kierunki filozoficznych poszukiwań Fichtego, jak i swoisty kształt fichteańskiej interpretacji Kanta. I również ono musi być uznane za jedną z oznak jakościowo nowego stadium w historycznym procesie recepcji kantyzmu. Przed Fichtem kantyści nie dostrzegali żadnej istotnej więzi sensu pomiędzy „czystym” horyzontem filozofii Kanta — także horyzontem etycznego pojęcia wolności z drugiej *Krytyki* — a konkretną problematyką „empirycznej” historii ludzkiej, np. tą, jaka ujawniła się w konglomeracie społeczno-politycznych postaw, interesów i programów Rewolucji Francuskiej. Było to zapewne jeszcze jedną z konsekwencji swoście „separatystycznego” typu lektury Kanta, jaki przeważał w całym kręgu jego pierwszych czytelników. Wskutek ześrodkowania uwagi przede wszystkim na pierwszej *Krytyce*, cała praktyczno-etyczna część systemu kantowskiego, zawarta w *Krytyce* drugiej, została tu naprzód bardzo ostro odgraniczona od jego właściwej, czysto „teoretycznej” części, a zarazem w strukturze problematyki podporządkowana tamtej. W takim ujęciu filozofia Kanta rozpadła się więc na osobne działy: „teorii poznania” i „teorii moralności”, przy czym pierwszy z nich stanowił właściwą podstawę dla drugiego, a nie odwrotnie. Słowem, jeśli nawet zauważono tu doniosłość *Krytyki praktycznego rozumu*, to jednak czytano ją zawsze w perspektywie narzuconej przez *Krytykę czystego rozumu*, jako dodatek do tamtego dzieła, jako jego uzupełnienie. Prowadziło to oczywiście do interpretacji radykalnie dualistycznej: powstawał znany

obraz „dwóch światów”, których wewnętrzną tożsamość definiuje się właśnie przez ich wzajemną opozycję. W obrazie tym obydwa porządki — rozum „teoretyczny” i „praktyczny”, poznanie i moralne działanie, przyroda i wolność — pozostają w relacji dysjunktywnej, a więc nawzajem się wykluczają. Co więcej, „czystość” każdego z tych porządków mierzy się tu nie czym innym jak właśnie ostrością jego separacji względem pozostałego. Nie ma więc miejsca na żadną sferę pośrednią, na jedność lub współdziałanie obu. Świat „wolności” ulega całkowitej interioryzacji w obszar *homo noumenon* i jego czystej świadomości moralnej, a zarazem, jako świat „nie-przyrody”, całkowicie od-rzeczywistnieniu; z drugiej zaś strony świat „przyrody”, rozszerzając swe granice na wszystko to, co zewnętrzne i empirycznie rzeczywiste, staje się właśnie przez to światem „nie-wolności”, a więc doznaje pełnej dewaluacji etycznej. Oczywiście obszar życia społecznego, władzy, państwa, prawa itp. — a więc cały świat rzeczywistej historyczności ludzkich działań, stosunków i znaczeń — musi wtedy być już *ex definitione* zaliczony do moralnie nieistotnej „przyrody”, której ani nie można, ani nie warto mierzyć najwyższą miarą uniwersalnych sensów, racji i celów czystego rozumu. Polityka, jako jeden z wielu wymiarów empiryczno-zmysłowego świata ludzi „zjawiskowych”, jest niewspółmierna z moralnością i niegodna jej „czystego” probierza.

Natomiast u Fichtego już od początku mamy w tej kwestii stanowisko zupełnie odmienne. Społeczno-polityczna problematyka epoki, i to właśnie w postaci pytań nasuwanych przez Rewolucję Francuską, jest tu nie tylko prawomocnym przedmiotem refleksji filozoficznej utrzymanej w duchu kantowskim, ale nawet jest jej przedmiotem wyróżnionym. Fichte bowiem od

początku uznaje nie tylko możliwość, ale i konieczną potrzebę tego ciągłego przykładania owej „czystej”, ponadczasowej miary kantowskiego imperatywu kategorycznego właśnie do bieżących spraw i wydarzeń empirycznej historii ludzkiej. I jeśli nie bez racji powiada się o Fichtem, że był on filozofem, który czytał Kanta w perspektywie Rewolucji Francuskiej, to trzeba również dodać, że jednocześnie na Rewolucję i jej społeczno-polityczną problematykę patrzył on zawsze przez uniwersalny pryzmat kantowskiej filozofii moralnej.

Warto zauważyć przede wszystkim, że ta nowa relacja między filozofią a polityką staje się znacząca dla obu swych członów. Z jednej strony empiryczno-zmysłowy porządek historii i życia społecznego, przez tradycyjną filozofię i jeszcze przez Kanta odsunięty na drugi plan problematyki istotnej, ulega tu swoistej nobilitacji filozoficznej. Ugruntowując jego podstawy w „czystym” prawie moralnym oraz formułując ogólne kryteria — początkowo choćby tylko negatywne — jego zgodności lub niezgodności z tym prawem, filozof wyposażył ten porządek w walor możliwej racjonalności i możliwego sensu, a więc w ogóle nadaje mu rangę bycia problemem-dla-Rozumu. Oczywiście takie „ufilozoficznienie” polityki wiąże się z daleko idącą radykalizacją konkretnych postaw i poglądów społeczno-politycznych. Bezkompromisowy trybunał „czystego rozumu” i „moralnego prawa” jest dla rzeczywistych poczynań ludzi w historii i w życiu społecznym instancją osądu nieporównanie surowszą niż tradycyjnie „empiryczne” kryteria ich oceny, odsyłające tylko do faktyczności pewnych stosunków siły i interesu, potrzeby i korzyści, samozachowania i nawyku. Konfrontacja jest tu więc przede wszystkim negatywna:

określa ją właśnie niezgoda na to, co dane i zastane, wszechstronna krytyka rzeczywistości w imię etycznego ideału, nieustanne domaganie się „zasad” i „racji” dla pozornej oczywistości wszelkich istniejących „faktów” życia społecznego i politycznego. Łatwo dostrzec, że jest to zespół wątków ideowych, które szczególnie dobrze łączą się z praktycznym etosem radykalnej utopii rewolucyjnej. Nie jest więc przypadkiem, że pośród niemieckich filozofów tej epoki właśnie Fichte był najbardziej zdecydowanym zwolennikiem Rewolucji Francuskiej, nie tylko jawnie opowiadającym się za jej ogólnymi hasłami wolnościowymi, lecz także wyraźnie sympatyzującym z polityczno-społecznymi ideałami najbardziej radykalnego ugrupowania w jej łonie — mianowicie z ideami jakobinów⁴⁶. Te prorewolucyjne i projakobińskie sympatie, zawsze żywe w filozofii społecznej Fichtego i wyraźnie dające się odnaleźć także w jego późniejszych pracach — jak choćby *Podstawy prawa naturalnego*⁴⁷, *Zamknięte państwo*

⁴⁶ Stosunek Fichtego do Rewolucji Francuskiej w ogóle, a do jakobinizmu w szczególności najobszerniej przedstawia X. Léon: *Fichte et son temps*, wyd. cyt., t. I, s. 13-20 oraz rozdział „Fichte et la Révolution Française”, s. 167-205. Jakobinizm” myśli politycznej młodego Fichtego podkreśla także G. Lukács: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954, s. 70-72. Z nowszej literatury w tej kwestii por. także M. Buhr: *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie J. G. Fichtes und die Französische Revolution*, Berlin 1965, i tegoż *Jakobinisches in Fichtes ursprünglicher Rechtsphilosophie*. In: *Max. Robespierre 1758 - 1794*. Hrsg. von W. Markow, Berlin 1958; oraz B. Willms: *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Köln und Opladen 1967; i tegoż: *Einleitung zu J. G. Fichte, Schriften zur Revolution*, Köln und Opladen 1967.

⁴⁷ *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), FW III, s. 1-385.

*handlowe*⁴⁸, a nawet późna *Teoria państwa*⁴⁹ — są tu naturalną konsekwencją filozoficzno-etycznego punktu widzenia na politykę i na cały społeczno-historyczny świat stosunków i działań ludzkich. Fichte — i dopiero on — narzuca także temu światu kantowską perspektywę „czystego rozumu praktycznego”.

Ale właśnie dlatego oznacza to z drugiej strony istotną modyfikację samej tej perspektywy. Stosując filozoficzną miarę do świata historii i polityki, Fichte uhistorycznia zarazem i „upolitycznia” horyzont myślowy samej filozofii. Wskutek tego „rozum praktyczny” już od początku nie jest tu jednak tak całkowicie „czysty”. Jego potencjalna „rozumność” zostaje bowiem od razu rozszerzona poza czysto wewnętrzny krąg kantowskiego „prawa moralnego we mnie” i otwarta również na cały obszar empiryczno-zmysłowej egzystencji człowieka, na jego zewnętrzną rzeczywistość „zjawiskową”. Idee wolności i autonomii, obowiązku i prawa moralnego tracą swój wąsko etyczny, a więc ściśle formalny charakter, nabierając pełniejszej i bardziej konkretnej określoności materialnej — tj. zmysłowo-cieleśnej, społecznej, historyczno-politycznej. Sfera istotnych zainteresowań „rozumu praktycznego” przestaje pokrywać się wyłącznie ze światem *noumenalnym*; wartość moralna zaczyna być rozumiana nie tylko jako absolutne powołanie człowieka w tym czysto duchowym królestwie wolności, lecz także, i przede wszystkim, jako jego określone zadanie w zmysłowym świecie historyczności i uspołecznienia. Słowem, na pierwszy plan wysuwa się tu nie radykalnie dualistyczny obraz „dwóch świa-

⁴⁸ *Der geschlossene Handelsstaat* (1360), FW II, s. 387 - 513.

⁴⁹ *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche* (1813, druk. 1820), FW IV, s. 367 - 600.

tów”, ani odpowiadająca mu perspektywa rozbieżności „dwóch rozumów” filozofii kantowskiej, lecz właśnie wysiłek poszukiwania znaczących miejsc ich styczności i wzajemnego przenikania się w obszarze „trzecim”, pośrednim, artykułującym dopiero i zarazem już przewyżającym całe to nazbyt sztywne przeciwieństwo.

Ten właśnie obszar pośredni — owo szczególne pogranicze między „wolnością” a „przyrodą”, światem *n o u m e n ó w* a światem *f e n o m e n ó w*, „czystym rozumem” filozofii a empirycznym kręgiem ludzkich działań w historii i społeczeństwie — znajduje się od początku w centrum zainteresowań filozoficznych Fichteego. Sam Fichte już w *Przyczyńku* nazywa go obszarem *k u l t u r y*. Oto jak brzmi podane w tym tekście bliższe jego określenie: „Kulturą nazywamy ćwiczenie wszelkich sił na użytek tego celu, jakim jest osiągnięcie pełnej wolności i niezależności od wszystkiego, co nie jest nami samymi, naszą czystą jaźnią (*Selbst*)”⁵⁰. I dalej: „Ta właśnie kultura na użytek wolności (*Kultur zur Freiheit*) jest jedynym możliwym celem ostatecznym człowieka, o ile należy on do świata zmysłowego”⁵¹. Nie inaczej przedstawiają tę sprawę ogłoszone w roku następnym (1794) *Wykłady o powołaniu uczonego*, które słusznie uważane są za jedną z najbardziej klasycznych ekspozycji fichteańskiej filozofii społecznej. Powiada się tam, że „kultura [...] jest ostatnim i najwyższym środkiem prowadzącym do absolutnego celu (*Endzweck*) człowieka, o ile ten rozważany jest jako istota rozumno-zmysłowa; jest natomiast sama ostatecznym celem,

⁵⁰ *Beitrag zur Berichtigung...*, FW VI, s. 86 - 87.

⁵¹ Tamże, s. 89.

jeżeli człowieka rozważać jako istotę czysto zmysłową”⁵².

Wszędzie tu słowo „kultura” występuje w pierwotnym znaczeniu „kultywacji”, „uprawiania” — a więc celowej działalności kształtującej (Fichte często używa także terminu „Bildung”), która stopniowo i systematycznie przystosowuje rzeczywisty świat zmysłowy do wymogów określonych przez „czyste” idee rozumu i wolności. Działalność ta ma więc swój absolutny cel — ów czysto moralny „wyższy cel ostateczny wszelkiej istoty duchowej, jakim jest pełna zgodność jej woli z prawem rozumu”⁵³ — ale ma także swą każdorazowo określoną sferę przedmiotową, materialno-zmysłową, w której cel ten ma zostać właśnie urzeczywistniony. Tak rozumiana „kultura” zawsze więc zawiera w sobie dwa momenty różne i niesprowadzalne do siebie nawzajem. Tylko pierwszy z nich — Fichte określa go jako „poskromienie zmysłowości” (*Bezähmung der Sinnlichkeit*)⁵⁴ — odpowiada ściśle rygorystycznemu duchowi kantowskiej etyki. Jest to jednak moment czysto negatywny: dzięki niemu osiągamy jedynie tyle, że zmysłowość przestaje kierować właściwymi pobudkami naszej woli. Ale to jeszcze nie wystarcza. „Zmysłowość nie tylko nie może być panem człowieka; winna ona także być jego sługą — i to zręcznym, sprawnym sługą. Winna być zdatna do użytku. Aby to osiągnąć, trzeba posługiwać się wszelkimi jej siłami, rozwijać te siły na wszelkie sposoby, w nieskończoność potęgować je i u-macniać”⁵⁵. Na tym właśnie polega drugi, pozytywny

⁵² *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), FW V: s. 298 - 299.

⁵³ *Beitrag zur Berichtigung...*, wyd. cyt., s. 89.

⁵⁴ Tamże, s. 87.

⁵⁵ Tamże, s. 87 - 88.

moment działalności „kulturowej”, który stanowi o jej właściwej istocie. O ile moment pierwszy -- „poskrośnienie zmysłowości” — jest w swym wąsko etycznym charakterze sprawą czystego chcenia (*Wollen*), o tyle dopiero moment drugi — racjonalna „uprawa” zmysłowości — wyposaża człowieka w rzeczywistą możność (*Können*) działań prawdziwie wolnych i rozumnych⁵⁶. Te bowiem -- jak dalej wyjaśnia to Fichte w *Wykładach* — winny być oddziaływaniami wolnych istot na zewnętrzną rzeczywistość zjawiskową, a więc takimi działaniami, które zdolne są do „modyfikowania” rzeczy zewnętrznych podług podmiotowych pojęć i przedstawień. „Otóż takie modyfikowanie rzeczy, tj. czynienie ich takimi, jakimi powinny być wedle koniecznych pojęć, które o nich mamy, nie jest możliwe dzięki samej tylko woli, lecz wymaga także pewnej zręczności (*Geschicklichkeit*), którą zdobywamy i doskonalimy poprzez ćwiczenie”⁵⁷. Kultura jest właśnie nabywaniem i doskonaleniem takiej „zręczności” w dysponowaniu światem zmysłowym, w skutecznym posługiwaniu się nim dla celów zgodnych z rozumem i wolnością.

Zauważmy, że właśnie do obszaru tak rozumianej „kultury” należą wszystkie trzy grupy zjawisk, których filozoficznej analizie kolejno poświęca Fichte swe pierwsze pisma: religia, prawo, polityka. Później analiza ta zostanie znacznie rozszerzona na dalsze sektory rzeczywistości „kulturowej”; najważniejszym z nich okaże się krąg poznawczego „doświadczenia” -- czyli naukowej i potocznej wiedzy, którego badaniem zajmie się Fichte właśnie w swej „teoretycznej” filozofii, w „*Wissenschaftslehre*”. Ale i wtedy filozofia ta pozostanie wierna swej pierwotnej intencji: bę-

⁵⁶ Tamże, s. 89.

⁵⁷ *Einige Vorlesungen...*, wyd. cyt., s. 298.

dzie zawsze filozofią kultury w powyższym sensie, czyli refleksją badającą nade wszystko ów między-
podmiotowy obszar empiryczności znaczącej, do któ-
rego — obok tradycyjnie „filozoficznych” sfer poz-
nania i moralności — należą także, i może przede
wszystkim, takie podstawowe struktury ludzkiego
świata jak z jednej strony artykułowana cie-
lesność osoby wraz z jej fizyczną ekspresją i zmy-
słowymi potrzebami, z drugiej zaś społeczna
więź osób w intersubiektywnym świecie języka i ko-
munikacji, norm prawnych i instytucji państwowych,
wychowania, sztuki, religii itp.⁵⁸. Oczywiście we
wczesnych tekstach Fichtego cała ta sfera „kultury”
ogładana jest jeszcze przede wszystkim w „czystej”
perspektywie etyki kantowskiej. Ale zarazem właśnie
takie użycie owej perspektywy — tj. zastosowanie
jej do „zjawiskowych” dziedzin religii objawionej,
prawa i polityki — od początku nadaje również nowy
sens filozoficzny samej kantowskiej etyce. Przystaje
ona być właśnie etyką „czystą”. „Moralność” wpraw-
dzie wciąż pozostaje tu ostatecznym celem „kultu-
ry” — ale „kultura” ze swej strony okazuje się ko-

⁵⁸ Por. zwłaszcza obszerną „dedukcję” indywidualnej oso-
bowości ludzkiej, cielesności i wspólnoty międzyludzkiej jako
niezbędnych przesłanek rozumności i ładu społeczno-prawne-
go w: *Grundlage des Naturrechts...*, FW III, § 3 (s. 30 - 40)
i § 5 - 6 (s. 56 - 80). Problematykę intersubiektywności i komu-
nikacji u Fichtego silnie eksponują A. Philonenko: *La liberté
humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris 1966, s. 22 - 27
i 34 - 47 oraz R. Lauth: *L'interpersonnalité chez Fichte*. (Ar-
chives de Philosophie II/1962, s. 325 i nast.). W sprawie on-
tologicznych treści fichteńskiej filozofii kultury por. także
M. J. Siemek: *Spontaniczność i refleksja. Studium o proble-
matyce wolności w filozofii Fichtego* (Archiwum Historii Fi-
lozofii i Myśli Społecznej t. 13, 1967, s. 64 - 87) oraz: *Fichte —
wolność i kształt wolności*, w: *Antynomie wolności*, Warsza-
wa 1966, s. 262 - 273.

niecznym warunkiem „moralności”, jej niezbędnym — gdyż jedynie skutecznym — narzędziem.

Tak więc fichteańska idea „kultury”, choć w całości oparta na koncepcji „rozumu praktycznego” Kanta, stanowi jednak już od początku istotne rozwinięcie tej koncepcji. Przede wszystkim zasadniczej zmianie ulega kształt fundamentalnej dla całego „rozumu praktycznego” relacji: mianowicie relacji między zmysłowym światem „przyrody” a nadzmysłowym królestwem czysto moralnej „wolności”. Na pierwszy plan wysuwa się już nie radykalne przeciwieństwo obu tych światów, lecz właśnie łącząca je ścisła więź współistnienia i wzajemnego oddziaływania. Więż taka — pomyślana i założona już w samej idei „kulturywacji” czy też racjonalnej „uprawy” świata zmysłowego podług „czystego” wzorca nadzmysłowych pojęć i wartości — wskazuje nade wszystko na ontologiczną jedność obu tych światów w jakiejś pierwotnej, wspólnej im obu zasadzie. Filozofujący rozum, który poszukuje tej zasady, jest zrazu w dalszym ciągu kantowskim „rozumem praktycznym”; ale jego zakres nie pokrywa się już po prostu z domeną „czystej” etyki, lecz raczej z obszarem tego, co sam Kant zwykł określać jako „metafizykę moralności”⁵⁹. Problemem jest tu nie tyle samo prawodawstwo „wolności”, wzięte w odróżnieniu od, i w przeciwieństwie do prawodawstwa „przyrody” — ile raczej warunki możliwej zgodności i możliwego współdziałania obu

⁵⁹ Jest to problematyka, którą Kant omawia w rozdziale III *Uzasadnienia metafizyki moralności*, BKF, Warszawa 1953, s. 86 - 112 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kants Werke*, Ak. Textausgabe, wyd. cyt. Bd. IV, s. 446 - 463) oraz w I i II rozdziale pierwszej księgi *Krytyki praktycznego rozumu*, BKF, Warszawa 1972 (*Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. Textausgabe, wyd. cyt. Bd. V).

tych prawodawstw. Jak wiadomo, u Kanta problem ten pierwotnie pojawia się w ramach perspektywy etycznej — mianowicie jako pytanie o możliwość wolnej przyczynowości sprawczej istot rozumnych w świecie zmysłowym, czyli — mówiąc inaczej — o „fizyczną” możliwość działań moralnych. Ale już w *Krytyce praktycznego rozumu* wyraźnie widać, że jest to na wskroś „metafizyczne” pytanie o bytową podstawę i gwarancję takiej możliwości — a więc o hipotetyczną jedność noumenalnego i fenomenalnego porządku świata, o wolność jako „nadmysłowy substrat przyrody”, o źródłowy sens absolutnej Całości bytu. Widać także, że pytanie takie nie tylko swym zasięgiem, ale również swą teoretyczną strukturą wykracza daleko poza etyczny horyzont całej drugiej *Krytyki* i że domaga się ono jeszcze *Krytyki trzeciej*, tym razem „krytykującej” tamte dwie poprzednie w całości ich wzajemnego odniesienia. „Rozum praktyczny”, przechodząc od czystej etyki do „metafizyki moralności”, zarazem spotyka się w pół drogi z „metafizycznymi” potrzebami „rozumu teoretycznego”; a miejscem tego spotkania jest nowy obszar „refleksyjnej władzy sądenia”⁶⁰. „Władza sądenia” nie jest już żadnym z obu tych rozumów, gdyż jest właśnie władzą rozumienia ich wzajemnej relacji. W stosunku do nich obu reprezentuje więc odmienny — wyższy — poziom teoretycznego myślenia. Ale też właśnie dlatego dopiero ona jest Rozumem samym — jednym i jedynym, gdyż myślącym najgłębszą podstawę jedności swego jedynego świata.

Otóż ta nowa perspektywa metafizycznej jedności

⁶⁰ Por. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Ak. Textausgabe, Bd. V, Einleitung, zwłaszcza §§ III - IV, s. 176 - 181 oraz IX, s. 195 - 197 (Krytyka władzy sądenia, BKF, Warszawa 1964, s. 19 - 26 oraz 51 - 56).

świata i zarazem myślowej jedności Rozumu, która u Kanta zaczyna się wyraźnie zarysowywać dopiero w trzeciej *Krytyce* — tzn. pojawia się jako pewien punkt dojścia refleksji kantowskiej czy też jej wynik — dla Fichtego stanowi już od początku bezsporny i całkowicie przyswojony punkt wyjścia. I to jest druga nader istotna okoliczność, którą trzeba wziąć pod uwagę przy rekonstrukcji tego swoistego kształtu, jaki przyjmuje fichteńska recepcja filozofii Kanta w odróżnieniu od obiegujowej wykładni pierwszych kantystów. W przeciwieństwie do tamtych, Fichte nie tylko zaczyna swą lekturę Kanta od *Krytyki praktycznego rozumu*, tematyzując całą interpretację filozofii krytycznej przede wszystkim wokół problematyki moralnej i konsekwentnie realizując „prymat” tej ostatniej nad problematyką „teoriopoznawczą”. Dzieje się tu także coś więcej. Mianowicie samą *Krytykę praktycznego rozumu* czyta Fichte z kolei w ontologicznej perspektywie *Krytyki władzy sądenia*. Właściwym punktem wyjścia jest tu więc druga *Krytyka*, ale od początku już umieszczona w polu teoretycznym *Krytyki* trzeciej.

ZNACZENIE TRZECIEJ KRYTYKI

To bowiem właśnie z horyzontu myślowego *Krytyki władzy sądenia* wyrasta cała fichteńska idea „kultury”, tak znamienne dla pierwotnych zainteresowań filozoficznych twórcy „Wissenschaftslehre”. To stamtąd naprawdę wywodzi się ów nowy kierunek refleksji pytającej nade wszystko o kantowski „wspólny korzeń” — a więc o podstawę bytowej jedności świata zmysłowego i nadzmysłowego, rozumu teoretycznego i praktycznego, przyrody i wolności. Słowem, pytającej o możliwość „nowej metafizyki jako nauki”.

Zadając tego rodzaju pytania, Fichte oczywiście kontynuuje naczelną intencję filozoficzną samego Kanta: tę, dla której krytyczna destrukcja tradycyjnej, „rozsądkowej” metafizyki była zawsze nie końcem właściwego filozofowania, lecz jego początkiem, tj. zaledwie wstępem do przyszłego systemu „metafizyki” nowej, mianowicie zbudowanej w oparciu o ideę transcendentalizmu. A więc kontynuuje tę właśnie intencję, która całej filozofii Kanta nadawała charakter myślenia nie epistemicznego, lecz epistemologicznego. Rzecz jednak w tym, że w odróżnieniu od pierwszych kantystów, którzy tę epistemologiczną intencję filozofii krytycznej całkowicie zapoznawali (dla nich cały sens dzieła kantowskiego w najlepszym razie sprowadzał się do zastąpienia „dogmatycznej” metafizyki tradycyjnej „krytycznym” dualizmem czystej „teorii poznania” i równie czystej „etyki” — czyli tylko do odmiennej parcelacji tego samego obszaru wiedzy epistemicznej pomiędzy dwie ściśle od siebie odgraniczone „dziedziny”) — a nawet w odróżnieniu od samego Kanta, który nie zawsze formułował swe stanowisko w sposób dostatecznie przejrzysty i niejedną ze swych wypowiedzi zdawał się potwierdzać tę właśnie epistemiczną interpretację „krytyki” — u Fichtego już od początku mamy do czynienia z nadzwyczaj wyraźną samowiedzą myślenia epistemologicznego w jego nowej problematyce i w całym właściwym mu nowym polu teorii. Można nawet powiedzieć, że to właśnie myśl Fichtego po raz pierwszy do końca odsłania tę problematykę i ten poziom w ich pełnej tożsamości. I dzieje się tak dlatego, że prawdziwym punktem wyjścia dla całej fichteańskiej interpretacji Kanta nie jest ani „teoriopoznawcza” płaszczyzna *Krytyki czystego rozumu*, ani nawet nie czysto „etyczna” perspektywa samej tylko *Krytyki praktyczne-*

go rozumu, lecz właśnie owo w nowym sensie „metafizyczne” pytanie *Krytyki władzy sąđenia*.

To bowiem krąg problemowy trzeciej *Krytyki* w istocie określa zasadniczą strukturę i swoisty kształt fichteańskiej recepcji Kanta. Wiadomo, że owo ostatnie z wielkich dzieł kantowskich dokładnie przestudiował Fichte na przełomie lat 1790 - 91, a więc tuż po *Krytyce praktycznego rozumu*, i wolno przyjąć, że lektura ta była nie mniej od tamtej istotnym elementem jego „nawrócenia” na kantyzm. W każdym razie obszerny wyciąg, jaki Fichte sporządził z tego dzieła⁶¹, świadczy niezbicie o tym, iż zawarta w nim problematyka ontologicznej syntezy kantowskich „dwóch światów” i „dwóch rozumów” pochłaniała wówczas całą uwagę młodego filozofa, wyraźnie odsuwając na drugi plan nawet tantą pierwotną, ściśle etyczną problematykę jego wcześniejszych dylematów światopoglądowych. Jawne ślady tej nowej inspiracji widać też u Fichtego wszędzie w jego filozoficznych poszukiwaniach z lat 1792 - 94, a więc z okresu bezpośrednio poprzedzającego narodziny „teorii wiedzy”.

Poza wspomnianymi już głównymi tekstami Fichtego z tego pierwszego okresu: *Krytyką objawienia*, *Ządaniem...*, *Przyczynkiem* oraz *Wykładami o powołaniu uczonego*, gdzie ślady te występują przede wszystkim pośrednio — zwłaszcza w postaci znanej nam już idei „kultury” jako obszaru możliwej mediatyzacji między „wolnością” a „przyrodą” — można je odnaleźć również w tak „czysto” etycznych tekstach jak recenzje z książek Creuzera i Gebharda⁶², opublikowane na la-

⁶¹ Ten niepublikowany wyciąg obszernie cytuje z rękopisu X. Léon: *Fichte et son temps*, wyd. cyt., t. I, s. 92 - 94, przypis.

⁶² L. Creuzer: *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit*

mach jenańskiej „Allgemeine Literatur-Zeitung” w roku 1793. Obie te publikacje poświęcone są krytycznemu rozbirowi dzieł z zakresu filozofii moralnej, i to prowadzonemu przez wiernego wyznawcę doktryny etycznej Kanta z *Krytyki praktycznego rozumu*. Ale np. już pierwsza z nich — recenzja z Creuzera — zawiera nie tylko „ortodoksyjny” sprzeciw kantowski wobec dogmatycznego mieszania nadzmysłowej sfery wolności, gdzie niepodzielnie panuje zasada „określania” (*Bestimmen*) siebie samego przez podmiot („wolny akt intelligibilnego Ja”), ze zmysłową i w całości prawu przyrody podległą sferą „bycia określanym” (*Bestimmtsein*), do której należą wszelkie „zjawiskowe stany Ja empirycznego”⁶³. Są w niej także sformułowania następujące: „Iż jednak bycie określanym przez przyczynowość przyrody oraz określanie przez wolność mają być ze sobą zgodne — co wszak trzeba przyjąć ze względu na moralny ład świata (*moralische Weltordnung*) — dla tego żadnej podstawy i racji nie da się znaleźć ani w przyrodzie, która nie może oddziaływać przyczynowo na świat wolności, ani też w wolności, której przyczynowość nie wpływa na przyrodę. [Taką podstawę i rację] można znaleźć jedynie w pewnym wyższym prawie (*Gesetz*), które obejmuje sobą i jednoczy obie tamte — będąc jak gdyby prawem wprzód ustanowionej harmonii między tymi określeniami, których źródłem jest wolność, oraz tymi, które wypływają z prawa przyrody [...] Za zasadę refleksyjnej władzy sądenia,

des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. Giessen 1793; F. H. Gebhard: *Ueber die sittliche Güte aus aninteressirtem Wohlwollen*, Gotha 1792. Obie te książki zrecenzował Fichte na łamach jenańskiej „Allgemeine Literatur-Zeitung” (nr 303 i 304, 1793).

⁶³ *Recension von Creuzers Skeptischen Betrachtungen*, FW VIII, s. 413.

wiążącej właśnie ze sobą obydwie te prawodawstwa, uznał Kant celowość, która jako taka daje się pomyśleć jedynie w oparciu o wyższe prawodawstwo trzecie”⁶⁴.

W recenzji zaś z Gebharda mówi się wprawdzie o „bezw warunkowym” charakterze rozumu praktycznego — który „nie ma żadnych innych uwarunkowań poza warunkami płynącymi z jego własnej istoty absolutnej jedności, a przeto równości samemu sobie”⁶⁵. Jednakże proponowany tu dowód na to, „że rozum jest praktyczny”, ma za przesłankę pewien „fakt” (*Tatsache*): iż mianowicie „człowiek dany jest świadomości jako jedność (jako Ja)”⁶⁶. Ugruntowanie czystego rozumu praktycznego odbywa się tu więc w oparciu o jego empiryczne przejawy, i zarazem służyć ma ich wyjaśnieniu. Faktyczność bytu „człowieka”, który „dany jest świadomości jako jedność”, jest punktem wyjścia refleksji filozoficznej i zarazem jej właściwym celem. Prawdziwa filozofia, która uchwyci tę jedność, sama będzie również jednością Rozumu, wolną od przeciwieństw i rozbieżności obu „rozumów” cząstkowych. Dlatego tak mocno podkreśla tu Fichte, że tego rodzaju dowód „całkiem dobrze mógłby być fundamentem całej filozoficznej wiedzy”⁶⁷ — a więc wiedzy zarówno „czystej”, jak „empirycznej”, i zarówno „praktycznej”, jak „teoretycznej”.

Jednakże najbardziej oczywistym świadectwem fundamentalnego wpływu, jaki na kształtowanie się filozofii Fichtego miała kantowska *Krytyka władzy sądzienia*, są wspomniane już *Medytacje własne nad fi-*

⁶⁴ Tamże, s. 415.

⁶⁵ *Recension von Gebhard über sittliche Güte*, FW VIII, s. 425.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

lozofią elementarną z przełomu lat 1793—94. W tym obszernym rękopisie, który stanowi przede wszystkim próbę interpretacji oraz krytycznego rozwinięcia podstaw systemu „filozofii elementarnej” Reinholda (i o tyle jest pierwszym tekstem, w jakim w ogóle dochodzą do głosu zainteresowania Fichtego problematyką filozofii „teoretycznej” w sensie węższym), myślowa struktura i aparat pojęciowy trzeciej *Krytyki* Kanta obecne są wszędzie jako niekwestionowane przesłanki filozofowania. Przesłanki te oczywiście ulegają tu charakterystycznej modyfikacji w stosunku do tego, czym były u Kanta; ale jest to modyfikacja, która wypływa z ich bezpośredniego zastosowania — jako przesłanki właśnie — do nowej problematyki filozoficznej, przez Kanta raczej tylko wskazanej niż w pełni rozwiniętej. Tą nową problematyką jest mianowicie zespół typowo epistemologicznych pytań o status i sposób istnienia obu tamtych, „ortodoksyjnie” kantowskich problematyk: czysto „praktycznej”, od której Fichte sam zaczął swą lekturę Kanta, oraz czysto „teoretycznej”, którą dopiero teraz — za pośrednictwem Reinholda — odnajduje. Co więcej, te nowe pytania zadawane są już z takiego stanowiska, dla którego obie tamte problematyki straciły całą swą odrębność i autonomię wzajemną, a każda z nich swój właściwy sens czerpie dopiero z całościowego kształtu ich wzajemnej relacji.

Bezpośrednie nawiązanie do trzeciej *Krytyki* kantowskiej widoczne jest najwyraźniej w końcowej partii *Medytacji własnych* — nade wszystko w rozdziale 5, poświęconym dedukcji życia organicznego⁶⁸. Fichte podejmuje tu wszystkie główne pojęcia i wątki problemowe zwłaszcza drugiej części dzieła kantow-

⁶⁸ *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie*, wyd. cyt., Ak. II, 3, s. 232 nn.

skiego — „krytyki teologicznej władzy sądzenia”. Tok wywodu prowadzi od wstępnej charakterystyki tego nowego organu poznawczego, jakim jest refleksyjna władza sądzenia, w różnicującym stosunku do intelektu z jednej strony oraz do rozumu praktycznego z drugiej — ku rozbudowanej teorii jej szczególnego przedmiotu, tj. zjawiska życia, pojmowanego jako swoista realność ontologiczna. Tu „dedukcja” odbywa się w trzech stadiach, kolejno wyprowadzających trzy podstawowe określenia bytowe istoty żywej: pojęcia ruchu, celu i organizmu⁶⁹. Wszystkie trzy konstruuje Fichte w ten sam sposób: mianowicie wedle klucza kantowskich kategorii czystego intelektu (w tym wypadku punktem wyjścia są trzy kategorie „stosunku”: substancja, przyczynowość i wspólnota) — ale dokonując „zamiany (*Verwechslung*) korelatów” tych kategorii, tj. odpowiednio odwracając ustanowione w nich przez intelekt jednokierunkowe relacje między substancją i akcydenssem (ruch), przyczyną i skutkiem (cel) oraz całością i częścią (organizm). Tym sposobem próbuje Fichte odnaleźć właściwe podstawy filozoficzne dla nakreślonej już przez Kanta wizji natury jako rozumnego systemu, czyli uniwersum wielorako uorganizowanych ciał-monad, które harmonijnie i celowo współistnieją w ramach jednej organicznej Całości. „Ideał zatem — to materia całkowicie zorganizowana; całe uniwersum ma być uorganizowaną całością (*das Ganze*), każda zaś cząstka tego uniwersum — znów uorganizowaną całością, przynależną w sposób konieczny do tamtej całości większej”⁷⁰.

Próba ta, jak widać, jest bezpośrednią kontynuacją projektu kantowskiego z *Krytyki władzy sądzenia* — zwłaszcza rozważań Kanta o „celach naturalnych”

⁶⁹ Tamże, s. 243 - 257.

⁷⁰ Tamże, s. 247.

(*Naturzwecke*) i o możliwości uprawomocnienia teleologicznej interpretacji przyrody⁷¹. Zarazem jednak Fichte posuwa się tu znacznie dalej niż sam Kant, który całą tę problematykę umieszczał w granicach „refleksyjnej” (a nie „determinującej”) władzy sądzenia — tj. dopuszczał teleologię jedynie jako „subiektywną podstawę ludzkich sądów o przyrodzie jako całości, nie zaś w charakterze „obiektywnej” zasady fundującej przyrodę samą w jej rzeczywistym bycie⁷². U Fichtego obydwie te zasady najwyraźniej połączone są w jedną: „refleksyjna” władza sądzenia staje się bezpośrednio władzą sądzenia „determinującą”; albo też — co wychodzi na jedno — władza „determinująca” (źródło naszej prawomocnej i obiektywnej wiedzy o świecie) zostaje uzupełniona o „refleksyjny” wymiar subiektywnej samowiedzy, właściwy przecież wszelkiemu myślącemu Rozumowi. I Fichte od początku tak właśnie konstruuje swe pojęcie „władzy sądzenia”, by obejmowało ono sobą całość takiego jednolitego Rozumu: tzn. zarówno jego „wiedzący” byt, jak i jego „wiedziana” przez siebie samego podmiotowość. Tutaj więc po raz pierwszy pojawia się zaczątek przyszłej koncepcji „jaźniowości” (*Ichheit*) rozumu i całej struktury „transcendentalnego Ja”, która później stanie się podstawą systemu „*Wissenschaftslehre*”; i to pojawia się od razu w postaci gotowej i niemal pełnej, przynajmniej jeśli idzie o główne linie myślowej konstrukcji.

Fichteańskie pojęcie „władzy sądzenia”, rozwinięte w rozdziale 5 *Medytacji własnych*, zawiera w sobie bowiem dwa momenty: pierwszy — obiektywny (w terminologii kantowskiej: „determinujący”) charakte-

⁷¹ Por. I. Kant: *Kritik der Urteilkraft*, wyd. cyt., zwłaszcza § 64 - 68 (s. 369 - 384) Przekład polski wyd. cyt., s. 326 - 349.

⁷² Por. tamże, § 74 - 78.

ryzuje ją jako „władzę teoretyczną, która porządkuje. tj. myśli”⁷³; natomiast drugi, subiektywny („refleksyjny”) czyni z niej zarazem władzę „praktyczną”, której istotą jest „dążenie do wolności”⁷⁴. Obydwa te momenty występują zawsze jednocześnie, i to właśnie ich jedność nadaje władzy sądenia ów „jaźniowy” charakter absolutnego Rozumu; jest to władza, która zawsze ma do czynienia z faktycznością czegoś danego, ale przy tym owo „dane” zawsze podporządkowuje ogólnej i racjonalnej formule prawa (rozum „teoretyczny”), a także zawsze przy tym dąży do tego, by owo prawo było jej własnym prawem (rozum „praktyczny”). Fichte wyraża to w ten sposób: „Dążenie (*Streben*) władzy sądenia zmierza nie ku temu, by w ogóle nie poddawać zjawisk żadnym prawom, lecz ku temu, że chce ona porządkować niezależnie od tego, co dane [...]; ale również może ona dążyć do tego, by prawo (*Gesetz*) mieć w sobie samą; i to byłaby kantowska refleksyjna władza sądenia, heautonomia. Tak więc władza sądenia dążyłaby do uwolnienia się od dwustronnego przymusu”⁷⁵. I nieco dalej, wyraźnie już wskazując przejście od tak rozumianej „władzy sądenia” do „jaźniowości” Rozumu: „Władza sądenia ma więc swe własne, wewnętrzne prawo porządkowania [...] Jest nim pewien porządek (*Ordnung*), zależny tylko od czystego Ja, a który Ja dążeniem swym pragnie wprowadzić (*hervorzubringen strebt*) w Nie-Ja”⁷⁶.

Żaden z tych dwu momentów wziętych osobno (tak-

⁷³ *Eigene Meditationen...*, wyd. cyt., s. 232. W sprawie modyfikacji, jakim poddaje tu Fichte kantowską teorię władzy sądenia, por. W. H. Schrader: *Empirisches und absolutes Ich*, wyd. cyt., s. 33 - 37.

⁷⁴ *Eigene Meditationen...*, wyd. cyt., s. 240.

⁷⁵ Tamże, s. 241.

⁷⁶ Tamże.

że nie sam moment „praktyczny”), lecz właśnie ich nierozłączna jedność stanowi istotę tej nowej koncepcji Rozumu, na której Fichte od początku buduje swą filozofię. Jest to jedność nowej, epistemologicznej podmiotowości, która myśli zarówno siebie samą, jak i całą relację swego koniecznego uprzedmiotowienia w epistemicznym stosunku z „daną” sobie faktycznością bytu; a więc jedność wiedzy i samowiedzy, „porządkującego” intelektu i „dążącej” woli, poznania i moralnej wolności, „teoretycznej” i „praktycznej” strony zawsze jednego Rozumu⁷⁷. I właściwą ideę tej jedności zaczerpnął Fichte z *Krytyki władzy sąđenia*, nawet jeśli nie była tam nigdzie wprost wyłożona w tej postaci, jaką od początku nadał jej twórca „teorii wiedzy”. On sam zresztą najlepiej uświadamiał sobie zarówno fundamentalne znaczenie tej właśnie inspiracji swego filozofowania, jak i to, w czym ją rozwinął i co już od siebie do niej dopowiedział. Nieprzypadkowo w pierwszym swym całkowicie już samodzielny tekście filozoficznym, jakim jest programowy traktat

⁷⁷ Oto jak określa sam Fichte tę zasadniczo „jaźniową” naturę Rozumu jako takiego: „Zasadniczy charakter rozumności (*Vernünftigkeit*) polega na tym, że podmiot działania i jego przedmiot (*das Handelnde und das Behandelte*) są jednym i tym samym; i ten opis wyczerpuje cały zakres rozumu jako takiego. Zwyczaj językowy wyraża owo wzniosłe pojęcie rozumności na użytek tych, którzy są do niego zdolni — tzn. tych, którzy zdolni są do abstrahowania od swego własnego Ja — słowem: Ja; dlatego jaźniowość (*Ichheit*) jest tym, co charakteryzuje rozum w ogóle. To, co istnieje dla istoty rozumnej, istnieje w niej; ale w niej nie ma nic poza tym, co jest na skutek jej działania na siebie samą. Wszystko, co ogląda, ogląda ona zawsze w samej sobie; w sobie jednak nie może oglądać niczego poza swoim własnym działaniem. Samo Ja nie jest więc niczym innym jak działaniem na siebie samego (*Handeln auf sich selbst*)”. *Grundlage des Naturrechts...*, FW III, s. 1.

O pojęciu teorii wiedzy, z roku 1794, pomieścił na wstępie następujące zdanie: „Autor jest jak dotąd najgłębiej przekonany, że jeszcze żaden umysł ludzki nie zdołał przeniknąć dalej niż do tej granicy, na której zatrzymał się Kant, zwłaszcza w swej *Krytyce władzy sądenia*; granicy, której jednak sam Kant nigdy ściśle nam nie określił, i którą uznał za ostateczną granicę wszelkiej wiedzy skończonej. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że nigdy nie będzie mógł powiedzieć nic takiego, na co by już Kant nie wskazał — bezpośrednio lub pośrednio, bardziej lub mniej wyraźnie. I przyszłym epokom pozostawia zgłębienie genialnej umysłowości tego człowieka, który zdołał — jakby kierowany wyższym natchnieniem — tak silnie pchnąć naprzód filozofującą władzę sądenia ze stanowiska, na jakim ją zastał, ku jej ostatecznemu celowi”⁷⁸. W słowach tych wyraźnie już dochodzi do głosu owa tak charakterystyczna dla dojrzałej myśli Fichtego formuła własnego samookreślenia wobec filozofii Kanta: z jednej strony poczucie bezpośredniej ciągłości i zależności teoretycznej, ale wtedy nade wszystko względem kantowskiej koncepcji „władzy sądenia” i całej trzeciej *Krytyki*; z drugiej zaś — świadomość pełnego nowatorstwa interpretacji własnej, o ile mianowicie wydobywa ona na jaw także to, co Kant „wskazał pośrednio” lub „nie dość wyraźnie”.

Podsumujmy tę rekonstrukcję wyjściowej perspektywy filozoficznej Fichtego, ukształtowanej już w najwcześniejszym okresie jego twórczości — od *Aforyzmów* po rozprawę *O pojęciu teorii wiedzy*, a więc między rokiem 1790 a 1794. Otóż w okresie tym, jak widzieliśmy, zdecydowanie na pierwszy plan wysuwa-

⁷⁸ *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, FW I, s. 30 - 31.

ją się ogólne zainteresowania Fichtego trzecią *Krytyką* kantowską. Zainteresowania te, po pierwsze, modyfikują w istotny sposób całą uprzednią recepcję fichteańską *Krytyki* drugiej, nadając zwłaszcza nowy sens samemu pojmowaniu „rozumu praktycznego” i etycznej idei wolności. Po drugie, najwyraźniej również poprzedza, i to nie tylko pod względem zewnętrznej chronologii, lecz także w wewnętrznym porządku logiki filozoficznego myślenia, całe następujące potem zwrócenie się Fichtego ku bardziej specjalnym problemom „filozofii teoretycznej”, tj. ku właściwemu obszarowi pytań *Krytyki* pierwszej, wraz z narosłymi już wokół niej „teoriopoznawczymi” sporami kantystów i antykantystów. Kolejność ta ma wielkie znaczenie, ponieważ tylko ona pozwala z jednej strony w pełni zrozumieć zasadniczą różnicę, jaka właściwie już od początku istnieje między fichteańskim a klasycznie kantowskim pojmowaniem „etyki” i całego „rozumu praktycznego”; z drugiej zaś — i z interesującego nas tutaj punktu widzenia przede wszystkim — pojąć ów szczególny sposób, w jaki potem we właściwej filozofii Fichtego, w systemie „Wissenschaftslehre”, w ogóle pojawia się i funkcjonuje cała problematyka „teoretyczna” (która tylko z pozoru jest problematyką „teoriopoznawczą”).

Obie te sprawy są zresztą jak najściślej ze sobą związane. Modyfikacja w pojmowaniu „rozumu praktycznego” — polegająca, jak widzieliśmy, zwłaszcza na porzuceniu horyzontu etyki „czystej” i na wypełnieniu kantowskiego prawa moralnego empiryczno-zmysłowymi treściami „kultury” — jest tu przesłanką, a zarazem niezbędnym dopełnieniem tej zasadniczej reinterpretacji „rozumu teoretycznego”, jaka znajduje się u podstaw projektu „Wissenschaftslehre”.

W obu tych wypadkach występuje ta sama zasadnicza struktura aktu filozoficznego, tak wyraźnie widoczna w fichteńskim ujęciu „władzy sądenia”: mianowicie przejście myślenia od teorii jednego z członów pewnej relacji do całościowego ujęcia relacji samej. Słowem, w stosunku do tej poprzedniej postaci myślenia (dychotomicznie rozszczerzonego na wiedzę „teoretyczną” i „praktyczną”) są to właśnie dwa równoległe i nawzajem się dopełniające momenty jednej operacji: konstytuowania nowego poziomu teorii.

Zanim przejdziemy do drugiego z tych momentów — tj. do konsekwentnie epistemologicznej interpretacji tezy i założeń kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* w „teorii wiedzy” Fichtego — zwróćmy jeszcze nieco uwagi na moment pierwszy, chronologicznie wcześniejszy i także pod względem teoretycznym bardziej pierwotny: na reinterpretację etycznej problematyki z *Krytyki praktycznego rozumu*, dokonaną w świetle „metafizycznych” pytań *Krytyki władzy sądenia*. Jest to bowiem ten teoriiotwórczy krok, który tutaj we właściwym sensie wytwarza całe epistemologiczne pole myślenia, a więc nie tylko poprzedza, lecz i pod względem filozoficznym umożliwia tamtą operację, która dopiero w tym wytworzonym już polu odkrywa i penetruje swą nową problematykę. Właśnie tu — tj. w owym przejściu od „prymatu rozumu praktycznego” do swoistego „prymatu władzy sądenia” — myśl Fichtego po raz pierwszy radykalnie przekształca całe pole problemowe dotychczasowej, bezpośrednio epistemicznej recepcji Kanta, konstruuje w wyraźnych już zarysach nową strukturę rzeczywistości teoretycznej.

„ROZUM PRAKTYCZNY” A FILOZOFIA TRANSCENDENTALNA

Obecność nowej struktury myślenia, a także jej zasadnicza niewspółmierność ze strukturą starą, ujawnia się zrazu w postaci pewnego symptomatycznego paradoksu, jaki wyraźnie ciąży na całej wczesnej filozofii Fichtego aż po *Podstawy całkowitej teorii wiedzy* z roku 1794 i w ogólności stanowi także jedną z cech odróżniających cały zawarty w tym właśnie dziele tzw. pierwszy system „Wissenschaftslehre” od kolejnych wersji późniejszych tego systemu. Jest to mianowicie paradoks fundamentalnej dwuznaczności i dwufunkcyjności -- fichteańskiej koncepcji „rozumu praktycznego”. Na pierwotny, zaczerpnięty wprost z drugiej *Krytyki* Kanta sens etyczny tej koncepcji (w którym „rozum praktyczny” jest tożsamy z moralną wolą podmiotu, określającą się podług norm i wartości „noumenalnego” świata nieprzedmiotowego) nakłada się tu sens transcendentálny, wedle którego „rozumowi praktycznemu” przypisuje się także wszystkie funkcje absolutnego Rozumu w ogóle -- i to poczynając od funkcji samego rozróżnienia i odgraniczenia zakresów „rozumu praktycznego” i „teoretycznego”, etyki i nauki, podmiotowości i przedmiotowości, noumenów i świata „zjawisk”. Innymi słowy, „rozum praktyczny” występuje tu raz jako jeden z dwóch rozumów „krytykowanych” (mianowicie w drugiej *Krytyce* Kanta), raz zaś jako jeden i jedyny Rozum „krytykujący”, który „rozumie” zarówno obydwaj tamte z osobna, jak i całość ich wzajemnego stosunku. Oczywiście w tym drugim znaczeniu „rozum praktyczny” odpowiada raczej kantowskiemu pojęciu „refleksyjnej władzy sądzenia” z *Krytyki* trzeciej.

Otóż u Fichtego obydwie te sensy są równocześnie obecne, co nierzadko prowadzi do sformułowań paradoksalnych i z pozoru teoretycznie niezbornych. Mamy bowiem z jednej strony wciąż podtrzymywaną tezę o „prymacie rozumu praktycznego” w węższym, czysto etycznym sensie: za absolutny punkt wyjścia filozofii przyjmuje się, jak np. w *Medytacjach własnych*, zasadę „podmiotowej jedności”⁷⁹, czyli „bezwarunkowość czystego Ja” i jego wolnych aktów moralnych, określaną również wprost jako „imperatyw kategoryczny”⁸⁰. Z drugiej zaś strony ta czysto „subiektywna” (tj. podmiotowa) zasada ma zarazem służyć za podstawę „najwyższej jedności” filozoficznego systemu⁸¹ — a więc jedności obejmującej zarówno owe bezwarunkowe „Ja praktyczne” woli i moralności, jak też uwarunkowane i uprzedmiotowione „Ja teoretyczne” („przedstawiające”), dane zawsze w faktyczności doświadczenia, tj. zawsze już uwikłane w relację ze swym Nie-Ja. Krótko mówiąc, „rozum praktyczny” ma tu być już to jedną z dwóch „części” filozofii krytycznej lub transcendentnej, już to jej całością, w której dopiero ugruntowane jest samo to rozdwojenie. A więc nie tracąc swojej tożsamości „rozumu praktycznego”, ma on być zarazem naczelną zasadą całej wiedzy — zasadą, „która ugruntowuje ogólną filozofię tak teoretyczną, jak i praktyczną, tj. te dwie jej dziedziny na równi”⁸².

Zmagania z tym paradoksem — wynikającym, jak widać, z nieadekwatności terminów i pojęć właści-

⁷⁹ *Eigene Meditationen...*, Ak II, 3, s. 21.

⁸⁰ Tamże, s. 48, s. 82.

⁸¹ Tamże, s. 48.

⁸² *Fichtes Briefwechsel*. Hrsg. von H. Schulz, 2 Bände, Leipzig 1925, Bd. I, s. 305.

wych dwu różnym poziomom teorii — stanowią chyba najbardziej charakterystyczny wątek myślowy wczesnych pism Fichtego, a także jego korespondencji z tego okresu. Można powiedzieć, że nowa idea, którą Fichte wszędzie tutaj „praktycznie” swym myśleniem *t w o r z y*, nie całkiem jeszcze „widzi” siebie samą — i właśnie dlatego jest wyrażana w formułach, w których jest, ściśle rzecz biorąc, niewyraźna. Ale jest to nie-widzenie, które samo już stanowi najwyraźniejszy symptom nowego „widzenia” właśnie: teorio-twórcza aktywność myślenia „transcendentalnego” odsłania tu swą właściwą, tj. epistemologiczną naturę pośrednio, poprzez wyraźne wydobywanie na jaw tych szczególnych napięć, w jakie z koniecznością wikła się myślenie epistemiczne, jeśli na gruncie swego własnego poziomu teorii usiłuje zrozumieć nie tylko swój tak czy inaczej wykrojony „przedmiot”, lecz także siebie samo, a zwłaszcza całość relacji, w którą z takim właśnie „przedmiotem” ono — jako „podmiot” — wchodzi. Bo oto Fichte, pragnąc konsekwentnie i do końca realizować kantowskie pojęcie „rozumu praktycznego” oraz jego „prymatu” w filozofii, dokonuje zarazem osobliwej destrukcji tak jednego, jak i drugiego. „Rozum praktyczny” jest sobą, kiedy chce być „zasadą filozofii” i wie, że być nią powinien; taki jest punkt wyjścia. Jednakże wtedy, gdy nią rzeczywiście jest, przestaje być sobą, tj. rozumem „praktycznym” w kantowskim sensie. Dlatego Fichte — ten domniemany rzecznik „pryzmatu etyki”, który przecież filozofii Kanta uczył się naprzód na *Krytyce praktycznego rozumu*, może zarazem w liście do samego Kanta (lato 1794) napisać: „Myśli harmonizujące z moimi szczególnymi przekonaniem na temat *p r a k t y c z n e j* części filozofii odkryłem zwłasz-

cza w Pańskiej *Krytyce władzy sądzienia*⁸³. A w innym, nieco wcześniejszym liście powiada jeszcze wyraźniej: „[...] w moim systemie filozofia praktyczna jest czymś zupełnie innym, niż była dotychczas”⁸⁴.

Ale nie od razu udało się Fichtemu jasno sprecyzować, na czym polega to „coś zupełnie innego”. Oczywiście już w pierwszej wersji systemu „Wissenschaftslehre” — w *Podstawach...* z roku 1794 — rzuca się w oczy niewątpliwa odmienność miejsca, statusu i funkcji „filozofii praktycznej” w stosunku do pojmowania tradycyjnie kantowskiego. Jak wiadomo, „praktyczna część” systemu jest tutaj „dedukowana”, obok części „teoretycznej” i wraz z nią, z „trzeciej zasady naczelnej” (*Dritter Grundsatz*), która zawiera w sobie jednocześnie dwie tezy: pierwsza z nich głosi, że „Ja ustanawia siebie samo jako ograniczone (*beschränkt*) przez Nie-Ja”, i jest „naczelną zasadą części teoretycznej” systemu; natomiast druga, wedle której „Ja ustanawia Nie-Ja jako ograniczone przez Ja”, stanowi właśnie „naczelną zasadę części praktycznej”⁸⁵. W architektonice systemu obie te „części” są wprawdzie wyraźnie oddzielone (w porządku wywodu część „teoretyczna” poprzedza „praktyczną”), ale ich status jest równorzędny, gdyż nawzajem wyjaśniają się i do-

⁸³ Tamże, Bd. I, s. 377.

⁸⁴ Tamże, s. 352. Interesującą analizę przemian, jakim w wczesnej filozofii Fichtego ulegają podstawowe pojęcia kantowskiej „filozofii praktycznej” z pojęciem wolności na czele, przeprowadza J. M. W. Gliwitzky: *Die Fortentwicklung des Kantischen Freiheitsbegriff in der Fichteschen Philosophie bis zur „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre” von 1794*. Diss. München 1965. W sprawie relacji między „teoretycznym” i „praktycznym” rozumem u Kanta i Fichtego por. także R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. 2. Auflage Tübingen 1961, Bd. I, zwłaszcza s. 362 - 375 oraz 381 - 390.

⁸⁵ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FW I, s. 125 - 126.

pełniają. Łączy je wspólna „zasada”, z której obie na równi wypływają; ale też właśnie dlatego obie są równie niesamoistne, jako że będąca ich wspólnym fundamentem „trzecia naczelna zasada” sama z kolei opiera się na „zasadzie pierwszej” i „drugiej”, które w swym źródłowym charakterze poprzedzają zatem i dopiero ugruntowują cały ten rozdział na wiedzę teoretyczną i praktyczną. Pierwotne ustanowienie absolutnego Ja („pierwsza zasada”) i równie pierwotne przeciwstawienie mu absolutnego Nie-Ja („zasada druga”) pozostają czymś zachodzącym poza całym tym rozdziałem, i przed nim. Dopiero wtedy, gdy w Ja absolutnym wyróżnione zostają Ja i Nie-Ja jako człony przeciwstawne — czyli gdy ustanowiona jest ich relacja jako wzajemnie „ograniczalnych” — można mówić o pojawieniu się tego rozdziału. Wtedy bowiem mamy do czynienia ze szczególną dwoistością w samym Ja: odróżnione zostaje Ja absolutne, w którym ustanawiane jest Nie-Ja i cała relacja (tzn. Ja jako podmiot tego ustanawiania) — od Ja ograniczonego, które zawsze już przeciwstawia się jakiemuś Nie-Ja i o tyle stanowi już tylko jeden z członów relacji, zależny od drugiego i „ograniczany” przezeń. Takie skończone Ja — przedmiot absolutnego ustanawiania na równi ze swym Nie-Ja — jest przedstawiającą inteligencją, czyli podmiotem doświadczenia poznawczego, i zajmuje się nim teoretyczna część systemu „Wissenschaftslehre”. Ponieważ jednak cała relacja Ja i Nie-Ja jest wzajemnym stosunkiem „ograniczania się”, tedy z drugiej strony samo Nie-Ja, które w teoretycznej części zakładane było jako określające, musi być z kolei założone także jako określane („ograniczane”) przez Ja. Tym razem jednak nie będzie to już zdeterminowane „Ja przedstawiające”, lecz wolne „Ja dzia-

lające”, które posiada „absolutną przyczynowość” — choć oczywiście tylko w postaci dążenia (*Streben*) do tego, by całkowicie uniezależnić się od Nie-Ja i podporządkować je sobie. Takim właśnie „Ja dążącym” — i przez to bezwzględnie określającym swoje Nie-Ja — zajmuje się praktyczna część „teorii wiedzy”⁸⁶.

Jednakże nawet w tym pozornie prostym i przejrzystym schemacie właściwy problem jest raczej zaledwie zasygnalizowany niż jednoznacznie rozstrzygnięty. Najwyraźniej bowiem próbuje tu jeszcze Fichte zachować — jako równoprawne i współistniejące — obydwie sensy i obie funkcje „filozofii praktycznej”. Ujawnia się to w charakterystycznej ambiwalencji wskazań jej miejsca w całości systemu. Z jednej strony cała naszkicowana powyżej architektonika wydaje się nieodwołalnie przesądzać o strukturalnej podrzędności tego miejsca — a w każdym razie o jego równorzędności z miejscem „filozofii teoretycznej”; obie te „części” systemu mają tu najwyraźniej charakter dopełniających się korelatów — i właśnie w tym ściśle relacyjnym sprzężeniu wzajemnym obie na równi są wtórne względem absolutności swej wspólnej podstawy, konstytuującej dopiero całą relację jako taką, a wyrażonej w dwoistości „zasady pierwszej” i „drugiej”. Z drugiej jednak strony — i poniekąd wbrew całej tej konstrukcji — wszędzie tu stara się Fichte zarazem utrzymać ważność owego czysto etycznego patosu filozofii Kanta, jaki wyraża hasło o „prymacie rozumu praktycznego”. Powiada więc np., że „to nie władza teoretyczna jest podstawą możliwości władzy praktycznej, lecz odwrotnie, to praktyczna dopiero umożliwia teoretyczną”⁸⁷. I w całych

⁸⁶ Por. tamże, s. 246 - 247.

⁸⁷ Tamże, s. 126.

Podstawach... ten priorytet jest silnie eksponowany. Wprawdzie w samym wywodzie kolejność obu części jest dokładnie odwrotna: część teoretyczna poprzedza tu praktyczną. Ale tę okoliczność tłumaczy Fichte różnicą, jaka zachodzi między porządkiem rzeczywistych zależności a porządkiem naszych możliwości ich zrozumienia i poznania. W pierwszym z tych porządków „władza praktyczna” poprzedza i umożliwia „teoretyczną”, ale zarazem w porządku drugim występuje stosunek odwrotny: naczelną zasadą teoretycznej części systemu poprzedza i umożliwia zrozumienie naczelnej zasady części praktycznej ze względu na samą „możliwość pomyślenia” (*Denkbarkeit*)⁸⁸. Tak czy owo, „część praktyczna” systemu „jest najważniejsza”. Poprzedzająca ją „część teoretyczna” jest ważna jako myślowy fundament, bez którego tamta byłaby niezrozumiała. Ale zarazem dopiero część druga uzasadnia i w pełni wyjaśnia pierwszą — gdyż stanowi jej rzeczywistą podstawę, podczas gdy ta jest jedynie podstawą możliwości rozumienia tamtej⁸⁹. Trudno nie zauważyć, że cała ta nieco sztuczna argumentacja ma na celu utrzymanie tezy o „prymacie rozumu praktycznego” w ramach systemu, który swą zasadniczą strukturą „prymat” taki właśnie już przekreśla i znosi. Fichte jednak z zadziwiającym uporem obstaje przy tym paradoksie i nie cofa się nawet przed sformułowaniami, które w oczywisty sposób naruszają wewnętrzną konsekwencję systemu i jego podstawowych założeń (np. całą hierarchię „trzech zasad naczelnych”) — jak choćby to, że „rozum sam w sobie jest czysto praktyczny, teoretycznym zaś staje się do-

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Por. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*. Erste Auflage, w: *Fichtes Werke*. Auswahl in 6 Bänden. Hrsg. von F. Medicus, Leipzig 1910, Bd. I, s. 212 - 213.

piero wtedy, gdy swe prawa stosuje do jakiegoś ograniczającego go Nie-Ja”⁹⁰.

Jest to jednak niekonsekwencja filozoficznie znacząca. Wynika bowiem nie z logicznej niespójności myślenia, lecz z wewnętrznych przekształceń w samej jego teoretycznej strukturze. Paradoksalna dwupoziomowość całej koncepcji „rozumu” (który raz jest absolutnym „rozumem samym w sobie”, tj. transcendentalem p o d m i o t e m własnego samo-rozdwojenia na rozum „praktyczny” i „teoretyczny”, raz zaś — i to właśnie również jako „sam w sobie” — tylko rozumem „praktycznym”, czyli jednym z dwu swych własnych przedmiotów) nie jest tu niczym innym jak właśnie znakiem rzeczywiście już obecnej „podwójności” teoretycznych poziomów samego myślenia. Paradoks i niekonsekwencja mają tu więc charakter konstytutywnych czynników teoriiwórczych, w których objawia się — i wyraża — aktywność myślenia reorganizującego kształt całej swojej teoretycznej przestrzeni. W tym sensie jest to tylko po-

⁹⁰ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, wyd. cyt., s. 126. Podobne sformułowania będą się u Fichtego pojawiać również w późniejszych tekstach. Np. w *Podstawach prawa natury*: „Władza praktyczna jest najgłębszym korzeniem Ja [...] Prawdziwym Ja pierwotnej samowiedzy jest Ja praktyczne; istota rozumna bezpośrednio postrzega siebie samą tylko w chceniu (*Wollen*), i nie spostrzegalaby siebie — a więc także i świata — gdyby nie była istotą praktyczną” (*Grundlage des Naturrechts*, FW III, s. 21). Lub w *Powołaniu człowieka*, wyd. cyt. s. 132: „Nie dlatego działamy, że poznajemy, lecz poznajemy, ponieważ jesteśmy powołani do działania. Rozum praktyczny jest korzeniem wszelkiego rozumu” (*Die Bestimmung des Menschen*, FW II, s. 263). W kwestii stosunku między poznaniem i działaniem oraz w sprawie „teoretycznej praktyczności” w fichteńskiej „*Wissenschaftslehre*” por. także: J. Mader: *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib-Dialog-Gesellschaft*, Wien 1968, s. 48 - 53.

zorna paradoksalność i niekonsekwencja: jej źródłem jest bowiem nie chwiejność myśli, lecz nieelastyczność zastanego języka, który w swej zasadniczo jednopoziomowej strukturze ma oto ująć i wyrazić także realną różnicę, jaka zachodzi między dwoma poziomami teorii.

Jakoż cała fichteńska dwuznaczność w koncepcji rozumu „praktycznego” jest w istocie dwuznacznością słowa raczej niż pojęcia czy problemu. Lub ściślej: jest to dwuznaczność, która powstaje wtedy, gdy (i dlatego, że) myślenie epistemologiczne usiłuje opisać swój własny nowowytworzony dystans wobec kategorii pojęciowych myślenia epistemicznego. Opis taki jest bowiem w ostateczności możliwy tylko za pośrednictwem samych tychże kategorii, wskutek czego albo staje się treściowo nieadekwatny, albo wytwarza pozory logicznej niespójności. U podstaw mamy tu więc tę samą trudność naczelną wszelkiego myślenia epistemologicznego, którą później tak trafnie wskazał Hegel: „[...] wyrażenia: jedność podmiotu i przedmiotu, tego, co skończone, i tego, co nieskończone, bytu i myślenia itd. mają tę niedogodność, że występujące w nich terminy „podmiot”, „przedmiot” itd. znaczą to, czym podmiot i przedmiot itd. są poza swą jednością, że więc w ich jedności ich znaczenie jest już inne niż w oznaczających je terminach”⁹¹. To samo w pełni odnosi się do fichteńskiej jedności rozumu „praktycznego” i „teoretycznego”. Można powiedzieć, że jedność ta jest tu od początku myślana w swym nowym znaczeniu, ale wyraża ją jeszcze owe „niedogodne” terminy, które mówią raczej o tym, czym obydwie człony relacji (a tu-

⁹¹ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, t. I, BKF, Warszawa 1963, s. 52.

taj zwłaszcza jeden z nich — rozum „praktyczny”) są właśnie „poza swą jednością”.

I już w *Podstawach...* wyraźnie zarysowuje się to nowe pojmowanie zarówno samego „rozumu praktycznego”, jak i odniesienia, w jakim pozostaje on wobec „rozumu teoretycznego”. Poprzez całą sztuczność wymyślnych powiązań architektonicznych między „teoretyczną” a „praktyczną” częścią systemu (jak również między samym systemem a jego „zasadami”), poprzez pozorną niespójność, a rzeczywistą nieadekwatność terminologii, wszędzie tu toruje sobie drogę nowa, epistemologiczna samoświadomość myślenia bezpośrednio teoriiotwórczego, które zarazem chce być pełną teorią samego siebie — tj. zarówno wytwarzanych przez siebie form „teorii”, jak i swej własnej wytwarzającej je „praktyki”. Tworzy się więc tu zupełnie nowa konfiguracja myślowego pola — jakby pogłębiona o dodatkowy „trzeci wymiar” — w której kantowska dwoistość rozumu „teoretycznego” i „praktycznego” staje się typowo już fichteańską jednością wiedzy i samowiedzy w transcendentálním podmiocie epistemologicznym, myślącym zawsze jednocześnie i jakiś przedmiot, i swe własne myślenie tego przedmiotu. W tym właśnie sensie „teoria wiedzy” — wtedy już zawsze „praktycznej” i „teoretycznej” z a r a z e m — może być ogłoszona za poszukiwaną przez Kanta „nową metafizykę” filozofii transcendentalnej, tzn. za pełną ontologię całego podmiotowo-przedmiotowego i praktyczno-teoretycznego świata ludzkiej *episteme*. Taką na wskroś już epistemologiczną koncepcję wyraźnie formułuje Fichte np. na początku § 6 *Podstaw...*, gdzie pojawia się bodaj najdonioślejsza w całym tym tekście próba określenia właściwego stosunku między obiema „częściami” sy-

stemu. Czytamy tam: „W teoretycznej części systemu idzie nam jedynie o p o z n a w a n i e (*Erkennen*), tutaj zaś (*scil.* w części praktycznej) — o t o, c o j e s t p o z n a w a n e (*das Erkannte*). Tam pytamy, jak coś jest ustanawiane, oglądane, pomyślane itd.; tu zaś: c o j e s t u s t a n a w i a n e? Jeśli tedy teoria wiedzy miałyby mieć jednak jakąś metafizykę, rozumianą jako domniemana nauka o rzeczach samych w sobie, i jeśli-
by takiej nauki od niej wymagano, musiałyby wówczas odesłać do swej części praktycznej. Tylko ta część bowiem [...] mówi o pierwotnej realności (*ursprüngliche Realität*); i gdyby teorii wiedzy miano zadać pytanie: jakimi więc naprawdę są rzeczy same w sobie? — nie mogłaby ona odpowiedzieć inaczej jak tylko tak oto: są one takimi, jakimi powinniśmy je uczynić. I teoria wiedzy bynajmniej nie staje się przez to transcendentna; bowiem wszystko, co byśmy tu mogli wskazać, znajdujemy w sobie samych i z samych siebie wydobywamy — ponieważ w n a s z n a j d u j e s i ę c o ś, c o d a s i ę w p e ł n i w y j a ś n i ć j e d y n i e p r z e z o d w o ł a n i e s i ę d o c z e g o ś p o z a n a m i. Wiemy, że myślimy o tym czymś, że myślimy o nim podług praw naszego umysłu (*Geist*), że przeto nigdy nie wycho-
dzimy poza siebie samych i że nigdy nie możemy mówić o istnieniu jakiegoś przedmiotu bez podmiotu”⁹².

Jakkolwiek także i w tej charakterystyce „rozumu praktycznego” obecne są jeszcze pewne ślady jego tradycyjnie kantowskiej interpretacji (np. wykładnia „nowej metafizyki” transcendentalizmu w kategoriach etycznej powinności: „rzeczy takie, jakimi powinniśmy je uczynić”), to jednak wyraźnie widać tu już odmienną strukturę i samej problematyki filozoficz-

⁹² *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, FW I, s. 285 - 286.*

nej, i odpowiadającego jej nowego stanowiska teorii. Przez „filozofię praktyczną” jawnie rozumie tu Fichte już nie tradycyjną dziedzinę „nauki o moralności”, wyodrębnioną w ramach epistemicznego pola wiedzy jako jedna z jego „części”, lecz coś zgoła innego: pewien istotny aspekt transcendentальной ontologii samego tego pola wziętego jako całość — mianowicie ten, który dotyczy jakościowych określeń wszelkiej pojawiającej się w tym polu rzeczywistości, a więc materialno-treściowego Co naszej bezpośrednioj *episteme* w odróżnieniu od jej formalnego, czysto ilościowego Jak. „Rozum praktyczny” jest tu już tylko nazwą, która określa — niezbyt adekwatnie — czysto epistemologiczną problematykę „bytu wiedzy”, tj. tej przez samą wiedzę już niekonstruowalnej faktyczności własnego uwikłania w swe wiedziane „coś”, w absolutną obecność przed-świadomej różnicy między wszelką świadomością a jej zawsze-już-danym „przedmiotem”. Jak zobaczymy, problematyka ta — wyrażana we wczesnej myśli Fichtego za pomocą takich „praktyczno-filozoficznych” kategorii jak „uczucie” (*Gefühl*), „dążenie” (*Streben*), „popęd” (*Trieb*) oraz zwłaszcza „życie” (*Leben*) — stanowić będzie także później jeden z centralnych wątków „Wissenschaftslehre”, ale już jako nieodróżnialna od problematyki „teoretycznej”. Pełna tożsamość jednej i drugiej — widoczna dopiero na epistemologicznym poziomie myślenia, i właśnie dla tego poziomu znamienna — odnaleziona zostanie w fichteańskim problemie wiedzy absolutnej.

Sam Fichte zresztą rychło dostrzeże, że dawna nazwa raczej przesłania, niż ujawnia tę nową problematykę, i zrezygnuje z tej nazwy — tj. w ogóle zarzuci cały kantowski rozdział filozofii na „praktyczną” i „teoretyczną”. Już napisana w 1795 roku krytyczna

rozprawa o poglądach kantysty Schmida⁹³ wyraźnie wskazuje kierunek tej reinterpretacji. Fichte poddaje tu gruntownej krytyce podstawowe założenia Schmida (które w dziedzinie „filozofii praktycznej” były nie mniej reprezentatywne dla całej pierwszej generacji kantystów niż teorie Reinholda i Becka w dziedzinie „filozofii teoretycznej”) — a zwłaszcza tezę, iż za punkt wyjścia filozofii trzeba przyjąć pierwotny rozdział intelektu i woli jako dwóch odrębnych i niesprowadzalnych do siebie „władz”: teoretycznej „władzy poznawczej” i praktycznej „władzy pożądania”. Obie te „władze” — argumentuje Fichte — są właśnie czymś wtórnym, dostępnym świadomości jedynie na drodze abstrahowania od któregoś z momentów konkretnej całości, jaką jest pierwotne (nieświadome) Ja, przeżywające siebie samo w całej nieskończoności swych „dążeń”; ale i w całej faktyczności swych „ograniczeń”. Świadomość — zarówno woli, jak i intelektu — a wraz z nią cały rozdział „przedstawienia” i „rzeczy”, jak również „przedstawienia” i „pożądania” — jest czymś, co dopiero powstaje dzięki abstrahującej refleksji, która rozbija tę pierwotną całość, odrywając od niej już to moment „ograniczenia” (powstaje wtedy „Ja poznające”, intelekt), już to „dążenia” (to z kolei tworzy „Ja chcące”, wolę)⁹⁴. Jedno i drugie jest więc w tym samym stopniu „abstraktem”, tworem refleksji, która zresztą zatrzymała się w pół drogi, nie dochodząc już do rekonstrukcji pierwotnej jedności obu tych momentów. „Pojęcia intelektu i woli powstają dzięki abstrakcji, i leżą pośrodku drogi abstrahowania [...] Jeśli abstrakcja wzniosła się aż do tych pojęć, znajduje się w stanie nieustannego prze-

⁹³ *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1795), FW II, s. 421 - 458.

⁹⁴ Tamże, s. 447 - 449.

plywania (*Schweben*) pomiędzy nimi i prawie nieodparcie popycha ją to dalej naprzód”⁹⁵

Tę próbę pójścia „dalej naprzód” w stosunku do ortodoksyjnych kantystów, a nawet do samego Kanta, kontynuuje Fichte jeszcze wyraźniej w późniejszych tekstach. Tak np. w *Wykładach z logiki i metafizyki* (1797) wprawdzie odróżnia się jeszcze intelekt i wolę — czy też „rozum teoretyczny” i „praktyczny” — ale wszędzie podkreślana jest ich ścisła więź i współzależność wzajemna. Jak powiada Fichte, „przedstawianie” i „chcenie” są ze sobą nierozzerwalnie związane; Kant, który już to dostrzegał, nie zdołał jednak sprowadzić ich obojga do jednej zasady. Czyni to dopiero „teoria wiedzy”, znajdująca taką zasadę w „jaźniowości” (*Ichheit*) -- tj. w pojęciu „istoty rozumnej, w której wszystko jest powiązane w jedną całość”⁹⁶. I dalej: „Obydwa — rozum teoretyczny i praktyczny — są ze sobą jak najgłębiej zjednoczone (*innigst vereinigt*). Tylko wtedy, gdy jestem nastawiony na działanie i czuję się ograniczony, powstaje we mnie uczucie (*Gefühl*), co z kolei zmusza mnie do konstruowania przedmiotu (za pośrednictwem twórczej wyobraźni); i tylko o tyle mogę pojmować, chcieć itp. Ale także odwrotnie — ponieważ nie jestem niczym, czego sam nie ustanawiam. A więc z drugiej strony także rozum praktyczny zależy od teoretycznego”⁹⁷. Wzajemna więź intelektu i woli jest więc

⁹⁵ Tamże, s. 452.

⁹⁶ *Fichtes Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, NS II, s. 34.

⁹⁷ Tamże, s. 92 - 93. Tę jedność poznania i działania jeszcze wyraźniej podkreśla Fichte w innym miejscu: „Poznaję, o ile przypisuję sobie aktywność (*Tätigkeit*), która w swych istotnych właściwościach ma być ode mnie niezależna. Jednakże myśleć mogę tylko poprzez przeciwstawienia; nie mogę więc pomyśleć siebie jako poznającego, nie przypisując sobie także

w gruncie rzeczy ich jednością, wypływającą z pierwotnej tożsamości transcendentального Ja, w którym tylko wtórna abstrakcja i refleksja może odróżnić — zależnie od wybranego punktu wyjścia i punktu widzenia — jakąś stronę „teoretyczną” lub „praktyczną”.

Ale dla naukowego dyskursu filozofii różnica ta jest pochodna, a więc drugorzędna. Nie ona ma być ostateczną przesłanką wyjaśnienia, lecz to właśnie ją trzeba naprzód wyjaśnić. Toteż druga z kolei pełna ekspozycja systemu „teorii wiedzy” — mianowicie przedstawiona w nieopublikowanych wykładach *Wissenschaftslehre nova methodo*⁹⁸ z roku 1798 — już całkowicie ją pomija, w każdym razie jako różnicę pierwotną i przyjmowaną za punkt wyjścia. „W wykładach tych — czytamy na wstępie — nie przeprowadza się zwykle dotąd przyjmowanego podziału filozofii na teoretyczną i praktyczną. Przeciwnie, autor wykładu tu filozofię w ogóle, a więc teoretyczną i praktyczną razem połączone w jedno”⁹⁹. W stosunku do trzyczęściowej konstrukcji z *Podstaw...* zachodzi tu więc zasadnicza różnica w całej strukturze myśli i jej prezentacji — różnica, którą sam autor zresztą dosko-

innej aktywności, mianowicie takiej, która winna **zależać** tylko ode mnie. Mamy tu więc od razu pojęcie celu i sprawstwa, tj. całą sferę praktycznej działalności i czynienia tego, co być powinno. Cały tok naszego przedstawiania polega właśnie na tym, że wciąż odróżniamy siebie i świat. Główną zaś różnicę stanowi to, że świat jest czymś, czego podstawa leży poza nami, natomiast Ja jestem tym, czego podstawa ma leżeć we mnie. I pomyślenie jednego jest niemożliwe bez pomyślenia drugiego; nie mogę pomyśleć wolności bez zależności od czegoś zewnętrznego (*Gebundenheit*), i na odwrót” (tamże, s. 191).

⁹⁸ *Wissenschaftslehre nova methodo*, NS II, s. 343 - 611. Jest to również tekst po raz pierwszy opublikowany z rękopisu w roku 1937.

⁹⁹ *Wissenschaftslehre nova methodo*, wyd. cyt., s. 343.

nale sobie uświadamia, mówiąc o „całkowicie przeciwnym kierunku wyводу” w tej nowej wersji względem tamtego „kompedium z roku 1794”¹⁰⁰. Trzecia zaś kolejna wersja — *Prezentacja teorii wiedzy* z roku 1801 — dokładnie już określa właściwą istotę tej „przeciwstawności kierunków”, mianowicie jako różnicę dotyczącą bynajmniej nie metody czy konstrukcji wykładu, lecz przede wszystkim dwu odmiennych sposobów — i poziomów — samego myślenia. Myślenie w kategoriach rozdziału na filozofię „teoretyczną” i „praktyczną”, „podmiot” i „przedmiot”, „poznanie” i „działanie” jest tu ściśle przyporządkowane horyzontowi poznawczemu „samej tylko prostej wiedzy” (*das blosse einfache Wissen*) — tj. takiej, która już nie ujmuje siebie samej jako wiedzy¹⁰¹. Taką czysto epistemiczną postać wiedzy, bez reszty pogrążoną w swym każdorazowym „rozumieniu-czegoś”, ale właśnie z tej racji już nie dochodzącą do „rozumienia swego rozumienia”, nazywa tu Fichte rozsądkiem (*Verstand*) w odróżnieniu od rozumu (*Vernunft*), którego istotę stanowi właśnie samo-rozumiejący-siebie „wgląd wiedzy we własną absolutność”¹⁰². Epistemiczna wiedza bezpośrednia (a może ona być zarówno potoczna, jak i filozoficzna), choć faktycznie „działa” i urzeczywistnia się według koniecznych struktur, form i praw takiego absolutnego rozumu, nigdy nie wznosi się na jego poziom; jak powiada Fichte, wiedza taka „ma rozum, ale nie ujmuje rozumu” — i właśnie dlatego jest tylko rozsądkiem, czyli „rozumem uprzedmiotowionym” (*entäussert*)¹⁰³,

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, FW II, s. 72.

¹⁰² Tamże, s. 72.

¹⁰³ Tamże, s. 73.

który buduje swój świat zawsze w tym rozdzieleniu na zewnętrzną realność „przedmiotów” i wewnętrzne królestwo czysto subiektywnych „celów”, nie rozumiejąc natomiast samego siebie jako immanentnej zasady jedności obu tych porządków i podstawy całej koniecznej relacji między nimi. Dlatego — konkluduje Fichte — „już samo to rozszczepienie rozumu na teoretyczny i praktyczny — a w obrębie rozumu praktycznego na przedmiot i cel — powstaje właśnie z zaniedbania rozumu (*Vernachlässigung der Vernunft*)”¹⁰⁴.

Zarówno epistemologiczna struktura tak pojętego „rozumu”, jak i różnica całego poziomu teorii, jaki dzieli go od epistemicznej sfery „rozsądku” i „samej tylko prostej wiedzy”, wskazane są tu w sposób wyjątkowo przejrzysty. Jasno też widać, że różnica ta jest przez Fichtego wiązana z ostatecznym zarzuceniem rozdziału filozofii na „teoretyczną” i „praktyczną”, a w konsekwencji także tezy o „prymacie rozumu praktycznego”. Można powiedzieć, że właśnie brak tego rozdziału konstytuuje tu całą swoistość „teorii wiedzy” w jej charakterze pełnej i konsekwentnej filozofii t r a n s c e n d e n t a l n e j — tzn. filozofii poziomu epistemologicznego. Nie znaczy to oczywiście, że w myśli Fichtego nie pojawi się problematyka, którą on sam będzie czasem określał mianem „filozofii

¹⁰⁴ Tamże. Oczywiście bezpośrednim adresatem tych uwag jest przede wszystkim Schelling i jego *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Jednakże trudno nie zauważyć, że w pewnym stopniu odnoszą się one również do własnych *Podstaw* Fichtego z roku 1794. Jakkolwiek Fichte zdecydował się jeszcze raz wznowić to dzieło (w roku 1802), to jednak we wszystkich pozostałych ekspozycjach „teorii wiedzy” przestrzega już owego „przeciwstawnego kierunku” wywodu — a więc kierunku, w którym nie ma już miejsca na rozdział filozofii „praktycznej” i „teoretycznej”.

praktycznej” i która w ostatecznym rachunku może być uznana za bardziej lub mniej dokładny odpowiednik filozoficzny kantowskiej etyki. Jak wiadomo, tego rodzaju problematyce Fichte zawsze poświęcał wiele uwagi i podejmował ją w swych licznych pismach, które zresztą należą właśnie do jego dzieł najbardziej znanych¹⁰⁵. Jednakże problematyka ta jest tu wszędzie wtórna wobec właściwej problematyki filozoficznej, rozwijanej przez Fichtego systematycznie w kolejnych ekspozycjach samej „Wissenschaftslehre”, owej „filozofii pierwszej”, z której tamte dzieła czerpią dopiero swe fundamenty i przesłanki. Refleksja, jakiej w owych pismach poddawane są moralność, religia, prawo, polityka czy historia, jest tu zawsze — jak głoszą już podtytuły wielu z tych tekstów — refleksją „podług zasad teorii wiedzy”. Jeśli więc nawet refleksję taką w całości utożsamić z „filozofią praktyczną” (sam Fichte chętniej mówił tu o „filozofii stosowanej” lub wręcz „popularnej”, którą wy-

¹⁰⁵ Najważniejsze z nich to: wspomniane już *Wykłady o powołaniu uczonego* (*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794) oraz ich kontynuacje późniejsze (*Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, 1805, FW VI, s. 347 - 447; *Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1811, FW XI, s. 145 - 207); *Podstawy prawa natury* wyd. cyt.; dalej dwa systemy teorii moralności (*Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1798, FW IV, s. 1 - 365; *Das System der Sittenlehre*, 1812, FW XI, s. 1 - 118). Uprawiał też Fichte na polu religijną moralistykę (*Bestimmung des Menschen*, 1800, FW II, s. 165 - 319; *Anweisungen zum seligen Leben*, 1806, FW V, s. 397 - 580) i historiozofię, wyłożoną zwłaszcza w *Głównych cechach epoki współczesnej* (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1804, FW VII, s. 1 - 255) i w *Mowach do narodu niemieckiego* (*Reden an die deutsche Nation*, 1808, FW VII, s. 257 - 501). O polityce i filozofii prawa z *Zamkniętego państwa handlowego* i *Teorii państwa* już wspominaliśmy powyżej.

rażnie odróżniał od „naukowej filozofii jako takiej”, czyli właśnie „Wissenschaftslehre”) — to ani nie jest to „praktyczność” w rozumieniu ściśle kantowskim (w grę wchodzi bowiem raczej cały obszar „kultury” w sensie, o jakim mówiliśmy wyżej), ani też nie może być mowy o żadnym filozoficznym „prymacie” tak pojętej „praktyczności”. Raczej odwrotnie, bardziej szczegółowa wiedza o całym tym obszarze jest właśnie wtórna i zawsze zakłada „ogólną teorię wiedzy”, której filozoficzna pierwotność polega tu zwłaszcza na tym, że to w niej dopiero zostaje ugruntowane — i z niej wyprowadzone — samo odróżnienie tego, co „teoretyczne” i „praktyczne”.

Jakkolwiek problematyka „rozumu praktycznego” i w ogóle fichteańskiej myśli etycznej (która, jak widzieliśmy, jest zarazem myślą społeczno-polityczną i historiozoficzną) nie stanowi głównego przedmiotu tych rozważań, i jakkolwiek poświęciliśmy jej nieco uwagi jedynie ze względu na doniosłą funkcję teorio-twórczą, którą u Fichtego właśnie ta problematyka najwyraźniej pełni w wytwarzaniu nowej, epistemologicznej przestrzeni myślowej jego „teorii wiedzy” — warto jednak cały ten ekskurs w zagadnienia fichteańskiej „filozofii praktycznej” i jej miejsca w całości systemu „Wissenschaftslehre” zamknąć pewnym ogólnym wnioskiem, do którego, jak sądzę, wywód dotychczasowy w pełni już upoważnia, a który ma istotne znaczenie także dla interpretacji całej filozofii Fichtego. Otóż w świetle naszych analiz czymś nader wątpliwym okazuje się być tzw. „prymat etyki” w myśli fichteańskiej, o którym zgodnie mówi niemal cała tradycyjna literatura przedmiotu. Zainteresowanie etyczne jest wprawdzie, jak widzieliśmy, dla tej myśli bezspornym punktem wyjścia, który bardzo wyraźnie odróżnia ją zwłaszcza od zautonomizowanej re-

fleksji „teoriopoznawczej” pierwszych kantystów. Jednakże o „prymacie etyki” można tu mówić tylko w perspektywie genezy właściwego stanowiska fichteanckiego, nie zaś w perspektywie jego wewnętrznej struktury teoretycznej. Etyczny punkt wyjścia inicjuje tu bowiem zespół takich operacji myślowych, które w konsekwencji znoszą go i przekreślają całą jego odrębność jako etycznego. Teoriotwórczy proces, który tutaj zachodzi, można ogólnie określić jako proces autodestrukcji myślenia epistemicznego (wyodrębniająca siebie „etyka” jest bowiem także jedną z form takiego myślenia, na równi z wyodrębniającą siebie „nauką”); jest to proces tożsamy właśnie z ruchem konstruowania nowej, epistemologicznie „podwojonej” przestrzeni myślowej, w której przedmiotem tematyzacji stają się same tamte formy myślenia epistemicznego, ale już zawsze obie razem, w swej koniecznej współzależności i wzajemnej relacji.

Dopiero na tym poziomie zaczyna się właściwe stanowisko filozoficzne „teorii wiedzy” Fichtego. Próby interpretacji tego stanowiska w kategoriach „prymatu etyki” (fichteanizm jako filozofia „woli” i „czynu”, „aktywizm”, „idealizm etyczny” lub „praktyczny”) trzeba więc z tego punktu widzenia uznać za równie chybione, co wspomniany już typ jego wykładni ściśle „teoriopoznawczej” (fichteanizm jako „filozofia świadomości”, „idealizm subiektywny”, filozoficzny „egoizm” lub „solipsyzm”). Ohydwa te błędy zresztą dopełniają się, gdyż są tylko dwiema stronami tej samej dezinterpretacji całościowej, polegającej na epistemicznym odczytaniu teorii *par excellence* epistemologicznej „Wissenschaftslehre”, która w zamierzeniu jej twórcy ma być przecież teorią samych form możliwej *episteme* (zarówno „praktyczno-etycznych”,

jak i „teoretyczno-naukowych”), jest tu w obu wypadkach przedstawiana jako jeszcze jedna teoria wyrażająca się w tych formach. Obie omyłki — doskonale symetryczne, choć odwrotne co do swych kierunków i wskutek tego pozornie przeciwstawne — biorą się też z tego samego złudzenia perspektywy czysto genetycznej: obie autonomizują jeden z wybranych wątków czy momentów (problematykę „etyczną” resp. „teoretyczną”) rzeczywistego procesu kształtowania się myśli fichteańskiej, wskutek czego obie redukują tę myśl do dwóch współzależnych problematyk przed-fichteańskich.

Wprawdzie z tego rzeczywiście genetycznego punktu widzenia trzeba przyznać, że interpretacja „etyczna” jest tu na pewno mniejszym błędem niż „teoriopoznawcza”. Jak bowiem widzieliśmy, przynajmniej wiernie zdaje ona sprawę zarówno z historycznego punktu wyjścia całej ewolucji filozoficznej Fichtego, jak i z pierwotnego kształtu fichteańskiej recepcji Kanta. Ale jeśli interpretację tę rozciągnąć także na samą strukturę filozoficznej teorii zawartej w projekcie „Wissenschaftslehre” — co właśnie powszechnie czynią zwolennicy tezy o „prymacie etyki” u Fichtego — wówczas grozi to zapoznaniem właściwego sensu tej teorii nie mniej głębokim niż w wykładni klasycznie „teoriopoznawczej”. Wprawdzie można wtedy z niezłym skutkiem „obronić” Fichtego przed tym najbardziej już grubym nieporozumieniem, jakim bez wątplenia jest stawiany mu czasem zarzut „zwykłego” idealizmu epistemicznego (tj. teoriopoznawczego lub metafizycznego „subiektywizmu” w sensie tradycyjnym) — a mianowicie utrzymując, że mamy tu właśnie do czynienia z zupełnie odmiennym typem „idealizmu etycznego” lub „praktycznego”, dla którego głównym problemem filozofii jest nie byt,

lecz powinność czynu, i który zatem sam nie jest właściwie poznaniem, lecz bezpośrednią realizacją wolności moralnego podmiotu. Będzie to jednak obrona bardzo problematyczna. Zastępując karykaturalnie ignorancki obraz „Fichtego-subiektywisty” wzniosłem, ale nie bardziej prawdziwym obrazem „Fichtego-moralisty”, bynajmniej nie wykraczamy poza epistemiczne pole rozumienia tej filozofii — a to znaczy poza pole jej nie-rozumienia właśnie. Zmieniamy tylko jej miejsce w całościowej strukturze tego pola, w organizującym je systemie odróżnień i przeciwstawień. Interpretacja będzie więc równie jednostronna i fragmentaryczna co wykładnia w duchu „idealizmu subiektywnego”, gdyż z teoretycznego punktu widzenia stanowi tylko prostą odwrotność tamtej, jej negatyw. I o ile może mieć pewną wartość poznawczą dla zrozumienia niektórych aspektów genetycznych myśli Fichtego w ogóle, a zwłaszcza problematyki moralno-społeczno-politycznej, jaka pojawia się w kręgu „popularnych” pism fichteańskich — to jednak całkowicie zawodzi w odniesieniu do ściśle filozoficznego sensu tej myśli, określanego w pierwszym rzędzie właśnie przez epistemologiczny horyzont projektu „Wissenschaftslehre”.

Tutaj bowiem teza o „prymacie etyki” pozostaje w jaskrawej sprzeczności już choćby z owym tak znamennym dla całej „teorii wiedzy” roszczeniem do absolutnej prawdy i naukowej ścisłości, którą filozofia ma osiągnąć jako teoria, a więc wciąż we właściwym sobie kręgu czystego poznania „spekulatywnego”. Co do tego bowiem teksty nie pozostawiają żadnych wątpliwości: filozofię zawsze uważał Fichte za naukę *par excellence* — tj. za racjonalny system powszechnej, koniecznej i bezwzględnie pewnej wiedzy dyskursywnej, która przedstawia absolutną całość u-

niwersalnej i dla wszystkich myślących podmiotów jednakowej p r a w d y. Pierwotną intencją filozofowania — a także jego ostatecznym celem — jest tu więc zawsze p r y m a t t e o r i i, rozumianej jako sensotwórcza aktywność myślenia „czystego”, a więc m.in. wolnego od stronniczości i partykularyzmów wszelkich „zainteresowań praktycznych”, w tym także etycznych. „Tylko zainteresowanie spekulatywne jest godne filozofa; wszelkie inne zainteresowania są nieczyste”¹⁰⁶, powiada np. Fichte we wstępie do *Wykładów z logiki i metafizyki*. A „spekulatywne” znaczy tu właśnie: teoretyczne, w najszerszym, filozoficznym sensie.

Otóż wykładnia „etyczna” narusza ten podstawowy aksjomat filozofii Fichtego, redukując jej „spekulatywną” intencję i zawartość myślową do idealistycznej moralistyki „woli” i „czynu”. Nie bardzo jednak wtedy wiadomo, co począć z samym systemem „teorii wiedzy” we wszystkich jego kolejnych i nader licznych wersjach. Dlatego „wielki moralista”, filozof „wolności”, „czynu” ludzkiego „powołania” itp. z takim uporem zajmował się przez całe życie tymi czysto teoretycznymi i wysoce abstrakcyjnymi „spekulacjami”, zawsze nadto uważając je za najważniejszą dziedzinę swej refleksji — za swą filozofię we właściwym sensie tego słowa? Dla zwolenników tezy o „prymacie etyki” jest to pytanie wielce kłopotliwe i nic dziwnego, że zwykle udzielają na nie odpowiedzi wymijających. Istotny sens tych odpowiedzi jest niemal zawsze dwojaki: oznacza albo faktyczne wyłączenie całej ścisłej „Wissenschaftslehre” z kręgu problematyki uznawanej za rdzennie fichteańską (subtelne i skomplikowane konstrukcje „teorii wiedzy”

¹⁰⁶ *Fichtes Vorlesungen über Logik und Metaphysik, NS II, s. 9.*

trzeba wtedy w całości przypisać np. chorobliwym za-
pędom metafizycznym filozofa, które we właści-
wym — czyli czysto etycznym — horyzoncie jego
myśli stanowią obcy i niepotrzebnie ją zaciemniający
wtwór); albo też sens ów polega na tym, że konstruk-
cje owe uważa się wprawdzie za godne uwagi i filo-
zoficznie znaczące, ale zarazem przyznając im — od-
powiednio wówczas okrojonym i spłaszczonym — je-
dyńnię funkcję instrumentalną względem problematyki
czysto etycznej. („Wissenschaftslehre” byłaby wtedy
dyskursywnym uogólnieniem, a więc zarazem i uza-
sadnieniem, postawy „idealistycznej” i całego jej e-
tosu — tj. czymś w rodzaju projekcji rzutuującej pier-
wotny „idealizm praktyczny” moralności na uniwer-
salną płaszczyznę myślenia pojęciowego i tym spo-
sobem przekształcającej go w „teoretyczny idealizm”
filozofii w ogóle). I jedna, i druga odpowiedź ozna-
cza w gruncie rzeczy to samo: redukcję filozoficznej
teorii, którą Fichte tak konsekwentnie buduje w
swej „Wissenschaftslehre”, do ateoretycznego statusu
świadomości moralnej, „światopoglądu praktycznego”,
„etyki”, w najlepszym wypadku „nauki o moralności”.
A przecież — jakby specjalnie chcąc zapobiec ta-
kim interpretacjom — zawsze powtarzał Fichte to, co
jeszcze raz tak wyraźnie powiada w jednym z osta-
tnich swych dzieł: „Nauka o moralności nie jest fi-
lozofią; filozofia, której najwyższą zasadą jest tylko
moralność (*Sittlichkeit*), nie doszła jeszcze do koń-
ca”¹⁰⁷. Tego właśnie nie dostrzega wykładnia „etycz-
na” fichteańskiej filozofii.

Znamienne też, że w ramach całej tej tradycyjnie
„etycznej” wykładni tylko najlepsi znawcy myśli Fich-
tego i jej rzeczywiście najbardziej rzetelni badacze
zdołali w pewnym stopniu uniknąć takiej redukcji.

¹⁰⁷ *Das System der Sittenlehre* (1812), FW XI, s. 5.

Byli to ci, którzy — jak M. Gueroult czy R. Kroner¹⁰⁸ — wyraźnie dostrzegali, że jest w tej myśli pewna fundamentalna dla niej intencja teoriiwórcza, która nie daje się pogodzić z „prymatem etyki”. Ponieważ jednak dla obu tych źle do siebie przystających wątków nie mogli odnaleźć żadnej jednolitej, wspólnej zasady interpretacyjnej, przeto za konstytutywną właściwość całej myśli fichteńskiej uznali właśnie ich nieprzejednany antagonizm. I jest to niewątpliwie najwyższy pułap rozumienia, jaki można osiągnąć w ramach interpretacji tradycyjnej, tj. nie wykraczającej poza epistemiczne rozumienie myśli fichteńskiej: powstaje obraz filozofii Fichtego jako myśli z gruntu niejednoznacznej, wewnątrznie rozszczerzonej i rozbitej, gdyż tworzonej wciąż w strukturalnym napięciu pomiędzy absolutnie konfliktowymi wymogami „etyki” i „spekulacji”¹⁰⁹. Nietrudno zresztą dostrzec, że w obu

¹⁰⁸ R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, wyd. cyt., Bd. I; M. Gueroult: *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, t. I - II, Strasbourg 1930. Są to niewątpliwie dwie najpoważniejsze próby całościowej prezentacji i analizy fichteńskiej „teorii wiedzy” w literaturze dawniejszej. Zwłaszcza imponująca monografia M. Gueroult także dziś jest niezbędnym przewodnikiem po niełatwych w lekturze tekstach filozoficznych Fichtego. Oczywiście, w świetle najnowszej literatury (mniej więcej po roku 1960, od kiedy to zaczyna się — zwłaszcza w historiografii niemieckiej — prawdziwy renesans zainteresowań Fichtem) łatwiej jest dostrzec braki i rażące czasem (zwłaszcza w przypadku Kronera) uproszczenia tych opracowań, wynikające przede wszystkim z ich zasadniczo neoheglowskiej perspektywy.

¹⁰⁹ Tak np. M. Gueroult już od początku mówi o obecnym w myśli fichteńskiej napięciu między „działaniem” (*action*) i „rozumieniem” (*intellection*) — t. I. s. 37 - 38 — oraz o właściwym dla całej umysłowości Fichtego „psychologicznym dramacie”, którego źródłem jest konflikt między „siłą geniusza spekulatywnego” a „aspiracjami świadomości moralnej” (tamże, s. 40). Wokół tej właśnie antytezy buduje on całą swą in-

tych interpretacjach filozofia Fichtego zredukowana jest niemal w całości do „pośredniego” statusu pewnego przejściowego etapu w ewolucji niemieckiego idealizmu „od Kanta do Hegla”. Uznanie momentu „spekulatywnego” tej myśli za równorzędny z jej momentem „etycznym” nie jest tu w gruncie rzeczy niczym innym jak wydobyciem na jaw jej wątków „pre-heglofskich” bardziej niż „post-kantowskich”¹¹⁰. Fichte jest tu nie tyle „epigonem Kanta” — jak we-

interpretację „struktury i genezy” samej „Wissenschaftslehre”, dostrzegając w tej filozofii przede wszystkim wysiłek pogodzenia „spekulatywnych” potrzeb myślenia ściśle teoriiotwórczego (tu należałyby licznie w niej obecne wątki „idealizmu absolutnego” czy też „genetycznego”) z wymogami „praktyczno-moralnej realności” życia i działania, określanymi przez bezpośrednią i konkretną świadomość etyczną współzysujących ze sobą podmiotów. (Por. zwłaszcza t. I, s. 342 nn., t. II, s. 3 - 39, s. 144 nn). Podobnie R. Kroner za podstawę swej wykładni przyjmuje tezę o zasadniczej „paradoksalności” stanowiska fichteańskiego (Bd. I, s. 375 - 381), które wyraża się w nieuchronnym napięciu między etycznym punktem wyjścia tej filozofii a jej spekulatywną intencją systemotwórczą. Naczelny paradoks Fichtego upatruje więc Kroner w tym, że „etyczny woluntaryzm, który z istoty swej ma tendencję antysystemową, czyni Fichte zasadą systemu” (tamże, s. 380). Byłby to więc osobliwy paradoks „spekulatywnej etyki” i jej konfliktu z wymogami „spekulatywnej logiki” (tamże, s. 392 - 396), czyli sprzeczności między „systemem” a jego „zasadą”. I ten właśnie antagonizm między wymogiem spekulatywno-logicznym (który domaga się systemu jako zamkniętej w sobie całości myślowo-pojęciowej) a spekulatywno-etyczną zasadą takiego systemu (która żąda właśnie niespełnialności tego wymogu) uznaje Kroner za „najgłębszą istotę filozofii Fichtego” (tamże, s. 395).

¹¹⁰ Niewątpliwie ma rację A. Philonenko (*La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris 1966) twierdząc, że zarówno Kroner, jak i Gueroult czytają Fichtego nade wszystko w perspektywie heglizmu i neoheglizmu, co zasadniczo utrudnia właściwe zrozumienie jego myśli (s. 24 - 25 przypis, s. 80 - 81, s. 104 - 105 przypis).

dług tradycyjnej wykładni neokantowskiej — ile raczej niedojrzałym jeszcze „prekursorem Hegla”. Taki obraz jest może błędem mniej rażącym niż neokantowski dualizm „etycznej” i „teoriopoznawczej” interpretacji pism Fichtego, ale i on w istotny sposób deformuje właściwy kształt myśli fichteańskiej, zapoznając nade wszystko jedność jej wewnętrznej struktury teoretycznej i sprowadzając ją w całości do rangi li tylko przejściowego etapu ku bardziej konsekwentnie „spekulatywnym” systemom Schellinga i Hegla ¹¹¹.

Tak więc również i te „neohegłowskie” interpretacje sytuują się obok właściwego stanowiska filozoficznego „teorii wiedzy”. Ani „prymat etyki”, ani „konflikt między etyką a spekulacją” nie są dostatecznymi narzędziami pojęciowymi dla zrozumienia projektu „Wissenschaftslehre” w całościowej strukturze swoistego dlań obszaru i poziomu teorii. Jest to bowiem obszar i poziom myślenia epistemologicznego — a więc takiego, które z natury swej właśnie wy-

¹¹¹ Na niebezpieczeństwa tej perspektywy — jak również całej formuły „od Kanta do Hegla”, która „jest konstrukcyjna i neohegłowska” — zwrócił uwagę już G. Lehmann (*Geschichte der Philosophie*, Bd. VIII, wyd. cyt., s. 19). Trudno także nie dostrzec, że poznawcza płodność najnowszej literatury fichteańskiej w niemałym stopniu wiąże się z powszechnym odejściem badaczy od tej formuły, wymyślonej zresztą przez samego Hegla i wyrażającej nade wszystko jego własne stanowisko filozoficzne. Większość poważnych autorów jest dziś zgodna co do tego, że interpretację fichteańskiej „teorii wiedzy” trzeba definitywnie uwolnić od tego ciężącego na niej przez ponad sto lat „heglizowania”. W tym względzie por. zwłaszcza prace takie jak K. Schuhmann: *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umriss*, Den Haag 1968, Einleitung, s. 1 - 14; H. Rademacher: *Fichtes Begriff des Absoluten*. Frankfurt a.M. 1970, zwłaszcza Einleitung, s. 7 - 9; G. Schulte: *Die Wissenschaftslehre des späten Fichtes*, Frankfurt a.M. 1971, s. 17 - 28.

kracza również poza całą opozycję (opozycję jeszcze epistemiczną) „etyki” i „spekulacji”, myślenia i działania, „praktycznych” i „teoretycznych” zainteresowań filozoficznego rozumu. Myślenie takie jest myśleniem samej tej opozycji, nie zaś którymkolwiek z alternatywnych *opposita*, jakie pojawiają się już na jej gruncie. Całe przeciwieństwo między „etyką” a „spekulatorywną teorią” nie jest tu więc dla filozofii żadnym polem koniecznej opcji jej własnego stanowiska *pro et contra* (tzn. miejsca, które filozofia sama zajmuje i z którego „mówi”) — lecz jest — i to właśnie jako to przeciwieństwo — dopiero jej właściwym przedmiotem, czyli tym, o czym właśnie mowa. Toteż wprawdzie jest tak, że problematyka tradycyjnie zwana „etyczną” już od początku krzyżuje się tu i wzajemnie przenika z tradycyjną problematyką „teoretyczną” — co oczywiście w istotny sposób zmienia kształt i strukturę tej ostatniej, a o czym bardziej szczegółowo będziemy jeszcze mówić poniżej. Ale ta relacja przekształcenia zachodzi przecież także i w drugą stronę. Właśnie to wewnętrzne, strukturalne odniesienie do problematyki „teoretycznej” (a nie — jak u Kanta i pierwszych kantystów — odniesienie tylko zewnętrzne, w jakim pozostają wobec siebie dwie różne i całkowicie odrębne „dziedziny” filozoficznej refleksji) pociąga za sobą również zasadniczą zmianę teoretycznego statusu i sensu samej problematyki „etycznej”. Najogólniej mówiąc, przestaje ona być tym, czym była jako myślana poza tą relacją — czyli przestaje być właśnie problematyką etyczną w tradycyjnym bezpośrednio epistemicznym sensie, podobnie jak z drugiej strony dzięki tej samej relacji także jej pozostały człon, tj. tradycyjnie „teoretyczna” problematyka filozofii, staje się czymś zupełnie różnym od epistemicznych problematyk

przedkantowskiej „metafizyki” lub „teorii poznania”. Właśnie te dwie równoległe — i ściśle ze sobą sprzężone — metamorfozy obu klasycznych problematyk filozofii epistemicznej, dokonujące się zresztą w jednym i tym samym akcie teoriiotwórczym, wytwarzają dopiero sam ów nowy obszar problematyki epistemologicznej, który jest właściwym obszarem teoretycznym fichteańskiej „Wissenschaftslehre”. Z tej racji wszelkie próby odczytania tej filozofii w kategoriach „prymatu” którejkolwiek z obu tamtych przed-epistemologicznych problematyk — czy to „etycznej”, czy „teoretycznej” — trzeba uznać za z góry daremne. Będą to zawsze interpretacje fałszywe, a ich fałszywość będzie obiektywna, tj. określona przez konieczną strukturę samej rzeczywistości teoretycznej, i całościowa, tj. wpływająca nie z przeznaczenia lub błędu w ujęciu tego czy innego fragmentu owej rzeczywistości, lecz z zapoznania warunków konstytuujących jej elementarną tożsamość jako rzeczywistości teoretycznej nowego rodzaju.

„TEORIA WIEDZY” WOBEC
„KRYTYKI ROZUMU”

Przebywszy tę nieco okreśną drogę, jaką w poprzednim rozdziale celowo obraliśmy, aby w sposób możliwie wierny zrekonstruować wstępne przesłanki właściwego stanowiska filozoficznego fichteńskiej „teorii wiedzy” — a tym samym także jej rzeczywistego odniesienia do filozofii krytycznej Kanta — możemy powrócić do naszych pytań wyjściowych, dotyczących samego tego stanowiska i tego odniesienia. Pytania te zresztą po części nabrały już nowego sensu, i to dzięki takiej właśnie drodze rekonstrukcji. Okazuje się bowiem, że sam filozoficzny problem wiedzy, który jest właściwym przedmiotem całej „Wissenschaftslehre” — a więc owej prawdziwie „spekulatywnej” i ściśle „teoretycznej” filozofii Fichtego — pojawia się w niej już od początku na gruncie pewnej całościowej struktury myślenia, która i historycznie, i logicznie poprzedza oraz umożliwia samą obecność tego problemu, a zarazem nadaje mu zupełnie nowy sens, różny zwłaszcza od sensów „teoriopoznawczej” problematyki wiedzy w dyskusjach pierwszych kantystów. Najistotniejszą osobliwością tej struktury jest to, co określamy jako epistemologiczny charakter wytworzonego przez nią pola filozoficznych pytań i problemów.

Ten właśnie nowy rodzaj pola myślowego filozofii próbowaliśmy odtworzyć w procesie jego powsta-

wania, a przynajmniej w najważniejszych konstytuujących go teoriiotwórczych aktach i momentach. Rekonstrukcja ta w pełni osiągnęła swój zamierzony cel, jeśli w miarę przejrzystości zdołała pokazać jedno: iż w rzeczywistym rozwoju myśli filozoficznej Fichtego ów proces wytwarzania nowego poziomu teorii jest bezpośrednio tożsamy z ruchem myślenia radykalnie wykraczającego poza cały obszar „teorii” w tradycyjnym, epistemicznym sensie. To pierwotne wyjście myślenia poza immanencję klasycznej problematyki „teoretycznej” znajduje swój najbardziej uchwytany wyraz w swoistej „odwróconej” strukturze fichteńskiej recepcji Kanta: recepcja ta, jak pokazano, zaczyna się od problematyki „praktycznej”, która następnie prowadzi wprost do pytań o wzajemny stosunek obu tamtych problematyk — „praktycznej” i „teoretycznej”. Są to właśnie te pytania, które od początku pełnią w całej filozofii Fichtego decydującą rolę teoriiotwórczą. One — i dopiero one — wytwarzają właściwą dla tej filozofii postać epistemologicznego pola teorii. Sama problematyka „teoretyczna” w węższym sensie — o ile za taką uznać problematykę właściwej „Wissenschaftslehre” — pojawia się tu już po tamtych pytaniach i na ich gruncie, a więc jako w całości usytuowana już w wytworzonym wstępnie przez tamte pytania polu epistemologicznym.

PROBLEM WIEDZY W POLU EPISTEMOLOGICZNYM

Na tym właśnie polega zasadnicza różnica między fichteńską „teorią wiedzy” a wspólnym horyzontem myślenia całej pierwszej generacji kantystów, z Reinholdem, Maimonem i Beckiem włącznie. Jest to różnica dwu z gruntu odmiennych struktur przestrzeni te-

oretycznej, w jakiej pojawia się i funkcjonuje filozoficzny problem wiedzy. Toczone przez kantystów spory o systematyzację filozofii krytycznej Kanta i o jej „naczelną zasadę” bez reszty jeszcze pozostają w zamkniętym kręgu immanencji czysto „teoretycznego” dyskursu, gdzie istotna problematyka wiedzy artykułuje się przede wszystkim w postaci epistemicznej, tj. jako zespół pytań klasycznej „teorii poznania”. U Fichtego natomiast mamy do czynienia z zupełnie odmienną artykulacją tej problematyki i przeto z nowym typem samej tej teoretycznej obecności. Pytanie o wiedzę — właśnie dlatego, że już od początku zadawane jest spoza całego obszaru „teorii” w tradycyjnie epistemicznym sensie (a więc sam ów obszar nie jest już wyłącznym przedmiotem pytania, lecz tylko jego przedmiot: jest to pytanie o niego, a nie jego pytanie) — pojawia się tu od razu jako zagadnienie o strukturze typowo ontologicznej, wyraźnie odróżniającej się od „ontycznego” statusu zagadnień i pytań samej „wiedzy” jako prostej *episteme*, tj. bezpośredniej wiedzy-o-przedmiocie. Filozoficznej tematyzacji podlega tu bowiem nie tyle „wiedza” w swym bezpośrednim i faktycznym istnieniu, ile raczej pewien już nie-wiedziany fundament samego „bytu wiedzy”: pierwotna realność, na gruncie której dopiero konstytuuje się i ujawnia całokształt wiedzytwórczych aktów i relacji, odróżnień i przeciwstawień — począwszy od elementarnego przeciwstawienia samej „wiedzy” i jej „wiedzianego” przedmiotu. Przy takiej tematyzacji — i dopiero przy niej — filozoficzna problematyka wiedzy przybiera postać *epistemologii*; „epistemologia” znaczy tu dla nas dokładnie to samo, co „ontologia wiedzy”.

Otóż „Wissenschaftslehre” jest taką właśnie ontologiczną teorią wiedzy. Dopiero ta charakterystyka po-

zwala wstępnie rozpoznać, bez ryzyka całkowitej dezinterpretacji, właściwą tożsamość tej filozofii, czyli w sposób możliwie wierny uchwycić to, co nazwaliśmy jej względną jakością teoretyczną, a co odróżnia ją *toto genere* od filozoficznych stanowisk kantystów. Ta różnica całego poziomu teorii względem tamtych jest we właściwym systemie Fichtego już od początku obecna — gdyż sam system, tj. dojrzały projekt „teorii wiedzy”, zbudowany został właśnie na tej różnicy, jest jej filozoficznym opracowaniem i rozwiązaniem.

Ciągłość i wspólnota problematyki pierwszych pism „teoretycznych” Fichtego z „teoriopoznawczą” problematyką kantystów jest więc jedynie pozorem, efektem genetycznego złudzenia, iluzją lektury pozostającej wciąż na gruncie klasycznego dyskursu „teorii”, a przez to zasadniczo niezdolnej do zrozumienia myśli, która ten właśnie dyskurs łamie i świadomie wykracza poza jego granice. W rzeczywistości bowiem już tam, gdzie na pierwszy rzut oka można by sądzić, że Fichte po prostu kontynuuje problematykę Reinholda, spierając się z nim jedynie o taki lub inny kształt „pierwszej zasady” systemu filozofii krytycznej (jak w recenzji z *Enezydemą*, a jeszcze wcześniej w *Medytacjach własnych*) — nie o tym samym jest mowa, i nie w tym samym języku. Fichte daje tu nie tylko inną odpowiedź. Jest to także odpowiedź na inne pytanie, które w tych tekstach jest już obecne, choć jeszcze nie dość wyraźnie nazwane i pomyślane w pojęciu.

O co bowiem pytał w swej „filozofii elementarnej” Reinhold? Pytał, zgodnie z literą kantowskiej „krytyki”, o podstawę (*Grund*) przedstawienia (*Vorstellung*), rozumianego jako pierwotny i dalej nieredukowalny „fakt świadomości”, tj. jako elementarna jednostka składowa wszelkiego podmiotowo-przedmiotowego doświadczenia „poznawczego”. I tę podstawę zna-

laż w samej wewnętrznej strukturze świadomości, w jej faktycznym, zawsze już danym rozdzieleniu na „podmiot” i „przedmiot” przedstawienia, na „przedstawiające” i „przedstawiane”¹. Reinholdowska „zasada świadomości” (*Satz des Bewusstseins*) wyrażała właśnie tę nieprzekraczalną faktyczność pierwotnej sytuacji „poznawczej” — nieprzekraczalną dla samego myślenia „poznającego” i na jego własnym gruncie absolutną. W tym sensie reprezentowała możliwie najpełniejszą samowiedzę epistemicznej „teorii”, jaka tylko jest osiągalna w immanencji jej własnej *episteme*.|

Natomiast pytanie Fichtego już od początku dotyczy innego przedmiotu, i przedmiot ten mieści się w innej przestrzeni teoretycznej. Jest to bowiem pytanie o „naczelną zasadę” — ale nie autonomicznego i zamkniętego w sobie porządku epistemicznej „teorii”, którego granicą jest właśnie fakt „przedstawiania”, tylko o zasadę zgodności (i różnicy) między całym tym porządkiem a przeciwstawnym mu obszarem „praktyki”, życia, działania. Poszukiwana zasada ma być fundamentem filozofii „całkowitej” (*gesamt*), poprzedzającym i dopiero ugruntowującym sam rozdział na filozofię „teoretyczną” i „praktyczną”; i — jak powiada Fichte w recenzji z *Enezydema* — „dla takiej całkowitej, a nie samej tylko teoretycznej filozofii, musi istnieć jakieś pojęcie naczelne, leżące wyżej niż pojęcie przedstawienia (*Vorstellung*)”². „Przedstawienie” nie jest tu już, jak u

¹ To właśnie głosi „zasada świadomości”, która wedle Reinholda stanowić musi najwyższą „zasadę naczelną” (*Grundsatz*) filozofii. Brzmi ona następująco: „W świadomości przedstawienie (*Vorstellung*) zostaje odróżnione od przedstawiającego (*das Vorstellende*) i przedstawionego (*das Vorgestellte*), oraz odniesione do obydwu (*auf beide bezogen*)”. K. L. Reinhold: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, wyd. cyt. s., 144).

² *Recension des Aenesidemus*, FW I, s. 5.

Reinholda, utożsamiane z właściwym obszarem Rozumu, z jego „podstawową władzą” (*Grundvermögen*), która w filozoficznej krytyce poznania buduje swą własną, immanentną teorię. Raczej od początku jest ono pojęte z zewnątrz, w swej relacji do „nie-przedstawiania” (nieświadomego działania), a więc tylko jako jedna z funkcji Rozumu, która nie wyjaśnia ani jego funkcji pozostałych, ani nawet siebie samej; przeciwnie, to ją właśnie objaśnić można dopiero w ramach pierwotnej struktury „całkowitego” Rozumu, Rozumu jako całości. To właśnie jest zadaniem filozofii jako „teorii wiedzy”; filozofia ma tę pierwotną strukturę poznać i „przedstawić” — ale to wcale nie znaczy, że również sama ta struktura jest wciąż tylko „przedstawianiem”.

Całą tę teoretyczną różnicę poziomu i problematyki, jaka od początku istnieje między „*Wissenschaftslehre*” a wszelkimi odmianami „teorii przedstawiania” z Reinholdowską na czele, wskazuje Fichte nader przejrzysto i zwięźle w zakończeniu swej rozprawy *O pojęciu teorii wiedzy*. Czytamy tam: „Refleksja, która dominuje w całej teorii wiedzy jako nauce, jest p r z e d s t a w i a n i e m (*Vorstellen*); ale stąd wcale nie wynika, że wszystko to, co stanowi przedmiot tej refleksji, ma być także tylko przedstawianiem. W teorii wiedzy z o s t a j e p r z e d s t a w i o n e Ja; stąd jednak nie wynika, że zostaje ono przedstawione li tylko j a k o przedstawiające: zaiste dadzą się w nim odnaleźć jeszcze i inne określenia. Ja jako filozofujący p o d m i o t jest bezsprzecznie tylko przedstawiające; ale Ja jako p r z e d m i o t filozofowania zaiste może być jeszcze czymś więcej. Przedstawianie jest najwyższym i absolutnie pierwotnym aktem (*Handlung*) filozofa jako takiego; absolutnie pierwotny akt ludzkiego ducha (*Geist*) zaiste może być inny [...] Nauka, która zbudowana jest

na pojęciu przedstawienia (*Vorstellung*), może być jedynie nader pożyteczną propedeutyką nauki, nie może być jednak samą teorią wiedzy”³.

Nie pojawia się tu nazwisko Reinholda, ale adres polemiczny jest zupełnie jasny. To w tym punkcie Fichte od początku nie zgadzał się z twórcą „filozofii elementarnej”, kwestionując sformułowaną przezeń „zasadę naczelną”. Jednak, jak widać, rzeczywistość rozbieżność obejmowała tu wcale nie samą „zasadę”, lecz także, i przede wszystkim, zasadniczy kształt teoretyczny całego „systemu”: jego przedmiot, jego problematykę, jego wewnętrzną strukturę. Fichte mianowicie odrzuca — a jeszcze przedtem: wyraźnie ujawnia — tę epistemiczną redukcję całego problemu wiedzy do wymiarów tradycyjnej problematyki „poznania” („Ja przedstawiającego”, „inteligencji”, „świadomości”), która stanowi milczącą przesłankę również całej koncepcji Reinholda.

Idzie przede wszystkim o to, że redukcja taka bezprawnie wyłącza z obszaru „wiedzy” (a więc i z istotnej problematyki teorii filozoficznej w ścis-

³ *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, FW I, s. 80. Jeszcze wyraźniej wypowiada Fichte tę samą myśl w *Podstawach*. Omawiając rozmaite koncepcje „naczelnej zasady” w nowożytnej filozofii począwszy od kartezjańskiego *cogito*, m.in. powiada: „Reinhold ustanawia zasadę przedstawienia — i w kartezjańskiej formie jego zasada naczelną brzmiałaby: *repraesento, ergo sum*, lub ściślej: *repraesentans sum, ergo sum*. Tym samym posuwa się naprzód znacznie dalej niż Kartezjusz — jednakże nie dość daleko, jeżeli chce zbudować naukę właściwą, a nie samą tylko jej propedeutykę. Bowiem także przedstawianie (*Vorstellen*) nie jest istotą bytu (*Wesen des Seins*), lecz tylko jego szczególnym określeniem (*Bestimmung*). Poza przedstawianiem istnieją jeszcze inne określenia naszego bytu, jakkolwiek muszą one przejść poprzez medium przedstawienia, aby dotrzeć do empirycznej świadomości” (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FW I s., 100).

łym sensie słowa) całą dziedzinę „rozumu praktycznego”, pojmowaną zrazu jako dziedzina „etyki” w sensie klasycznie kantowskim. Tak np. już w końcu roku 1793 Fichtemu „wydaje się śmieszne to, że Reinhold chce przedstawienie uczynić źródłem wszystkiego, co zachodzi w ludzkiej duszy; kto tak myśli, jeśli jest konsekwentny, nie może wiedzieć nic o wolności i o praktycznym imperatywie”⁴. To pierwotnie etyczne pojmowanie „praktyczności” ulega jednak u Fichtego, jak widzieliśmy, istotnemu przekształceniu: sfera „rozumu praktycznego” obejmuje tu właściwie już od początku wszelkie nie-poznawcze (a więc i nie-świadome) funkcje i czynności „ludzkiego ducha”, gdzie obok „praktyki” czysto moralnej należą także rozległe obszary doświadczenia religijnego, estetycznego, politycznego, prawnego itp. Otóż cała ta sfera wymaga również swego ufundowania w „rozumie” — ale nie może to być już epistemiczny rozum „teorii”, utożsamiany ze świadomym i w pełni samoprzejrzystym „przedstawianiem”; albowiem „rozum, o ile jest praktyczny, nie jest rozumem przedstawiającym, lecz właśnie jego przeciwieństwem”⁵. Taki rozum — bezwiedny, gdyż d z i a ł a j ą c y — jest jednak również w i e d z ą, jakkolwiek pozbawioną swej wyraźnej samowiedzy. Jednakże ani „zasada świadomości”, ani cała zbudowana na niej teoria „władzy przedstawiania”, nie mogą opisać i wyjaśnić swoistych praw funkcjonowania takiego „nieświadomego rozumu” i jego „wiedzy praktycznej” — właśnie dlatego, że ich ważność zaczyna się dopiero wraz z obszarem świadomości i do niego jedynie się ogranicza. Tym samym też nie nadają się na fundament prawdziwie „całkowitej” filozofii, która przecież

⁴ *Fichtes Briefwechsel*, wyd. cyt., Bd. I, s. 319.

⁵ Tamże, s. 305.

musi objąć swym systemem także i tamtą sferę „ludzkiego ducha”.

Idzie jednak jeszcze i o coś więcej. „Teoriopoznawcza” problematyka „przedstawiania” nie tylko nie wyczerpuje całości rzeczywistej problematyki wiedzy, lecz także — i właśnie dlatego — z gruntu fałszywie ujmuje sam problem wiedzy teoretycznej, czyli właśnie świadomego doświadczenia „poznawczego” w węższym sensie. Albowiem w tej perspektywie w ogóle nie daje się uchwycić rzeczywista podstawa (*Grund*) tego doświadczenia, a tym samym niewidoczna jest cała jego prawdziwa istota. „Teoria poznania” szuka takiej podstawy i istoty w elementarnej strukturze samej świadomości; ale „świadomość” jest przecież zawsze już częścią takiego doświadczenia, jego składowym elementem — czymś, co pojawia się dopiero wraz z nim i już na jego gruncie. Rzeczywista podstawa doświadczenia musi więc być zarazem podstawą samej świadomości, a przeto musi znajdować się poza świadomością, jako wstępny warunek samego pojawiania się tej ostatniej.

Właśnie dlatego „zasada świadomości” nie może być „naczelną zasadą” systemu, a pojęcie „przedstawiania” jego „najwyższym pojęciem”⁶. Podkreślmy: systemu już nie tylko filozofii „całkowitej” (obejmującej na równi wiedzę „teoretyczną” i „praktyczną”), ale i wręcz systemu samej filozofii „teoretycznej”. Taki właśnie jest najważniejszy punkt rozbieżności Fichtego z Reinholdem, wyraźnie wskazany już w recenzji z *Enezydema*: zarówno „przedstawienie”, jak i „świadomość” są pojęciami empirycznymi, tzn. zaczerpniętymi ze sfery poznawczego doświadczenia, a przeto zawsze już zakładającymi obecność całej tej sfery raczej niż wyjaśniającymi ją. „Jeżeli bowiem

⁶ Por. *Recension des Aenesidemus*, FW I, s. 9.

wszystko, co da się wykryć w umyśle (*Gemüt*), jest przedstawianiem (*ein Vorstellen*), wszelkie zaś przedstawienie (*Vorstellung*) jest bezspornie empirycznym określeniem umysłu — to i samo przedstawianie (*das Vorstellen*), wraz ze wszystkimi jego warunkami, dane jest świadomości tylko poprzez przedstawienie (*durch Vorstellung*) tegoż, a zatem empirycznie; i wszelka refleksja dotycząca świadomości ma za swój przedmiot przedstawienia empiryczne”⁷. Natomiast filozofia prawdziwie transcendentálna, która ma wszak wyjaśnić możliwość samego doświadczenia, potrzebuje innej, całkowicie apriorycznej „zasady”; zasada ta nie może już być żadnym „przedstawieniem”, lecz raczej myślowym ujęciem tych „koniecznych czynności umysłu (*Handlungsweisen des Gemüts*), które są niezbędne do tego, aby wytworzyć przedstawienie”⁸. Myśl, która nader przejrzyście wypowiedziana jest w tych słowach, wytycza już granice nowej problematyki filozoficznej: jest to myśl w dosłownym sensie wytwarzająca właściwe pole teoretyczne epistemologii „Wissenschaftslehre”.

Aby wyjaśnić „przedstawiającą świadomość”, filozof musi wykroczyć poza „przedstawienie” i poza „świadomość”, ku apriorycznym — nieświadomym i nie-przedstawialnym — warunkom ich możliwości. Musi pomyśleć i odtworzyć te „konieczne czynności umysłu”, które poprzedzają i warunkują samo pojawienie się „przedstawiającej” świadomości — tzn. mu-

⁷ Tamże, s. 7 - 8.

⁸ Tamże, s. 9. Widoczną już w recenzji z *Enezydema* zasadniczą rozbieżność poglądów Fichtego z filozofią Reinholda podkreśla także K. Spickhoff: *Die Vorstellung in der Polemik zwischen Reinhold, Schulze und Fichte*, wyd. cyt., s. 63 nn. Natomiast U. Claesges (*Geschichte des Selbstbewusstseins*, wyd. cyt., s. 29 - 30) zbyt wielką wagę przykładu do tego, co Fichte od Reinholda „przejął”.

si sprowadzić całokształt „empirycznych określeń” poznawczych do ich „transcendentalnych” przesłanek i warunków możliwości. Taki właśnie jest sens i kierunek fichteańskich poszukiwań nowej „zasady naczelnej”: wykracza ona nie tylko poza „zasadę” Reinholda, ale i poza cały jego „system”. Jest to nowa odpowiedź — ale i odpowiedź na nowe pytanie. Filozoficzny problem wiedzy zostaje tu umieszczony od razu w nowym, epistemologicznym polu teorii.

Pytanie tak postawione wytwarza, po pierwsze, pewien nowy rodzaj teoretycznego przedmiotu, oraz, po drugie, pewną nową strukturę poznawczej przestrzeni, w jakiej przedmiot ten może być dany i „widziany”. Przedmiotem takim jest mianowicie fichteańska idea „transcendentalnej jaźniowości” (*Ichheit*), jako absolutnej podstawy doświadczenia. Tego właśnie szczególnego przedmiotu poszukiwał Fichte od samego początku swych zainteresowań filozofią ściśle „teoretyczną”. Pierwsze zarysy tego kształtu i tej struktury, jaką „teoria wiedzy” określi potem mianem „transcendentalnego Ja”, można dostrzec już w *Medytacjach własnych*. Chcąc sprowadzić do wspólnej podstawy ograniczone „Ja przedstawiające” (czyli empiryczną świadomość, bezpośrednio uwikłaną w relację ze swym Nie-Ja, z przedmiotem, przez który jest określana) oraz bezwarunkowo wolne i spontaniczne „Ja praktyczne” (podmiot moralny, który zawsze sam określa siebie i swój przedmiot) — Fichte konstruuje pojęcie „Ja absolutnego” (*das Ich absolutum*), które do tamtych obu ma się jak substancja do swych akcydensów, jak całość do zawierających się w niej — i dopiero na jej gruncie odróżnialnych — „sfer”⁹. W konstrukcji tej ważne są zwłaszcza dwa mo-

⁹ *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie*, Ak II, 3, s. 66 nn, 88.

menty: po pierwsze, owo „Ja absolutne” pomyślane jest jako pierwotne źródło wszelkiej rzeczywistości (*Realität*), a więc także rzeczywistości wszelkiego empirycznego „przedmiotu” (Nie-Ja) i wszelkiej „przedstawiającej” go empirycznej świadomości; jest to zatem pojęcie ontologicznej podstawy („substancja”) całego tego stosunku, całej podmiotowo-przedmiotowej sfery „poznawczego” doświadczenia. I to, dodajmy, podstawy wspólnej tej sferze ze sferą moralnego działania. Po drugie, rzeczywistość samego Ja absolutnego jest tożsama z jego czystą aktywnością (*Tätigkeit*), „siłą” (*Kraft*), dzięki której ono samo wytwarza i określa cały swój „byt”, jest to więc szczególny „przedmiot”, który ma zarazem charakter absolutnego podmiotu: jego całą „istotę” stanowi akt własnego samo-ureczywistnienia¹⁰. Ten właśnie akt nazwie potem Fichte (w recenzji z *Enezydemą*) „bezwzględnie pierwotnym aktem” (*Tathandlung*), który poprzedza i warunkuje wszelkie, najbardziej nawet elementarne „fakty” (*Tatsachen*) przedstawiającej świadomości: w akcie tym „pierwotne Ja” (*das ursprüngliche Ich*) dokonuje absolutnego samo-ustanowienia-siebie (*Sich-Selbst-Setzen*), i to jako ustanawiającego¹¹. I takie właśnie absolutne Ja, pomyślane jako pierwotna, bezpośrednia jedność podmiotu i przedmiotu, wytwarzania i wytworu, ustanawiania i tego, co ustanowione, zostaje potem przyjęte za „pierwszą, bezwzględnie nieuwarunkowaną zasadę naczelną” całego systemu „*Wissenschaftslehre*”. W *Podstawach* z roku 1794 Fichte określa tę pierwszą zasadę jako jedność bytu i samo-ustanawiania-siebie: „Ja ustanawia siebie przez sam swój byt i jest

¹⁰ Tamże, s. 88 - 89. Por. także W. H. Schrader: *Empirisches und absolutes Ich*, wyd. cyt., s. 22 - 24.

¹¹ *Recension des Aenesidemus*, FW I, s. 8 - 9.

przez samo swoje bycie-ustanowionym (*Gesetztsein*). [...] To, czego byt (istota) polega jedynie na tym, że ono samo ustanawia siebie jako będące, jest Ja, czyli absolutnym podmiotem”¹². Oczywiście „absolutny podmiot” zarazem jest tu także „absolutnym przedmiotem” — przedmiotem swego własnego aktu ustanawiania siebie: Ja jest tym, czym jest, bezwzględnie dlatego, że jest. „Przedmiotowość” i „podmiotowość” są w tej strukturze nieodróżnialne: „Ja jest w konieczny sposób tożsamością podmiotu i przedmiotu, jest podmiotem-przedmiotem (*Subjekt-Objekt*) — i jest tym wprost, bez żadnych dalszych upośrednień”¹³. Tożsamość taka realizowana jest w pierwotnym akcie transcendentальной samowiedzy (*Selbstbewusstsein*), w którym „podmiot” jest zarazem swoim własnym „przedmiotem”. Fichteańskie „Ja absolutne” jest konstrukcją zbudowaną podług wzorca takiego właśnie aktu: „jest ono zarazem działającym i wytworem działania; czymś aktywnym — i tym, co przez tę aktywność jest stwarzane. Czynność i jej uczyniony efekt (*Handlung und Tat*) są tu jednym i tym samym — i dlatego owo „Ja jestem” stanowi wyraz aktu bezwzględnie pierwotnego (*Tathandlung*)”¹⁴.

Tej nowej strukturze epistemologicznego przedmiotu — tj. przedmiotu, który zawsze jest jednością przedmiotu i podmiotu, urzeczywistnianą w akcie transcendentальной samowiedzy —

¹² *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FW I, s. 97.

¹³ Tamże, s. 98, przypis.

¹⁴ Tamże, s. 96. W sprawie interpretacji fichteańskiego pojęcia „Tathandlung” — jako przeciwstawionego „Tatsache” kantystów — por. K. Schuhmann: *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umriss*, Den Haag 1968, s. 16-17 oraz s. 74-80, a także J. Mader: *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib-Dialog-Gesellschaft*, wyd. cyt., s. 30-31, 39-45.

odpowiada także nowy rodzaj teoretycznego pola „naoczności”, w jakim przedmiot ten pojawia się i może być dostępny dla filozoficznej refleksji. W epistemicznym polu świadomości empirycznej i jej przedstawień nie może on pojawić się z samej swej natury, ponieważ sam właśnie umożliwia pojawienie się całego tego pola i dopiero w dosłownym sensie je wytwarza. Absolutne Ja, o ile ma stanowić „pierwszą zasadę naczelną” systemu filozofii, „winno wyrażać ten pierwotny akt (*Tathandlung*), który nie występuje ani nie może występować pomiędzy empirycznymi określeniami naszej świadomości, lecz raczej tkwi u podstaw wszelkiej świadomości i dopiero czyni ją możliwą”¹⁵. Inaczej mówiąc, ma być ujęte jako pierwotna podstawa wszelkiego przedstawiania, która właśnie dlatego sama jest już nie-przedstawialna. Ujęcie takie wymaga więc zupełnie nowej formy teoretycznego „widzenia”, niesprowadzalnej zwłaszcza do jakichkolwiek form empirycznej naoczności „przedstawiającej”. Otóż ten właśnie nowy typ naoczności, często określany przez Fichtego jako „naoczność intelektualna” (*intellektuelle Anschauung*), tworzy swoje epistemologiczną przestrzeń myślową fichteańską „*Wissenschaftslehre*”; jest to mianowicie przestrzeń właściwej obecności jej swoście epistemologicznego przedmiotu. „Absolutny podmiot, Ja, nie jest dany w naoczności empirycznej, lecz ustanawiany w intelektualnej”¹⁶ — powiada Fichte już w recenzji z *Enezydema*.

Czym jest owa „intelektualna naoczność” i co ją różni od zwykłej naoczności empirycznej? Cała odpowiedź Fichtego zawarta jest już właściwie w tej związanej antytezie z wyżej przytoczonego zdania: przed-

¹⁵ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FW I, s. 91.

¹⁶ *Recension des Aenesidemus*, FW I, s. 10.

miot oglądu empirycznego jest zawsze d a n y, podczas gdy „ogląd intelektualny” sam dopiero u s t a n a w i a swój przedmiot. Naoczność, o której tu mowa, nie jest więc oglądaniem czegoś, lecz oglądaniem samego „widzenia”, jego własnym samo-oglądaniem-siebie (*Selbstanschauung*). Krótko mówiąc, jest to naoczność aktu, operacji, czynności; „oglądane” jest tu wytwarzanie, a zarazem wytwarzane jest „oglądanie”. Jak widać, struktura tego aktu dokładnie odpowiada strukturze „oglądanego” w nim przedmiotu — absolutnego Ja z „pierwszej zasady naczelnej”; jest to mianowicie ten sam akt czystej samowiedzy, w którym zawsze występuje pełna tożsamość „oglądanego” i „oglądającego”, przedmiotu i podmiotu, „widzianego” i „widzenia”. Nic więc dziwnego, że „ogląd intelektualny” — i dopiero on — „widzi” owo absolutne Ja; to on bowiem takie właśnie Ja bezpośrednio wytwarza, realizując praktycznie całą strukturę transcendentnej „jaźniowości”, a zarazem „oglądając” tę własną operację.

Niżej powrócimy jeszcze do tej fichteańskiej koncepcji „oglądu intelektualnego” jako nowej — i dla całego projektu „*Wissenschaftslehre*” konstytutywnej — formy teoretycznej naoczności. Tutaj chcemy wskazać tylko dwa istotne punkty, które w koncepcji tej pozwalają od razu rozpoznać charakterystyczną strukturę myślenia, właściwą epistemologicznemu poziomowi teorii. Otóż, po pierwsze, „naoczność intelektualna” jest najwyraźniej nazwą dla tej szczególnej perspektywy poznawczej, która poszukuje „ontologicznych” podstaw i źródeł samego stosunku „poznawania” jako całości; ale właśnie dlatego poszukuje ich nie we własnej, czysto epistemicznej immanencji tego stosunku, lecz w wytwarzających go (jako całość właśnie) mechanizmach i strukturach wiedzytwórczej a k-

tywności. To właśnie ma na myśli Fichte, kiedy wielokrotnie w swych pismach podkreśla, iż idzie tu o naoczność, która skierowana jest nie na „byt” w ontycznym sensie jakiegś z zewnątrz danej rzeczywistości, jak również nie na bezpośrednią „wiedzę” o tym bycie, jaką może mieć empiryczna świadomość przedstawiająca — lecz na pierwotne względem nich obojga działanie (*Handeln*), które dopiero wytwarza i „byt”, i „wiedzę”, i całość ich wzajemnej relacji¹⁷. Otóż takie nieświadome działanie, stanowiące prawdziwy „byt wiedzy”, jest wedle Fichtego dostępne dla filozoficznej refleksji tylko na jeden sposób: jako to, co wszelka wiedza zakłada i czym zawsze sama już jest, ale o czym właśnie dlatego nie może bezpośrednio wiedzieć — mianowicie jako czynne spełnienie „wiedzącego” aktu, samej operacji myślenia i rozumienia. Tę właśnie operację filozof ujmuje w „ogłędzie intelektualnym”, rekonstruuje pierwotny akt transcendentalnej samowiedzy jako konieczną i już dalej nieprzekraczalną przesłankę wszelkiej wiedzy i wszelkiej świadomości. Otwierająca się tu nowa przestrzeń teorii jest zatem przestrzenią myślenia, które ujmuje siebie samo jako działanie i zarazem próbuje, właśnie na gruncie takiego ujęcia, zbudować także teorię swych własnych praktyk teoriiotwórczych.

Ale właśnie dlatego, po drugie, myślenie takie również samo jest pewną „praktyką”. Jego nowa perspektywa poznawcza nie jest jakimś bezpośrednim i bezzałożeniowym „stanem naturalnym” myślenia, lecz przeciwnie, musi być przez to myślenie dopiero wytworzona. A wytwarza ją właśnie „ogład intelektualny”, który z tego punktu widzenia jest także podstawową o-

¹⁷ *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 465, 471 nn.

peracją wiedzotwórczą w dziedzinie samej „wiedzy o wiedzy” — mianowicie operacją przekształcenia „naturalnej” świadomości empirycznej w świadomość „transcendentalną”, czyli we właściwym sensie filozoficzną. Ogląd taki „widzi” więc jako swój przedmiot pierwotną a k t y w n o ś ć absolutnego Ja tylko dzięki temu — i poprzez to — że sam jest a k t e m filozofującej refleksji, który świadomie i rozmyślnie dopiero t w o r z y swój nowy przedmiot, tzn. konstruuje go, zarazem „przyglądając się” temu swemu zabiegowi konstruowania. Nowy przedmiot powstaje wraz z tym aktem, i dopiero z nim; to, co „widziane”, nie istnieje tu niezależnie od „widzenia”, tj. od praktycznego dokonania pewnych określonych czynności i operacji myślowych. Jest to więc ta sama ścisła zależność pomiędzy samą obecnością teoretycznego przedmiotu a zespołem pewnych konstytuujących go aktów myślowego „widzenia”, którą wskazywaliśmy już wyżej jako swoisty wyróżnik myślenia na epistemologicznym poziomie teorii. U Fichtego zależność ta znajduje nader dobitny wyraz, zwłaszcza w jego znanej formule o p r a k t y c z n y m, operacyjno-decyzyjnym statusie wszelkich aktów teoretworczych. „Ogląd intelektualny” nie jest czymś, co „samo się narzuca”, czymś faktycznie danym, oczywistym; przeciwnie, musi on być dopiero wytworzony przez samą filozofującą świadomość w „wolnym akcie”, w jej arbitralnym postanowieniu i w rozmyślnej konstrukcji. Właśnie dlatego też nie można nikomu „dowieść”, że ogląd taki jest możliwy — a więc i tego, że jego przedmiot jest przedmiotem realnym, tak jak nikomu nie można dowieść, że jest on istotą wolną. Jest to bowiem a k t, który każdy może „oglądać bezpośrednio w sobie samym, ale tylko pod warunkiem, że sam go swobodnie s p e ł n i”¹⁸. U podstaw całego systemu

¹⁸ Tamże, s. 459 - 460.

„Wissenschaftslehre” tkwi więc p o s t u l a t, domagający się wykonania pewnej operacji (aktu „naoczności intelektualnej”), i praktyczne spełnienie tego postulatu stanowi konieczny warunek jakiegokolwiek zrozumienia całej zawartej w tym systemie t e o r i i. A przeto i sama teoria ma tu charakter szczególny: jak powiada Fichte w rozprawie *O pojęciu teorii wiedzy*, nauka ta (tj. „Wissenschaftslehre”) „nie jest czymś, co istniałoby niezależnie od nas i bez naszego udziału, lecz raczej czymś, co dopiero ma być wytworzone (*hervorgebracht*) przez wolność naszego ducha, działającego w pewnym określonym kierunku”¹⁹.

Jak więc widać, już u samych podstaw fichteańskiego projektu „teorii wiedzy” najwyraźniej obecne są koncepcje teoriiotwórcze o charakterze typowo epistemologicznym. Nawet pobieżna analiza nowego przedmiotu teoretycznego tej filozofii oraz nowego pola jej teoretycznej naoczności dostatecznie jasno pokazuje zasadniczą różnicę jakościową między właściwą problematyką myśli Fichtego a „teoriopoznawczymi” dyskusjami pierwszych kantystów. Jest to mianowicie różnica dwóch poziomów teorii. Właśnie dlatego u Fichtego nawet sama problematyka „teoretyczna” w węższym sensie od początku artykułuje się zupełnie inaczej niż u kantystów. Jej ośrodkowy punkt — filozoficzny problem wiedzy — zostaje tu od razu przemieszczony z poziomu epistemicznego na epistemologiczny. Mamy więc do czynienia z innym rodzajem teoretycznej obecności tego problemu, a więc i z radykalną przemianą jego wewnętrznej struktury. Przemiana ta, jak widzieliśmy, ma charakter nieciągły. Nowa epistemologia „teorii wiedzy” nie jest w y n i k i e m sporów Fichtego z kantystami (np. o „naczelną zasadę” lub o „podstawę przedstawień”), lecz ich p r z e s ł a n k ą

¹⁹ *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, FW I, s. 46.

Projekt „Wissenschaftslehre” w porządku teoretycznym poprzedza te spory, jakkolwiek silne mogłoby być złudzenie, że w porządku historycznym dopiero dzięki nim powstaje. W istocie bowiem cała fichteńska krytyka „filozofii elementarnej” Reinholda — i to począwszy od *Medytacji własnych* z 1793 roku — prowadzona jest już ze stanowiska epistemologicznego, które w krytyce tej właśnie wyraża się i ujawnia; to ono zatem pozwala zrozumieć właściwy sens samej tej krytyki, a nie na odwrót. Nie może tu więc być mowy o żadnej kontynuacji problematyki „teoriopoznawczej” kantystów, w ramach której miałyby się dopiero wytworzyć swoiste stanowisko filozoficzne „teorii wiedzy”. Przeciwnie, jak widzieliśmy, stanowisko to pierwotnie tworzy się właśnie poza tą problematyką, a ona sama, kiedy pojawia się na jego nowym gruncie, nie jest problematyką „teoriopoznawczą” w tradycyjnie epistemicznym rozumieniu.

Mamy zatem zarys odpowiedzi na jedno z naszych głównych pytań. Okazuje się, że cała odrębność myśli fichteńskiej, a zwłaszcza jej zasadnicza niewspółmierność ze wspólnym kręgiem problemowym pierwszego pokolenia kantystów, daje się adekwatnie opisać w kategoriach czysto teoretycznych, i że opis taki może, a nawet powinien poprzedzać wszelką historyczno-geneptyczną analizę jej rzeczywistego rozwoju. Otóż z punktu widzenia teorii odrębność tę określa przede wszystkim nowy kształt filozoficznego problemu wiedzy, jaki tworzy się wskutek umieszczenia go w polu epistemologicznym. Typ przestrzeni myślowej, jaki operacja ta wytwarza, jest teoretycznie niesprowadzalny do żadnego z możliwych ukształtowań pola epistemicznego i w ramach całego tego pola w dosłownym sensie niewidoczny. Jest natomiast dokładnie tożsamy z tą przestrzenią wiedzy o „apriorycznych warunkach” możliwej

episteme, którą po raz pierwszy odsłonił kantowski program filozofii transcendentalnej. Fichte jest więc pierwszym — i pośród swych współczesnych jedynym — myślicielem, który rzeczywiście kontynuuje ten program. Z punktu widzenia teorii to on zatem jest „prawdziwym” kantystą — i to właśnie w tej mierze, w jakiej od początku wykracza poza całą problematykę rzeczywistych kantystów „historycznych”. Wykroczenie to nie jest tu bowiem niczym innym, jak właśnie powrotem do pierwotnych intencji myślowych kantowskiego transcendentalizmu, zapoznanych w epistemicznym kręgu czysto „teoriopoznawczej” recepcji Kanta. Różnica poziomów teorii między Fichtem a kantystami jest więc zarazem różnicą dwóch strukturalnie odmiennych typów lektury samego Kanta oraz całościowej interpretacji jego filozofii krytycznej. Obie te różnice nawzajem wskazują na siebie i dopiero obie razem wyznaczają swoiste miejsce myśli fichteańskiej w obrębie rzeczywistości teoretycznej ówczesnego filozofowania. W tym też kontekście należy poszukiwać właściwej odpowiedzi na drugie z naszych głównych pytań: jak przedstawić — w kategoriach teoretycznych, a nie tylko „historycznych” — stosunek Fichtego do samej filozofii Kanta i jak stosunek ten wyraża się w fichteańskich samokreśleniach wobec „historycznego” kształtu tej filozofii oraz jej „historycznie” powszechnej wykładni u kantystów.

Otóż w swych licznych wypowiedziach na temat Kanta i jego filozofii Fichte wciąż powraca do dwóch kwestii, co do których zawsze żywił niewzruszone przeświadczenie. Po pierwsze: że jego „teoria wiedzy” mówi dokładnie to samo, co chciał powiedzieć Kant w swej filozofii transcendentalnej, w każdym razie w jej „duchu”, jeśli nie w „literze”. I po drugie: że poza tym współcześni w ogóle nie zrozumieli filozofii kantows-

kiej — co dotyczy także, a nawet przede wszystkim, tzw. kantystów. „Twórca teorii wiedzy — czytamy np. na samym początku *Pierwszego wprowadzenia* — już na podstawie niewielkiej znajomości literatury filozoficznej, jaka ukazała się od czasu opublikowania kantowskich *Krytyk*, nader rychło doszedł do przekonania, iż wielkiemu temu mężowi zupełnie nie powiódł się jego zamiar, by u samych podstaw przeorientować (*aus dem Grunde umzustimmen*) cały właściwy naszej epoce sposób myślenia o filozofii, a wraz z nią o wszelkiej nauce; jakoż ani jeden spośród licznych następców tego filozofa nie zdołał dostrzec, o co tu właściwie chodzi. Niżej podpisany, który uznał, że to właśnie wie, postanowił całe swe życie poświęcić przedstawieniu (całkowicie niezależnemu od prezentacji kantowskiej) tego wielkiego odkrycia, i od decyzji tej nie odstąpi. Czas pokaże, czy z lepszym skutkiem uda mu się być zrozumiałym dla współczesnej mu epoki”²⁰. Czas pokazał, że nie udało się. Dokładnie tę samą myśl odnajdujemy u Fichtego w szesnaście lat później, w ostatniej z licznych prezentacji jego systemu: „Nauka, [...], którą wyłożył w swych *Krytykach* Kant, a którą po nim także i ja pod nazwą teorii wiedzy wykladałem przez trzy dziesięciolecia, jakie minęły od jej pojawienia się, na dobrą sprawę niemal wcale nie została zrozumiana”²¹.

Obydwie te cytaty są pierwszymi z brzegu. Podobne sformułowania można spotkać u Fichtego na każdym kroku. Niezależnie od ich mniej lub bardziej autorytatywnego tonu, który tak często bywał przedmiotem łatwej ironii współczesnych, niepodobna przecież odmówić im jednego: iż stanowią imponujący wyraz ści-

²⁰ *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 419.

²¹ *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (1813), FW IX, s. 3.

słej i nader trafnej samoidentyfikacji filozoficznego myślenia w obrębie tej jego najbardziej własnej realności, jaką jest realność teorii. Dla nas najważniejsze jest bowiem to, że Fichte bynajmniej nie myli się w tym ogólnym rozpoznaniu tożsamości i różnic, które określają rzeczywiste położenie teoretyczne jego własnej filozofii, a przeto także wyznaczają pewien właściwy dla niej próg „rozumiałości”. Można się o tym niezbicie przekonać, rozważając nieco bliżej centralny wątek tego rozpoznania, jakim jest problem samookreślenia „teorii wiedzy” wobec filozofii Kanta. Problem ten da się schematycznie przedstawić w postaci trzech ściśle ze sobą powiązanych pytań: Pierwsze z nich brzmi: co właściwie powiedział Kant i o co mu naprawdę chodziło? Drugie: dlaczego kantyści nic z tego nie zrozumieli? I trzecie: dlaczego — i w jakim sensie — prawdziwą kontynuacją filozofii kantowskiej jest „Wissenschaftslehre”, i tylko ona? Przyjrzyjmy się kolejno odpowiedziom Fichtego na te trzy pytania.

INTERPRETACJA KANTOWSKIEGO TRANSCENDENTALIZMU

Odpowiedź na pierwsze z tych pytań występuje u Fichtego wielokrotnie i w swym najogólniejszym sformułowaniu jest zawsze jednakowa: istotę filozofii Kanta określa reprezentowane przez nią stanowisko idealizmu transcendentального. Jest to mianowicie stanowisko filozoficzne, którego pełną tożsamość zdefiniować można tylko w podwójnej opozycji: jako „idealizm” — wobec „realizmu” lub „dogmatyzmu” wiedzy potocznej, oraz jako idealizm „transcendentalny” lub „krytyczny” — wobec „zwykłego”, „dogmatycznego” idealizmu filozofów-subiektywistów. Jak łatwo zauważyć, obie te opozycje nie są symetryczne.

W pierwszej z nich idzie o znane fichteańskie odróżnienie dwu przeciwstawnych i nawzajem wykluczających się poglądów na temat pierwszej podstawy (*Grund*) doświadczenia, czyli poznawczej relacji „świadomość-rzecz”. Klasyczne sformułowanie tej opozycji znajdujemy w takich tekstach jak *Pierwsze wprowadzenie do teorii wiedzy* (1797) lub wykłady *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798). Tak np. § 3 *Pierwszego wprowadzenia* głosi: „W doświadczeniu rzecz, tj. to, co ma być określone niezależnie od naszej wolności, i do czego winno dostosowywać się nasze poznanie, oraz inteligencja, która ma poznawać, są nierozdzielnie związane. Filozof może od jednej z nich abstrahować, a wówczas abstrahuje on od doświadczenia i wznosi się ponad nie. Jeśli abstrahuje od pierwszej (tj. od rzeczy), to jako podstawa wyjaśniająca doświadczenie (*Erklärungsgrund der Erfahrung*) pozostaje mu inteligencja sama w sobie, czyli abstrahuje on od jej stosunku do doświadczenia; jeśli zaś abstrahuje od drugiej (tj. od inteligencji), to jako taka podstawa pozostaje mu rzecz sama w sobie, czyli abstrahuje od tego, że występuje ona w doświadczeniu. Pierwsze postępowanie nazywa się idealizmem, drugie — dogmatyzmem”²².

W ramach tej najprostszej dychotomii filozofia krytyczna Kanta jest oczywiście „idealizmem”: abstrahuje od „rzeczy”, a za podstawę wyjaśniającą całe doświadczenie przyjmuje „świadomość” („inteligencję”). Fakt ten od razu też określa jej radykalną odrębność w stosunku do niezmiennie „dogmatycznego nastawienia” całej filozofii dotychczasowej i zarazem wskazuje pierwszy, najbardziej widoczny powód opacznej recepcji kantyzmu. „Oto dlaczego nie zrozumiano Kanta

²² *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 425 - 426.

i dlatego również teoria wiedzy nie doczekała się dotąd żadnego zrozumienia, i zapewne nieprędko się go doczeka. System Kanta i system teorii wiedzy są idealistyczne nie w potocznym, niesprecyzowanym znaczeniu tego słowa, lecz w znaczeniu podanym powyżej, ściśle określonym. Natomiast współcześni filozofowie są wszyscy bez wyjątku dogmatykami i twarde obstają przy swoim dogmatyzmie. Kant tolerowany był tylko dlatego, że można było zrobić z niego dogmatyka; teoria wiedzy, z którą takiej przemiany dokonać się nie da, musi być dla tych mędrców solą w oku”²³.

Jednakże Fichte doskonale sobie uświadamiał, że taka najogólniejsza charakterystyka „idealizmu” (wyraźnie zresztą przypominająca schemat „kopernikańskiego przewrotu” u Kanta) nie wystarcza do pełnej identyfikacji stanowiska kantowskiego, a także jego własnej „teorii wiedzy”. Określenie to bowiem zgoła nie oddaje sprawy najważniejszej: „transcendentalnego” charakteru filozoficznej refleksji, operującej na tym stanowisku. Takie ujęcie, gdyby poprzestać na nim, mogłoby raczej sugerować jeszcze jedną tradycyjnie epistemiczną wykładnię Kanta — mianowicie w duchu subiektywistycznego idealizmu „teoriopoznawczego”, który jest prostą odwrotnością naiwnego „realizmu” świadomości potocznej. Otóż Fichte stara się za wszelką cenę zapobiec takiej możliwości. Właśnie dlatego wszędzie na tę pierwszą opozycję („idealizm-dogmatyzm”) od razu nakładana jest opozycja druga, która w istotny sposób modyfikuje cały sens tamtej: wewnętrznemu horyzontowi myślenia „empirycznego” (już bez względu na to, czy jest to myślenie w kategoriach poznawanych „rzeczy”, czy też poznającej „świadomości”) przeciw-

²³ Tamże, s. 429 - 430, przypis.

stawiony zostaje „transcendentalny” horyzont filozofii krytycznej, która przedmiotem swej refleksji czyni samo „doświadczenie” jako całość, a więc właśnie relację „świadomość-rzecz” w jej wewnętrznej, strukturalnej jedności. Właściwe pytanie transcendentalne dotyczy bowiem tego, co Fichte zwykł określać jako problem przedmiotowej ważności przedstawień: „Jak dochodzimy do tego, by przyjmować, że coś, co jest w nas, posiada także przedmiotową ważność poza nami?”²⁴. Idzie tu więc nie o same „przedstawienia”, ani nie o ich „przedmioty”, ale o podstawę koniecznej zgodności jednych i drugich, o ich wzajemne odniesienie. Jak podkreśla Fichte w *Wykładach z logiki i metafizyki* (1797), pytanie to jest tożsame z kantowskim pytaniem o możliwość „sądów syntetycznych *a priori*”: synteza bowiem — „powiązanie znanego z nieznanym” — to właśnie operacja przypisywania obiektywności (przedmiotowej ważności) temu, co tylko subiektywne²⁵. Otóż filozofia transcendentalna zajmuje się systematycznym badaniem tej pierwotnej („apriorycznej”) operacji wiedzytwórczej, umożliwiającej wszelkie poznawcze doświadczenie i wszelką naukę. Jest to zatem filozofia, która „pokazuje, jak jest możliwe, by wyjść poza siebie, poza swoją świadomość i swoje doświadczenie, oraz przyjąć istnienie czegoś rzeczywiście odpowiadającego swoim przedstawieniom”²⁶.

Tutaj już wyraźnie ujawnia się charakterystyczna asymetria obu określeń i definiujących je opozycji. Mianowicie stanowisko „transcendentalne” w tym rozumieniu ewidentnie nie przystaje do miejsca i myślowej

²⁴ *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, NS II, s. 7.

²⁵ Tamże.

²⁶ *Wissenschaftslehre nova methodo*, NS II, s. 348.

struktury stanowiska „idealistycznego” w pierwotnym sensie. „Idealizm” bowiem — w myśl własnej definicji Fichtego — redukuje całość poznawczego doświadczenia do „podmiotu” (świadomości), czyli do jednego z dwóch składowych elementów tegoż doświadczenia. Wtedy jednak jest tylko prostą odwrotnością realistycznego „dogmatyzmu”, który z kolei sprowadza doświadczenie do jego pozostałej części: „przedmiotu” (rzeczy) Na tym immanentnym, wewnątrz doświadczeniowym poziomie wiedzy obydwa te stanowiska dopełniają się — i w swej jednostronności obydwa są równie błędne z perspektywy pytania „transcendentalnego”, poszukującego wszak apriorycznych (a więc wewnątrz samego „doświadczenia” niejawnych) podstaw doświadczenia jako koniecznego stosunku między przedmiotem a podmiotem, świadomością a rzeczą, „przedstawiającym” a „przedstawianym”. Otóż tę zasadniczą niewspółmierność obu perspektyw myślowych i obu poziomów wiedzy podkreśla Fichte bardzo mocno wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi podanie pełnej charakterystyki „transcendentalnego idealizmu” Kanta i jego własnej „teorii wiedzy”. „Idealizm” ten mianowicie nie ma nic wspólnego ze „zwykłym”, niekrytycznym idealizmem poziomu empirycznego. Ten ostatni bowiem — równoznaczny z teoriopoznawczym subiektywizmem czy woluntaryzmem — reprezentuje dokładnie ten sam szczebel bezpośredniej wiedzy wewnątrz-doświadczeniowej co naiwny realizm „dogmatyzmu”. Dlatego np. już w *Podstawach...* z roku 1794 mówi się zawsze o nich obu razem: „dogmatyczny realizm” ma tu swe lustrzane odbicie w „dogmatycznym idealizmie”, i obydwa traktowane są jako nierozłączna para stanowisk, które właśnie w takiej koniecznej dwoistości pojawiają się na pewnym określonym (najniższym) szczeblu rozwoju wiedzy i filozoficz-

nej refleksji²⁷. Idealizm może więc być „dogmatyczny” dokładnie w tym stopniu co „realizm”: mianowicie jest takim zawsze wtedy, gdy do rangi metafizycznej zasady bytu i poznawania wynosi e m p i r y c z n ą świadomość, daną w bezpośrednim doświadczeniu — a więc

²⁷ Por. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FW I, s. 350. „Dogmatyczny realizm” — lub „realizm jakościowy” — odpowiada tu mniej więcej dokładnie definicji „dogmatyzmu” z *Pierwszego wprowadzenia*. Jest to „materialny spinozizm”, tj. filozofia absolutnego Bytu, dla której Nie-Ja stanowi rzeczywistą podstawę (*Real-Grund*) samego Ja i wszelkich jego przedstawień; Nie-Ja jest tu więc jedyną substancją, której samo Ja jest tylko akcydensem. Natomiast „dogmatyczny (jakościowy) idealizm”, przeciwnie, za jedyną substancję uznaje aktywne Ja, które samo wytwarza przedstawienia jako swe akcydensy. Pierwszy daremnie usiłuje wyprowadzić świadomość z „rzeczy”, drugi nie potrafi podać racji, dla której subiektywne samo-pobudzenia świadomości mają obiektywny charakter, tj. odpowiadają pewnej przedmiotowej rzeczywistości. (Tamże, s. 350.) Obydwa te stanowiska (schematycznie reprezentują one dwa możliwe typy refleksji „metafizycznej” — lub „teoriopoznawczej” — na gruncie myślenia przedkantowskiego: np. „realizm” Spinozy i „idealizm” Leibniza lub Berkeleya) wykluczają się nawzajem, a ich spór w ramach samej wiedzy teoretycznej jest nierozstrzygalny. Z drugiej jednak strony wzajemnie się dopełniają: „idealizm” jest tu tylko jedną z dwóch możliwych odmian „dogmatyzmu”. („Dialektyczny” — w kantowskim sensie — charakter sporu tych dwóch stanowisk w fichteańskiej dedukcji z *Podstaw nader przejrzyście* pokazuje A. Philonenko: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, wyd. cyt., zwłaszcza s. 175 - 185, 194 - 198, 292 - 300.) Wyraźna niezbieżność tej typologii z poprzednią, dychotomicznie oddzielającą „idealizm” od „dogmatyzmu”, nierzadko prowadzi Fichtego do osobliwych zachwianń terminologicznych i klasyfikacyjnych poślizgów. Przykładem może być mimochodem rzucona opinia o Berkeleyu: „jego system jest systemem dogmatycznym, bynajmniej zaś nie idealistycznym” (*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 438). Oczywiście w ramach nakreślonej tu opozycji podwójnej należałoby raczej powiedzieć, że jest to system „idealizmu dogmatycznego”.

psychologiczny „podmiot” indywidualny z całym jego subiektywizmem i partykularyzmem, z całą przypadkowością i dowolnością jego samookreśleń. Taki idealizm jest więc w kantowskim sensie „transcendentny”²⁸, bowiem wyprowadza przedstawienia z dowolnych i przypadkowych aktów samej przedstawiającej świadomości, tj. nieprawomocnie przyjmuje za ontologiczną podstawę doświadczenia coś, co właśnie z doświadczenia już pochodzi i co występuje tylko w jego granicach.

Natomiast idealizm *t r a n s c e n d e n t a l n y* jest stanowiskiem z zupełnie innego poziomu teorii. Teksty fichteańskie wskazują tu przynajmniej kilka istotnych punktów, które dostatecznie jasno określają tę różnicę. Po pierwsze — „świadomość” czy „podmiotowość”, którą taki idealizm przyjmuje za punkt wyjścia swej refleksji, nie jest świadomością i podmiotowością *e m p i r y c z n ą*. Jest to świadomość (podmiotowość) transcendentalna lub „czysta” — tj. taka, która bezpośrednio w doświadczeniu nie występuje, choć zarazem stanowi konieczny warunek wszelkiego doświadczenia. Dotrzeć do niej można już tylko pośrednio: drogą specjalnie w tym celu podjętej refleksji, która jednocześnie musi być „abstrakcją” od wszelkich empirycznych treści i określeń indywidualnej świadomości doświadczającej. Dopiero takie samooczyszczenie świadomości empirycznej (równoznaczne z jej przekształceniem w świadomość filozoficzną) odsłania fundamentalną strukturę tego, co Kant określał jako „świadomość w ogóle”, a co w terminologii Fichtego nosi takie nazwy jak „jaźniowość”, „czyste Ja”, „transcendentalna samowiedza”. Filozofu-

²⁸ *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, FW I, s. 441.* Por. kantowską definicję terminu „transcendentny” w opozycji do terminu „immanentny” — i w odróżnieniu od terminu „transcendentalny”: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 352 - 353.

jąca refleksja dochodzi tu do nieprzekraczalnej granicy wszelkiego „abstrahowania”: nie może abstrahować od siebie samej, od własnej „czynności powracania do siebie”. Dzięki temu sama odkrywa w sobie i odtwarza tę prawdziwie „transcendentalną” przesłankę wszelkiego doświadczenia, jaką stanowi pierwotny akt samości; akt, który towarzyszy każdej świadomości czegoś, a nawet poprzedza ją i umożliwia, ale który właśnie dlatego sam do takiej świadomości już nie dociera²⁹. Jest to ów opisany już wyżej pierwotny akt samo-ustanawiania absolutnego Ja. „Ja musi być koniecznie dodane w myśli (*hinzugedacht*) do wszystkiego, co jest pomyślane jako występujące w świadomości; przy wyjaśnianiu wszelkich określeń umysłu

²⁹ Tę koncepcję podmiotowości transcendentalnej i jej stosunku do świadomości podmiotu empirycznego nader przejrzyście zarysowuje Fichte np. we wstępie do *Teorii moralności* z roku 1798: „W jaki sposób coś obiektywnego może stać się czymś subiektywnym, czyli jak byt sam dla siebie może zostać bytem przedstawionym — oto zadanie wszelkiej filozofii ujęte od swej najbardziej znanej strony. Otóż tego, jak dokonuje się ta osobliwa przemiana, nie zdoła wyjaśnić nikt, kto nie znajdzie takiego punktu, w którym to, co obiektywne, i to, co subiektywne, w ogóle nie są czymś rozdzielonym, lecz stanowią całkowitą jedność. Taki właśnie punkt wskazany jest w naszym systemie, i od niego wychodzimy. Punktem tym jest jaźniowość, inteligencja, rozum — nazwa nie jest tu zresztą sprawą najważniejszą.

Ta absolutna tożsamość podmiotu i przedmiotu w Ja daje się tylko wywnioskować, nie można natomiast wskazać jej bezpośrednio jako faktu rzeczywistej świadomości. Wraz bowiem z powstaniem rzeczywistej świadomości — choćby to była tylko świadomość nas samych — następuje już rozdział. Jestem świadom siebie samego tylko o tyle, o ile siebie jako podmiot tej świadomości odróżniam od siebie jako jej przedmiotu. Na wielorakich formach i przejawach tego rozdziału subiektywności i obiektywności, a zarazem ich zjednoczenia, opiera się cały mechanizm świadomości” (*Das System der Sittenlehre*, FW, IV, s. 1).

(*Gemütsbestimmungen*) niepodobna abstrahować od Ja — lub też, jak wyraża to Kant, wszystkie moje przedstawienia muszą być pomyślane jako takie, którym zawsze towarzyszy przedstawienie: „Ja myślę”³⁰.

Jak widać, przywołany zostaje tutaj ten wątek filozofii krytycznej, który Kant określał jako „transcendentalną jedność apercpcji”³¹, a któremu Fichte poświęca sporo uwagi, zwłaszcza w *Drugim wprowadzeniu do teorii wiedzy* (1797), gdzie całą swą ideę „jaźniowości” przedstawia jako proste rozwinięcie tego kantowskiego wątku. W tym też wątku upatruje on istotę transcendentalnej koncepcji podmiotowości, w przeciwieństwie do wszelkich koncepcji empiryczno-psychologicznych. Odtwórzmy ten godny uwagi tok wyводу

Stwierdzając, że wedle Kanta warunkiem wszelkiej świadomości jest „pierwotna jedność apercpcji” — czyli właśnie to, że „przedstawienie: «Ja myślę» musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”³² — Fichte pyta: „O jakim Ja tu mowa? Czy może o tym, które kantyści naiwnie próbują złożyć z różnorodności przedstawień, gdzie owego Ja nie byłoby w żadnym z nich z osobna, ale miałyby być we wszystkich razem? Czyżby więc przytoczone słowa Kanta miały takie znaczenie, że Ja, który oto myślę D, jestem tym samym Ja, który uprzednio pomyślał C, B i A, i dopiero dzięki myśleniu tego mojego różnorodnego myślenia stają się dla siebie swoim Ja, mianowicie jako to, co identyczne w różnorodności? Wówczas Kant byłby takim samym żalonym gadułą jak

³⁰ *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 501.

³¹ Por. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 129 - 146, A 106 - 128.

³² Tamże, B 132. Fichte cytuje tu całe to zdanie z tekstu Kanta.

owi kantyści; wtedy bowiem za warunek możliwości wszelkiego myślenia uważałby inne myślenie, i z kolci myślenie tego myślenia; i rad bym wiedzieć, w jaki sposób moglibyśmy wówczas kiedykolwiek dotrzeć do jakiegoś myślenia!"³³. Myślące Ja „transcendentalnej apercpcji” jest więc nieuchwytnie w żadnym faktycznym myśleniu świadomości empirycznej i niewyprowadzalne z niego; przeciwnie, to ono dopiero — jako pierwotny akt samowiedzy, czyli „aperpcji czystej” — warunkuje wszelką świadomość. Przytaczając kantowski wywód z *Krytyki czystego rozumu* na temat „aperpcji czystej” albo „transcendentalnej”³⁴, Fichte konkluduje: „Jasno jest tu opisana natura czystej samowiedzy. Jest ona taka sama w każdej świadomości — a więc nie jest czymś określanym przez jakąkolwiek przypadkową zawartość świadomości (*irgend-ein Zufälliges des Bewusstseins*); w takiej samowiedzy Ja określane jest tylko przez siebie samo, i to określane absolutnie. — Niepodobna również, by Kant mógł

³³ *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 475 - 76.

³⁴ Cytowany jest następujący fragment § 16 wydania B: „Przedstawienie to (*scil.* „Ja myślę”) jest jednak aktem spontaniczności (*Spontaneität*), tzn. nie można go uważać za należące do zmysłowości”. (Tu wtrącona uwaga Fichtego: „a więc — dodajmy — także nie do zmysłowości wewnętrznej, do której opisana wyżej tożsamość świadomości właśnie należy”). I dalej tekst Kanta: „Nazywam je dla odróżnienia od empirycznej apercpcji apercpcją czystą czy też apercpcją pierwotną, ponieważ jest ono tą samowiedzą (*Selbstbewusstsein*), która wytwarzając przedstawienie «Ja myślę» — które musi móc towarzyszyć wszelkim przedstawieniom i we wszelkiej świadomości jest jedno i to samo — nie może już sama być wyprowadzona z żadnego innego przedstawienia” (*Kritik der reinen Vernunft*, B 132, podkreślenie Fichtego. Przekład miejscami odbiega od tłumaczenia Ingardena).

przez tą czystą apercpcję rozumieć świadomość naszej indywidualności lub by mógł mylić tę ostatnią z tą pierwszą; świadomość indywidualności jest bowiem możliwa tylko pod tym warunkiem, że musi jej towarzyszyć inna świadomość, a mianowicie świadomość jakiegoś Ty. Tak więc już u Kanta znajdujemy zupełnie jasno określone pojęcie c z y s t e g o J a, dokładnie takie samo, jakim posługuje się teoria wiedzy”³⁵. Zatem już w samym punkcie wyjścia transcendentálny idealizm „czystego Ja” („samowiedzy”, „pierwotnej apercpcji”) różni się zasadniczo od wszelkich odmian psychologizmu i subiektywizmu, w jakich tylko może występować „transcendentny” idealizm świadomości empirycznej.

Z tą pierwszą i podstawową różnicą obu stanowisk — wynikającą, jak widać, z odmienności właściwych im poziomów teorii — od razu wiąże Fichte także różnicę drugą; dotyczy ona zasadniczo odmiennej dla każdego z nich interpretacji tego, co można nazwać problemem obiektywności wiedzy i doświadczenia. Otóż subiektywizm „dogmatycznego idealizmu” — ani tym mniej empiryzm „dogmatycznego realizmu” — notorycznie nie może sobie poradzić z rozwiązaniem, a nawet tylko z właściwym sformułowaniem, tego kluczowego problemu filozofii. Jeśli idzie o „realizm”, to jego całkowita bezsilność w tym względzie jest widoczna już na pierwszy rzut oka: redukując cały proces poznawczy po prostu do jednostronnych oddziaływań aktywnej „rzeczy” na bierną „świadomość”, nie potrafi on żadną miarą wyjaśnić, w jaki sposób oddziaływania takie mogą w ogóle wytworzyć jakąś wiedzę o rzeczywistości — jeśli wiedzę rozumieć we właściwym sensie tego słowa, tj. nie jako zbiór

³⁵ *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, FW I, s. 476.*

jednostkowych spostrzeżeń i odpowiadających im „faktów”, lecz jako racjonalny system koniecznych i powszechnych pojęć oraz praw, do których wszelkie przedmioty możliwego doświadczenia faktycznie stosują się, a nawet *a priori* muszą się stosować. Ale i „idealizm” jest tu w sytuacji niewiele lepszej. Ten bowiem redukuje z kolei całość poznania do subiektywnych stanów lub arbitralnych aktów poznającej świadomości, a wtedy nie umie wytłumaczyć, dlaczego ta czysto wewnętrzna wiedza lub samowiedza podmiotu może być jednocześnie wiedzą o r z e c z y w i s t o ś c i — tzn. przedmiotowo ważnym poznaniem czegoś realnie istniejącego na zewnątrz świadomości i niezależnie od niej, a nie tylko pustą konstrukcją samego poznającego umysłu. Słowem, empiryczny idealizm „teoriopoznawczy” nie może wskazać żadnej podstawy ani racji dla odróżnienia naszych przedstawień „wolnych” (tj. takich, które mogą być swobodnie i dowolnie wytwarzane przez nasz własny umysł, a więc którym nie odpowiada nic w rzeczywistości poza tym umysłem) — od szczególnego rodzaju „przedstawień, którym towarzyszy poczucie konieczności”³⁶, a które są charakterystyczne właśnie dla doświadczenia poznawczego. Różnicę tę natychmiast wyjaśnia idealizm transcendentálny, i tylko on. Owo towarzyszące przedstawieniom „poczucie konieczności” zostaje tu mianowicie ugruntowane w koniecznym charakterze pierwotnych aktów wiedzytwórczych, które z góry wyznaczają zasadniczą strukturę wszelkiej wiedzy i wszelkiej „wiedzianej” przedmiotowości. Tą właśnie wewnętrzną koniecznością swego sposobu funkcjonowania różni się podmiot

³⁶ *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 423 - 424, także: *Wissenschaftslehre nova methodo*, NS II, 344 - 346.

transcendentalny („czyste Ja”, „samowiedza”) od przypadkowej i dowolnej aktywności podmiotów empirycznych. Na tym stanowisku nie wystarczy już więc ogólna teza „idealizmu”, która za podstawę doświadczenia ogłasza po prostu działanie „inteligencji” (a nie „rzeczy”). Idzie bowiem o to, że „inteligencja działa, ale na mocy swej własnej istoty może działać tylko w pewien określony sposób. Jeśli pomyśleć sobie ten konieczny sposób działania jako odróżniony od działania samego, to można go nader trafnie określić mianem *p r a w* działania (*Gesetze des Handelns*); a zatem istnieją konieczne prawa inteligencji. — Dzięki temu zarazem daje się pojąć owo poczucie konieczności, jakie towarzyszy określonym przedstawieniom: inteligencja nie odczuwa tu wcale jakiegoś nacisku z zewnątrz, lecz jedynie czuje w tym działaniu granice swej własnej istoty. Otóż idealizm, o ile przyjmuje tę jedyną w rozumny sposób określoną i rzeczywiście coś wyjaśniającą przesłankę o istnieniu koniecznych praw inteligencji, nosi nazwę idealizmu *k r y t y c z n e g o* lub też *t r a n s c e n d e n t a l n e g o*. Natomiast transcendentnym idealizmem byłby system, który wyprowadzałby określone przedstawienia z takich działań inteligencji, które są wolne i nie podlegają żadnej prawidłowości (*gesetzlos*)”³⁷.

Podobny opis tej różnicy znajdujemy także w wykładach *Wissenschaftslehre nova methodo* z roku 1798. Stanowisko transcendentalne jest tu określone jako „idealizm *k r y t y c z n y* albo *r e a l n y*”³⁸, który ugruntowuje całość poznawczego doświadczenia w „koniecznych czynnościach Ja”, a nie w czynnościach „wolnych” i „nie podlegających prawidłom”. Idealizm taki ujmuje więc doświadczenie („przedstawianie”) ja-

³⁷ *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 441.

³⁸ *Wissenschaftslehre nova methodo*, NS II, s. 351.

ko nieodłączne od samej natury „jaźniowości” i z niej bezpośrednio wypływające: „Ja nie może ustanowić samego siebie, nie wykonując przy tym jeszcze jakichś innych czynności”³⁹ — a przede wszystkim właśnie czynności ustanowienia Nie-Ja, i to jako niezależnego od siebie, zewnętrznego „przedmiotu”. Jeszcze wyrażniej myśl ta wypowiedziana jest we wcześniejszych o rok *Wykładach z logiki i metafizyki*: „Dokładnie w tej mierze, w jakiej spełniam te czynności, dzięki którym ustanawiam samego siebie, muszę także spełnić określone czynności inne, a mianowicie te, poprzez które ustanawiam przedmioty”⁴⁰. Otóż te właśnie pierwotne „czynności” wiedzotwórcze stanowią swoisty przedmiot filozofii transcendentalnej. Fichte określa je ogólnie jako „konieczne sposoby działania naszego rozumu, albo prawa myślenia (*Denkgesetze*), których wynik, jeśli ma być prawdziwy, musi zgadzać się z doświadczeniem. Np. wynikiem tych praw myślenia musi być to, że istnieją przedmioty w przestrzeni, zjawiska w czasie itp.”⁴¹.

Jako pierwszą próbę ujęcia takich właśnie transcendentálnych „praw myślenia” w ich wiedzotwórczej funkcji wskazuje Fichte kantowską naukę o kategoriach oraz o apriorycznych formach zmysłowości. Kategorie i formy zmysłowego oglądu to nic innego jak właśnie takie „konieczne czynności” rozumu, będące zarazem „warunkami wiedzy”⁴². Zauważmy, że Fichte od początku nadaje kategoriom Kanta sens jednoznacznie operacyjny: nie są to jakieś dane i gotowe struktury pojęciowe, które spoczywały wewnątrz

³⁹ Tamże.

⁴⁰ *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, NS II, s. 14.

⁴¹ *Wissenschaftslehre nova methodo*, NS II, s. 351.

⁴² Por. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 478.

ludzkiego umysłu jako jego niezmienna istota i w tym charakterze już tylko „stosowałyby się” do wszelkiego zaistniałego doświadczenia — lecz raczej są to same funkcje pojmowania, tj. schematyczne formy aktów myślowej syntezy, których „istnienie” w całości pokrywa się właśnie z ich bezpośrednim „zastosowaniem”. „Te podstawowe pojęcia i naczelne zasady (*Grundbegriffe und Grundsätze*) — powiada Fichte o kantowskich kategoriach — istnieją tylko o tyle, o ile ja sam wewnątrznie działam: myślę, pojmuję, przedstawiam”⁴³. To samo dotyczy też form zmysłowości: również one są pierwotnymi aktami transcendentalnego podmiotu raczej niż jakimiś „elementami” jego hipotetycznej struktury. Najważniejsze jest jednak to, że obydwie te typy wiedzotwórczych aktów — pierwotne „myślenie” kategorii i pierwotne „oglądanie” form zmysłowości — są „koniecznymi sposobami działania naszego rozumu”, które zarazem wytwarzają konieczny kształt wszelkiej dostępnej rozumieniu przedmiotowości. Tym właśnie różni się badająca je nowa nauka — zainaugurowana przez Kanta „logika transcendentalna” — od tradycyjnej „logiki ogólnej”; tamta odpowiadała tylko na pytanie: „Jak myślę?”, podczas gdy w tej pytanie brzmi: „Jak dzięki mojemu myśleniu powstają dla mnie przedmioty?”⁴⁴. Konstytuowanie przedmiotów jest tu więc ujęte jako ścisła funkcja katego-

⁴³ *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, NS II, s. 15.

⁴⁴ Tamże, s. 23. Fichte — zgodnie ze swą tezą o nierozdzielnej jedności „oglądu” i „myślenia”, do której jeszcze powrócimy — zalicza obie te formy „koniecznych czynności Ja” do transcendentalnej logiki, krytykując ich nazbyt ostry rozdział u Kanta. „To, że podmiot oglądający został oddzielony od podmiotu myślącego, również mogło w niemałym stopniu przyczynić się do niezrozumienia filozofii kantowskiej” (tamże).

rialna wytwarzania ich pojęć, i odwrotnie; cały zaś ten jednolity akt apriorycznej syntezy „przedmiotowo-pojęciowej”, która stanowi wzorcową matrycę wszelkiej obiektywnie ważnej wiedzy, przypisany zostaje „czystemu Ja” w charakterze jednej z „koniecznych czynności”, warunkujących jego transcendentálną samowiedzę. Kantowskie przedsięwzięcie „transcendentalnej dedukcji” kategorii (czyli ugruntowania ich ważności jako koniecznych warunków doświadczenia) jest zatem w interpretacji Fichtego od razu połączone z próbą ich całkowitej „definicji” — tzn. wskazania miejsca i funkcji tych form w jednolitym „systemie rozumu”, a mianowicie jako form koniecznie wpływających już z samej istoty „czystej jaźniowości”⁴⁵. Otóż dopiero obydwa te za-

⁴⁵ Kant, jak wiadomo, próby takiej nie podjął, a nawet *explicite* od niej się odżegnał. „Powstrzymuję się tutaj umyślnie od dania definicji tych kategorii, choć chciałbym je posiadać” — czytamy w § 10 wydania B. Jednakże zaraz potem Kant dodaje: „W systemie czystego rozumu można by się ich (*scil.* definicji) ode mnie słusznie domagać; tu jednakże usunęłyby one tylko z pola widzenia główny temat badania” (*Kritik der reinen Vernunft*, B 108-109). Przytaczając tę wypowiedź, Fichte komentuje ją następująco: „Kategorie mogą być zdefiniowane — mianowicie każda z nich przez określone odniesienie, w jakim pozostaje do możliwości samowiedzy; i kto jest w posiadaniu tych definicji, z koniecznością jest zarazem w posiadaniu teorii wiedzy”. Nadto dodaje: „Przecież w tym miejscu (*scil.* tekstu kantowskiego) przeciwstawiane są sobie system czystego rozumu oraz tutaj (czyli krytyka czystego rozumu), i tej ostatniej wcale nie podaje się za ten pierwszy” (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 478, przypis). Stąd wniosek Fichtego: Kant uświadamiał sobie zarówno możliwość, jak i potrzebę takich „definicji” i takiego „systemu” — tj. jedno i drugie przynajmniej pomyślał, jakkolwiek z rozmaitych powodów nie mógł (lub nie chciał) tego wprost wypowiedzieć. Wypowiada to natomiast „teoria wiedzy”, która z tego punktu widzenia nie jest niczym innym jak właśnie owym

biegi razem umożliwiają pełną „dedukcję” filozoficzną doświadczenia jako właściwego obszaru racjonalności intersubiektywnej, który dokładnie pokrywa się z obszarem „rozumu w ogóle”. Dedukcja taka zarazem jest najpełniejszym uzasadnieniem obiektywnej ważności całej wiedzy doświadczeniowej: wyjaśnia bowiem nie tylko transcendentarno-logiczną „możliwość doświadczenia”, czyli jego „Co” i „Jak” — lecz także jego „Ze”, tj. ontologiczną konieczność „bycia w doświadczeniu”, nieodłączną od samej „rozumności” jako takiej.

Inaczej mówiąc: okazuje się, że podobnie jak u Kanta „transcendentalny idealizm” jest zarazem prawdziwym i pełnym „realizmem empirycznym”, tj. stanowiskiem pozwalającym na solidne ugruntowanie całości potocznego i naukowego doświadczenia jako jedynej realności znaczącej i dostępnej filozoficznemu rozumieniu. I podobnie jak u Kanta ta filozoficzna rehabilitacja empiryczności jako jedynie „realnej” dokonuje się tu właśnie dzięki temu, że ujawniony zostaje „transcendentalnie idealny” (tj. wypływający tylko — lub aż — z „wewnętrznej konieczności rozumu”) status jej podstawowych form i struktur. Fichte w swych tekstach wielokrotnie powołuje się na tak rozumiany „kantowski empiryczny realizm, który jednak jest transcendentальnym idealizmem”⁴⁶, i to wyraźnie podkreślając, że obydwie te stanowiska są nierozłącznie sprzężone ze sobą, a właściwie są stanowiskiem jednym. „Transcendentalna” krytyka pozorów, jakimi żyje w kręgu swego doświadczenia empiryczna świadomość przedstawiająca — a zwłaszcza krytyka podstawowego złudzenia tej świadomości, które pole-

zapowiadany przez Kanta „systemem czystego rozumu” (tamże, s. 478 - 479).

⁴⁶ Tamże, s. 490.

ga na tym, że jako źródło i przyczyna własnych przedstawień jawi się jej jakaś zewnętrzna, gotowa, od niej samej niezależna obiektywność „rzeczy” — uprawomocnia zarazem to złudzenie jako pozór konieczny, a tym samym sankcjonuje jego bezwzględną ważność dla całego obszaru „rozumu”. Pozór ten jest bowiem pozorem tylko dla transcendentального stanowiska refleksji — na którym właśnie zostaje dopiero rozpoznany jako pozór; natomiast dla bezpośredniej świadomości empirycznej jest on zawsze nieprzekraczalną realnością jej własnego bytu. Transcendentalna krytyka bynajmniej tej realności nie obala (w odróżnieniu np. od „transcendentnej” krytyki naiwnego realizmu z pozycji dogmatycznie idealistycznych), lecz przeciwnie, właśnie w pełni potwierdza ją i „rozumie” — mianowicie pokazując z jednej strony, jak i dlaczego świadomości empirycznej musi jawić się to, co jej się właśnie jawi (obiektywne i niezależne od niej istnienie „rzeczy” jako przedmiotów przedstawień), z drugiej zaś dlaczego sama ta świadomość wiedzieć już o tym nie może, tj. dlaczego z konieczności „nie rozumie” siebie samej⁴⁷.

⁴⁷ Oto jak przedstawia Fichte ten konieczny mechanizm „transcendentalnego pozoru” świadomości we wstępie do *Teorii moralności*: „Nie mogę wiedzieć, nie wiedząc czegoś; nie mogę wiedzieć nic o sobie, nie stając się dzięki tej wiedzy czymś dla siebie — lub też, co znaczy to samo, nie rozdzielając w sobie czegoś subiektywnego i czegoś obiektywnego. O ile zakładamy świadomość, zakładamy również ten rozdział, i bez niego w ogóle nie może być świadomości. Ale wraz z tym rozdziałem zostaje także ustanowiony wzajemny stosunek tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne. To drugie ma mianowicie istnieć bez udziału tego pierwszego i niezależnie od niego, samo przez siebie; natomiast to, co subiektywne, winno być zależne od tego, co obiektywne, i dopiero od niego otrzymać swe materialne określenie. Byt jest czymś sam przez się, wiedza natomiast zależy od bytu; tak

Cały ten szczególny stosunek „krytyki rozumiejącej”, w jakim transcendentálny punkt widzenia filozofii pozostaje wobec empirycznego horyzontu świadomości i wiedzy potocznej, nader przejrzyście dochodzi do głosu choćby w fichteańskiej interpretacji problemu „rzeczy samej w sobie” u Kanta. Polemizując w *Drugim wprowadzeniu do teorii wiedzy* (1797) z rozpowszechnioną wśród kantystów „realistyczną” wykładnią tego problemu, Fichte przypomina podstawową tezę Kanta: iż „rzecz sama w sobie” jest *noumenem*, czyli istnością czysto myślową; następnie zaś w charakterystyczny sposób wyjaśnia, co właściwie przez to należy rozumieć. „Cóż to takiego jest *noumen*? Otóż wedle Kanta [...] jest to coś, co zgodnie z dającymi się odkryć i przez Kanta odkrytymi prawami myślenia zostaje przez nas jedynie dodane w myśli

muszą się one nam jawić, o ile tylko coś się nam w ogóle jawi, o ile mamy świadomość.

Dochoǳimy w ten sposób do zrozumienia pewnej nader istotnej kwestii. Otóż rozdział wiedzy i bytu bynajmniej nie jest czymś, co zachodzi poza świadomością i niezależnie od niej, lecz jest czymś, co następuje tylko w świadomości, jako że rozdział ten warunkuje samą możliwość wszelkiej świadomości; i oba człony — wiedza i byt — powstają dopiero poprzez ten rozdział. Nie ma bytu, który by istniał inaczej jak za pośrednictwem świadomości, tak samo jak poza świadomością nie ma wiedzy; wszelka wiedza jest czymś czysto subiektywnym i zawsze skierowanym na obiektywność odpowiadającego jej bytu. Już tylko by móc powiedzieć: Ja — muszę dokonać tego rozdziału, i dokonuje się on już tylko dzięki temu, że to mówię, i o ile to mówię. Natomiast ta jedność, która zostaje tu rozdzielona — tj. jedność, która leży u podstaw wszelkiej świadomości i dzięki której to, co subiektywne, i to, co obiektywne, zakładane są w świadomości bezpośrednio również jako jedno — ta jedność jest absolutnym X i jako coś prostego i pierwotnego sama w żaden sposób nie może dotrzeć do świadomości” (*Das System der Sittenlehre*, FW IV, s. 5).

(*hinzu gedacht*) do zjawiska, i co zgoła z tymi prawami musi tu być w myśli dodane. A zatem jest to coś, co powstaje tylko dzięki naszemu myśleniu — jakkolwiek nie dzięki naszemu myśleniu wolnemu, lecz dzięki takiemu myśleniu, które przy założeniu jaźniowości jest konieczne”⁴⁸. I jeszcze w przypisie dodaje: „Tutaj leży kamień węgielny kantowskiego realizmu. Coś, co istnieje jako rzecz sama w sobie, tj. niezależnie ode mnie jako podmiotu empirycznego, w perspektywie życia (*auf dem Gesichtspunkte des Lebens*) musi być przede mną pomyślane; i tutaj nic nie wiem o mojej własnej aktywności (*Tätigkeit*) w tym myśleniu, ponieważ aktywność ta nie jest wolna. Tylko w perspektywie filozoficznej (*auf dem philosophischen Gesichtspunkte*) mogę wnioskować o tej aktywności mojego myślenia”⁴⁹. Prawdziwy „realizm” w ujęciu filozoficznego problemu wiedzy jest więc możliwy dopiero jako wynik „transcendentalnie idealistycznej” krytyki tego problemu: trzeba naprzód zakwestionować bezpośrednią oczywistość bytu „rzeczy” danych w potocznym doświadczeniu, aby następnie móc powrócić do tejże oczywistości, ale jako już zrozumianej i wyjaśnionej. I taki też jest właściwy cel samej „krytyki”. Jest to następne z godnych uwagi znamion myślenia „transcendentalnego” w ujęciu fichteńskim: właśnie w „doświadczeniu” — tzn. w całym rozległym obszarze potocznej wiedzy, obejmującym rozmaite formy poznawczej i praktycznej *episteme* ludzkiego świata — myślenie takie ma swój bezwzględny punkt wyjścia i zarazem ostateczny kres. Filozofia wprawdzie od początku „krytykuje” tu doświadczenie, ale tylko po to, by tym pełniej po-

⁴⁸ Tamże, s. 482 - 483.

⁴⁹ Tamże, s. 482 - 483, przypis.

twierdzić jego realność i dowieść jego obiektywnej ważności; w innym wypadku staje się pustą i jałową spekulacją. „Wszelkie zespucie w filozofii, tak jak cała odrzucona przez Kanta metafizyka, bierze się stąd, że nie chcemy wierzyć doświadczeniu i że szukamy jeszcze czegoś poza nim. Natomiast wyniki filozofii naukowej głoszą, że poza doświadczeniem nie ma już niczego. Nie istnieje więc żadna prawda poza prawdą potocznego rozumu ludzkiego — i tak mówi również filozofia”⁵⁰.

Zadaniem filozofii jest więc nie destrukcja owej „prawdy potocznego rozumu ludzkiego”, lecz przeciwnie, jej usprawiedliwienie i obrona jako prawdy. Na tym właśnie polega ów swoiście „empirystyczny” czy też „realistyczny” patos myśli fichteańskiej, owo tak wyraźnie w niej widoczne ciężenie filozoficznej refleksji ku „doświadczeniu”, „życiu”, „bezpośredniemu przeżywaniu”. Tendencja ta, coraz jawniej występująca w kolejnych wersjach „teorii wiedzy”, niewątpliwie wywodzi się wprost z kantowskiego transcendentalizmu, stanowiąc jego konsekwentne i pełne rozwinięcie. Tak zresztą charakteryzuje ją sam Fichte — choćby w *Jasnym jak słońce wykładzie o istocie najnowszej filozofii* (1801), gdzie czytamy: „Człowiek nie posiada nic poza doświadczeniem, i do wszystkiego, co osiąga, dochodzi tylko dzięki doświadczeniu, dzięki samemu życiu. Całe jego myślenie — czy to swobodnie twórcze, czy naukowe, czy to potoczne, czy transcendentalne — wychodzi od doświadczenia i ma na celu znowu doświadczenie. Poza życiem nic nie ma bezwzględnej wartości ani znaczenia; wszelkie myślenie, wszelka twórczość, wszelka wiedza ma wartość tylko o tyle, o ile pozostaje w jakimś odniesieniu do czegoś żywego (*das Lebendige*), wychodzi od niego

⁵⁰ *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, NS II, s. 25.

i znów do niego zamierza powrócić. Oto jest tendencja mojej filozofii, i taka sama jest tendencja filozofii kantowskiej”⁵¹.

Okazuje się tedy, że „realizm” jest równie nieodłącznym składnikiem myślenia transcendentalnego jak „idealizm”, i że jeden lub drugi z tych składników wysuwany jest na pierwszy plan w zależności od aktualnego kontekstu polemiki lub eksplikacji. Jednakże już tutaj widać, że wszystkie te kontekstowe określenia filozofii transcendentalnej (mianowicie w opozycji do „dogmatyzmu” z jednej strony oraz do „zwykłego” idealizmu teoriopoznawczego lub metafizycznego z drugiej) stanowią u Fichtego tylko wtórny — i nie zawsze adekwatny — wyraz całościowej samowiedzy myślenia filozoficznego, które reprezentuje sobą radykalnie nowy poziom teorii, niewspółmierny z teoretyczną przestrzenią stanowisk poprzednich. O-tóż w pismach fichteńskich można także spotkać bardziej wierną, bo pełniejszą formułę tej nowej samowiedzy, i to jako określającej się bezpośrednio na właściwym jej poziomie teorii. W myśl tej formuły stanowisko filozofii transcendentalnej definiowane jest jako mieszczące się w ogóle poza całą dychotomią „realizmu” i „idealizmu”. A także poza całą siecią opozycji filozoficznych, które ona zawiera i implikuje („przedmiot-podmiot”, „rzecz-świadomość”, „byt-wiedza” itp.). Filozofia ta — powiada np. Fichte

⁵¹ *Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie* (1801), FW II, s. 333 - 334. Ten „realistyczny” i „humanistyczny” wątek „usprawiedliwienia wiedzy potocznej” u Fichtego silnie eksponuje w swej książce A. Philonenko (wyd. cyt., zwłaszcza s. 54 - 62). Również K. Schuhmann uznaje pojęcie „doświadczenia” za konstytutywne dla całej filozofii Fichtego i interpretuje ją jako całościową ontologię rozmaitych „szczebli doświadczenia” (*Erfahrungstufen*). Por. wyd. cyt., zwłaszcza rozdział II, s. 47 - 70.

w *Porównaniu systemu pana Schmida z teorią wiedzy* (1795) — głosi „tożsamość idealności i realności, a więc nie jest ani idealizmem (wedle którego Ja należy traktować tylko jako podmiot), ani dogmatyzmem (wedle którego winno ono być traktowane jedynie jako przedmiot)”⁵².

Zwróćmy uwagę na kształt tej figury myślowej: „tożsamość” — czyli „zarówno jedno, jak i drugie” — i dysjunktywna różnica („ani to, ani tamto”). Za pomocą tych dwóch jednoczesnych określeń najwyraźniej jest tu wskazywana pewna nowa pozycja, jaką transcendentalizm Kanta i „teoria wiedzy” zajmuje wobec całego sporu „idealizmu” i „realizmu” („dogmatyzmu”) w filozofii tradycyjnej. Jest to mianowicie pozycja „myślącego” wobec „myślanego”, rozumiejącej wiedzy wobec jej przedmiotu. Idzie więc nie tylko o to, że stanowisko transcendentalne nie jest żadnym z dwóch członów tamtej opozycji; idzie przede wszystkim o to, że jest ono stanowiskiem ujmującym opozycję samą — a więc zarówno jedność obu członów, jak też ich konieczną dychotomię. Wobec całego ich sporu nowa filozofia sytuuje się jako obserwator i sędzia, nie zaś jako jedna ze stron. Przygląda się temu sporowi i „rozumie” go, dostrzegając zarówno konieczność pojawienia się obu przeciwstawnych stanowisk, jak i nieuchronną jednostronność — a więc fałszywość — każdego z nich osobno. Tę różnicę poziomą między perspektywą „rozumiejącej” filozofii transcendentalnej a wspólnym horyzontem rozmaitych „rozumianych” przez nią filozofii wewnątrz-doświadczeniowych nader przejrzysto widać choćby w *Podstawach* z roku 1794, gdzie druga część dzieła („Pod-

⁵² *Vergleichung des vom Herrn Professor Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, FW II, s. 442.*

stawy wiedzy teoretycznej”, § 4, punkty A - E)⁵³ poświęcona jest systematycznemu rozwinięciu — w sferze „czystych możliwości myślowych” — wachlarza kolejnych stanowisk teoriopoznawczych, reprezentujących coraz bardziej złożone odmiany wyjściowej opozycji „realizmu” i „idealizmu”. Fichte zaczyna tu od wspomnianej już antytezy „dogmatycznych” (nazywa je też „jakościowymi”) wersji obu tych poglądów, następnie dedukuje jej konieczne przekształcenie w konflikt bardziej subtelnych form idealizmu i realizmu „ilościowego”, by wreszcie z pełnej syntezy tych ostatnich dopiero wyprowadzić właściwe stanowisko „teorii wiedzy”⁵⁴. Szczegóły tej rozbudowanej i wielce misternej konstrukcji, która sama w sobie jest małym arcydziełem kunsztu filozofowania, musimy tu pominąć. Jednakże warto wskazać przynajmniej dwa godne uwagi jej aspekty.

Po pierwsze, konflikt „realizmu” i „idealizmu”, wraz z całym systemem swych kolejnych odwzorowań i przekształceń, jest tu konstruowany jako opozycja modelowa, organizująca pewną całościową strukturę teoretyczną, i zarazem przez tę strukturę nieuchronnie narzucona. Tą całościową strukturą jest mianowicie epistemiczna struktura doświadczenia poznawczego, wyrażana skrótowo przez „trzecią zasadę naczelną” systemu (w terminologii *Podstaw...*: „Ja ustanawia siebie jako określone przez Nie-Ja”⁵⁵). Cały spór idealizmu z realizmem we wszystkich jego możliwych (i koniecznych) ukształtowaniach jest tylko

⁵³ Por. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FW I, s. 123 - 227. Za najlepszą z istniejących analiz tego tekstu trzeba uznać znakomite studium A. Philonenki (wyd. cyt., s. 113 - 302).

⁵⁴ Por. *Grundlage...*, wyd. cyt., s. 181 - 215.

⁵⁵ Tamże, s. 126.

analitycznym rozwinięciem tej wyjściowej sytuacji teoretycznej, w której obszar „doświadczenia” jawi się wiedzy od wewnątrz, a więc zawsze już jako podzielony między „Ja” i „Nie-Ja”, podmiot i przedmiot, subiektywność „świadomości” i obiektywność „rzeczy”.

A po drugie, refleksja rozwijająca tę analizę oczywiście nie należy tu już do samego analizowanego obszaru. Jej stanowisko jest od początku do końca wobec niego zewnętrzne i nadrzędne: jest to refleksja nad tym obszarem jako całością. I choć na końcu sama ta refleksja wyłania również perspektywę transcendentálną, mianowicie jako jedyny możliwy wynik ostatecznej „syntezy” analizowanych przez siebie przeciwieństw, to jednak perspektywa ta wcale nie wynika tu z wewnętrznej logiki przeciwieństw samych, ani z dynamiki ich koniecznego antagonizmu — lecz raczej pojawia się jako czysto negatywna świadomość ich z zewnątrz widzianej granicy. Końcowa „synteza” punktu E⁵⁶ jest tylko pełnym zrozumieniem tego, że „antytezy” są tyleż konieczne, co nierozstrzygalne, i że adekwatne ujęcie problemu wymaga przejścia na inny poziom myślenia, na którym tamte przeciwieństwa będą właśnie pojednane. Tak np. w odniesieniu do antagonistycznych stanowisk „ilościowego” realizmu i idealizmu — a więc sporu o to, czy „prawa” rządzącego przedstawianiem i całym poznawczym doświadczeniem należy szukać w spontanicznym akcie samo-ograniczenia podmiotu, czy też w jego receptywnym stanie bycia-ograniczonym przez przedmiot, wynik syntezy jest jedynie taki, że „obydwa nie mają racji, tj. że owo prawo nie jest ani czysto subiektywnym lub idealnym, ani czysto obiektywnym lub realnym, lecz że

⁵⁶ Tamże, s. 214 - 227.

podstawa jego musi leżeć w podmiocie i w przedmiocie zarazem”⁵⁷.

Owo „zarazem” jest tu najistotniejsze. Wyraźnie sygnalizuje ono epistemologiczny charakter i status całej fichteańskiej koncepcji transcendentalizmu, decydujący o teoretycznej tożsamości projektu „Wissenschaftslehre”. Wytwarzane tutaj nowe pole filozoficznego myślenia odsłania jako swój nowy przedmiot jedność odróżnialnych stref pola epistemicznego, uchwytą nade wszystko jako zachodząca między nimi konieczna relacja. Ta właśnie relacyjna jedność podmiotu i przedmiotu, myślenia i bytu, idealności i realności pomyślana jest już w „pierwszej zasadzie naczelnej” systemu — w konstrukcji „absolutnego Ja” i jego transcendentalnej samowiedzy, w której obiektywność i subiektywność są zawsze tym samym. I nie jest to czysto formalna jedność słowa, lecz realnie-teoretyczna jedność pojęcia, które właśnie z wysiłkiem dopiero toruje sobie drogę do swoich słów, przebijając się poprzez opór nieadekwatnej terminologii zastanej, a także poprzez nieuniknione ograniczenia wszelkiej terminologii, wszelkiej dyskursywnej analizy. Otóż to na wskroś epistemologiczne pojęcie jedności obszaru „doświadczenia” jako całościowego systemu równocześnie konstytuowanych sprzężeń i relacji wiedzotwórczych, które tylko sztucznie (np. przez filozoficzną analizę i refleksję) mogą być rozdzielone na swe tak lub inaczej odróżnialne elementy, stanowi od początku właściwy i jedyny przedmiot „teorii wiedzy” i w ogóle filozofii transcendentalnej w ujęciu Fichtego. Pojęcie to jest w pełni wytworzone już w *Podstawach*: konstruuje je tam zwłaszcza końcowa synteza punktu E (§ 4) i zbudowana na niej interpretacja

⁵⁷ Tamże, s. 190.

kantowskiej nauki o „transcendentalnej wyobraźni”⁵⁸. Ale co więcej, jest ono także już w tej najwcześniejszej fazie rozwoju samej „Wissenschaftslehre” poddane refleksji i wyraźnie pomyślane jako pojęcie. Dowodzą tego choćby świetne fragmenty programowe z tekstu przeciwko Schmidowi, które należą do najbardziej klarownych samookreśleń filozoficznych Fichtego. Przytoczmy główne punkty tego nader interesującego wywodu.

Tak więc naprzód przypomina Fichte naczelne pytanie filozofii. Brzmi ono podobnie jak w obu *Wprowadzeniach* oraz w wykładach z lat 1797 - 98: „Na jakiej podstawie utrzymujemy, że naszym przedstawieniom odpowiada coś na zewnątrz nas?”⁵⁹. Otóż na to pytanie — kontynuuje Fichte — „teoria wiedzy” odpowiada następująco: „Przedstawienie i przedmiot, który ma mu odpowiadać, są jednym i tym samym, tylko rozpatrywanym z dwóch różnych punktów widzenia. Jednakże to, że owa jedność musi być rozpatrywana z dwóch różnych punktów widzenia, leży w dającej się poznać i ukazać (*darstellen*) naturze rozumu, a więc jest czymś koniecznym i czymś, co jako konieczne winno być zrozumiane (*ist einzusehen*). Teoria wiedzy przynosi właśnie zrozumienie (*Einsicht*) tego, jak i dlaczego istota rozumna musi odróżniać obydwie te momenty, które przecież są tylko czymś jednym (*Eins*), a następnie wszakże musi sądzić, że obydwie są całkowicie tożsame (*völlig gleich*) — jeśli pominąć charakter wolności, jakim odznacza się przedstawienie jako takie, oraz charakter

⁵⁸ Por. tamże, s. 205 - 218. Do fichteńskiego pojęcia „wyobraźni” powrócimy jeszcze później.

⁵⁹ *Vergleichung des vom Herrn Professor Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, FW II, s. 40.*

konieczności, przysługujący znów przedmiotowi jako takiemu”⁶⁰. Dalej następuje charakterystyczna uwaga o Kancie: „Twórca teorii wiedzy, którego pytanie to niepokoiło od najwcześniejszych lat, i któremu Kant dał w tym względzie tylko nową podniętę, ale nie uczynił zadość, odpowiedział sobie na nie całkiem niezależnie od tego wielkiego myśliciela, w swój własny sposób i na swej własnej drodze. Dopiero potem przekonał się i zrozumiał, że Kant w całej rozciągłości podjął to samo pytanie, że odpowiedział na nie, i odpowiedział właśnie tak, jak czyni to teoria wiedzy”⁶¹.

Następnie przedstawia Fichte swoisty sposób postępowania teoretycznego „Wissenschaftslehre”. Zaczyna się ono od skonstruowania „czystego Ja”. „Teoria wiedzy — czytamy — wymaga od każdego, by zwrócił uwagę na to, co robi — w ogóle i w sposób bezwzględnie konieczny (to jest tu najważniejsze; ale tylko niewielu ludzi potrafi się wznieść właśnie do absolutu, przy całkowitym abstrahowaniu od własnej indywidualności) — wtedy, gdy mówi sobie: Ja”⁶². Każdy, kto poprawnie i wiernie spełni ten postulat, zauważa od razu, jaki jest wynik takiej konstrukcji: „To, że jest tu podmiotem i przedmiotem zarazem. Na tej absolutnej tożsamości podmiotu i przedmiotu polega jaźniowość (*Ichheit*): Ja jest czymś takim, co nie może być podmiotem, nie będąc — w tym samym i niepodzielnym akcie — przedmiotem, i co nie może być przedmiotem, jeśli w tym samym i niepodzielnym akcie nie jest także podmiotem; i odwrotnie, wszystko, co jest czymś takim, jest Ja. Obydwa

⁶⁰ Tamże, s. 441.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 441.

wyrażenia znaczą dokładnie to samo”⁶³. Tak więc dzięki takiemu punktowi wyjścia filozofia ta „udziela raz na zawsze odpowiedzi na pytanie o związek (*Band*) łączący podmiot z przedmiotem, mianowicie pokazując, że są one już pierwotnie powiązane w jaźniowości”⁶⁴.

Na koniec wreszcie w zwięzłych i celnych sformułowaniach przedstawia Fichte istotę „transcendentalnej” procedury filozoficznej, która polega po prostu na pełnej analizie tej pierwotnej tożsamości Ja jako absolutnego „podmiotu-przedmiotu”, a więc na wyodrębnianiu i kolejnym rozwijaniu tego, co w samym Ja zawarte jest zawsze razem i równocześnie. „Jedną czynność (*Handlung*), dzięki której Ja jest obydwojma (*scil.* podmiotem i przedmiotem), a więc dzięki której jest sobą — i którą każdy sam sobie uobecnia jako daną przez spełnienie tego pierwszego postulatu — ma być poddana analizie, wskutek czego zostaje podzielona, a zatem w analizie jawi się jako pewna liczba czynności (*mehrere Handlungen*). [...] Otóż jeśli w tym następstwie czynności (*Folge der Handlungen*) — które tylko dla analizującej władzy sądzenia jest następstwem pewnej liczby czynności, zaś samo w sobie jest tylko czynnością jedną — pomyślimy Ja jako przedmiot, to mamy rzeczy (*Dinge*), czyli to, co Kant nazywa oglądem (*Anschauung*); jeśli zaś pomyślimy Ja jako podmiot, to mamy pojęcie (*Begriff*). Jednakże analiza teorii wiedzy ustanawia Ja nie jako podmiot, ani nie jako przedmiot, lecz jako obydwa zarazem, a zatem pozwala dostrzec, jak pojęcie i rzecz powstają naraz; dzięki temu ujawnia się przed wewnętrznym spojrze-

⁶³ Tamże, s. 442.

⁶⁴ Tamże.

niem umysłu, że obydwą są jednym i tym samym, tylko widzianym od różnych stron, co Kant wyraża w ten sposób: pojęcie i ogląd — w teorii wiedzy rzecz — nie dają się od siebie oddzielić”⁶⁵.

Tekst ten nie wymaga wielu komentarzy. Dostatecznie jasno widać w nim, że to, co Fichte uważa za filozofię transcendentálną i co utożsamia z filozofią Kanta, nie jest niczym innym jak działalnością myślenia epistemologicznego, i to w pełni rozpoznającego się na właściwym sobie poziomie teorii. Myślenie takie, jak widać, nie ma nic wspólnego z „idealizmem” w żadnym z tradycyjnie filozoficznych sensów tego terminu, które wszystkie wiążą się bez wyjątku z pojęciami wytworzonymi w polu epistemicznym. Otóż nie ulega wątpliwości, że pojęcia te Fichte od początku odrzuca, jakkolwiek nie zawsze jest dość konsekwentny, by wraz z nimi odrzucić także samo słowo „idealizm”. Ale też właśnie dlatego tam, gdzie się ono pojawia, trzeba w nim widzieć tylko słowo, które najwyraźniej nie pasuje do faktycznie już wytworzonych pojęć nowych, a nawet zaciemnia je i fałszuje. Jeśli będziemy czytać „teorię wiedzy” Fichtego poprzez jej rzekomy „idealizm”, nie zrozumiemy nic z rzeczywistego sensu tej

⁶⁵ Tamże, s. 444. Por. również podobne sformułowania w *Podstawach prawa natury*: „Pojęcie i jego przedmiot nigdy nie są, ani nie mogą być, rozdzielone. Przedmiotu bez pojęcia nie ma, gdyż przedmiot jest tylko dzięki pojęciu; pojęcia bez przedmiotu nie ma, gdyż pojęcie jest czymś, dzięki czemu z konieczności powstaje przedmiot. Obydwą są jednym i tym samym, tylko oglądanym z różnych stron. Jeżeli rozważamy same czynności (*Handlungen*) Ja jako takie, czyli co do ich formy, to mamy do czynienia z pojęciem; jeżeli natomiast rozważamy treść tych czynności, tj. ich materialną zawartość — a więc jeśli bierzemy pod uwagę tylko to, co się w nich dzieje, abstrahujemy zaś od tego, że się to właśnie dzieje — wówczas mamy do czynienia z przedmiotem” (*Grundlage des Naturrechts...*, FW III, s. 4).

koncepcji teoretycznej. Za to odwrotnie, dopiero gdy naprzód odczyta się ten jej sens jako teorii *par excellence* epistemologicznej, można lepiej zrozumieć te nader znaczące paradoksy terminologiczne, które tak wyraźnie obecne są we wszystkich „idealistycznych” deklaracjach i samookreśleniach Fichtego. Nieprzypadkowo deklaracje takie pojawiają się częściej w tekstach wcześniejszych (do roku 1800) niż w późniejszych, i częściej w pismach „popularnych” niż w ściśle teoretycznych dziełach z zakresu „Wissenschaftslehre”. Tę ostatnią różnicę wyjaśnić nietrudno. W znacznym stopniu tłumaczy ją swoisty patos fichteańskiej moralistyki, w której ogólny „idealizm” postawy etycznej zawsze był wątkiem pierwszoplanowym (aczkolwiek, jak widzieliśmy, nawet ów „etyczny idealizm” Fichtego od początku nie jest już ani tak „idealistyczny”, ani tak czysto „etyczny” jak u Kanta: bez porównania dalej jest tu posunięte uznanie etycznego waloru empiryczności, realnego istnienia w „kulturze”, zmysłowo-cielonej konkretności „życia” i „doświadczenia”; i warto dodać, że uznanie to również pogłębia się jeszcze bardziej w późniejszych pismach Fichtego z zakresu „filozofii praktycznej”). Łatwo stąd pojąć, że zwłaszcza w tych wypowiedziach, które były skrótowe i przeznaczone dla jak najszerszego kręgu odbiorców, a przy tym miały charakter ogólnoprogramowy, tj. próbowały bezpośrednio łączyć owo etyczne *credo* z wykładem choćby najbardziej elementarnych idei filozoficznych „teorii wiedzy”, mogła dokonywać się wokół terminu „idealizm” szczególna kontaminacja znaczeń, w której etyczny sens tego wyrażenia nakładał się na jego sens teoretyczny. Najbardziej nieszczęśliwe przykłady takiej zbitki można znaleźć na pewno w *Pierwszym wprowadzeniu*: tekst ten, jak mało który, jest po dziś dzień głównym źródłem tych największych nieporozu-

mię interpretacyjnych wokół systemu Fichtego, które polegają na doszukiwaniu się w nim „subiektywno-idealistycznej” koncepcji teoriopoznawczej w stylu epistemicznym.

Ale i w innych pismach programowych z tego okresu nierzadko trafiają się sformułowania i wątki sprzyjające takiej dezinterpretacji. Albowiem poza tym bezpośrednio „praktycznym” zainteresowaniem, związanym z opcją na rzecz określonej postawy etycznej i światopoglądowej, miała tu swój wpływ także i druga, już bardziej „teoretyczna” okoliczność: mianowicie Fichte w tym pierwszym okresie buduje swą „teorię wiedzy” przede wszystkim w opozycji do „realistycznych” koncepcji teoriopoznawczych, bardzo głęboko zakorzenionych w ówczesnej świadomości filozoficznej choćby przez tradycję oświeceniowego naturalizmu i empiryzmu, a kontynuowanych bez istotnych odmian przez epistemiczną wykładnię Kanta, która dla kantystów lat dziewięćdziesiątych była wykładnią powszechnie obowiązującą. „Idealistyczną” poetykę pism fichteńskich z tego okresu w znacznej mierze tłumaczy więc także ich polemiczny kontekst: wczesna „Wissenschaftslehre” chętnie przemawia językiem słów (choć nie pojęć) zrozumiałych dla jej głównego oponenta, którym jest filozoficzny naturalizm. Tu bowiem pierwotnie kieruje się cała jej krytyczna pasja: ku bezwzględnemu zwalczaniu naturalistycznych nawyków, przenoszonych ze świadomości potocznej na grunt myślenia filozoficznego i jawnie obecnych również — jeśli nie przede wszystkim — w obiegowej recepcji Kanta. Dopiero w tym kontekście teoretycznej zależności przez negację trzeba umieszczać ów inaczej niezrozumiały fakt, że Fichte w swych pismach z lat dziewięćdziesiątych dość często jeszcze przedstawia epistemologiczne stanowisko filozofii transcen-

dentalnej w mylącym i zgoła dla niego nieodpowiednim przebraniu filozoficznego idealizmu, który z punktu widzenia teorii jest tylko anty-naturalizmem, a więc wciąż jeszcze stanowiskiem równie jak naturalizm epistemicznym. I znów, jak zazwyczaj u Fichtego, przebranie to nie jest zwykłą niekonsekwencją, lecz nader konsekwentnym wyrazem dobrego rozeznania w istniejącej sytuacji teoretycznej. Po prostu Fichte słusznie uznał, że destrukcja naturalistycznego złudzenia świadomości potocznej jest najpierwszym warunkiem wszelkiej filozofii jako takiej, a zwłaszcza nowej filozofii epistemologicznej, i początkowo skupił całą uwagę właśnie na tym wstępnym warunku. Nie co innego jak bezlitosne rozbitcie tego złudzenia mają na celu owe tak znamienne dla programowych pism Fichtego gwałtowne ataki na „dogmatyzm”; temu też celowi służy cała fichteńska polemika z rozmaitymi odmianami „realistycznej” interpretacji Kanta oraz — przede wszystkim — gruntowna krytyka filozoficzna kantowskiego pojęcia „rzeczy samej w sobie”, w którym interpretacje te znajdowały swój najmocniejszy punkt oparcia. Ten podstawowy front opozycji wobec naturalizmu nigdy zresztą u Fichtego nie zniknie; ale w późniejszych wersjach „teorii wiedzy” (po roku 1800) bez porównania wyraźniej niż przedtem widać, że nie jest to bynajmniej opozycja ze stanowiska „idealistycznego”. Przeciwnie, metafizyczny lub teoriopoznawczy „idealizm” jest tu już na ogół konsekwentnie traktowany jako ścisły korelat naturalistycznych złudzeń „realizmu”, nierozzerwalnie z nimi powiązany we wspólnej strukturze i problematyce epistemicznego pola teorii. I Fichte dystansuje się tu już zawsze wobec obydwu tych stanowisk na równi — jak choćby we wstępie do *Teorii wiedzy 1804*, który pod tym względem w znamienny sposób różni

się od przytaczanych wyżej sformułowań *Pierwszego wprowadzenia*. Teoretyczny horyzont „Wissenschaftslehre” — tożsamy z horyzontem „odkrytej przez Kanta filozofii transcendentальной”⁶⁶ — jest tu od początku określany w kategoriach czerpanych spoza całej opozycji „realizm-idealizm”, mianowicie jako nowy poziom myślenia, które tematyzuje samą tę opozycję właśnie. Dopiero tu można uchwycić ową „absolutną jedność”, jakiej poszukuje filozofia transcendentálna: źródłem i miejscem tej najwyższej jedności nie jest ani „byt”, ani „świadomość”, gdyż każde z tych tak odróżnionych przeciwieństw stanowi tylko „jedną połowę”, jeden człon pewnej „pierwotnej, wyżej leżącej dysjunkcji”, której członem drugim jest pozostałe. „Absolutnej jedności nie można umieścić ani w bycie, ani w stojącej naprzeciw niego świadomości, a więc ani w rzeczy, ani w przedstawieniu rzeczy — tylko w odkrytej właśnie przez nas zasadzie absolutnej j e d n o ś c i i n i e r o z d z i e l n o ś c i o b u, która zarazem [...] jest zasadą ich dysjunkcji; zasadę tę chcemy nazwać czystą wiedzą, wiedzą samą w sobie [...] — w odróżnieniu od świadomości, która zawsze zakłada jakiś byt i dlatego stanowi tylko jedną połowę”⁶⁷.

„Teoria wiedzy” Fichtego nie jest więc idealistyczną „filozofią świadomości”, która stanowiłaby tylko prostą odwrotność naturalistycznej „filozofii bytu”; jest natomiast próbą filozoficznego ujęcia owej pierwotnej jedności „czystej” formy wiedzytwórczej — jedności, która konstytuuje się właśnie w przeciwieństwach „bytu” i „świadomości”, przedmiotu i podmiotu, realizmu i idealizmu. W stosunku do niektórych deklaracji programowych z lat dziewięćdziesiątych (zwłaszcza do

⁶⁶ *Wissenschaftslehre 1804*, FW X, s. 96.

⁶⁷ Tamże, s. 95 - 96.

Pierwszego wprowadzenia) mamy tu więc do czynienia z istotną zmianą w rozmieszczeniu akcentów, i z punktu widzenia teorii jest to oczywiście zmiana korzystna: myślenie poziomu epistemologicznego wypowiada tu swą własną samowiedzę pełniej i bardziej adekwatnie. Do tej dokładniejszej samoartykulacji jest zresztą w pewnym sensie zmuszone przez nowy kontekst polemiczny, w jakim cała „teoria wiedzy” Fichtego zaczyna funkcjonować po roku 1800. „Spór o ateizm”,⁶⁸ pogłębiający się konflikt z Schellingiem (zakończony ostatecznym zerwaniem właśnie około roku 1804), a nade wszystko dezinterpretacje i nieporozumienia narastające wokół samej „Wissenschaftslehre”, którą współcześni dość zgodnie odczytują jako jeszcze jedną odmianę filozoficznego subiektywizmu i idealizmu w sensie tradycyjnie epistemicznym — wszystko to narzuca myśli fichteańskiej nowy układ odniesienia, bogatszy od poprzedniego i wymagający formuł teoretycznie ściślejszych. Na pierwszy plan — a w każdym razie na plan równorzędny z zadaniem krytycznej destrukcji naturalizmu — coraz bardziej wysuwa się potrzeba radykalnego sprostowania „idealistycznej” wykładni fichteańsko-kantowskiego transcendentalizmu. W *Teorii wiedzy 1804* potrzeba ta już wyraźnie dochodzi do głosu, i to wraz ze świadomością, jak dalece niektóre z własnych samookreśleń i wypowiedzi Fichtego mogły dotychczas sugerować taką właśnie z gruntu mylną wykładnię. „Gdy zauważono, że teoria wiedzy sama siebie podaje za idealizm, wyciągnięto wnioski,

⁶⁸ Przebieg tego sporu — zapoczątkowanego rozprawą Fichtego *O podstawie naszej wiary w boskie rządy nad światem* (*Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, 1798, FW V, s. 177 - 189 — a także jego wpływ na ewolucję poglądów filozoficznych Fichtego, najobszerniej omawia X. Leon: *Fichte et son temps*, wyd. cyt., t. I, rozdz. XII - XIII (s. 520 - 625).

iż umieszcza ona absolut w tym, co wyżej nazwaliśmy myśleniem albo świadomością, a czemu — jako jego druga połowa — przeciwstawia się byt; co zatem bezwzględnie nie może być absolutem — dokładnie w tym samym stopniu, jak nie mógłby nim być byt, owo przeciwieństwo myślenia i świadomości. Jednakże taki właśnie pogląd na teorię wiedzy został powszechnie przyjęty zarówno przez jej wrogów, jak przyjaciół, i doprawdy nie ma sposobu, by go im wyperswadować”⁶⁹. Aby zapobiec temu nieporozumieniu, Fichte w późniejszych tekstach nie posługuje się już nawet formułą „idealizmu transcendentального”, którą wcześniej z upodobaniem stosował dla określenia swej własnej filozofii oraz tego, co ją łączy z filozofią Kanta — lecz raczej mówi po prostu o „filozofii transcendentalnej”, dość starannie unikając wszelkich „idealistycznych” sugestii i skojarzeń. Mimo to nie zdołał „wyperswadować” tego błędnego poglądu na swą filozofię — i to nie tylko jej ówczesnym czytelnikom, lecz także kolejnym pokoleniom ich następców; dowodem tego zdumiewająca żywotność, jaką jeszcze do niedawna zachowywał ów absurdalny stereotyp „subiektywnego idealizmu”, tak powszechnie do tej filozofii stosowany, a tak całkowicie do niej nie przystający.

FICHTE I „KANTYZM KANTYSTÓW”

Dopiero z tej perspektywy można w pełni dostrzec rodzaj i zasięg krytyki, jakiej poddaje Fichte całą ówczesną recepcję filozofii Kanta. Krytyka ta ma charakter na wskroś teoretyczny, a jej swoiście dwustopniowa struktura dokładnie odzwierciedla ową konieczną „dwupoziomowość”, w jakiej epistemologiczne myślenie „filozofii transcendentalnej” określa swą nową

⁶⁹ *Wissenschaftslehre 1804*, FW X, s. 96.

pozycję względem całości epistemicznego poziomu teorii. Zasadniczy kształt teoretyczny tego samookreślenia jest już obecny choćby w *Drugim wprowadzeniu do teorii wiedzy* (1797), tj. w tekście, w którym Fichte dokonuje swej najpełniejszej i najobszerniejszej konfrontacji z obiegowymi poglądami kantystów. Widać tam też, że owa konfrontacja zakłada takie właśnie podwójne samookreślenie, a więc, że sama — wzięta w całości swej teoretycznej struktury — jest tylko konsekwentnym wyrazem nowej samowiedzy myślenia epistemologicznego.

Swą pełną diagnozę powodów, dla których kantyści nie zrozumieli Kanta, a nawet wręcz nie mogli go zrozumieć, formułuje Fichte od razu w kategoriach opozycji dwustronnej: próg teoretycznej „rozumiałości” stanowiska kantowskiego jest tu bowiem umieszczony nie na jednej osi myślowych przeciwieństw, lecz najwyraźniej w szczególnym punkcie przecięcia dwu różnych osi, i to reprezentujących odmienne poziomy teorii. Jedną z nich — i tylko jedną — jest ogólna antyteza „realizmu” i „idealizmu” jako dwóch przeciwstawnych sposobów uprawiania filozofii i pojmowania jej właściwej problematyki. Wskazaliśmy już powyżej polemiczne racje, dla których tę właśnie antytezę wysuwa Fichte na pierwszy plan w swych pismach z okresu jenajskiego (należy do nich także *Drugie wprowadzenie*): zadaniem najpilniejszym jest tutaj rozprawa z dogmatycznym „kantyzmem kantystów” — a więc z poglądami „tych, z których ani jeden nie zrozumiał interpretowanej przez siebie księgi inaczej jak w sposób całkowicie opaczny (*ganz verkehrt*), i którzy w księdze tej znaleźli system dokładnie przeciwstawny systemowi rzeczywiście w niej wyłożonemu: dogmatyzm zamiast transcendentalnego idealizmu”⁷⁰. Głów-

⁷⁰ *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 481.

nym wątkiem tej krytycznej rozprawy jest oczywiście problem „rzeczy samej w sobie”. To właśnie tu formuluje Fichte swą klasyczną argumentację przeciwko „realistycznej” wykładni Kanta, zajmując w tej kwestii opozycyjne stanowisko „idealizmu”. Streśćmy zwięźle istotną zawartość tej argumentacji.

Otóż zdaniem Fichtego cały problem „rzeczy samej w sobie” sprowadza się do pytania o to, czy Kant rzeczywiście dopuszczał ugruntowanie doświadczenia (ze względu na jego empiryczną treść, nie na czystą formę *a priori*) „w czymś różnym od samego Ja”⁷¹ — jak twierdził cytowany w tym miejscu Reinhold i jak rozumieli mistrza także wszyscy inni kantyści. (Fichte robi tu wyjątek tylko dla Becka, którego „Standpunktslehre” wyróżnił był, jako najbliższą stanowisku „teorii wiedzy”, już w *Pierwszym wprowadzeniu*⁷²). Sam Fichte udziela na to pytanie odpowiedzi przeczącej: o niczym „różnym od samego Ja” Kant w swej *Krytyce* nie mówi, i mówić nie może, inaczej bowiem popadłby w sprzeczność na gruncie swych własnych założeń⁷³. Kantyści, którzy tego nie rozumieją, sami popadają w taką właśnie sprzeczność: z jednej

⁷¹ Tamże, s. 480.

⁷² *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, s. 444, przypis. Książkę Becka — powiada tu Fichte — „uważam za najbardziej pożyteczny dar, jaki mógł być ofiarowany naszej epoce, i tym, którzy chcą studiować teorię wiedzy z moich pism, polecam ją jako najlepsze do tego przygotowanie. Nie wprowadza ona jeszcze na drogę tego systemu, ale usuwa najpotężniejsze z przeszkód, które do drogi tej tak licznym bronią dostępu” (tamże).

⁷³ Znamienne, że przeciw nominalnym zwolennikom Kanta chętnie przywołuje tu Fichte opinie jego jawnych krytyków i oponentów, które w tej właśnie kwestii uważa za bardziej wnikliwe. Mianowicie przypomniany zostaje pogląd Jacobiego, iż pojęcie „rzeczy samej w sobie” jest w ramach transcendentnego stanowiska samej „krytyki” kantowskiej wew-

strony muszą przyznać, że nawet wedle „litery” Kanta „rzecz sama w sobie” jest *noumenem*, czyli bytem czysto myślowym, „dodawanym” przez Ja do postrzeganych zjawisk; z drugiej zaś strony chcą uczynić ten czysto myślowy byt rzeczywistą przyczyną samych zjawisk, przedmiotową realnością, która z zewnątrz oddziałuje na Ja. „Ich kula ziemską spoczywa na wielkim słońcu, zaś wielki słoń — na kuli ziemskiej. Ich rzecz sama w sobie, która przecież jest jedynie myślą (*Gedanke*), ma oddziaływać (*einwirken*) na Ja! Czyżby znowu zapomnieli, co mówili przedtem? Lub może ich rzecz sama w sobie, która dopiero co była czystą myślą, teraz jest już czymś innym? Czy też z całą powagą chcą przypisać czystej myśli wyłączny predykat realności i przyczynowego oddziaływania?”⁷⁴.

Zwróćmy uwagę na kierunek tej krytyki. Kantystom (Fichte wymienia tu nazwiska Reinholda, Eberharda i Schulza) zarzuca się tu nie tyle zwykły „dogmatyzm”, ile raczej niekonsekwencję, a nawet niespójność stanowiska, które próbuje łączyć kantowski „idealizm transcendentálny” (np. krytyczny sens pojęcia *noumenu*) z „realistyczną” interpretacją „rzeczy samej w sobie” jako zewnętrznej realności, oddziałującej przyczynowo na poznający podmiot. Dla Fichtego jest to przede wszystkim stanowisko teoretycznie niekoherentne, gdyż oparte na elementarnym pomieszaniu porządków myślenia i bytu, a także na niedostrzeganiu granicy między różnymi poziomami problematyki i pojęć. Cały „kantyzm kantystów” polega na takim właśnie „dziwacznym połączeniu najprymitywniejszego dogmatyzmu, wedle którego rzeczy same w sobie wy-

nętrnie sprzeczne i w ogóle nie daje się na jej gruncie pomyśleć (tamże, s. 481 - 485).

⁷⁴ Tamże, s. 483.

tworząc w nas wrażenia, z najbardziej zdecydowanym idealizmem, który uważa, że wszelki byt powstaje dzięki myśleniu inteligencji i nie wie zgoła nic o żadnym innym bycie”⁷⁵. Połączenie to oczywiście przesłania cały właściwy sens — tj. sens transcendentálny, „krytyczny” — samego idealizmu Kanta, który w interpretacjach kantystów właśnie dlatego często bywa mylony ze „zwykłym” idealizmem teoriopoznawczym lub etycznym, wyprowadzającym całość doświadczenia z wolnych i dowolnych aktów subiektywnej „świadomości”. W ten sposób „naturalna skłonność do dogmatyzmu”⁷⁶, wynoszona z kręgu świadomości potocznej, uniemożliwia kantystom zrozumienie nowej idei filozoficznej, jaką jest kantowski transcendentalizm. Interpretacje te, które są „hańbą naszego stulecia”⁷⁷, świadczą o niedowładzie myślenia i refleksji, o pełnym jeszcze pogrążeniu świadomości filozoficznej w bezpośrednim widzeniu jej „danego” świata. Stanowisko, które przypisują Kantowi, jest tylko wiernym wyrazem tej ich własnej niemocy. Sam Kant nie mógł zajmować takiego stanowiska: u twórcy systemu byłoby zwykłą niedorzecznością to, co u jego następców i komentatorów jest tylko niezrozumieniem. Gdyby zaś miał takie stanowisko potwierdzić i w wyraźnej deklaracji uznać słuszność tego rodzaju wykładni swych poglądów, wówczas — powiada Fichte — „całą *Krytykę czystego rozumu* należałoby uważać raczej za dzieło najosobliwszego w świecie przypadku niżli za twór czyjegoś umysłu”⁷⁸.

Fichte zdawał więc sobie doskonale sprawę z możliwej różnicy między Kantem „prawdziwym” a rze-

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 484.

⁷⁷ Tamże, s. 485.

⁷⁸ Tamże, s. 486.

czywistym Kantem „historycznym” — tj. z tego, że sam Kant może nie do końca uświadamiać sobie i rozumieć wszystko to, co w swej „krytyce” jako teoretyk naprawdę zrobił. W każdym razie sądził, że wyłożona tam koncepcja filozofii transcendentalnej „istnieje”, jako swoisty kształt rzeczywistości teoretycznej, całkiem niezależnie od tego, co o niej myśli i mówi sam jej twórca⁷⁹. Dzieło bowiem mówi samo za

⁷⁹ Tamże. Przekonanie to jest również swego rodzaju odpowiedzią Fichtego na znane stanowisko samego Kanta wobec „teorii wiedzy” i całej fichteańskiej interpretacji kantyizmu. W *Drugim wprowadzeniu* jest już mowa o tym krytycznym stanowisku Kanta, które jednak podówczas Fichte znał tylko z relacji osób trzecich (por. *Zweite Einleitung...*, FW II, s. 469, przypis). Dopiero w dwa lata później sam Kant publicznie odciął się od Fichtego i zdezawuował jego „teorię wiedzy” jako zasadniczo niezgodną z duchem filozofii krytycznej, zamieszczając w sierpniu 1799 — a więc w nader dwuznacznym kontekście „sporu o ateizm” — na łamach jenańskiej „Allgemeine Literatur-Zeitung” (nr 109) swe sławetne *Wyjaśnienie w sprawie teorii wiedzy Fichtego (Erklärung über Fichtes Wissenschaftslehre)*. Przedrukowane także w: *Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, wyd. cyt., Bd. II, s. 175 nn). Znamienne, że Fichte nie podjął wówczas otwartej polemiki z sędziwym już Kantem, natomiast w listach do Schellinga (wrzesień 1799) próbował wyjaśnić nieporozumienie, m. in. przypominając i cytując utrzymane w zupełnie innym tonie listy, jakie sam Kant pisywał do niego w latach 1795 - 97. Jeden z tych listów (w: *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*. Hrsg. von I. H. Fichte und K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856, s. 14 - 17) został następnie przez Schellinga opublikowany w tym samym czasopiśmie (nr 122) we wrześniu 1799 roku — i jest to właściwie jedyna publiczna odpowiedź Fichtego na kantowskie *Wyjaśnienie*. Zauważmy, że Fichte miał tu rację, tłumacząc owo negatywne stanowisko Kanta wobec „Wissenschaftslehre” po prostu jej nieznamościami. Fakt, że Kant nie czytał żadnych (poza *Próbką krytyki objawienia*) pism Fichtego, a o jego „teorii wiedzy” miał tylko nader mgliste i z drugiej ręki czerpane wyobrażenie, uchodzi w całej literaturze przedmiotu za niezbitie ustalony

siebie i nawet pobieżna jego lektura wystarcza, by obalić wykładnię kantystów. Fichte przyznaje wprawdzie, że są w tym dziele sformułowania poddające się takiej wykładni. Podkreśla jednak, że tekst *Krytyki* zawiera bez porównania więcej miejsc i myślowych wątków, które jednoznacznie przemawiają na rzecz wykładni transcendentalnie-idealistycznej, podczas gdy miejsca i wątki dopuszczające interpretację „dogmatyczną” (realistyczną) są nieliczne. Zresztą nawet i te są przez taką interpretację zniekształcane. Pokazuje to Fichte na przykładzie znanego problemu „pobudzania” (*Affizieren*) naszej zmysłowości przez zewnętrzne przedmioty, o którym istotnie Kant często wspomina jako o niezbędnym warunku i źródle wszelkiej materialnej treści poznania⁸⁰, a w którym kantyści znaleźli główny punkt oparcia dla swego poglądu na rzecz samą w sobie jako obiektywną i zewnętrzną przyczynę wrażeń.

Otóż zdaniem Fichtego pogląd taki opiera się na zasadniczym nieporozumieniu. Kant mówi wprawdzie o „pobudzaniu przez przedmiot” — ale przecież „przedmiot” (*Gegenstand*) to dla Kanta zawsze i tylko pojęciem a synteza przedstawień, m y ś l o w e p o łą c z e-

(por. w tej sprawie zwłaszcza X. Léon: wyd. cyt., t. I, s. 126 - 127 oraz F. Medicus: *Fichtes Leben*, Leipzig 1922 (2 Aufl.), s. 130).

⁸⁰ Jak choćby w klasycznym sformułowaniu ze *Wstępu*, które Fichte w swym tekście właśnie cytuje: „Cóż by bowiem innego mogło władzę poznawania obudzić do działania, gdyby tego nie sprawiły przedmioty, które poruszają (*rühren*) nasze zmysły i po części same z siebie wywołują przedstawienia, po części wprawiają w ruch działalność naszego intelektu, polegającą na porównywaniu ze sobą przedstawień, łączeniu ich lub rozdzielaniu i przerabianiu w ten sposób *surowego* materiału wrażeń zmysłowych w poznanie przedmiotów nazywane doświadczeniem?” (*Kritik der reinen Vernunft*, B 1, podkreślenie Fichtego).

nie wielości wrażeń w jedność. „Czym więc jest przedmiot? Czymś, co zostało dodane (*das Hinzugetane*) do zjawiska przez intelekt, a więc czystą myślą (*ein blosser Gedanke*)”⁸¹. Powiedzieć, że tak rozumiany przedmiot „pobudza” Ja, to powiedzieć tylko tyle, że zostaje on przez owo Ja pomyślany jako pobudzający — albo, co oznacza to samo, że Ja myśli siebie jako pobudzane. A zatem to Ja i jego własne myślenie jest tutaj tym, co przypisuje „przedmiotowi” aktywność, a sobie samemu bierne doznawanie (*Leiden*), receptywność. „Tak więc przedmiot jako dany (*gegeben*) zostaje również tylko pomyślany (*gedacht*); i owo wyżej przytoczone miejsce z kantowskiego *Wstępu* jest zrozumiałe także tylko w ramach systemu koniecznego myślenia, który ma być wyjaśniony i wyprowadzony dopiero przez następującą potem *Krytykę*”⁸². Fichte nie kwestionuje więc samej kantowskiej koncepcji „pobudzania” (*Rührung, Affektion*) jako podstawy doświadczenia poznawczego; sądzi tylko, że nie jest to pobudzenie przez przedmiot, lecz własne samopobudzenie myślącego Ja transcendentalnego, które zawsze ustanawia siebie jako skończone i ograniczone, a więc uprzedmiotowione. Pytania o „rzecz samą w sobie” jako obiektywną (nie-transcendentalną) podstawę przedmiotowości nie mają więc żadnego sensu: właściwe stanowisko Kanta mieści się na innym poziomie myślenia — i tu jest zgodne z transcendentalem stanowiskiem „teorii wiedzy”, podług którego także cała empiryczna treść naszej wiedzy — z pozoru „dana” i „zastana” — jest w rzeczywistości wytworem „koniecznego myślenia”, tj. wypływa z immanentnych praw pierwotnej aktyw-

⁸¹ *Zweite Einleitung...*, FW I, s. 488.

⁸² Tamże.

ności wiedzotwórczej na równi z czystą, „aprioryczną” formą poznawania.

I w tym właśnie miejscu zarysowuje się opozycja druga. Cała ta z pozoru tak skrajnie „idealistyczna” krytyka pojęcia „rzeczy samej w sobie” jest przecież u Fichtego jednocześnie krytyką „idealizmu” w sensie tradycyjnie epistemicznym. Idzie w niej bowiem nie o proste odwrócenie relacji przedmiot — podmiot w ramach tej samej problematyki (teoriopoznawczy subiektywizm „świadomości” przeciw naiwnemu realizmowi „rzeczy”), lecz o konstrukcję całościowego, epistemologicznego pojęcia tej relacji, a więc i o problematykę zupełnie nową. Fichteańskie Ja jest oczywiście absolutnym podmiotem; ale samo pojęcie „podmiotowości” jest tu od razu pomyślane w ten sposób, że z góry zawiera w sobie konieczny moment „uprzedmiotowienia”. Tym, co zostaje tu skonstruowane pod nazwą „Ja”, jest bowiem typowo epistemologiczne pojęcie pierwotnej jedności podmiotu i przedmiotu — jedności, która poprzedza i umożliwia nie tylko „rzecz”, lecz także „świadomość”. Nie ma więc „rzeczy” niezależnych od ujmującej je „świadomości” (tj. właśnie rzeczy „samych w sobie”) — ale i nie ma „świadomości” w stanie absolutnie czystym (pozbawionej przedmiotowego odniesienia do ujmowanych przez siebie „rzeczy”). Przeciwnie, w transcendentalnej perspektywie fichteańskiego Ja świadomość (podmiotowość w węższym, epistemicznym sensie) jest zawsze już świadomością jakiegoś przedmiotu, tak samo jak przedmiot jest zawsze przedmiotem dla jakiejś świadomości. Idzie tu bowiem o relację, która zachodzi w obie strony, i dla obydwu jej członów równocześnie. Krytyce podlega więc nie tylko pojęcie „rzeczy samej w sobie”, lecz także jego ścisły korelat: pojęcie „świadomości

samej w sobie”, tj. podmiotowości, w sensie epistemicznym. Antyteza tych dwóch epistemicznych pojęć zostaje zastąpiona nowym, epistemologicznym pojęciem ich nierozłącznej jedności w pierwotnej strukturze „jaźniowości” jako transcendentalnego „podmioto-przedmiotu”.

W strukturze tej momentem „podmiotowym” jest aktywność (*Tätigkeit*), mocą której Ja nieświadomie wytwarza wszelką wiedzę i wszelką odpowiadającą jej „przedmiotową” realność. Ale struktura ta ma także swój własny moment „przedmiotowy”: jest nim mianowicie to, co Fichte nazywa „pierwotnym ograniczeniem”⁸³ (*Beschränktheit, Begrenztheit*) aktywności Ja, a co właśnie sprawia, że aktywność ta musi przybierać formę obiektywizacji. Otóż idzie o to, że Ja może ustanowić siebie tylko jako ograniczone (skończone, określone) — tzn. nie może ustanowić samego siebie, nie przeciwstawiając sobie zarazem jakiegoś Nie-Ja, na które przenosi całą swą aktywność, sobie samemu przypisując w tej relacji tylko bierne doznawanie (*Leiden*). Opisywaliśmy już niżej ten szczególny mechanizm prerefleksyjnej konstytucji „uprzedmiotowienia”, za pomocą którego Fichte wyjaśnia całą kantowską problematykę treści poznania, zawartą w pojęciu „rzeczy samej w sobie”. Jak widać, mechanizm ten jest tu przyporządkowany samej istocie „jaźniowości” w jej najbardziej pierwotnej i koniecznej strukturze. „Moja ograniczoność — jako że warunkuje moje ustanowienie samego siebie — jest ograniczonością pierwotną”⁸⁴. Jako taka jest ona czymś koniecznym i dalej już niewyjaśnialnym, gdyż wynikającym z samej natury aktu samo-ustanowienia-siebie (*Sich-Selbst-Setzen*). Nieświadoma projekcja „przedmiotów” — tj. projekcja aktywności wy-

⁸³ Tamże, s. 489.

⁸⁴ Tamże.

tworzenia w świat jej zobiektywizowanych wytworów — należy więc do elementarnych „warunków możliwości” samego Ja i jego transcendentalnej samowiedzy. Albowiem Ja może ustanowić się „dla siebie” (tj. jako podmiot) tylko pośrednio, mianowicie poprzez jednoczesne ustanowienie Nie-Ja, czyli jakiegoś ograniczającego je „przedmiotu”. Jest to ta sama struktura koniecznego sprzężenia i wzajemnego oddziaływania (*Wechselwirkung*) pomiędzy Ja i Nie-Ja, którą Fichte szczegółowo opisał już w teoretycznej części *Podstaw* z roku 1794: założenie (*Setzen*) jednego z członów możliwe jest tylko wraz z równoczesnym założeniem drugiego, i na odwrót. Fichte wyraża to następująco: „Wprawdzie Nie-Ja jest wytworem (*Produkt*) samookreślającego się Ja, nie zaś czymś absolutnym i ustanowionym poza Ja; ale Ja, które ustanawia siebie jako ustanawiające siebie samo, lub jako podmiot, nie jest możliwe bez wytworzonego w ten właśnie sposób przedmiotu. (Określenie Ja, jego refleksja nad sobą samym jako czymś określonym są możliwe tylko pod warunkiem, że ono samo ogranicza siebie czymś przeciwstawnym [...]); Ja nie może więc ustanowić siebie inaczej niż jako określane przez Nie-Ja (nie ma podmiotu bez przedmiotu). W tej mierze ustanawia się ono jako określane. Zarazem jednak Ja ustanawia się również jako określające — ponieważ to, co je samo ogranicza (Nie-Ja), jest jego własnym wytworem (nie ma przedmiotu bez podmiotu)”⁸⁵.

Otóż ta właśnie koncepcja transcendentalnego „podmiotu-przedmiotu”, jako subiektywności koniecznie obiektywizującej się i zobiektywizowanej, leży u podstaw całej fichteańskiej polemiki z kantystami w *Drugim wprowadzeniu*. Polemiki dwustronnej; o ile bowiem w opozycji do naiwnego realizmu akcentuje

⁸⁵ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, FW I, s. 218.*

Fichte moment „aktywności” Ja (Nie-Ja jako wytwór Ja, „nie ma przedmiotu bez podmiotu”), to zarazem przeciw epistemicznemu idealizmowi „teoriopoznawczemu” z niemniejszym naciskiem podkreśla wagę momentu „ograniczoności” (wytwarzanie Nie-Ja jako konieczny warunek samo-ustanowienia Ja, „nie ma podmiotu bez przedmiotu”). Powiada również coś więcej: że mianowicie „ograniczoność” ta jest z jednej strony --- co do swej ogólnej formy, swego „Że” --- immanentnie zawarta w koniecznej strukturze samego Ja, z drugiej zaś, co do swej każdorazowo konkretnej treści lub swej określoności (*Bestimmtheit*), tj. swego „Co” --- jest czymś absolutnie przypadkowym i faktycznym, a więc w ogóle niekonstruowalnym w obszarze teorii i niewywodliwym z samych tylko „apriorycznych warunków możliwości Ja”.

Właśnie ta przede wszystkim teza zwrócona jest przeciw skrajnie idealistycznym (w „teoriopoznawczym” sensie) interpretacjom filozofii Kanta (np. Maimon, Beck) — interpretacjom, w których już nie tylko ową pierwotną „ograniczoność” podmiotu koniecznie uprzedmiotowionego, ale nawet i całą jego konkretną „określoność” empiryczną próbowano ująć jako absolutną i w pełni samoprzejrzystą konstrukcję czystej „świadomości”. Otóż próby takie (które jakże często mylnie przypisuje się samej fichteańskiej „teorii wiedzy”) uważał Fichte zawsze za z góry daremne, i w opozycji do nich zawsze bronił tezy o absolutnie faktycznym istnieniu pewnej nieprzekraczalnej granicy wszelkich świadomościowych konstrukcji. Znamienne też, że tę granicę — wyrażaną jedynie negatywnie za pomocą takich pojęć jak „ograniczoność”, „skończoność” czy „określoność” — utożsamiał Fichte z ostateczną granicą wszelkiej wiedzy teoretycznej, a nawet samej filozofii transcendentalnej jako takiej.

Tak np. w *Drugim wprowadzeniu* widać to już wyraźnie: stwierdza się tu, że „określoność ograniczenia” (*Bestimmtheit der Begrenzung*) pierwotnej aktywności wiedzotwórczej podmiotu jest czymś bezwzględnie realnym, choć zarazem z natury swej nieuchwytnym w kategoriach racjonalnej dedukcji pojęciowej. Określoność ta ujawnia się bowiem jedynie jako „uczucie” (*Gefühl*), czyli jako bezpośrednia percepcja pewnego ograniczenia naszej „władzy praktycznej”. Owo „uczucie” jest realnością pierwotną (*ursprünglich*), niewywodliwą znikąd i dalej już niewyjaśnialną: „Przy bezpośrednim uczuciu wszelkie transcendentalne wyjaśnianie dobiega końca”⁸⁶. Podkreślenie jest tu znaczące, ponieważ ten właśnie punkt pozwala szczególnie przejrzysto wskazać dystans teoretycznych poziomów, jaki dzieli to stanowisko od obu możliwych stanowisk „nie-transcendentalnych”. Pierwszą z tych możliwości reprezentuje dogmatyczny „realizm” teoriopoznawczy, który właśnie próbuje „wyjaśnić” owo bezpośrednie „uczucie” jakimikolwiek racjami lub przyczynami: „Gdy chce się owo pierwotne uczucie jeszcze dalej wyjaśniać przyczynowym działaniem Czegoś, wówczas mamy dogmatyzm kantystów, który właśnie opisywałem, a którym oni mieliby ochotę obciążyć samego Kanta. Oczywiście tym Czymś z konieczności musi u nich być owa żalсна rzecz sama w sobie”⁸⁷.

Ale jest też możliwość druga, którą Fichte wskazuje z nie mniejszą precyzją i jednoznacznością; polega ona po prostu na całkowitym niedostrzeganiu owego „bepośredniego uczucia” jako bezwzględnej realności, stanowiącej konieczną przesłankę wszelkiej filozoficznej refleksji, a zarazem jej nieprzekraczalną

⁸⁶ *Zweite Einleitung...*, FW I, s. 490.

⁸⁷ Tamże.

granicę. „Gdy zapomina się w ogóle o owym pierwotnym uczuciu, wówczas prowadzi to do transcendentnej formy idealizmu, który jest całkowicie pozbawiony gruntu pod nogami (*bodenlos*); powstaje filozofia niedoskonała, nie umiejąca wyjaśnić tych predykatów świata przedmiotowego, które mogą być jedynie odczuwane we wrażeniach (*die bloss empfindbaren Prädikate*). Wydaje mi się, że na te manowce zeszedł Beck, a i Reinhold skłonny jest interpretować moją teorię wiedzy w ten właśnie sposób”⁸⁶. Dodajmy, że wprawdzie nie pada tu nazwisko Maimona, ale i jego filozofię z pewnością zaliczyłyby Fichte do takich właśnie „transcendentnych” w sensie kantowskim form idealizmu. Cały ten „pozbawiony gruntu pod nogami” idealizm jest więc prostym przeciwieństwem naiwno-realistycznej doktryny o „rzeczach samych w sobie”; właśnie dlatego jednak łączy go z nią strukturalna więź jednorodnej problematyki i wspólnego poziomu teorii. Tę więź, stanowiącą wspólny mianownik całej przestrzeni myślowej pokantowskich dyskusji i sporów, określa zasadniczo „nie-transcendentalny” charakter refleksji filozoficznej, który jest równie wyraźnie widoczny w obu odróżnionych tu stanowiskach skrajnych. Dla Fichtego jest więc jasne, że obydwie te stanowiska wciąż jeszcze pozostają na gruncie problematyki tradycyjnie „teoriopoznawczej”, tj. że reprezentują sobą tylko dwie krańcowe formy myślenia epistemicznego. Właśnie dlatego obydwie — i to w jednakowym stopniu oraz z tych samych powodów — są obiektywnie niezdolne do zrozumienia filozofii Kanta, która z istoty swej jest refleksją „transcendentalną”, tzn. myśleniem wytwarzającym epistemologiczny poziom teorii.

Cały spór wokół pojęcia „rzeczy samej w sobie” jest

⁸⁶ Tamże.

najlepszym przykładem takiego strukturalnego niezrozumienia, wynikającego ze zderzenia dwóch radykalnie odmiennych i niewspółmiernych poziomów teoretycznej refleksji. I na wykazaniu tego polega też cały sens fichteańskiej krytyki tego pojęcia, która z tej racji jest zarazem strukturalną krytyką teoretyczną „kantyzmu kantystów” — w obu jego podstawowych odmianach, „realistycznej” i „idealistycznej” na równi — jako nieuchronnej dezinterpretacji poglądów samego Kanta, mianowicie powstającej wskutek epistemicznego odczytania pytań i problemów właściwych myśleniu epistemologicznemu. Właśnie w tym kierunku zmierza cały wywód Fichtego w *Drugim wprowadzeniu*: to, co u Kanta jest rzeczywistym i doniosłym problemem — a więc cała zaszyfrowana pod nienajszczęśliwszą nazwą „rzeczy samej w sobie” problematyka ontologicznych podstaw wiedzy jako całościowego systemu sensów uprzedmiotowionych — u kantystów staje się albo banałem, albo teoretycznym nonsensem. Ale też Kant rozważał tę problematykę na jej właściwej — „transcendentalnej” — płaszczyźnie, czego właśnie nie czyni żaden z kantystów. Tylko dzięki temu jego „idealizm” mógł być zarazem „empirycznym realizmem”, tj. ontologicznym wyjaśnieniem i ugruntowaniem empiryczności jako koniecznego sposobu istnienia wiedzy i jej świata. Kant bowiem włączył w samo pojęcie wiedzy — jako jeden z „apriorycznych warunków jej możliwości” — ową niezbywalną, ale i dalej niewyjaśnialną obecność „pierwotnego uczucia” (*ursprüngliches Gefühl*), którą kantyści albo zgoła pomijali (jak epistemiczny „idealizm pozbawiony gruntu pod nogami”), albo próbowali ją „dalej wyjaśniać” w sposób z konieczności myślowo niezborny (jak „dogmatyzm” naiwnego realizmu).

Tak właśnie interpretuje Fichte całą kantowską na-

ukę o „receptywności” — tej władzy doznawania „pobudzeń” i „wrażeń” — jako o integralnym składniku aparatury poznawczej i koniecznym warunku możliwości samej wiedzy. W myśl tej interpretacji owa nauka nie wyraża nic innego jak właśnie pełne zrozumienie miejsca i funkcji „pierwotnego uczucia” w całej transcendentalnej koncepcji wiedzy; jest to pierwsza próba teoretycznego ujęcia sensu owej pierwotnej „ograniczoności” i określoności” wiedzotwórczych aktów, stanowiącej źródłowy próg wszelkiej wiedzy i zarazem jej nieusuwalny kraniec. Zrozumiałe też, że „Wissenschaftslehre” nauki tej wcale nie odrzuca, lecz właśnie kontynuuje ją, i to jako jeden z centralnych wątków filozofii transcendentalnej, właśnie dlatego powszechnie niedostrzegany przez kantystów. „Całą tę określoność (*Bestimmtheit*) — a więc również tę, która wyraża się w możliwej sumie uczuć — należy uważać za określoną *a priori*, tj. w sposób absolutny i bez jakiegokolwiek naszego udziału; jest ona wtedy kantowską *receptywnością* (*Rezeptivität*), a każdy z jej poszczególnych przypadków jest tym, co Kant nazywa *pobudzeniem* (*Affektion*). Bez uwzględnienia tej władzy w ogóle niepodobna wyjaśnić świadomości”⁸⁹.

Kantowski problem empirycznej treści poznania („tego, co dane”) w rzeczywistości doskonale daje się sformułować w kategoriach czysto „transcendentalnych” — a więc niesprowadzalnych ani do przedmiotowości „rzeczy”, ani do świadomości „podmiotu”; co więcej, właściwy kształt tego problemu może być uchwycony i przedstawiony tylko w takich nieepistemicznych kategoriach. Jest to bowiem problem typowo epistemologiczny: zawarte w nim pytanie dotyczy całości ontologicznego statusu wiedzy i wiedzotwór-

⁸⁹ Tamże.

czych aktów, a więc „apriorycznych warunków możliwości” całej tej pierwotnej konstytucji świata, dzięki której rzeczywistość jawi się zawsze w rozszczepieniu na „podmiot” i „przedmiot”. Z drugiej strony takie pytanie wiedzy o poza-epistemiczne źródła i podstawy swego własnego „bytu” jest dla refleksji epistemologicznej nie jednym z wielu jej pytań możliwych, lecz najważniejszym i najbardziej właściwym jej pytaniem, bez którego refleksja ta nie rozpoznaje jeszcze w pełni tożsamości swego poziomu teorii. Właśnie dlatego Fichte przywiązuje tak wielką wagę do właściwej interpretacji kantowskich pojęć „receptywności” i „pobudzenia”: znajduje w nich z jednej strony konieczny punkt wyjścia dla prawdziwie „transcendentalnego” sformułowania problemu wiedzy (które w swej „Wissenschaftslehre” sam podejmuje i będzie konsekwentnie rozwijał), z drugiej zaś — również konieczny próg teoretycznej zrozumiałości samej filozofii Kanta, o który muszą rozbić się wszelkie „nie-transcendentalne” (epistemiczne) próby jej recepcji i wykładni.

Zarzut „niezrozumienia” mistrza, jaki Fichte stawia kantystom wszelkich zresztą odcieni, nie jest więc w tym kontekście po prostu emocjonalną kwalifikacją wartościującą, lecz przede wszystkim diagnozą ściśle teoretyczną: wyraźnie jest tu nakreślona granica problematyki i poziomów teorii, poza którą dopiero zaczyna się filozofia Kanta, a której kantysty właśnie nie osiągnęli. Mieliśmy przy tym okazję przekonać się, że ta fichteńska diagnoza jest zasadniczo trafna — tj. że istotnie między „teorią wiedzy” Fichtego a całą gamą obiegowych interpretacji kantyizmu z lat dziewięćdziesiątych istnieje jakościowa różnica teoretyczna, i że jest to właśnie ta sama różnica, która sprawia, że to dopiero „teoria wiedzy”, a nie żadna z tamtych wy-

kładni, stanowi rzeczywistością kontynuację myśli filozoficznej Kanta. W tym czysto teoretycznym sensie można więc z pewnością powiedzieć, że właśnie Fichte i dopiero on, „zrozumiał” całą kantowską ideę transcendentalizmu, tak jak zasadniczo „nie zrozumieli” jej kantyści i antykantyści lat dziewięćdziesiątych.

OD „KRYTYKI” DO „SYSTEMU”

Prezentacja stosunku Fichtego do filozofii kantowskiej byłaby jednak niepełna bez wskazania istotnych odrębności i różnic. Jakoż „teoria wiedzy” jest — i to w wyraźnym zamyśle jej twórcy — rzeczywistością kontynuacją filozofii krytycznej Kanta. A dla Fichtego znaczy to przede wszystkim: pełniejszą i bardziej niż u samego Kanta konsekwentną realizacją kantowskiego projektu, całkowitym wydobyciem na jaw jego „ducha”, nawet za cenę znacznych czasem odstępstw od „litery”. W przypadku tekstów Kanta odstępstwa takie uważał Fichte za wręcz konieczne dla ich właściwego zrozumienia; widział tu bowiem szczególnie jaskrawą rozbieżność między „duchem filozofii” a jej „literą”⁹⁰. Toteż jego interpretacja filozofii krytycznej w wielu istotnych punktach świadomie

⁹⁰ Por. przypis w *Drugim wprowadzeniu* (tamże, s. 479), gdzie dla potwierdzenia tej tezy odwołuje się Fichte do pewnych sformułowań samego Kanta z *Krytyki* (np. B XLIV i B 119 nn.), które zalecają krytyczny dystans wobec „litery” jego własnych wywodów, a zarazem podkreślają konieczność zrozumienia ich ducha” („pełnego kontekstu”, „całościowej idei” itp.). Problem zgodności lub rozbieżności między „duchem” a „literą” zawsze interesował Fichtego także w swej ogólnej postaci; w młodości twórca „teorii wiedzy” poświęcił mu popularny esej (*Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie*, 1794. druk 1798, FW VIII, s. 270 - 300), a i w pismach późniejszych często powracał do ogólnych rozważań na ten temat.

wykracza poza dosłowność dyskursu kantowskiego, poszukując w nim założeń i sensów niewypowiedzianych, a częstokroć także niepomysłanych. Wskażmy na koniec najważniejsze z tych punktów, w których sam Fichte upatruje — jak zobaczymy, znów nader trafnie — swą odrębność od Kanta i swe własne teoretyczne nowatorstwo względem niego.

Otóż przede wszystkim Fichte zawsze uważał swą „teorię wiedzy” za właściwe urzeczywistnienie tego, co Kant tylko zapowiedział, ale czego nigdy sam nie stworzył: mianowicie za pełny system filozofii transcendentalnej, będący właśnie owym wielokrotnie przez Kanta wspomnianym „systemem czystego rozumu”, który cała „krytyka” jedynie poprzedza i przygotowuje. Widzieliśmy już, jak na tę właśnie różnicę między samą tylko „krytyką” czystego rozumu a jego „pełnym systemem” Fichte powołuje się w swej polemice z kantystami i jak przypomina, że to właśnie Kant wprowadził taką dystynkcję — i to wyraźnie podkreślając, że on sam w swym dziele nie przedstawia jeszcze „systemu”, lecz tylko „krytykę”⁹¹. Zobaczymy teraz, w jaki sposób u Fichtego dokonuje się owo przejście od takiej „krytyki” do zapowiadanego przez nią „systemu” oraz w jakim kierunku wymaga ono wykroczenia poza „historyczny” kształt filozofii samego Kanta.

Już w *Pierwszym wprowadzeniu* znajdujemy związane, ale nader pouczające omówienie najistotniejszej różnicy, jaka dla Fichtego od początku istnieje między jego „teorią wiedzy” a filozofią krytyczną Kanta. W zakończeniu tej programowej rozprawy (§ 6) zostają mianowicie odróżnione, i przeciwstawione sobie, dwa rodzaje samego „idealizmu transcendentalnego”, czyli „krytycznego”. Tylko jeden z nich — nazywany tu

⁹¹ Por. *Zweite Einleitung...*, FW I, s. 478 - 79, przypis.

„zupełnym (*vollständig*) idealizmem transcendentalnym”⁹² — odpowiada stanowisku „teorii wiedzy”. Drugi natomiast — opatrzony nazwą „krytycyzmu połowicznego” (*halber Kritizismus*) — najwyraźniej reprezentuje historyczną postać filozofii kantowskiej⁹³. Wspólną dla nich obu płaszczyzną jest transcendentalny punkt widzenia na wiedzę i jej przedmiot: za podstawę dla wyjaśnienia „przedstawięń” obydwu przyjmują „inteligencję” i jej „konieczne sposoby działania” (*notwendige Handlungsweisen*). Dalej jednak ich drogi się rozchodzą. Różnica polega na tym, że „zupełny” idealizm transcendentalny „rzeczywiście wyprowadza ów system koniecznych sposobów działania — a wraz z nim także wszystkie przedmiotowe (*objektiv*) przedstawienia, które wskutek tych działań powstają — z podstawowych praw (*Grundgesetze*) inteligencji, dzięki czemu cały zakres naszych przedstawień sam stopniowo powstaje przed oczyma czytelnika lub słuchacza”; natomiast drugi, „połowiczny” typ transcendentalizmu „zawsze uważa te prawa za skądś dane i bierze je mniej więcej tak, jak występują już w bezpośrednim zastosowaniu do przedmiotów, a więc na swym najniższym szczeblu (na którym noszą one nazwę kategorii) — i twierdzi tylko, że są to prawa,

⁹² *Erste Einleitung...*, FW I, s. 445.

⁹³ Wprawdzie nazwisko Kanta nie jest tu wymienione, a jako przedstawiciela tego „połowicznego krytycyzmu” wskazuje Fichte przede wszystkim Becka (tamże, s. 444, przypis). Jednakże fichteańska charakterystyka tego poglądu oraz kierunki jego krytyki niedwuznacznie odsyłają do koncepcji także samego Kanta. Pośrednim potwierdzeniem takiej interpretacji może być również fakt, że Becka zawsze uważał Fichte za tego spośród kantystów, który jeszcze stosunkowo najlepiej rozumiał pisma mistrza i który ze swą „Standpunktslehre” może być z tej racji uznany za swego rodzaju pośrednie ogniwo między filozofią Kanta a „teorią wiedzy” (por. tamże, także wyżej, przypis 70).

za pomocą których określamy i porządkujemy wszelkie przedmioty”⁹⁴. Słowem, procedura pierwsza „wyprowadza” to, co druga tylko „znajduje”: fakt podlegania rzeczywistych przedmiotów pewnym ogólnym „prawom myślenia” (*Denkgesetze*). Właśnie dlatego procedura druga jest połowiczna, niezupełna: stwierdza się w niej jedynie, że przedmioty faktycznie podlegają jakimś „prawom myślenia” (np. takim jak kantowskie kategorie lub czas i przestrzeń jako formy zmysłowości); nie dowodzi się natomiast konieczności tego podlegania, ani koniecznego charakteru samych tych praw — tzn. tego, że są to „czysto immanentne prawa samej inteligencji”⁹⁵, że więc wypływają one wprost z wewnętrznej natury transcendentального podmiotu i jego wiedzotwórczej aktywności. Jak powiada Fichte, „przy takim postępowaniu niepodobna zrozumieć, że — i dlaczego — inteligencja musi działać właśnie w ten sposób”⁹⁶.

Co więcej ten brak wglądu w systematyczną jedność i wewnętrzną konieczność działania „inteligencji” oraz jej myślowych „praw” pociąga za sobą także niewłaściwą koncepcję filozoficzną samego „przedmiotu”. Rozpatrując bowiem owe odkrywane czy też postulowane przez siebie „prawa myślenia” jako osobne i nawzajem niezależne funkcje poszczególnych „władz” poznawczych (u Kanta: zmysłowości i intelektu), „krytycyzm połowiczny” musi także ograniczyć ich zasięg do samej tylko formy przedmiotów (tj. do właściwości rzeczy oraz stosunków między nimi). W samej strukturze „przedmiotu” transcendentálna forma zostaje więc ostro oddzielona od empirycznej materii (*Stoff*), która ma już nie podlegać żadnym a-

⁹⁴ Tamże, s. 442.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże, s. 443 (podkreślenie — *M.J.S.*).

priorycznym „prawom myślenia” i z tej racji uważana jest za bezwzględnie „daną”. Otóż Fichte podkreśla, że ten rozdział formy i materii w przedmiocie, który — podobnie jak separacja „władz” poznawczych w podmiocie — jest właśnie objawem połowiczności i niekonsekwencji tego transcendentalizmu, przesłania całą problematykę transcendentalnej konstytucji przedmiotowości i otwiera drogę „dogmatyzmowi”, który w pojęciu takiej wyosobnionej „materii przedstawień” znajduje najlepszą pożywkę dla swych spekulacji na temat „rzeczy samych w sobie”. Aby zapobiec takim nieporozumieniom, należy odrzucić samo pojęcie „materii” naszej wiedzy, a więc i całe rozszczepienie tej wiedzy — i jej przedmiotu — na „materie” i „formę”; to właśnie czyni „zupełny” transcendentalizm, który „pokazuje, jak cała rzecz powstaje przed oczyma myśliciela”⁹⁷. „Rzecz” bowiem w swej przedmiotowości nie jest czymś różnym od konstytuujących ją „stosunków”, lecz właśnie jest tożsama z nimi — tj. z ich całością. „Rzecz jest to nie co innego jak właśnie wszystkie te stosunki, ujęte razem w jedną całość (*zusammengefasst*) przez wyobrażenie [...] Przedmiot jest bezwzględnie pierwotną syntezą wszystkich tych pojęć. Forma i materia nie są żadnymi osobnymi elementami (*Stücke*); materia jest tożsama z zupełnością uformowania (*die gesamte Formheit*), z której dopiero w wyniku analizy otrzymujemy określone formy poszczególne”⁹⁸.

Przejsie od „połowicznego krytycyzmu” do „zupełnego idealizmu transcendentalnego” polega więc zwłaszcza na świadomym przekreśleniu kantowskich odgraniczeń: zmysłowości i intelektu jako odrębnych „władz” poznawczych oraz formy i materii jako odrębnych ele-

⁹⁷ Tamże (podkreślenie — *M.J.S.*).

⁹⁸ Tamże.

mentów „przedstawienia” i jego „przedmiotu”. Właśnie dlatego jest to zarazem przejście od „krytyki” do „systemu”. Zniesienie tych ograniczeń — i dopiero ono — pozwala bowiem ująć całość doświadczenia, rozumianą jako „system wszystkich koniecznych przedstawień”⁹⁹, który wówczas jest także „systemem wszystkich koniecznych przedmiotów”, oraz wyprowadzić tę całość z koniecznych struktur i praw funkcjonowania „jaźniowości”, tj. transcendentального „rozumu” i jego wiedzotwórczej aktywności. Również metoda tej dedukcji jest inna niż u Kanta; odpowiada mianowicie tym samym wymogom systematycznej jedności „rozumu”, które znajdują wyraz w nowym ujęciu jej „przedmiotu”. Kantowską „analitikę” poszczególnych władz i składników wiedzy rzeczywistej zastępuje syntetyczno-dedukcyjna konstrukcja „Wissenschaftslehre”, która w zamysle jej twórcy ma być po prostu odsłonięciem i wiernym odtworzeniem koniecznym praw samo-konstrukcji absolutnego „rozumu”. Procedura ta — od strony formalnej obszernie przez Fichtego opisana w rozprawie *O pojęciu teorii wiedzy*, następnie stosowana w kolejnych ekspozycjach systemu począwszy od *Podstaw...* z roku 1794, polega na tym, że za punkt wyjścia przyjmuje się „jedno jedyne podstawowe prawo rozumu” (*Grundgesetz der Vernunft*), które przy tym można „wskazać jako uchwytne bezpośrednio w świadomości”¹⁰⁰. (Prawem tym jest właśnie zasada „jaźniowości” rozumu, która z tej racji zostaje uznana za „pierwszą zasadę systemu”). Następnie zaś przechodzi się do analizy warunków możliwości tego punktu wyjścia — tzn. do odtwarzania wszystkich innych aktów i zależności, które również muszą zachodzić, jeśli tego rodzaju „podstawowe pra-

⁹⁹ Tamże, s. 446.

¹⁰⁰ Tamże, s. 445.

wo” ma moc pojawić się jako możliwe i jako rzeczywiście uchwytne w bezpośredniej świadomości. Metoda ta polega więc na „nieustannym przechodzeniu od tego, co uwarunkowane, do jego warunku. Warunek wówczas staje się sam czymś uwarunkowanym, i trzeba z kolei szukać jego warunku”¹⁰¹. Zawartą w całej tej procedurze myśl główną można streścić następująco: pełne wyjaśnienie „samowiedzy” — a zwłaszcza epistemicznej „świadomości” wraz z jej „przedstawieniami” — możliwe jest tylko poprzez rekonstrukcję całościowej struktury transcendentального „rozu-
mu”, którą wszelka świadomość zakłada, ale która dla niej samej nigdy nie jest bezpośrednio jawna. Taką rekonstrukcją ma być właśnie system „teorii wiedzy”. Od kantowskiej „krytyki” różni go zatem nie tylko pełniejszy zakres przedmiotowej treści (u Fichte-
go z założenia obejmuje on absolutną całość doświadczenia epistemicznego, której teoretyczne ujęcie było wedle Kanta właśnie niemożliwe), lecz także odmienna metoda filozoficznego postępowania.

Na czym więc polega właściwy sens i kierunek tego fichteńskiego przejścia od „krytyki” do „systemu”? Otóż przejście to nie jest niczym innym jak próbą pełnej i konsekwentnej realizacji projektu filozofii t r a n s c e n d e n t a l n e j, poszukującej całościowych podstaw ontologicznych wiedzy i poznawczego „doświadczenia”. Fichte dopowiada tu tylko do końca centralną myśl kantowskiego transcendentalizmu: iż podstaw tych trzeba szukać nie w epistemicznym obszarze samego „doświadczenia” — tzn. nie w e w n ą t r z całego systemu opozycji: „rzecz — świadomość”, „przedmiot — podmiot”, „byt — myślenie” — lecz p o z a tym systemem: na epistemologicznym poziomie „rozu-
mu”, tj. na właściwym poziomie transcendentalnej

¹⁰¹ Tamże, s. 446.

konstytucji całego „doświadczeniowego” świata. Do tej myśli Fichte dodaje w istocie tylko jedno stwierdzenie: iż mianowicie owym transcendentalnie konstytutywnym „rozumem” wcale nie jest jedynie rozum u Kanta „krytykowany” (tj. kantowski intelekt), lecz także, a nawet przede wszystkim, sam rozum „krytykujący”. Od strony czysto formalnej oznacza to zatarcie ostrych granic między kantowskimi „władzami” poznawczymi: zmysłowością, intelektem, rozumem w sensie węższym, władzą sądenia itp. Znacznie ważniejsza jest jednak różnica od strony teoretycznej treści. Tożsamość i wewnętrzna jedność „rozumu”, rozpoznana tu poprzez wszystkie jego epistemiczne formy i przejawy, otwiera przed myśleniem nową dziedzinę teoretycznej problematyki, domagającą się swego całościowego i systematycznego opracowania. Swą ogólnością, a także koniecznym i zwłaszcza dla wszelkiego myślenia nieprzekraczalnym charakterem swych strukturalnych praw, ta nowa problematyka „absolutnego rozumu” odpowiada dawnej metafizyce przedkantowskiej — z tą jednak różnicą, że „metafizyczna” intencja realizuje się tym razem w całościowość i w całościowość przedkantowskiej przestrzeni myślowej, że więc świadomie przyjmuje ów z pozoru paradoksalny kształt „metafizyki transcendentalnej” lub „krytycznej”.

Otóż Fichte zawsze uważał swoją „teorię wiedzy” za taką właśnie nową „metafizykę rozumu”, która od przedkantowskich „metafizyk bytu” różni się całym poziomem teorii i z tej racji bynajmniej nie koliduje z godzącą w tamte „krytyką” Kanta. Tak np. w *Wykładach z logiki i metafizyki* czytamy: „Kant odrzuca metafizykę w ogóle — tzn. taką, która chce być nauką o rzeczy samej w sobie jako o czymś, na czym miałyby się opierać doświadczenie, i tutaj jego sprzeciw jest całkiem jasny i zrozumiały. Ale ta metafizyka, o któ-

rej my mówimy, zmierza nie do poznania rzeczy samych w sobie, jako rzekomej podstawy doświadczenia, lecz do tego, by poznać całościową jedność wewnętrzną rozumu (*Zusammenhang der Vernunft*). Metafizyka w tym sensie jest z pewnością możliwa, a jej pytania należy uznać za bardzo rozumne”¹⁰². Co więcej, taka metafizyka nie tylko nie jest sprzeczna z kantowską „krytyką”, ale wręcz stanowi jej konieczne przedłużenie i dopełnienie: „krytyka” bowiem — jak przyznawał to już sam Kant — jest tylko „propedeutyką”, przygotowaniem właściwej filozofii i wstępem do niej, nie zaś filozofią samą. Dlatego właśnie trzeba wyjść poza „krytykę”: „Wyrażenia takie jak «filozofia krytyczna» czy «krytyczny filozof» będą wkrótce zupełnie zbyteczne, ponieważ krytyka nie jest filozofią, lecz tylko czymś, co filozofię umożliwia. Filozofia jest tylko jedna i nie potrzebuje żadnego przydomka; nie ma

¹⁰² *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, NS II, s. 20. I w innym miejscu tegoż tekstu: „Metafizyka i filozofia są jednym i tym samym, i wszystko, o czym dotąd mówiliśmy, jest metafizyką [...]. Albowiem przedmiotem filozofii jest system doświadczenia. Zajmuje się ona badaniem podstawy (*Grund*) doświadczenia. Odpowiada na pytanie: jak możliwe jest doświadczenie? Odpowiedź na to pytanie jest transcendentna, jeśli za podstawę doświadczenia przyjmuje się rzecz samą w sobie; natomiast odpowiedź na to pytanie jest transcendentna, jeśli podstaw tego, że myślimy jakiś świat (*die Gründe unseres Denkens einer Welt*) szuka się w rozumie, w Ja. Kant neguje możliwość metafizyki, ale o tyle tylko, o ile jest ona uprawiana w sposób transcendentny” (tamże, NS II, s. 234). Podobnie też w przedmowie do II wydania rozprawy *O pojęciu teorii wiedzy* (1798) powiada Fichte o swej własnej filozofii, że jest to „...metafizyka, ale taka, która musi być nie nauką o domniemanych rzeczach samych w sobie, lecz genetyczną dedukcją (*Ableitung*) tego, co występuje w naszej świadomości” (*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, FW I, s. 32).

filozofii krytycznej, jest tylko filozofia bez przydomków”¹⁰³.

Taką „filozofią bez przydomków” (oczywiście z wyjątkiem jednego: „transcendentalna”), która będzie zarazem zapowiadany przez Kanta „systemem czystego rozumu”, chce być fichteńska „teoria wiedzy”. I ta właśnie intencja określa zarówno zasadniczy kierunek, jak i wszystkie poszczególne punkty świadomych wykroczeń Fichtego przeciw „literze” doktryny kantowskiej. Są to nade wszystko wykroczenia przeciw narzuconym przez Kanta restrykcjom — ale nie tym, które dotyczą „transcendentnego” użytku rozumu w tradycyjnej metafizyce poziomu epistemicznego, lecz tym, którymi sam „transcendentalny” rozum epistemologiczny niepotrzebnie krępuje swą własną teoriiotwórczą działalność, dzieląc w sposób sztuczny jednorodną całość swej dziedziny oraz swych funkcji między wyodrębnione i nie rozpoznające swej jedności „działy” lub „władze”. W tym właśnie kontekście mieszczą się wszystkie trzy najważniejsze kwestie, w których Fichte „poprawia” dosłowny tekst filozofii teoretycznej Kanta: po pierwsze, konsekwentna eliminacja krytyczna pojęcia „rzeczy samej w sobie” — a więc także całego rozdziału na „rzecz w sobie” i „zjawisko”, który u Kanta pokrywa się z rozdziałem na „rozum” i „intelekt”; po drugie, zniesienie sztywnej dystynkcji między zmysłowością a intelektem (oglądem a pojęciem), której z kolei odpowiada dualizm formy i materii w „przedmiocie”; po trzecie, próba pełnej „definicji” kantowskich kategorii jako koniecznych aktów transcendentalnej samowiedzy, tj. jako wiedzotwórczych form wypływających — na równi z formami zmysłowości oraz „ideami rozumu” — z samej istoty „jaźniowości” i „rozumności”. Modyfikacje

¹⁰³ Tamże, s. 21.

te świadomie zmierzają do usunięcia „krytycznych” rygorów, jakie Kant narzucił samemu filozofującemu myśleniu. Ich celem jest więc konstrukcja tego, co przez kantowską „krytykę” było właśnie zabronione: ontologii, systematycznej wiedzy rozumowej o „tym, co nieuwarunkowane”, nauki o absolutnej całości wszelkiego doświadczenia. Nie idzie przy tym jednak o „transcendentną” ontologię tradycyjnej metafizyki (naukę o „byciu”), nieodwracalnie przez Kanta obaloną, lecz o nową ontologię transcendentną, odnajdującą konstytutywne podstawy wszelkiego „bytu” w jedności i immanencji absolutnego „rozumu”, tj. w koniecznej strukturze i formie jego wiedzotwórczych aktów. Tak właśnie rozumie Fichte ontologię. „Tego rodzaju nauka o najogólniejszych właściwościach rzeczy jest więc zupełnie możliwa. Taką nauką jest właśnie ontologia. Samo jej postępowanie nie zawiera w sobie nic nagannego; trzeba tylko wiedzieć, że tym, co się tu wyróżnia i specyfikuje, nie są właściwości rzeczy samych w sobie, lecz wspólne treści zawarte w czynnościach rozumu”¹⁰⁴.

Ten właśnie projekt nowej „ontologii wiedzy” najlepiej określa rzeczywiście różnicę teoretyczną między fichteańską „Wissenschaftslehre” a filozofią krytyczną Kanta. Zwięzłym wyrazem tej różnicy jest również ów zmieniony sens, jaki Fichte nadaje kantowskiemu pojęciu „oglądania intelektualnego” (*intellektuelle Anschauung*). Jak wiadomo, pojęcie to ma u Kanta charakter hipotetycznej konstrukcji myślowej, w której idea „innego intelektu” (*intellectus intuitivus, intellectus archetypus*) reprezentuje, a zarazem uzasadnia restryktywną tezę o nieuchronnej skóńczoności intelektu „naszego” (skóńczoność ta polega właśnie na jego nie-intuitywnej naturze, a więc na tym, że „nasz”

¹⁰⁴ Tamże, s. 16.

intelekt ludzki nigdy nie może być intelektem bezpośrednio „oglądającym”, lecz zawsze związany jest warunkami oglądania z myślowego; intelekt taki musi więc mieć za partnera zmysłowość jako drugą elementarną „władzę poznawczą”, od której jest odrębny, a zarazem ściśle uzależniony¹⁰⁵. Pojęcie nieskończonego „intelektu oglądającego” jest tu więc negatywnym obrazem myślowym, który funkcjonuje nade wszystko jako miara poznawczej niemożności intelektu rzeczywistego („naszego”) w jego aspiracjach „ontologicznych”, tj. zmierzających ku syntetycznemu objęciu całości możliwego doświadczenia. Dokładnie więc odzwierciedla ono — a także ze swej strony jeszcze pełniej potwierdza i sankcjonuje — wszystkie „krytyczne” rygory refleksji kantowskiej, związane zwłaszcza z ostrym odgraniczeniem rozmaitych „władz” poznawczych i ich kompetencji, a także z rozdziałem na „rzecz samą w sobie” i „zjawisko”.

Jest tedy zrozumiałe, że Fichte w swej próbie „ontologicznej” reinterpretacji Kanta nie mógł pominąć tego kluczowego pojęcia. Przeciwnie, jak już pokazano, także w fichteańskiej „teorii wiedzy” pełni ono funkcję pierwszoplanową. Jednakże ulega tu znamienemu przekształceniu. Fichte mianowicie odrzuca kantowską ideę „intelektu oglądającego” wraz z zawartą w niej opozycją między nim a skończonym intelektem „naszym” z tych samych powodów, z jakich eliminuje pojęcie „rzeczy samej w sobie” oraz zaciera ostre linie podziału między „władzami” zmysłowości, intelektu i rozumu. Idzie o przekreślenie sztucznych rygorów i granic, jakie nadmiernie ostrożna „krytyka” narzuca również temu „transcendentalnemu” rozumowi, którego najpełniejszym przejawem jest przecież ona

¹⁰⁵ Por. I. Kant: *Kritik der Urteilstkraft*, Ak. Textausgabe, Bd. V, zwłaszcza s. 340 - 351.

sama w swej własnej aktywności „krytykowania”. Rygory te są dla Fichtego dowodem, że kantowska „krytyka” nie w pełni jeszcze „wie” i „widzi” to, czym sama już faktycznie jest, co robi. Na tym właśnie polega „połowiczność krytycyzmu” u Kanta, a cała pojęciowa konstrukcja „intelektu oglądającego” jest tylko jej najpełniejszym symbolicznym wcieleniem. Mamy tu bowiem do czynienia z pojęciem czegoś niemożliwego — ale właśnie niemożliwego przy założeniu tych rygorów i na ich gruncie. W owej niemożliwości wyraża się więc także, a nawet przede wszystkim, wewnętrzna sprzeczność samych tych założeń — tj. właśnie niemożliwość rozdziału na to, co „samo w sobie”, i to, co „dla nas”, na nieskończony „intelekt oglądający” i „nasz” intelekt skończonego doświadczenia poznawczego.

Taki też jest właściwy sens fichteańskiej krytyki tego pojęcia. Píše Fichte: „Kant określa mianem oglądu intelektualnego coś zupełnie innego niż my; a to, co on tak nazywa, zgoła nie daje się pomyśleć. Miałby to bowiem być taki stan, w którym bezpośrednio spoglądamy na coś (*etwas ... hinschauen*) tak jak w oglądzie zmysłowym, ale przy tym owo coś jest oglądane takim, jakim jest samo w sobie (*an sich*). Kantowski ogląd intelektualny przysługiwałby więc jedynie Bogu, gdybyśmy potrafili go pomyśleć: istocie, której myślenie byłoby zarazem obiektywnym stwarzaniem, stwarzaniem rzeczy samej w sobie. Dlatego to, co Kant wkłada w to pojęcie, nie daje się pomyśleć; nie możemy bowiem pomyśleć ani Boga, ani rzeczy samej w sobie. Natomiast dla nas ogląd intelektualny jest bezpośrednią świadomością działania (*Handeln*). Kant nie mógł wpaść na to, by właśnie to rozumieć pod tą nazwą, ponieważ w całej jego filozofii nic takiego nie występuje [...] W oglądzie intelektualnym uświada-

miam więc sobie samego siebie jako wolną istotę intelektualną. Aktywność (*Tun*) i wiedza są tu ze sobą bezpośrednio powiązane; taki ogląd intelektualny stanowi podstawę całej mojej świadomości”¹⁰⁶. Tę samą myśl w nieco innym sformułowaniu znajdujemy także w wykładach *Wissenschaftslehre nova methodo*: „Możliwy jest więc bezpośredni ogląd *Ja* działającego na siebie samo. Taki ogląd jest oglądem intelektualnym. I nie jest to sprzeczne z systemem kantowskim: Kant bowiem neguje tylko możliwość zmysłowego oglądu intelektualnego [tj. oglądu, który zachowując zasadniczą strukturę zmysłowej naoczności byłby jednocześnie stosowalny nie do „zjawisk”, lecz do „rzeczy samych w sobie” — *M.J.S.*] — i w tym niewątpliwie ma rację. Jednakże ów ogląd *Ja*, o którym mówimy, nie jest oglądaniem czegoś utrwalonego i będącego w spoczynku; jest to ogląd działającego *Ja*. Otóż Kant w swym systemie po prostu nie dokonuje refleksji nad tym rodzajem oglądu intelektualnego, jakkolwiek ma w swym systemie rezultat takiego właśnie oglądu — mianowicie to, że nasze przedstawienia są wytworami naszego samoistnego umysłu”¹⁰⁷.

Znamienne jest zwłaszcza stwierdzenie zawarte w tym ostatnim zdaniu: Kant „ma w swym systemie” — jako rezultat — to, czego w tymże systemie nie poddaje refleksji, jako aktu. Innymi słowy, rzeczywista treść jego myśli nie pokrywa się z jej własną bezpośrednią samowiedzą. Najpełniejszym zaś wyrazem tej rozbieżności jest właśnie kantowskie pojęcie „oglądania intelektualnego”, które — podobnie jak jego „przedmiotowy” odpowiednik: pojęcie „rze-

¹⁰⁶ *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, NS II, s. 61 - 62.

¹⁰⁷ *Wissenschaftslehre nova methodo*, NS II, s. 357.

czy samej w sobie” — musi być z tego punktu widzenia uznane za swoisty produkt transcendentalizmu nie dość konsekwentnego, tj. nie rozpoznającego pełnej tożsamości swego własnego poziomu teorii. Niekonsekwencja ta przejawia się zwłaszcza w tym, że myślenie epistemologiczne wyraża tu swą samowiedzę za pomocą pojęć czerpanych wprost z obszaru epistemicznego. Cała koncepcja „intelektu oglądającego” u Kanta jest typowym wytworem takiego pomieszania teoretycznych poziomów: epistemiczne formy wiedzy wewnątrz-doświadczeniowej (tj. formy empirycznej „naoczności zmysłowej” z jednej strony oraz empiryczno-teoretycznego „intelektu” z drugiej) służą tu wciąż jako punkt wyjścia i zarazem pierwowzór także dla samookreślenia wiedzy transcendentalnej w jej nowym, epistemologicznym polu teorii. Cała odrębność filozoficznego stanowiska transcendentalizmu wyraża się wówczas jedynie w tym, że owo samookreślenie może być tylko negatywne: „nasz” intelekt nie jest „intelektem oglądającym” — tzn. w ramach wewnątrz-doświadczeniowych (epistemicznych) form wiedzy nie da się rozstrzygnąć, ani nawet poprawnie sformułować, żadnych „ontologicznych” pytań o samo doświadczenie jako całość. Słowem, „metafizyka jako nauka” jest niemożliwa, i cała konstrukcja „ogłędania intelektualnego” stanowi tylko symboliczny wyraz tej niemożliwości.

Otóż Fichte w swej argumentacji podkreśla zwłaszcza jedno: iż cały ten kantowski dowód niemożliwości „metafizyki jako nauki” — tj. niemożliwości ontologicznej refleksji na poziomie epistemicznym — sam jest już właśnie pewną ontologią, i tylko dzięki temu był w ogóle możliwy do przeprowadzenia. Tyle tylko, że jest to zupełnie nowa „ontologia wiedzy”, radykalnie odrębna od wszelkich postaci „roz-

sądkowej metafizyki” przedkrytycznej i w ogóle nie-przekładalna na jej kategorie. Kant tego właśnie nie spostrzegł: krytykując metafizykę tradycyjnie przejął zarazem od niej samo pojmowanie „ontologii” — mianowicie jako refleksji o strukturze zasadniczo epistemicznej, zawsze tożsamej z racjonalną, pojęciową wiedzą-o-przedmiocie. Takie właśnie pojmowanie odzwierciedla kantowska koncepcja „intelektu oglądającego”: jest to koncepcja hipotetycznego „podmiotu”, który wprawdzie jest absolutny, ale który dalej jest podmiotem wiedzy — o swym równie absolutnym i równie hipotetycznym „przedmiocie”, tj. o „rzeczy samej w sobie”. W stosunku do epistemicznej struktury doświadczenia poznawczego zmienia się tu więc tylko treść pojęć „podmiotu” i „przedmiotu” (które zostają pomyślane jako czysto „n o u m e n a l n e”, tj. nie-empiryczne); nie ulega natomiast zmianie sama ich f u n k c j a, jak również natura łączącej je relacji: jest to w dalszym ciągu poznawcza relacja „wiedzącego” i „wiedzianego”, dokładnie odwzorowana z epistemicznego stosunku między podmiotem a przedmiotem w obszarze wiedzy empirycznej.

W rzeczywiście jednak filozofia transcendentalna — i to już u samego Kanta — problematyzuje przecież nie taką lub inną treść członów tej relacji, lecz nade wszystko relację samą, jej całość, ustanawianą w pierwotnym akcie wiedzytwórczym. Prawdziwą dziedzinę nowej „ontologii wiedzy” otwiera więc refleksja nad samym tym aktem w jego koniecznych prawidłowościach, nie zaś nad treścią jakichkolwiek opozycji ustanawianych dopiero w tym akcie; opozycji, z których najpierwszą jest właśnie sama opozycja „podmiotu” i „przedmiotu”. Taką właśnie nowego typu refleksję transcendentalnego „rozu-

mu” (jaźniowości) nad własną aktywnością wiedzy-twórczą określa mianem „oglądu intelektualnego” Fichte. Wyraźnie przy tym podkreśla, że to właśnie Kant jako pierwszy faktycznie refleksję tę urzeczywistnił, choć zarazem jeszcze nie dokonał należytej samo-refleksji nad rodzajem swego własnego myślenia. A stało się tak dlatego, że całą nową problematykę tej nowej „ontologii transcendentnej” skutecznie przesłonił Kantowi epistemiczny model wiedzy: „krytyka” nie mogła stać się „systemem”, gdyż w swych kluczowych punktach niezmiennie ekstrapolowała ten wewnątrz-doświadczeniowy model poznania czegoś na wszelką wiedzę poza-doświadczeniową — a więc nie tylko na „transcendentne” roszczenia tradycyjnej metafizyki przedkrytycznej (gdzie jej destrukcyjne rezultaty zachowują całkowitą prawomocność), lecz także (w czym myliła się właśnie) na ujawniany przez samą siebie transcendentalny horyzont pytań o „byt wiedzy”, czyli o ontologiczną podstawę „doświadczenia” jako całości.

Tę właśnie ekstrapolację ma na myśli Fichte, gdy mówiąc o głównej różnicy między swoim a kantowskim rozumieniem „oglądu intelektualnego” upatruje ją w tym, że u Kanta sens tego pojęcia jest wtórny względem samego pojęcia „oglądu” (*Anschauung*), które z kolei określane jest przez strukturę naoczności zmysłowej, tj. zawsze zawiera w sobie konieczne odniesienie do jakiejś „danej” przedmiotowości, do „bytu”. Tak np. w *Drugim wprowadzeniu* czytamy: „W terminologii kantowskiej wszelki ogląd jest skierowany na jakiś byt — tzn. na coś już założonego i trwale istniejącego; ogląd intelektualny byłby zatem bezpośrednią świadomością bytu nie-zmysłowego — a więc bezpośrednią świadomością rzeczy samej w sobie, i to jako danej przez samo tylko czyste myślenie [...] Dla

teorii wiedzy taki ogląd intelektualny w kantowskim sensie jest niedorzecznością (*Unding*), która rozpada się nam w rękach, gdy tylko zechcemy ją pomyśleć, i która w ogóle nie zasługuje na żadną nazwę. Ogląd intelektualny, o którym mówi teoria wiedzy, skierowany jest nie na byt, lecz na działanie (*Handeln*); taki ogląd u Kanta w ogóle nie jest oznaczony ani nazwanym — może z jedynym wyjątkiem terminu czysta a p e r c e p c j a”¹⁰⁸.

Tak więc modyfikacja sensu, jakiej dokonuje Fichte w odniesieniu do tego kluczowego pojęcia kantowskiego, ma zasadniczą wagę teoretyczno-filozoficzną: wiernie i nader przejrzyście odzwierciedla się w niej rzeczywisty stosunek wzajemny obu tych filozofii, którego istota polega na tym, że fichteańska „teoria wiedzy” jest „krytyką kantowskiej *Krytyki*” — tj. świadomą i konsekwentną próbą pełnego samopoznania tej samej transcendentalnej refleksji poziomu epistemologicznego, która u Kanta po raz pierwszy pojawia się jako „podmiot” filozoficznego myślenia, ale zarazem nie jest jeszcze wyraźnie tematyzowana jako jego nowy „przedmiot”. Z drugiej strony nie mniej godny uwagi jest fakt, że przy tej tak radykalnej zmianie znaczenia Fichte zachowuje przecież sam termin, a więc, że swe nowe pojęcie — będące, jak widzieliśmy, jednym z fundamentalnych pojęć całej konstrukcji „*Wissenschaftslehre*” — oznacza jednak dawną kantowską nazwą „oglądu intelektualnego”. Faktu tego nie wyjaśniają do końca znane powody czysto historyczne — jak np. polemiczny kontekst narzucony Fichtemu przez pierwszych krytyków jego filozofii (którzy zazwyczaj tu upatrywali koronny dowód jego „niewierności” wobec Kanta), lub niewątpli-

¹⁰⁸ *Zweite Einleitung...*, FW I, s. 471 - 472.

we skądinąd wpływy pierwszych pism Schellinga i zawartej w nich interpretacji fichteańskiej „teorii wiedzy”¹⁰⁹. Przeciwnie, trzeba uznać, że przyjęcie tego

¹⁰⁹ Te schellingiańskie wpływy na myśl Fichtego w latach 1795 - 98 (zwłaszcza po opublikowaniu przez Schellinga rozprawy: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795) obszernie i nader przekonywająco analizuje w swej książce A. Philonenko. W centrum tej analizy znajduje się właśnie problematyka „oglądu intelektualnego” (wyd. cyt., s. 78 - 94). Autor pokazuje, jak samo to pojęcie zostało Fichtemu właściwie narzucone przez Schellinga (nie występuje ono w tekstach Fichtego sprzed roku 1795 i w zasadzie znika znów po roku 1800, tj. po zaostreniu się konfliktu z Schellingiem) — oraz, co najważniejsze, jak później ów z gruntu schellingiański jego sens legł u podstaw całej tej kanonicznej dezinterpretacji filozofii Fichtego jako „subiektywnego idealizmu” czy też „spekulatywnej metafizyki podmiotu”, którą ugruntował i na długo utrwalił Hegel (wyd. cyt., s. 78 - 80). Zarazem jednak Philonenko słusznie podkreśla zasadnicze różnice między „oglądem intelektualnym” u Fichtego i u Schellinga (por. zwłaszcza tamże, s. 84 - 91), które właśnie sprawiają, że ów schellingiańsko-heglowski sens tego pojęcia („absolutna substancjalizacja podmiotu”, prowadząca do „mistyczno-spekulatywnego” idealizmu ontologicznego) jest zasadniczo obcy filozofii Fichtego i wręcz sprzeczny z jej naczelnymi intencjami; te bowiem są właśnie „antymetafizyczne” i radykalnie „antyspekulatywne”. Wyniki tej analizy oczywiście nie są niezgodne z naszą interpretacją fichteańskiej koncepcji „oglądu intelektualnego” jako podstawy nowej ontologii transcendentalizmu — tj. właśnie takiej „ontologii”, która z istoty swej jest „antymetafizyczna” i „antyspekulatywna”, gdyż, stanowiąc pełną kontynuację kantowskiej „krytyki rozumu” w wytworzonym przez nią epistemologicznym polu teorii, jest równie daleka od przedkrytycznej „metafizyki rozsądkowej” co od spekulatywnej ontologii Absolutu w ujęciu Schellinga. (W kwestii „oglądu intelektualnego” oraz konfrontacji z Schellingiem, jaka dokonuje się w pismach Fichtego z lat 1797 - 98 por. także: E. Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Tübingen 1923, s. 100 nn; oraz R. Lauth: *Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und*

terminu jest u Fichtego także nader znaczącą okolicznością teoretyczną. Mianowicie wyraża się w nim zamierzone nawiązanie do „metafizycznych” czy też „ontologicznych” konotacji sensu kantowskiego, choć przemieszczonych już w inne miejsce teoretyczne i wyposażonych w odmienne funkcje. I to nawiązanie także jest konstytutywnym wątkiem fichteńskiego projektu: „krytyka kantowskiej *Krytyki*” — czyli pełna samoświadomość myślenia transcendentalnego w jego właściwym polu teorii — okazuje się równoznaczna z odsłonięciem prawdziwie ontologicznej problematyki, której Kant poszukiwał w niewłaściwym miejscu, ale którą właśnie przez tamte poszukiwania pośrednio wskazał. Ta transcendentalna ontologia wiedzy — tożsama z epistemologiczną teorią wiedzy-twórczych aktów, w których jednocześnie konstytuowany jest zarówno „byt” całości świata doświadczeniowego, jak i nieprzekraczalny horyzont rozumienia tego „bytu” — jest właśnie zapowiadana przez Kanta „nową metafizyką” filozofii po-krytycznej. Jest to zarazem „metafizyka prawdziwa” — tzn. z jednej strony jedyna, jaka jest w ogóle możliwa dla „rozumu”, z drugiej zaś właśnie dla „rozumu” konieczna. Przejęte od Kanta pojęcie „oglądu intelektualnego” ma tu właśnie konotować tę konieczną „metafizyczność” samego rozumu; natomiast odmienna denotacja tegoż pojęcia określa jej „nowy” (transcendentalny) charakter.

Jedno zresztą łączy się z drugim jak najściślej. Jeśli u Fichtego samo wyrażenie „ogląd intelektualny” nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności (inaczej niż u Kanta, u którego oznacza czysto myślową kon-

Schelling 1795 - 97, w: „*Zeitschrift für philosophische Forschung*” 21, 3, 1967, s. 341 - 367).

strukcję czegoś *ex definitione* niemożliwego, przynajmniej na gruncie „naszych” form wiedzy), to dzieje się tak dlatego, że nierozzerwalna jedność zmysłowego „oglądu” oraz „intelektu” (pojęcia, myślenia), która dla Kanta stanowi problem (przedmiot idealnej konstrukcji myślowej), dla Fichtego jest już pierwotnym faktem wszelkiej świadomości i samowiedzy, tj. elementarnym sposobem istnienia samego „rozu-
mu” jako takiego. Dzięki temu cały „metafizyczny” problem tej jedności radykalnie zmienia tu swój kształt i swe teoretyczne miejsce. To, co Kant musiał usunąć jako „metafizykę” właśnie poza obszar „naszej” wiedzy — gdyż już z góry założył, jako konieczny w całym tym obszarze, rozdział „intelektu” i „ogładania” — u Fichtego, który „pojęcie” i „ogląd” od początku ujmuje jako nierozłączne aspekty jednego i tego samego aktu samo-konstytuującej się „rozumności”, mogło zostać odnalezione w immanentnej strukturze samego tego obszaru, w koniecznym mechanizmie jego pierwotnej konstytucji. Problematyka „metafizyczna” (w dawnym i w kantowskim sensie) ulega tu więc całkowitej immanentyzacji w sferę „transcendentalnych” (w sensie kantowskim) badań nad strukturą pierwotnych aktów wiedzotwórczych. Systematyczna i pełna rekonstrukcja tych aktów w ich pre-epistemicznej źródłowości odtwarza jednolitą strukturę „rozu-
mu”, w której kantowskie opozycje między „pojęciem” a „oglądem” („ intelektem” a „zmysłowością”) artykułują się jako powiązane i ściśle przenikające się nawzajem momenty tej samej całości. Przykładów takiej artykułowanej rekonstrukcji pewnych całościowych struktur wiedzotwórczych, które tworzone są jednocześnie w pierwotnej „syntezie *a priori*”, dostarcza w obfitości już sama *Krytyka czystego rozumu*. Są to właśnie te wątki analizy Kan-

ta, do których najczęściej odwołuje się Fichte dla potwierdzenia kantowskiego rodowodu swych własnych koncepcji: nauka o „transcendentalnej jedności apercepcji” jako podstawie wszelkiej wiedzotwórczej syntezy; teoria „twórczej wyobraźni” (pierwotnej aktywności konstruującej, która wytwarza prerefleksyjne struktury „postaci” i „schematów” wszelkiej percepcji); operacyjne pojmowanie myślenia i naocznego oglądu jako aktów zmysłowo-pojęciowej „syntezy przedmiotowej” itp. Nietrudno dostrzec, że są to zarazem te wątki, w których najpełniej dochodzi do głosu kantowski transcendentalizm jako filozofia epistemologicznego poziomu teorii.

Nie koniec jednak na tym. Owa dana w rozumianym po fichteańsku „oglądzie intelektualnym” nierozłączna jedność „intelektu” i „zmysłowości” jest przecież także jednością „intelektu” i „rozumu”. Oznacza to przekreślenie kantowskiej „dialektyki czystego rozumu” oraz, w konsekwencji, fundamentalnej dla Kanta różnicy między teoretycznym (bezprawnym i „dialektycznie” bezpłodnym) a praktycznym (jedynie prawomocnym) użytkiem „rozumu” w sensie węższym. Transcendentalny „rozum” Fichtego jest także z tego punktu widzenia całością: jego pierwotna aktywność ma zawsze charakter teoretyczno-praktyczny, i obydwie te momenty są w niej równie nierozdzielne jak jedność „myślenia” i „oglądania”. Reinterpretacja Kanta, z którą tu mamy do czynienia, nie ogranicza się więc jedynie do nowego ujęcia problematyki poznania w sensie kantowskim — tj. do kręgu pytań filozoficznych *Krytyki czystego rozumu*. Przeciwnie, owo nowe ujęcie problematyki poznania jest tu niemożliwe bez jednoczesnej transformacji miejsca i funkcji tego, co u Kanta występuje jako wyodrębniona problematyka działa-

nia, tj. jako rozum „praktyczny” w odróżnieniu od „teoretycznego”.

Właśnie dlatego przekształcenie „krytyki” w „system” łączy się u Fichtego również z zakwestionowaniem kantowskich granic między poszczególnymi *Krytykami*: rozumu teoretycznego, rozumu praktycznego i władzy sądenia. Także w tym wyraża się owo poszukiwanie „nowej metafizyki krytycyzmu”: poznanie i moralne działanie, u Kanta ostro odgraniczone i przeciwstawione, są tu sprowadzone do swego „wspólnego korzenia” w pierwotnych aktach jednego i zawsze tożsamego ze sobą transcendentalnego „rozumu”, który nie jest już ani „teoretyczny”, ani „praktyczny” w znaczeniu Kanta. Na gruncie fichteańskiej „Wissenschaftslehre” wiedza praktyczna — której najczystszy, ale i najbardziej refleksyjny wyraz stanowi absolutna świadomość moralna kantowskiej etyki — w swej genezie transcendentalnej, a także w swej rzeczywistej strukturze nie daje się oddzielić od wiedzy teoretycznej („doświadczenia”). Obie są w swej istocie tym samym: pierwotną jednością działania i poznania, nieświadomego aktu i refleksyjnej świadomości, wytwarzania i wytworu. Obie na równi są formami i obie należą do jednolitego obszaru „doświadczenia” w szerokim, fichteańskim sensie. Ich „wspólnym korzeniem” jest bowiem ta sama struktura „jaźniowości” — tj. transcendentalnej samowiedzy „rozumu” — którą pierwotnie reprezentuje i odtwarza „ogład intelektualny”. Pojęcie to pełni więc swą funkcję „metafizyczną” także i w tym odniesieniu: przywraca „rozumowi” zagubioną u Kanta transcendentalną jedność jego „przedmiotu”, która zarazem jest absolutną jednością samego „rozumu”. Właśnie dlatego powiada Fichte (por. wyżej, przyp. 108), że w samej tylko *Krytyce* pierwszej — tzn. w

obszarze kantowskiego „rozumu teoretycznego” — pojęcie „oglądu intelektualnego” (w jego własnym rozumieniu) nie występuje, z wyjątkiem terminu „czysta apercpcja”. A zaraz potem dodaje: „Jednakże również w systemie kantowskim można całkiem dokładnie wskazać miejsce, w którym pojęcie to powinno być wprowadzone. Czyż według Kanta nie uświadamiamy sobie imperatywu kategorycznego? A co to właściwie za rodzaj świadomości? Tego pytania Kant zapomniał sobie zadać, ponieważ nigdzie nie rozważał podstaw całej filozofii, lecz w *Krytyce czystego rozumu* badał jedynie filozofię teoretyczną, w której imperatyw kategoryczny nie mógł się pojawić, zaś w *Krytyce rozumu praktycznego* tylko filozofię praktyczną, w której idzie wyłącznie o treść, a więc nie może się nasuwać pytanie o typ świadomości (*Art des Bewusstseins*)¹¹⁰. Otóż „teoria wiedzy”, która właśnie rozważa „podstawy całej filozofii”, znajduje w swej nowej koncepcji „jaźniowości” i „intelektualnego oglądu” także fundament jedności wszystkich trzech *Krytyk* Kanta.

Tę ostatnią i najogólniejszą różnicę między całą kantowską „Krytyką” a swym własnym „systemem” filozofii transcendentalnej jako nowej ontologii wiedzy nader przejrzysto podsumowuje Fichte w swej *Teorii wiedzy z roku 1804*. Tak więc naprzód jest tu wyraźnie wskazane to, co obie filozofie łączy: mianowicie transcendentalizm jako zupełnie nowe stanowisko filozoficzne, wytworzone po raz pierwszy właśnie przez Kanta, a kontynuowane w fichteańskiej „*Wissenschaftslehre*”. Ta wspólnota zasadniczego stanowiska sprawia, że dla „teorii wiedzy” tylko Kant może być sensownym partnerem dialogu i w ogóle jakimś układem odniesienia: „z wszystkimi poprzednimi

¹¹⁰ *Zweite Einleitung...*, FW I, s. 472.

filozofiami — jak również z opóźnionymi płodami filozofii nowej — teoria wiedzy jest w ogóle bezpośrednio nieporównywalna, gdyż nie ma z nimi zgoła nic wspólnego i różni się od nich *toto genere*. Tylko z filozofią Kanta łączy ją wspólny rodzaj transcendentalizmu, i tylko z nią ma teoria wiedzy jakąś granicę do wytyczenia”¹¹¹. Przy tym owo wspólne dla Kanta i „teorii wiedzy” nowe stanowisko transcendentalizmu jest tu już sformułowane jasno i jednoznacznie w kategoriach typowych dla filozofii poziomu epistemologicznego. Jakoż za istotę tego stanowiska uznaje Fichte to, że „absolutu” dawnej filozofii poszukuje ono nie — jak tamta — w samym „byciu”, i nie w samym „myśleniu”, lecz w pierwotnej jedności myślenia i bytu, w ich „absolutnym związku” (*das absolute Band*), gdzie zawsze „byt jest tylko jednym członem i jedną połową tej samej dysjunkcji, której drugim członem i połową drugą jest myślenie”¹¹². Dla filozofii transcendentalnej „absolutem” nie jest żadna z tych przeciwstawnych „połówek”, lecz tylko całość, która się z nich składa, i pierwotna więź, która je łączy. Dlatego „w takiej filozofii bezwzględnie znika różnica między bytem a myśleniem jako ważna sama w sobie”¹¹³ — co nie oznacza jednak spekulatywnej „identyczności” obu tych członów w jakimś substancjalnym Absolucie (tu Fichte wyraźnie dystansuje się od Schellinga), lecz tylko — lub raczej aż — tworzy prawdziwie epistemologiczną perspektywę „ontologii wiedzy”, dla której „nie ma bytu bez myślenia, i odwrotnie, wszelkie myślenie występuje zawsze wraz z bytem”¹¹⁴.

¹¹¹ *Wissenschaftslehre* 1804, FW X, s. 105.

¹¹² Tamże, s. 98.

¹¹³ Tamże, s. 101.

¹¹⁴ Tamże.

Otóż taką właśnie formułę absolutnej jedności bytu i myślenia przyjmuje za punkt wyjścia filozofia Kanta, i na tym też polega istota jej transcendentalizmu, którego bezpośrednią kontynuacją chce być fichteńska „teoria wiedzy”. Dopiero na gruncie tej zasadniczej zbieżności problematyki i wspólnoty wyjściowego stanowiska można mówić o różnicach, które jednak na tym gruncie stają się różnicami istotnymi. Najważniejszą z nich upatruje Fichte mianowicie w tym, że filozofia Kanta jest transcendentalizmem niekonsekwentnym i niepełnym. Kant wychodzi wprawdzie od absolutnej jedności i wyraźnie dostrzega, że całe rozszczepienie (*Spaltung*) na „byt” i „myślenie”, które z tej właśnie pierwotnej jedności wypływa, jest czymś jedynie „zjawiskowym”, a nie „samym w sobie” — i o tyle jego system jest filozofią prawdziwie transcendentalną. Zarazem jednak samą tę jedność zdołał Kant ująć i przedstawić tylko w nowym rozszczepieniu: mianowicie na jej trzy odrębne i niezależne od siebie przejawy czy „modyfikacje”, których wzajemna izolacja znalazła najpełniejszy wyraz w potrójnej problematyce kantowskich *Krytyk*. Toteż — jak zwięźle powiada Fichte — „Kant pojął istotę absolutu jako nierozzerwalną więź między bytem a myśleniem, jednakże pojął ją nie w jej czystej samoistności w sobie i dla siebie (tak jak ujmuje ją teoria wiedzy), lecz tylko jako wspólne określenie podstawowe (*Grundbestimmung*) lub akcydens trzech jej pierwotnych modyfikacji (*Urmodifikationen*); [...] wskutek tego powstały właściwie trzy absoluty, zaś prawdziwy jeden absolut stał się tylko ich wspólną właściwością”¹¹⁵. Trzy *Krytyki* są właśnie świadectwem tej potrójności kantowskiego absolutu: widać w nich, jak Kant „trzykrotnie zaczy-

¹¹⁵ Tamże, s. 102 - 103.

nał od początku". Tak więc naprzód w *Krytyce czystego rozumu* za absolut uznał doświadczenie z m y s ł o w e; i tu — jak znamienne komentuje Fichte — wszystkie protesty Kanta przeciw wynikającej stąd degradacji idei oraz całego „wyższego”, czysto duchowego świata były właściwie tylko niekonsekwencją, gdyż „przy konsekwentnym rozwinięciu sformułowanych tam zasad świat nadzmysłowy musi bezwzględnie zniknąć, zaś jako jedyny *noumen* pozostaje tylko owo jest, które ma być urzeczywistnione w empirii”¹¹⁶. Tę „ideę” odnalazł więc Kant z osobna w świecie moralnym — i to jest jego drugi absolut, opisywany przez *Krytykę rozumu praktycznego*, w której „poprzez swe immanentne i kategoryczne pojęcie ujawnia się Ja jako coś samo w sobie (*etwas Ansich*) — tj. jako to, czym nigdy nie mogło być w ramach *Krytyki czystego rozumu*, gdzie wszak Ja zawsze występowało jedynie jako niesione i podtrzymywane owym empirycznym jest”¹¹⁷. Tym sposobem filozofia zrehabilitowała wprawdzie świat moralny, ale w nim znów zatraciła wszelką styczność ze światem empirycznym, co z kolei wynikało właśnie z tego, że uprzednio — w pierwszej *Krytyce* — świat empiryczny całkowicie przesłonił perspektywę świata moralnego. Musiał więc Kant na koniec zapytać o jakąś podstawę j e d n o ś c i tych dwóch światów, i uczynił to w *Krytyce władzy sądzenia*. Ów poszukiwany tam „wspólny, lecz niezgłębiony korzeń” świata zmysłowego i nadzmysłowego jest więc trzecim absolutem Kanta, określanym jako całość wzajemnego powiązania (*Zusammenhang*) obu „absolutów” poprzednich.

¹¹⁶ Tamże, s. 103.

¹¹⁷ Tamże, s. 103.

Jednakże — co Fichte szczególnie mocno podkreśla — w rzeczywistości jest to właśnie absolut trzeci, odrębny od obu tamtych i wcale nie będący ich prawdziwą jednością, lecz co najwyżej ideą takiej jedności, i to pomyślaną pośrednio, tj. obok tamtych dwóch i właśnie poprzez ich dualizm. W tym sensie nawet *Krytyka władzy sądenia* nie osiągnęła jeszcze właściwego celu filozofii transcendentalnej: „Także w tym ostatnim i decydującym fragmencie swej naukowej budowli bynajmniej więc nie zdołał Kant ulepszyć tego, co mu tu zarzucamy, lecz tylko dobrowolnie do tego się przyznał i sam to dostrzegł”¹¹⁸. Jest to zarazem ta kwestia, którą sam Fichte wskazuje jako „historyczny punkt” jego własnego przejścia od filozofii Kanta do poszukiwań, z których zrodziła się „Wissenschaftslehre”; przejście to polega „właśnie na zagłębieniu owego wspólnego korzenia (dla Kanta niezgłębionego), w którym świat zmysłowy i nadzmysłowy schodzą się ze sobą, a następnie na rzeczywistym i pojmowalnym wyprowadzeniu obu światów z tej ich jednej zasady”¹¹⁹. Tym „wspólnym korzeniem” i tą „jedną zasadą” obu kantowskich światów jest dla Fichteego oczywiście sam transcendentalny „rozum” (tu — w *Wissenschaftslehre 1804* — częściej już nazywany „wiedzą absolutną” lub „czystą wiedzą”), który nie jest niczym innym jak właśnie pierwotnym ustanawianiem rzeczywistej jedności „bytu” i „myślenia” — i to nie jako „akcydensu trzech różnych absolutów”, lecz jako „substancji, która rzeczywiście istnieje i trwa sama dla siebie”¹²⁰. Kantowskie „trzy absoluty” zostają więc w tej pierwotnej „substancji” wiedzy

¹¹⁸ Tamże, s. 104.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże, s. 106.

zniesione, tak jak już u Kanta zniesiona została dwoistość „wiedzy” i „bytu”.

Znamienne też, że samą możliwość takiego przejścia wiąże Fichte z jeszcze głębiej leżącą różnicą typów „oczywistości” (*Evidenz*), jakimi operuje filozofia Kanta oraz jego własna „teoria wiedzy”. Okazuje się mianowicie, że Kant musiał „trzykrotnie zaczynać od początku” — a więc i dojść do „trzech absolutów” — ponieważ cała jego refleksja, jakkolwiek pod względem treści osiągająca poziom transcendentalny, co do formy pozostawała jednak jeszcze całkowicie w granicach tego, co Fichte nazywa „oczywistością faktyczną” — a co w naszej terminologii określibyśmy jako oczywistość epistemicznego modelu wiedzy. „Oczywistość faktyczna” jest to wedle Fichtego najwyższy przejaw pewności, jaka może przysługiwać wiedzy określonej, tzn. konkretnej wiedzy-o-czymś; wyraża się w niej zatem nie „wewnętrzna istota wiedzy”, lecz tylko jej „zewnętrzne istnienie”¹²¹. Oczywistość taka ma więc zawsze do czynienia z „czymś przedmiotowym, obcym”¹²², tj. niekonstruowalnym przez nią samą i dlatego też dla niej „niezglębionym” — jak np. właśnie kantowski „wspólny korzeń” zmysłowego i nadzmysłowego świata. U Kanta zresztą nie jest to nawet najwyższy rodzaj takiej „oczywistości faktycznej”: właściwy przedmiot syntezy powstaje tu bowiem nie jako czysta wiedza, lecz zawsze „z dwóch członów pobocznych”, pomyślanych jako dane przed syntezą; jego prawdziwą istotą nie jest więc nigdy jedność, lecz zawsze dwoistość. Jak powiada Fichte, „najwyższą zasadą takiej oczywistości jest zawsze synteza *post factum*”¹²³.

¹²¹ Tamże, s. 110.

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże, s. 111.

Natomiast „teoria wiedzy” — i dopiero ona — dociera do właściwej „syntezy *a priori*” (która zresztą wtedy okazuje się być zarazem „analizą”). Tu bowiem osiągnięta zostaje najwyższa forma „oczywistości faktycznej”: wgląd w samą wewnętrzną istotę wiedzy, w jej „absolutne istnienie i bytowanie dla siebie samej (*Fürsichbestehen*)”¹²⁴, bez wszelkiego określania jej przez cokolwiek innego (np. przez jej „przedmiot”). Odkrycie tej absolutnej faktyczności wiedzy jest więc równoznaczne z definitywnym wykroczeniem poza wszelką faktyczność: „oczywistość faktyczna” ustępuje miejsca „oczywistości genetycznej”, która jest pierwotną ewidencją samo-konstruowania się prawdy i pewności w absolutnej „genezie” Rozumu, czyli Wiedzy jako takiej¹²⁵. Już na pierwszy rzut oka widać, że idzie tu o typ oczywistości właściwy myśleniu epistemologicznemu: refleksja filozoficzna „teorii wiedzy” nie jest czymś zewnętrznym wobec swego „przedmiotu” — wiedzy — lecz polega właśnie na pełnym utożsamieniu świadomości filozofa (oczywiście poprzez pewne uprzednie zabiegi myślowe i konstrukcje) z „wiedzą przedstawiającą siebie samą w swej istotnej jedności”¹²⁶. Zadaniem filozofii jest więc ostatecznie tylko „przyglądanie się” koniecznym i immanentnym strukturom owej „prawiedzy” (*Urwissen*) w jej absolutnie źródłowym samo-wytwarzaniu siebie; i właśnie wtedy jej oczywistość jest „genetyczna” — gdyż jest pierwotną oczywistością koniecznych aktów samej „wiedzy”.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże, s. 110 - 111.

¹²⁶ Tamże. W sprawie „oczywistości genetycznej” por. także: *Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie, oder Transzendente Logik*, 1812 (dalej cyt. jako *Transzendente Logik*), FW IX, s. 150 - 151, 188, 195, 206.

Otóż Kant w swej filozofii nigdzie nie osiągnął tego czysto epistemologicznego szczebla refleksji, na którym myślący „rozum” transcendentalny bezpośrednio ujmuje swą własną „genezę”, tzn. staje się świadomą rekonstrukcją pierwotnej i przedświadomej samo-konstrukcji wiedzy jako takiej, czyli pełną i adekwatną samowiedzą własnej aktywności wiedzytwórczej. Filozofia kantowska bowiem, jakkolwiek faktycznie wytworzyła ten nowy poziom refleksji, to jednak „dla siebie” oglądała go jeszcze w całości poprzez epistemiczną formę wiedzy, przeniesioną z poziomu poprzedniego. W tym też upatruje Fichte główne źródło jej poznawczych ograniczeń: „System ten (tj. kantowski), przy całym swym transcendentalizmie, nie zdołał jednak przeniknąć do czystej jedności, a więc nie rozwiązał zadania filozofii. Unikając jednego rozdzielenia (*Disjunktion*), popadł zarazem w inne; a odkrycie tego nowego rozdzielenia jest równoznaczne — przy całym podziwie, jaki należy się Kantowi za to, że on pierwszy zdemaskował prastary pozór — z odrzuceniem jego systemu, przynajmniej o ile miałby pretendować do miana filozofii prawdziwej i w pełni doprowadzonej do końca”¹²⁷. „Teoria wiedzy”, która właśnie „odkrywa to nowe rozdzielenie”, wykracza więc nieuchronnie poza system samego Kanta, ujawniając jego milczące przesłanki, czyli podnosząc jego bezpośrednią „praktykę” teoretyczną do rangi pełnej i adekwatnej samowiedzy myślenia filozoficznego we właściwym mu polu teorii.

„Kontynuacja” ma tu więc sens szczególny. Jest ona tyleż rozwinięciem kantowskiej „krytyki” (jej systematyzacją, uporządkowaniem, syntezą), co jej „krytyką” — w tym samym sensie, w jakim tamta jest „krytyką” poznania bezpośrednio epistemicznego, tj.

¹²⁷ *Wissenschaftslehre 1804, FW X, s. 102.*

w sensie refleksji „fundującej”, poszukującej niejawnych założeń i „apriorycznych warunków możliwości”. Jest to zatem nie tylko kontynuacja „w górę” — ale także, i przede wszystkim, „w dół” czy też „w głąb”: ku rzeczywistej „genezie” tej wiedzy, która u Kanta jest jedynie „faktyczna”. Innymi słowy, rzeczywiste miejsce teoretyczne fichteańskiej „Wissenschaftslehre” wobec filozofii krytycznej Kanta nie daje się adekwatnie opisać za pomocą samej tylko relacji „poprzednictwa i następstwa”, czyli „punktu wyjścia” i jego rozwinięcia. To, że Fichte uprawia filozofię po Kancie, jest tu zarazem równoznaczne z tym, że w porządku teorii jego własna filozofia ma poprzedzać filozofię Kanta, tj. uchwycić i wypowiedzieć również to, co tamta zakłada jako bezwzględnie dane¹²⁸. Całe

¹²⁸ Ta formuła dochodzi do głosu np. w rozprawie: *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, 1795 — gdzie Fichte stosunkowo najobszerniej rozwija swą „szczegółową filozofię teoretyczną” (w odróżnieniu od „ogólnej”, którą zawarł w teoretycznej części *Podstaw*). Zadanie „teorii wiedzy” polega tu mianowicie na tym, aby także „wielorakość (*ein Manigfaltiges*) dla możliwego doświadczenia”, którą Kant uważał za daną, „dowodnie wywieść” z apriorycznych warunków doświadczenia — tj. z koniecznych aktów transcendentálnego Ja (*Grundriss...*, FW I, 332 - 333). „Wywód” ten prowadzi Fichte wychodząc od pierwotnej struktury „wyobraźni” (*Einbildungskraft*) i kolejno rekonstruuje — jako konieczne wytwory nieświadomej aktywności Ja — główne ukształtowania kantowskiej „receptywności”: wrażenie (*Empfindung*) i „ogląd” (*Anschauung*), a także czas i przestrzeń jako formy oglądania zmysłowego. Całość zaś podsumowuje następującą uwagą: „Kant w *Krytyce czystego rozumu* wychodzi z takiego punktu refleksji, na którym czas, przestrzeń i wielorakość oglądu są dane, tzn. istnieją już (*sind vorhanden*). My zaś dokonaliśmy teraz ich dedukcji *a priori*, dzięki czemu wywiedliśmy je jako koniecznie istniejące w Ja. Tym samym określone zostało swoiste stanowisko (*das Eigentümliche*) teorii wiedzy w dziedzinie filozofii teoretycznej i pozostawia-

przekształcenie „krytyki” w „system” polega właśnie na tym: idzie nie o takie lub inne porządkowanie wyników refleksji Kanta, lecz o zgłębienie jej przesłanek; idzie o samą naturę aktów myślenia „krytycznego” raczej niż o pełniejszą prezentację jego wytworów. Krótko mówiąc, idzie o epistemologię samej wiedzy epistemologicznej jako nowego rodzaju *episteme*: wiedza ta, u Kanta tylko faktycznie obecna (tzn. obecna w swej bezpośrednio „epistemicznej” formie), dopiero u Fichtego staje się swą własną teorią, tj. pełnym rozumieniem siebie samej jako wiedzy epistemologicznej właśnie. „Krytyka” przechodzi więc w „system” wtedy, gdy swój nowy punkt widzenia konsekwentnie stosuje także do samej siebie — a więc gdy jednocześnie tematyzuje całość „warunków możliwości” także swojej wiedzy; wówczas jednak nie jest to już „krytyka” w sensie kantowskim, lecz własna „teoria wiedzy” w rozumieniu Fichtego.

Ta ostatnia jest tedy rzeczywistą kontynuacją tej pierwszej; ale dlatego też w swej własnej strukturze teoretycznej jest zarazem niezależna od niej, tak jak „system” jest niezależny od przygotowującej go „prolegatyki”, a „fundament” od tego, co „fundowane”. To właśnie zawsze podkreślał Fichte z całą mocą: iż jako konsekwentna i pełna teoria nowego poziomu wiedzy „Wissenschaftslehre” nie potrzebuje ani autorytetu Kanta, ani tym bardziej bezpośrednich odniesień do architektoniki czy terminologii jego *Krytyk*. Przeciwnie, jest z założenia „filozofią bez przydomków” — samoistnym myśleniem, które operuje we własnym, zupełnie nowym obszarze problematyki i od wewnątrz rekonstruuje jego immanentną strukturę. Zarówno to myślenie, jak i jego nowy „przedmiot”

my oto naszego czytelnika dokładnie w tym punkcie, w którym dalej przejmuję go Kant” (tamże, s. 411).

podlegają zatem już tylko wewnętrznym prawom samej tej struktury, którą system „teorii wiedzy” zarazem opisuje i wyraża. System ten zawiera więc w sobie samym podstawę określania i rozwijania swej właściwej treści, jak również zasadę i porządek jej ekspozycji. Wskutek tego nie tylko nie musi, ale i wręcz nie może zostać adekwatnie przełożony na język kategorii i stanowisk innych systemów filozoficznych, w tym także kantowskiego; w żadnym z takich nie-swoich języków niepodobna wyrazić go i zrozumieć, a tym bardziej zakwestionować i obalić. Co więcej, zachodzi tu raczej relacja odwrotna. To właśnie system „teorii wiedzy” ma być miarą i prawdą tamtych systemów, to one wymagają dopiero „przekładu” na jego język oraz zrozumienia na gruncie jego myślowej struktury.

„Teoria wiedzy” bowiem w zamyśle jej twórcy ma być nie jeszcze jednym z wielu takich filozoficznych systemów, lecz właściwym systemem filozofii samej. Stąd właśnie bierze się jej pełna samoistność i samowystarczalność teoretyczna: myślenie chce tu osiągnąć taki poziom teorii, na którym byłoby tylko wiernym i pełnym opisem siebie samego, tj. teorią wszelkiej wiedzotwórczej racjonalności i wszelkiego sensu. Wtedy myślenie poszczególnego filozofa stałoby się tożsame z samowiedzą Myślenia w ogóle w jego strukturalnych formach i prawach. „Cała istota filozofii polega na tym, że opisuje się pierwotny pochod (Gang) samego rozumu”¹²⁹ — tak wyraża to Fichte w swej własnej terminologii. W innym zaś miejscu

¹²⁹ *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, NS II, s. 116 - 117. Charakterystyczne są też sformułowania z *Teorii wiedzy 1801*, gdzie mówi się o filozofii, że jest ona tylko „okiem wiedzy absolutnej”, a jej właściwa działalność to „nie analiza czegoś, lecz samo-analizowanie się Wiedzy samej” (*Wissenschaftslehre 1801*, FW II, s. 37).

„dodaje jeszcze, że właściwym i jedynym „organem filozofii” jest „zmysł dla sensu” (*Sinn für den Sinn*)³⁰, który umożliwił uchwycenie właśnie tych podstawowych struktur, form i aktów wiedzy jako takiej. W tym rozumieniu filozofia ma być już tylko wiernym odzwierciedleniem owych pierwotnych form absolutnej Wiedzy — „reprodukcją pierwotnego życia Wiedzy samej”³¹. Istotą jej jest więc nie dowolne i sztuczne „konstruowanie martwych pojęć”, lecz bezpośrednio „przyglądanie się żywemu działaniu i myśleniu ducha”³².

Fichteński projekt „*Wissenschaftslehre*” wykracza więc poza „krytykę” kantowską ku uniwersalnej, opisowej epistemologii sensu, w której myślenie szuka pełnej samowiedzy własnych wiedzotwórczych praktyk. Zdobywanie tej samowiedzy jest z jednej strony najpełniejszym urzeczywistnieniem stanowiska transcendentalnego w filozofii: otwiera ona dostęp do

³⁰ *Transzendentaler Logik*, FW IX, s. 137.

³¹ Tamże, s. 121. Ten absolutny i źródłowy charakter podstawowych form wiedzotwórczej racjonalności podkreśla Fichte szczególnie mocno w swych tekstach po roku 1804 (w tzw. „późnej” *Wissenschaftslehre*) — gdzie „Wiedzy” przyznawane jest pierwszeństwo nawet wobec „jaźniowości”. W tekstach tych coraz dobitniej wyrażane jest przekonanie, że „to nie Ja myśli, lecz myśli Wiedza” (*Transzendentaler Logik*, FW IX, s. 121), zaś wielkie filozofujące Ja reprodukuje tylko owo pierwotne myślenie Wiedzy, potwierdzając fakt, „że człowiek jest zawsze już w Wiedzy urodzony” (tamże s. 120). Ale już i w *Teorii wiedzy 1801* znajdujemy wyraźnie sformułowany program takiej filozofii, w której „my sami bezpośrednio stajemy się Wiedzą” (*Wissenschaftslehre 1801*, FW, II, s. 253).

³² *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, NS II, s. 49. Podobne sformułowania znajdujemy np. w *Teorii wiedzy 1812*, gdzie mowa o tym, że zadaniem prawdziwej filozofii nie jest „stwarzanie (*Schaffen*)” nowych rzeczywistości, lecz tylko „analiza tego, co dane” (*Wissenschaftslehre 1812*, FW X, s. 346).

obszaru teorii, w którym możliwe stają się badania nad koniecznymi strukturami wszelkich racjonalnych sensów i ich rozumienia oraz nad realnością pierwotnych, pre-epistemicznych i przedświadomych procesów znaczeniowótórczych¹³³. Z drugiej zaś strony samowiedza ta oznacza także dotarcie do granic stanowiska transcendentálnego: są to mianowicie te granice, które oddzielają racjonalność jako konieczną formę wszelkiej „jawności” sensów — od ich przypadkowej i czysto faktycznej treści, a więc od niekonstruowalnej i nigdy nie do końca przejrzystej realności „życia”. Filozofia Fichtego niewątpliwie dotarła do tych granic, a także w pełni uświadomiła sobie ich nieprzekraczalność dla wszelkiej refleksji epistemologicznej typu „transcendentálnego”. W tym sensie można powiedzieć że Fichte rzeczywiście doprowadził do końca przedsięwzięcie teoretyczne Kanta i że to właśnie w jego myśli kantowska idea transcendentalizmu osiąga swój najpełniejszy i najbardziej adekwatny kształt filozoficzny.

¹³³ Pod tym względem interesujące są zbieżności między filozofią Fichtego a transcendentalną fenomenologią Husserla, na które zwraca uwagę J. Hyppolite: *L'idée fichtéenne de la Doctrine de la Science et le projet husserlien*, w: *Husserl et la pensée moderne*. Actes de 2^e Colloque International de Phénoménologie. La Haye 1959.

Rewolucja teoretyczna, której rzeczywisty kształt i przebieg próbowaliśmy tu opisać, daje się najogólniej określić jako proces wytwarzania pokantowskiej przestrzeni i problematyki myślenia filozoficznego. Jak widzieliśmy, istotę tego procesu stanowi tu nade wszystko sama teoriiotwórcza aktywność myślenia „transcendentalnego”, czyli refleksji świadomie wkraczającej na epistemologiczne stanowisko filozofowania i niemniej świadomie rozpoznającej swą tożsamość w obrębie tego właśnie stanowiska. Filozofia krytyczna Kanta rozpoczyna ten proces; fichteńska „teoria wiedzy” kontynuuje go i w pewien określony sposób doprowadza do końca. A więc tę rewolucję teoretyczną w filozofii, którą Kant inauguruje, Fichte w pełni już urzeczywistnia i wyraża.

Na tym też polega istotna różnica między nimi. Jakkolwiek bowiem Fichte uprawia filozofię po Kancie i wobec niego — w sensie ściśle teoretycznym, a nie tylko historycznym — to jednak problematyka filozoficzna Fichtego nie jest już problematyką Kanta. Obie te filozofie łączy wspólnota zasadniczego stanowiska i tożsamość poziomu teorii, ale dzieli je już choćby stopień samowiedzy i teoretycznej samoidentyfikacji. A na poziomie myślenia epistemologicznego jest to właśnie różnica znacząca: wraz z zasięgiem te-

oriotwórczego aktu zmienia się tu także jego wewnętrzna treść. Autorefleksja samej filozofującej świadomości nie jest tu bowiem nigdy czymś tylko „podmiotowym”, a więc zewnętrznym i w zasadzie obojętnym wobec właściwego kształtu filozoficznych „przedmiotów” tej świadomości, lecz przeciwnie, właśnie modyfikuje ona także cały ów kształt problematyk istniejących, odsłaniając jakościowo nową konfigurację rzeczywistości teoretycznej filozofowania również w jej „przedmiotowej” strukturze.

Takie właśnie strukturalne przekształcenie pierwotnej problematyki kantowskiej dokonuje się w „teorii wiedzy” Fichtego. Przy czym poza granice tej problematyki wyprowadza tu sam jej własny wątek centralny: idea transcendentalizmu wraz z konstytuowanym przez nią epistemologicznym polem teorii. To nie co innego jak właśnie pełny namysł myślenia „transcendentalnego” w kantowskim sensie nad charakterem swych własnych teoriiwórczych aktów otwiera u Fichtego nową i samoistną problematykę filozoficzną, która jest już niesprowadzalna do klasycznej problematyki Kanta. Pod względem teoretycznym mamy tu do czynienia z różnicą, jaka zachodzi między myśleniem dopiero wytwarzającym samo nowe pole teorii (Kant) — a takim, które już w tym nowym polu od początku działa i na jego obszarze buduje pewną określoną teorię, zarazem próbując w pełni uświadomić sobie tę własną teoriiwórczą aktywność (Fichte). Słowem, o ile u Kanta pojawia się epistemologiczne *s t a n o w i s k o* filozofowania, to dopiero „teoria wiedzy” Fichtego jest we właściwym sensie słowa filozoficzną *e p i s t e m o l o g i ą*.

Systematyczna i pełna rekonstrukcja fichteańskiej „Wissenschaftslehre” jako pierwszej całościowej epistemologii filozoficznej jest zadaniem, które wykracza

daleko poza granice niniejszego studium. Nie mieści się też w tych granicach cała nader złożona problematyka zmienności samej myśli Fichtego w jej historycznym rozwoju. Sprawy te, ze wszech miar istotne i godne uwagi tak historyka, jak filozofa, wymagają jednak już zupełnie osobnego opracowania. Wszelako wywód nasz byłby niepełny bez wstępnego przynajmniej wskazania tych nowych pytań i wątków myślowych, które w fichteańskiej „teorii wiedzy” pozwalają rozpoznać nie tylko rzeczywistą kontynuację filozofii Kanta, lecz także — i przede wszystkim — pierwszą filozofię p o k a n t o w s k ą, i to w całkowicie „obiektywnym”, bo wewnątrz-teoretycznym sensie tego wyrażenia. Im też należy się jeszcze kilka słów na zakończenie tych rozważań.

Przede wszystkim trzeba podkreślić, że u Fichtego bez porównania przejrzysiej niż u samego Kanta ujawnia się ta zasadnicza cecha strukturalna całej pokantowskiej przestrzeni myślowej, jaką jest bezpośrednio o n t o l o g i c z n y charakter i sens filozoficznej problematyki wiedzy. Epistemologia przyjmuje tu już wyraźnie postać transcendentalnej ontologii świata empirycznego, w której problem „poznania” jest nierozzerwalnie sprzężony z problemem pierwotnych form konstytucji i rozumienia samego „bytu”. Jest to ta sama perspektywa, którą zapoczątkowały kantowskie pytania o „doświadczenie” jako całość i o jego „aprioryczne warunki możliwości”. Ale wyjściowe założenia transcendentalizmu Kanta ulegają tu rozwinięciu i istotnemu przekształceniu. Przede wszystkim Fichte od początku pojmuje samo „doświadczenie” szerszej, a przez to także inaczej niż Kant. I jest to pierwszy ważny punkt, w którym jego „Wissenschaftslehre” świadomie wykracza poza granice kantowskiej filozofii krytycznej. Sfera „wiedzy”, której ontologiczne

podstawy stają się tu przedmiotem refleksji, nie pokrywa się już, jak u Kanta, po prostu z obszarem epistemicznego doświadczenia poznawczego, ograniczonym do horyzontu naturalnej świadomości „przedstawiającej” oraz jej teoretycznego przedłużenia w postaci nowożytnej nauki, lecz obejmuje także, a nawet przede wszystkim, „praktyczny” obszar uczuć, przeżyć i działań podmiotu, które samą świadomość poprzedzają i warunkują, ale właśnie dlatego już (lub jeszcze) nie docierają do niej. Kantowska dwoistość tych obszarów zostaje zatem u samych podstaw zniesiona; obie problematyki ujęte są w swym „wspólnym korzeniu” — i dopiero ta jedność poznania i działania, która jest zarazem jednością poznania i jego przedmiotu, wyznacza właściwy zakres całości „doświadczenia”. Filozofia staje się epistemologią pierwotnych form i aktów wiedzytwórczych transcendentального Rozumu, która teraz jest już bezpośrednio tożsama z ontologiczną teorią całościowego świata ludzkiej empiryczności — tzn. świata sensów zarazem wytwarzanych i przeżywanych w nieustannym napięciu między intencją a jej ograniczeniem, między spontanicznym działaniem a refleksją, między „podmiotowością” świadomości i woli a stawiającym jej opór „przedmiotem”.

Z tych przesłanek wyrasta swoiście fichteańska problematyka filozofii jako transcendentальной ontologii całego obszaru „doświadczenia” w jego treściowym bogactwie i zróżnicowaniu, a zarazem w zasadniczej jedności i jednorodności jego strukturalnej formy. „Teoria wiedzy” od początku zawiera w sobie obydwa te momenty. Z jednej strony jest uniwersalnym i zupełnym „systemem doświadczenia”, porządkującym rozmaite „obszary” i „szczeble” świata empiryczno-ludzkiego w sensowną i artykułowaną całość, w któ-

rej poszczególne typy *episteme* (nade wszystko teoretyczno-poznawczy i praktyczno-moralny, ale także estetyczny, religijny, polityczno-prawny i filozoficzny) nawzajem odsyłają do siebie i dopełniają się. W kolejnych ujęciach swej „Wissenschaftslehre” Fichte poświęca wiele uwagi opisowi i specyfikacji tych odmiennych typów doświadczenia, z których każdy różni się od pozostałych faktycznym „*quale*” swych zjawisk, tj. jakościową treścią dominującego w nim rodzaju przeżycia i projektu, a przeto każdy ma w „systemie” swe odrębne miejsce i jest niesprowadzalny do typów innych. Zarazem jednak wszystkie te różnorodne typy doświadczenia dają się uporządkować wedle genetycznej kolejności ich rzeczywistego pojawiania się i następowania po sobie, a także wedle racjonalnej hierarchii ich sensu i wartości. Z drugiej bowiem strony za istotę „doświadczenia” uważa Fichte pewną stałą i konieczną formę, w którą wszystkie te wielorakie treści niezmiennie wstępują i dzięki której dopiero stają się „jawne” (*erscheinen*). Jest to mianowicie owa na wskroś intelligibilna forma „bycia znaczącym”, która stanowi podstawę wszelkiego rozumienia i wszelkiej zrozumiałości. „Teoria wiedzy” jest od początku także teorią tej właśnie sensotwórczej formy wszelkiego doświadczenia, dzięki której rozmaite jego postacie mogą w ogóle być porównywane i porządkowane w jakiś „system”. Formę tę w klasycznej terminologii fichteńskiej najpełniej wyraża pojęcie „jaźniowości”. Natomiast później, w tekstach po roku 1800, dla jej nazwania Fichte coraz częściej stosuje ogólniejszy termin „obrazowość” (*Bildlichkeit*), rozbudowując przy tym obszerną i nader oryginalną teorię „obrazu” (*Bild*) jako podstawowej struktury ontologicznej, w której dochodzi do skutku wytwarzanie i ujawnianie się wszelkich sensów. W tej ontologii

„obrazu” filozofia transcendentalna przekształca się bezpośrednio w to, co dziś nazwalibyśmy hermeneutyką: problem wiedzy zostaje sprowadzony do bardziej pierwotnej problematyki rozumienia i komunikacji, w której jako podstawa wszelkiego doświadczenia odsłania się znacząca i znaczeniotwórcza realność słowa i pojęcia. Taki właśnie jest główny kierunek nowych poszukiwań Fichtego, wyraźnie widoczny zwłaszcza w późniejszych wersjach jego „Wissenschaftslehre”: filozofia staje się tu systematyczną teorią samej formy „obrazowej” w jej fundamentalnej dwoistości, która zawiera z jednej strony otwarcie na każdorazowo daną faktyczność swego treściowego „*quale*” w niekonstruowalnej pełni jego obecności, z drugiej zaś każdą taką faktycznie zastaną treść niezmiennie umieszcza w zawsze takiej samej strukturze rozumiejącego odniesienia między „obrazem” a przedstawianą w nim „rzeczą” — tj. między znakiem a tym, co przezeń oznaczane, między sensem a jego przedmiotem, między subiektywnością pojmowania i przeżywania a obiektywnym — i intersubiektywnym — charakterem danego w nich „bytu”. Tą właśnie „obrazową” i „obrazującą” formą wszelkiego znaczącego istnienia w ostateczności wyjaśnia też Fichte zagadkę ontologicznej jedności całego obszaru „doświadczeniowego” jako sfery artykułowanej relacji podmiotu i przedmiotu, Ja i świata, poznania i działania, jednostki i wspólnoty. Samo „doświadczenie” zostaje określone jako konieczny system obrazów” i „istotności obrazowych” (*Bildwesen*), który stanowi jedyną i absolutnie obowiązującą formę wszelkiej „jawności” (*Erscheinung*) tego, co jest.

Co więcej, w tę nową jedność teoretyczno-praktycznego i subiektywno-obiektywnego „doświadczenia”, ugruntowaną w ontologicznej formie „obrazo-

wości”, włączona jest u Fichtego także teoriiotwórcza praktyka samej filozofii. I to jest drugi istotny kierunek wyjścia poza Kanta ku nowej, właśnie pokantowskiej przestrzeni i problematyce myślenia epistemologicznego. Widzieliśmy już, w jaki sposób w filozofii Fichtego kantowski „rozum krytykowany” staje się bezpośrednio „rozumem krytykującym”, i odwrotnie. Inaczej mówiąc, filozofujące myślenie próbuje tu w pełni uświadomić sobie również swą własną aktywność, a wtedy rozpoznaje w niej tę samą sensotwórczą strukturę i formę „rozumienia-czegoś”, która stanowi także organizującą oś wszelkiego „doświadczenia”. To znaczy, że filozofia dociera do swych własnych granic i w konsekwencji neguje siebie samą jak o filozofię w tradycyjnym sensie tego słowa — tj. jako wyodrębnioną i zewnętrzną wobec swego przedmiotu aktywność czysto „podmiotowego” myślenia, wytwarzającą zespół takich czy innych poglądów i pojęć „o-przedmiocie”, które z kolei mogą być w swej gotowej już postaci przyswajane i przekazywane. Takiej tradycyjnie pojętej filozofii, którą można tylko „mieć” czy „posiadać”, przeciwstawia Fichte filozofię prawdziwą — tę, którą trzeba bezpośrednio „być”. Myślenie nie jest w niej już arbitralnym i sztucznym konstruowaniem pojęć, lecz tylko wiernym rekonstruowaniem źródłowej i zawsze identycznej, bo koniecznej samo-konstrukcji owego pierwotnie „obrazującego” Rozumu jako niezmiennej formy wszelkiego rozumienia i sensu.

Dzięki temu z jednej strony całkowicie znika kantowski dystans między rozumem „naszym” a możliwą wszechwiedzą Intelaktu Nieskończonego, któremu miałyby być dostępne także jakieś przedmioty inne niż bezpośrednio jawna rzeczywistość „doświadczenia” i jego „obrazów”. Pojęcia takie jak *noumenon* czy *in-*

tellektus archetypus ostatecznie już tracą swe metafizyczne treści i funkcje, a w konsekwencji stają się w ogóle zbyteczne, jako że cała ich właściwa i filozoficznie istotna treść (przede wszystkim ontologiczna) zostaje bez reszty włączona w immanentną strukturę jednego i jedyne go Rozumu, który już w samym sobie zawiera wszystkie te opozycje i napięcia, o jakich myślał Kant odróżniając „rozum teoretyczny” od „praktycznego” lub intelekt nieskończony od „naszego”. Powstaje w ten sposób pokantowskie pojęcie Rozumu, który zawsze jest z a r a z e m skończony i nieskończony, ograniczony i wolny, doznający i aktywny. Tak pojętemu Rozumowi — podobnie jak i konstytuowanemu przezeń światu „doświadczenia” — zostaje więc odebrana jakakolwiek „tamta strona”; ma on odtąd oparcie tylko w sobie samym, a jego granice pokrywają się z absolutnymi granicami wszelkiej rozumności i wszelkiego sensu. Inaczej mówiąc, jest to już Rozum ugruntowany wyłącznie w immanencji swej własnej h i s t o r y c z n o ś c i.

Zarazem z drugiej strony oznacza to zasadniczą przemianę w samym pojmowaniu filozofii i wiedzy w ogóle. Refleksja filozoficzna na swym poziomie właściwym nabiera charakteru czysto opisowego (jest tylko „przyglądaniem się” pierwotnej aktywności samego Rozumu), a równocześnie wykształca techniki myślowych operacji, które dopiero pozwalają ten właściwy poziom osiągnąć. Punktem wyjścia jest tu bowiem stwierdzenie radykalnego dystansu pomiędzy transcendentálním stanowiskiem filozofii a empirycznym horyzontem świadomości naturalnej. Cała „Wissenschaftslehre” jest zarówno teorią tego dystansu, jak i zbiorem „praktycznych” reguł umożliwiających jego przekroczenie. „Filozofia” nie daje się tu oddzielić od pragmatyki „filozofowania”; wewnętrzna treść te-

orii jest w niej bezpośrednio uzależniona od wykonania pewnych określonych zabiegów i aktów myślowych, które dopiero wytwarzają właściwe dla filozofii „pole widzenia”. Pod tym względem koncepcja Fichte’go wyraźnie zmierza w kierunku podobnym co znacznie późniejsza idea „redukcji transcendentalnej” w fenomenologii Husserla: buduje się tu swoistą rzeczywistość teoretyczną, której samo zaistnienie warunkowane jest faktycznym spełnieniem kształtujących ją teoriiotwórczych procedur. I cała aktywna rola filozofii sprowadza się do tego myślowego kunsztu, który umożliwia pokonanie progu dzielącego poziom transcendentalny od empirycznego poziomu naturalnej świadomości „przedstawiającej”. Powyżej tego progu myślenie już tylko biernie ujmuje samo-prezentującą się oczywistość Myślenia pierwotnego w jego koniecznych strukturach i aktach. Na tym poziomie wszelkie operacje i procedury „filozofowania” są już niepotrzebne, a nawet niemożliwe. Filozofia całkowicie traci swój charakter myślowo-pojęciowego „kunsztu”, a staje się raczej szczególną formą bezpośredniego „doświadczenia” i „widzenia” tego, co bezwzględnie dane.

I na tym jednak nie koniec. Albowiem dopiero ta uniwersalna jedność pierwotnego Rozumu — jedność, której filozoficzna refleksja nie „tworzy”, lecz tylko adekwatnie ujmuje i odtwarza — pozwala w pełni ujawnić rzeczywisty charakter jedności samego „doświadczenia”. Jest to trzeci i chyba najważniejszy krąg teoretycznych pytań, którymi fichte’ańska „Wissenschaftslehre” wykracza daleko poza „Krytykę” kantowską. Pytania te otwierają całą nową dziedzinę filozoficznej teorii — dziedzinę *par excellence* epistemologiczną — którą można najogólniej określić jako problematykę transcendentalnej konstytucji świata.

Idzie tu nade wszystko o analizę podstawowych mechanizmów, które wytwarzają samo „doświadczenie” jako całość, a mianowicie ustanawiając pierwotną strukturę zależności i relacji pomiędzy jego poszczególnymi elementami. Filozofia zwraca się teraz w pierwszym rzędzie ku badaniu tej właśnie epistemicznej relacji czy też zależności: interesuje ją już nie granica między „podmiotem” a „przedmiotem”, „świadomością a rzeczą”, „idealnym” a „realnym” — lecz podstawa jedności i współzależności tych odróżnialnych członów, która zarazem jest także podstawą ich koniecznego odróżnienia i przeciwieństwa. Brzmiący jeszcze całkiem po kantowsku problem „przejścia” od myśli do rzeczy — czy też „przypisywania” ważności obiektywnej naszym subiektywnym przedstawieniom — rychło przekształca się w typowo fichteańskie pytanie o to, dlaczego, i jak, „rzecz” powstaje zawsze już razem z „myślą”, przedmiot razem z pojęciem, obiektywna rzeczywistość razem z jej świadomościowym przedstawieniem. W każdym z tych przeciwieństw rozpoznane zostają dwa różne wyglądy jednej całości: „to samo, tylko widziane z odmiennych prespektyw”. Zaś sama ta całość, jako konstytuująca się w takich właśnie opozycjach, i to we wszystkich naraz, zostaje umieszczona na pierwotnym (pre-epistemicznym) poziomie nieświadomych aktów „obrazujących” transcendentalnego Rozumu, które poprzedzają świadomość i dopiero wytwarzają ją — zawsze już wraz z jej przedmiotem.

Klasyczne fichteańskie pojęcie „jaźniowości” nie jest niczym innym jak tylko skrótową formułą i zarazem elementarnym modelem tego właśnie schematu transcendentalnej konstytucji całego świata „doświadczeniowego” w takiej pierwotnie „obrazującej”, znaczeniowoczej jedni artykułowanych odróżnień i prze-

ciwstawień. Jest to typowy przykład kategorii epistemologicznej. Transcendentalne „Ja” wyraża tu sobą naprzód ten zasadniczy dystans myśli wobec całego pola epistemicznego, który jest początkiem wszelkiej epistemologii. Oczywiście dystans ten dotyczy zarówno „przedmiotu”, jak i „podmiotu”. Dopiero dokonująca się właśnie w konstruowaniu tej kategorii redukcja świadomości empirycznej do „czystych” struktur i form wiedzotwórczych Rozumu pozwala filozofującemu myśleniu dostrzec cały ten poziom pierwotnych aktów „obrazowania”, które do „podmiotowej” świadomości empirycznej docierają już tylko w postaci swych gotowych wytworów. Sama „jaźniowość” jest pod względem swej struktury najpierwszym z tych aktów, ich prawzorem: wyraża się w niej czysta forma samego rozumienia — a więc wszelkiej możliwej intelligibilności — niezależnie od jego „co” (tj. faktycznego przedmiotu) i „kto” (tj. empirycznie świadomego podmiotu). Forma ta ma postać aktu samo-przejrzystego i samo-zwrotnego: akt i jego wytwór odsyłają tu nawzajem do siebie. Właśnie dlatego jest to aktywność „powracająca do siebie samej” — a więc taka, w której zachodzi pełna jedność wytwarzania i refleksji, wiedzącego i wiedzianego, podmiotu i przedmiotu.

Fichteańskie „Ja” nie jest więc żadną hipostazą świadomej podmiotowości empirycznej, żadnym spekulatywnym konstruktem „subiektywnego idealizmu”. Jest raczej nader doniosłą i płodną (choć na ogół z gruntu opacznie rozumianą) próbą uchwycenia tego, co można nazwać elementarną strukturą sensotwórczej intersubiektywności, tkwiącą u podstaw całej ontologicznej konstytucji naszego świata. Oczywiście także tu mamy do czynienia z istotną modyfikacją perspektywy kantowskiej. O ile bo-

wiem już Kant spostrzegł, że wszelkiemu rozumieniu-czegoś bezwzględnie musi towarzyszyć pierwotny akt rozumienia-siebie, który zarazem umożliwia także współ-rozumienie w sferze międzypodmiotowej; a nadto że nie idzie tu o akt zwykłej samowiedzy empiryczno-psychologicznej („apercepcja transcendentálna” u Kanta jest „czysta”, tj. nieempiryczna, nieświadoma i zgoła nieuchwytna w tzw. „doświadczeniu wewnętrznym”) — to jednak dopiero Fichte nadał tej konstatacji rangę centralnego faktu teoretycznego oraz ze swego punktu widzenia adekwatnie i wyczerpująco ją opisał. Opisem tym jest właśnie teoria „jaźniowości”.

Czym właściwie jest fichteańskie „Ja”? Najkrótsza odpowiedź brzmi: jest ono napięciem, które konstituuje i uruchamia wszelki proces znaczeniowótórczy. Taką właśnie naturę tej kategorii ukazuje już sam sposób jej powstawania, tj. konstruowania przez filozofa w „oglądzie intelektualnym”. Jak widzieliśmy, czyste „Ja” jest tym, co tworzy się każdorazowo poprzez abstrakcję i refleksję — czyli przez powrót do siebie od przedmiotu, od „Nie-Ja”. Cała jego istota wyczerpuje się więc w tym ruchu, który „oscyłuje” (chyba tylko tak można oddać po polsku ulubione przez Fichtego „*Schweben*”) między „sobą” i „inym” — tzn. właśnie zawsze między rozumianym i rozumiejącym, wiedzianym i wiedzącym, przedmiotem i podmiotem. Idzie przy tym o czystą formę samego tego ruchu — nie zaś o żaden z jego „punktów”, z jego krańcowych biegunów; nieprzypadkowo Fichte tak często podkreśla, że Ja nie jest niczym substancjalnym, lecz tylko czystą „aktywnością ruchu” (*Agilität*). Krótko mówiąc, pojęcie „Ja” wyraża tę konieczną dwubiegunowość struktury i dwukierunkowość funkcji, która właściwa jest pierwotnej formie

wszelkiego rozumienia i wszelkiego rozumianego sensu: zawiera ona zarazem intencjonalne wyjście na zewnątrz ku „innemu” — oraz powrót wypełnionej i odwróconej intencji „do siebie”. Tak właśnie jest u Fichtego: Ja może ustanowić siebie samo tylko wtedy, gdy jednocześnie ustanawia Nie-Ja, z którego dopiero wycofuje się do siebie. Nie ma świadomości bez samowiedzy, ale i nie ma samowiedzy bez przedmiotowej świadomości-czegś.

Fichteńska „jaźniowość” jest więc kategorią zupełnie innego rodzaju — gdyż przynależy do odmiennego poziomu teorii — niż kategoria podmiotowości czy subiektywności w sensie empirycznym, a nawet „absolutnym”. Całe pojęcie „Ja czystego” — owej pełnej tożsamości podmiotu i przedmiotu — jest bowiem u Fichtego tylko skrótowym zapisem całości pewnej struktury i pewnego konstytuującego ją ruchu „przepływania” między dwoma biegunami. W terminologii bardziej współczesnej strukturę tę najwłaściwiej byłoby nazwać intersubiektywnością, a ten ruch — ruchem wytwarzania sensów. Tak pojęta „jaźniowość” tworzy mianowicie pewną pierwotną formę „przed-rozumienia”, w której wszelkie możliwe sensory dopiero artykułują się i stają jawne jako sensory. Sama ta forma zawsze zawiera w sobie jednocześnie dwa momenty. Jednym z nich jest moment refleksyjnej samo-zwrotności i płynącego stąd „upodmiotowienia” wszelkich znaczeniowców aktów, wyrażany właśnie przez takie określenia jak „Ja”, „Jaźniowość” czy „transcendentalna samowiedza”. (Skądinąd w późniejszych wersjach „teorii wiedzy” Fichte nawet tu chętniej stosuje terminologię bardziej „bezosobową” i wolną od skojarzeń z podmiotowością empiryczną; moment „jaźniowej” samo-zwrotności w koniecznej strukturze transcendentalnego Rozumu określany jest

raczej za pomocą takich wyraźnie już „zdesubiektywizowanych” pojęć jak np. „*Fürsich-Sein*” lub „*Reflexibilität*”). Ale pojęcie „podmiotowości” we właściwym sensie pojawia się tu dopiero wtórnie, mianowicie jako wynikające z owej koniecznej formy wszelkiej intelligibilności, czyli jako pewien sposób istnienia i przejawiania się samej struktury możliwego sensu. Właśnie dlatego jest to już zawsze pojęcie podmiotowości u przedmiotowanej — tj. subiektywnego bycia w-objektywnym-świecie. Taki jest bowiem drugi konieczny moment, zawarty w fichteańskiej kategorii „jaźniowości”. Nie ma przedmiotu bez podmiotu, ale i odwrotnie. Intersubiektywność znacząca jako bytowa forma ludzkiego świata nie tylko określa nowy sposób widzenia rzeczywistości przedmiotowej — mianowicie taki, w którym jest ona właśnie „światem”, czyli rzeczywistością subiektywnie przeżywaną i rozumianą — lecz także tworzy podstawę czegoś, co można nazwać nowym typem „*cogito*”, a co jest epistemologicznym ugruntowaniem pojęcia p o d m i o t o w o ś c i. „Podmiot” konstytuuje się tu nie jako epistemiczna „świadomość” myślenia i przedstawiania, odgraniczająca siebie samą od całego „świata” — lecz właśnie jako przedświadome, pre-refleksyjne „bycie-w-świecie”, które zarazem jest ciągłym ruchem i procesem „rozumienia” oraz „rozjaśniania” siebie samego, wyłaniającym dopiero artykułowane odróżnienia i relacje całego układu: podmiot-przedmiot-wspólnota innych podmiotów. Epistemologia „jaźniowości” także tu zatem odsłania istotną strukturę ontologiczną całego świata „doświadczeniowego”, przedstawiając go jako intersubiektywną sferę sensów ucieleśnionych i zjawisk znaczących. Filozoficzna problematyka wiedzy znajduje swe ostateczne ujęcie w problematyce znaczeniotwórczych struktur

uspołecznienia i kultury jako podstawowych realności empiryczno-ludzkiego bytowania. Miejsce kantowskiej „krytyki rozumu” zajmuje hermeneutyczna ontologia sensu. Transcendentalizm przechodzi w filozofię historyczności.

Oczywiście sam Fichte filozofii takiej w sposób systematyczny i konsekwentny nie rozwinął. Można z niej w jego pismach odnaleźć tylko pewne główne pytania i wątki problemowe, które nigdzie nie są dostatecznie uporządkowane w przejrzystą i spójną całość. Celem naszym była tu jednak nie tyle wierna rekonstrukcja samej filozofii Fichtego w jej historycznie rzeczywistym kształcie, ile raczej pokazanie pewnych obiektywnych procesów teoriiwórczych, które w niej zachodzą, a które wiążą się z określonym kierunkiem i sposobem kontynuacji kantowskiego transcendentalizmu. I z tego punktu widzenia zarysowany wyżej zwrot Fichtego ku epistemologicznej filozofii historyczności trzeba uznać za rzeczywisty fakt teoretyczny, który stanowi jedną — choć oczywiście nie jedyną — z najważniejszych konsekwencji myślowych przełomu kantowskiego. Sądzę, że właśnie ten fakt z jednej strony rzuca nowe światło na samo rozumienie owego przełomu, z drugiej zaś najpełniej określa właściwe miejsce, jakie zajmuje Fichte ze swą „Wissenschaftslehre” w pokantowskiej przestrzeni teoretycznej filozofowania.

I. EDYCJE TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

- KANT Immanuel: *Werke*. Akademie-Textausgabe (Fotokopia wydania Pruskiej Akademii Nauk). Berlin 1968, Bd. I - VIII
Kritik der reinen Vernunft. Königsberg 1781, 2. Auflage 1787. — Przekłady polskie: *Krytyka czystego rozumu*, BKF Warszawa 1957; *Krytyka praktycznego rozumu*, BKF, Warszawa 1972; *Krytyka władzy sądowniczej*, BKF, Warszawa 1964
Prolegomena..., BKF, Warszawa 1960; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, BKF, Warszawa 1953.
- FICHTE Johann Gottlieb: *Werke*. (Fotokopia obu klasycznych edycji Fichtego-syna). Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971. Bd. I - XI.
- *Werke*. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 ff.
- *Werke*. Auswahl in 6 Bänden. Hrsg. von F. Medicus. Leipzig 1910.
- J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*. Hrsg. von I. H. Fichte, 2. Auflage Leipzig 1862, Bd. I - II.
- Fichtes Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von H. Schulz. Leipzig 1925, Bd. I - II.
- Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*. Hrsg. von I. H. Fichte und K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856.
- FICHTE Johann Gottlieb: *Powołanie człowieka*, BKF, Warszawa 1956.
- BECK Johann Sigismund: *Einzig möglicher Standpunkt, au*

- dem die kritische Philosophie beurteilt werden muss. Riga 1796.
- HAMANN Johann Georg: *Golgotha und Scheblimini*. Königsberg 1784.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenologia ducha*. Warszawa 1963.
- HERDER Johann Gottfried: *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig 1799.
- JACOBI Friedrich Heinrich: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*. Breslau 1787.
- MAIMON Salomon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Berlin 1790.
- *Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie*. Berlin 1793.
- *Versuch einer neuen Logik*. Berlin 1794.
- *Die Kathegorien des Aristoteles, mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt*. Berlin 1791.
- REINHOLD Karl Leonhard: *Briefe über die Kantische Philosophie*. „Das Deutsche Merkur“ 1786/87.
- *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Jena 1789.
- *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Erster Band: *Das Fundament der Philosophie betreffend*. Jena 1790.
- RICHTER Jean Paul: *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*. Neuaufgabe Leipzig 1967. (in Jean Paul: *Kritik des philosophischen Egoismus*).
- SCHELLING Friedrich Wilhelm: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*. Jena 1795.
- *System des transzendentalen Idealismus*. Jena 1800.
- SCHILLER Friedrich: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*. Warszawa 1972.
- *Prawdy szukamy ołaj*. Z korespondencji między Goethem a Schillerem. Wybór i opracowanie J. Prokopiuk i M. J. Siemek. Warszawa 1974.
- SCHULZE Gottlob E.: *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*. Helmstedt 1792.

II. OPRACOWANIA I LITERATURA CYTOWANA

- BACZKO Bronisław: *Człowiek i światopoglądy*. Warszawa 1965.
- BUHR Manfred: *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie J. G. Fichtes und die Französische Revolution*. Berlin 1965.
- *Jacobinisches in Fichtes ursprünglicher Rechtsphilosophie*. In: *Max. Robespierre 1758 - 1794*. Hrsg. von H. Markow. Berlin 1958.
- CASSIRER Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*. Bd. II, Berlin 1911.
- *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932.
- CLAESGES Ulrich: *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre 1794 - 95*. Den Haag 1974.
- COHEN Hermann: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1871, 2. Aufl. 1885.
- DRECHSLER Julius: *Fichtes Lehre vom Bild*. Stuttgart 1955.
- FISCHER Kuno: *Fichtes Leben, Werke und Lehre. (Geschichte der neueren Philosophie, VI Band. 3. Auflage Heidelberg 1900.)*
- GIDEON Abram: *Der Begriff Transzendental in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Diss. Marburg 1903.
- GLIWITZKY J. M. W.: *Die Fortentwicklung des Kantischen Freiheitsbegriffs in der Fichteschen Philosophie bis zur „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794*. Diss. München 1965.
- GOLDMANN Lucien: *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paris 1948. (Wznawienie: *Introduction à la philosophie de Kant*. Paris 1967.)
- *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*. Paris 1973.
- GROMIEC Władysław: *Immanuel Kant — historiozofia i myśl polityczna a schematy interpretacyjne*. W tomie: *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*. Pod redakcją Jana Garewicza. Warszawa 1976.
- GUEROULT Martial: *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. T. I - II, Strasbourg 1930.
- HEIDEGGER Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn 1929.

- HINSKE Norbert: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*. Stuttgart 1970.
- HOCHFELDOWA Anna: *Stowo wstępne do: D. Hume: Badania dotyczące zasad moralności*, BKF, Warszawa 1975.
- HUSSERL Edmund: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Warszawa 1967.
- HYPPOLITE Jean: *L'idée fichtéenne de la Doctrine de la Science et le projet husserlien*, w: *Husserl et la pensée moderne*. Actes de 2^e Colloque International de Phénoménologie. La Haye 1959.
- INGARDEN Roman: *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*. Warszawa 1971.
- JASPERS Karl: *Die grossen Philosophen*. Bd. I, München 1957.
- KABITZ Willy: *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*. Berlin 1902.
- KAULBACH Friedrich: *Philosophie der Beschreibung*. Köln 1968.
- KLEMMT Alois: *K. L. Reinholds Elementarphilosophie*. Hamburg 1958.
- KNITTERMAYER Hinrich: *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*. Diss. Marburg 1920.
- *Transzendent und transzendental*. In: *Festschrift für Paul Natorp zum siebenzigsten Geburtstage*. Berlin und Leipzig 1924.
- KOŁAKOWSKI Leszek: *Filozofia pozytywistyczna*. (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego). Warszawa 1966.
- KRONER Richard: *Von Kant bis Hegel*. Bd. I, Tübingen 1921.
- KRONEKI Tadeusz: *J. G. Fichte. Wstęp do: Powołanie człowieka*. BKF, Warszawa 1956.
- KUDEROWICZ Zbigniew: *Fichte*. Warszawa 1963.
- KUHN Thomas S.: *Struktura rewolucji naukowych*. Warszawa 1968.
- LASK Emil: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. I, Tübingen 1923.
- LAUTH Reinhardt: *Fichtes Gesamtidee der Philosophie*. In: *Philosophisches Jahrbuch 1964*, Hbd. II.
- *Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling*. In: „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1967, 21, 3.

- *Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte*. Archives de Philosophie 1962, III/IV.
- LEHMANN Gerhard: *Geschichte der Philosophie*. Bd. VIII, Erster Teil, Berlin 1953.
- LÉON Xavier: *Fichte et son temps*. T. I—II. Réédition Paris 1958.
- LOSSOW Hubertus: *Schiller und Fichte in ihren persönlichen Beziehungen und in ihrer Bedeutung für die Grundlegung der Aesthetik*. Diss. Breslau 1935.
- LUKÁCS Georg: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin 1954.
- MADER Johann: *Fichte-Feuerbach-Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft*. Wien 1968.
- MARTIN Gottfried: *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*. 4. Auflage Berlin 1969.
- *Die metaphysischen Probleme der Kritik der reinen Vernunft*. In: „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 1947, II.
- MEDICUS Fritz: *Fichtes Leben*. 2. Auflage Berlin 1922.
- PHILONENKO Alexis: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris 1966.
- RADEMACHER Hans: *Fichtes Begriff des Absoluten*. Frankfurt 1970.
- SCHRADER Wolfgang H.: *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*. Stuttgart-Bad Canstatt 1972.
- SCHUMANN Kurt: *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umriss*. Den Haag 1968.
- SCHULTE Günther: *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*. Frankfurt 1971.
- SIEMEK Marek J.: *Racjonalizm i empiryzm w filozofii niemieckiego Oświecenia*. W: *Filozofia niemieckiego oświecenia*. Warszawa 1973.
- *Spontaniczność i refleksja*. Studium o problematyce wolności w filozofii Fichtego. W: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1967, t. 13.
- *Fichte — wolność i kształt wolności*. W: *Antynomie wolności*. Warszawa 1967.
- *Fryderyk Schiller*. Warszawa 1970.
- *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*. W: *Założenia dialektyki*. (Poznańskie Studia z filozofii nauki, II, Warszawa—Poznań 1977).

- *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*. W: „*Studia Filozoficzne*” 1974, 11.
- SPIKHOFF Karl: *Die Vorstellung in der Polemik zwischen Reinhold, Schulze und Fichte 1792-94*. München 1961.
- WILLMS B.: *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*. Köln und Opladen 1967.
- *Einleitung zu J. G. Fichtes Schriften zur Revolution*. Köln und Opladen 1967.
- ZYNDA Max, von: *Kant-Reinhold-Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendental-Begriffs*. Diss. Marburg 1911.

DIE IDEE DES TRANSCENDENTALISMUS BEI FICHTE
UND KANT

ZUSAMMENFASSUNG

Gegenstand des Buches sind Beschreibung und Analyse der theoretischen Revolution, welche sich in der Geschichte des philosophischen Denkens mit dem Aufkommen der Idee des Transzendentalismus vollzogen hat. Sie ist zum erstenmal in der kritischen Philosophie Kants aufgetaucht, worauf sie von Fichte weiterentwickelt und in seiner „Wissenschaftslehre“ auf eine bestimmte Weise zu Ende geführt worden ist. Das eigentliche Ziel des Verfassers ist jedoch nicht, eine strikt historische Darstellung der Anschauungen der beiden Denker über das Wesen der „Transzendentalphilosophie“ zu liefern, sondern es ist vielmehr der Versuch, den objektiven theoretischen Prozeß zu begreifen, welcher sich in diesen Anschauungen realisiert und in der Herausbildung einer radikal neuen Struktur des philosophischen, total aufgefaßten Problems des Wissens besteht.

Diese neue Struktur, aber auch der Charakter des ihrer Entstehung zugrundeliegenden geistigen Umbruchs werden in Kapitel I („Kant: Der Transzendentalismus als epistemologischer Standpunkt“) einführend umrissen. Der Verfasser beginnt mit der Beschreibung des grundlegenden qualitativen Unterschiedes, welcher *in puncto* der bloßen Formulierung und Gestalt der philosophischen Fragen nach dem Wissen zwischen dem „transzendentalen“ Standpunkt Kants, dargelegt in der *Kritik der reinen Vernunft*, und der traditionellen „erkenntnistheoretischen“ Problematik der ganzen neuzeitlichen Philosophie seit Descartes bis Hume besteht. Dieser Unterschied liegt nun in der völligen Verschiedenheit zweier ganzheitlicher und einander nicht reduzierbarer Felder oder Ebenen des theoretischen Denkens, auf denen die Problematik des Wissens in Erscheinung tritt und funktioniert

und deren innere Struktur vor allem durch die bei ihnen vorausgesetzte und geltende Art der Relation von „Wissen“ und „Sein“ bestimmt wird. Auf der einen Ebene erscheint das Wissen in seiner direkten Gestalt der „Erkenntnis“, d.h. bereits deutlich abgesondert von der bloßen zu erkennenden „Realität“; diese Ebene — vom Verfasser als direkt epistemische Ebene der Theorie bezeichnet — setzt demnach die Trennung von „Subjekt“ und „Objekt“, von „Bewußtsein“ und „Ding“, von „Erkennendem“ und „Erkanntem“, von Denken und Sein voraus. In einem solchen gespaltenen theoretischen Raum funktioniert die klassische „Erkenntnistheorie“ vor Kant: dies ist die typische Gestalt der philosophischen Wissensbetrachtung auf der epistemischen Ebene der Theorie. Kant hingegen — aber auch erst er — stellt die Problematik des Wissens auf eine völlig neue Ebene des Denkens, welche der Verfasser im Unterschied zu der vorigen als die epistemologische bezeichnet; ihre Eigenart besteht nämlich darin, daß sie eine Ebene der Fragen nach der strukturellen Totalität der epistemischen Ebene ist, d.h. nach den Bedingungen des Zustandekommens der notwendigen Relation zwischen Wissen und Sein, nach der apriorischen Grundlage der Kongruenz und Korrespondenz zwischen „Erkenntnis“ und „Erkenntnisobjekt“, mit einem Wort: nach der Ontologie des Wissens.

In den weiteren Teilen dieses Kapitels wird anhand eingehender Analyse gezeigt, wie dieser neue Raum des epistemologischen Denkens eben durch die Kantsche Idee des Transzendentalismus geschaffen wird. Zunächst rekonstruiert der Verfasser das bloße Konzept der „Transzendentalphilosophie“ Kants, wobei er den eigentlichen Sinn dieses Konzepts in Forschungen über „apriorische Bedingungen der möglichen Erfahrung“ sieht. Er zeigt auch, wie diese Problematik von Anfang an über die Totalität des epistemischen Horizonts der traditionellen „erkenntnistheoretischen“ Reflexion hinausweist. Den Leitfaden bilden hier Analyse und Interpretation der Kantschen Lehre von der „transzendentalen Idealität“ (die bei Kant zugleich die „empirische Realität“ ist) der Formen der erfahrungsgemäßen Erkenntnis — der Zeit und des Raumes sowie der Kategorie des reinen Verstands. Gerade in dieser Lehre, welche vor allem als eigenartige Ontologie des ganzen „Bereichs möglicher Erfahrung“, d.h. der subjektiv-objektiven Welt der menschlichen Empirie, interpretiert wird,

findet nach Meinung des Verfassers der neue — epistemologische — Standpunkt gegenüber dem Problem des Wissens seinen vollsten Ausdruck. Der wesentliche Sinn dieses Standpunktes wird daraufhin in Gestalt der beiden Hauptthesen der Kantischen Epistemologie dargestellt, von denen die eine von der strukturellen Einheit des ganzen Bereichs der epistemischen „Erfahrung“ spricht (z.B. von der für sie notwendigen Rückkopplung zwischen „Subjekt“ und „Objekt“), während die andere diesem Bereich einen „phänomenalistischen“, d.h. „erscheinungsmäßigen“, demnach nicht absoluten, seinsmäßig nicht autonomen Charakter und Status bescheinigt. Die epistemologische Denkhaltung erschließt hier also den Blick für eine neue Problematik der transzendentalen Ontologie der „Erfahrung“ und der ganzen Welt des Empirischen, es ist dies eine Problematik, die sich von den Fragestellungen sowohl der traditionellen „Metaphysik“, als auch der auf der epistemischen Ebene betriebenen „Erkenntnistheorie“ grundsätzlich unterscheidet.

Im Schlußteil dieses Kapitels bespricht der Verfasser die wichtigsten unter den frühesten Fällen von Rezeption und Interpretation der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft* (Jacobi, Reinhold, Schulze, Maimon, Beck), er erklärt auch, warum der ganze epistemologische Sinninhalt des Kantischen Transzendentalismus mißverstanden, bzw. nicht einmal wahrgenommen wurde. Dies lag darin, daß Kritiker wie Anhänger Kants in jener ersten Phase sein Werk immer noch von dem traditionellen „erkenntnistheoretischen“ Blickpunkt betrachteten, den sie auf direktem Wege von den gangbaren Schemata der philosophischen Kultur der Aufklärung übernahmen. Die gemeinsame Ebene ihrer Auseinandersetzungen mit der Philosophie Kants wird daher zur Gänze durch die Struktur eines grundsätzlich vorkantischen Denkraumes bestimmt, d.h. eines, welcher für ein über die epistemische Ebene der Theorie nicht hinausgehendes Denken charakteristisch ist.

Von diesem Gesichtspunkt aus kann nur und erst Fichte für denjenigen angesehen werden, der sich als erster wirklich um die Weiterführung der Kantischen Idee des Transzendentalismus bemüht hat. Diesen Gedanken entwickelt der Verfasser in Kapitel II („Fichte — Kantianer — Kant“), in dem er die Spezifik der Kant-Rezeption bei Fichte untersucht, unter besonderer Hervorhebung der Unterschiede, die in dieser Beziehung zwischen Fichte und dem ganzen „erkennt-

nisttheoretisch" orientierten Kreis der ersten Kantianer und Anti-Kantianer bestanden. Es geht ihm dabei nicht nur um eine Interpretation der Haltung Fichtes gegenüber Kant, sondern auch um die Erforschung der wirklichen Genese und Struktur von Fichtes „Wissenschaftslehre" als philosophischem Gesamtentwurf. Vor allem übt der Verfasser Kritik an der „genetischen Täuschung", einer in den gangbaren Darstellungen der Philosophie Fichtes überaus verbreiteten Erscheinung, die darauf beruht, daß man den in der „Wissenschaftslehre" dargelegten theoretischen Standpunkt erst -- und ausschließlich -- aus der „erkenntnistheoretischen" Problematik der ersten Auseinandersetzungen mit Kant direkt ableitet (vor allem aus der Problematik der bekannten Diskussionen zwischen Reinhold, „Änesidemus"-Schulze und Maimon, die solche Fragen betreffen, wie die Möglichkeit der „Deduktion der Vorstellungen", die Interpretation des Begriffs der „Dinge an sich", oder das Problem des „Grundsatzes" der kritischen Philosophie als System). Nun tritt die Problematik dieser Diskussionen -- wie auch der ganze Fragenkomplex der „theoretischen Philosophie" im Sinne von Kant -- bei Fichte sekundär in Erscheinung, d.h. auf dem Boden einer bestimmten, schon vorgegebenen ganzheitlichen Denkperspektive, die bei jenen Kantianern und Anti-Kantianern noch fehlt, dieser Problematik aber einen völlig neuen Sinn gibt. Anschließend zeigt der Verfasser, wie die Entstehung dieser neuen Total-sicht (die eben mit der epistemologischen Denkhaltung identisch ist) mit der radikal neuen Kant-Interpretation zusammenhängt, welche zum erstenmal erst bei Fichte anzutreffen ist und sich äußerlich in der „umgekehrten Reihenfolge" seiner Kant-Lektüren und auf Kant bezogenen Überlegungen ausdrückt. Eine eingehende Analyse der philosophischen Evolution Fichtes in den Jahren 1793-1794 (mithin vor seinem ersten Auftreten in den Diskussionen über die „theoretische" Problematik des Kantianismus) weist nach, daß Fichte von Anfang an Kant anders, und vor allem einen anderen Kant, als die zeitgenössischen Kantianer liest. Er setzt nämlich bei den „praktischen" Fragen des Willens und der Freiheit an und damit bei dem ethischen Problemkreis der zweiten Kritik von Kant. Aber nicht genug damit: Er betrachtet diese Probleme beinahe von Anfang an aus der noch allgemeineren Perspektive der Fragen nach der ontologischen Grundlage der Einheit und Wechselbeziehung der beiden

von Kant ausgesonderten Ordnungen: der Freiheit und der Natur, der praktischen und der theoretischen Vernunft, des Handelns und des Erkennens, mit einem Wort: aus der Perspektive der dritten *Kritik* von Kant, d.h. der *Kritik der Urteilskraft*. Erst dann, eben in der so entstandenen Sicht, erscheint bei Fichte der ganze Fragenkomplex der ersten *Kritik*, d.h. die Problematik der eigentlichen „theoretischen“ Philosophie Kants, mitsamt den um sie angewachsenen Auseinandersetzungen der ersten Kantianer und Anti-Kantianer. Diese Problematik funktioniert hier also von Anfang an nicht als autonome „erkenntnistheoretische“ Reflexion, sondern sie wird im allgemeineren Zusammenhang der gesamten Philosophie Kants gesehen, welcher erst durch die These von dem „Primat der praktischen Vernunft“ und dann durch den ontologischen Standpunkt der „reflexiven Urteilskraft“ bestimmt worden ist.

In Kapitel III („Wissenschaftslehre“ in ihrem Verhältnis zur „Kritik der Vernunft“) zeigt der Verfasser, wie gerade dieser neue Zusammenhang, in dem Kant von Fichte rezipiert wird, dem letzteren erlaubt, auch den epistemologischen Sinn des Kantischen Transzendentalismus genau zu erfassen. Gegenstand der Analyse und Interpretation sind hier die theoretischen Grundvoraussetzungen des von Fichte begründeten Systems der „Wissenschaftslehre“. Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß das philosophische Problem des Wissens in diesem System von Anfang an nicht (wie bei den Kantianern) in dem epistemischen, sondern (wie bei Kant) in dem epistemologischen Feld der Theorie liegt, welches zuvor eben durch die „umgekehrte“ Reihenfolge und den bisher ungewohnten Zusammenhang, in dem alle drei *Kritiken* Kants von Fichte gelesen worden sind, entstanden ist. Die Verschiedenheit der beiden Ebenen der Theorie wird erläutert zunächst am Beispiel der Kritik Fichtes an dem gangbaren „Kantianismus der Kantianer“ und dann auf dem Wege einer eingehenderen Rekonstruktion des positiven Sinnes, welchen Fichte dem „transzendentalen Idealismus“ Kants gibt, sowie der Art, wie er diesen Standpunkt auf der Grundlage seiner „Wissenschaftslehre“ weiterentwickelt. Zum Schluß werden diejenigen Problembereiche dargestellt, wo Fichtes Transzendentalismus über die ursprünglichen Grenzen des Kantischen Projektes einer „Kritik der Vernunft“ hinausgeht. Fichte unternimmt nämlich der Versuch, ein vollständiges „System“ der Trans-

zendentalphilosophie zu verwirklichen, welches Kant in seinen Schriften zwar in Aussicht gestellt, aber nicht geschaffen hat. Auch von diesem Gesichtspunkt aus erscheint Fichtes „Wissenschaftslehre“ als die erste tatsächliche Weiterführung der Kantschen Philosophie; hat Kant den bloßen epistemologischen Standpunkt des Philosophierens ausgearbeitet, so baut Fichte bereits eine vollständige und konsequente philosophische Epistemologie auf, die zugleich eine transzendente Ontologie des Wissens ist.

Im Schlußkapitel faßt der Autor die wichtigsten Ergebnisse seiner Betrachtungen zusammen, wobei er nochmals die Bedeutung und den eigentlichen Sinn des theoretischen Umbruchs hervorhebt, welcher durch den Transzendentalismus Kants und Fichtes verursacht worden ist. Er umreißt auch die neue, für Fichte bezeichnende epistemologische und ontologische Problematik, dank welcher Fichtes „Wissenschaftslehre“ nicht nur als wirkliche Fortführung des Kantschen Transzendentalismus, sondern auch als die erste Philosophie nach Kant (nicht nur im historischen, sondern auch im theoretischen Sinne dieses Wortes) angesehen werden kann.

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	5
Rozdział pierwszy. Kant: transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne	13
„Teoria poznania” a epistemologia	16
Koncepcja „filozofii transcendentalnej”	45
Epistemologiczna treść kantowskiej „krytyki”	65
Recepcje i interpretacje	82
Rozdział drugi. Fichte — kantyści — Kant	103
W kręgu złudzenia genetycznego	107
Fichte i „prymat rozumu praktycznego”	131
Znaczenie trzeciej <i>Krytyki</i>	154
„Rozum praktyczny” a filozofia transcendentalna	167
Rozdział trzeci. „Teoria wiedzy” wobec „krytyki rozumu”	196
Problem wiedzy w polu epistemologicznym	197
Interpretacja kantowskiego transcendentalizmu	217
Fichte i „kantyzm kantystów”	252
Od „krytyki” do „systemu”	269
Zakończenie	305
Bibliografia	320
Streszczenie	326

ERRATA

Strona	Wiersz		Jest	Powinno być
	od góry	od dołu		
7	1		rzeczywistości	rzeczywistych
97		3	dosłownie	dosłowne
165	7		poprzedza	poprzedzają
169		6	pryzmatu	prymatu
195		5	przeznaczenia	przeoczenia
228		9	natychmiast	natomiast
284	3		tradycyjnie	tradycyjną
296	16		zagłębieniu	zglębieniu
303		12	wielkie	wszelkie
324		16	Schumann	Schuhmann

Marek J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*