Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria
R. 13:2004, Nr 4 (52), ISSN 1230-1493

Marek J. Siemek

Filozofia transcendentalna Kanta w perspektywie Fichteańskiej

Mówiąc o „kopernikańskim przewrocie", jakiego swą *Krytyką* dokonał w nowożytnej filozofii, Kant najwyraźniej miał na myśli radykalnie nowy horyzont poznawczy tego podejścia i stanowiska, które sam określił jako *transcendentalne*. Trzeba jednak pamiętać, że właściwy sens tego określenia mieści się w obszarze teorii, a nie historii. Kant wyznaczył zasadniczy paradygmat nowoczesnej filozofii transcendentalnej, nie tylko świadomie zrywając z tradycyjnym kontekstem historycznym rozwijanej przez chrześcijańską filozofię średniowieczną doktryny o „transcendentaliach", lecz także – i przede wszystkim – odsłaniając całościową strukturę pokartezjańskiego pola myślowego filozofii nowożytnej, rozpiętego między metafizycznym zgłębianiem prawdy o przedmiotowości substancjalnego Bytu a teoriopoznawczą refleksją nad źródłami i gwarancjami pewności podmiotowej Wiedzy o nim.

Wytworzoną przez Kanta nową konfigurację filozoficznych problemów i sensów w pełni ukazał projekt Fichteańskiej *Teorii Wiedzy* (*Wissenschaftslehre*). Oczywiście Fichte był również historycznie jednym z bezpośrednich następców Kanta i rzeczywistych kontynuatorów jego filozofii krytycznej. Jednakże tutaj kontynuacja ta ma dla nas znaczenie nade wszystko jako określony proces myślowy, zachodzący w sferze teoriotwórczych dyskursów samej filozofii. Chodzi więc o kształt i treść pewnej idei, która faktycznie urzeczywistniła się w historycznej myśli i twórczości obu filozofów, ale poniekąd niezależnie od tego stanowi doniosły przełom teoretyczny w całym obszarze nowoczesnego myślenia. Właśnie tak chcemy tu rozumieć koncepcję filozoficznego *transcendentalizmu*, którą po raz pierwszy sformułował w swych pismach krytycznych Kant, a następnie rozwinął i w swej *Teorii Wiedzy* pojęciowo dookreślił Fichte. Mowa będzie wszak nie o konkretnych poglądach obu myślicieli na istotę i sens filozofii transcendentalnej, lecz o rodzaju i kierunku teoretycznych przekształceń i ustanowień, które w tych poglądach znalazły swój wyraz, a które oznaczają wytworzenie zupełnie nowej postaci kluczowych problematyk filozoficznych.

Taka perspektywa oczywiście zakłada, że dzieje filozofii można traktować jako dzieje samego myślenia, które nie pokrywają się z dziejami poszczególnych myślicieli i ich osobistych przemyśleń. Kant i Fichte interesują nas tu zatem nie jako konkretni filozofowie, lecz jako uczestnicy i przedstawiciele sensotwórczych wydarzeń i procesów, które zachodzą i rozgrywają się – „dzieją się" – w zapisanych przemyśleniach ich tekstów i dzieł.

Spróbujmy więc rozważyć dwie odrębne, ale ściśle ze sobą powiązane kwestie. Po pierwsze: co właściwie wydarza się w Kantowskiej idei transcendentalizmu? W jaki sposób zmienia ona całą uprzednio istniejącą konfiguracją głównych pytań, problematyk i pojęć związanych z filozoficzną teorią ludzkiej wiedzy? I po drugie: dlaczego właśnie w *Wissenschaftslehre* Fichtego, i dopiero w niej, wyraźnie ujawniają się teoretyczne następstwa tego wydarzenia, od razu też wyznaczając kierunek i sens rozpoczętego przez nie procesu?

W kwestii pierwszej trzeba wyjść od zasadniczej różnicy, jaka w samym sformułowaniu i kształcie filozoficznych pytań o wiedzę zachodzi między nowym stanowiskiem *transcendentalnym* Kanta z *Krytyki czystego rozumu* a tradycyjną problematyką „teoriopoznawczą" całej filozofii nowożytnej od Descartesa aż po Hume'a. Otóż różnica ta polega nie na prostym rozwinięciu, dopełnieniu czy poprawieniu tej problematyki dokonywanym w ramach jakiejś wspólnej siatki podstawowych pojęć i zagadnień, lecz na zasadniczej odmienności dwóch całościowych i nawzajem do siebie niesprowadzalnych pól lub poziomów teoretycznego myślenia, na których pojawia się filozoficzny namysł nad wiedzą, a których wewnętrzną strukturę wyznacza przede wszystkim założony i obowiązujący dla nich obu typ wzajemnej relacji między wiedzą a bytem. Na pierwszym z tych pól czy poziomów wiedza występuje w postaci bezpośredniej *episteme*, czyli jako wiedza-o-czymś albo proste „poznanie", które jest już z góry odróżnione i wyraźnie odgraniczone od poznawanej „rzeczy" w jej ontycznej realności przedmiotowej; poziom ten, który dlatego nazwiemy tu bezpośrednio *epistemicznym* poziomem filozoficznego namysłu nad wiedzą – zakłada więc ścisły rozdział poznania i rzeczywistości, podmiotu i przedmiotu, subiektywności i obiektywności, świadomości i rzeczy, myślenia i bytu. Właśnie w tak rozszczepionej przestrzeni teoretycznej porusza się nowożytna „teoria poznania" przed Kantem (na równi zresztą z pokartezjańską metafizyką nowożytną jako swym symetrycznym odpowiednikiem); jest to typowa forma filozoficznej refleksji nad wiedzą na bezpośrednio epistemicznym poziomie myślenia. Natomiast Kant, i dopiero on, swym transcendentalnym podejściem przemieszcza całą problematykę wiedzy w zupełnie nowe pole teoretyczne, które w odróżnieniu od poprzedniego nazwiemy *epistemologicznym*. Jego swoistość polega bowiem na tym, że wyznacza je i organizuje rozumiejące wejrzenie w strukturalną całość tamtego poprzedniego, epistemicznego pola. Dopiero więc na tym poziomie pojawia się pytanie o sam *tamten poziom*, tj. o konieczne warunki i ramy konstytuującej go *relacji* między wiedzą a bytem,

a więc o „aprioryczne" źródła i podstawy możliwej zbieżności czy korespondencji między podmiotowym *poznaniem* a poznawanym *przedmiotem*. Słowem, jest to poziom właściwych pytań o „epistemo"-*logię* jako samo-rozumienie wiedzy w jej własnym byciu sobą i w byciu swoim wiedzianym światem, czyli o transcendentalną *ontologię wiedzy*.

Tę nową przestrzeń myślenia epistemologicznego otwiera Kantowski projekt filozofii transcendentalnej. Jego naczelna intencja zawiera się w poszukiwaniu „apriorycznych warunków możliwości" samego doświadczenia poznawczego, czyli właśnie podmiotowo-przedmiotowej relacji epistemicznej wziętej jako całość. Chodzi więc o pierwotne, przed-epistemiczne podstawy i uwarunkowania zarówno możliwych form wiedzy, jak i ściśle z nimi powiązanych form przedmiotowości jej możliwych obiektów. Takie podejście od początku wykracza poza cały bezpośrednio epistemiczny horyzont tradycyjnej „teorii poznania", ponieważ odnosi się już nie do samej wiedzy, lecz zawsze do stosunku *między* wiedzą a jej każdorazowo „wiedzianym" przedmiotem. Poznanie i jego przedmioty już nie „stoją-naprzeciw" siebie, lecz nawzajem do siebie współprzynależą. Nie jest więc tak, jak to „dotychczas przyjmowano", że „wszelkie nasze poznanie musi się dostosowywać do przedmiotów", lecz przeciwnie: raczej „to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania"[1]. A ściślej: i poznanie, i przedmioty z koniecznością „dostosowują się" wzajemnie do siebie, gdyż stanowią tylko dwie ściśle sobie przyporządkowane strony jednej i tej samej całości, która konstytuuje się w takim właśnie rozdzieleniu.

Strukturę tej całości wyznacza to, co Kant w swej nowej terminologii określił jako aprioryczne *formy* wszelkiego doświadczenia poznawczego, które muszą to doświadczenie poprzedzać, gdyż dopiero je umożliwiają, ale które właśnie dlatego mają ważność tylko w obszarze możliwego doświadczenia. Należą tu czas i przestrzeń jako formy zmysłowej naoczności oraz kategorie czystego intelektu jako jednoczące formy pojęciowego myślenia. Odsłaniając „transcendentalną idealność" tych apriorycznych form, która zarazem ugruntowuje i objaśnia „empiryczną realność" – czyli niepodważalną ważność przedmiotową – uzyskanej dzięki nim naukowej i potocznej wiedzy, Kant wkracza właśnie na poziom epistemologiczny: jest to poziom transcendentalnego namysłu nad charakterem, ruchem i kierunkiem rzeczywistych form i procesów wiedzotwórczych, które konstytuują epistemiczną sferę „możliwego doświadczenia" poznawczego w znaczącej jedności i całości jej własnego „bycia". W polu epistemologicznym dawna „teoria poznania" przekształca się więc w transcendentalną ontologię wiedzy jako całościowego świata skończonej, podmiotowo-przedmiotowej empiryczności ludzkiej. Wstępnie rozpoznając tę całość wiedzy-świata w jej zasadniczych konturach, Kantow-

[1] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, B XVI, BKF, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 30–32.

ski transcendentalizm wydobywa na jaw zwłaszcza dwa jej istotne wymiary. Po pierwsze, strukturalną *jedność*, która w całej sferze epistemicznej (w „obszarze możliwego doświadczenia") nierozłącznie wiąże realne *przedmioty* empirycznego poznania z ich podmiotowymi *pojęciami*, a której ostatecznym źródłem jest „pierwotnie syntetyczna jedność apercepcji", czyli własna jedność i tożsamość samego myślenia jako transcendentalnej aktywności wiedzotwórczej. I po drugie, ontologiczną *niesamoistność*, która wyraża się w „fenomenalnym", „zjawiskowym" charakterze i statusie całej sfery empiryczno-teoretycznego poznania jako istotowo względnej i wtórnej, gdyż zawsze zależnej od wartości i sensów tworzonych w bezwzględnie „auto-nomicznej" (samoprawodawczej) sferze praktycznego działania. W ten sposób epistemologiczne stanowisko filozofii transcendentalnej, przekraczając wspólny horyzont klasycznej metafizyki i teorii poznania, otwiera dostęp do nowej ontologii ludzkiego świata źródłowo niejednorodnego co do form jego doświadczania i rozumienia oraz obowiązujących w nim wzorców racjonalności.

Porównując to nowe stanowisko zarysowane w filozofii krytycznej Kanta z jej historycznie najpierwszą recepcją u takich autorów jak Jacobi, Reinhold, Schulze, Maimon czy Beck, trudno nie dostrzec, że epistemologiczne treści Kantowskiego transcendentalizmu wcale nie znalazły tam zrozumienia, a właściwie nawet nie zostały zauważone. Powodem tego była przede wszystkim okoliczność, że w tej pierwszej fazie zarówno krytycy, jak i zdeklarowani zwolennicy Kanta postrzegali jego dzieło wciąż jeszcze w tradycyjnie „teoriopoznawczej" perspektywie, przejętej wprost z obiegowych schematów klasycznej filozofii Oświecenia. Skupiali się zresztą głównie na samej *Krytyce czystego rozumu*, w której zgodnie upatrywali najważniejszą, jeśli nie wręcz jedyną wykładnię *całej* filozofii krytycznej Kanta, zapominając, że osobliwością Kantowskiego przełomu było również to, iż dokonywał się on we wszystkich trzech *Krytykach*, a więc w procesie trwającym przez całe dziesięciolecie. Także dlatego w swej konfrontacji z Kantem to pierwsze pokolenie jego czytelników i interpretatorów pozostaje jeszcze całkowicie na bezpośrednio epistemicznym poziomie teorii, a więc w ramach zasadniczo *przedkantowskich* – nietranscendentalnych – struktur filozoficznego myślenia i dyskursu. Wyraźnie to pokazują choćby dominujące tam spory o „idealistyczną" bądź „realistyczną" wykładnię podstawowych pojęć Kantowskiej *Krytyki* – oczywiście poczynając od najbardziej z nich rozsławionego konceptu niepoznawalnej „rzeczy samej w sobie" – lub dyskusje wokół rozmaitych prób „systematycznego" uporządkowania jej wyników i ich quasi-dedukcyjnego wywiedzenia z jakiejś jednej „zasady naczelnej".

Dopiero Fichte trafnie rozpoznał epistemologiczną perspektywę Kantowskiego transcendentalizmu; dopiero więc jego *Teoria Wiedzy* wytycza i bada nową przestrzeń myślową filozofii *pokantowskiej*. Z tą odmienną pozycją teoretyczną Fichtego oczywiście wiąże się też swoistość jego historycznej recepcji Kanta, której

horyzont jest wyraźnie różny od tradycyjnie „teoriopoznawczych" dyskusji i sporów w kręgu pierwszych kantystów i antykantystów. Trzeba o tym pamiętać nie tylko ze względu na historyczny obraz samej myśli Fichtego i jej stosunku do filozofii Kantowskiej, lecz także z uwagi na zrozumienie pojęciowej genezy i struktury Fichteańskiej *Wissenschaftslehre* jako całościowego projektu teoretyczno-filozoficznego.

Przede wszystkim należy tu przezwyciężyć swoiste złudzenie genetyczne, które szeroko upowszechniły również tradycyjne prezentacje samej filozofii Fichtego, a które polega na tym, że stanowisko teoretyczne sformułowane w jego *Teorii Wiedzy* zostaje wprost i bez reszty wywiedzione z „teoriopoznawczej" problematyki pierwszych dyskusji wokół Kanta, tj. zwłaszcza ze znanych debat, które na początku lat 90. XVIII wieku prowadzili ze sobą Reinhold, „Enezydem"-Schulze, Maimon i Beck wokół takich otwartych kwestii Kantowskiej filozofii teoretycznej jak możliwość czystej „dedukcji przedstawień", trudności interpretacyjne z pojęciem „rzeczy samej w sobie" czy próby uporządkowania całej filozofii Kanta w jednolity „system" oparty na jednej „zasadzie naczelnej". Otóż Fichte rzeczywiście nawiązuje wprost do tematyki tych debat, a wraz z nią do całego kręgu problemowego „filozofii teoretycznej" w sensie Kanta, ale dopiero w swych pierwszych publikacjach poświęconych już bezpośrednio samemu projektowi *Wissenschaftslehre* (chodzi o takie ważne teksty z 1794 roku jak recenzja z książki Schulzego *Aenesidemus*, następnie programowa rozprawa *O pojęciu Teorii Wiedzy, czyli tak zwanej filozofii* oraz przede wszystkim pierwsza, właśnie teoretyczna część głównego dzieła z okresu jenajskiego, czyli *Podstaw całkowitej Teorii Wiedzy*). Toteż można powiedzieć, że cały ten krąg problemowy pojawia się w jego myśli później i poniekąd wtórnie względem pewnej całościowej, już uprzednio wytworzonej i utrwalonej perspektywy myślowej, która u tamtych kantystów i antykantystów jeszcze nie występowała, a która nadaje mu zupełnie nowy sens.

Ukszałtowanie takiej nowej perspektywy, w tym wypadku równoznaczne z zajęciem wyżej opisanego stanowiska epistemologicznego i wejściem w nurt właściwej filozofii transcendentalnej, wiąże się u Fichtego z wyraźnie odmienną niż u jego współczesnych interpretacją i recepcją samego Kanta, której zewnętrznym wyrazem jest swoiście „odwrócona" kolejność i hierarchia jego Kantowskich lektur oraz inspirowanych przez nie przemyśleń. Jeśli mianowicie pod tym kątem spojrzeć na rozwój filozoficzny Fichtego w latach 1790–1794 (a więc *przed* jego pierwszymi wystąpieniami w dyskusjach wokół problemów Kantowskiej filozofii ściśle „teoretycznej"), można się zasadnie przekonać, że Fichte od początku czyta i interpretuje Kanta *inaczej* niż tamci, ponieważ czyta i interpretuje także *innego* Kanta. Zaczyna bowiem z pewnością od na wskroś „praktyczno"-filozoficznych zagadnień dotyczących ludzkiej woli i jej wolności, a więc od moralno-etycznej problematyki *drugiej* z Kantowskich *Krytyk – Krytyki praktycznego rozumu*. Do tego właśnie kręgu tematycznego należą wszystkie wcześniejsze prace filozoficz-

ne Fichtego, poczynając od młodzieńczych *Aforyzmów o religii i deizmie* (1790) aż po jenajskie *Wykłady o powołaniu uczonego* (1794). Wszędzie tu dominuje uniwersalistyczna perspektywa Kantowskiej etyki i głoszonej przez nią tezy o „prymacie rozumu praktycznego" nad teoretycznym, którą młody Fichte konsekwentnie stosuje do rozmaitych obszarów ludzkiego życia, nie poprzestając przy tym – jak sam Kant w drugiej *Krytyce* – na obszarze „czystej" świadomości moralnej i jej bezwzględnych zobowiązań wobec rozumnego „prawodawstawa wolności", lecz przede wszystkim skupiając się na działaniu prawa moralnego również w takich „zjawiskowych", empirycznych sferach ludzkiego świata jak religia, prawo, polityka, życie społeczne czy historia. Wszystkie te konkretne formy i dziedziny ludzkiego doświadczenia „dedukuje" Fichte przez ich odniesienie do najwyższego prawa „czystego rozumu praktycznego" – jak np. religię objawioną w *Próbie krytyki wszelkiego objawienia* (1792) lub budowane przez Rewolucję Francuską fundamenty nowego ładu prawno-państwowego w pismach społeczno-politycznych z roku 1793. Natomiast w tym wczesnym okresie Fichte niemal w ogóle jeszcze nie dostrzega całego kręgu problemowego *Krytyki czystego rozumu*, czyli Kantowskiej filozofii ściśle „teoretycznej". W tym względzie jego zainteresowania ograniczają się co najwyżej do ogólnych zagadnień „dialektyki transcendentalnej", a więc do kwestii, które dotyczą nie tyle samego poznania, ile raczej jego granic oraz stosunku, w jakim poznanie pozostaje do niepoznawalnej sfery wolnego działania i jej praktycznego prawodawstwa moralnego.

To zatem nie Kantowski „rozum teoretyczny", lecz postulowany przez Kanta bezwzględny „prymat rozumu praktycznego" stanowi niewątpliwy punkt wyjścia dla własnej drogi filozoficznej Fichtego. Co więcej jednak, same te zagadnienia praktyczno-etyczne Fichte także niemal już od początku rozpatruje w perspektywie jeszcze ogólniejszych pytań o ontologiczne źródła i podstawy pierwotnej jedności oraz wzajemnej relacji obu porządków, które Kant w swych dwóch pierwszych *Krytykach* tak wyraźnie odgraniczył i przeciwstawił: wolności i przyrody, rozumu praktycznego i teoretycznego, działania i poznania; krótko mówiąc, w perspektywie *trzeciej* z Kantowskich *Krytyk*, tj. *Krytyki władzy sądzenia*. Przemożny wpływ właśnie tego dzieła jest wyraźnie widoczny we wczesnych pismach Fichtego. Bezpośrednio widać go przede wszystkim w rękopisie nieopublikowanych *Medytacji własnych nad filozofią elementarną Reinholda* (1793), gdzie Kantowską problematykę „teleologicznej władzy sądzenia" czyni Fichte jednym z głównych wątków badawczego namysłu, zgłębiając m.in. kwestie możliwej „dedukcji" żywego organizmu. Ale pośrednio ta inspiracja jest obecna także we wszystkich jego opublikowanych pracach z tego wczesnego okresu. To przecież właśnie z kręgu problemowego trzeciej *Krytyki* Kanta wywodzi się centralna idea filozoficzna, którą Fichte kładzie u podstawy swoich dociekań w tematycznie tak różnych tekstach jak *Próba krytyki wszelkiego objawienia*, *Przyczynek do sprostowania sądów publiczności o Rewolucji Francuskiej* (1793) i *Wykłady o powoła-*

niu uczonego. Jest to mianowicie idea *kultury*, pojętej jako obszar „pośredni" między zjawiskowym światem zmysłowym a nadzmysłowym królestwem „noumenalnej" wolności. W ten sposób Fichte poddaje istotnej modyfikacji również „czystą" perspektywę Kantowskiej etyki: cała problematyka „filozofii praktycznej" jest tu od początku włączona w kontekst obszerniejszych, właśnie ontologicznych pytań o „wspólny korzeń" wolności i przyrody, *noumenów* i *fenomenów*, czystego rozumu i empirycznego świata zmysłowego, moralnego działania i naukowego poznania. I dopiero w tak wytworzonym horyzoncie całościowym pojawia się u Fichtego sam kompleks zagadnień związanych z *Krytyką* pierwszą, czyli krąg właściwej filozofii „teoretycznej" Kanta wraz z bezpośrednio do niej nawiązującymi dyskusjami i sporami pierwszych antykantystów i kantystów. Problematyka ta w ogóle nie występuje tu więc jako obszar autonomicznej „teorii poznania", lecz od początku jest umieszczona w znacznie szerszych ramach *całej* filozofii krytycznej Kanta, które istotnie współwyznacza najpierw „prymat rozumu praktycznego", a następnie ontologiczne stanowisko „refleksyjnej władzy sądzenia".

To właśnie ta całościowa perspektywa, w jakiej Fichte odczytuje i rozumie Kanta, pozwala mu również trafnie uchwycić właściwy sens Kantowskiego transcendentalizmu. Dopiero też z tego transcendentalnego stanowiska można należycie pojąć naczelne założenia filozoficzne Fichteańskiej *Teorii Wiedzy*. Na gruncie tej koncepcji teoretyczne pytania o wiedzę są mianowicie zadawane nie w bezpośrednio epistemicznym, lecz w epistemologicznym polu myślowym, które już uprzednio powstało dzięki swoiście przez Fichtego „odwróconemu" porządkowi Kantowskich lektur, a więc i dotąd niezwyczajnemu powiązaniu wszystkich trzech *Krytyk* w jedną jakościowo nową całość.

Z tej właśnie już obecnej różnicy myślowych poziomów bierze się nowy sposób, w jaki Fichte podchodzi do „teoretyczno"-filozoficznej problematyki ówczesnych sporów wokół Kanta. Najbardziej nurtujące go pytania w tym zakresie dotyczą mianowicie nie tyle samego *poznania*, ile raczej transcendentalnych, tj. jeszcze przedpoznawczych, gdyż całe poznanie i w ogóle samą świadomość poprzedzających i dopiero umożliwiających warunków i podstaw źródłowej *jedności* ludzkiego rozumu lub „ducha" – jedności, w ramach której sama rozumność „teoretyczna" jako odrębna władza świadomego poznania musi najpierw zostać ugruntowana, i to wraz z siecią koniecznych relacji wzajemnych, w których pozostaje zarówno wobec poznawanego przedmiotu, jak i wobec „praktycznej" rozumności wolnego działania. Słowem, Fichte poszukuje przede wszystkim wspólnego fundamentu *całej* filozofii, z którego dopiero może wyłaniać się sam jej podział na „teoretyczną" i „praktyczną", i właśnie w ramach tej perspektywy pierwotnie *jednego* rozumu filozoficznego przed i ponad tym podziałem rozpatruje też całą problematykę poznawczego „doświadczenia" i czynnej w nim świadomości „przedstawiającej".

Takie nowe podejście wyraźnie tkwi już u podstaw śmiałej krytyki, jakiej Fichte w recenzji z książki Schulzego *Aenesidemus* poddaje „filozofię elementarną" Rein-

holda. Jeśli broniąc tu Reinholda przed empirystyczno-sceptyczną krytyką Schulzego i oddając sprawiedliwość jego wysiłkom na rzecz odnalezienia jednej zasady, z której dałoby się systematycznie wywieść *całą* filozofię transcendentalną, Fichte zarazem uznaje sformułowaną przezeń „zasadę świadomości" (*Satz des Bewusstseins*), wedle której pojęcia podmiotu i przedmiotu są dane zawsze poprzez relację ich wzajemnego odnoszenia się i zarazem odróżnienia w „przedstawieniu" (*Vorstellung*), za dalece niewystarczającą, a przyjęte w niej podstawowe pojęcie „przedstawienia" jako pierwotnego „faktu" (*Tatsache*) świadomości za bezwzględnie wtórne wobec „pierwotnego aktu" (*Tathandlung*) ludzkiego ducha, którym może być tylko jego czysta aktywność samo-ustanawiania-siebie jako absolutnego „Ja" – to chodzi przecież nie o zwykłe rozszerzenie czy pogłębienie tego samego wspólnie akceptowanego stanowiska. Przeciwnie, nie jest to wcale spór o samą tylko „zasadę naczelną" jednego i tego samego „systemu", lecz najwyraźniej zderzenie dwóch zupełnie różnych „systemów", które są ze sobą niewpółmierne. Fichte reprezentuje tu konsekwentnie perspektywę Kantowskiego transcendentalizmu, traktując samo „przedstawianie" i w ogóle całą „przedstawiającą" świadomość jako sferę tylko empirycznych określeń rozumu i poszukując transcendentalnego ugruntowania wszelkiej świadomości w pierwotnym, jeszcze przedświadomym działaniu, w źródłowej aktywności „czystego Ja". Pyta więc, tak jak Kant, o przesłanki i „aprioryczne warunki" możliwej świadomości, które do samej świadomości właśnie dlatego już nie dochodzą i dochodzić nie mogą. Reinhold natomiast wciąż pozostaje na gruncie tej świadomości i jej poznawczych „przedstawień"; jego „filozofia elementarna" jest tylko porządkującą systematyzacją bezpośrednio epistemicznych form i postaci ludzkiego poznania, nie zaś rzeczywiście filozoficzną – epistemologiczną – teorią samej wiedzy jako takiej.

Tę samą różnicę teoretycznych poziomów znajdujemy też w obszernej krytyce, jakiej Fichte w *Drugim wprowadzeniu do Teorii Wiedzy* (1797) poddaje obiegowy „kantyzm kantystów". Znamienne, że krytyka ta zmierza równocześnie w dwóch kierunkach. Po pierwsze, dotyczy oczywiście rozmaitych odmian „dogmatycznej" interpretacji Kanta, przede wszystkim związanych z nieporozumieniami wokół „realistycznej" wykładni Kantowskiej „rzeczy samej w sobie" jako wprawdzie niepoznawalnej, ale rzeczywiście istniejącej przyczyny poznawczych przedstawień. Tutaj Fichte w zasadzie powtarza swą transcendentalno-„idealistyczną" argumentację przeciwko „dogmatyzmowi", czyli stanowisku filozoficznego naturalizmu w ogóle, a teoriopoznawczego „realizmu" w szczególności, dobrze znaną już z napisanego nieco wcześniej *Pierwszego wprowadzenia do Teorii Wiedzy* (1797).

Po drugie jednak – co tu dla nas jest ważniejsze i ciekawsze – krytyka ta zwraca się także przeciw „idealizmowi" w tradycyjnie przedkantowskim sensie „teoriopoznawczym". Wprawdzie do swoiście rozumianego „idealizmu" przyznaje się niekiedy sam Fichte – jak we wspomnianych wyżej początkowych paragrafach *Pierwszego wprowadzenia...*, które zresztą też bardzo długo były źródłem licz-

nych nieporozumień interpretacyjnych co do właściwego stanowiska jego *Wissenschaftslehre*. Jednakże ten swój „idealizm" zawsze Fichte określał jako *transcendentalny*, właśnie pod tym względem ściśle go odróżniając od „zwykłego" albo „transcendentnego" idealizmu filozofii tradycyjnej. Ten pierwszy objaśnia poznawcze doświadczenie, ujmując je jako strukturalną całość, czyli szukając tkwiących u jego podstawy *„koniecznych* czynności" ludzkiego rozumu jako transcendentalnych uwarunkowań samego doświadczenia, podczas gdy ten ostatni usiłuje to doświadczenie wywieść po prostu z „wolnych", tj. przypadkowych i dowolnych aktów czy stanów empirycznej świadomości ludzkiej. Krótko mówiąc, z aktów czy stanów, które same występują dopiero *w ramach doświadczenia* i o tyle są już zawsze w nie uwikłane; a jeszcze krócej: ze świadomych i samoświadomych aktów empirycznego *podmiotu*. Otóż Fichte uważa takie usiłowania za nieuchronnie *transcendentne* w sensie Kanta, ponieważ *empiryczną* – a więc z samym doświadczeniem ściśle powiązaną – podmiotowość rzutują poza cały obszar możliwego doświadczenia, by uczynić z niej jego ostateczną podstawę bytową. Następstwem tej projekcji jest, jak to Fichte nazywa, idealizm „bezdenny" (*bodenlos*), który całą rzeczywistość chce konstruować z samych tylko subiektywnych określeń ludzkiej świadomości, zupełnie przy tym zapoznając pierwotną *ograniczoność* wszelkiej świadomości, bezpośrednio daną w niekonstruowalnej faktyczności jej otwarcia na „bierne doznawanie" (*Leiden*) zawsze zastanych i znajdowanych pobudzeń. Natomiast podejście transcendentalne tę pierwotną ograniczoność świadomego podmiotu właśnie w pełni odsłania, ugruntowując samą empiryczną podmiotowość – *wraz* i *na równi* z empiryczną przedmiotowością jako jej ścisłym korelatem – w „czynnościach koniecznych" rozumu, tj. w jego wiedzotwórczych aktach *a priori* konstytuujących samo doświadczenie jako podmiotowo-przedmiotową *relację*.

Transcendentalizm jest więc w istocie rzeczy nie do pogodzenia z jakimkolwiek „idealizmem" w sensie przedkantowskim, gdyż stanowiska te mieszczą się na dwóch różnych poziomach teoretycznego myślenia. Wprawdzie jasne tego zrozumienie pojawia się u Fichtego dopiero nieco później, ale prowadzi do tego, że sam Fichte najwyraźniej już rezygnuje z terminu „idealizm" i określa swoją koncepcję tylko jako „filozofię transcendentalną". Widać to np. w *Teorii Wiedzy* z roku 1804, gdzie już na początku czytamy:

> Teoria Wiedzy jest filozofią transcendentalną, tak samo jak filozofia Kantowska; jest więc do niej całkowicie podobna przez to, że umieszcza absolut nie w *rzeczy*, jak dotąd, ani nie w *podmiotowej* wiedzy (co właściwie jest niemożliwe, gdyż każdy, kto zastanowiłby się nad tym drugim członem, miałby wszak też i tamten pierwszy), lecz w jedności ich obu[2].

[2] J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804*. W: J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth u. andere, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff. (GA) II, 8, s. 14.

I dalej, wprost odnośnie do „idealizmu":

> Gdy mianowicie zauważono, że Teoria Wiedzy sama podaje się za idealizm, to wyciągnięto wniosek, że umieszcza ona absolut w tym, co wyżej nazwaliśmy *myśleniem* albo *świadomością*, a co jako jedna połowa ma naprzeciw siebie byt jako połowę drugą, i stąd zgoła nie może być żadnym absolutem dokładnie tak samo jak tamto jego przeciwieństwo. Mimo to takie wyobrażenie o Teorii Wiedzy przyjęło się zarówno u jej przyjaciół, jak i wrogów, i nie ma żadnego sposobu, by im je wyperswadować[3].

Ale taką tendencję można dostrzec również wcześniej. Koncepcje idealistyczne, wywodzące całe doświadczenie poznawcze ze świadomości poznającego podmiotu, odrzuca Fichte tak samo zdecydowanie jak naturalistyczny dogmatyzm „rzeczy samych w sobie". Już w *Podstawach całkowitej Teorii Wiedzy* z roku 1794 obydwa te stanowiska są traktowane jako przeciwległe bieguny jednej i tej samej całościowej struktury. Idealizm dokładnie tak samo jak dogmatyczny realizm nie potrafi objaśnić doświadczenia, ponieważ sam – dokładnie w tym stopniu, co tamten – *do* doświadczenia należy. Poznawcza świadomość, jako przedstawiająca i myśląca subiektywność, jest zawsze empiryczna, tak samo jak przeciwstawna jej obiektywność poznawanych rzeczy. Obie, zarówno świadomość, jak i przedmiotowość jej świata, powstają *w ramach* doświadczenia i dopiero *wraz* z nim, i właśnie dlatego powstają zawsze razem. Jak zwykł mawiać Fichte, nasze pojęcia i ich przedmioty są zawsze „jednym i tym samym", tylko rozważanym od różnych stron. Aby filozoficznie ugruntować doświadczenie jako takie, a więc stworzyć rzeczywistą ontologię samej wiedzy, trzeba wykroczyć poza cały ten obszar koniecznego sprzężenia i wzajemnego oddziaływania łączącego świadomość i rzeczy i zapytać o jego przedświadome – transcendentalne – przesłanki i uwarunkowania.

Otóż tych transcendentalnych przesłanek i uwarunkowań możliwego doświadczenia szuka Fichte w pierwotnej aktywności wiedzotwórczej rozumu, którą w pierwszych wersjach swej *Teorii Wiedzy* opisuje i bada pod mianem „czystego (absolutnego) Ja". Nie możemy tu głębiej wnikać w wieloraką i złożoną treść tego pojęcia. Należy jednak podkreślić, że jego konstrukcja jest jak najściślej związana z jednoczesnym odrzuceniem obydwu przeciwstawnych stanowisk bezpośrednio epistemicznej „teorii poznania", idealizmu i dogmatycznego realizmu, dokonanym w imię wierności właściwym intencjom Kantowskiej filozofii transcendentalnej.

Fichteańskie „Ja" jest bowiem figurą myślową o charakterze na wskroś transcendentalnym. Nie oznacza ono bynajmniej świadomości czy samowiedzy w sensie empirycznego (psychologicznego) podmiotu. Oznacza natomiast – nie zawsze dosyć adekwatnie – ruch źródłowej, jeszcze przedświadomej aktywności, która wy-

[3] Tamże, s. 16.

twarza samo pole możliwych sensów i konstytuuje horyzont ich poznawczej zrozumiałości. Aktywność ta, ponieważ poprzedza wszelką świadomość i zawsze już tkwi u jej podstaw, *dla* samej świadomości jest niejako z istoty swej nieuchwytna. To ona bowiem dopiero „wytwarza" świadomość – i to zawsze *wraz* z jej tak lub inaczej określonym przedmiotem. Sama świadomość jako taka jest więc już *wytworem* tej źródłowej aktywności i wszędzie ma do czynienia również tylko z jej wytworami. Dlatego, jak mawiał Fichte, nigdy nie ma i nie może być „*pierwszego kroku* świadomości", lecz zawsze jest tylko drugi. Albo też, by posłużyć się innym z jego ulubionych wyrażeń, świadomość w tym, co sama wprost „widzi" i „mówi", zawsze pozostaje „w tyle" – *za* tym, co swoim widzeniem i mówieniem rzeczywiście „robi", a więc czym przez nie naprawdę *jest*. Nieuchronne napięcie i spontaniczny ruch ciągłej „oscylacji" (*Schweben*) między tymi biegunami milczącego „robienia" i nigdy za nim nie nadążającego „widzenia" i „mówienia" już świadomej, refleksyjnej podmiotowości tworzy właśnie samą istotę Fichteańskiego „Ja".

Pojęcie to jest bowiem u Fichtego głównym pojęciem *transcendentalnym* w ścisłym sensie Kantowskim. Jego właściwym korzeniem, wyraźnie zresztą przez Fichtego wskazywanym, jest przecież owo „*Ja myślę*", które „musi móc towarzyszyć wszystkim mym przedstawieniom"[4], określone po raz pierwszy przez Kanta jako „pierwotnie-syntetyczna jedność apercepcji", przejawiająca się zwłaszcza w samorzutnie kreatywnym działaniu „wytwórczej wyobraźni" i jej „transcendentalnego schematyzmu". Ta ze swej istoty przedświadoma aktywność pierwotnej apercepcji, i dopiero ona, jest rzeczywiście transcendentalna, gdyż wytwarza i niesie ze sobą źródłową formę wiążącej jedności sensu, która nadaje znaczenie i ważność także wszelkim możliwym przedmiotom *jako* przedmiotom: wtedy jednak jest to już z góry (*a priori*) ich znaczenie i ważność zawsze *dla możliwego podmiotu*. Obydwa te momenty w ich nierozłącznym sprzężeniu i wzajemnym oddziaływaniu jeszcze wyraźniej wydobywa na jaw Fichte swą koncepcją „transcendendentalnego Ja" i jego „koniecznych czynności", wytwarzających właśnie samą tę całościową korelację aktywności (*Tätigkeit*) i biernego ulegania (*Leiden*), samo-określania-się i bycia-określanym, spontanicznego wytwarzania i świadomej refleksji, słowem: zawsze podmiotowo-przedmiotowego i zawsze praktyczno-teoretycznego *doświadczenia*, rozumianego jako fundamentalny sposób bycia – czyli *działania* – pierwotnie transcendentalnego „Ja"[5].

Fichte nawiązuje więc bezpośrednio do Kantowskiego transcendentalizmu i kontynuuje jego epistemologiczną perspektywę. Toteż tradycyjne wykładnie Fichteańskiej *Wissenschaftslehre*, dostrzegające w niej jeszcze jedną epistemiczną fi-

[4] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 131–132, wyd. cyt., t. 1, s. 238–239.

[5] Por. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, Część druga, § 4, w: J. G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M.J. Siemek, BKF, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszwa 1996, s. 125 n.

lozofię „świadomości" czy „podmiotu", opierają się na zasadniczym nieporozumieniu teoretycznym. Wykładnie takie umieszczają myśl Fichtego w tym polu teorii, w którym co prawda poruszały się ówczesne (a nieraz też i znacznie późniejsze) „kantyzmy kantystów", ale poza które od początku wykracza zarówno Fichte, jak sam Kant. W tym bezpośrednio epistemicznym polu myślowym transcendentalizm obu, Fichtego i Kanta, jest po prostu niezrozumiały, i to obiektywnie, z czysto teoretycznych powodów. Można zatem powiedzieć, że dopiero u Fichtego mamy do czynienia z rzeczywistą, bo teoretycznie adekwatną, recepcją Kantowskiej filozofii transcendentalnej i że świadomość tego jest niezbędna dla zrozumienia tak Fichtego, jak i samego Kanta. Fichte wcale więc się nie mylił, gdy w *Teorii Wiedzy* z 1804 roku określił filozofię Kanta jako swoje „jedyne sąsiedztwo", dodając: „z wszystkimi poprzednimi filozofiami, jak również z opóźnionymi płodami filozofii nowej, Teoria Wiedzy jest 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"[6]. Dlatego także dziś na filozofię transcendentalną Kanta trzeba patrzeć najpierw z perspektywy Fichteańskiej.

Kant's Transcendental Philosophy in Fichte's Perspective

The papar reconstructs in general outline philosophical transcendentalism which was first formulated in the critical writings of Kant, then further developed in his theory of knowledge, and finally made conceptually more precise in the works of Fichte. These two philosophers, Kant and Fichte, are not discussed here as concrete thinkers or authors but as participants and representatives of sense making events and processes which have developed and unfolded in their texts and treatises. Two different though related questions are submitted to close scrutiny. First, What has happened with the Kantian idea of transcendentalism, how has it modified the previous configuration of questions, problems and concepts connected with the philosophical theory of human knowledge? And secondly, Why did Fichte's *Wissenschaftslehre*, and not some previously written philosophical work, manage to lay bare theoretical consequences of that event, and why this work rather than any other has showed the way for the future course of the ensuing process of thought.

[6] J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804*, GA II, 8, s. 34.