



Od Fichtego do Kanta i z powrotem

Kilka uwag o Marka J. Siemka koncepcji transcendentalizmu

Wojciech HANUSZKIEWICZ*

ABSTRACT

From Fichte to Kant and back. Several considerations on Marek J. Siemek's concept of transcendentalism: The basic interpretation claim presented in Marek J. Siemek's book is that Kant created a completely new level of philosophical reflection, for which the epistemological question remains characteristic. This question — in contrast to the epistemic questions posed before Kant — neither solely focuses on the problem of the ontic structure of the reality nor it does on the cognitive conditions which enable a subject to get to know the latter. The epistemological question deals with the very relationship that occurs between the cognition (subject) and the reality (object) and constitutes both the ontological and cognitive conditions of knowledge. According to Siemek, Kant developed a transcendental perspective, but only Fichte was able to fully develop it, while Kant dealt with interweaving epistemic and epistemological threads. However, one can defend the thesis that Kantian solutions, on the one hand, are much more strongly situated on the epistemological level of reflection than Siemek was ready to admit, and on the other hand, they offer a weaker (static) model of transcendentalism which — in contrast to the stronger (genetic) Fichte's model — explores only the impassable limits of transcendental reflection.

KEYWORDS

Marek J. Siemek; Immanuel Kant; Johann Gottlieb Fichte; transcendentalism; transcendental genesis; intellectual intuition; apperception

* Dr, adiunkt w Katedrze Filozofii Społecznej Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. E-mail: wojciechhan@wp.pl.

Wydana po raz pierwszy w roku 1977 książka Marka J. Siemka pt. *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* jest bez wątpienia jedną z najważniejszych pozycji, jakie w polskiej literaturze filozoficznej poświęcono myśli Kantowskiej ujętej w perspektywie związków łączących ją z całą późniejszą tradycją filozofii transcendentalnej, którą królewiecki filozof zapoczątkował. Książka Siemka, co trzeba podkreślić, została wydana w roku 1984 również w wersji niemieckojęzycznej, zyskując uznanie na arenie międzynarodowej. Nie można się więc dziwić, że przygotowana w Wydawnictwach Uniwersytetu Warszawskiego edycja *Dzieł* Siemka została zapoczątkowana właśnie nowym wydaniem *Idei transcendentalizmu...* Z planowanych w sumie ośmiu tomów w latach 2017–2018 wydano pięć. Są to: tom 1: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy* (Siemek, 2017a); tom 2: *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera* (Siemek, 2017b); tom 3: *Fichte w kontekście* (Siemek, 2017c); tom 4: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość* (Siemek, 2018a); tom 5: *W kręgu filozofów* (Siemek, 2018b). Poniższe uwagi będą się koncentrować wokół problematyki zaprezentowanej w tomie 1 tej edycji.

Wypada zacząć od tego, iż u podstaw zaproponowanej przez Siemka perspektywy badawczej znajduje się pewna hermeneutyka, która jako taka nie była bynajmniej obca Immanuelowi Kantowi. Przy okazji omawiania filozofii Platona autor *Krytyki czystego rozumu* zauważa mianowicie, że

nie jest niczym niezwykłym, zarówno w prostej rozmowie, jak i pismach, dzięki porównywaniu myśli, które pewien autor wypowiada o swoim przedmiocie, rozumieć go nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał, nie określiwszy dostatecznie swego pojęcia i wskutek tego czasami mówiąc, a także myśląc coś wbrew własnej intencji (Kant, 1957: A 314 / B 370)¹.

W postulacie domagającym się przedsięwzięcia starań o to, by zrozumieć autora lepiej, niż on sam siebie rozumiał, można dopatrywać się pierwowzoru rozwiniętej w późniejszym okresie zasady koła hermeneutycznego. Nie jest to miejsce, by szczegółowo przedstawiać tę kwestię, dla nas jest ona interesująca przede wszystkim dlatego, że wyjaśnia przyjętą przez Siemka perspektywę badawczą zasygnalizowaną wyraźnie już w samym tytule książki. Nazwisko Johanna Gottlieba Fichtego pojawia się w nim w pierwszej kolejności, gdyż to Fichte został przez Siemka uznany za autora, który ideę transcendentalizmu zrozumiał lepiej niż sam Kant. Zgodnie z powyższym królewiecki filozof jest ujmowany jako twórca transcendentalizmu, Fichte zaś jako pierwszy w pełni dojrzały i świadomy reprezentant tego stanowiska. Tak więc, żeby odkryć właściwe motywy i strategie argumentacyjne zaprezentowane przez Kanta w jego trzech *Krytykach*, należy przyjąć punkt widzenia zajęty względem rozwiązań Kantowskich przez Fichtego.

¹ Cytując *Krytykę czystego rozumu* (Kant, 1957), podaję paginację dwóch pierwszych wydań (A i B).

Powyższa perspektywa jest przez Siemka w całej książce konsekwentnie realizowana w oparciu o rozróżnienie dwóch niesprowadzalnych do siebie porządków refleksji filozoficznej. Dla pierwszego z nich charakterystyczne pozostaje pytanie epistemiczne, drugi porządek zaś konstytuuje się w oparciu o pytanie epistemologiczne. Porządek epistemiczny właściwy pozostaje dla całej filozofii przedkantowskiej. Porządek epistemologiczny ukształtował się dopiero wraz z wypracowanym przez myśliciela z Królewca transcendentalnym punktem widzenia. Ustanawiając go, Kantowska krytyka rozumu

pyta o warunki naszego poznawania przedmiotów, ale o ile są one zarazem warunkami bycia samych tych przedmiotów w ich zasadniczej konstytucji i strukturze. Jej pytanie główne 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 Wiedzy i Bytu razem: 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 (Siemek, 2017a: 69).

Transcendentalizm okazuje się w tym ujęciu stanowiskiem epistemologicznym, które tym różni się od wszystkich wcześniejszych stanowisk epistemicznych, że nie pyta — w przeciwieństwie do tych ostatnich — o sam byt i jego strukturę (jak tradycyjna metafizyka) ani o same warunki poznawcze, dzięki którym byt staje się przedmiotem naszej wiedzy (jak tradycyjna teoria poznania), lecz zadaje pytanie o warunki, jakie muszą zostać spełnione, by sama relacja między bytem i wiedzą była w ogóle możliwa. Tym samym wszelkie pytanie epistemologiczne okazuje się zarazem „pytaniem prawdziwie ontologicznym: rozumienie wiedzy tworzy się tu zawsze, i tylko, wraz z rozumieniem bytu” (Siemek, 2017a: 69). Jeżeli jednak tego typu pytanie ma zostać efektywnie zadane, należy pokazać, w jaki sposób ono samo jest w ogóle możliwe. W jaki sposób należy mianowicie rozumieć ową „szerszą całość”, w ramach której pytanie to w ogóle można zadać. Innymi słowy, trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób możliwa jest w ogóle filozofia transcendentalna. Jest to jedno z przewodnich pytań analiz Fichtego, które przez samego Kanta nie zostało nigdzie *explicite* sformułowane. Królewiecki filozof, zadając pytanie epistemologiczne, zadowolił się wskazaniem na sam fakt istnienia wiedzy. Fakt ten uznał za wystarczający warunek do prowadzenia analiz transcendentalnych. Siemek kwestię tę zresztą wyraźnie podkreśla:

Pytając o możliwość takiej wiedzy, w której formalny walor powszechnego i koniecznego obowiązywania, czyli „aprioryczności”, nie wykluczałby się, lecz właśnie łączył z jej niepustą i przedmiotowo ważną treścią (tj. z „syntetycznym”, czyli nieanalitycznym

charakterem poznania), Kant pyta po prostu o warunki 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 refleksji „teoriopoznawczej” [charakterystycznej dla stanowiska epistemicznego — przyp. W.H.] (Siemek, 2017a: 62).

Konstytutywne dla transcendentalizmu pytanie epistemologiczne zakłada tym samym możliwość przejścia od faktu istnienia poszczególnych dyscyplin wiedzy (nauki) do poziomu apriorycznych, tj. nieempirycznych, powszechnych i koniecznych warunków wiedzy w ogóle. To właśnie ten poziom jest ową szerszą całością, w ramach której kształtuje się transcendentalna perspektywa badawcza. Podstawowa teza interpretacyjna Siemka głosi, że Kant, jak już zostało wspomniane, wypracował tę perspektywę, nie w pełni konsekwentnie jednak w swych analizach ją utrzymywał, dopiero Fichte, uzyskując pełną „samoświadomość myślenia transcendentalnego w jego właściwym polu teorii” (Siemek, 2017a: 251), był w stanie przeprowadzić konsekwentną transcendentalną krytykę Kantowskiej krytyki.

Polegała zaś ona w dużej mierze na precyzyjnym wytyczeniu właściwego obszaru badań dla refleksji transcendentalnej. W obszarze tym problematyzacji podlega przede wszystkim cała epistemiczna struktura doświadczenia. Dla tej ostatniej kluczowym, nigdy niekwestionowanym założeniem wyjściowym była opozycja pomiędzy (poznającym) podmiotem, a (poznawanym) przedmiotem. Kant wykazał, że metafizyka budowana w oparciu o to przeciwstawienie jest niemożliwa jako nauka, gdyż przedmiot, o ile pozostaje całkowicie odseparowany od podmiotowych warunków poznania, może zostać pomyślany co najwyżej jako niepoznawalna dla tego podmiotu rzecz sama w sobie, o której nie możemy nic powiedzieć. Problem polega jednakże na tym, że samo wprowadzenie w obszar analiz pojęcia niepoznawalnej rzeczy samej w sobie powoduje, iż w analizach królewieckiego filozofa zostaje *de facto* zachowana nieprzewycięzalna, epistemiczna opozycja pomiędzy podmiotem (poznającym intelektem), a przedmiotem (niepoznawalnymi rzeczami samymi w sobie). Fichte w związku z tym postuluje usunięcie tej opozycji, gdyż, jak pisze Siemek:

filozofia transcendentalna — i to już u samego Kanta — problematyzuje nie taką lub inną treść członów tej relacji, lecz nade wszystko relację samą, jej całość, ustanawianą w pierwotnym akcie wiedzotwórczym. 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 „rozumu” (jaźniowości) nad własną aktywnością wiedzotwórczą określa mianem „oglądu intelektualnego” Fichte (Siemek, 2017a: 249).

Właściwie rozumiana filozofia transcendentalna okazuje się tym samym refleksją nad aktami wytwarzającymi pojęciową strukturę wiedzy. Nie można

w związku z tym w punkcie wyjścia przyjmować żadnych opozycji pojawiających się pomiędzy poszczególnymi elementami dostępnego nam uniwersum. Wszystkie tego typu opozycje należy traktować jako wytwory pierwotnej, wiedzotwórczej aktywności podmiotu ustanawiającej zachodzące pomiędzy nimi relacje. Stąd też pojęcie rzeczy samej w sobie jako elementu całkowicie niezależnego od podmiotowej aktywności poznawczej należy wyeliminować. Na temat problemu rzeczy samych w sobie u Kanta napisano już niejedną stronę. Kwestii tej nie sposób tutaj podjąć. Z perspektywy filozofii Fichtego istotny pozostaje wszelako szczególnie jeden wątek związany bezpośrednio z koncepcją oglądu intelektualnego. Fichte pisze:

W terminologii kantowskiej wszelki ogląd jest skierowany na jakiś byt — tzn. na coś już założonego i trwale istniejącego; ogląd intelektualny byłby zatem bezpośrednią świadomością jakiegoś 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 nazwany — może z jedynym wyjątkiem terminu czysta apercpcja (Siemek, 2017a: 249–250)².

Pojęcie rzeczy samej w sobie należy zatem odrzucić, gdyż zakłada ono pojęcie bytu jako czegoś, co trwale istnieje niezależnie od aktywności wiedzotwórczej podmiotu. Tymczasem ostateczną granicą, do jakiej dociera filozofia transcendentálna nie jest żaden trwały byt (rzecz sama w sobie), lecz samo działanie, które wszelki byt i wszelką strukturę pojęciową dopiero ustanawia. Perspektywa ta, zaznacza Fichte, w sposób najbardziej widoczny pojawia się w *Krytyce czystego rozumu* w związku z problemem czystej apercpcji, czyli czystej samoświadomości podmiotu. Pod tym właśnie kątem warto przyjrzeć się zaprezentowanemu przez Kanta modelowi transcendentalizmu. Można bowiem w pełni zasadnie bronić tezy, iż rozwiązania Kantowskie z jednej strony są dużo mocniej usytuowane na epistemologicznym poziomie refleksji, niż widział to Fichte, z drugiej strony zaś oferują słabszy od Fichteńskiego model transcendentalizmu, który eksploruje jedynie nieprzekraczalne granice refleksji transcendentalnej.

Trzeba zacząć od tego, iż Fichte ma pełną słuszność, gdy najbliższe pokrewieństwo swej własnej koncepcji oglądu intelektualnego względem problematyki przedstawionej w *Krytyce czystego rozumu* dostrzega w zagadnieniu czystej apercpcji. Czysta apercpcja, czyli czysta samoświadomość podmiotu, jest

² Jest to fragment *Drugiego wprowadzenia do teorii wiedzy*. Cytuję go za przekładem dokonany przez Siemka. Całość w tłumaczeniu Jana Garewicza można znaleźć w *Wyborze pism* (Fichte, 1996: 500–569, cytowany passus s. 520).

pierwotną, świadomą samej siebie relacją podmiotu do siebie samego i poznawanych przez ten podmiot treści. Jest ona równoznaczna dla Kanta z pierwotnym, w pełni spontanicznym aktem „Myślę”, który

musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane. Znaczy to akurat tyle, co to, że przedstawienie byłoby niemożliwe, albo że przynajmniej dla mnie byłoby niczym (Kant, 1957: B 131–132).

O ile więc jakieś przedstawienie może uchodzić za dane, o tyle musi już podlegać syntetycznej jedności apercepcji³. Przy czym samo pojęcie przedstawienia trzeba rozumieć tutaj bardzo szeroko — oznacza ono wszelką strukturę naoczną, jak również każdą strukturę pojęciową. Apercepcja sytuuje się tym samym na poziomie bardziej źródłowym niż dane naoczne i pojęcia. Stanowi ona ich najbardziej źródłowy spontanicznie zachodzący warunek. Spontaniczność pierwotnego aktu apercepcji sprowadza się więc do tego, iż nie jest on niczym uwarunkowany. Dokonuje się samorzutnie. Jest najbardziej źródłową syntezą wszystkich komponentów znajdujących się w obrębie procesu poznawczego. Dzięki samoświadomości podmiot jest mianowicie w stanie pomyśleć wszystkie

³ Kant zaraz po przytoczonym powyżej fragmencie dodaje: „Przedstawienie, które może być dane przed wszelkim myśleniem nazywa się naocznością (*Anschauung*). Wszelka różnorodność naoczności (*Mannigfaltige der Anschauung*) zawiera więc w sobie odniesienie do owego «Myślę» występującego w tym samym podmiocie, w którym występuje ta różnorodność” (Kant, 1957: B 132); do przekładu Romana Ingardena wprowadzam tutaj jedną zmianę terminologiczną — rzeczownik *Anschauung* oddaję jako „naoczność”, a nie, jak czyni w tym miejscu Ingarden, jako „dana naoczna” względnie „dane naoczne”). Stwierdzenie Kanta, iż przedstawienie naoczności może być dane przed wszelkim myśleniem, pozostaje tutaj nie do końca jasne ze względu na pojawiający się w nim przyimek „przed” (*vor*). Przyimek ten można interpretować jako metaforę przestrzenną, w tym ujęciu oznacza on, iż naoczność to przedstawienie, które zawsze „musi móc” pozostawać w bezpośredniej relacji do myślenia (bycie przed oznacza zatem tutaj bycie wobec czy też w obliczu czegoś). Możliwa wydaje się jednak w tym miejscu również interpretacja odwołująca się do metafory czasowej, zgodnie z którą przyimek ten jest wskazaniem na stosunek poprzedzania. W takim ujęciu naoczność okazuje się przedstawieniem, które poprzedza wszelkie myślenie. Tego typu teza, jeśli na nią przystać, powinna zostać skorygowana. Jeżeli bowiem żadne przedstawienie nie jest dla mnie poznawczo dostępne, o ile nie jestem w stanie (o ile nie mam możliwości) go sobie pomyśleć, to naoczność nie może być dana przed wszelkim myśleniem. Sam problem właściwego określenia charakteru relacji pojawiającej się w filozofii Kanta między myśleniem (pojęciami), a naocznością stał się ostatnimi czasy kwestią szeroko dyskutowaną zwłaszcza w literaturze anglosaskiej. Stanowisko, zgodnie z którym wszelkie treści dostępne poznawczo są treściami pojęciowymi, określa się w tym kontekście mianem poznawczego konceptualizmu, stanowisko przeciwne to poznawczy non-konceptualizm. Omówienie stanowisk reprezentowanych w debacie można znaleźć między innymi w pracy Anny Tomaszewskiej. Autorka ta opowiada się za non-konceptualizmem (Tomaszewska, 2014). Jeśli chodzi o literaturę polską na uwagę zasługuje ponadto praca Piotra Kozaka stanowiąca próbę rekonstrukcji stanowiska Kantowskiego w perspektywie konceptualistycznej (Kozak, 2015).

dostępne mu treści poznania jako różnorodność odniesioną do jednej (swojej własnej) świadomości. Tę pierwotną jedność Kant nazywa syntetyczną jednością apercpcji transcendentalnej. Jest ona określona jako transcendentalna, gdyż jako spontaniczny akt wykracza poza wszelkie doświadczenie (ze względu na jej pełną spontaniczność nie da się jej wyprowadzić z biernego materiału zmysłowego), pozostaje jednak zarazem warunkiem wszystkich syntez przeprowadzanych przez intelekt. W tym ujęciu konstytuujące się dzięki syntezom intelektu doświadczenie zarówno w swym komponencie naocznym, jak i pojęciowym podporządkowane zostaje pierwotnemu, samorzutnemu aktowi apercpcji i tylko dzięki temu całe doświadczenie może się ukonstytuować.

Między Kantem a Fichtem zachodzi przy tym jednak istotna różnica. Królewiecki filozof pierwotny akt samoświadomości ogranicza do samego tylko myślenia, Fichte natomiast skłonny jest wiązać pierwotny akt intelektualnego oglądu z przeżyciem intuicji umożliwiającej bezpośredni dostęp do wszystkich aktów (działań) wiedzytwórczych. U Kanta tego typu intuicja nie występuje. Pozostaje samo myślenie. By zorientować się, w jaki sposób pojawiającą się tutaj różnicę rozumieć, trzeba pokrótce zająć się zarówno koncepcją oglądu intelektualnego u Fichtego, jak i zagadnieniem myślenia u Kanta. W *Drugim wprowadzeniu do teorii wiedzy* Fichte na temat oglądu intelektualnego pisze:

Jest to bezpośrednia świadomość tego, że działam i jak działam, jest to coś, dzięki czemu coś wiem, ponieważ to robię. Za pomocą pojęć nie da się wykazać, że istnieje władza takiego oglądu intelektualnego, i z pojęć nie można wywieść, czym on jest. Każdy musi odnaleźć go bezpośrednio w sobie samym, inaczej nie pozna go nigdy. [...] Natomiast na pewno w doświadczeniu, które każdy sam uzna, można wykazać, że taki ogląd intelektualny w jego świadomości w każdej chwili występuje. Nie mogę zrobić kroku, poruszyć ręką ani nogą bez intelektualnego oglądu mojej samowiedzy w tych czynnościach. [...] Na ogląd ten powołuje się każdy, kto przypisuje sobie jakąkolwiek aktywność. [...] Lecz ogląd ten nigdy nie pojawia się samotnie, jako pełny akt świadomości, tak jak nie pojawia się samotnie i nie wypełnia całej świadomości ogląd zmysłowy, lecz oba trzeba jeszcze ponadto pojąć (Fichte, 1996: 510–511).

Ogląd intelektualny jest tutaj scharakteryzowany jako samoświadomość (samowiedza) działającego podmiotu, to znaczy: jako świadomość siebie towarzysząca podejmowanym przez podmiot działaniom. Jest to świadomość tego, że i jak działam. Między Kantem a Fichtem widać tutaj wyraźne przesunięcie akcentów. Dla myśliciela z Królewca źródłowa forma samoświadomości to transcendentalna jedność apercpcji towarzysząca podmiotowi nie tyle działającemu, ile poznającemu. W przypadku poznania mamy do czynienia również z działaniem, z tym jednak zastrzeżeniem, iż jest to wyłącznie działanie poznawcze, dzięki któremu konstytuuje się wszelka przedmiotowość dostępna w procesie poznania. Różnica ta nie wyjaśnia jednak w pełni różnicy stanowisk obu autorów, gdyż ogląd intelektualny również pełni funkcję poznawczą.

Podobnie jak ogląd intelektualny transcendentálna jedność apercepcji zakłada swoje odniesienie zarówno do naoczności empirycznej, jak i do struktury pojęciowej poznania. Za pośrednictwem tej pierwszej dana jest naoczna różnorodność, która dzięki pierwotnej syntezie apercepcji może zostać zjednoczona w pojęcie przedmiotu, a zatem przekształcona w strukturę pojęciową posiadającą swoje przedmiotowe odniesienie, tj. swoją przedmiotową ważność. Apercepcja jest mianowicie pierwotną syntezą przedstawień,

która wszelką różnorodność, w pewnej naoczności daną, jednoczy w pojęcie przedmiotu. Nazywa się przeto przedmiotową i trzeba ją odróżnić od podmiotowej jedności świadomości stanowiącej określenie zmysłu wewnętrznego, przez który owa różnorodność jest empirycznie dana dla [dokonania] takiego powiązania (Kant, 1957: B 139).

Pierwotna syntetyczna jedność samoświadomości zakłada tym samym odniesienie do materiału zmysłowego, gdyż to właśnie na nim ma zostać dokonana synteza. Posługiwanie się intelektem w obszarze doświadczenia zakłada, że empiryczny materiał zmysłowy jest już dany. Temu empirycznemu sposobowi dania musi towarzyszyć także jedność świadomości. W tym przypadku jest to jednak jedność empiryczna i jako taka uzyskiwana jest „przez kojarzenie przedstawień” (Kant, 1957: B 140). Czysta jedność świadomości pozostaje od niej całkowicie niezależna w tym sensie, iż z samego materiału zmysłowego nie da się wydobyć sposobu, w jaki materiał ten zostanie pojęciowo skategoryzowany. Właśnie dzięki pojęciowej kategoryzacji intelekt konstytuuje poszczególne dostępne w doświadczeniu przedmioty. Operacja konstytucji odnosić się musi do naoczności, nie jest jednak warunkowana przez wrażenia zmysłowe, gdyż komponent naoczny jest uwzględniany tylko jako aprioryczna forma tego, co w samej naoczności może być zmysłowo dane. Owa czysta forma naoczności — podobnie jak intelekt — podlega bezpośrednio czystej apercepcji i wpływającej z niej czystej, kategoryalnej syntezie intelektu.

Nie oznacza to jednak, iż jedność apercepcji pozostaje jednością kategoryalną, ograniczoną w swym zakresie do samego aparatu pojęciowego, jakim posługujemy się w procesie poznania. Kant bardzo wyraźnie zaznacza, że syntetyczna jedność apercepcji transcendentálnej jest jednością ponadkategoryalną:

Jedność ta poprzedzająca *a priori* wszystkie pojęcia, nie jest [...] kategorią jedności [...]. Musimy więc tej jedności [...] szukać jeszcze wyżej, mianowicie w tym, co samo zawiera podstawę jedności różnych pojęć w sądach, a więc podstawę możliwości intelektu, nawet w jego logicznym użyciu (Kant, 1957: B 131).

Transcendentálna jedność apercepcji zostaje tutaj określona jako podstawa możliwości intelektu i z tego względu uznana za jedność wyższą niż wszelka jedność konstytuująca się dzięki intelektowi. Kant nazywa ją podstawą jedności różnych pojęć w sądach. Określenie to związane jest z Kantowskim rozumieniem

intelektu jako „zdolność[ci] wydawania sądów” (Kant, 1957: A 69 / B 94). Po-nadkategorialna jedność właściwa dla syntetycznej jedności apercpcji jest więc jednością działań podejmowanych przez intelekt. Tego typu wyższą jednością pozostaje u Kanta spontaniczna synteza czystego rozumu znajdująca swój wyraz w ideach transcendentálnych⁴. Filozof podkreśla przy tym, iż pojęcia, jakimi operuje czysty rozum, czyli właśnie idee transcendentálne,

nie mają nigdy zastosowania konstytutywnego, tj. takiego, żeby przez nie były dane pojęcia pewnych przedmiotów [...]. Natomiast mają one znakomite i niezbędnie konieczne zastosowanie regulatywne, mianowicie [służą] do skierowania intelektu ku pewnemu celowi, z uwagi na który wytyczne wszystkich prawideł zbiegają się w jednym punkcie (Kant, 1957: A 644 / B 672).

Transcendentálne idee czystego rozumu nie konstytuują jedności przedmiotów doświadczenia, pozostaje to zadaniem intelektu, regulują natomiast aktywność poznawczą tego ostatniego, określając warunki jedności wszystkich jego prawideł. Kantowskie rozróżnienie pomiędzy regulatywnym zastosowaniem idei, a konstytutywnym zastosowaniem kategorii nie wyklucza bynajmniej możliwości potraktowania idei jako pewnego rodzaju warunków konstytutywnych drugiego stopnia. Idee mianowicie nie konstytuują przedmiotów doświadczenia, lecz pozostają konstytutywne dla samej syntezy intelektualnej, dzięki której konstytucja przedmiotów doświadczenia może w ogóle zachodzić. Królewiecki filozof dość wyraźnie podkreśla, iż „[r]ozum przygotowuje [...] pole dla intelektu” (Kant, 1957: A 658 / B 686). W tym ujęciu to, co pierwotnie było rozpatrywane jedynie jako regulatywny cel syntezy poznawczej, okazuje się ostatecznie jej podstawą, tudzież jej źródłem. Interpretacja ta, jeśli ma zachować rzetelność względem wywodu Kantowskiego, musi jednakże uporać się z jeszcze jedną kwestią. Kant wyraźnie bowiem zaznacza również, że „[r]ozum zakłada poznania intelektualne, które stosuje się najpierw (*zunächst*) do doświadczenia” (Kant, 1957: A 662 / B 690). Zgodnie z pierwszym cytowanym passusem regulatywne zastosowanie rozumu okazuje się warunkiem konstytutywnego użycia intelektu, w świetle zaś drugiej przytoczonej tu uwagi konstytutywne użycie intelektu syntetyzującego dane zmysłowe należy uznać za warunek regulatywnego zastosowania rozumu. Mamy tutaj do czynienia zatem ze wzajemnym uwarunkowaniem. Musimy się mu bliżej przyjrzeć.

Gdy Kant twierdzi, iż rozum przygotowuje pole dla intelektu, ma na uwadze okoliczność, że rozum wyznacza intelektowi prawomocne granice zastosowania. I w tym właśnie sensie wykracza poza intelekt. Nie zmienia to jednak tego, iż zarówno intelekt, jak i rozum pozostają władzami wytwarzającymi aprioryczne struktury pojęciowe, obu należy w związku z tym przypisać samorzutność

⁴ Podążam tutaj za interpretacją zaproponowaną przez Jannisa Pissisa (Pissis, 2011: 82–85).

(*Selbsttätigkeit*) względnie spontaniczność (*Spontaneität*)⁵. Spontaniczność czy-
stego rozumu przewyższa, jak dowodzi Kant, spontaniczność intelektu, niemniej
różnica pomiędzy obydwoma władzami polega tylko na odmiennym sposobie
wykorzystania samorzutnej zdolności tworzenia pojęć, zdolność ta pozostaje
jednak w obu przypadkach jedna i ta sama. W *Uzasadnieniu metafizyki moral-*
ności królewiecki filozof stwierdza mianowicie, iż

rozum [...] jako czysta samorzutność (*Selbsttätigkeit*) przewyższa pod pewnym wzglę-
dem nawet intelekt. A mianowicie, jakkolwiek intelekt także jest samorzutnością [...],
to jednak może wytworzyć swą własną czynnością tylko takie pojęcia, które wyłącznie
do tego służą, aby zmysłowe przedstawienia podporządkować prawidłom i połączyć je
przez to w jednej świadomości, i bez takiego używania zmysłowości nie mógłby nic
myśleć. Natomiast rozum objawia pod nazwą idei tak czystą spontaniczność (*Sponta-*
neität), że wykracza przez to daleko poza wszystko, czego mu tylko może dostarczyć
zmysłowość, i składa tym dowody swej głównej czynności: odróżniania świata zmy-
słów od świata intelektu, przez co jednak wyznacza granice samemu intelektowi (Kant,
1971: 95)⁶.

W powyższej wypowiedzi Kant wyraźnie podkreśla, iż zarówno czysty ro-
zum, jak i czysty intelekt charakteryzują się samorzutnością (spontanicznością),
pozostają zatem władzami całkowicie niezależnymi od receptywnej zmysłowo-
ści. Różnica między nimi polega zaś na tym, iż samorzutność intelektu musi
być zastosowana do zmysłowości, samorzutność (spontaniczność) rozumu nato-
miast daleko wykracza poza to ograniczenie, dzięki czemu jest w stanie dokonać
odróżnienia świata zmysłów od świata intelektu. Właśnie to odróżnienie czy
rozróżnienie stanowi przygotowanie pola dla intelektu. Trzeba dodatkowo tu
zauważyć, że zmysłowość jako władza ludzkiego umysłu pozwalającą odbierać
przedstawienia naoczne nie jest, przy całej swej receptywności (*Rezeptivität*),
po prostu dana całkowicie niezależnie od spontaniczności rozumu, bowiem to
sam rozum dokonuje rozróżnienia między właściwą jemu samemu i intelektowi
spontanicznością, a receptywnym światem zmysłowości. Z tego też względu
opozycja pomiędzy zmysłowością, a myśleniem nie jest u Kanta opozycją natury
epistemicznej, konstytuuje się ona bowiem dzięki ich wzajemnej relacji zacho-
dzącej w ramach szerszej całości wyznaczonej przez spontaniczność czystego
rozumu. Z tej perspektywy dopiero są one odróżnialne i porównywalne. Mamy
więc tutaj do czynienia z epistemologicznym poziomem teorii.

Kant podkreśla przy tym, iż poziom ten pozostaje poziomem regulatyw-
nym, który jako taki zakłada rzeczywistość dokonującą się pracę intelektu zdaną
w swym konstytutywnym zastosowaniu na przedstawienia zmysłowe. Gdyby

⁵ Przedstawiając zagadnienie spontaniczności (samorzutności) poznania pojawiające się
w pismach królewieckiego filozofa, opieram się na analizach Marcusa Willaschka (Willaschek,
2013).

⁶ Przekład zmodyfikowany.

nie zachodziła konstytutywna praca intelektu podporządkowująca zmysłowość apriorycznym prawom, rozum nie miałby niczego, czym mógłby kierować. Dlatego też spontaniczna aktywność intelektu (stosowana „najpierw” do doświadczenia) i spontaniczna aktywność rozumu (poza to doświadczenie wykraczająca) wzajemnie się tutaj warunkują. Różnica między Kantem a Fichtem polega w tym ujęciu na tym, iż owo wzajemne warunkowanie się intelektu i rozumu myśliciel z Królewca uznaje za nieprzekraczalną, możliwą jedynie do pomyslenia, granicę wszelkiej aktywności poznawczej, Fichte natomiast, posługując się koncepcją oglądu intelektualnego stara się dotrzeć do jeszcze bardziej pierwotnych aktów wiedzotwórczych, w których

„rozum” transcendentálny 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 wiedzotwórczej (Siemek, 2017a: 259).

Powstaje tym samym pytanie, czy postulowanie transcendentálnych badań genetycznych (czy też badań nad transcendentálną genezą rozumu) w takim rozumieniu, w jakim ujmował je Fichte, jest konsekwentnym rozwinięciem koncepcji Kantowskiej, czy też nie. Kant przyjmował w punkcie wyjścia wiedzę jako pewien dany, rzeczywiście istniejący fakt (jako dokonanie czy też wytwór), następnie pytał o warunki jego możliwości. Teoria wiedzy Fichtego samą wiedzę ujmuje zawsze jako działanie (akt) i stara się prześledzić (zrekonstruować) jego genezę. Można więc powiedzieć, że Kant wypracował statyczny, Fichte zaś genetyczny model transcendentalizmu. Z perspektywy Fichteańskiej wszelkie statyczne momenty, jakie da się odnaleźć w filozofii Kanta, a więc wszelkiego typu struktury, które królewiecki filozof uznał w punkcie wyjścia za dane, trzeba uznać za pozostałość myślenia nie-transcendentálnego (epistemicznego). Problem wszelako polega na tym, iż genetyczna rekonstrukcja samo-konstrukcji wiedzy napotyka moment materialnego substratu doświadczenia, „z którego powstania żadną miarą zdać sprawy nie można” (Fichte, 1971b: 210). Ów materialny substrat dostępny nam jest bowiem dzięki czuciu, w którym „samo Ja nie uświadamia sobie, ani nie może sobie uświadomić własnego oglądania tego czegoś, i dlatego wydaje mu się, że czuje” (Fichte, 1996: 333). Wszelka konstrukcja czy też projekcja czegoś, co w swym materialnym, realnym istnieniu jest przez Ja odczuwane, okazuje się „proiectio per hiatus irrationalem” (Fichte, 1971b: 210)⁷. Kwestia ta jest o tyle istotna, iż właśnie niekonstruował-

⁷ Pojawiający się tutaj u Fichtego problem irracjonalności został w szczególach przeanalizowany przez Emila Laska w pracy *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (Lask, 1923). Wątek ten podjęty został następnie między innymi przez György’ego Lukácsa w *Historii i świadomości klasowej* (Lukács, 1988: 261–265). Jest to o tyle interesujące, że Lukács był autorem bardzo ważnym dla samego Siemka. Autor *Idei transcendentalizmu...* planował nawet

ność materiału wrażeń zmysłowych spowodowała, iż Kant uznał dane naoczne, a w konsekwencji całe doświadczenie właśnie za dane. Od kategorii tego, co dane, również genetyczny model transcendentalizmu proponowany przez Fichtego nie może się więc do końca wyzwolić⁸. W tym sensie genetyczna refleksja transcendentalna zawsze musi oscylować między eksplorowaną przez siebie transcendentalną genezę, a tym, co w owej genezie pozostaje niemożliwe do wytworzenia. Genetyczny model transcendentalizmu nigdy więc nie jest w stanie w pełni wyeliminować elementów charakterystycznych dla modelu statycznego. Te dwa modele bynajmniej się więc nie wykluczają, lecz pozostają w stosunku wzajemnej komplementarności⁹.

Niezależnie jednak od tej kwestii trzeba zauważyć, iż przy użyciu koncepcji oglądu intelektualnego Fichte stara się uchwycić pierwotny moment absolutnej podstawy „konstytuującej dopiero” (Siemek, 2017a: 161) poszczególne relacje zachodzące pomiędzy wszystkimi elementami składającymi się na strukturę dostępnej nam wiedzy. Znaczenie ściśle relacyjnego porządku poznania podkreśla również Kant. W ujęciu królewieckiego filozofa aktywność intelektu i aktywność rozumu, dzięki którym możliwy staje się proces poznawczy, pozostają w „ściśle relacyjnym sprzężeniu wzajemnym” (Siemek, 2017a: 161), obie są ponadto wyrazem czystej spontaniczności aktu „Ja myślę”. Wyrażający się w nich moment syntetycznej jedności, który stanowi ich wspólną podstawę, nie może jednak zostać uchwycony inaczej jak tylko w samym myśleniu jako idea transcendentalna, która ze swej strony zakłada konstytutywną aktywność intelektu. Opozycja pomiędzy doświadczeniem konstytuującym się dzięki intelektowi, a czystym myśleniem transcendentalnej jedności apercepcji uchwytnej jako absolutna jedność idei transcendentalnej pozostaje dla Kanta opozycją nieprzekraczalną. Nie jest to opozycja epistemiczna, gdyż jej charakter określany jest przez spontaniczność czystego rozumu wprowadzającą pełną korelację między samym rozumem a intelektem czy też, inaczej rzecz ujmując, między regulatywnymi i konstytutywnymi warunkami poznania. Fichte tę opozycję stara się przekroczyć, widząc w niej „zaniedbanie rozumu” (Siemek, 2017a: 169)¹⁰. Z tego też względu w przypadku obu autorów mamy do czynienia z dwiema odmiennymi koncepcjami transcendentalizmu. W przypadku Kanta można mówić o koncepcji słabszej, w przypadku Fichtego o koncepcji silniejszej. Kant podobnie jak

napisanie odrębnego tekstu zestawiającego ze sobą filozofię Fichtego z tradycją marksistowską. Lukács z pewnością zajmowałby w tej pracy poczesne miejsce. Planowany tekst ostatecznie jednak nie powstał (por. Siemek, 2017c: 8).

⁸ Kwestię tę Siemek zresztą szczegółowo analizuje (Siemek, 2017a: 230–237).

⁹ O podobnej komplementarności można mówić w odniesieniu do statycznej i genetycznej fenomenologii Husserla. Siemek zaznacza zresztą szereg zbieżności między tym ostatnim a Fichtem (Siemek, 2017c: 261–282).

¹⁰ W oryginale *Vernachlässigung der Vernunft* — określenie to pojawia się w cytowanym przez Siemka passusie *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801* (Fichte, 1971a: 73).

Fichte postulował dotarcie do absolutnego źródła wszelkich operacji poznawczych, niemniej poznawcze uchwycenie tego źródła uznał, w przeciwieństwie do Fichtego, za niemożliwe.

BIBLIOGRAFIA

- Fichte, J. G. (1971a). *Fichtes Werke* (t. 2: *Zur theoretischen Philosophie*, cz. 2). (Red. I. H. Fichte). Berlin: Walter de Gruyter.
- Fichte, J. G. (1971b). *Fichtes Werke* (t. 10: *Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie*, cz. 2). (Red. I. H. Fichte). Berlin: Walter de Gruyter.
- Fichte, J. G. (1996). *Teoria wiedzy. Wybór pism* (t. 1). (Wybór, przekł., wstęp i przypisy M. J. Siemek. aneks przeł. J. Garewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1957). *Krytyka czystego rozumu* (t. 1–2). (Przeł. R. Ingarden.) Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1971). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. (Przeł. M. Wartenberg. Przekład przejrzał R. Ingarden). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kozak, P. (2015). *Co to jest myślenie? Pojęcia, sądy, percepcja w perspektywie kantowskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Lask, E. (1923). *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (t. 1, s. 1–274). W: E. Lask. *Gesammelte Schriften*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Lukács, G. (1988). *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*. (Przeł. i wstęp M. J. Siemek, przekł. przejrzał K. Ślęczka). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pissis, J. (2011). *Kants transzendentale Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*. Berlin: Walter de Gruyter
- Siemek, M. J. (2017a). *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy* (= *Dzieła*, 1). (Red. naukowa M. Pańków. Wstęp M. Poręba). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Siemek, M. J. (2017b). *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera* (= *Dzieła*, 2). (Red. naukowa M. Pańków. Wstęp B. Działoszyński). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Siemek, M. J. (2017c). *Fichte w kontekście* (= *Dzieła*, 3). (Red. naukowa B. Działoszyński. Wstęp J. Kloc-Konkołowicz). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Siemek, M. J. (2018a). *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość* (= *Dzieła*, 4). (Red. naukowa, wstęp M. Pańków). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Siemek, M. J. (2018b). *W kręgu filozofów* (= *Dzieła*, 5). (Red. naukowa, wstęp M. Falkowski). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tomaszewska, A. (2014). *The contents of perceptual experience. A Kantian perspective*. Warszawa-Berlin: De Gruyter Open.
- Willaschek, M. (2013). „Spontaniczność poznania”. Zależność „Analityki transcendentalnej” od rozwiązania trzeciej antynomii. (Przeł. W. Hanuszkiewicz). *Argument: Biannual Philosophical Journal*, 3(2), 491–511.

