

Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta - Marek Jan Siemek

prawdziwym punktem wyjścia dla całej fichteńskiej interpretacji Kanta nie jest ani „teoriopoznawcza” płaszczyzna Krytyki czystego rozumu, ani nawet nie czysto „etyczna” perspektywa samej tylko Krytyki praktycznego rozumu, lecz właśnie owo w nowym sensie „metafizyczne” pytanie Krytyki władzy sądenia.



Marek Jan Siemek

Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

2017

Znaczenie trzeciej Krytyki

To bowiem właśnie z horyzontu myślowego Krytyki władzy sądenia wyrasta cała fichteńska idea „kultury”, tak znamienna 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, czyli zaledwie wstępem do przyszłego systemu „metafizyki” nowej, mianowicie zbudowanej na podstawie idei 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 nie jedną 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 fichteńskiej interpretacji Kanta nie jest ani „teoriopoznawcza” płaszczyzna Krytyki czystego rozumu, ani nawet nie czysto „etyczna” perspektywa samej tylko Krytyki praktycznego rozumu, lecz właśnie owo w nowym sensie „metafizyczne” pytanie *Krytyki władzy sądenia*.

To bowiem krąg problemowy trzeciej *Krytyki* w istocie określa zasadniczą strukturę i swoisty kształt fichteńskiej recepcji Kanta. Wiadomo, że owo ostatnie z wielkich dzieł kantowskich dokładnie przestudiował Fichte na przełomie lat 1790–1791, 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 dzieła, 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 tamtą pierwotną, ściśle etyczną problematykę jego wcześniejszych dylematów światopoglądowych. Jawne ślady tej nowej inspiracji widać też u Fichtego wszędzie w jego filozoficznych poszukiwaniach z lat 1792–1794, a więc z okresu bezpośrednio poprzedzającego narodziny „teorii wiedzy”.

Poza wspomnianymi już głównymi tekstami Fichtego z tego pierwszego okresu: *Krytyką objawienia*, *Żądaniem...*, *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 Gebharda, opublikowane na łamach 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 na przykład już pierwsza z nich – recenzja z Creuzera – zawiera nie tylko „ortodoksyjny” sprzeciw kantowski wobec dogmatycznego mieszania nadmysłowej 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”. 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 wiążącej właśnie ze sobą obydwie te prawodawstwa uznał Kant celowość, która jako taka daje się pomyśleć jedynie w oparciu o wyższe prawodawstwo trzecie”.

W recenzji zaś z Gebharda mówi się wprawdzie o bezwarunkowym” charakterze rozumu praktycznego – który „nie ma żadnych innych uwarunkowań poza warunkami płynącymi z jego własnej istoty absolutnej jedności, a przeto równości samemu sobie”. 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)”. 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” – 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 sądenia*, są wspomniane już Medytacje własne nad

filozofią elementarną z przełomu lat 1793–1794. 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 przesłanek 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 piątym, poświęconym dedukcji życia organicznego. Fichte podejmuje tu wszystkie główne pojęcia i wątki problemowe zwłaszcza drugiej części dzieła kantowskiego – „krytyki teologicznej władzy sądenia”. Tok wywodu prowadzi od wstępnej charakterystyki tego nowego organu poznawczego jakim jest refleksyjna władza sądenia, w różnicującym stosunku do intelektu z jednej strony oraz do rozumu praktycznego – z drugiej – ku rozbudowanej teorii jej szczególnego

przedmiotu, czyli 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 organizmu. 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, czyli odpowiednio odwracając ustanowione w nich przez intelekt jednokierunkowe relacje między substancją i akcydensem (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”.

Próba ta, jak widać, jest bezpośrednią kontynuacją projektu kantowskiego z *Krytyki władzy sądenia* – zwłaszcza rozważań Kanta o „celach naturalnych” (*Naturzwecke*) i o możliwości uprawomocnienia teleologicznej interpretacji przyrody. Zarazem jednak Fichte posuwa się tu znacznie dalej niż sam Kant, który całą tę problematykę umieszczał w granicach „refleksyjnej” (a nie „determinującej”) władzy sądenia – czyli dopuszczał teleologię jedynie jako „subiektywną podstawę ludzkich sądów o przyrodzie jako całości”, nie zaś w charakterze „obiektywnej” zasady fundującej przyrodę samą w jej rzeczywistym bycie. U Fichtego obydwie te zasady najwyraźniej połączone są w jedną: „refleksyjna” władza sądenia staje się

bezpośrednio władzą sądenia „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 sądenia”, by obejmowało ono sobą całość takiego jednolitego Rozumu: 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 sądenia”, rozwinięte w rozdziale piątym *Medytacji własnych*, zawiera w sobie bowiem dwa momenty: pierwszy – obiektywny (w terminologii kantowskiej: „determinujący”) charakteryzuje ją jako „władzę teoretyczną, która porządkuje, to jest myśli”; natomiast drugi, subiektywny („refleksyjny”) czyni z niej zarazem władzę „praktyczną”, której istotą jest „dążenie do wolności”. 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 samej: i to byłaby

kantowska refleksyjna władza sądenia, heautonomia. Tak więc władza sądenia dążyłaby do uwolnienia się od dwustronnego przymusu”. 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”.

Żaden z tych dwu momentów wziętych osobno (także 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 Rozumu. I właściwą ideę tej jedności zaczerpnął Fichte z *Krytyki władzy sądenia*, 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 samodzielnym tekście filozoficznym, jakim jest programowy traktat *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, 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”. 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”.

Jest to fragment *Idei transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* autorstwa prof. Marka Siemka