

Wojciech Kaute

ORCID-0000-0002-5092-7117

**KANT – INACZEJ.
JEDNOSTKA I JEJ WOLNOŚĆ W ŚWIECIE
AKSJOLOGICZNEJ NICOŚCI
WOKÓŁ KSIĄŻKI MARKA J. SIEMKA:
*IDEA TRANSCENDENTALIZMU U FICHTEGO
I KANTA. STUDIUM Z DZIEJÓW FILOZOFICZNEJ
PROBLEMATYKI WIEDZY, WARSZAWA 1977***

**KANT – OTHERWISE.
THE INDIVIDUAL AND HIS FREEDOM
IN THE WORLD AXIOLOGICAL
NOTHINGNESS
AROUND THE BOOK BY MARK J. SIEMEK:
*THE IDEA OF TRANSCENDENTALISM IN FICHTE
AND KANT. A STUDY OF THE HISTORY OF
PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF KNOWLEDGE,
WARSAW 1977***

ABSTRAKT

Przedmiotem artykułu jest analiza pracy M. J. Siemka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977. Główną kwestią tego tekstu jest przedstawienie relacji: Kant – Fichte. Myśl Kanta powstała w opozycji do *cogito*. Kant takie stanowisko uznaje za świat „krecich oczu”. U Kanta poznanie to jedność „wiedzy” i „bytu”. I to jest jego *transcendentalizm*. Fichte wychodzi od stanowiska Kanta. Jednakże wedle niego Kant zatrzymał się w pół drogi. Wedle Fichtego człowiek realizuje swoje „powołanie”. I to jest kultura. To jest jego *transcendentalizm*; koncepcja państwa „zamkniętego”. Wedle M.J. Siemka trzeba myśl Kanta odczytywać przez pryzmat myśli Fichtego. A to oznacza, iż w kontekście czasu współczesnego i zagrożeń demokracji, pytanie o Kanta jest pytaniem otwartym.

Słowa kluczowe: M. J. Siemek, I. Kant, J. G. Fichte, transcendentalizm, „powołanie człowieka”, państwo „zamknięte”

ABSTRACT

The subject of the article is a work of analysis M. J. Siemek, *The Idea of Transcendentalism in Fichte and Kant*, Warsaw 1977. The main issue of this text is the relation: Kant – Fichte. Kant's thought arose in opposition to *cogito*. Kant describes this position as the world of a „dark eyes”. For Kant cognition is the unity of „knowledge” and „being”. This is his *transcendentalism*. Fichte starts from Kant's position. However, according to him, Kant stopped halfway. According to Fichte man realizes his „vocation”. This is culture. This is his *transcendentalism*; the concept of a „closed” state. According to M. J. Siemek Kant's thought should be read through the prism of Fichte's thought. And this means that in the context of modern times and the threats to democracy, the question about Kant is an opened question.

Keywords: M. J. Siemek, I. Kant, J. G. Fichte, transcendentalism, „man's vocation”, „closed” state

Immanuel Kant uchodzi za jednego z najwybitniejszych myślicieli filozofii europejskiej. I ma to pełne uzasadnienie. Jego ogromny dorobek – jak i to, co jest tu szczególnie istotne – twórczość jego kontynuatorów,

a także bezmiar literatury poświęcony jego dziełom – stawiają go w rzędzie tych autorów, bez dokonania których zrozumienie podstawowych dylematów kultury i cywilizacji europejskiej ostatnich dwóch stuleci nie byłoby możliwe. I ma to także zastosowanie do dnia dzisiejszego. Tym wszakże, co jest tu ze wszech miar ważne, to fakt, iż wystąpienie Kanta miało miejsce w epoce, którą tradycyjnie określa się jako czas „przełomu nowożytnego”. To tu poddano istotnej kontestacji – żeby nie powiedzieć anihilacji – dwu i półtysiącletniej tradycji, jaką wypracował grecko-chrześcijański „duch” kultury. Waga wystąpienia Kanta wyraża się wszak nie tylko w tym, iż w sposób najbardziej przejrzysty poddał krytycznemu oglądowi tego „ducha”. Jego znaczenie – i konsekwencje, jakie to stanowisko pociągnie za sobą w myśli europejskiej oraz w konkretnych działaniach na gruncie życia społecznego i politycznego – polega także, a może przede wszystkim, na tym, iż jest to wizja życia zbiorowego, która ma ambicję stworzenia czegoś autentycznie nowego... Kant to nie tylko krytyka przed-nowożytnego „ducha”. To także konkretny program. Jak się jednak okaże, ujawni on swoje dwuznaczne oblicze...

I tu pojawiają się problemy. Jak czytać Kanta? Jak go rozumieć? Jak się bowiem okaże, od ponad dwustu lat każde pokolenie – tak zwolenników, jak i krytyków – czytało go i rozumiało na swój sposób. A ten sposób wyrastał z epoki, w której przyszło im żyć; i którą próbowali oni ją jakoś intelektualnie – apologetycznie bądź krytycznie – przepracować... Modelowym przykładem takiej sytuacji jest praca, o jakiej mowa w tytule niniejszych rozważań. Tekst ten, jak widać z daty jego wydania, ukazał się w okresie – jak się to dziś trafnie ujmuje – „słusznie minionym”. A jednak, jak wolno sądzić, ta wybitna, bez wątpienia, praca porusza kwestie warte zainteresowania. Wyrastając z atmosfery swego czasu, odnosi się ona do dylematów, do których, tak czy inaczej, nieustannie się powraca. Jest tak szczególnie dzisiaj, w epoce społecznych niepokojów i niejasno rysującej się przyszłości. Idzie tu o całokształt zjawisk,

które składają się na to, co można by ująć jako – zagrażające podstawom *demokracji* – myślenie w kategoriach totalitaryzmu.

Immanuel Kant i jego uczeń – i kontynuator – Johann Gottlieb Fichte. W tytule pracy ta kolejność, wbrew chronologii, jest odwrócona. Jak się okaże, dla całokształtu zawartych w tekście rozważań będzie to miało znaczenie fundamentalne. Jednakże, co warto tu podkreślić, punktem odniesienia dla refleksji autora prezentowanej pracy jest zawsze Kant. Nie jest to kwestią przypadku. W myśli Kanta w kulturze europejskiej dokonuje się istotny „przełom”. Myśl Kanta wyrasta z „ducha” nowożytności. U jego podstaw tkwi kartezjańskie *cogito*; świat *Ja*. To *Ja* – i w tym wyraża się wspomniany „przełom” – usytuowało się w opozycji do czasu przed-nowożytnego. Był to świat obiektywnych (w języku Kanta – „transcendentnych”) *wartości*. Wraz z *cogito*, ich źródłem staje się bez reszty autonomiczna i suwerenna jednostka. Kim lub czym jest tu *Ja*? *Ja* – po pierwsze – to konkretna jednostka, „z krwi i ciała”. Po drugie – jest to ktoś, kto chcąc przeżyć, podejmuje wysiłek pracy; a to nie oznacza niczego innego, jak uczestnictwo w świecie wymiany efektów tej pracy, rynku. Reguły jego funkcjonowania określa „sucha” sfera prawa... I to jest właściwie wszystko. Niezupełnie... Jak zauważył u schyłku poprzedniego wieku Leszek Kołakowski w pracy pod wymownym tytułem *Horror metaphysicus*, „Kartezjańskie *ego* jest rodzajem czarnej dziury: potrafi wessać wszystko (z wyjątkiem *alter-ego*) i nic zeń się nie wymknie. Niewysławialne i niekomunikowalne, pojęciowo niekonstruowalne, zaiste może być zwane niczym (faktycznie, powiadają nam teraz w Oxfordzie, że słowo „ja”, choć ma znaczenie, pozbawione jest desygnatu)” [Kołakowski 1990, s. 85]. *Ja* – przejmując rolę jedyne go źródła *wartości* – nie jest w stanie o sobie samym niczego orzekać; także tego, że **jest**. I tak to dumne, racjonalne, nowożytne *Ja* skazuje się na – pozbawioną jakichkolwiek trwałych zasad – aksjologiczną *nicość*; *nicość* „w ogóle”. I to jest świat wymiany; rynku. Filozofia Kanta to brak zgody na ten stan rzeczy.

W przekonaniu Kanta, nie należy patrzeć, jak to ujmuję, „krecimi oczyma skierowanymi tylko na doświadczenie” [Kant 1995, s. 5]. I to jest jego punkt wyjścia. Jak zatem trzeba „patrzeć? Jeżeli chce się na to pytanie odpowiedzieć należy, twierdzi autor przywoływanej tu pracy, usytuować myśl Kanta w kontekście *principiów* współczesnej mu filozofii. „Nowożytna myśl filozoficzna przed Kantem jest przede wszystkim „teorią poznania”, pisze Siemek; [...] opisuje faktyczne sposoby funkcjonowania „naszych” władz poznawczych, a zarazem poszukuje absolutnych, ponadczasowych norm prawdy i pewności” [Siemek 1977, s. 20-21]. To ostatnie przesądza o jej charakterze. „Ta teoria [Siemek wymienia tu Kartezjusza, Spinozę, Leibniza, Hobbesa, Locke’a] **nie może** [...] 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. [...] metafizycznej w sensie tradycyjnym. A dzieje się tak dlatego, że poznające myślenie poszukuje bytowych podstaw swej zgodności z poznawanym przedmiotem **na tym samym poziomie** wiedzy bezpośrednio epistemicznej, na którym operuje jako myślenie efektywnie poznające przedmiot. [...] Poznające myślenie, nie mogąc wykroczyć poza ten poziom, zadowala się wskazaniem własnego miejsca w substancjalnym Ładzie bytu – miejsca, które ma być źródłem, a zarazem gwarancją wszelkich poznawczych wartości i roszczeń myślenia. Ale „byt” jest tu wciąż kategorią [...] urobioną podług wzorca kategorii „przedmiotu” [...] [kategorię] zaczerpniętą z funkcjonującej już struktury „poznania”. Klasyczna filozofia XVII wieku w swej refleksji nad problematyką wiedzy nie dostrzega tego *petitio principii*” [ibidem, s. 23–25]. Jeżeli wszakże wpisze się taki sposób myślenia w kontekst kartezjańskiego *cogito*, to, jak pisze Siemek, „okazuje się [...] że realne istnienie [...] jest ostatecznie uchwytne tylko w [...] porządku **przeżycia**. [...] Sam „byt” [...] zostaje pozbawiony wszelkiej immanentnej mu intelligibilności; całą jego naturę określa teraz już ab-

solutna **faktyczność**, która może być przedmiotem „czucia” „doznania”, czy „wrażenia” [ibidem, s. 30–31]. Jest, jak jest... I nic się tu nie da zrobić; i nie trzeba nic robić...

I ta sytuacja, czytamy w przywoływanej tu pracy Siemka, „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 przezwycięzenie 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”. Widać to wyraźnie [...] w samym kształcie [...] 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” [ibidem, s. 38–39]. Kant zadaje pytanie „o warunki możliwości wiedzy w ogóle; samo takie pytanie zakłada jednak, że wiedza **jest**” [ibidem, s. 40]. „I na tym właśnie polega istota rewolucji teoretycznej, której urzeczywistnieniem jest kantowska idea transcendentalizmu” [ibidem, s. 42] – pisze Siemek. Pole ludzkiego poznania jest tu ujęte jako «całość» [ibidem, s. 43]. „Wychodzi się” tu po to, żeby zrozumieć to, co jest; naprawdę. „I w tym właśnie zasadniczo różni się [ten sposób myślenia] od [...] przedkantowskiej refleksji «teoriopoznawczej». Nie jest to różnica punktów widzenia czy poglądów w ramach jednego poziomu teorii, lecz odmienność dwóch różnych poziomów” [ibidem, s. 44].

W czym zatem wyraża się ten nowy – wypracowany w polemice wobec nowożytnej „teorii poznania” – poziom? Kant, w zgodzie z kar-

tezjańską tradycją, zaczyna od ludzkiego rozumu. Jest to jego „czysty rozum”. Jest to rozum sprzed wszelkiego poznania. I ten rozum poddaje on analizie; „krytyce”. Jest to jednak szczególna analiza. „Czysty rozum – pisze Kant w przywołanych w tym kontekście przez Siemka *Prolegomenach do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* – 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, i że o dziedzinie tej władzy trzeba określić i rozstrzygnąć **wszystko** albo **nic**” [ibidem, s. 47–48]. Jak zatem wygląda ta „władza”? Myśl Kanta to – pisze Siemek – „projekt takiej filozofii, dla której problematyka poznania nie jest już pewną szczegółową „dziedziną” całości możliwej problematyki filozoficznej, lecz właśnie z tą całością 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”. [...] [Tu] krytyka pyta o warunki naszego poznawania przedmiotów, ale o ile są one zarazem warunkami bycia samych tych przedmiotów. [...] Jej pytanie główne [...] nie dotyczy ani samego tylko Bytu w jego ontycznej rzeczywistości [...], ani też samej tylko Wiedzy jako [...] logicznego instrumentu czy medium, udostępniającego nam tę ontyczną rzeczywistość Bytu. [...] Pytanie krytyki dotyczy zawsze Wiedzy i Bytu zarazem” [ibidem, s. 48–49].

I to jest teza wyjściowa Johanna G. Fichtego. Fichte, jak pisze Siemek, „czyta Kanta „historycznego” – rzeczywistego myśliciela, u którego znajduje źródło bezpośredniej inspiracji dla własnych przemyśleń” [ibidem, s. 104]. Jest jednak jeszcze, twierdzi Siemek, Kant „prawdziwy” [ibidem, s. 105]; tzn. taki, jak go widzi sam Fichte. „Pytanie o stosu-

nek 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” [ibidem, s. 106]. Fichte „filozofuje zawsze **za** Kantem i **wobec** Kanta” [ibidem, s. 103], twierdzi Siemek. To „**za**”, to jego pełna zgoda dla przekonania o jedności **Wiedzy i Bytu**; a także na to, iż poznanie to zawsze sfera **możliwości**... Spotkanie Fichtego z filozofią Kanta, jak pisze Siemek, „to przede wszystkim odkrycie **etycznego** patosu tej filozofii: zafascynowanie głoszoną w niej „ewangelią wolności”. [...] 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”” [ibidem, s. 133].

Świat obiektywnych wartości istnieje. Ten świat Kant określa mianem *noumenu*... Jednakże Fichte, jak zauważa Siemek, „już w swoich pierwszych pismach opowiada się zdecydowanie przeciwko „realistycznej” wykładni pojęcia *noumenu*, jako, z jednej strony, niepoznawalnej „realności przedmiotowej”, z drugiej będącej „przyczyną” wrażeń zmysłowych” [ibidem, s. 125]. „Myśl o rzeczy, która sama w sobie, i niezależnie od jakiegokolwiek władzy przedstawiania, miałaby posiadać istnienie oraz pewne właściwości, jest chimerą, snem, bez-myślą” – pisał Fichte [cyt. za: ibidem]. „Niemożliwe jest pomyśleć sobie jakąś rzecz niezależnie od jakiegokolwiek władzy przedstawiania” [ibidem, s. 124]. U Fichtego, pisze Siemek, „w etycznym prawodawstwie „czystego rozumu prak-

tycznego” ugruntowana zostaje tutaj nie tylko – jak w klasycznej etyce Kanta – sfera indywidualnej „moralności”, w której człowiek jest istotą czysto duchową, *homo noumenon*; prawodawstwo to [...] zaczyna tu już obejmować także sferę „legalności” – tzn. ów wedle kantowskiego podziału „zjawiskowy” obszar **społecznego współżycia** ludzi wraz z właściwymi mu formami prawno-ustrojowymi. To ściśle sprzężenie polityki i prawa z moralnością, *homo fenomenon* z *homo noumenon*, [...] [określa] swoisty kształt fichteńskiej interpretacji Kanta [ibidem, s. 142–143].

W wizji Fichtego „rozum praktyczny” już od początku nie jest [...] tak całkowicie „czysty” – czytamy u Siemka. 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-cielesnej, 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” [ibidem, s. 147–148]. W koncepcie Fichtego *noumenon* nie jest czymś odgraniczonym od realnej – a tym samym zmiennej – rzeczywistości życia zbiorowego. „Stosując filozoficzną miarę do świata historii i polityki, Fichte uhistorycznia zarazem i „upolitycznia” horyzont myślowy samej filozofii” [ibidem, s. 147].

Kim zatem jest ten człowiek, który ma „**powołanie**”, „**zadanie**”? U Fichtego, jak pisze Siemek, „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” – 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 jaźni takiej, jaką byłaby poza wszelkim doświadczeniem” – przywołuje słowa Fichtego Siemek. Otóż ta „pierwotna forma jaźni”, która zarazem „jest pierwotną formą rozumu samego w sobie i dlatego nosi nazwę **prawa**” [...] określa w charakterze uniwersalnego – a więc dla wszystkich rozumnych istot ważnego – nakazu ogólne prawidłó działań wolnych, tj. tych, które „zależą jedynie od rozumu, a nie od przyrodzonej konieczności” – „i dlatego nosi miano **prawa moralnego**” [to także Fichte]. Prawo moralne – owo ogólne prawo czystego rozumu praktycznego – stanowi więc ostateczne źródło i zarazem kryterium wolności wszelkich innych praw ludzkich; to ono pierwotnie określa pojęcia dobra, obowiązku i winy” [ibidem, s. 141–142].

Co to jest jednak „nasza jaźń”? „Fichteańskie „Ja” nie jest [...] żadną hipostazą świadomej podmiotowości empirycznej, żadnym spekulatywnym konstruktorem „subiektywnego idealizmu” – pisze Siemek. Jest [ono] [...] próbą uchwycenia tego, co można nazwać elementarną strukturą **sensotwórczej intersubiektywności**, tkwiącą u podstaw całej ontologicznej konstytucji naszego świata” [ibidem, s. 315]. Jest nas wielu; **sens** jest jeden... „Czym właściwie jest fichteańskie «Ja»? – zadaje pytanie Siemek. Najkrótsza odpowiedź brzmi: jest ono napięciem, które konstytuuje i uruchamia wszelki proces znaczeniowótórczy. [...] Cała jego istota [tego *Ja*] wyczerpuje się w [...] ruchu, który «oscyluje» [...] między «sobą» i «innym». [...] Nieprzypadkowo Fichte tak często podkreśla, że *Ja* nie jest niczym substancjalnym, lecz tylko czystą «aktywnością ruchu»” [ibidem, s. 316]. I takie *Ja* Fichte określa mianem „transcendentalnego *Ja*” [ibidem, s. 123, 206]. W myśli Fichtego,

jak pisze Siemek, „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 nie-przedmiotowego) nakłada się tu sens **transcendentalny**, 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»” [ibidem, s. 167]. Fichte **za** Kantem – ale i jednocześnie krytycznie **wobec** niego – „nadaje „rozumowi praktycznemu” uniwersalną rangę [...] źródła i zasady wszelkiej racjonalności i wszelkiej prawdy [ibidem, s. 138].

Naczelne zasady Kanta, pisał Fichte, „są wprawdzie przyprawiającymi 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” [cyt. za: ibidem, s. 135]. Jedynym ratunkiem jest wedle niego kultura. „**Kulturą** – pisał – 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” [ibidem, s. 148]. W myśli Fichtego, jak pisze Siemek, „słowo „kultura” występuje w pierwotnym znaczeniu „kultywacji”, „uprawiania” – a więc celowej działalności kształtującej” [ibidem, s. 149]. Jednakże, jak zauważa, tak rozumiana „kultura” zawiera w sobie zawsze dwa elementy. „Tylko pierwszy z nich – Fichte określa go jako „poskromienie zmysłowości” – 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 wystarczy – zauważa Siemek. [Jak pisał Fichte] „zmysłowość nie tylko nie może być panem człowieka; winna być także 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 umacniać” [ibidem]. I to jest u Fichte-go „uczucie”, „dążenie”, „popęd”, „życie” [ibidem, s. 178].

Kantowskiego przesłania nie da się sprowadzić do *Krytyki czystego rozumu*. I nie wyjaśnia go bynajmniej *Krytyka praktycznego rozumu*. „Obydwa te kierunki poszukiwań ontologicznego fundamentu wiedzy i „doświadczenia” wskazują razem kierunek trzeci: ten, który wyznaczony jest przez pytanie o wzajemny stosunek obu tamtych, o podstawę ich **jedności**” [ibidem] – twierdzi Siemek. „Dwie pierwsze *Krytyki* odsyłają [...] 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” [ibidem, s. 80]. I dopiero uwzględniając to wszystko da się zrozumieć sens Kantowskiego przesłania. To w trzeciej *Krytyce* mieści się całokształt pytań „o **ontologię sensu**” [ibidem, s. 81–82]. Jest to w dorobku Kanta „dzieło kluczowe” – twierdzi Siemek [ibidem, s. 81]. I to jest punkt wyjścia – ujawniający tkwiące w myśli Kanta możliwości – Fichteńskiego transcendentalizmu....

Powróćmy do początku niniejszych rozważań. Kant swoje wystąpienie określił mianem „kopernikańskiego przewrotu”. Nie jest tak, jak się dotychczas ludziom wydawało, iż najpierw jest „przedmiot”, realna rzeczywistość; a następnie – poznający ją – „podmiot”. Jest dokładnie odwrotnie. Ten podmiot wszak jest zawsze „podmiotem **transcendentalnym**” [ibidem, s. 75]. I temu „podmiotowi” Kant oznajmia: „Nie należy patrzeć krecimi oczyma”. Nie jest to jednak – jak by się wydawało na pierwszy rzut oka – zdanie oznajmujące. Jest to co najmniej sugestia; żeby nie powiedzieć: nakaz. I w świecie takiego sposobu myślenia, czy lepiej – przekonywania – mieszczą się obydwa Kantowskie imperatywy; kategoryczny i praktyczny. **Postępuj** tak, a tak... I ten program przejmuje po Kancie Fichte. „Jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*? – zadaje

pytanie Kant. Słowo: **możliwość** wszak może mieć dwa znaczenia. Może ono oznaczać przekonanie, iż to – o możliwość dokonania tego czegoś zadajemy pytanie – ma swoje nie-do-przekroczenia ograniczenia. Można je jednak rozumieć znacznie bardziej ambitnie; jako szansę, czy wręcz pewność. I tak jest właśnie u Fichtego. Słowo: **możliwość** rozumie on maksymalistycznie. Jak pisze Siemek, Fichte zawsze uważał swoją koncepcję „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” [ibidem, s. 270]. „Czegóż to szukasz, moje serce łkające?” – zadaje pytanie Fichte. „Oto odpowiedź: Żądam czegoś znajdującego się poza samym tylko wyobrażeniem” [Fichte, 1956, s. 111]. „Moje wyobrażenia – orzeka – mają coś znaczyć” [ibidem]. Co? „Czyny istot wolnych – pisze Fichte – mają następstwa tylko dla innych istot wolnych, [...] i to, co do czego są one wszystkie zgodne, to właśnie jest światem. Ale następstwa te mają one jedynie poprzez wolę nieskończoną” [ibidem, s. 195]. Ta „wola” „jest [...] w rzeczy samej Stwórcą świata” [ibidem, s. 190]. A jeżeli tak, to trzeba przyjąć, iż „całe nasze życie jest Jego życiem. Jesteśmy w Jego ręku i pozostajemy w Jego ręku, i nikt nie może nas wyrwać spod Jego władzy. Jesteśmy wieczni, ponieważ on jest wieczny” [ibidem, s. 191]. A to oznacza, że „ja [...] powinienem mieć zdolność swobodnego szukania tego dobra” [ibidem, s. 35]. „w ludzkości reprezentować [...] cnotę” [ibidem, s. 200]. I oto „cała moja osobowość” zatracą się „w oglądzie [tego] celu” [ibidem, s. 203]. „Szukałem trwożliwie blasku światła” [ibidem, s. 45], zwierza się Fichte. Jednak – uzupełnia w „duchu” nowożytnym – światło nie jest poza mną, lecz we mnie; ja sam jestem światłem” [ibidem, s. 87]. Wedle Fichtego filozofia Kanta jest „transcendentalizmem niekonsekwentnym i niepełnym” [ibidem, s. 294]. Kantowskie **postępuj**... stanęło w połowie drogi. A jest tak: Jest Światło...; i *Ja* nim jestem...

Kant w pracy *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce*, w rozdziale zatytułowanym *O stosunku teorii do praktyki w prawie państwowym*, w podtytule: *Przeciwko Hobbesowi*, pisze: „Hobbes jest [...] zdania, [...] że głowa państwa w swym odniesieniu do narodu nie jest związana żadnym układem [...] [ale jednocześnie – W. K.] nie może wyrządzić obywatelom żadnej niesprawiedliwości (w jakikolwiek sposób by nimi nie rozporządzała)” [Kant, 1995, s. 34]. „Twierdzenie to – komentuje Kant – [...] brzmi przerażająco” [ibidem]. Reprezentuje ono bowiem pogląd, iż państwo realizuje się – bez reszty – w tworzeniu prawa, rozumianego jako całokształt decyzji suwerena. „Praktyka – czytamy w cytowanej tu pracy – pozostawiająca na uboczu wszelkie czyste zasady rozumu, nigdzie nie odżegnuje się od teorii z większą pychą, aniżeli w pytaniu o to, co jest niezbędne dla dobrego ustroju państwowego. Przyczyna leży w tym, że od dawna istniejący ustrój prawny krok za krokiem przyzwyczajają naród do zasady, by wydawał on sądy o swym szczęściu i o swoich prawach zgodnie z tym stanem, w którym wszystko dotychczas dokonywało się w spokoju, lecz nie na odwrót: by spokojny bieg rzeczy oceniać zgodnie z pojęciami szczęścia i prawa, które podsuwa rozum; naród zawsze przedkłada ów pasywny stan ponad związane z niebezpieczeństwami poszukiwanie stanu lepszego. [...] A ponieważ wszystkie dostatecznie długo istniejące ustroje państwowe [...] przywodzą do tego samego rezultatu, a mianowicie, że jest się zadowolonym z tego [ustroju], w którym się żyje – to jeśliby zwracać uwagę na dobrobyt narodu, żadna teoria nie ma tu właściwie wartości” [ibidem, s. 36–37]. Taki jednak, jak to określa Kant, „skok w zwątpienie (*salto mortale*)” [ibidem, s. 37] nie jest uzasadniony. „Mogę sobie wprawdzie – pisze Kant – wyobrazić moralnego polityka, tzn. takiego, który tak ustanawia zasady mądrości państwowej, że mogą one współistnieć z moralnością, ale nie politycznego moralistę, który wykuwa moralność w sposób, w jaki polityk uzna to za korzystne” [ibidem, s. 80]. Jest bowiem tak, iż, jak to ujmuje Kant, „polityczny mo-

ralista zaczyna tam, gdzie moralizujący polityk słusznie kończy” [ibidem, s. 85]. Ten pierwszy podejmuje działania absurdalne; „zaprzęga konie z tyłu wozu” [ibidem]. Dla „dobrej” organizacji życia zbiorowego nie można zdać się bez reszty na bezduszny świat wymiany, na „suchą” sferę prawa; procedury demokratyczne; Jest jeszcze coś wcześniej. Są to zasady moralne; ustalone przez pozbawiony wszelkich praktycznych domieszek rozum; „czysty rozum”.

I tę myśl przejmują Fichte. Jednakże, twierdzi, jak się powiedziało A, to trzeba powiedzieć B... „Celem gatunku – czytamy w *Zamkniętym państwie handlowym* Fichtego – jest kultura, a jej warunkiem – godziwe utrzymanie: w państwie każdy używa swych sił bezpośrednio bynajmniej nie po to, by osiągnąć własną przyjemność, lecz ze względu na cel gatunkowy; a w zamian za to otrzymuje z powrotem pełnię całkowitego stanu kultury gatunku, i do tego swe własne godziwe utrzymanie. Strzeżmy się tylko, by nie myśleć o państwie, jak gdyby opierało się ono na tych czy innych jednostkach, albo jak gdyby w ogóle opierało się na jednostkach i było z nich złożone – [jest to] nieomal jedyny sposób, w jaki pospolici filozofowie potrafią pomyśleć całość. Jest ono pojęciem, którego w nim samym nie daje się postrzec; [...] państwa nie tworzą poszczególni osobnicy, lecz ich trwały stosunek wzajemny. [...] Państwa nie tworzą poszczególni osobnicy, lecz ich trwały stosunek wzajemny. [...] Tak więc [...] rządzący bynajmniej nie są państwem, lecz wespół ze wszystkimi pozostałymi są oni jego współobywatelami; i w państwie w ogóle nie ma jednostek innych niż obywatele. W tym samym stopniu co wszyscy pozostali, rządzący wykorzystywani są wraz ze wszystkimi swymi siłami jednostkowymi – do tego, by siły rządzonych, którzy w końcu również nie są państwem, nieustannie kierować na cel ogólny, tak jak oni go pojmują, i aby przymuszać opornych. *Państwem* w ścisłym tego słowa znaczeniu nazywamy dopiero rezultat, to, co dla wszystkich razem wynika z ich kierownictwa i z ukierunkowanej siły rządzonych” [Fichte, 1996, s. 248]. „Konie” („uczucie”, „dążenie”, „popęd”, „życie”) są

tu „z przodu wozu”... Fichte, pisze Siemek, „tworzy podstawę czegoś, co można nazwać nowym typem „*cogito*” [Siemek, 1977, s. 318]. Jest ono tu „epistemologicznym ugruntowaniem pojęcia **podmiotowości**. „Podmiot” konstryuuje się tu – nie jako epistemiczna „świadomość” myślenia i przedstawiania, odgraniczająca siebie samą od całego „świata” – lecz właśnie jako przedświadome, prerefleksyjne „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” [ibidem]. I w tym wyraża się Fichteńska „filozoficzna problematyka wiedzy” [ibidem].

Czas współczesny, jak się rzekło, to świat społecznych niepokojów. Tak jednak jest od pokoleń, mimo zmienności okoliczności i obyczajów. Z perspektywy „długiego trwania”, nie jest to kwestia przypadku. Ten stan rzeczy bowiem stanowi nieodłączną część tego, co składa się na istotę nowożytności; jej przesłanie. Tym czymś jest teza, iż w punkcie wyjścia całokształtu życia społecznego jest tylko jeden „świat”; autonomiczna i suwerenna jednostka, *Ja...* *Jej* świat wartości, to świat wartości po prostu... A to oznacza tyle, iż nowożytna jednostka może liczyć tylko na *Siebie*. W tym sensie „duch” nowożytności nie ma „ducha”. Jest to świat aksjologicznej *nicości*. I w tej sytuacji ma miejsce wystąpienie Kanta. Tak jest; ale tak być nie musi – oto jego główna teza. Trzeba przyjąć, że świat jednostki, to sfera jej **wiedzy**; i zarazem **bytu**. Jedno i drugie stanowi „całość”. Od niej, od tej „całości”, wszystko się zaczyna i... kończy. Jest *Ja*; i zarazem **jest** Prawda... I tu tkwi nadzieja na wyjście nowożytnego człowieka ze świata *nicości*. I w tym wyraża się sens myśli etycznej Kanta; etyki skierowanej bez reszty na jednostce, jej moralności i odpowiedzialności, które zawierają w swym posłaniu imperatyw kategoryczny i praktyczny... Trzeba wyjść poza „pole” dosłownie rozumianej praktyki życia zbiorowego. „**Wszystko** albo **nic**”... Ta myśl, to przekonanie, weszło do kanonu europejskiej filozofii i kultury. I w tym

wyraża się kantowski, Oświeceniowy humanizm. Tym jednak, co zmąciło ten – wydawać by się mogło – przejrzysty obraz sytuacji, okazało się dzieło Fichtego. Nie wystarczy utożsamienie **wiedzy i bytu**. Myśl Fichtego uposaża to wszystko w „**ruch**”. Kantowska „**całość**” ma „**powołanie**”; „**zadanie**”... I tak uzyskujemy obraz społeczeństwa, w którym każde *Ja* – i wszystkie *Ja* zarazem – uczestniczą w realizacji „**powołania**” tej „**całości**” – „**rozumu w ogóle**”; jego „**woli**”. A tego nie da się – tak od razu – „postrzec”. I to już jest droga do totalitaryzmu...

Przedstawiana tu tytułowa praca, wyrosła, jak się rzekło, ze swojego czasu, ujawnia – niezależnie od intencji jej autora – wszystkie dwuznaczności myśli Kanta. Ta myśl miała w nowożytnym świecie *nicości* dać jakąś szansę na wyjście z niej. Niosła ona wszak ze sobą pewną pokusę. To była tylko teoria. Ta teoria stworzy wszak przesłanki konkretnej polityki. Kant nie odpowiada za totalitaryzm. Jednak jego wystąpienie – poprzez rozwinięcie jego konceptu przez Fichtego – wypracowało – jeżeli spojrzeć na nie w oparciu o doświadczenie czasu „słusznie minionego” – taką możliwość. Wszelkie programy głoszące „ewangelię wolności” w epoce „zepsucia”, próby „rewolucyjnego” wyjścia poza „pospolite” myślenie o państwie – choć powodowane humanistycznymi przesłankami – rodzą pokusy „zamknięcia”. I można im ulec także dzisiaj; w epoce chaosu i społecznych niepokojów... Dziś myśl Kanta można widzieć niekoniecznie tak, jak to się ukształtowało się w tradycji filozofii. Można ją widzieć także **inaczej**... A to oznacza, iż demokracja w świecie *nicości* musi sobie radzić sama...

BIBLIOGRAFIA

- Fichte, J. G., (1996), *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Warszawa.
- Fichte, J.G., (1956), *Powołanie człowieka*, Warszawa.
- Kant, I., (1995), *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, Toruń.
- Kořakowski, L., (1990), *Horror metaphysicus*, Warszawa.
- Siemek, M. J., (1977), *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa.