

## SŁOWO WSTĘPNE DO IDEI TRANSCENDENTALIZMU U FICHTEGO I KANTA

Istnieje pewna szczególna kategoria książek filozoficznych, o której z niewielką tylko przesadą można powiedzieć, że filozofia to te właśnie książki oraz niezliczone przypisy do nich. Książki te nietrudno wymienić. To kilka dialogów Platona (*Gorgiasz*, *Fedon*, *Państwo*, *Sofista*, *Parmenides*, *Timajos*), *Metafizyka* Arystotelesa, *Wyznania* św. Augustyna, *Summa teologii* św. Tomasza, *Medytacje o filozofii pierwszej* Kartezjusza, *Etyka* Spinozy, *Mysli* Pascala, kilka rozpraw Leibniza (*Rozprawa metafizyczna*, *Monadologia*, *Zasady natury i łaski*), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* Hume'a, *Fenomenologia ducha* Hegla, *Traktat logiczno-filozoficzny* Wittgensteina. Jest wśród nich także, a kto wie, czy nie przede wszystkim, *Krytyka czystego rozumu* Kanta. Jednym z wyróżników wymienionych tu dzieł jest to, że każde z nich, prócz tego, że jest ważną wypowiedzią dotyczącą szeregu fundamentalnych kwestii filozoficznych, każdorazowo robi prócz tego coś jeszcze: definiuje, opisuje, a nade wszystko własnym przykładem ilustruje pewien szczególny, niesprowadzalny do innych sposobów rozumienia filozofii jako całości.

Ma to między innymi taki skutek, że kolejną wspólną cechą wspomnianych książek jest ich wyjątkowa trudność. Należą one do najtrudniejszych rzeczy, jakie kiedykolwiek napisano. Jest to trudność niepodobna do tej, z jaką mamy do czynienia w matematyce, a która zasada się bądź na złożoności obliczeniowej prowadzonych w niej dowodów i rozumowań, bądź na niezbędnej do ich zrozumienia, a nie wszystkim w równym stopniu dostępnej intuicji. Nie jest to też trudność czysto językowa, z jaką niekiedy mamy

do czynienia w przypadku awangardowych dzieł literackich. Dobra filozofia pisana jest prawie zawsze zwykłym, to znaczy w gruncie rzeczy potocznym, wolnym od udziwnień, neologizmów, etymologicznego mędrkowania i wszelkiej manieri językiem. Jest pod tym względem jak mało co „przyjazna” dla czytelnika. Jej trudność tkwi gdzie indziej, w innej warstwie, tak się jednak składa, że jest to warstwa dla myślenia najważniejsza, konstytutywna – w warstwie pojęciowej. Doniosłość wypowiedzi filozoficznej zależy przede wszystkim od tego, czy proponuje nam ona nowy sposób patrzenia na świat, co w filozofii oznacza zawsze: nowy sposób myślenia o świecie. A nowy sposób myślenia to w gruncie rzeczy tyle, co nowe pojęcia. Stąd właśnie bierze się trudność w obcowaniu z prawdziwą filozofią: nowe pojęcia to bowiem nie nowe słowa, nowe terminy, które można z łatwością zdefiniować za pomocą terminów o już ustalonych znaczeniach, lecz nowe sposoby myślenia, niemające odpowiedników wśród sposobów dotychczasowych. Gdy bierzemy do ręki którąkolwiek z wymienionych na początku książek, jest trochę tak, jakbyśmy przenosili się do innej kultury, innego świata, którego mowy nie sposób zrozumieć w ten sposób, że za pomocą jakiegoś gotowego słownika przełoży się ją na nasz język, lecz jedynie stając się poniekąd częścią, mieszkańcem tego świata, pozwalając na to, by właściwe mu formy myślenia i działania stały się również naszym udziałem.

Tym, czego potrzebujemy w tej sytuacji radykalnego nierozumienia, nie są słowniki, lecz tłumacze, a więc ci, którzy posiadli nowe pojęcia, a zarazem nie zapomnieli dawnych, którzy są w stanie poruszać się między jednymi a drugimi i nie tyle jedne do drugich sprowadzać, ile ukazywać ich odmienność, a zarazem pomagać tym, którzy nowych pojęć jeszcze nie rozumieją, wżyć się niejako i wczuć w nowe, egzotyczne sposoby myślenia, których pojęcia te są częścią. Dla wielu adeptów filozofii, bynajmniej nie tylko w Polsce, rolę takiego tłumacza i pośrednika odgrywał Marek J. Siemek. Książka, której nowe wydanie otrzymuje do rąk Czytelnik, stanowi jedno z największych dokonań w zakresie tak rozumianego pośrednictwa, również dlatego, że jej przedmiotem, tym, co Autor próbuje nam tyleż przybliżyć, co oddalić, tyleż objaśnić, co ukazać w jego niesprowadzalności do czegokolwiek, co znaliśmy wcześniej, jest sposób myślenia po raz pierwszy w pełni wyartykułowany przez Kanta, sposób myślenia, który kryje się za tytułowym określeniem „idea transcendentalizmu”.

*Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy* powstała jako rozprawa habilitacyjna na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Drukiem ukazała się w Państwowym Wydawnictwie Naukowym w roku 1977. Jej autor, wówczas adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej i Polskiej, miał już na swoim koncie ważną książkę o Fryderyku Schillerze<sup>1</sup>, szereg artykułów o zróżnicowanej tematyce dotyczącej tak dawniejszej, jak i współczesnej filozofii, a także liczne, znakomite teksty o charakterze popularnym<sup>2</sup>. Jednak w stosunku do tych wcześniejszych prac *Idea transcendentalizmu...* stanowi pewną zupełnie nową jakość. Jakość ta zasadza się na dwóch, ściśle powiązanych sprawach. Po pierwsze, przedmiotem rozważań Siemka jest tu filozofia Kanta i Fichtego, a więc myśl, która, zwłaszcza w odniesieniu do Kanta, była jednym z najważniejszych, być może najważniejszym punktem zwrotnym w dziejach filozofii nowożytnej. Po drugie, Autor występuje w tej książce jako w pełni ukształtowany, samodzielny filozof. Nie jako historyk filozofii, który zawarte w dawnych tekstach myśli opisuje jako pewne fakty w porządku historycznym, porównuje je z innymi faktami i ukazuje ich historycznofilozoficzne, kulturowe czy polityczne uwarunkowania i reperkusje, lecz jako ktoś, kto opisując, by użyć własnego określenia Siemka, „kształt pewnej myśli”, w istocie dzieli się z czytelnikiem istotną częścią własnego doświadczenia myślowego. Nie jako ktoś, kto opowiada o tym, co myśleli inni, lecz kto własnym przykładem uczy nas myśleć.

*Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* to rozprawa wyrosła z nurtu znanego pod nazwą historii idei, którego najważniejszym wyrazem na gruncie polskim była warszawska szkoła historyków idei, obejmująca między innymi takie postacie jak Barbara Skarga, Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Krzysztof Pomian, Jerzy Szacki i Andrzej Walicki. Historia idei (*Ideengeschichte*) jako pewien projekt metodologiczny wywodzi się z prac niemieckiego historyka Friedricha Meineckego (1862–1954) i bywa niekiedy ujmowana w kontraście do tak zwanej *Geistesgeschichte* (co najlepiej można by chyba oddać po polsku jako „historię kultury”). Odmienność

<sup>1</sup> Marek J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970.

<sup>2</sup> Część z nich została później wydana w tomie Marek J. Siemek, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984.

obu podejść polega, w skrócie mówiąc, na tym, że o ile w ramach *Geistesgeschichte* historycznie powstałe idee i koncepcje próbuje się tłumaczyć i wyjaśniać ich szeroko rozumianym kontekstem historyczno-kulturowym, o tyle u podstaw *Ideengeschichte* leży fundamentalne założenie autonomii myśli, która wprawdzie każdorazowo znajduje ekspresję w porządku historycznym, w pewnym określonym momencie i kontekście, jednak której sens z zasady do kontekstu tego sprowadzić się nie daje. Na kartach książki Siemka to podstawowe *credo* historii idei powraca wielokrotnie, wyrażone dobitnie i z pełną świadomością jego doniosłości.

W Polsce rozkwit historii idei przypadł na lata sześćdziesiąte XX wieku, na co złożyły się dwie ważne okoliczności. Pierwszą, do pewnego stopnia przygodną, było pojawienie się w podobnym czasie dość licznej grupy bardzo wybitnych historyków filozofii i myśli społecznej, którym historia idei dostarczyła wspólnych ram pojęciowych i układu odniesienia dla ich badań, nawet jeśli w praktyce badania te rzadko mieściły się w ortodoksyjnych koleinach wyznaczanych przez postulat jak najdalej idącego abstrahowania od historycznego kontekstu. Ta niekiedy wręcz uderzająca nieortodoksyjność historii idei w jej polskim wydaniu wiązała się z kolei z drugą, już mniej przygodną okolicznością: polska historia idei była zdecydowanie najważniejszym zjawiskiem w dziejach polskiej humanistyki po drugiej wojnie światowej, a raczej – bo ta cezura jest ważniejsza – po tym, jak rolę organizującej myślenie i badania, nadrzędnej narracji filozoficzno-metodologicznej definitywnie przestał odgrywać marksizm, co nastąpiło w latach sześćdziesiątych. Jak w takich przypadkach zwykle bywa, coś to puste miejsce po marksizmie musiało wypełnić. Prócz najważniejszej dla rozważań Marka J. Siemka historii idei były to między innymi takie nurty jak różne wersje marksizmu nieortodoksyjnego (w swoim czasie określanego mianem „rewizjonizmu”), koncepcje nawiązujące do różnych wersji egzystencjalizmu i personalizmu, fenomenologia, strukturalizm, a wreszcie – *last but not least* – filozofia analityczna, która spośród wszystkich tych nurtów posiadała w Polsce zdecydowanie najsilniejsze zaplecze historyczne w postaci filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej, i która między innymi z tej właśnie racji w ciągu kolejnych dziesięcioleci stopniowo stała się dominującą orientacją w filozofii polskiej. Wspominam o tych innych nurtach także dlatego, że jak niebawem zobaczymy, również one, a przynajmniej niektóre z nich, wywarły wpływ na

postawę filozoficzną Marka J. Siemka i zawarte w jego pracach interpretacje dawnych filozofii.

Czy autora *Idei transcendentalizmu...* można uznać za typowego reprezentanta polskiej historii idei? Z pewnością nie, i to nie tylko w tym sensie, że – być może – takich typowych reprezentantów formacja ta w ogóle nie miała, skoro każdy z nich był przede wszystkim wielką naukową indywidualnością. O ile bowiem można powiedzieć, że rozważania Siemka wyrosły z nurtu historii idei, w tym zwłaszcza z historycznofilozoficznych dzieł Bronisława Baczki i Leszka Kołakowskiego, o tyle trzeba zarazem podkreślić, że pewne istotne cechy jego aparatury pojęciowej i metodologii miały zupełnie inne pochodzenie. Na pierwszym miejscu należy tu wymienić strukturalizm, który dostarczył Siemkowi podstawowych narzędzi pojęciowych służących opisowi „epistemologicznego pola teorii”, będącego głównym przedmiotem analiz w książce. Do tego należałoby dodać fenomenologię, zwłaszcza jej nieortodoksyjną postać rozwijaną w latach dwudziestych XX wieku przez Martina Heideggera, w szczególności jego klasyczną interpretację Kanta zawartą w książce *Kant a problem metafizyki* z 1929 roku. Nie sposób wreszcie pominąć dwóch, być może najważniejszych, spośród nieortodoksyjnych interpretacji marksizmu, Lukácsowskiej (z *Historii i świadomości klasowej*) i Althusserowskiej (przede wszystkim z *Czytania „Kapitału”*). W dalszym ciągu tego wstępu, omawiając najważniejsze aspekty myśli Siemka wyłożonej w *Idei transcendentalizmu...*, spróbuję w stosownych miejscach wpływy te bliżej scharakteryzować i ukazać ich rolę w ramach całościowej koncepcji Autora.

Tytuł dzieła, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, zrazu zaskakujący kolejnością występujących w nim nazwisk filozofów, oddaje jednak dobrze fakt, iż objętościowo rzecz ujmując, jest to książka przede wszystkim o Fichcie. Co wszakże nie stoi w sprzeczności z innym faktem, mianowicie, że celem głównym Autora jest zrozumienie myśli Kanta. O sprzeczności nie może tu być mowy, dlatego że Fichte, choć traktowany przez Siemka z wielkim szacunkiem, występuje tu jednak zasadniczo w roli filozofa, który ujawnił, rozwinął, usystematyzował i – jeśli wolno tak się wyrazić – spopularyzował pewien sposób myślenia, za którego twórcę należy zdaniem Autora bezdyskusyjnie uznać Kanta. Poniekąd zatem odwrotnie niż w porządku historycznym, myśl Fichtego prowadzi tu do myśli Kanta, jest do niej drogą

i kluczem. A właściwie, jeśli trzymać się ściśle filozoficzno-metodologicznych założeń Siemka, prowadzi do niej (to jest do historycznej myśli Kanta) dlatego, że dokumentuje pewien sposób myślenia, pewną złożoną ideę, zwaną w książce „transcendentalizmem”, w stosunku do której zarówno myśl Kanta, jak i Fichtego, są jedynie jej historycznie przygodnymi realizacjami, z tą wszakże różnicą, że myśl Kanta jest jej realizacją historycznie pierwszą, że zatem Kanta należy uznać za twórcę, a raczej odkrywcę idei transcendentalizmu.

Co właściwie należy rozumieć przez tytułową „ideę transcendentalizmu”? Przede wszystkim – by od razu zapobiec pewnemu elementarnemu nieporozumieniu – „idea” nie oznacza tu żadnej pojedynczej, w jednym zdaniu dającej się ująć myśli. Nie jest też ona niczym w rodzaju owych idei, którymi żyli, czy raczej które uosabiali bohaterowie powieści Dostojewskiego, żadnym jednostronnym, obsesyjnie wyznawanym punktem widzenia, wchodzącym w nieuchronnie tragiczne kolizje z innymi, podobnie jednostronnymi postawami. Wręcz przeciwnie, opisywana przez Siemka idea transcendentalizmu to pewien całościowy sposób myślenia, a zarazem (tu między innymi zaznacza się inspiracja Siemka fenomenologią) widzenia. Widzenia świata i człowieka, rzeczywistości i myślenia, a także samej filozofii i jej roli, nie tylko czysto poznawczej. A do tego – jak głosi jedna z głównych tez stale powracających na kartach książki – jest to sposób myślenia radykalnie nowatorski i odkrywczy, niewspółmierny (by zapożyczyć określenie od Thomasa Kuhna) z czymkolwiek, co pojawiło się w filozofii przed Kantem i Fichtem. Co więcej, jak podkreśla Siemek, jest on do tego stopnia nowatorski i odkrywczy, że choć historycznie rzecz biorąc, jego powstanie datuje się na ostatnie dwa dziesięciolecia XVIII wieku, po dziś dzień pozostaje on w dużej mierze nierozpoznany w swej odrębności, a komentatorzy i kontynuatorzy tradycji kantowskiej z nielicznymi wyjątkami skłonni są filozofię transcendentalną interpretować za pomocą kategorii rodem z myśli dawniejszej, zwłaszcza klasycznej myśli nowożytnej, co nieuchronnie prowadzi do gruntownego zapoznania istotnej treści myślenia transcendentalnego.

Blizsze określenie owej treści, tak jak rozumie ją Marek J. Siemek, wypada zacząć od sformułowania nawiązującego do tytułu pierwszego rozdziału książki: transcendentalizm jest to stanowisko epistemologiczne. Słyszac coś takiego, mamy nieuchronną skłonność rozumieć to następująco:

transcendentalizm to pewne stanowisko epistemologiczne, jedno z wielu możliwych stanowisk w obrębie tego, co zwykło się nazywać „epistemologią” lub „teorią poznania”, jeden z wielu możliwych sposobów rozwiązywania pewnej obszernej klasy zagadnień składających się na epistemologię, a dotyczących między innymi natury poznania i wiedzy, podstaw ich prawomocności, właściwych sposobów ich uzasadniania, ich źródeł (w tym zwłaszcza roli, jaką w poznaniu odgrywają czynniki empiryczne i aprioryczne), możliwych argumentów za realizmem i antyrealizmem w teorii poznania, zasadności lub bezzasadności sceptycyzmu, a wreszcie statusu różnych fragmentów wiedzy, na przykład tych dotyczących świata fizycznego z jednej, a umysłu i jego stanów z drugiej strony, tego, co konkretne i czasoprzestrzennie zlokalizowane – z jednej, i tego, co abstrakcyjne (jak przedmioty matematyki) – z drugiej strony, wreszcie tego, co jednostkowe, i tego, co ogólne. Siemkowi chodzi jednak o coś zupełnie innego. Transcendentalizm jest to stanowisko epistemologiczne w tym sensie, że jest to jedyne stanowisko filozoficzne, które zasługuje na miano „epistemologicznego”, a więc stanowisko filozoficzne, którego wyróżnikiem jest coś, co Siemek nazywa epistemologicznością. Jasne jest zatem, że pojęcia „epistemologiczny” Autor używa w znaczeniu innym niż „należący do epistemologii”, o ile przez epistemologię rozumiemy pewną tradycyjnie wyodrębnianą dyscyplinę filozoficzną. Epistemologicznym Siemek nazywa pewien sposób myślenia o kwestiach bynajmniej nie tylko teoriopoznawczych (epistemologicznych w znaczeniu tradycyjnym), lecz w równej mierze takich, które można by uznać za odpowiedniki tradycyjnych kwestii ontologicznych czy wręcz metafizycznych. Choć trzeba też od razu zaznaczyć, że w przekonaniu Autora jest to sposób myślenia na tyle swoisty i odmienny od tradycyjnych, że do pewnego stopnia unieważnia również owe tradycyjne podziały na ontologię i teorię poznania, a nawet filozofię teoretyczną i praktyczną.

Dla określenia owego sposobu myślenia Siemek używa najczęściej dwóch terminów: „epistemologiczne pole teorii” oraz „epistemologiczny poziom teorii” lub krócej, „poziom epistemologiczny”. Ich znaczenie konstytuowane jest przez pewną zasadniczą opozycję (stanowi to ewidentny strukturalistyczny rys myślenia Siemka), a mianowicie opozycję w stosunku do sposobów myślenia określanых przezeń mianem „epistemicznych”. Epistemiczne pole teorii to takie, które wyznacza fundamentalna opozycja bytu

i myślenia – fundamentalna, to znaczy nieprzekraczalna, w gruncie rzeczy niedefiniowalna, a nade wszystko niedająca się sprowadzić do niczego bardziej od niej podstawowego. Również w tym miejscu warto poczynić pewną uwagę terminologiczną. Otóż sposób, w jaki Siemek używa określenia „epistemiczny”, w nie mniejszym stopniu, niż to było z określeniem „epistemologiczny”, istotnie odbiega od jego typowych użyć w filozofii. „Epistemicznymi” nazywa się zazwyczaj albo (1) pewne pojęcia czy własności odnoszące się do poznania, a wtedy „epistemiczny” znaczy na dobrą sprawę tyle, co „poznawczy”, albo (2) w bardziej wyspecjalizowanym znaczeniu nazywa się tak pewne systemy formalne służące opisywaniu logicznych własności pojęć w rodzaju „wiedzy” czy „uzasadnienia”. Systemy takie, zwane logikami epistemicznymi, należą do szerszej klasy tak zwanych logik intensjonalnych i od wielu dziesięcioleci stanowią przedmiot intensywnych badań logików i filozofów. W obu znaczeniach termin „epistemiczny” wydaje się całkowicie neutralny względem jakichkolwiek różnic stanowisk filozoficznych: do tego bowiem, by móc mówić o własnościach epistemicznych lub opisywać coś w kategoriach logiki epistemicznej, wystarczy w zupełności to, iż uznaje się istnienie czegoś takiego jak poznanie i wiedza – to zaś wydaje się akurat bezdyskusyjnie wspólnym założeniem filozofii operującej zarówno na „epistemicznym”, jak i na „epistemologicznym” poziomie w Siemkowskim rozumieniu obu terminów.

Czym należy tłumaczyć owo tak dalece odbiegające od przyjętego rozumienie tych pojęć przez autora *Idei transcendentalizmu*...? Spośród różnych wyjaśnień, jakie wchodzi tu w grę, poprzestaną na jednym, które wydaje mi się najbardziej prawdopodobne. Otóż opozycja „epistemiczny–epistemologiczny” w znaczeniu, które nadaje jej Siemek, świadomie nawiązuje do opozycji „ontyczny–ontologiczny”, za pomocą której Heidegger w swojej książce o Kancie próbował opisać szczególny punkt widzenia, z jakiego Kant kreśli transcendentale warunki możliwości doświadczenia i jego przedmiotów. Należy wszakże zaznaczyć, że heideggerowska para pojęć nie dotyczy dwóch typów stanowisk filozoficznych, z których jeden mógłby w jakimkolwiek sensie podważać czy unieważniać drugi, lecz dwóch typów czy *modi* poznania, które jak najbardziej mogą ze sobą współistnieć, co więcej, z których jeden (poznanie ontyczne, czyli „zwykłe” poznanie rzeczy i ich własności) wymaga drugiego (ontologicznego) jako swego ugruntowania i rozjaśnienia



swych warunków możliwości, jak i odwrotnie, z których drugi (poznanie ontologiczne) domaga się pierwszego (ontycznego), tylko bowiem z uwagi na niego ma on sens i zastosowanie. Tym więc, co Siemek zapożycza od Heideggera, jest w tym przypadku pewna strategia tworzenia terminów, za którą niekoniecznie idzie jakaś głębsza zbieżność ich interpretacji Kanta.

Wróćmy do charakterystyki myślenia epistemologicznego w Siemkowskim rozumieniu tego terminu. Filozofia operująca na epistemicznym poziomie teorii, a więc cała filozofia przedkantowska, w tym w szczególności cała filozofia nowożytna przed Kantem, traktująca byt i myślenie, rzeczywistość i poznanie jako całkowicie odrębne, a przede wszystkim pojęciowo niezależne od siebie sfery, stawiała nieodmiennie w obliczu szeregu nierozwiązywalnych problemów – aporii – związanych z niemożliwością wyjaśnienia w jej kategoriach tych wszystkich zjawisk, sytuacji i procesów, w których oba porządki wydają się ściśle spletać, wręcz zlewać się ze sobą. Dochodzi do tego zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, a więc w poznaniu, w tej mierze, w jakiej jest ono poznaniem rzeczy, jak i praktycznej, a więc w rzeczach, w tej mierze, w jakiej zmieniają się one również pod wpływem pewnych zdarzeń należących do porządku myślenia. Sytuacje takie, choć w doświadczeniu ludzkim wszechobecne, z punktu widzenia filozofii przedkantowskiej okazują się całkowicie zagadkowe i nieprzeniknione. Przykładem może być percepcja zmysłowa, najbardziej elementarne zdarzenie poznawcze, w którym wskutek pewnych bodźców docierających do nas z otoczenia powstaje zmysłowa reprezentacja jakiejś rzeczy zawierająca już element predykatywny, a więc pewną kategoryzację. Postrzegamy coś zawsze jako takie a takie, jako należące do takiej a takiej klasy. Jednak taki opis percepcji nie jest jeszcze rozwiązaniem żadnego problemu filozoficznego, jest to zaledwie jej wstępny, neutralny filozoficznie opis. Problemy filozoficzne zaczynają się z chwilą, gdy próbujemy wyjaśnić, jak coś takiego jest możliwe. Jak jest możliwe – i tu zaczyna się już opis w kategoriach filozoficznych – że pewien stan lub zdarzenie należące do porządku myślenia zawiera jako swoją treść coś, co do tego porządku nie należy, a więc na przykład jakiś konkretny przedmiot fizyczny, rzecz. Jak coś, co jest zrobione z myśli, może mieścić w sobie coś, co myślą nie jest.

Na tak sformułowane pytanie próbowano oczywiście odpowiedzieć od samego zarania dziejów filozofii, a w każdym razie od czasu późnych

presokratyków w rodzaju Parmenidesa, Anaksagorasa, Demokryta i sofistów. Klasycznej i przez wiele stuleci obowiązującej odpowiedzi udzielił na nie Arystoteles: poznanie jest możliwe w tej – i tylko w tej – mierze, w jakiej forma rzeczy może stawać się formą myśli, a ściślej częścią tej szczególnej formy człowieka (lub szerzej, zwierzęcia), którą jest myśl, czyli w języku Arystotelesa dusza. Dzieje się to zasadniczo za sprawą przyczynowej interakcji między żywą istotą (istotą posiadającą duszę) a jej otoczeniem i występującymi w nim i posiadającymi różnorodną formę rzeczami. Jednak – i na tym polega zasadnicza słabość koncepcji Arystotelesowskiej – fundamentalne dla niej pojęcie przyczynowości jest od początku określone tak, iż całe to wyjaśnienie możliwości percepcji i opartego na niej poznania jest pozorne, gdyż obarczone nieusuwalnym błędem *petitio principii*. Pojęcie przyczynowości jest tu bowiem w istotny sposób zależne od pojęcia formy: przyczynowość to tyle, co transmisja formy, jej przenoszenie się z czynnika działającego (przyczyny) na to, co jest przedmiotem działania (skutek). A mówiąc ściślej, skutkiem jest zmiana formy tego, na co się działa – to, iż częścią tej formy staje się forma rzeczy działającej (przyczyny). Jeżeli jednak tak rozumianą przyczynowość próbujemy wprzęgnąć w wyjaśnienie tego, jak forma myśli może reprezentować formę rzeczy, jak forma rzeczy może się stawać zarazem formą myśli, to nie posuwamy się ani o krok naprzód, nasze wyjaśnienie ma bowiem wówczas postać następującą: forma rzeczy staje się formą myśli za sprawą przyczynowości, to jest za sprawą tego, że forma rzeczy oddziałującej w percepcji na nasze zmysły staje się formą naszej myśli, przy czym oddziaływanie polega właśnie na przekazywaniu tej formy. Trudno o bardziej jaskrawy przykład czysto werbalnego wyjaśnienia.

Filozofia nowożytna, za początek której można w interesującym nas teraz kontekście uważać myśl XIV wieku, przyniosła zupełnie nowe, różne od arystotelesowskiego pojmowanie przyczynowości. Najkrócej mówiąc, uniezależniła je całkowicie od pojęcia formy, a tym samym – w zasadzie przynajmniej – otworzyła drogę do innego niż czysto werbalne wyjaśnienia poznania w kategoriach przyczynowych. Zarazem jednak klasyczna myśl nowożytna przed Kantem, operująca w epistemicznym polu teorii, pod innymi względami pozostawała na tyle głęboko uwikłana w tradycyjny paradygmat pojmowania relacji między myślą a rzeczywistością, że próbując podążać ową rysującą się nową drogą, nieuchronnie trafiała w ślepy zaułek.

Co to znaczy, że w filozofii nowożytnej pojęcie przyczyny uniezależniło się od pojęcia formy? Proces ten pozostawał w ścisłym związku z rozwojem nowożytnego przyrodoznawstwa matematycznego, w którym opis przyrody w kategoriach jakościowych zastąpiono opisem w kategoriach zależności o charakterze funkcjonalnym, łączących różne zmienne charakteryzujące układy i sytuacje fizyczne za pomocą formuł o charakterze matematycznym, to znaczy umożliwiających obliczenie ewolucji danego układu jako funkcji czasu i pewnych dodatkowych parametrów, tak zwanych warunków początkowych. Dla celów takiego obliczania nie trzeba – i to jest okoliczność z filozoficznego punktu widzenia szczególnie doniosła – zakładać, że własności i zmienne pozostające w zależnościach funkcjonalnych są jakoś istotowo ze sobą powiązane, a w szczególności że własności będące wartościami danej funkcji w jakimkolwiek sensie odzwierciedlają w sobie, obrazują czy przypominają pod jakimkolwiek względem własności, od których są zależne, których są funkcją. Jedynym założeniem, które należy przyjąć, jest to, że własności powiązane zależnościami funkcjonalnymi muszą być w jakiś sposób mierzalne, to jest można im przyporządkować wartości liczbowe, najczęściej w postaci liczb wymiernych. Jest to jednak oczywiście o wiele za mało po temu, by można było mówić o jakimkolwiek reprezentowaniu przyczyny przez skutek, o ile przez reprezentowanie chcemy rozumieć relację, w której przyczyna jest jakoś zawarta w skutku jako jego treść, w której skutek można uznać za mówiący coś o przyczynie, za coś, co jej w sensie poznawczym dotyczy.

Klasyczna myśl nowożytna przed Kantem dokonała, krótko mówiąc, rzeczy następującej: w modelu dostarczanym przez funkcjonalny opis świata w kategoriach przyczynowych zanurzyła tradycyjną, od Arystotelesa wywodzącą się problematykę epistemologiczną, której jądrem było przekonanie, iż reprezentacje poznawcze odnoszą się do swych przedmiotów w ten sposób, że mieszczą w sobie ich formę, ich własności, że forma ta i własności są owych reprezentacji treścią. Jednak w połączeniu z zarysowanym wyżej, nowoczesnym rozumieniem przyczynowości prowadziło to nieuchronnie do niedających się rozwiązać problemów i aporii. Wspólną cechą niemal całej przedkantowskiej filozofii nowożytnej stał się fenomenalizm, w rozumieniu tezy, iż bezpośrednim przedmiotem poznania są nasze własne stany umysłu (przez filozofów nowożytnych zwane najczęściej „ideami” lub

„percepcjami”), które ostatecznie na mocy zależności przyczynowych odnoszą się jakoś do różnych od nich rzeczy i własności, ponieważ jednak zależności te przestały być wehikułem przenoszenia się formy przedmiotów na formę myśli, przestały też wnosić cokolwiek do rozumienia tego, jak nasze myśli mogą odnosić się do czegoś poza naszymi przedstawieniami.

Wszyscy filozofowie nowożytni epoki przedkantowskiej mieli jasną świadomość tej trudności i podejmowali szereg prób jej przewyciężenia. W szczególności stulecia XVII i XVIII przyniosły całe spektrum teorii percepcji i myślenia, z których każdą można bez trudu zinterpretować jako próbę wyjścia ze wskazanej wyżej aporii fenomenalizmu. Spektrum to obejmowało z jednej strony rozwiązania o charakterze zdecydowanie realistycznym (Kartezjusz, Locke, Spinoza, Leibniz), z drugiej zaś idealistycznym (przede wszystkim Berkeley), a wreszcie sceptycznym (Hume). W kontekście późniejszego rozwiązania Kanta, które choć zasadało się na radykalnym przekształceniu całego pola teoretycznego filozofii, starano się jednocześnie zachować na ile to możliwe intuicje realistyczne, szczególnie interesująca jest pierwsza grupa rozwiązań. Te przedkantowskie próby realistycznego wyjścia z aporii fenomenalizmu można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą koncepcje Kartezjusza i Locke’a, do drugiej – Spinozy i Leibniza. Choć ich wspólną cechą jest operowanie w zasadniczo epistemicznym polu teorii, różnią się one znacznie ze względu na rolę przypisywaną przyczynowości w tłumaczeniu możliwości poznania. Grupa pierwsza próbuje utrzymać w mocy tezę o przyczynowej zależności naszych idei od ich przedmiotów, w szczególności o tym, że podążając za nią zależności przyczynowych, możemy zbudować adekwatną reprezentację przedmiotów, w szczególności przedmiotów fizycznych. Grupa druga rezygnuje z przyczynowości jako pomostu między reprezentacją a rzeczywistością, zastępując zależność przyczynową jakimś rodzajem zależności logicznej, od przyczynowości niezależnej. Egzemplifikację pierwszego typu rozwiązań może stanowić Locke’owska teoria abstrakcji, w której wychodząc od bezpośrednio danych w umyśle idei, tak zwanych idei własności wtórnych, przechodzimy do idei własności pierwotnych, mających adekwatnie reprezentować rzeczy same w ich przede wszystkim fizycznych własnościach. Reprezentatywna dla grupy drugiej jest Spinozańska teza z drugiej części *Etyki*, głosząca identyczność (dziś nazwalibyśmy ją izomorfizmem) „porządku idei” i „porządku

rzeczy”, która to identyczność w najmniejszym stopniu nie zasadza się na jakimkolwiek przyczynowo rozumianym dostrojeniu czy uzgodnieniu obu porządków. Podobny do spinozańskiego charakter ma rozwiązanie Leibniza postulujące z góry ustanowioną harmonię między percepcjami dowolnej monady a percepcjami wszystkich pozostałych monad, przy czym owa harmonia zachodzi wprawdzie nie z konieczności czysto logicznej, lecz metafizycznej, jednak w nie mniejszym stopniu niż konieczność logiczna pozostaje niezależna od jakiegokolwiek przyczynowej interakcji między monadami (w której możliwość, nawiasem mówiąc, Leibniz tak czy inaczej nie wierzył).

Trudności, w jakie popadały rozwiązania realistyczne, dostarczały z kolei pożywki różnym wersjom antyrealizmu. Berkeley uznał samą koncepcję przedmiotów materialnych, różnych od naszych przedstawień, ale przyczynowo je wywołujących i za pośrednictwem tego poznawalnych, za niespójną i wysunął postulat, że właściwym przedmiotem poznania są same te przedstawienia (idee). Sceptycyzm Hume’a był stanowiskiem znacznie bardziej subtelnym. Z jednej strony odrzucał on tradycyjną koncepcję przyczynowości, zgodnie z którą między przyczynami a skutkami zachodzi związek konieczny na podobieństwo logicznego, pozwalający z własności jednych wnosić o własnościach drugich. Zarazem jednak był on chyba pierwszym myślicielem nowożytnym, który pojęciu przyczynowości próbował nadać nowy sens, lepiej odpowiadający wymogom naukowego opisu świata. Zgodnie z tym ujęciem relacje przyczynowe nie oznaczają jakiegokolwiek odzwierciedlania się przyczyn w skutkach, pozwalającego w jakimkolwiek sensie nazywać skutki „reprezentacjami” przyczyn. Relacje przyczynowe zachodzą między przedmiotami i zdarzeniami ze względu na pewne ich klasy, dla których można stwierdzić zachodzenie regularnych relacji następowania po sobie (będących oczywiście szczególnym przypadkiem zależności funkcjonalnych). Wyklucza to posiadanie jakiegokolwiek wiedzy pewnej na temat faktów (matematyka nie jest tu wyjątkiem, choć bowiem jest pewna, nie dotyczy faktów), zarazem jednak nie czyni niespójną samej idei rzeczywistości różnej od naszych przedstawień. Stawia natomiast pod zasadniczym znakiem zapytania to, czy i w jakim sensie są one jej przedstawieniami. Hume’owskie aksjomaty opisujące zasady kojarzenia się idei w umyśle, choć w intencji miały tłumaczyć to, w jaki sposób przedstawienia zyskują ważność przedmiotową, w istocie wyjaśniały jedynie fakt, iż mamy nieodpartą

skłonność, by nasze idee brać za rzeczy (to jest za wiarygodne reprezentacje tych ostatnich). Nie mogły natomiast samej tej skłonności ukazać jako czegoś więcej niż tylko psychologicznej cechy tkwiącej w naturze ludzkiej<sup>3</sup>.

Co to znaczy, że transcendentalizm kantowski, jak głosi interpretacja Siemka, oznacza całkowite przekształcenie dotychczasowego pola teoretycznego filozofii? Znaczy to, po pierwsze, że Kant nie próbuje udzielić kolejnej, lepszej niż poprzednie odpowiedzi na pytania, z którymi daremnie zmagali się filozofowie nowożytni, lecz proponuje w ich miejsce nowy zestaw pytań. Po drugie jednak, ten nowy zestaw pytań nie jest po prostu arbitralną zmianą tematu rozważań. Nowe pytania, które stawia Kant, mają się do starych między innymi tak, że są także (choć nie tylko) pytaniami o te pytania – o ich źródła, znaczenie, warunki sensowności, a nade wszystko o to, dlaczego pytania te musiały pozostać bez zadowalającej odpowiedzi.

<sup>3</sup> Wypada jednak zaznaczyć, że Hume jako filozof, jak byśmy dziś powiedzieli, o skłonnościach naturalistycznych uznałby zapewne takie sprowadzenie epistemologii do psychologii opartej na pojęciach nawyku i kojarzenia za wystarczające do ugruntowania poznawczych roszczeń tej pierwszej. Podobnie w zasadzie postępują wszyscy współcześni epistemologowie naturalistyczni, którzy w całości przejmują Hume'owski model działania umysłu, dodając do niego tylko jedno: tezę, iż umysł wraz ze swymi zasadami działania powstał w toku biologicznej ewolucji, „dobierającej” takie cechy organizmów (w tym takie umysły), które dobrze odpowiadają na wyzwania środowiskowe. W przypadku umysłów – wierzą naturalistyczni epistemolodzy – takie przystosowanie oznacza adekwatne reprezentowanie. Z punktu widzenia Kanta problem nie polega na tym, że takie wyjaśnienie jest naturalistyczne w tym sensie, że traktuje umysł jako część przyrody, sam Kant bowiem nie był wcale daleki od takiego właśnie poglądu. Chodzi raczej o to, że jako stanowisko epistemologiczne naturalizm prowadzi do tego, iż teza głosząca adekwatność naszych przedstawień do rzeczy staje się całkowicie trywialna. Nie byłaby trywialna tylko o tyle, o ile moglibyśmy mówić o odnoszeniu się przedstawień do rzeczy w kategoriach innych niż czysto psychologiczno-ewolucyjne. Wówczas teza mówiąca, iż klasa przedstawień adekwatnych w sensie poznawczym pokrywa się z klasą przedstawień wyselekcjonowanych w sensie psychologiczno-ewolucyjnym, byłaby wysoce niebanalna, choć zarazem wymagałaby uzasadnienia, którego kształt niełatwo sobie wyobrazić. Jeżeli jednak poznawczą adekwatność od początku definiujemy w kategoriach zależnych od biologicznego przystosowania, teza naturalizmu epistemologicznego staje się logiczną konsekwencją przyjętych w punkcie wyjścia definicji i jako taka nie mówi niczego godnego uwagi o racjach, dla których mielibyśmy naszym przedstawieniom przypisywać jakieś niesprowadzalne do tego znaczenie poznawcze. Ostatecznie zatem sceptycyzm typu hume'owskiego okazuje się nieprzekraczalny dla myśli naturalistycznej, również tej współczesnej.

By jednak, po trzecie, móc pełnić taką metateoretyczną funkcję, pytania Kantowskie muszą odwoływać się do pewnych pojęć i założeń wykraczających poza repertuar dostępny dawniejszym myślicielom (czy, w każdym razie, poza repertuar faktycznie przez nich wykorzystywany). Muszą w nowy sposób konceptualizować całą dziedzinę przedmiotową filozofii, dzięki czemu można w inny sposób spojrzeć na to, czego właściwie dotyczyły jej tradycyjne pytania, jakie problemy próbowała rozwiązać. Adekwatne ujęcie tych problemów jest bowiem niezbędne do zrozumienia, dlaczego dotychczasowe próby ich rozwiązania nie mogły zostać uwieńczone powodzeniem.

Te nowe pojęcia, które transcendentalizm wprowadza i za pomocą których wytycza kontury nowego pola teoretycznego filozofii, niekoniecznie muszą znajdować wyraz w nowych, wcześniej w filozofii nieużywanych słowach. Przykładem, zapewne najważniejszym, takich starych terminów wyposażonych w zupełnie nowe znaczenie (wyrażających nowe pojęcia) może być występująca w podtytule książki Siemka „wiedza”. Od razu należy tu poczynić pewne zastrzeżenie. Otóż pierwszym filozofem, który terminem „wiedza” posługiwał się w sposób rozmyślnie odbiegający od zastanego, był nie Kant, lecz Fichte. Jeżeli zatem Siemek, opisując epistemologiczne pole teorii w tej mierze, w jakiej występuje ono również u Kanta, odwołuje się do pewnego radykalnie nowego sposobu pojmowania wiedzy, to jest to typowy przykład zastosowanej przez niego strategii odczytywania myśli Kanta przez pryzmat Fichtego.

W tradycyjnym pojęciu wiedza to tyle, co prawdziwe, a zarazem uzasadnione przekonanie – przekonanie, za przyjęciem którego przemawiają jeśli nie zniewalające, to w każdym razie dobre racje. Jedną z presupozycji takiego rozumienia wiedzy, nie zawsze jasno uświadamianą przez filozofów, jest to, że przedmiot wiedzy, to, czego wiedza dotyczy i o czym jest prawdziwa, nie jest jej częścią. Jest czymś całkowicie od niej odrębnym, wobec niej zewnętrznym, czymś, z czym wiedza pozostaje w czysto zewnętrznej relacji. Przykładem takiej czysto zewnętrznej relacji może być przyczynowość w jej wyżej opisanym, nowożytnym rozumieniu. I jeśli miałbym w najprostszy możliwy sposób opisać manewr, za sprawą którego owo pojęcie tradycyjne ustępuje miejsca pojęciu transcendentalnemu, to powiedziałbym, że polegał on właśnie na uchyleniu tej presupozycji, na potraktowaniu przedmiotu wiedzy jako jej części. Można oczywiście dokonać tego również w inny

sposób, a mianowicie traktując wiedzę jako część przedmiotu, co więcej, jest to perspektywa dla transcendentalizmu bynajmniej niepozbawiona znaczenia. U Fichtego dominuje jednak zdecydowanie pierwszy typ rozwiązania, wskutek czego również filozofia Kanta postrzegana jest przez Siemka w tej optyce. Na niej więc skupię się w niniejszym wstępie.

Co to znaczy, że przedmiot traktujemy jako część wiedzy? Znaczący to trzy rzeczy. Po pierwsze, wiedzę traktujemy nie jako monadyczną własność przekonania, lecz jako pewną relację, w której przekonania, a właściwie ich podmiot (umysł, myślenie, rozum) pozostaje do przedmiotów. Po drugie, relację tę uważamy w pewnym sensie (który niebawem spróbuję doprecyzować) za pierwotną w stosunku tak do przedmiotów, jak i ich poznawczych reprezentacji. Można to również wyrazić tak, że traktujemy ją jako relację wewnętrzną, a więc istotną dla samego sposobu istnienia jej członów, innymi słowy, jej członki uważamy za takie, które poza ową relacją nie mogą istnieć i być tym, czym są. Po trzecie wreszcie, relację tę uważamy za konstytuowaną przez pewne struktury, które, choć nie mają czysto podmiotowego, subiektywnego znaczenia, w pewnym istotnym (choć również wymagającym bliższego określenia) sensie należą do podmiotu, a nie przedmiotu poznania.

Co się tyczy pierwszej kwestii, to znaczy wiedzy rozumianej nie jako monadyczna własność przekonania i innych reprezentacji poznawczych, lecz jako pewna relacja, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na następujący fakt. Otóż w filozofii przed Kantem dość powszechnie przyjmowano klasyczne, Arystotelesowskie pojęcie prawdziwości jako zgodności poznania z jego przedmiotami, która to zgodność wydaje się *prima facie* pewną relacją. Zarazem jednak usiłowano na różne sposoby zredukować tę relację do nierelacyjnych własności przekonania. Innymi słowy, klasę przekonania prawdziwych próbowano wyodrębnić bez odwoływania się do jakichkolwiek relacji między nimi a ich przedmiotami. Przykładem Kartezjańskie kryterium prawdziwości, zdefiniowane jako jasność i wyraźność idei. Jedynym wariantem tego kryterium jest koncepcja Hume'a, w myśl której „rzetelnymi” ideami są tylko takie, dla których możemy wskazać ich źródło we wrażeniach (impresjach), przy czym bycie impresją definiowane jest nie w kategoriach przyczynowej zależności od przedmiotów, lecz poprzez pewną ich monadyczną własność, a mianowicie żywość, intensywność. Te i wszystkie inne próby zdefiniowania prawdziwości (a więc jednego z dwóch podstawowych



składników pojęcia wiedzy) w sposób niezależny od relacji przekonań do ich przedmiotów nieuchronnie prowadziły do następującego dylematu: albo musimy uznać, że cały problem wiedzy dotyczy wyłącznie własności i wewnętrznej organizacji systemu naszych przekonań, a kwestie dotyczące relacji tego systemu do „zewnątrznej” wobec niego rzeczywistości po wsze czasy muszą pozostać poza granicami racjonalnego badania, albo jeśli mimo wszystko chcemy jednak ową obiektywną rzeczywistość włączyć do naszych rozważań, na przykład by uczynić ją przedmiotem dociekań metafizycznych, to możemy to zrobić jedynie w sposób dogmatyczny, to jest przyjmując jej istnienie jako niedający się z niczego innego wyprowadzić, arbitralny aksjomat. Z tego punktu widzenia transcendentalizm jawi się, poniekąd paradoksalnie, jako próba powrotu do arystotelesowskich korzeni, jako próba poważnego potraktowania tezy, że prawda i wiedza to pewna nieredukowalna relacja między przekonaniem (składnikami porządku myślenia) a rzeczami, a więc porządkiem bytu. Że, innymi słowy, rozważając epistemologiczne własności naszych sądów i przekonań, takie jak prawdziwość czy zasadność, od początku zakładamy ich odniesienie do przedmiotów jako presupozycję naszych rozważań.

Po drugie, co się tyczy wewnętrznego, czyli istotnego charakteru relacji epistemologicznej, chodzi tu o pójsie dalej i głębiej, niż głosi teza poprzednia. Rzecz w tym, że z epistemologicznego, transcendentalnego punktu widzenia nie tylko wiedza jest pojęciem nieredukowalnie relacyjnym, lecz podobny charakter mają również pojęcia zarówno jej przedmiotu, jak i podmiotu. Innymi słowy, mówiąc obrazowo, nie jest tak, że podmiot i przedmiot przygodnie spotykają się w akcie poznania i w wyłaniającej się z niego wiedzy, lecz od początku w relacji epistemologicznej pozostają, że relacja ta jest dla nich konstytutywna. Tę konstytutywną dla podmiotu i przedmiotu poznania relację Siemek najczęściej określa mianem „relacji wiedzotwórczej”. Tu jednak wypada zwrócić uwagę na pewien głębszy problem. Otóż tezę o konstytutywnym charakterze relacji epistemologicznej dla obu jej członów można rozumieć na dwa, zasadniczo różne sposoby. Można mianowicie rozumieć ją albo jako konstytutywną dla samych przedmiotów i podmiotów poznania, a więc dla ich sposobu istnienia, albo jako konstytutywną dla pojęć „przedmiotu” i „podmiotu” poznania. Pierwsze rozumienie jest ewidentnie znacznie mocniejsze niż drugie i wydaje się tezą bardziej

metafizyczną niż epistemologiczną. Które z tych rozumień jest właściwe? Tutaj sygnalizuję jedynie ten problem bez ambicji jego definitywnego rozstrzygnięcia, między innymi dlatego, że w niemal całej filozofii pokantowskiej lub do Kanta nawiązującej kwestia ta była przedmiotem fundamentalnych debat. Na użytek tego wstępu sformułuję jedynie przypuszczenie, że choć na kartach *Idei transcendentalizmu*... nie znajdziemy wyraźnych deklaracji Autora opowiadających się po którejś ze stron w tym sporze, bliższa jego intencjom jest interpretacja druga, a więc słabsza. Zgodnie z nią na przykład bycie w relacji do poznającego podmiotu nie jest niezbędne dla fizycznego istnienia jakiejś rzeczy, dajmy na to jakiejś planety, jest natomiast niezbędne do tego, by rzecz ta była przedmiotem, a ściślej, mówiąc po kantowsku (gdyż język Kanta jest w tym przypadku ściślej niż wszystkich jego następców), przedmiotem możliwego doświadczenia.

Po trzecie, co się tyczy asymetrii między podmiotem a przedmiotem relacji epistemologicznej, polega ona na tym, że to wprawdzie nie podmiot ustanawia jej warunki, są one bowiem pierwotne tak wobec niego, jak wobec przedmiotu, jest on jednak w ramach tej relacji członem jakoś uprzywilejowanym. Tak w każdym razie przedstawia się to u Fichtego, a podobnie przedstawia się też u Kanta w tej mierze, w jakiej myśl Fichtego (zwłaszcza z tak zwanego okresu jenajskiego) traktujemy jako właściwą wykładnię kantyzmu, co stanowi robocze założenie koncepcji prezentowanej na kartach *Idei transcendentalizmu*...

Przypominam sobie, jak w czasie jednego z seminariów profesora Siemka, na które miałem okazję uczęszczać jako student pod koniec lat osiemdziesiątych, wyraził on tę kwestię z właściwą sobie obrazowością, a zarazem dystansem (nawet najbliższych sobie poglądów Siemek nie głosił nigdy w sposób dogmatyczny i pompatyczny) w taki mniej więcej sposób: „Proszę Państwa, z tą relacją podmiot–przedmiot w transcendentalizmie jest trochę tak jak u Orwella: oba człony są równe, z tym że jeden z nich jest równiejszy”.

Na czym jednak owo uprzywilejowanie podmiotu właściwie polega? Najkrócej mówiąc, na tym, że to podmiot poznaje przedmiot, a nie odwrotnie. Ale to nie wszystko. Z filozoficznego punktu widzenia równie istotne jest to, że podmiot jest w stanie pomyśleć i poznać sam siebie, a ostatecznie także samą umożliwiającą poznanie relację epistemologiczną. Wszystkie trzy wymiary czy poziomy poznania są przy tym zależne od pewnej

fundamentalnej własności podmiotu, a mianowicie od posiadania pojęć, które na gruncie filozofii transcendentalnej należy określić nie tyle jako pewną statyczną cechę podmiotu czy umysłu, ile jako pewną jego umiejętność.

Umiejętność tę Kant zwykł nazywać „rozumem” (w szerszym z dwóch podstawowych używanych przez niego znaczeń<sup>4</sup>) i można bez wielkiej przesady powiedzieć, że to właśnie jej opisowi i eksploracji poświęcił on większość swych wysiłków, i to poczynając już od lat sześćdziesiątych XVIII wieku, a więc na długo przed tak zwanym krytycznym okresem jego filozofii, który konwencjonalnie datuje się od roku 1781, w którym ukazało się pierwsze wydanie *Krytyki czystego rozumu*. Nie tu miejsce oczywiście, by wchodzić w szczegóły Kantowskiej koncepcji myślenia i pojęć, zwłaszcza że w szczegóły te nie wchodzi również autor *Idei transcendentalizmu...*, skupiając się raczej na pokazaniu tego, na czym polega epistemologiczny (w siemkowskim sensie tego terminu) charakter tej koncepcji. Warto jednak wspomnieć przynajmniej o jednym, najbardziej intrygującym jej składniku: by wyrazić czynnościowy, operacyjny charakter pojęć (to, że nie są one żadnymi statycznymi obrazami rzeczy, lecz czymś, co umysł r o b i), Kant odwołuje się do pojęcia funkcji. W żadnym chyba innym aspekcie jego filozofii nie wychodzi równie namacalnie na jaw jej przełomowość, tak się bowiem składa, że pojęcie funkcji nie jest żadnym tradycyjnym pojęciem filozoficznym, choćby i w nowy sposób użytym, lecz pojęciem całkowicie nowym, przeniesionym przez Kanta do dyskursu filozoficznego ze współczesnej mu matematyki, w której *nota bene* też było ono wówczas zupełną nowością<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> W znaczeniu węższym rozum to tyle, co władza wnioskowania, a więc sądzenia pośredniego (sądzenia czegoś z racji tego, że sądzi się coś innego). Tak zdefiniowany rozum Kant bada w *Dialektyce transcendentalnej*, wskazując zarówno na jego ogromny potencjał poznawczy (dzięki wnioskowaniu, i tylko dzięki niemu, możemy w zasadzie nieskończenie poszerzać zakres naszej wiedzy, wykraczając poza to, czego faktycznie doświadczamy), jak i na związane z tym pułapki i niebezpieczeństwa, których źródła filozof upatruje w niemożliwym do wykorzenia „pozorze transcendentalnym”.

<sup>5</sup> Użycie pojęcia funkcji do opisu różnego rodzaju zależności matematycznych jako pierwszy zaproponował Leibniz w korespondencji z Johannem Bernoullim w latach 1694–1698. Pierwsze „oficjalne” użycie tego pojęcia przypisuje się właśnie Bernoullemu w artykule z 1718 roku. W 1748 roku ukazała się *Introductio in analysin infinitorum* Leonharda Eulera, pierwsze dzieło, w którym pojęcie funkcji rzeczywiście odgrywa rolę podstawowego pojęcia matematycznego.

Na czym jednak polega transcendentalny (epistemologiczny, w przeciwieństwie do epistemicznego) charakter Kantowskiej koncepcji pojęć? W interpretacji Siemka polega on na tym, że pojęcia traktuje się nie jako własność poszczególnych umysłów czy podmiotów poznających, lecz jako pewną nadrzędną strukturę, umożliwiającą doświadczenie w sensie zarówno pewnego wspólnego wszystkim zbioru informacji, jak i wspólnego wszystkim świata przedmiotów, zwanych przez Kanta „przedmiotami możliwego doświadczenia”. Fichteańską proveniencję tej wykładni widać natomiast w innym punkcie: w przypisaniu owych nadrzędnych struktur pojęciowych do pewnego nadrzędnego, ponadindywidualnego podmiotu, zwanego „podmiotem transcendentalnym” lub (za Fichtem) „Ja transcendentalnym” lub „Ja absolutnym”. Chociaż u samego Kanta nie jest bynajmniej jasno powiedziane, czy postuluje on rzeczywiście istnienie tego rodzaju transcendentalnego podmiotu, z pewnością interpretacja Fichtego, za którą zasadniczo podąża Siemek w *Idei transcendentalizmu...*, pozwala na obrazowe przedstawienie relacji między faktycznym doświadczeniem i myśleniem poszczególnych podmiotów („skończonych istot rozumnych”) a fundującą jego możliwość, pojęciową strukturą. Zgodnie z tą interpretacją podmiot transcendentalny konstytuuje, ustanawia całą relację podmiot–przedmiot wraz z jej członami, w tym sensie, że członom tym nadaje pewną wspólną strukturę, umożliwiającą poznanie jednego z nich (przedmiotu) przez drugi. Na kartach *Idei transcendentalizmu* Czytelnik znajdzie ten wątek jenajskiej myśli Fichtego opracowany w najdrobniejszych szczegółach i z niezrównaną klarownością.

W szerszej perspektywie koncepcja ta, zarówno rozważana sama w sobie, jak i jako interpretacja Kanta, co najmniej równie wiele problemów stwarza, co rozwiązuje. W szczególności można się zastanawiać nad tym, dlaczego Fichtemu tak bardzo zależało na postulowaniu Ja transcendentalnego jako pewnej odrębnej realności, i czy przypadkiem nie było to *residuum* całkowicie przedkantowskiego, na przykład Leibnizjańskiego sposobu myślenia. Można jednak spojrzeć na tę kwestię ogólniej, bez licytowania się, co jest, a co nie jest „przedkantowskie” czy „pokantowskie”. Wówczas interpretację Fichteańską można potraktować jako próbę rozwiązania pewnego zasadniczego problemu, jaki filozofia Kanta stwarza z punktu widzenia dominującego w myśli nowożytnej paradygmatu metafizycznego, za który można

uznać nominalizm. Z nominalistycznego punktu widzenia myśl o pojęciach (funkcjach) niebędących własnościami ani czynnościami żadnego podmiotu jest po prostu pozbawiona sensu. Skoro zatem pewnych przynajmniej pojęć (zwanych przez Kanta „czystymi pojęciami intelektu” lub „kategoriami”) nie można traktować jako przynależnych do żadnego podmiotu indywidualnego (empirycznego), należy przyjąć w charakterze ich nosiciela pewien różny od nich wszystkich, transcendentalny podmiot. Otwarte pozostaje pytanie, czy interpretacja taka jest rzeczywiście adekwatna do intencji Kanta. Rozstrzygnięcie tej kwestii zależy między innymi od tego, w jakim kontekście myśl Kanta umieścimy. Im szerszy jest ten kontekst, a w szczególności im bardziej uwzględnia on to, co w filozofii działo się nie tylko bezpośrednio po Kancie, lecz także później, to jest w XIX i XX wieku, nieuchronność takiej interpretacji staje się coraz bardziej problematyczna.

Z faktu tego, jak się wydaje, doskonale zdawał sobie sprawę sam autor *Idei transcendentalizmu...* Pozwolę tu sobie raz jeszcze odwołać się do moich osobistych wspomnień. Po raz pierwszy miałem okazję uczestniczyć w seminarium profesora (wówczas docenta) Marka J. Siemka w roku akademickim 1985/1986. Seminarium nosiło tytuł „Rozum i podmiotowość w klasycznej filozofii niemieckiej”, a jego przedmiotem była *Krytyka czystego rozumu*. Miałem już wówczas (podobnie jak większość uczestników seminarium) dokładnie przeczytaną *Ideę transcendentalizmu...* (wcześniejszą o dziesięć lat i już wtedy uchodzącą za pozycję klasyczną) i początkowo oczekiwałem, że w trakcie zajęć będą rozwijane i pogłębiane różne aspekty wyłożonej tam interpretacji Kanta. Nic takiego jednak nie miało miejsca. Zamiast tego myśl Kanta rozważana była przede wszystkim w kontekście filozofii Schillera, Hegla i Husserla, a więc myślicieli stojących pod pewnymi względami na antypodach Fichtego. Po pewnym czasie zrozumiałem istotę dokonującej się wówczas zmiany w sposobie myślenia Siemka: polegała ona, najkrócej mówiąc, na próbie oparcia całej transcendentalnej perspektywy filozofii na pojęciu intersubiektywności, które – w odróżnieniu od pojęcia podmiotu transcendentalnego – nie jest już pojęciem z ducha nominalistycznym. Intersubiektywność, która, począwszy od połowy lat osiemdziesiątych, znalazła się w centrum filozofowania Siemka, to pewna struktura pojęciowo-normatywna umożliwiająca zarówno wzajemne odnośnienie się do siebie podmiotów empirycznych, jak i ich wspólne odnoszenie

się do przedmiotów. Struktura ta, niesprowadzalna oczywiście do żadnych własności poszczególnych podmiotów empirycznych, nie wymaga jednak zarazem żadnego odrębnego, nadrzędnego podmiotu, który by ją podtrzymywał na sposób akceptowalny dla nominalizmu. Podstaw do pomyślenia tak rozumianej intersubiektywności Siemek poszukiwał, jako się rzekło, nie u Fichtego, lecz u wspomnianych już Schillera, Hegla i Husserla, ale także u Marksa, Lukácsa i w szkole frankfurckiej, w tym zwłaszcza u Habermasa. Inspiracje te zaowocowały ostatecznie propozycją tak zwanej transcendentalnej filozofii społecznej. Co ciekawe, w późniejszych pracach Siemka poświęconych Fichtemu perspektywa ta w istotny sposób wpłynęła na sposób rozumienia również jego filozofii, a wyłaniający się przy tym jej obraz jest wyraźnie odmienny od tego, jaki prezentuje *Idea transcendentalizmu...*

Jednak niezależnie od miejsca, jakie *Idea transcendentalizmu...* zajmuje w biografii intelektualnej jej autora, będąc z tego punktu widzenia wczesnym, może wręcz młodzieńczym dziełem, jej znaczenie w dziejach powojennej filozofii polskiej było ogromne. Jak już mówiłem na początku tego wstępu, książka ta powstała w atmosferze poszukiwania nowego paradygmatu dla filozofii w obliczu głębokiego kryzysu, a właściwie kompletnego rozpadu ortodoksji marksistowskiej, która dominowała w Polsce od końca lat czterdziestych XX wieku. Różne były efekty tych poszukiwań, czasem mniej, czasem bardziej udane, z pewnością jednak można powiedzieć, że to one właśnie określiły i wciąż określają sytuację filozofii w naszym kraju. W przypadku *Idei transcendentalizmu...* można wskazać na dwa zasadnicze wymiary, w jakich wpłynęła ona na filozofię polską: pierwszym z nich była recepcja filozofii Kanta i Fichtego, drugim – sposób widzenia pewnych problemów filozofii współczesnej.

Co się tyczy pierwszej sprawy, można bez wahania powiedzieć, że książka Marka J. Siemka położyła definitywny kres bardzo wpływowemu w powojennej Polsce paradymatowi w myśleniu o Kancie i klasycznej filozofii niemieckiej, wywodzącemu się przede wszystkim z prac Engelsa i Lenina i nawiązującej do nich ortodoksji marksistowskiej. W zastosowaniu do Kanta i klasycznej filozofii niemieckiej paradygmat ten charakteryzowały między innymi następujące założenia: (1) Klasyczną filozofię niemiecką należy rozumieć w kategoriach klasowych jako najwyższy intelektualny

wyraz światopoglądu i aspiracji mieszczaństwa. (2) Ten klasowy punkt widzenia pozwala zarazem zrozumieć najważniejsze sprzeczności przenikające myśl niemiecką tego okresu, wynikające z jednej strony z jej tendencji uniwersalistycznych, z drugiej zaś z artykułowania pewnego partykularnego, mieszczańskiego punktu widzenia. (3) Co się tyczy filozofii Kanta, to najważniejszą cechującą ją „sprzecznością” było napięcie między tendencjami idealistycznymi a materialistycznymi (czyli w gruncie rzeczy realistycznymi)<sup>6</sup> w epistemologii. W myśl tej interpretacji Kant był jakoby myślicielem niekonsekwentnym: z jednej strony przyjmował, że u podstaw naszych przedstawień empirycznych znajduje się niezależna od umysłu, transcendentna realność (rzecz sama w sobie), z drugiej zaś – poznanie empiryczne traktował jako wyraz samorzutności myślenia i rozumu, która już począwszy od poziomu naoczności zmysłowej, poprzez sądy, a na wnioskowaniach kończąc, tworzy niejako, konstytuuje świat przedmiotów doświadczenia, które zatem – jedyne przedmioty prawomocnego poznania – okazują się ostatecznie li tylko zjawiskami.

Zawarta w *Idei transcendentalizmu...* interpretacja Kanta i Fichtego odegrała z tego punktu widzenia dwojaką rolę. Po pierwsze, zastosowana w niej metodologia opierała się na w zasadzie całkowitym abstrahowaniu od kontekstu historycznego, w tym społeczno-klasowego analizowanych koncepcji filozoficznych. Ta postawa metodologiczna wyrosła z jednej strony z założeń historii idei (we wspomnianym wyżej sensie *Ideengeschichte*), z drugiej zaś z postulatów strukturalistycznych, każących badane całości (w tym przypadku stanowiska filozoficzne) rozważać w kategoriach immanentnych im zależności i przekształceń, a nie zewnętrznych wobec nich oddziaływań (np. ze strony takich czy innych grup społecznych z ich interesami). Po drugie,

<sup>6</sup> W języku ortodoksji marksistowskiej termin „materializm” miał znacznie szersze znaczenie niż przypisywane mu poza tą tradycją. Prócz pewnego stanowiska ontologicznego, głoszącego zasadniczo materialny charakter rzeczywistości (czego jednak nie należy mylić z redukcjonizmem fizykalistycznym, gdyż marksiści zajmowali raczej stanowisko emergentystyczne, a więc antyredukcjonistyczne), materializm oznaczał tu również tezę epistemologiczną, głoszącą, iż poznajemy niezależną od umysłu rzeczywistość (tezę tę zwykle nazywa się „realizmem”), jak również pewne stanowisko w filozofii społecznej i filozofii dziejów, zgodnie z którym o kształcie społeczeństwa i jego rozwoju decydują „materialne” siły wytwórcze i stosunki produkcji.

książka Siemka dostarczyła zarazem spektakularnego przykładu skuteczności i płodności badawczej tej metody. Transcendentalizm, opisywany przez Autora jako stanowisko epistemologiczne (we wskazanym wyżej sensie), okazuje się w pełni konsekwentnym sposobem myślenia, niemającym nic wspólnego z jakimś oscyłowaniem między idealizmem a realizmem, lecz w pewnym sensie unieważniającym samą tę opozycję, a właściwie konstytutywne dla niej przeciwieństwo między rzeczywistością a myśleniem. Interpretowanie Kanta jako filozofa próbującego jakoś „godzić” idealizm z realizmem uważał Siemek za typowy wyraz myślenia w tradycyjnych, epistemicznych kategoriach, do których w tym przypadku próbuje się sprowadzić Kanta, a więc tego właśnie filozofa, który w decydującym stopniu przyczynił się do ich demontażu.

W szerszej perspektywie na książkę Marka J. Siemka można patrzeć jako na jedno z dzieł, które, począwszy od lat sześćdziesiątych, otworzyły polską filozofię na nowe nurty i tendencje rozwijające się wówczas na świecie. Choć dziś trudno to sobie wyobrazić, w latach siedemdziesiątych praca ukazująca w praktyce zalety metody strukturalistycznej mogła mieć charakter przełomowy. Choć pod tym względem *Idea transcendentalizmu...* ma znaczenie głównie historyczne, jako dokument pewnej epoki, to jednak pod innymi względami zachowuje ważność w mocnym sensie tego słowa. Dziś, z perspektywy kilkudziesięciu lat od jej powstania, można już chyba powiedzieć, że książka Siemka należy do kilku najważniejszych prac o Kancie i transcendentalizmie, które w decydujący sposób określiły jego dwudziestowieczną recepcję. Można ją, jak sądzę, wymieniać w jednym rzędzie z takimi dziełami jak *Kant a problem metafizyki* Heideggera, *The Bounds of Sense* Strawsona, *Science and Metaphysics* Sellarsa. Zawarta w książce interpretacja transcendentalizmu, choć nie pod każdym względem bezdyskusyjna (zwłaszcza co się tyczy roli, jaką odgrywa w niej myśl Fichtego), przez kilka dziesięcioleci w przemożny sposób określała recepcję filozofii Kanta i Fichtego w Polsce. I choć od lat dziewięćdziesiątych XX wieku w myśleniu o Kancie i klasycznej filozofii niemieckiej zaczynają stopniowo dochodzić do głosu różne inne paradygmaty (w tym hermeneutyka, fenomenologia, poststrukturalizm i dekonstrukcja, a nade wszystko filozofia analityczna), to jednak każdy, kto próbuje dziś w Polsce czytać i rozumieć Kanta czy Fichtego, powinien jako jedną z pierwszych lektur przyswoić sobie *Ideę transcendentalizmu...*



A ktokolwiek myśli o tym, by zdobyć się na własne odczytanie Kanta i transcendentalizmu, musi zdawać sobie sprawę, że jakiegokolwiek stanowisko w sporze o transcendentalizm zajmie, będzie ono z konieczności stanowiskiem w przestrzeni teoretycznej wytyczonej przez książkę Marka J. Siemka.