

Marek Jankowski
Toruń

O praktycznej możliwości¹ oglądu intelektualnego. Wybrane wątki filozofii krytycznej Immanuela Kanta a Johanna Gottlieba Fichtego *Drugie wprowadzenie do teorii wiedzy*

W historii filozofii z pojęciem oglądu intelektualnego spotykamy się po raz pierwszy w twórczości Mikołaja z Kuzy, rozumiejącego przez nie wiedzę Boga, której uzyskanie jest dążeniem każdego człowieka². Szczególne znaczenie uzyskało ono w filozofii XVII i XVIII w., przede wszystkim zaś w krajach niemieckich. Dominująca wówczas na uniwersytetach Królestwa Pruskiego i Rzeszy Niemieckiej myśl tzw. szkoły leibnizjańsko-wolffiańskiej właśnie m.in. na koncepcji oglądu intelektualnego opierała swoje roszczenia dotyczące poznania czysto rozumowego, abstrahującego od wszelkiego doświadczenia. W drugiej połowie XVIII w. takie próby przypisywania człowiekowi zdolności poznania za pomocą samego tylko intelektu spotkają się jednak ze zdecydowanym sprzeciwem Immanuela Kanta, którego *Krytyka czystego rozumu* wykluczy możliwość oglądu intelektualnego i w tym względzie ograniczy ludzkie poznanie. Termin ten, choć rozumiany inaczej niż na gruncie filozofii Christiana Wolffa czy Alexandra Gottlieba Baumgartena, zostanie w roku 1797 podjęty na nowo przez Johanna Gottlieba Fichtego, a następnie znajdzie swoje miejsce również w doktrynach Friedricha Wilhelma Schellinga i Georga Wilhelma Hegla.

Niniejszy wywód poświęcimy właśnie zagadnieniu oglądu intelektualnego w filozofii Kanta i Fichtego³. Nasze rozważania skupimy przede wszystkim na

¹ Używając sformułowania *praktyczna możliwość* chcę podkreślić, że przedmiotem niniejszego wywodu będzie omówienie możliwości oglądu intelektualnego w wybranych pismach Kanta i Fichtego przede wszystkim w odniesieniu do filozofii praktycznej. Rola oglądu intelektualnego w aspekcie czysto teoretycznym i odniesienie tego pojęcia do zagadnienia rzeczy samej w sobie, rozumianej w tym wypadku jako pewne istnienie albo pewien byt, zostanie przeze mnie jedynie wspomniana, nie będzie stanowiła głównego przedmiotu rozważań.

² Por. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 1, Schwabe Verlag, Bazylea 1971, s. 349.

³ Temat ten poruszył również W. Janke (por. W. Janke, *Intellektuelle Anschauung und Gewissen. Aufriß eines Begründungsproblems*, "Fichte-Studien", Vol. V: Theoretische Vernunft, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta 1993, s. 21-55).

twierdzeniach wydania B *Krytyki czystego rozumu* i *Drugiego wprowadzenia do teorii wiedzy*⁴. Obie te rozprawy zdają się najpełniej prezentować stanowisko każdego ze wspomnianych filozofów wobec pytania o możliwość oglądu intelektualnego. Bowiemy mimo wielu podobieństw pomiędzy ich doktrynami, czy wręcz bliskiego pokrewieństwa teorii wiedzy i filozofii transcendentnej⁵, nietrudno doszukać się problemów wobec których obaj myśliciele prezentowali zgoła odmienne poglądy. Jednym z nich jest właśnie pytanie o możliwość oglądu intelektualnego. Kant odrzucił ją kategorycznie, Fichte zaś uczynił ogląd intelektualny fundamentem swojej teorii wiedzy.

Królewiecki filozof jeszcze przed wkroczeniem w tzw. okres krytyczny swojej twórczości miał całkiem sprecyzowane zdanie na temat możliwości oglądu intelektualnego. Już bowiem w rozprawie *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego* z 1770 r. pisał:

„wszelka materia naszego poznania jest dana jedynie przez zmysły, a noumenon jako taki nie może być ujęty za pomocą przedstawięń zapożyczonych od wrażeń. Dlatego też pojęcie tego, co inteligibilne jako takie pozbawione jest wszelkich danych ludzkiego oglądu⁶. Ogląd naszego umysłu jest zawsze bierny, w następstwie czego o tyle tylko jest ona możliwy, o ile coś może pobudzać nasze zmysły. Ogląd boski natomiast, który jest zasadą, a nie czymś ugruntowanym [w istnieniu rzeczy], jako niezależny jest oglądem pierwotnym i z tego powodu całkowicie intelektualnym”⁷.

Kant stwierdza jasno, że człowiekowi dostępny jest jedynie ogląd zmysłowy. Przyczyną tego ma być bierność naszego umysłu, który – aby uzyskać poznanie – musi wpieryw zostać pobudzony przez coś z zewnątrz, mianowicie przez zmysłowość. Ogląd intelektualny musiałby zaś być zupełnie autonomiczny względem doświadczenia. Kant taki ogląd przypisuje jedynie istocie boskiej, niezależnej od czegokolwiek poza nią samą.

⁴ Fichteańskie pojęcia *Wissenschaftslehre* i *Ich* tłumaczone są jako Teoria Wiedzy oraz Ja. Trudno jednak znaleźć uzasadnienie dla pisania tych pojęć wielką literą. W przypadku teorii wiedzy, jeśli chcielibyśmy zachować taką pisownię, to musielibyśmy nazwy innych doktryn (np. transcendentalizm, egzystencjalizm) również rozpoczynać wielką literą. Co się zaś tyczy terminu *Ich*, to Fichte pisząc go wielką literą chciał zaznaczyć, że traktuje go jako rzeczownik, nie zaś jako zaimek osobowy. W niniejszym studium odchodzę od wspomnianej lekcji translatorskiej i piszę oba pojęcia małą literą. Celem osiągnięcia jak największej przejrzystości wyvodu termin ja wyróżniam drukiem pogrubionym. Za wyjaśnienie mi tej kwestii dziękuję Profesorowi Mirosławowi Żelaznemu.

⁵ Daleko idące powinowactwo teorii wiedzy z filozofią krytyczną deklarował nie tylko sam Fichte. Wskazywał na nie chociażby Karl Leonhard Reinhold (por. *idem*, *Sammelrezension von vier Schriften zur Wissenschaftslehre von J.G. Fichte*, „Allgemeine Literaturzeitung”, Nr. 5-9, Halle 1798).

⁶ A. Banaszkiewicz niemiecki termin *Anschauung* tłumaczy jako n a o c z n o ś ć. Idąc z kolei za wskazówkami P. Chmielowskiego, pierwszego polskiego tłumacza *Krytyki czystego rozumu*, oddaję go jako o g l ą d (por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. P. Chmielowski, Wydawnictwo A. Ginsa, Warszawa 1904).

⁷ I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, tłum. A. Banaszkiewicz, w: *idem*, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, tłum. A. Banaszkiewicz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 25.

Wydaje się, że owo przypisywanie człowiekowi oglądu intelektualnego stanie się jednym z głównych przedmiotów Kantowskiej krytyki wymierzonej w metafizykę klasyczną⁸, z kolei sprowadzenie możliwości ludzkiego poznania do granic oglądu zmysłowego transparentną cechą filozofii krytycznej.

W *Krytyce czystego rozumu* z pojęciem oglądu intelektualnego spotykamy się zaledwie pięć razy, co więcej, pojawia się on dopiero w drugim, gruntownie przerobionym, wydaniu tego dzieła. Każdorazowo Kant używa go dla podkreślenia ograniczoności ludzkiego poznania. Najistotniejszą rolę zdaje się ono jednak odgrywać w części zatytułowanej *Fenomeny i noumeny*, gdyż omawiane jest tam w ścisłym powiązaniu z pojęciem noumenu:

„Jeżeli przez noumenon rozumiemy rzecz wziętą pod uwagę tylko o tyle, o ile nie jest przedmiotem naszego zmysłowego oglądu, abstrahując przy tym od naszego sposobu jej unaoczniania sobie, to jest to noumenon w sensie negatywnym. Jeżeli natomiast, rozumiemy przez to przedmiot oglądu niezmysłowego, to przyjmujemy pewien szczególny rodzaj oglądu, mianowicie ogląd intelektualny, który nie jest nasz i którego nawet możliwości nie możemy zrozumieć; i to byłby noumenon w sensie pozytywnym”⁹.

Noumenon, czyli przedmiot intelektu¹⁰, nie może być poznany przez człowieka. Gdyby bowiem miał zostać poznany, to musiałby być nam dany w jakimś innym oglądzie niż zmysłowy. Musiałby, ponieważ będąc przedmiotem intelektu nie może zawierać w sobie nic zmysłowego, tak więc odpowiedni mu ogląd byłby oglądem intelektualnym, zupełnie oderwanym od empirii. Na gruncie filozofii Kanta takie poznanie, tj. poznanie czysto intelektualne, nie jest jednak możliwe¹¹. Ludzkie poznanie jest bowiem możliwe wyłącznie przy współdziałaniu zarówno zmysłowości, jak i intelektu. Wszak pamiętamy, jakże często cytowany, fragment *Logiki transcendentnej*, w którym Kant stanowczo stwierdza, iż nasze poznanie wypływa z dwóch źródeł: ze zmysłowości i z intelektu. Ani zmysłowość nie jest uprzywilejowana wobec intelektu, ani intelekt wobec zmysłowości¹². Obie te składowe są niezbędne dla uzyskania poznania, albowiem:

„Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści oglądu są puste, dane oglądu bez pojęć – ślepe. Jest więc rzeczą równie konieczną sprawić, by pojęcia nasze stały się zmy-

⁸ Przez metafizykę klasyczną rozumiem tu metafizykę prezentowaną przez szkołę leibnizjańsko-wolffańską, a w szczególności przez Christiana Wolffa i Alexandra Gottlieba Baumgartena.

⁹ I. Kant, *O formie i zasadach*, s. 267.

¹⁰ *Ibidem*, s. 266.

¹¹ W jednej ze swoich refleksji do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* Kant pisze: „Istoty intelektu to te, z którymi nie koresponduje żaden inny ogląd jak tylko intelektualny. Ponieważ jednak nasz intelekt nie potrafi oglądać, tak więc ów ogląd intelektualny jest dla nas niczym”, [w: I. Kant, *Selbstständige Reflexionen im Handexemplar der Kritik der reinen Vernunft (A)*, Refl. CXXX E 42 – A 248 [B 304]].

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 98 i n.

słowe (tj. dołączyć do nich przedmiot występujący w oglądzie), jak uczynić, by dane oglądu stały się zrozumiałe (tj. podporządkować je pojęciom)¹³.

Wobec tego staje się zrozumiałe, dlaczego ogląd intelektualny na gruncie filozofii Kanta jest niedostępny istocie ludzkiej. Granice poznania, jakie wyzna- czyła *Krytyka czystego rozumu*, sprawiają, że postulat jego utrzymania byłby sprzeczny z tzw. konsekwentnym tokiem rozumowania krytyki spekulatywnej¹⁴. Dopuszczenie możliwości oglądu intelektualnego na gruncie filozofii transcen- dentalnej wyraźnie kolidowałoby z podstawowymi twierdzeniami krytycyzmu, upatrującego w zmysłowości jedyny czynnik, który pobudza nasz pasywny intelekt, a metafizyce klasycznej zarzucającego bezpodstawne nadużywanie intelektu. Przecież przede wszystkim właśnie w metafizykę, rozumianą jako spekulatywna dyscyplina uzyskująca poznanie za pomocą samych tylko pojęć, abstrahująca przy tym od doświadczenia, skierowane było „ostrze” Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*¹⁵.

Zagadnienie oglądu intelektualnego stanie się, w niecałe dziesięć lat po ukazaniu się drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, fundamentem systemu przedstawionego przez pierwszego z wielkich niemieckich idealistów Johanna Gottlieba Fichtego.

„Odkąd przeczytałem *Krytykę praktycznego rozumu* żyję w nowym świecie. Twierdzenia, które sądziłem, że są niepodważalne, zostały [na moich oczach] oba- lone. Kwestie, jak na przykład pojęcie absolutnej wolności, obowiązku itd., któ- rych dowód uważałem za niemożliwy, zostały mi dowiedzione. Cieszę się z tego niezmiernie. Niepojęte jest, jak wiele szacunku dla ludzkości [wyraża] ten system i jak [wielką] siłę ofiaruje!”¹⁶

Powyższy znany cytat z listu Fichtego do Weissshuhna zdaje się wręcz ide- alnie wyrażać entuzjastyczny stosunek twórcy teorii wiedzy do filozofii Imma- nuela Kanta. Fichte lubił postrzegać siebie za głównego, a nawet jedyne go spadkobiercę i tym samym jedyne go kontynuatora idei transcendentalizmu. Jed- nakże równie często przyznawał się do powinowactwa swojej myśli z Kantowską, jak i podkreślał odrębność własnej filozofii¹⁷. Choć między Kantem i Fichtem

¹³ *Ibidem*, s. 99.

¹⁴ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 21.

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 35.

¹⁶ *Johann Gottlieb Fichte an Friedrich August Weissshuhn, Leipzig, August-September 1790*, [w:] J.G. Fichte, *Briefe*, Verlag Philipp Reclam, Lipsk 1986, s. 41.

¹⁷ Dla przykładu, w *Pierwszym wprowadzeniu do Teorii Wiedzy* Fichte pisał: „Nawet pobieżne zaznajo- mienie się z literaturą filozoficzną, która ukazała się po *Krytykach* Kanta, bardzo szybko przekonało autora Teorii Wiedzy, że wielkiemu temu mężowi nie powiódł się całkiem zamiysł, by za swych czasów zmienić zasadniczo sposób myślenia o filozofii, a zarazem o wszelkiej nauce, żaden bowiem z licznych jego następców nie do- strzegł, o co właściwie chodziło. Autor sądzi, że to wie; postanowił zatem poświęcić życie na zupełnie niezal- eżny od Kanta wykład tego wielkiego odkrycia i nie zaniecha tego zamiaru (J.G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, tłum. J. Garewicz, w: *idem, Teoria Wiedzy I*, tłum. J. Garewicz i M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 467 i n.). Z kolei Christoph Asmuth we wprowadzeniu do wydanego w 2009 r.

występuje jeszcze całkiem liczna grupa dość istotnych myślicieli, starających się rozwijać czy też dopełniać Kantowski transcendentalizm¹⁸, to jednak „tego właściwego” kontynuatora krytycyzmu zwykło się upatrywać właśnie w Fichtem¹⁹.

Już chociażby z tego powodu studium zestawiające ze sobą filozofię Fichteańską z Kantowską stanowiłoby zapewne bardzo pouczającą lekturę. Jeśli ponadto nadmienimy, że w pewnym momencie życiorysy obu filozofów spłotyły się ze sobą, aby rozejść się ostatecznie w 1799 r.²⁰, to okaże się, że relacja zachodząca między Immanuelem Kantem i Johannem Gottliebem Fichtem, zarówno ze względów merytorycznych, jak i czysto biograficznych, należy do jednych z najciekawszych, jakie znane są historii filozofii.

Pojęcie oglądu intelektualnego²¹ wprowadza Fichte do swojej filozofii stosunkowo późno, bo dopiero w *Drugim wprowadzeniu do Teorii Wiedzy*, które ukazało się w roku 1797 w V i VI tomie „Philosophisches Journal”²². Czytelnik spotyka się z nim zatem po raz pierwszy dopiero po obszerniejszych wykładach teorii wiedzy, opublikowanych kolejno w 1794²³ i w 1795 r.²⁴ Piąty punkt *Drugiego wprowadzenia* jenajski filozof rozpoczyna słowami:

„przypisane filozofowi oglądanie samego siebie przy spełnianiu aktu, w którym powstaje dla niego Ja, nazywam oglądem intelektualnym. Jest to bezpośrednia świadomość tego, że działam i jak działam: jest to coś, dzięki czemu

tomu „Fichte-Studien” zatytułowanego po prostu *Kant und Fichte. Fichte und Kant* pisze: „Fichte przez całe życie powołuje się na Kanta. Kant był odkrywcą pewnej nowej i w dodatku jedynej możliwej drogi w filozofii. Fichte reklamował się przy tym jako ten, który czystą filozofię Kanta przekształcił w pewien rzeczywisty system” (Ch. Asmuth, *Einleitung, „Fichte-Studien”*, Vol. 33: *Kant und Fichte. Fichte und Kant*, Radopi, Amsterdam-Nowy York 2009, s. 1).

¹⁸ Mam tu na myśli przede wszystkim Karla Leonharda Reinholda i Jacoba Sigismunda Becka.

¹⁹ Por. chociażby W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, t. II: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 203.

²⁰ 28 sierpnia 1799 r. na łamach „Allgemeine Literaturzeitung” ukazało się *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, w którym Kant zdecydowanie odżegnywał się od jakiegokolwiek powinowactwa swojej filozofii z Fichteańską teorią wiedzy (por. I. Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, „Allgemeine Literaturzeitung” Intelligenzblatt Nr. 109, Jena 1799, s. 876-878).

²¹ Peter Baumanna na gruncie filozofii Fichtego określa je jako bezpośrednią introspekcję (por. P. Baumanna, *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Verlag Karl Alber, Fryburg-Monachium 1990, s. 114).

²² Por. J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, „Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten”, Vol. V, s. 319-378 i Vol. VI, s. 1-40, Jena 1797.

²³ Chodzi tu o: J.G. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Weimar, Industrie-Comtoir 1794 (polski przekład: *O pojęciu Teorii Wiedzy, czyli tak zwanej filozofii*, tłum. M.J. Siemek, w: J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy I*, tłum. J. Garewicz i M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 3-74); oraz: J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Gabler, Jena i Lipsk, 1794 (polski przekład: *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, tłum. M.J. Siemek, w: J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy I*, s. 75-366).

²⁴ Chodzi tu o: *Grundriss des Eigenhümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, Gabler, Jena 1795 (polski przekład: *Zarys swoistego stanowiska Teorii Wiedzy w odniesieniu do władzy teoretycznej*, tłum. M.J. Siemek, w: J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy I*, s. 367-466).

coś wiem, ponieważ to robię. Za pomocą pojęć nie da się wykazać, że istnieje władza takiego oglądu intelektualnego, i z pojęć nie można wywieść czym on jest. Każdy musi odnaleźć go bezpośrednio w sobie samym, inaczej nie pozna go nigdy. Wymaganie, by komuś go dowieść za pomocą rozumowania, jest jeszcze dziwniejsze niż żądanie ślepeca z urodzenia, by bez tego, żeby musiał zobaczyć barwy, wyjaśnić mu, czym są²⁵.

W świetle tego cytatu stwierdzenie, iż ogląd intelektualny jest po prostu oglądem własnego ja, byłoby powiedzeniem przysłowiowej półprawdy. Jest on bowiem czymś więcej, mianowicie oglądem ja wówczas, gdy owo ja powstaje. Ogląd intelektualny jest zatem oglądem nie tylko rezultatu, którym jest ja, lecz także procesu jego powstawania²⁶. Fichte charakteryzuje go za pomocą kategorii świadomości bezpośredniej. Tak powstaje pytanie, jakie znaczenie powinniśmy przypisywać świadomości bezpośredniej oraz czym byłoby jej przeciwieństwo – świadomość pośrednia? Wedle jenajskiego filozofa owa bezpośredniość oznacza, że nie możemy poznać jej obiektu za pomocą pojęć. Pojęcia są bowiem zawsze pojęciami czegoś, do czego się odnoszą. Bez użycia pojęć nie da się mówić o relacji podmiot – przedmiot²⁷. Możemy zatem przypuszczać, że w przypadku świadomości bezpośredniej nie mamy do czynienia ze wspomnianą relacją. Sytuacja wygląda odwrotnie, gdy rozpatrujemy pojęcie świadomości pośredniej. Ta odnosi się bowiem zarówno do pojęć, jak i też do relacji podmiot – przedmiot. Nie można więc dowieść oglądu intelektualnego. Wszak przeprowadzenie każdego dowodu wymaga pojęć, których nie możemy używać, mówiąc o oglądzie intelektualnym. Jak trafnie zauważa jenajski filozof:

„Wymaganie, by komuś go [tj. oglądu intelektualnego – M.J.] dowieść za pomocą rozumowania, jest jeszcze dziwniejsze niż żądanie ślepeca od urodzenia, by bez tego, żeby musiał zobaczyć barwy, wyjaśnić mu, czym są²⁸”.

Owa świadomość pośrednia skierowana zaś będzie każdorazowo na moje działanie. Fichte zdaje się więc twierdzić, że, przykładowo, gdy idę, jestem w każdym momencie świadomy mojego ruchu. Przy każdym poruszeniu nogą moja świadomość musi być skierowana (podkreślmy, że nie może być skierowana, ale musi być skierowana) na tę właśnie czynność. Albowiem tylko wówczas gdy świadomość mojego ja będzie towarzyszyła każdej dokonywanej przeze mnie czynności, będę mógł stwierdzić, że to właśnie ja tej czynności dokonuję²⁹. Co więcej, tylko tak rozumiana świadomość pośrednia każdej dokonywanej przeze mnie czynności jest w stanie doprowadzić mnie do owej samoświadomości³⁰.

²⁵ J.G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, s. 510 i n.

²⁶ „Oglądanie samego siebie przy spełnianiu aktu, w którym powstaje dla niego ja” (*ibidem*, s. 510).

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 511.

²⁹ Ogląd intelektualny w filozofii Fichtego utożsamiany bywa nawet z apercpcją (por. P. Baumanns, *op. cit.*, s. 306).

³⁰ J.G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, s. 511.

Wraz ze sformułowaniem wstępnej definicji oglądu intelektualnego³¹ narzuca się pytanie o jego stosunek do oglądu empirycznego. Ów stosunek określa Fichte jako stałe powiązanie. Ogląd intelektualny wymaga więc zawsze oglądu zmysłowego, albowiem w przypadku, gdy ten ostatni nie byłby dany, to nie byłby również dany przedmiot mojego działania, *ergo*: nie mógłbym dojść do samoświadomości, gdyż nie wiedząc, co działam, nie mógłbym wiedzieć, że to właśnie ja działam. Relacja między oglądem intelektualnym a zmysłowym jest więc obustronna, są one ze sobą w sposób konieczny połączone i nigdy jeden nie może występować bez drugiego³². Broniąc możliwości oglądu intelektualnego, Fichte konstatuje:

„Jeśli jednak ktoś sądzi, że uprawnia go to [tj. stwierdzenie, że ogląd intelektualny jest niemożliwy bez zmysłowego – M.J.] do odrzucenia oglądu intelektualnego, to równie zasadnie można by też odrzucić ogląd zmysłowy, gdyż i on możliwy jest tylko w powiązaniu z oglądem intelektualnym, albowiem wszystko, co ma się stać moim przedstawieniem, musi być odniesione do mnie, a świadomość ja bierze się tylko z oglądu intelektualnego”³³.

Sam proces dochodzenia do oglądu intelektualnego postrzega Fichte jako analogiczny do sposobu uświadamiania sobie oglądu zmysłowego. Główną rolę odgrywa w nim wnioskowanie z jawnych faktów świadomości³⁴:

„Wnioskowanie, dzięki któremu filozof dochodzi do stwierdzenia oglądu intelektualnego, wygląda następująco: ja³⁵ postanawia pomyśleć sobie coś tak lub inaczej określonego i myślenie, której sobie życzy, pojawia się; postanawia uczynić coś określonego i zjawia się przedstawienie, że tak się stało. Jest to fakt świadomości”³⁶.

Faktem świadomości (*Tatsache des Bewußtseins*) jest więc przypisanie kolejnych przedstawień temu właśnie ja, a co za tym idzie, uznanie aktywności ja. Nie byłoby to możliwe bez oglądu intelektualnego. Dysponując bowiem tylko oglądem zmysłowym, byłibyśmy świadomi jedynie czasowego następstwa kolejno po sobie występujących przedstawień, nie byłibyśmy jednak w stanie odnieść ich do ja. Konkluzja, że dane przedstawienie nastąpiło, gdyż wcześniej ja pomyślałem sobie jakieś inne przedstawienie, nie byłaby więc możliwa. Zatem nie

³¹ Baumanns definiuje go zaś następująco: „W oglądzie intelektualnym zawarta jest absolutna wiedza pewnego spoczywającego w sobie samym i zamkniętego oka, tj. całkowite, wszystko dostrzegające (a nie odwrotnie: nie nie widzące) widzenie siebie” (P. Baumanns, *op. cit.*, s. 205).

³² Por. *ibidem*.

³³ *Ibidem*, s. 512.

³⁴ Por. F. Kuhne, *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, s. 209.

³⁵ Tekst oryginału brzmi: “Der Schluß, durch welchen der Philosoph auf diese Behauptung der intellektuellen Anschauung kommt, ist folgender: Ich setze mir vor, das oder das Bestimmte zu denken, und der begehrte Gedanke erfolgt. Diese ist die Tatsache des Bewußtseins” (J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, [w:] *idem, Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1961, s. 51).

³⁶ J.G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, s. 512.

bylibyśmy w stanie zaobserwować związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy poszczególnymi przedstawieniami i przypisać ich do ja. Świadomość owego ja, a przede wszystkim świadomość jego aktywności, jest właśnie faktem świadomości (*Tatsache des Bewußtseins*)³⁷. Ogląd intelektualny byłby też faktem świadomości, ale rozumianym nie jako *Tatsache des Bewußtseins*, lecz jako *Faktum des Bewußtseins*:

„Filozof znajduje przeto ów ogląd intelektualny jako fakt świadomości (dla filozofa jest to fakt, dla pierwotnego ja – źródłowy akt), nie bezpośrednio, jako odrębny fakt swej świadomości, lecz odnajduje go, odróżniając coś, co w zwykłej świadomości jest połączone i rozkładając całość na jej składniki”³⁸.

Musimy zwrócić uwagę, że dwukrotnie występujący w przywołanym cytacie termin „fakt”, tylko za drugim razem jest tym samym faktem, którym wspominaliśmy wcześniej, tj. faktem świadomości. Niemiecki oryginał brzmi bowiem:

„Sonach findet der Philosoph diese intellektuelle Anschauung als Faktum des Bewußtseins (für ihn ist es Tatsache; für das ursprüngliche Ich Tathandlung), nicht unmittelbar, als isoliertes Faktum seines Bewußtseins vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandteile auflöst“³⁹.

Jednemu polskiemu terminowi fakt (fakt świadomości oraz fakt dla filozofa) odpowiadają więc dwa niemieckie: *Faktum* i *Tatsache*. Niezręczność translatorska doprowadziła więc do utożsamienia dwóch pierwotnie różnych pojęć. Jeśli zaufalibyśmy polskiemu tłumaczeniu, doszlibyśmy do konkluzji, że ogląd intelektualny jest faktem dla filozofa, zaś dla pierwotnego ja źródłowym aktem. Utożsamilibyśmy tym samym *Faktum* z *Tatsache*. Istniałyby wówczas niczym nie powiązane ze sobą dwie kategorie: fakt oraz źródłowy akt. Z kolei wedle niemieckiego oryginału chodzi każdorazowo o *Faktum des Bewußtseins*. W zależności zaś od tego, z jakiej perspektywy ów fakt świadomości (*Faktum des Bewußtseins*) jest ujmowany, tj. z perspektywy filozofa, czy z perspektywy pierwotnego ja, jest on odpowiednio albo faktem (*Tatsache*) albo źródłowym aktem (*ursprüngliche Tathandlung*). Fakt świadomości (*Faktum des Bewußtseins*) jest więc pojęciem ogólniejszym od faktu (*Tatsache*) oraz od źródłowego aktu, co więcej, swoim zakresem zdaje się obejmować te dwa ostatnie.

Ważne jest też, iż pojęciem faktu świadomości (*Faktum des Bewußtseins*) Fichte posługuje się, łącząc je z czasownikami „znajdować” (*Findet der Philosoph [...] als Faktum*) oraz „zakładać” (*als Faktum vorausgesetzt wird*). Nie wspomina zaś jenański filozof o dowodzeniu owego faktu świadomości (*Faktum des Bewußtseins*). Zadaje jednak pytanie o jego możliwość, a konkretnie pyta o możli-

³⁷ Por. *ibidem*, s. 513.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, w: *idem, Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1961, s. 52.

wość oglądu intelektualnego jako faktu świadomości (*Faktum des Bewußtseins*)⁴⁰. Odpowiedzią jest wskazanie na tkwiące w człowieku prawo moralne:

„Następuje to (tj. wyjaśnienie możliwości oglądu intelektualnego jako *Faktum des Bewußtseins*) wyłącznie przez wykazanie, że tkwi w nas prawo moralne, a w nim ja przedstawia się jako coś wywyższonego ponad wszelką zmianę [...]; w tym prawie przypisuje się owemu ja działanie, którego podstawa tkwi tylko w nim, a nie w czymkolwiek innym, i wobec tego charakteryzuje się je jako coś absolutnie aktywnego. Na świadomości tego prawa, świadomości niewątpliwie znikąd przecież nie zaczerpniętej, lecz bezpośredniej, opiera się ogląd aktywności samoistnej i wolności [...]”⁴¹.

Człowiek znajduje w sobie prawo moralne, którego jest bezpośrednio świadom. Nie można więc owego prawa dowodzić za pomocą pojęć. Z jednej strony nie można mu zaprzeczyć, z drugiej zaś, ponieważ nie może być ono zaczerpnięte ze zmysłowości, umożliwia ogląd własnego ja, czyli ogląd intelektualny. Prawo moralne, a co za tym idzie, ogląd intelektualny, jest wytworem konieczności praktycznej. Oznacza to, że to właśnie w praktyce, tj. w działaniu, uświadamiam sobie prawo moralne. Nie można tego jednak uznać za dowód prawa moralnego, albowiem dowodzenie każdorazowo leży w gestii rozumu teoretycznego i opiera się na pojęciach. Do świadomości prawa moralnego dochodzimy zaś zawsze w działaniu i jest to świadomość bezpośrednia, wykluczająca jakiegokolwiek pojęcia⁴².

Nietrudno skojarzyć tok rozumowania Fichtego z koncepcją wyłożoną przez Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*. W tej właśnie rozprawie królewiecki filozof wprowadza termin *faktu czystego praktycznego rozumu* (*Faktum der reinen praktischen Vernunft* bądź po prostu *Faktum der Vernunft*; wyrażenia te używane są przez Kanta synonimicznie⁴³), który okaże się podstawowy dla zrozumienia zwrotu, jaki dokonał się w Kantowskiej etyce między rokiem 1785 a 1788. Pojęcie to zostaje zdefiniowane następująco:

„Świadomość tego zasadniczego prawa [tj. prawa moralnego – M.J.] możemy nazwać faktem rozumu, ponieważ nie sposób wywnioskować jej z poprzedzających danych rozumu, na przykład ze świadomości wolności (świadomość ta bowiem nie jest nam wcześniej dana), i ponieważ narzuca się nam sama przez się jako syntetyczne twierdzenie aprioryczne, które nie opiera się na żadnym oglądzie⁴⁴ ani czystym, ani empirycznym [...]. Aby jednak prawo to bez błędnego rozumienia uważać za dane, trzeba zaznaczyć, że nie jest ono faktem empirycznym, lecz jedy-

⁴⁰ J.G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, s. 513.

⁴¹ *Ibidem*, s. 514.

⁴² Por. *ibidem*, s. 514 i n.

⁴³ Por. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003, s. 267.

⁴⁴ B. Bornstein niemieckie *Anschauung* tłumaczy jako wyobrażenie. Nie zgadza się z tym tłumaczeniem i w myśl tradycji translatorskiej zapoczątkowanej przez P. Chmielowskiego, a kontynuowanej później m.in. przez R. Ingardena oddająca *Anschauung* jako ogląd.

nym faktem czystego rozumu, przez co rozum ten objawia się jako pierwotnie prawodawczy (*sic volo, sic iuebo*)⁴⁵.

Prawo moralne jest więc wedle Kanta niejako zastane czy też odnajdywane w rozumie jako **f a k t r o z u m u**. U podstaw tego faktu nie leży żaden ogląd, czy to zmysłowy czy intelektualny. Fakt ten jest czymś pierwotnym, czego pochodzenia człowiek nie jest w stanie wytłumaczyć.

Zarówno Kant, jak i Fichte, mówią o świadomości prawa moralnego. Można by zaryzykować śmiało stwierdzenie, że w tym punkcie się zgadzają i to mimo że ten drugi określa dodatkowo ową świadomość jako bezpośrednią, przez co rozumie, że prawa moralnego nie można dowieść za pomocą pojęć. Podobne rozumowanie znajdujemy w *Krytyce praktycznego rozumu*. Kant już w *Przedmowie* stwierdza, że o prawie moralnym znajdującym się w nas po prostu wiemy⁴⁶. Skoro bowiem fakt czystego praktycznego rozumu, tj. prawo moralne, nie jest dany w oglądzie, to jego dowód nie jest możliwy. Jednakże od tego momentu drogi rozumowania obu filozofów rozchodzą się. Kant bowiem, mimo że przypisuje pojęciu faktu rozumu fundamentalne znaczenie dla swojej doktryny moralnej, to jednak poprzestaje na stwierdzeniu obecności prawa moralnego w człowieku. Fichte z kolei czyni je fundamentem swojego systemu, opierając na nim ogląd intelektualny, który nazwie jedynym trwałym punktem oparcia wszelkiej filozofii⁴⁷. Peter Baumanns stwierdza zatem, że:

„«Ogląd intelektualny» występuje jako przedmiot i metoda tej teorii wiedzy [chodzi o tzw. teorię wiedzy *nova methodo* z lat 1796-1799 – M.J.], która «sama w sobie» posiada swoją zasadę»⁴⁸.

Stanowcze odrzucenie możliwości oglądu intelektualnego, jak już to zostało pokazane na podstawie wybranych twierdzeń *Krytyki czystego rozumu*, było jedną z transparentnych cech filozofii krytycznej. Jednak najdobitniej swój sprzeciw wobec przypisywania człowiekowi zdolności poznania za pomocą samego tylko intelektu wyraził Kant w rozprawce *O niedawno powstałym wzniosłym tonie w filozofii*, opublikowanej w 1796 r. na łamach „*Berlinische Monatsschrift*”⁴⁹. Już na jej wstępie pisał:

„Wreszcie, jej [tj. filozofii przypisującej człowiekowi ogląd intelektualny – M.J.] najnowszymi posiadaczami są ci, którzy noszą ją w sobie, ale na nieszczęście nie mogą jej wyrazić i powszechnie obwieścić przez język (*philosophus per inspira-*

⁴⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 47.

⁴⁶ Por. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003, s. 4.

⁴⁷ Por. J.G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, s. 514.

⁴⁸ P. Baumanns, *op. cit.*, s. 152.

⁴⁹ Por. I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, „*Berlinische Monatsschrift*“, Berlin 1796, s. 387-425. Polskie tłumaczenie: I. Kant, *O niedawno powstałym wzniosłym tonie w filozofii*, tłum. M. Żelazny, w: idem, *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej i inne rozprawy filozoficzne*, tłum. Translatatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK pod kierunkiem M. Żelaznego, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 153-172.

tionem). Jednakże, jeżeli byłoby jakieś poznanie tego, co ponadmysłowe (co w aspekcie teoretycznym jest jedynie prawdziwą tajemnicą), co może się *nota bene* odsłonić poprzez praktyczne użycie ludzkiego intelektu, to jako takie, w sensie możliwości za pomocą pojęć, ewidentnie ustępowałyby ono temu poznaniu, które, dysponując możliwością oglądu, mogłoby być bezpośrednio przyswojone przez intelekt. Gdyż intelekt dyskursywny, odnosząc się do tego pierwszego, by osiągnąć postęp poznawczy, zmuszony jest zużytkować wiele pracy na analizę i powtórna, zgodną z zasadami syntezę swych pojęć, oraz musi mozolnie wznosić się na kolejne stopnie, natomiast ogląd intelektualny zamiast tego wszystkiego ujmowałby i przedstawiał przedmiot natychmiast i bezpośrednio. – Kto zatem sądzi, że znajduje się w posiadaniu tego ostatniego, na pierwszy będzie spoglądał z pogardą, a równocześnie wygoda takiego sposobu użycia rozumu stwarza silną pokusę przyjęcia odpowiednich do niego możliwości oglądu i rekomendowania ugruntowanej na nim filozofii jako najlepszej: co zresztą łatwo daje się wytłumaczyć skłonnością człowieka do egoizmu, do której rozum odnosi się z milczącą pobłażliwością⁵⁰.

Królewiecki filozof pozostaje więc konsekwentny w swojej krytyce możliwości oglądu intelektualnego⁵¹, której początki przypadały na schyłek okresu przedkrytycznego. Należy zwrócić uwagę, że w przytoczonym fragmencie Kant rozgranicza teoretyczne i praktyczne użycie rozumu. Fakt ten okaże się w dalszej fazie niniejszego wywodu niezwykle istotny, gdyż o ile poznanie tego, co nadmysłowe nie jest możliwe w aspekcie teoretycznym, o tyle w praktycznym użyciu rozumu to, co nadmysłowe, odsłania się⁵². Niemieckie słowo *enthüllen* (odsłaniać się, wychodzić na jaw), którym zostaje określony sposób demonstrowania się tego, co nadmysłowe zostaje użyte tu przez Kanta nieprzypadkowo⁵³. Owo „odsłanianie się”, względnie „wychodzenie na jaw”, wyraża bierną postawę ludzkiego intelektu przy demonstrowaniu się tego, co nadmysłowe w przypadku praktycznego użycia rozumu⁵⁴. Jednak już stwierdzenie, że coś nadmysłowego może

⁵⁰ I. Kant, *O niedawno powstałym wzniosłym tonie w filozofii*, s. 153 i n.

⁵¹ Wolfgang Janke, podsumowując negatywne stanowisko Kanta wobec możliwości oglądu intelektualnego, stwierdza: „Jest to jedyny błąd w rozumowaniu Kanta. Ogląd intelektualny nie jest (nam) dany; ponieważ nasz ogląd jest bezpośrednio intuitywny. Nie mamy zaś intuitywnego intelektu; albowiem nasze ujmowanie [w pojęcia – M.J.] jest zawsze dyskursywne. Ludzkie skończone oglądanie bierze się z pobudzenia [wywołanego – M.J.] przez mogący być danym i dający się postrzec obiekt (*intuitus derivatus*); pozostaje ono zamknięte na ogląd, który dlatego może nazywać się źródłowym, ponieważ dzięki niemu dane zostanie samo istnienie obiektu oglądu (*intuitus originarius*)”. W. Janke, *op. cit.*, s. 25.

⁵² Fragment ten w języku niemieckim brzmi: „Wenn es ein Erkenntniß de Übersinnlichen [...] gäbe, welches zu enthüllen in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande allerdings möglich ist“ (I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, [w:] *idem, Kants Werke: Akademie-Textausgabe*, Vol. VIII: *Abhandlungen nach 1781*, Walter de Gruyter, Berlin 1968, s. 389).

⁵³ Świadczy o tym też fakt, że w połączeniu z tym, co nadmysłowe zostaje ono użyte również w dalszych partiach tekstu.

⁵⁴ O ile Kant upatrywałby właśnie w prawie moralnym zastanym w człowieku pewnego rodzaju demonstracji świata inteligibilnego, o tyle dla Fichtego łącznikiem pomiędzy światem zmysłowym a inteligibilnym jest pojęcie działania: „Pojęcie działania, które staje się możliwe tylko dzięki takiemu intelektualnemu oglądowi samoistnego ja, jest jedynym pojęciem, które jednoczy dwa istniejące dla nas światy: świat zmysłowy i świat inteligibilny” (J.G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, s. 515).

objawić się w jakiś sposób człowiekowi mogłoby spotkać się ze sprzeciwem bądź przynajmniej ze zdumieniem wśród uważnych czytelników pism Kanta. Można by wszak całkiem słusznie argumentować, iż naczelnym postulatem transcendentalizmu było zawężenie poznania ludzkiego do granic zmysłowości i odebranie człowiekowi zdolności poznawania tego, co nadzmysłowe. Trudno nie zgodzić się z tym stwierdzeniem. Gdyby jednak rozważyć je dokładniej, to okaże się, że wcale nie stoi ono w sprzeczności z tezą o „odsłanianiu się” tego, co nadzmysłowe przy praktycznym użyciu rozumu. Nie mamy tu bowiem do czynienia z aktem poznania. Wedle Kanta ów element nadzmysłowy sam z siebie objawia się człowiekowi przy jednoczesnym zachowaniu postulowanej przez krytycyzm bierności poznawczej intelektu.

Fichte świadom jest zarówno nieugiętego stanowiska Kanta, jak również trudności, jakie napotyka w tym punkcie próba pogodzenia teorii wiedzy z filozofią transcendentalną:

„Ale niezaprzeczalne jest przecież i przy lekturze Kanta rzuca się w oczy to, że Kant niczego nie odrzucał równie stanowczo, można by rzec równie pogardliwie, jak twierdzenia, że istnieje jakaś władza oglądu intelektualnego [...] powtarza je on równie dobitnie nawet w jednej ze swych najnowszych prac (*Ueber den vornehmen Ton in der Philosophie*, „Berliner Monatshefte” z maja 1796), i wywodzi z ułudy oglądu intelektualnego ową pogardliwą tonację, z jaką mówi się w filozofii o wszelkiej pracy, i w ogóle najzgubniejsze marzycielstwo.

Czy potrzeba dalszego jeszcze świadectwa, że filozofia oparta na tym właśnie, co filozofia Kanta zdecydowanie odrzuca, jest całkowitym przeciwieństwem Kantowskiego systemu i właśnie tak zgubnym i bezsensownym systemem, o jakim w tej rozprawie mówi Kant?”⁵⁵

Jenajski filozof upatruje skutecznej obrony swojej koncepcji oglądu intelektualnego⁵⁶ w zupełnym odróżnieniu jej od Kantowskiej. Utrzymuje, że ogląd intelektualny, na którym opiera się teoria wiedzy, jest czymś zgoła odmiennym od oglądu intelektualnego zwalczanego w ramach filozofii transcendentalnej. Fichte jest zdania, iż ów termin w rozważaniach Kanta każdorazowo odnosi się do tezy o istnieniu jakiegoś bytu nadzmysłowego, który to byt w krytycznej filozofii Kanta utożsamiany jest z rzeczą samą w sobie⁵⁷. Pod tym względem teoria wiedzy prezentuje to samo stanowisko, co transcendentalizm Kanta:

„System Kanta musiał zapewne na swej drodze w taki sposób odgrodzić się od rzeczy samej w sobie; Teoria Wiedzy dokonała tego w inny sposób: wie, że jest to kompletna niedorzeczność, pojęcie całkiem bezsensowne [tj. pojęcie rzeczy samej w sobie – M.J.]; wszelki byt jest dla niej z konieczności bytem zmysłowym, gdyż całe to pojęcie wywodzi ona dopiero z formy zmysłowości i w Teorii Wiedzy nie ma obawy, by ktoś odnosił je do rzeczy samej w sobie. Ogląd intelektualny w Kan-

⁵⁵ *Ibidem*, s. 519 i n.

⁵⁶ Por. F. Kuhne, *op. cit.*, s. 215.

⁵⁷ Por. J.G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, s. 520 i n.

towskim sensie jest dla niej absurdem, który przecieka nam przez palce, kiedy chcemy go sobie pomyśleć i nie wart jest wzmianki”⁵⁸.

Rozbieżność pomiędzy teorią wiedzy a transcendentalizmem sprowadza więc Fichte do różnicy na płaszczyźnie czysto metodologicznej. To samo pojęcie miałyby więc zupełnie inne znaczenie na gruncie obu doktryn; sprzeczność byłaby więc jedynie pozorna, a rozwiązaniem problemu stanowiska obu filozofów wobec zagadnienia oglądu intelektualnego byłoby proste wskazanie na odmienną wykładnię tego terminu. Fichte chciałby odnieść „swój” ogląd intelektualny do sfery praktycznej i wywodząc go z działania, udowodnić jego możliwość:

„Ogląd intelektualny, o którym mówi Teoria Wiedzy, nie odnosi się w ogóle do bytu, lecz do działania i nie ma u Kanta żadnej nazwy (chyba, że uzna się za nią wyrażenie «czysta apercepcja»). Lecz i w systemie Kanta można dokładnie wskazać miejsce, gdzie powinna być o nim mowa. U Kanta jesteśmy chyba w pełni świadomi imperatywu kategorycznego? Czym jest on zatem dla świadomości? Kant zapomniał zadać sobie to pytanie, nigdzie bowiem nie zajmował się podstawą całej filozofii, lecz w *Krytyce czystego rozumu* rozważał tylko jej podstawę teoretyczną, w której imperatyw kategoryczny pojawić się nie mógł, a w *Krytyce praktycznego rozumu* – tylko jej podstawę praktyczną, gdzie chodziło tylko o jego treść, a pytanie o rodzaj świadomości pojawić się nie mogło. – Jest to niewątpliwie świadomość bezpośrednia, lecz nie zmysłowa, czyli właśnie to, co ja nazywam oglądem intelektualnym [...]”⁵⁹.

Jenajski filozof sądzi więc, że jego koncepcja oglądu intelektualnego wypełnia lukę, która pojawia się w doktrynie Kanta. Niedociągnięcie to miało znaleźć swój wyraz przede wszystkim w teorii etycznej królewieckiego mędrca. Wedle Fichtego imperatyw kategoryczny musi być dany człowiekowi nie inaczej jak właśnie w oglądzie intelektualnym. Błędem Kanta miało być pominięcie pytania o rodzaj świadomości, w jakiej jawi nam się prawo moralne. Jeśli zgodzimy się z Fichtem, że w tym miejscu filozofii krytycznej mamy do czynienia z pewnym niedopracowaniem, czy raczej z pewną niedokończoną myślą, to Fichteńska koncepcja oglądu intelektualnego mogłaby zostać uznana za idealne naprawienie tego przeoczenia.

Próba „uratowania” rzekomej zgodności teorii wiedzy z krytycyzmem napotyka jednak na poważne trudności. Mimo że Kant, pisząc o prawie moralnym, nie łączy go *explicite* z pojęciem oglądu intelektualnego, to jednak pytanie o to, jak człowiekowi dany jest imperatyw kategoryczny i wolność, stanowi podstawowy problem etyki Kantowskiej w latach od 1785 do 1788⁶⁰. W tym właśnie pytaniu można dopatrywać się głównego motywu, który skłonił Kanta do napisania *Krytyki praktycznego rozumu*. Jeszcze przecież w *Przedmowie do Uzasadnienia metafizyki moralności* zapowiadał, że następnym pismem z zakresu filozofii

⁵⁸ *Ibidem*, s. 520.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 520 i n.

⁶⁰ Czyli od ukazania się *Uzasadnienia metafizyki moralności* do publikacji *Krytyki praktycznego rozumu*.

moralnej będzie *Metafizyka moralności*⁶¹ i nie ma żadnej potrzeby ogłaszania drukiem odrębnego pisma dotyczącego krytyki czystego rozumu praktycznego, gdyż została już ona zawarta w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*⁶². Co więcej, *Uzasadnienie metafizyki moralności* w gruncie rzeczy może być uznawane za tożsame z *Krytyką praktycznego rozumu*, bowiem, jak pisze Kant: „posłużyłem się zamiast nazwy *Krytyka czystego praktycznego rozumu* nazwą *Uzasadnienie metafizyki moralności*”⁶³.

* * *

W roku 1788 nakładem wydawnictwa Johanna Friedricha Hartknocha ukazała się jednak *Krytyka praktycznego rozumu* – rozprawa, która wedle wcześniejszych zapowiedzi w ogóle nie miała powstać. Zasadniczej różnicy między doktrynami etycznymi Kanta z 1785 i 1788 r. należy upatrywać w relacji prawa moralnego do wolności. O ile bowiem w obu przypadkach mamy do czynienia ze wzajemnym warunkowaniem się prawa moralnego i wolności, o tyle w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* to z pojęcia wolności wywodzi królewiecki filozof imperatyw kategoryczny⁶⁴; zaś w *Krytyce praktycznego rozumu* „role odwracają się” – prawo moralne (jako fakt rozumu) poprzedza wolność⁶⁵. Najnowsze badania nad spuścizną Kanta⁶⁶ pozwalają wysnuć hipotezę, że swoistym *spiritus movens* dla wprowadzenia zmian w doktrynie etycznej krytycyzmu była krytyczna recenzja *Uzasadnienia metafizyki moralności* autorstwa Hermanna Andreasa Pistoriusa, która ukazała się w 1786 r.⁶⁷ Recenzent wytyka Kantowi, że utrzymanie koncepcji wolności wyłożonej w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* wymagałoby przyjęcia możliwości oglądu intelektualnego. Bowiem wolność pojmowaną w sposób przedstawiony w rozprawce z 1785 r. człowiek musiałby poznawać

⁶¹ Gwoli ścisłości należy zaznaczyć, że książka o takim tytule właściwie nigdy się nie ukazała. Na *Metafizykę moralności* składają się bowiem dwie rozprawy opublikowane w 1797 r.: *Metafizyczne podstawy nauki prawa* oraz *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*.

⁶² Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 6-9.

⁶³ *Ibidem*, s. 9.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 62-78.

⁶⁵ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 35-37.

⁶⁶ Mam tu na myśli prace Berndta Ludwiga dotyczące *Uzasadnienia metafizyki moralności* oraz przemian, jakie zaszły w etyce Kanta w latach 1785–1788. B. Ludwig stara się wskazać przyczyny gruntownego przerobienia przez Kanta *Krytyki czystego rozumu* oraz napisania *Krytyki praktycznego rozumu*. Chciałbym w tym miejscu podziękować Berndowi Ludwigowi za liczne dyskusje dotyczące wspomnianych tematów, jak również filozofii Kanta w ogóle.

⁶⁷ Por. H.A. Pistorius, *Rezension der Grundlegung zur metaphysik der Sitten*, [w:] B. Gesang, *Kants vergessener Rezensent. Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf frühen Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, s. 26-38.

poprzez intelekt. Jednak zdolność takiego poznania została wykluczona już w *Krytyce czystego rozumu*. Koncepcja etyczna z *Uzasadnienia metafizyki moralności* pozostawałaby więc w sprzeczności z podstawowymi tezami filozofii krytycznej. Dlatego też Kant dokonał rewizji swojej doktryny moralnej i w 1788 r. opublikował *Krytykę praktycznego rozumu*. Momentem prymarnym dla wyłożonej w niej teorii etycznej staje się prawo moralne rozumiane jako fakt rozumu. W ten sposób zachowany zostaje „konsekwentny tok rozumowania spekulatywnej krytyki”⁶⁸. Fakt rozumu nie jest jednak żadnym przedmiotem poznania. On sam demonstruje się człowiekowi bez angażowania przy tym ludzkiego intelektu, który pozostaje bierny. Nie może być w tym przypadku mowy o żadnym akcie poznania. Gdzie więc miejsce na Fichteańską koncepcję oglądu intelektualnego? Fichte w swojej interpretacji filozofii Kanta w ogóle pomija teorię demostrowania się prawa moralnego jako faktu rozumu⁶⁹, a ta zdaje się udaremniać dążenia do wkomponowania teorii wiedzy w filozofię transcendentálną królewieckiego mędrca. Proste stwierdzenie, że pod pojęciem oglądu intelektualnego Kant i Fichte rozumieją coś zupełnie innego, nie wystarczy, by „przerzucić pomost” pomiędzy ich doktrynami.

Niniejsze studium miało na celu w komparatystyczny sposób wskazać główne przeszkody, jakie napotyka próba pogodzenia teorii wiedzy Johanna Gottlieba Fichtego z filozofią krytyczną Immanuela Kanta. Głównym tematem rozważań był praktyczny aspekt pytania o możliwość oglądu intelektualnego. Autor wyraża nadzieję, że pod tym względem udało mu się wykazać nieprzystawalność koncepcji jenajskiego filozofa z transcendentalizmem autora *Krytyki czystego rozumu*. Jednocześnie zastrzega, że jego wywód w żadnym razie nie wyczerpuje tematu oglądu intelektualnego na gruncie filozofii Kanta i Fichtego. Celem uzyskania kompletności rozważań omówienia wymaga jeszcze czysto teoretyczna strona tego zagadnienia.

Marek Jankowski

**On the practical possibility of intellectual intuition.
Selected thesis of Kant's critical philosophy and Johann Gottlieb Fichtes'
*Second Introduction to The Science of Knowledge***

Abstract

The concept of intellectual intuition was one of main objects of Kant's critique of classic metaphysics (represented by such philosophers as Christian Wolff or

⁶⁸ Por. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 6 („die konsequente Denkungsart der spekulativen Kritik“).

⁶⁹ Por. W. Janke, *op. cit.*, s. 27 i n.

Alexander Gottlieb Baumgarten). After being denied by *Critique of pure reason*, the concept of intellectual intuition comes back in the philosophy of Johann Gottlieb Fichte (and other German idealists), who builds the whole conception of the science of knowledge on it. Is Fichte's understanding of intellectual intuition the same as Kant's? And if not, can we assume that Fichte's science can be regarded as fully compatible with Kant's transcendental philosophy?

Keywords: Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, philosophy, practical philosophy, transcendental philosophy, critical philosophy, theory of knowledge, the fact of reason, classical German philosophy.