

Christoph Asmuth

Przełom transcendentalny w filozofii Kanta

Terminy „zwrot” i „przełom” są kategoriami historiograficznymi. Wyznaczają granice między tym, co było przed, a tym, co jest po, oraz określają wzajemną relację pomiędzy jednym stanem rzeczy a drugim. Filozofowie nierzadko postrzegają siebie samych jako funkcjonujących w takim miejscu historii, w którym to, co było, zwraca się ku czemuś nowemu lub w którym następuje zgoła rewolucyjny przełom. Ma to swoje podstawy. Myśli zakorzenione są w kontekstach komunikacyjnych i intelektualnych konstelacjach. Nigdy nie pojawiają się w całkowitej izolacji, poza jakąkolwiek historią i kulturową tradycją, lecz zawsze się do niej odnoszą. Filozofia nie tylko wybiega myślą ku czemuś, co jest nowe albo jawi się w nowej szacie, lecz zarazem zwraca się też przeciwko czemuś staremu i od niego się wyzwala. Jest to częstokroć nie tylko zerwanie z tradycją, lecz także świadomie skalkulowane zerwanie z jakimś tabu. Pozostając w obrębie swoich czasów, filozof myśli *wbrew* nim. Myśli niewczesnie. Ale to, przeciwko czemu się zwraca, jest zarazem częścią jego intelektualnej aktywności. W momencie gdy filozofia się od nich odwraca, terminologie i teorie, pojęcia i struktury ulegają konserwacji.

Świadomość myślenia w chwili przełomu stanowi charakterystyczną cechę produktywnej refleksji filozoficznej. Myślicielowi czasów późniejszych pozostaje sprawdzić, czy istotnie jakiś przełom miał wtedy miejsce, czy też były to tylko pozory przełomu; pozostaje sprawdzić, co ewentualnie stanowiło sedno tego przełomu i jak daleko sięga tradycja, przeciwko której przełom ten się zwraca. Dla suwerennego myśliciela istnieje wreszcie różnica między świadomością myślenia *w momencie* przełomu a myśleniem *samego* przełomu, myśl, która tematyzuje ułomność myślenia *w momencie* przełomu.

Kant był w pełni świadom tego, że jego filozofia krytyczna, zwłaszcza *Krytyka czystego rozumu*, oznaczała przełom w myśleniu filozoficznym jego epoki. Sformułowana przez niego analogia między przewrotem kopernikańskim a jego własną metafizyką naukową, czy też krytyką metafizyki¹, stanowi dokument samo-

¹ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B XVI, s. 36: „Rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy za-

świadości królewieckiego filozofa w odniesieniu do przełomowości jego myśli. Nie bez przyczyny mówi Kant o *rewolucji w samym sposobie myślenia*², która wyznacza dlań paradygmat unaukowania fizyki i matematyki³. Zastąpienie przypadkowej tylko obserwacji przemyślanym eksperymentem uzmysławia przyrodnicy, „że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu (*Entwurf*) wytwarza, że kierując się stałymi prawami, winien z zasadami swych sądów iść na czele i skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, nie powinien zaś dać się tylko jakby wodzić przez nią na pasku”⁴. Takiej rewolucji domaga się Kant także w obrębie metafizyki, by mogła stać się nauką i jako taka otrzymać niewzruszony fundament.

Odkrycie konstytutywnej funkcji podmiotu można postrzegać jako przełom dokonany przez Kanta. ale już nawet przelotne spojrzenie na filozofię Platona uczy, że i tam nie całe bynajmniej poznanie – materialne i formalne – pochodzi od zmysłów, jako że teoria *anamnesis* nie oznacza przecież niczego innego jak tylko tego, że część naszego poznania nie jest możliwa do osiągnięcia na drodze zmysłowej: niewolnik w Platońskim *Menonie* dysponuje wiadomościami, których *nie* zdobył w ciągu swego życia, które jednakowoż stają się aktualną wiedzą, kiedy pytany jest przez Sokratesa⁵. Jeszcze wyraźniej widać to w *Teajecie*: Sokrates dobitnie sugeruje, że dusza poznaje wiele rzeczy przez zmysły cielesne, niektóre wszakże przez samą siebie⁶. Jest to wspólna część wszystkich rzeczy, która nie może być dana przez poszczególne zmysły⁷, lecz jest tym, co je – w jakimś sensie apriorycznie – poprzedza, będąc przy tym niezastąpionym elementem konstytutywnym przedmiotów⁸.

łożeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju”. (Wszystkie cytaty z *Krytyki czystego rozumu* pochodzą z przekładu Romana Ingardena: Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Kęty 2001). Por. w odniesieniu do poniższych kwestii: Christoph Asmuth, *Von der Kritik der Metaphysik. Der transzendentalphilosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte*, w: Klaus Kahnert, Burkhard Mojsisch (ed.), *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag*, Amsterdam/Philadelphia 2001, s. 167–187.

² Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B XII, s. 35.

³ Tamże, B XV–XVI, s. 35–36.

⁴ Tamże, B XIII, s. 34.

⁵ Platon, *Menon* 82–86, w: Platon, *Dialogi*, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył Władysław Witwicki, t. I, Kęty 1999, s. 476–483.

⁶ Platon, *Teajtet*, 185e, tamże, t. II, s. 391–392.

⁷ Tamże, 185c–e.

⁸ Związki z filozofią średniowieczną, szczególnie z myślą Dietricha z Freiberga, ukazuje: Kurt Flasch, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, w: *Kant-Studien* 63 (1972), s. 182–206; z nowszych badań na ten temat: Burkhard Mojsisch, *Konstruktive Intellektualität. Dietrich von Freiberg und seine neue Intellekttheorie*, w: *Miscellanea Mediaevalia, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität Köln*, t. 27: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*. Berlin/New York 2000, s. 68–78.

W przypadku Platona nie może być oczywiście mowy o podmiocie w nowożytnym rozumieniu tego słowa, lecz tylko o aktywnościach duszy jako ludzkim myśleniu⁹. Mimo to odniesienie do konstytutywnych funkcji ma tu doniosłe znaczenie. Jednostronność poznania – którą Kant zamierza skorygować – prowadząca od aktywnego przedmiotu poznania do pasywnego podmiotu poznającego przełamana została w najistotniejszych kwestiach już w czasach antycznych.

Kant jest w istocie świadom tego dziedzictwa. Pisze na ten temat, co następuje:

Dawni filozofowie, jak na przykład Arystoteles, a za nim scholastycy, powiadali, że wszystkie nasze pojęcia pochodzą od zmysłów, co wyrażali zdaniem: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*. Rozumem nie możemy poznać niczego, czego wcześniej nie doświadczylibyśmy za pomocą zmysłów. Arystoteles występuje tu przeciwko Platonowi, który, jako filozof mistyczny, twierdził coś zgoła odmiennego i zajmował się nie tylko pojęciami wrodzonymi, ale i takimi, które są pozostałością uprzedniego oglądu Boga, a które ciało nam tylko przesłania¹⁰.

Już w okresie „przedkrytycznym” Kant dokonał tylko małej korekty *swojego* Arystotelesa: twierdzenie Arystotelesa należy jedynie „nieco ograniczyć”, by otrzymać użyteczną filozofię: „*Nihil est quoad materiam in intellectu, quod non antea fuit in sensu*. Zmysły muszą dostarczyć materialnego tworzywa, ale materia ta przetwarzana jest przez intelekt. Tak więc, co się tyczy formy pojęć, to jest ona intelektualnej natury. Pierwsze źródło poznania leży zatem w materii, jakiej dostarczają zmysły, drugie zaś w spontaniczności intelektu”¹¹. Ten fragment z rękopisów Pölitza z drugiej połowy lat siedemdziesiątych ukazuje, że Kant wierzył wówczas jeszcze, iż pojęcia rzeczywiście pochodzą z doświadczenia, wprawdzie nie bezpośrednio, lecz zgodnie z naturą rozumu tworzone są „przez refleksję na podstawie doświadczenia”¹². Tym samym zwraca się Kant przeciwko dwóm innym teoriom próbującym wyjaśniać pochodzenie pojęć, z jednej strony przeciwko postrzeganiu pojęć jako rzeczy wrodzonych – dla Kanta było to wyjaśnienie niefilozoficzne, podobnie jak fantasmagoryczne wyobrażenie objawienia – po drugie zaś przeciwko teorii pojęć rozumowych Locke’a, który traktował je jako pojęcia powstające na drodze abstrahowania doświadczeń. Kant polemizuje w następujący sposób: „Refleksja ta, za sprawą przyzwyczajenia, staje się dla nas tak powsze-

⁹ Na temat Platońskiej teorii poznania por.: Burkhard Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977, s. 21–26.

¹⁰ Kant, *Metaphysik L*, Pölitz, w: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 i lata następne, t. XXVIII, s. 232. Cytaty z tekstów nieprzetłumaczonych (przy których jako źródło podane zostało oryginalne wydanie niemieckie) przełożył Paweł Piszczatowski.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 233.

dnia, że nawet jej nie zauważamy; a potem sądzymy, że wszystko się bierze ze zmysłowego oglądu”¹³.

Pomimo tych zastrzeżeń Kant już w okresie poprzedzającym powstanie *Krytyki czystego rozumu* przyznaje pojęciom rozumowym pewną funkcję konstytutywną. Znajdujemy tam tylko niewielką korektę:

Że wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnej wątpliwości [...]. Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia. Mogłoby bowiem być równie dobrze tak, że by nawet nasze poznanie doświadczałne było czymś złożonym z tego, co otrzymujemy przez podniety (*Eindrücke*), i z tego, co nasza własna władza poznawcza [...] sama z siebie wydaje [...]!¹⁴.

Oznacza to, że zasadnicze pojęciowe konotacje są jasno rozpoznawalne już w czasie poprzedzającym jego główne dzieło z zakresu teorii poznania. Zmysłowość ma się tak do intelektu jak materia do formy, zmysłowość jest receptywna, intelekt zaś produktywny i spontaniczny. Pojęcia te nie są jeszcze wprawdzie pojęciami *czystymi*, ale mimo to tworzą one ważną gałąź poznania, której nie da się zredukować bezpośrednio do zmysłowości, a raczej należy ją wyrazić jej przeciwstawić. Przełom wyznaczony przez Kanta, jaki polegać miał na radykalnej zmianie perspektywy, nie jest rzeczywistym przełomem, lecz poprzedzony został całym szeregiem przemyśleń, których Kant dokonał przez wyraźne nawiązanie do dorobku innych myślicieli lub też przez jego odrzucenie. Pogląd, że podmiot poznający narzuca przedmiotom zasady poznawania, okazuje się być czymś od dawna używanym, nawet jeśli dopiero sformułowania z *Krytyki czystego rozumu* w wielu kwestiach wprowadzają tu pełną jasność¹⁵.

Abstrahując od własnej jego samooceny, należy zbadać, czy Kant nie dokonał przypadkiem przełomu w innym, niesproblematyzowanym przezeń *explicite* względzie. Wraz ze sformułowaniem krytycznej teorii transcendentalnej Kant rozwinął mianowicie całkowicie nowy typ teorii. W znanym powszechnie fragmencie *Krytyki czystego rozumu* formułuje swój program:

Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną¹⁶.

¹³ Tamże, s. 234.

¹⁴ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 1, s. 53–54.

¹⁵ Por.: Brigitte Falkenburg, *Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2000; Alison Laywine, *Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy*, Atascadero, CA. 1993; Lothar Kreimendal, *Kant – der Durchbruch von 1769*, Köln 1990; Giorgio Tonelli, *Die Umwälzung von 1769 bei Kant*, w: „Kant-Studien” 54, s. 369–375.

¹⁶ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 25, s. 68.

Na tej podstawie można stwierdzić, że:

– filozofia transcendentálna nie zajmuje się przedmiotami albo poznaniem przedmiotów. Nie jest więc z tego względu ontologią¹⁷. Nie zajmuje się ona ani bytem jako takim, ani bytem jako stanem wiedzy;

– znacznie bardziej zwraca się ona ku sposobowi poznania właściwemu istotom rozumnym, o ile jest ono możliwe niezależnie od wszelkiego doświadczenia. Stawia pytanie o warunki, pod jakimi poznanie jest możliwe.

Filozofia transcendentálna jest dopiero poszukiwaniem, nie zaś gotowym systemem wiedzy, jej pojęć i zasad. Jej propedeutykę stanowi *Krytyka czystego rozumu*. Nie przynosi ona rozszerzenia granic poznania, służy tylko oczyszczeniu, tj. wyeliminowaniu błędów przez nazwanie zasadniczych racji¹⁸.

Transcendentálna filozofia stanowi ideę pewnej nauki, dla której krytyka czystego rozumu ma zarysować cały plan w sposób architektoniczny, tzn. na podstawie zasad naczelných, przy całkowitej rękojmi co do pełności i pewności wszystkich części tworzących tę budowlę. Jest ona systemem wszystkich naczelných zasad czystego rozumu. Że krytyka ta nie nazywa się jeszcze samą filozofią transcendentálną, to polega tylko na tym, iż – aby być zupełnym systemem – musiałaby zawierać w sobie wyczerpującą analizę całego ludzkiego poznania *a priori*¹⁹.

Krytyka ta jest wprawdzie zarazem propedeutyką metafizyki, ale mimo to zawiera ona i bada wszystkie konieczne pryncypia. Brakuje jej wszakże pełnej analizy poznania apriorycznego. Krytyka posuwa się na tej drodze tylko „o tyle, o ile jest to potrzebne do pełnej oceny syntetycznego poznania *a priori*”²⁰. Zadaje pytanie: „W jaki sposób możliwe są zdania syntetyczne *a priori*?”²¹ – a od odpowiedzi na nie zależy istnienie metafizyki.

Ważne jest przy tym, że ani krytyka, ani filozofia transcendentálna nie zmierzają do wyjaśnienia poznania w całości. Nie podaje gotowej listy składników, których połączenie prowadziłoby do poznawczego sukcesu. Nie opisuje także procesu poznania, o co mogłaby się pokusić fizjologia mózgu. Zadaje przede wszystkim pytanie o sankcjonującą podstawę ludzkiego poznania. Dlatego jej treść składa

¹⁷ Chodzi tu o pojęcie ontologii w sensie systematycznym. Sam Kant używał go natomiast w rozumieniu reprezentowanym przez ówczesną filozofię szkolną (por. Christian Wolff, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle 1720), czyli jako określenie pierwszej części metafizyki (por. *Krytyka czystego rozumu*, B 874, s. 616).

¹⁸ Por. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 25, s. 67–68.

¹⁹ Tamże, B 27, s. 68–69.

²⁰ Tamże, B 28, s. 69.

²¹ Immanuel Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. Benedykt Bornstein, na nowo opracowała Janina Suchozewska, Warszawa 1993, s. 36; por. Johann Gottlieb Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, w: *Teoria Wiedzy*, t. I, wybrał, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Marek J. Siemek, Warszawa 1996, s. 113–114.

się w istocie z prawideł i zasad posługiwania się intelektem i rozumem oraz ich badaniem opierającym się na wykorzystaniu tegoż intelektu i rozumu.

Filozofia transcendentálna sytuuje się w abstrakcyjnej sferze warunków do spełnienia, w której nie da się badać ani tworzyć żadnego konkretnego poznania. Za to we wszelkim konkretnym poznaniu warunki te muszą zaistnieć i zostać spełnione. Kant dochodzi na tej drodze do nowego standardu uzasadniania. Filozofia przedkantowska wyjaśniała poznanie na sposób genetyczny. Opisywała dokonywanie się rzeczywistego poznania. Dzieliła przy tym poznanie pomiędzy rozmaite władze poznawcze i instancje (które odgrywają oczywiście ważną rolę także i w późniejszej filozofii transcendentálnej Kanta) oraz sferę przedmiotów, jakiej są one – wszystkie razem albo każdy z osobna – przypisane. Jest to analityczny sposób rozumowania. Filozofia transcendentálna postępuje natomiast w sposób syntetyczny. Zakłada ona współgranie poszczególnych władz poznawczych, szczególnie przeciwstawnych sobie potencjałów intelektu i zmysłowości – i poszukuje warunków, pod jakimi współgranie to jest możliwe. Zakłada tym samym, że poznanie rzeczywiście istnieje; szuka się warunków jego możliwości, których ustalenie stanowi właściwe uzasadnienie krytyki jako naukowego projektu.

Najwyższym punktem, „do którego trzeba przytwierdzić wszelki użytek intelektu, nawet całą logikę, a po niej i filozofię transcendentálną”, *jest syntetyczna jedność apercpejji*²², owo *Ja myślę*, które musi być w stanie towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom. Ta syntetyczna siła intelektu jest pierwszym i najważniejszym warunkiem możliwości poznania.

Tylko więc dzięki temu, że różnorodność danych przedstawień mogą powiązać w jednej świadomości, możliwe jest to, że przedstawiam sobie samą tożsamość świadomości w tych przedstawieniach. Tzn. analityczna jedność apercpejji jest możliwa tylko przy założeniu jakiejś syntetycznej jedności²³.

Kant kładzie nacisk na dwoistość syntezy: z jednej strony transcendentálna apercpejja zespala w sposób pierwotny – tzn. umożliwiający poznanie i logicznie założony – różnorodne przedstawienia w jednym punkcie jednoczącym, łącząc je tym samym także ze sobą nawzajem, tak że stają się one ciągiem przedstawień, które wszystkie należą do mnie i w których transcendentálne *Ja* musi być w stanie postrzegać się jako tożsame.

Kantowski sposób rozumowania i nowy, uformowany przez niego typ teorii wyłaniają się tu bezpośrednio na światło dzienne: odpowiedzią na pytanie o warunki możliwości nie jest żadna ontologia poznania czy też władz poznawczych, jest ona raczej konstruktem składającym się z koniecznych warunków, ale bez ontycznej realności. Władze poznawcze nie są rzeczywistościami ani istniejącymi

²² Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 134 (przypis), s. 156.

²³ Tamże, B 133, s. 155–156.

jestestwami o cechach rzeczy; chodzi tu raczej o instancje i ich funkcje, które tylko z perspektywy teoretycznej mogą odgrywać jakąś rolę.

Zalety tego typu teorii widoczne są gołym okiem: jako że nie opiera się ona ani na abstrahowaniu faktycznego tylko poznania, ani na opisywaniu z góry danych potencjałów, lecz na zwróceniu uwagi na warunki umożliwiające jakiekolwiek poznanie, zasięg jej zastosowania jest niezrównanie szeroki, obejmuje bowiem *wszelkie* poznanie skończonych istot. Nie jest skazana ani na faktyczne zdobywanie poznania, ani na realną egzystencję władz poznawczych, o których traktuje. Zawsze bowiem, kiedy dochodzi do poznania, muszą być spełnione warunki je umożliwiające. Warunków tych nie wolno jednak ograniczać, sprowadzając do poziomu przedmiotowej egzystencji. W związku z tym filozofia transcendentálna nie może zostać przetworzona na znaturalizowaną teorię poznania²⁴ czy psychologię; tym samym przewyższa ona zarazem teorie racjonalistyczne, jak i empiryczne w kwestii możliwych uzasadnień.

Widać to wyraźnie w rozdziale *Krytyki czystego rozumu* o paralogizmach i we wnioskach z niego płynących. Kant krytykuje tam Mosesa Mendelssohna i jego dowód na trwanie duszy przedstawiony w *Phädonie*²⁵. Argument Kanta jest następujący: *Ja myślę* transcendentálnej apercepcji nie podlega uprzedmiotowieniu.

Jedność świadomości, która znajduje się u podłoża kategorii, bierze się tu za daną naoczną, [w której pojawia się] podmiot jako przedmiot, i zastosowuje się do tego kategorii substancji. Lecz jest ona tylko jednością w myśleniu, a przez samo to [myślenie] nie jest dany żaden przedmiot; nie można więc do niej zastosować kategorii substancji zakładającej zawsze pewną daną naoczność. Podmiot ten przeto nigdy nie może być poznany²⁶.

Podmiot transcendentálny nie może stać się podmiotem substancjalnym, empirycznym, jako że nie wolno mylić poziomu ontologicznego i transcendentálnego. Wzajemna relacja między obydwoma podmiotami jest zarazem bardzo bliska: każdy akt poznawczy – poznanie – jest dla Kanta zawsze rozszerzeniem granic poznania przez odniesienie kategorii do zmysłowości – każdy więc akt poznawczy zakłada występowanie integrującej funkcji świadomości, która polega na odniesieniu wszystkich przedstawień do jednego podmiotu. Jest to funkcja, która nie posiada żadnego ontologicznego substratu.

Tu widoczny jest właśnie Kantowski zwrot w stosunku do metafizyki przedkrytycznej. Jej tematem był – ujmując to w wielkim skrócie – byt jako byt oraz

²⁴ Por.: W.V.O. Quine, *Naturalisierte Erkenntnistheorie*, w: tenże, *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart 1975, s. 97–126.

²⁵ Moses Mendelssohn, *Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen*, Berlin/Stettin 1767. Z nowszych publikacji na temat wzmiankowanej tu debaty zob.: Ulrich Pädrey, *Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele*, w: „Kant-Studien” 90 (1999), s. 257–284.

²⁶ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 422, s. 362–363.

jego przyczyna, czyli Bóg²⁷. Filozofia krytyczna bada natomiast możliwość formułowania twierdzeń metafizycznych, dochodząc do wniosku, że ani o bycie, ani o Bogu, ani o Ja nie są możliwe żadne substancjalne ani esencjalne sądy o charakterze naukowym. Intelktualny i rozumowy potencjał istot skończonych nie ma zastosowania do rzeczy samych w sobie, a jedynie do zjawisk (*Erscheinungen*), które postrzegane mogą być wyłącznie w czasie i przestrzeni. Filozofia transcendentna Kanta rozwija dodatkowo teorię, która – chodzi tu o dokonanie krytyki – usiłuje uzasadnić poznanie w sposób jednoznacznie nietranscendentny. Zwrócenie się ku warunkom możliwości, które same przez się nie dopuszczają istnienia żadnego substancjalnego substratu, czyni zrozumiałą rezygnację ze wszelkich zasad ontologicznych czy teologicznych. W końcu także i Ja, które jeszcze u Kartezjusza było ostatnim bastionem metafizyki na drodze metodycznego wątpienia, traci tu swoje substancjalne znaczenie. Apercpcja transcendentna jest już tylko najważniejszym warunkiem wszelkiego posługiwania się intelektem, nie jest bynajmniej jednak niematerialną, nieśmiertelną, niezniszczalną i osobową duszą, która mogłaby zmieniać swoje przedstawienia – na kształt Arystotelesowskiej substancji, zmieniającej swoje akcydensy.

Kant postrzegał swoją filozofię jako filozofię przełomu. Retoryka radykalnego zwrotu i odnowy przenika jego refleksje nad własnymi dokonaniem intelektualnymi. Określa ona jego rozumienie własnego miejsca w obrębie dziejów filozofii. Wizji tego przełomu Kant przeciwstawia trwałość swoich rozwiązań. Ale już *Teoria Wiedzy* Fichtego miała postawić postulat dalszego pogłębienia filozofii fundamentalnej. Na tym nie koniec: niewiele później, w filozofii Hegla, ta systemowa stabilność miała znaleźć swoje zwieńczenie. Są to wszystko próby filozoficznego ujęcia totalności świata za pomocą jednej uniwersalnej metody. Prędkość, z jaką zaczęły dokonywać się naukowe, kulturowe i społeczne przemiany, rosła i różnicowała się na oczach tych myślicieli. Fichte borykał się ze swoją ideą jednej absolutnej przyczyny wszystkiego, która miała zapewnić stabilność świata i pewność poznania. Bogactwo szczegółów obecnych w granicach poznania świata umknęła przy tym jego uwadze²⁸. Hegel starał się ratować immanentną światu różnorodność przez swoją teorię negatywności. Ale i w jego monumentalnym systemie na końcu całego rozwoju znajdujemy pojednanie rozumu z samym sobą.

²⁷ Odnośnie do złożoności tego obszaru pojęciowego por. Burkhard Mojsisch, Orrin F., *Summerell, Namen, Darstellungen, Deutungen*, w: *Die Philosophie und ihre Disziplinen. Eine Einführung*, Bochumer Ringvorlesung Wintersemester 1999/2000. (Bochumer Studien zur Philosophie; 35) Amsterdam 2002, s. 89–118.

²⁸ Por. Axel Hutter, *Dem blinden Trieb ein Auge einsetzen?*, s. 180. Krytyka Huttera zmierza do tego, by „ponownie zwrócić uwagę na często słabo rozumianą specyfikę filozofii Kantowskiej, polegającą na *zachowaniu*, nie zaś na *zniesieniu*» rozróżnienia pomiędzy tym, co dostępne jest empirycznie, a tym, co dostępne jest tylko na drodze rozumowej, pomiędzy naocznością a pojęciem”.

Dopiero myśliciele romantyczni poszli inną drogą. Zaczęli uświadamiać sobie ułomność samego myślenia. Zwłaszcza Novalis poszukiwał innego sposobu filozofowania:

Metoda Fichtego i Kanta nie jest jeszcze przedstawiona w sposób wystarczająco całościowy i dokładny. Obydwu im brakuje jeszcze łatwości eksperymentowania – wcale to nie poetyckie – wszystko jeszcze takie skostniałe, takie bojaźliwe. Metodę swobodnego generowania prawdy można dalece jeszcze rozszerzać. To jest właśnie ta prawdziwa sztuka eksperymentowania. Nauka czynnego empiryzmu²⁹.

Nieskrępowany poetycki eksperyment zajmuje miejsce niekończącej się budowy metafizycznego gmachu. Oznacza to nie tylko uznanie zerwania ciągłości za punkt wyjścia i cel rozumowania, lecz także fragmentu za adekwatną formę wyrazu. Jak w kalejdoskopie – pojedynczy promień światła rozszczepiony zostaje na wiele promieni:

Dałoby się pomyśleć cały instruujący szereg specyficznych zastosowań systemu Fichtego i Kanta, np. w poezji, chemii, matematyce, muzyce *etc.* Jedno, w którym traktowałoby się ich jako uczonych o filozoficznym geniuszu, jedno historyczne itd. Mam mnóstwo urywków na ten temat³⁰.

Z języka niemieckiego przełożył Paweł Piszczatowski

Christoph Asmuth: Kant's Transcendental Turn

It is usually assumed that what Kant called the Copernican Revolution in philosophy marks his most important achievement and constitutes the essence of his transcendental turn. The author shows, however, that not only had Kant several predecessors in his highlighting the role of the cognising subject but also that the new epistemic perspective that endows the subject with the power to gain objectively valid knowledge was already present in Kant's precritical writings, which means that the idea did not belong specifically to his transcendental philosophy. These observations lead the author to believe that the more important achieve-

²⁹ Novalis, *Das Allgemeine Broullion 1798/99*, w: Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, (Ed.) Hans-Joachim Mähl, Richard Samuel, t. II, s. 687. Na temat pojęcia eksperymentu por. Fichte, *Wissenschaftslehre 1805*, w: Johann Gottlieb, *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (Ed.) Reinhard Lauth i inni, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 i lata następne, t. II, 9, s. 181–182. Na ten temat także: Christoph Asmuth, *Begreifen des Unbegreiflichen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, s. 188–191.

³⁰ Novalis, *Das Allgemeine Broullion 1798/99*, w: Novalis, *Werke*, s. 571.

ment than the Copernican Revolution was the proposal of the synthetic unity of apperception. It was more important, as the subject in Kant's philosophy is an entity that produces a uniform picture of the world while remaining itself completely invisible and unaccountable for its contribution. The elusive manner of its operation and the consistent, uniform and interpersonally compatible effect of its work are more characteristic of Kant's transcendental philosophy than the claim that the active role of the subject guarantees epistemic validity of its findings.