

Radosław Kuliniak

Problem wyobraźni w filozofii Kanta i Hegla

Folia Philosophica 26, 221-236

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Radosław Kuliniak

Problem wyobraźni w filozofii Kanta i Hegla

Wprowadzenie

Określenie zadań i funkcji poznawczych stojących przed wyobraźnią (*Einbildungskraft*) ma długą i trwałą tradycję w osiemnastoi dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej. Pierwsze próby recepcji przynosi już metafizyczna myśl Leibniza, Wolffa. Są one obecne także w szkole Wolffa, zwłaszcza w koncepcji Baumgartena. Pełny rozkwit tych zainteresowań ujawnia się natomiast w transcendentalnej filozofii Kanta. W obszarze filozofii niemieckiej dokonuje się również istotna zmiana w rozumieniu interesującego nas problemu. Zwraca na to uwagę Hegel w *Wykładach z historii filozofii*, w których pisze wprost: „[...] tylko to, co żywe, duchowe, porusza się w sobie, rozwija się. W ten sposób każda idea — sama w sobie konkretna i rozwijająca się — jest organicznym systemem, totalnością, która zawiera w sobie bogactwo stopni i momentów”¹. Zawarte w tym stwierdzeniu określenie idei znakomicie oddaje ogólny charakter zadań wyobraźni w procesie poznania w ogóle. Oczywiście, tak wyznaczony obszar jest tylko wstępną próbą zakreslenia zewnętrznych granic występowania i zastosowania wyobraźni. Albowiem „wszystkie te uszczegółowienia są — jak pisze nieco dalej Hegel — tylko zwierciadłem i odbiciami tej jednej duszy ożywiającej całość (*dieser einen Lebendigkeit*). Mają one

¹ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. Tłum. Ś.F. Nowicki. T. 1. Warszawa 1994, s. 56.

swoją rzeczywistość tylko w tej jedności, a ich różnice, ich różne określoności są same tylko wyrazem [idei] i zawartą w idei formą”². W interesujących nas koncepcjach, poruszających problem wyobraźni (*Einbildungskraft*), warto też zwrócić uwagę na Kantowskie przesłanki transcendentálnego uwarunkowania funkcji poznawczych wyobraźni oraz na sposób odejścia, głównie Hegla, od tych uwarunkowań i poszczególnych funkcji Kantowskiej wyobraźni, a zwłaszcza od zależności obecnych w *Analytyce transcendentálnej*, wchodzącej w skład *Krytyki czystego rozumu*.

Kantowskie ujęcie wyobraźni

Ze wstępnie przeprowadzonego wyróżnienia wynika, że elementem wspólnym, wyróżnionym wśród wskazanych propozycji, jest dokonująca się zmiana w rozumieniu funkcji poznawczych wyobraźni, określona w ujęciu Kanta obszarem jej występowania, to jest transcendentálnym odniesieniem. Z definicji, którą podaje Kant w *Krytyce czystego rozumu*, wynika, że „transcendentálnym nazywamy wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”³. Zgodnie z tą sugestią wyobraźnia służy określeniu „jednostkowych przedstawień, koniecznych na całym obszarze poznania”⁴, a dzięki zmysłom ujawnia się jej nieograniczony zakres przedmiotowy.

² Ibidem, s. 57.

³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 1 i 2. Warszawa 1986, B 25; zob. również pracę N. Hinske: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dressigjährige Kant*. Stuttgart 1970, s. 17–21.

⁴ Dla Hegla przedstawienie wiąże się, zgodnie z określeniem pochodzącym z *Fenomenologii ducha*, z czymś, co zostaje bezpośrednio ujawnione, reprezentowane. Czytamy, że „reprezentować to znaczy po niemiecku »vorstellen«, czyli wyobrazić jakąś rzecz, ale nie być nią samą”. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przekład, wstęp i objaśnienia A. Landmana. Warszawa 1963–1965, s. 332. Zob. także rozbudowaną definicję *wyobrażenia*, którą Hegel podaje w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 463. Por. także *Uwagi terminologiczne dotyczące Vorstellung*, których dokonuje K. Twardowski w: *Wyobrażenia i pojęcia*. Lwów 1898, s. 7–13, jak również wyjaśnienie tego słowa w słowniku filozoficznym: *Historischer Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter. Basel & Stuttgart 1971.

Stanowią one jej naturalną granicę i wyznaczają obszar jej występowania. Są jednocześnie przyczyną i podstawą uniwersalnych możliwości poznawania w ogóle. Ona zaś sama pojawia się wraz z przedstawieniem przedmiotu, wykracza poza możliwość jego występowania, aby następnie powrócić i rozpocząć swe działanie od początku. W tym sensie jest atematycznym doświadczeniem różnych przedstawień. Staje się nie tylko władzą empiryczną, lecz sposobem poznawania, transcendentalem doświadczeniem wyobrażającego sobie podmiotu.

W filozofii niemieckiej, wraz z opublikowaniem *Krytyki czystego rozumu* Kanta, zmienia się dotychczasowy sposób rozumienia funkcji poznawczych wyobraźni. Przełom, który się dokonuje, wyrasta z przemyśleń dotyczących ogólnej natury procesu poznania. W obszarze doświadczeń poznawczych, jakie przeprowadza Kant, możemy wyodrębnić dwa istotne momenty: odbiorczość wrażeń i samorzutność pojęć. Wymienione okoliczności należą do trwałych warunków poznawczych. Są albo empiryczne, „jeżeli w przedstawieniu zawarte jest wrażenie, które zakłada rzeczywistą obecność przedmiotu”, albo też czyste, „jeżeli w nim nie ma żadnej domieszki wrażenia”⁵. Natomiast do przejawiania się owych warunków dochodzi w formach naoczności, kiedy to za sprawą zmysłów wyłania się twórcza możliwość wyobraźni. Zmysły są również władzą, która jako pierwsza uzyskuje w poznaniu względną samodzielność. „Jest więc rzeczą równie konieczną sprawić — zauważa Kant — aby pojęcia stały się zmysłowe (tj. dołączyć do nich przedmiot występujący w naoczności), jak i uczynić, by dane naoczne stały się zrozumiałe (tj. podporządkować je pojęciom)”⁶. Dzięki zmysłom ujawnia się również sposób, w jaki przedmioty nas pobudzają. Jednak same zmysły nie są w stanie zapewnić nam całościowego oglądu rzeczy (*Anschauung*). Potrzebują wsparcia, to znaczy władzy wyznaczającej obszar ich doświadczeń.

To transcendentalne ujęcie filozofii byłoby jednak niemożliwe, gdyby Kant nie ustalił warunków, w jakich proces poznawania musi przebiegać. W księdze pierwszej *Analityki transcendentalnej* w rozdziale *O czystych pojęciach intelektu* czytamy: „[...] samorzutność naszego myślenia wymaga, by te rozmaite dane były najpierw w pewien sposób przejrzone, przyswojone i powiązane ze sobą, żeby można było z nich wytworzyć poznanie”⁷. Działanie takie ogólnie określa się mia-

⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 50, B 74. Zob. także rozważania A. Żółtowskiego w: *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej*. Kraków 1910, a zwłaszcza rozdział poświęcony *Wynikom transcendentalnej analityki Kanta*, s. 198—225.

⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 51.

⁷ *Ibidem*, A 77, B 103.

nem syntezy. Należy zauważyć, że proces syntezy uznaje Kant nie tylko za umiejętność łączenia wyobrażeń, lecz za możliwość przyjęcia ich jako *a priori*. „Taka synteza zbiera właściwie składniki poznania i wytwarza poznanie poprzez zespolenie ich w pewną treść”⁸. Dopiero na tak wyznaczonym obszarze dokonuje się właściwe działanie wyobraźni. Wyobraźnia rozpoczyna proces syntezy poznawczej. Jest władzą, bez której wszelkie poznanie byłoby pozbawione podstaw. „Synteza w ogóle jest jedynie działaniem wyobraźni, pewnej ślepej, choć niezbędnej funkcji duszy, bez której nie mielibyśmy wcale poznania, ale którą rzadko tylko sobie uświadamiamy. Lecz doprowadzenie tej syntezy do postaci pojęć jest funkcją intelektu, przy pomocy której dostarcza nam on dopiero poznań we właściwym tego słowa znaczeniu”⁹. Kant wyznacza w ten sposób wyobraźni konkretne zadania poznawcze. Tym, co pojawia się jako pierwsze i w czego poznawaniu wyobraźnia uczestniczy, jest różnorodność danych czystej naoczności. Tak powstaje obszar, w którym zachodzi czysta synteza przedmiotów, objawiających się *a priori* w poznaniu. Wyobraźnia zatem wspiera zasadniczo działanie intelektu. Jej działania dokonują się z uwagi na możliwość uzyskania apriorycznego odniesienia. Jest ona czystą formą przejawiania się intelektu. Pojawia się z zewnątrz i dostarcza postrzeganego przez zmysły materiału. Dzięki wyobraźni odkrywamy dwa warunki procesu poznania: przestrzeń i czas, stanowiące formy zmysłowości, do których odnosi się ona jako do możliwości wyobrażania przedmiotów danych intelektowi *a priori*, oraz kategorie, pojęcia intelektu, w których poznawaniu wyobraźnia uczestniczy¹⁰. Według Kanta między wyznaczonymi obszarami zachodzą różnego rodzaju zależności. Przybierają one zawsze formę możliwego odniesienia zarówno dla zmysłów, jak i intelektu. Tym jednak, co jawi się jako konieczne w określaniu tego związku, jest możliwość ich przedstawiania. Należy zauważyć, że to nie intelekt, lecz zmysły umożliwiają wystąpienie wyobraźni. Wyobraźnia nie może samodzielnie, to znaczy bez pomocy zmysłów, wystąpić w poznaniu. Również jej przedstawienia stają się możliwe dzięki zmysłom. Zostają one ujęte za sprawą zmysłów, a poznawane są dzięki działaniom intelektu. Powstaje jednak pytanie: czy działania wyobraźni mogą być wcześniejsze od przedstawień przedmiotów, czy też może poprzedzają przedstawienia jako warunek tego, co jest nam dane, choć nie może być oglądane, a zostaje wyrażone jako przedmiot

⁸ Ibidem, A 78, B 103.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, A 85, B 117—B 118. Zob. rozważania F. Kalbacha w: *Philosophie der Beschreibung*. Köln 1968, s. 175—178.

poznania? W koncepcji Kanta wyróżnienie wyobraźni wiąże się zatem z ustaleniem warunków wstępnych całego procesu poznania. Natomiast ostateczne odniesienie znajduje ona w pojęciach. W Kantowskim procesie dochodzenia istoty pojęć koniecznemu odosobnieniu podlegają najpierw zmysły wraz z wyobraźnią, a dopiero później intelekt¹¹. Uwidacznia się tu możliwość każdorazowego odnoszenia intelektu do siebie samego, to znaczy dzięki zdolności zmysłowego poznawania i apriorycznym podstawom wszelkiego doświadczenia. Tylko w taki sposób potrafimy dotrzeć do empirycznych i transcendentalnych źródeł poznawania w ogóle. Według Kanta „spontaniczność (danych naoczności i odbiorczości) jest zaś podstawą trojakiej syntezy występującej z koniecznością we wszelkim poznawaniu, mianowicie syntezy ujmowania (*Apprehension*) przedstawień jako modyfikacji umysłu w naoczności, syntezy ich odtwarzania (*Reproduktion*) w wyobraźni i syntezy ich rozpoznawania (*Rekognition*) w pojęciu. Te syntezy naprowadzają nas na trzy podmiotowe źródła poznania, które czynią możliwym nawet sam intelekt, a przezeń i wszelkie doświadczenie jako empiryczny wytwór intelektu”¹². Wymienione źródła poznania są elementami wymagającymi nieustannej koordynacji ze strony intelektu. Nie wolno nam rozdzielać ani też zmieniać kolejności ich występowania¹³. Zgodnie z tymi zaleceniami Kantowską charakterystykę transcendentalnych funkcji wyobraźni rozpoczyna *synteza ujmowania*, następnie możliwość *syntezy odtwarzania*, i wreszcie obszar *syntezy rozpoznawania*.

Synteza ujmowania wiąże się z poszukiwaniem właściwej formy wyobraźni, która uobecnia się w poznaniu jako materiał dany nam w naoczności. Jest to działanie wstępne, umożliwiające przeglądanie tego, co zostaje następnie ujęte. Nie należy jednak zapominać, że ten rodzaj syntezy stanowi tylko jeden ze sposobów apriorycznego orzeka-

¹¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 62, B 87.

¹² Ibidem, A 97—98. W wydaniu „A” *Krytyki czystego rozumu* czytamy: „[...] istnieją zaś trzy pierwotne źródła (zdolności władze duszy), które zawierają w sobie warunki, możliwości wszelkiego doświadczenia, a same nie mogą być wyprowadzone z żadnego innego uzdolnienia umysłu, mianowicie zmysł, wyobraźnia i apercpcja. Na tym opiera się 1) zbieranie w jedno apriorycznej różnorodności przez zmysł, 2) synteza tejże różnorodności przez wyobraźnię, wreszcie 3) jedność tej syntezy przez pierwotną apercpcję. Wszystkie te zdolności mają prócz empirycznego jeszcze transcendentalne zastosowanie, które dotyczy wyłącznie formy i jest *a priori* możliwe. O tym odniesieniu do zmysłów mówiliśmy wyżej w części pierwszej, teraz zaś będziemy usiłowali uzyskać wgląd w naturę obu pozostałych”.

¹³ J. Frohschammer: *Über die Bedeutung der Einbildungskraft der Philosophie Kant's und Spinoza's*. München 1879, *Die Einbildungskraft in der transcendentalen Analytik*, s. 27—29.

nia o wartości poznawanych rzeczy. Bez owej syntezy niemożliwe są przestrzeń i czas, gdyż pierwotnie podlegają one odbiorczości zmysłów¹⁴.

Drugi rodzaj *syntezy* dotyczy *odtworzenia*. Kant zauważa, że w poznaniu natrafiamy na przedstawienia, które ostatecznie się jednoczą. Dzieje się tak wówczas, gdy postrzegany przedmiot jest nieobecny. W rozumieniu Kanta „zjawiska nie są rzeczami samymi w sobie, lecz grą wyobrażeń, które zaś są określeniami zmysłu wewnętrznego”¹⁵. Dąży on w ten sposób do ujawnienia relacji występujących między *ujmowaniem* a *odtworzeniem*. Należy także zauważyć wyraźnie przeprowadzony podział kompetencji poznawczych między zmysły a wyobraźnię, zwłaszcza zaś transcendentalne skłonności wyobraźni do syntezy tego, co w relacji do zmysłów jawi się jako różnorodne. Skłonności, które odkrywamy dzięki wyobraźni, należą do podstaw wszelkiego możliwego doświadczenia¹⁶.

Trzeci rodzaj *syntezy* to możliwość *rozpoznawania*. „Nie daje nam ona, jak zauważa Kant, pewności siebie, trwałego Ja i nazywa się zwykle zmysłem wewnętrznym, apercpcją empiryczną”¹⁷. Poznanie potrzebuje ugruntowania, podstawy, dzięki której dane naoczne mogłyby tworzyć jedność. Musi się zatem ujawnić pierwotna i niezmienna świadomość dotycząca tego, co poznajemy. Jej to Kant przypisuje możliwość wpływania na charakter poznawanych zjawisk. „Wiąże ona syntetycznie z sobą to, co różnorodne w poznaniu. Jest świadomością tożsamości swoich funkcji, konieczną jednością wszystkich zjawisk, dokonywanej wedle pojęć, tzn. według prawideł, które nie tylko sprawiają, że zjawiska stają się odtwarzalne, lecz także wyznaczają dla ich danych naocznych przedmiot, tj. pojęcie czegoś, w czym sposób konieczny wiąże się ze sobą”¹⁸. Dlatego wyobraźnia jest pewną rzeczywistością w sobie, dzięki której odnosimy wyobrażenia do innej rzeczywistości. Dzięki niej ujawnia się to, co jest dane w doświadczeniu, a zatem wyobrażenie, którego przedmiotowość, czyli zgodność z rzeczywistością, sama przez się nie może być jeszcze pewna. Nie wolno nam z tego powodu uważać Kantowskiej propozycji określenia świadomości za chybioną, albowiem to właśnie zmysły, a nie świadomość, dostarczają nam podstaw do uzasadnienia pojęć. Naturę tego procesu poznamy, zdaniem Kanta, lepiej, dokonując dokładnej analizy całego procesu poznania. Oznacza to, że musimy poszukiwać wewnętrznej

¹⁴ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, A 99—A 100.

¹⁵ Ibidem, A 101.

¹⁶ Ibidem, A 102.

¹⁷ Ibidem, A 107.

¹⁸ Ibidem, A 108.

zasady uzasadniającej wszelkie doświadczenia poznawcze. „Świadomi jesteśmy *a priori* stałej tożsamości samych siebie w odniesieniu do wszystkich przedstawień, które kiedykolwiek mogą należeć do naszego poznania, tożsamości będącej koniecznym warunkiem możliwości wszystkich przedstawień (gdyż przedstawiają mi one coś jedynie dzięki temu, że wraz ze wszystkimi innymi należą do jednej świadomości, a więc muszą przynajmniej w niej móc być ze sobą powiązane)”¹⁹. Tym samym ujawnia się między innymi wzajemne relacje między transcendentálną jednością apercpepcji a czystą syntezą wyobraźni. Ich przedstawienie jest decydujące zwłaszcza w procesie stawania się pojęć, a wiąże się z określeniem zadań poznawczych zarówno wyobraźni, jak i intelektu. Kant określa również warunki przechodzenia od jednych przedstawień do innych. Pojawia się zatem kolejna cecha wyobraźni, a mianowicie odtwarzanie kolejno następujących po sobie przedstawień. Proces ten Kant uzależnia od zdolności kojarzenia. Łączy się ona z potrzebą wytworzenia przedmiotowej podstawy, to znaczy możliwego odniesienia dla wszystkich przedstawień. Warunek konieczny dokonującej się syntezy stanowi z kolei doprowadzenie do jedności takiego ujmowania. Jest ona tym samym zdolnością syntezy wytwórczej, dzięki której koncentrujemy się na osiągnięciu jedności koniecznej dla przedstawień. Wyobraźnia, pozostając w koniecznym dla siebie odniesieniu apriorycznym, jest władzą pełniącą także inne funkcje transcendentálne. Dzięki niej intelekt łączy się ze zmysłami. Na takie działanie składa się *ujęcie*, *kojarzenie* i *rozpoznanie* przedstawień. Wyobraźnia jest przyczyną jedności tych działań, jak również władzą wspomagającą intelekt w przedmiotowym odniesieniu do poznawanej rzeczywistości. Zapewnia możliwość empirycznego i transcendentálnego odniesienia dla pojęć. Synteza dokonująca się w wyobraźni jest też przyczyną jedności wszystkich przedstawień. Dopiero dzięki niej pojęcia stają się możliwe. Oznacza to, że wyobraźnia nie tylko w odniesieniu do doświadczenia zmysłów staje się warunkiem koniecznym. W poznaniu mamy także do czynienia z wyobraźnią, która zależy od nas samych. Poprzedza ona wszelkie pojęcie i dopiero świadomość, a dokładnie rzecz biorąc, wyobraźnia wspomagająca działania intelektu, umożliwia ich doświadczenie²⁰.

Kant formułuje w ten sposób precyzyjne warunki przedmiotowe występowania wyobraźni. Wszystko to, co ostatecznie postrzegamy, myślimy i wreszcie ujmujemy w postaci pojęć, musi zostać odczytane

¹⁹ Ibidem, A 116.

²⁰ Ibidem, A 130.

jako immanentny wytwór wyobraźni. Wydaje się zatem, iż Kant wykorzystuje i wprowadza do swych rozważań wyobraźnię, nadając jej status przywileju i traktując jako rodzaj twórczej ekspresji — ukazując skomplikowane dzieło poznania o kształcie niepodobnym do żadnego z poznawanych przedmiotów. Na *Analityce transcendentальной* nie kończą się, oczywiście, rozważania Kanta nad rolą poznawczą wyobraźni i znaczeniem wyobrażeń w procesie kształtowania się pojęć. Jak jednak zauważa O. Höffe „»Sukcesorzy« nie są przy tym bynajmniej zgodni co do tego, w czym zasada się istota Kantowskiego dokonania i gdzie w istocie przebiega jego wyraźna granica oraz w jakim kierunku należy dalej rozwijać jego filozofię bądź też ją transformować. Surowy kantysta będzie odczytywał, i to nawet w istotnych częściach, dzieje nieustannego oddziaływania Kanta, poczynając od idealizmu niemieckiego, jako historię twórczych dezintegracji oraz opatrzy je nieznacznie strawestowanymi słowami *Fausta*: »Jest własnym duchem waszym, cni panowie, w którym to duchu dzieło Kanta się zwierciadli«²¹. Wybór ten oznacza, że po Kancie w rozumieniu problemu wyobraźni nastąpiła zmiana, którą zauważamy przede wszystkim w koncepcji Hegla — w jego recepcji i w zmianach idei przełomu transcendentálního Kanta, głównie w zmianach i asymilacji dokonanych w ramach *Nauki logiki*.

Heglowskie rozumienie zadań poznawczych wyobraźni

W Heglowskiej *Nauce logiki* czytamy, że „aby dojść do wolności substancji, nie wystarczy wyobrazić ją sobie jako pewną totalność, która — jako pełna w sobie samej — nie musi otrzymać niczego z zewnątrz. Bezpojęciowe właśnie, tylko wyobrażające odnoszenie się do siebie samego jest raczej pewną *pasynością* w stosunku do czegoś, co inne”²². W tym względzie Hegel przyjmuje powszechną, przedmiotową ważność pojęcia, a zadania stawiane wyobraźni określa, biorąc pod uwagę jej stosunek do pojęcia, z jego absolutną jednością bytu i refleksji. Zbliżyliśmy się w ten sposób do prawdy o przejawianiu

²¹ O. Höffe: *Immanuel Kant*. Tłum. A. Kaniowski. Warszawa 1994, s. 283.

²² G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. Tłum. A. Landman. T. 1 — Warszawa 1967; T. 2 — Warszawa 1968, s. 582.

się świadomości w swej substancji. Natomiast to, co pozostaje do określenia, dotyczy relacji systemowej, a mianowicie ustalenia, dlaczego pojęcie wiąże się z prawdą, jaką Hegel zawarł w systemie, a nie wprost z wyobraźnią. Powodem takiej recepcji jest fakt, że „zazwyczaj wyobrażamy sobie wszystko w ten sposób, że tu np. działa rozsądek, pamięć itd., każdą władzę oddzielnie dla siebie i chwilowo pozostawić inne na uboczu w bezczynności, aż — kto wie — nadzieje być może kolej także na nie”²³. Znamy już powód Heglowskiej próby stworzenia systemu. Musimy również poznać cel Heglowskiej eksplikacji. Jest nim, jak wynika z *Nauki logiki*, konieczność powrotu świadomości (*resp.* ducha) „do swej absolutnej jedni, mianowicie do pojęcia, w którym różnic nie należy już ujmować jako samoistnych, lecz jako *odrębne* momenty w podmiocie, prostej indywidualności”²⁴. W tej perspektywie, kształtującej się po raz kolejny u Hegla w konfrontacji z myślą Kanta, sam fakt wzniesienia się świadomości do pojęcia pozostaje czymś bezwzględnie prawdziwym. Jak zauważa Hegel, „należy zgodzić się z tym, że ani o Ja, ani o czymkolwiek innym, nawet o pojęciu samym, nie można mieć najmniejszego pojęcia, o ile się tego nie *ujmie pojęciowo (begreift)*, lecz poprzestaje się tylko na prostych niezmiennych *wyobrażeniach i nazwach*”²⁵. Natomiast wyobraźnia ma zastosowanie tylko do tych warunków, w których może dochodzić do powstania pojęcia. Nie jest prawdą samą o pojęciu, lecz staje się wraz z jego zachodzeniem. Nie mielibyśmy zatem ani przedstawienia bytu, substancji, ani też samego pojęcia, gdyby wszystkie z wymienionych określoności nie decydowały wcześniej o możliwości wystąpienia wyobraźni. Nasuwa się jednak w tym momencie pytanie, czy rozumowanie takie zdoła wytrzymać taką krytykę. Dokładnie rzecz ujmując: czy jest możliwa w Heglowskiej *Nauce logiki* prawda uwarunkowana jedynie wyobraźnią, bez udziału pojęcia. Rozważenie tej kwestii należy uznać za ważne przede wszystkim ze względu na prawdę przejawiającą się w samym pojęciu.

Wyobraźnia w Heglowskiej *Nauce logiki* stanowi rezultat przyjęcia pewnych warunków podczas tworzenia pojęcia, odnoszących się do jego treści, bytu i refleksji. Jednak sam fakt pojawienia się wyobraźni nie dowodzi jeszcze, że jest ona dla świadomości czymś bezwzględnie prawdziwym, ani tym bardziej, że takim się staje. Co więcej, Hegel zauważa, że sama wyobraźnia nie odpowiada za powstanie

²³ Ibidem, s. 198.

²⁴ Ibidem, s. 199.

²⁵ Ibidem, s. 692. Zob. także P. Rohs: *Der Grund der Bewegung des Begriffs*. In: „Hegel-Studien”. Hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler. Bd. 18. Bonn 1978, s. 43—46.

prawdy wyrażonej w pojęciu. „Wszystko, co wychodzi poza zjawisko i wyobrażnię, nosi w krytyce Kantowskiej nazwę czegoś, co przekracza granice [naszego poznania] i do czego rozum w żadnym wypadku nie jest uprawniony. Faktycznie jednak przekracza pojęcie [nie granice poznania, lecz] to, co jest pozbawione pojęcia, a pierwszym uprawnieniem do tego jest z jednej strony pojęcie samo, a z drugiej — negatywnego punktu widzenia — nieprawda zjawiska i wyobrażenia oraz takich abstrakcji jak rzeczy same w sobie i owo Ja, które nie powinno być dla siebie przedmiotem”²⁶. Przedstawione w *Nauce logiki* zależności systemowe są dla Hegla przeszkodą, którą na drodze do systemu świadomość musi pokonać. Nie może być to jednak tylko przyjęcie tego rodzaju zależności, które wykluczyłyby możliwość systemu w ogóle. Niezgodność wyników, jakie przynosi to zestawienie, zaświadcza o zmienności, ruchu treści wewnątrz samego pojęcia. Jeżeli jednak mówimy, że posługujemy się wyobrażnią w celu oddania właściwego charakteru pojęcia, oznacza to, że wyrażamy jedynie pewną skłonność naszego myślenia.

W *Analityce transcendentальной* Kant warunkiem wszelkiej możliwej syntezy czyni wyobrażnię. Przypomnijmy, że „synteza w ogóle jest — jak później zobaczymy — jedynie działaniem pewnej ślepej, choć niezbędnej funkcji duszy, bez której nie mielibyśmy wcale poznania, ale którą rzadko sobie uświadomiamy”²⁷. W ujęciu Hegla zauważony przez Kanta istotny dla całego poznania moment syntezy, przeprowadzanej dzięki wyobraźni, przybiera inną postać. Celem poznania syntetycznego nie jest jedynie poznanie, w którym pojęcie i wyobrażnia nie mogą istnieć bez siebie²⁸, lecz rozpoznanie samego pojęcia w jedności własnych elementów, czyli bytu i refleksji. „Realnością, którą pojęcie sobie nadaje, jest następny [po abstrakcyjnej identyczności] szczebel, a mianowicie wymieniona wyżej identyczność momentów rozróżnionych jako takich, która jest przeto zarazem jeszcze tylko *wewnętrzna* i tylko koniecznością, a nie identycznością podmiotową dla siebie istniejącą i dlatego też jeszcze nie pojęciem jako takim”²⁹. Poję-

²⁶ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, s. 696.

²⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 78.

²⁸ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, T. 2, s. 720, gdzie czytamy: „[...] poznanie analityczne jest pierwszą przesłanką całego sylogizmu — jest *bezpośrednim* odnośnikiem się pojęcia do przedmiotu; *identyczność* ta jest przeto tym określeniem, które poznanie analityczne rozpoznaje jako swoje i dlatego jest tylko *ujmowaniem* tego, co *jest*. Poznanie syntetyczne [natomiast] dąży do tego, by *ująć pojęciowo to, co jest*, tzn. dąży do tego, by różnorodność określić ująć w ich jedności. Dlatego też jest ono drugą przesłanką sylogizmu, w którym odniesione zostaje do siebie to, co *różne* jako takie. Celem tego poznania jest dlatego *konieczność* w ogóle”.

²⁹ Ibidem, s. 721.

cie staje się w swym przedmiocie, najczęściej rozumianym jako jedność bytu i refleksji, nie za pośrednictwem wyobraźni, lecz w bezpośrednim wysiłku wznoszenia się świadomości ku koniecznej dla niej i niego pewności. Prawda pojęcia, ujawniająca się u Hegla w systemie, a nie w wyobraźni, pojawia się w trzech momentach: *ogólności*, *szczegółowości* i *jednostkowości*³⁰. Natomiast poznanie syntetyczne ma w koncepcji Hegla inne konsekwencje³¹. W stosunku do wyobraźni i pojęcia dokonuje się przegląd całości, w którym najpierw wyniesiona jest sama wyobraźnia, a następnie zostaje ona sprowadzona do pojęcia. Spróbujmy prześledzić ten jakże ważny element Heglowskiego systemu.

W odniesieniu do wariantu pierwszego, to znaczy dzięki samej wyobraźni, Hegel zauważa, że „wyższą prawdą tej formy jest jednak *duch dla siebie*, dla którego przedmiot istniejący dla świadomości *sam w sobie* przybiera formę określenia przysługującego duchowi samemu — formę *wyobraźni w ogóle*”³². Twierdzenie to dowodzi, że wyobraźnia nie jest niczym innym, jak pochodną pojęcia. Hegel, uznając wyobraźnię za wyższą formę przejawiania się świadomości, zakłada zmienność samego myślenia. Wyobraźnia nie jest źródłem prawdy samej o przejawianiu się pojęcia. Staje się zatem niewspółmiernym elementem poznania, próbą uchwycenia tego, co jest nam dane w sposób bezpośredni.

Natomiast w drugim przypadku, czyli w stosunku do pojęcia, „przedmiot, który istnieje dla pojęcia, jest przeto tu wprawdzie przedmiotem danym, ale nie wstępuje w podmiot ani jako obiekt oddziałujący, ani jako przedmiot w tych swoich właściwościach, jakie ma dla siebie samego, ani jako wyobrażenie, lecz podmiot przekształca go w pewne *określenie pojęciowe*”³³. Tutaj wyobraźnia nie pełni funkcji

³⁰ Zob. ibidem, s. 22. *Jednostkowością* jest „sam przedmiot jako *bezpośrednie wyobrażenie* — to, co ma być zdefiniowane”; *ogólność* „okazała się w określeniu sądu obiektywnego, czyli sądu konieczności”; i wreszcie, jak zauważa Hegel, *ogólność* stała się „*rodzajem*, i to mianowicie [rodzajem] *najbliższym*, ogólnością zawierającą w sobie taką określoną, która jest zarazem zasadą dla różnicy stanowiącej *szczegółowość*”. Zob. również rozważania H. P i s a r k a: *Z teorii pojęć filozoficznych*. W: „Acta Universitatis Wratislaviensis”. Wrocław 1992.

³¹ Szerzej o konsekwencjach poznania syntetycznego w koncepcji Hegla, o ważności dialektycznej i innych aspektach procesu poznania w *Nauce logiki* pisze M. K o s o k: *The Dialectical Matrix (and an Exposition of Hegel's Science of Logic as a Four Dimensional Typology of Transition States) or Hegel's Absolute Idea as Pure Method (a Non-Linear Logic of Self-Transcending Immediacy)*. In: „Hegel-Studien”..., Bd. 18, s. 115—137.

³² G.W.F. H e g e l: *Nauka logiki...*, s. 699.

³³ Ibidem, s. 701.

nośnika prawdy. Rozważana jest ze względu na to, czy stanowi wierne odbicie rzeczywistości pojęcia. Stały punkt oparcia Heglowskiej *Nauki logiki* istnieje zatem za sprawą pojęcia. To dzięki pojęciu myślimy, to znaczy odkrywamy wiedzę o stawianiu się świadomości. Jest to również rzeczywisty punkt wyjścia Heglowskiego systemu nauk filozoficznych, albowiem to właśnie w *Nauce logiki* rozstrzyga się sprawa poznawania bytu. W istocie jednak nie potrafimy tej zagadki do końca rozwiązać. Pozostaje nam zatem, jak zauważa Hegel, posługiwanie się pojęciem, które „jest właśnie tym, co jest czynne w przedmiocie, tym, co odnosi w nim siebie do siebie i przez to, że nadaje sobie w przedmiocie swoją realność, odnajduje *prawdę*”³⁴.

Zakończenie

Filozofia Kanta i Hegla wspólnie wyznaczyły bardzo wiele kierunków badań filozoficznych. W tym względzie nie sposób pominąć chociażby: dociekań lewicy Heglowskiej (ruch młodoheglistów, który tworzą L. Feuerbach, B. Bauer, A. Ruge, a także K. Marks i F. Engels³⁵), recepcji filozofii Hegla na obszarze filozofii polskiej³⁶, prób interpretacji zawartych w dociekaniach filozofii marksistowskiej³⁷, a także współczesnych nam rozważań postmodernistycznych³⁸.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Dokładną analizę powstania rozłamu w szkole Heglowskiej i charakterystykę ruchu młodoheglistów przedstawia R. Panasiuk: *Lewica Heglowska*. Warszawa 1969.

³⁶ Zob. w tym względzie rozważania A. Bala w: *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830—1850)*. W: „Archiwum Komisji Do Badania Historji Filozofii w Polsce”. T. 5. Kraków 1933, s. 73—198, a także rozważania B. Baczkki: *Lewica i prawica heglowska w Polsce*. Warszawa 1965; I d e m: *Horyzonty problemowe polskiego Heglizmu*. W: *Polskie spory o Hegla (1830—1860)*. Warszawa 1966.

³⁷ Zob. w tym względzie np. rozważania zawarte w pracy K. Bala: *Recepcje i interpretacje marksizmu oraz jego teoretyczne źródła w RFN 1968—1978*. „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Filozoficzne” 1982, nr 38, oraz wyniki badań przedstawione przez J. Wróblewskiego: *VI Kongres Heglowski*. „Państwo i Prawo” 1967, z. 2.

³⁸ Chodzi tu o rozważania J. Derridy: *Szyb i Piramida. Wstęp do semiotyki Hegla*. W: J. Derrida: *Pismo Filozofii*. Tłum. B. Banasiuk. Kraków 1992, s. 71—127.

W podjętych tam analizach daje się zauważyć dotkliwy brak badań nad statusem poznawczym wyobraźni. Jakkolwiek natrafiamy, na przykład w filozofii polskiej w tekstach B.F. Trentowskiego, K. Libelta³⁹, na liczne i cenne uwagi, to odnoszą one problem wyobraźni głównie do estetycznych lub historiozoficznych dociekań Kanta i Hegla. Nie wydaje się jednak, że jest to zwykłe przeoczenie, lub też brak podstaw dla przyjętego tu typu argumentacji. Problem ten bowiem jest niezwykle trudnym i niewdzięcznym obszarem dociekań. Dzieje się tak nie tylko ze względu na przedstawiony w *Nauce logiki* szczegółowy obszar odniesień wyobraźni. Kłopoty badawcze dotyczą także, moim zdaniem, wspólnego Kantowi i Heglowi obszaru, a mianowicie momentu samej prawdy. Jak zauważa to Hegel, „Prawda jest niby dionizyjskie upojenie, w którym żaden uczestnik nie jest niepijany; ponieważ w tym upojeniu rozplywa się bezpośrednio i od razu wszystko, co miało tendencję do oddzielenia się od całości”⁴⁰. Wraz z takim odkryciem ujawniają się zarówno problemy interpretacyjne związane ze zrozumieniem Heglowskiej historii filozofii, jak i Kanta refleksji nad stawaniem się i przejawianiem się wyobraźni. Te konstatacje, dotyczące statusu poznawczego wyobraźni, rodzą cały ciąg wątpliwości w wyrażeniu samej prawdy, to znaczy w pojęciach tworzących system. Nasze rozważania mieszczą się we wspomnianym obszarze, ale w celu uniknięcia tych i wielu innych komplikacji uznaliśmy za konieczność pominięcia dokładnej analizy poglądów z zakresu historii filozofii, poruszających problem stawania się wyobraźni. W tym względzie w filozofii starożytnej punktem kulminacyjnym jest system Arystotelesa, a zwłaszcza przedstawiona w nim geneza i źródła powstawania wyobrażeń jako śladów pozostających po przedstawieniach. Z kolei ukazywane przez Arystotelesa związki między wyobraźnią i intelektem czynnym stały się bezpośrednią przyczyną rozważań nad statusem przedstawień i pojęć. W dociekaniach filozofii średniowiecznej objawia się to w filozofii P. Abélarda i Tomasza z Akwinu. W dalszej zaś kolejności trzeba uwzględnić zmiany dokonujące się w rozumieniu wyobraźni w filozofowaniu Kartezjusza,

³⁹ B.F. Trentowski: *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*. Tłum. M. Żułkoś-Rozmaryn. Warszawa 1978, gdzie między innymi czytamy: „[...] wyobraźnia jest więc matką fantazji i babką rozumu. Wyobraźnia ma się tak do fantazji, jak zmysłowość do trwałego przedstawiania, czyli do pamięci, a do rozumu — jak zmysłowość do intelektu” (s. 141). Zob. także stanowisko K. Libelta wyrażone głównie w: *Filozofia i krytyka*. T. 1—4. Poznań 1854—1850 i 1874. I d e m: *Estetyka, czyli umnicstwo piękne*. T. 1—2. Petersburg 1854—1855, oraz rozważania Z. Kaczmarka: *Źródła poglądów estetycznych Libelta*. Poznań 1930.

⁴⁰ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 60.

w którym wyobraźnia została przedstawiona jako jeden ze sposobów myślenia (*cogitatio*). Koncepcja ta wywarła istotny wpływ na rozwój zagadnienia świadomości w filozofii niemieckiej. W tym względzie ważne przesłanki rozwoju transcendentalnej filozofii I. Kanta stanowią G.W. Leibniza i Ch. Wolffa założenia metafizyki, jak również J.G. Sulzera i J.N. Tetensa założenia psychologii filozoficznej.

Natomiast wprost w filozofii Kanta, a zwłaszcza w wyróżnionym przez nas obszarze *Analityki transcendentalnej*, oprócz podstawowej funkcji syntezy należy zwrócić uwagę na sposób jednoczesnego określania przedstawień i pojęć, bez których nie byłoby poznania. Wpływ filozoficznych dociekań Kanta na rozwój innych prób eksplikacji obecnych w filozofii niemieckiej jest ogromny. Niniejszy artykuł ogranicza się jedynie do wskazania zależności w ramach przejawiania się świadomości w filozoficznych rozważaniach Hegla. Wskazane aspekty, składające się na treść niniejszego przedstawienia, mają określony związek z jego filozoficznymi dociekaniami. W misternie nakreślonych ramach systemu dochodzi nie tylko do przejawiania się wyobraźni, lecz także do wzajemnego przenikania się poszczególnych przedstawień. Jak staraliśmy się dowieść, problem ten wyrasta na określonym podłożu historyczno-filozoficznym. Natomiast zaznaczające się różnice między przedstawieniem a pojęciem prowadzą do wyodrębnienia tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, ogólne i szczegółowe w ramach Heglowskiego systemu. Wydaje się jednak, że wniosek ten bez odpowiedniego uzasadnienia może się okazać niewystarczający, albowiem dla Hegla zarówno przedstawienie, jak i pojęcie *stają się* ważne nie tylko względem siebie, lecz przede wszystkim wobec rzeczywistości w ogóle. Są konieczną formą myślenia o *rzeczach, zjawiskach, przedmiotach* itd. W tej perspektywie najważniejszym osiągnięciem Kantowskich analiz jest wskazanie prawidłowości, tak zwanych *ruchów przedstawieniowych zachodzących za sprawą wyobraźni*, która wspiera się na wartości powstałej ze znaczeń wynoszonych z kolejno wylaniających się z nich synonimów. Materiał zgromadzony dzięki omawianym procedurom badawczym okazuje się niewystarczający. Powstałe braki pozwala uzupełniać dopiero dążenie integracyjne, będące bezpośrednią reakcją wobec zastanego materiału. U Hegla zauważyć można nie tylko potrzebę tworzenia przedstawień, ale również konieczność posługiwania się nimi we wszelkim możliwym filozofowaniu. W tym sensie ważny staje się sposób zachodzenia przedstawień, a także sam proces tworzenia pojęć, *stawianie się jego szczegółowych treści, bytu i refleksji*. Tą drogą dochodzimy do wniosku, że o ile filozofia Kanta opiera się na możliwym doświadczeniu, o tyle filozofia Hegla jest niczym innym, jak próbą odpowiedzi

na kolejne pytania, które rodzą się wraz z określeniem *bytu*. Nie jest *on* dany w sensie bezpośrednim. Potrzebuje *refleksji określającej*, która pozwoli ujawnić poszczególne aspekty jego istnienia i sprawi, że *byt* będzie nam dany *w przedstawieniach*. Nie wolno również dopuścić do tego, aby refleksja stała się refleksją naiwną, wspartą samymi przedstawieniami. Ten obszar odkrywa, zdaniem Hegla, filozofia Kanta. Nie oznacza to jednak, że zakres pojęć ujawniający się w Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu* i w Heglowskiej *Nauce logiki* jest taki sam. W ujęciu Hegla dochodzi raczej do realizacji potrzeb uzasadniających proces poznania przez jednoczesne przyjęcie *pojęcia i przedstawienia*; do rozpoznania obu obszarów; i wreszcie do ich przedstawienia jako *momentów* niezależnych od siebie. Nie wystarczy zatem *zwątpić*, aby *wiedzieć*. Trzeba również dążyć do przedstawienia rzeczy w sposób jasny i wyraźny, to znaczy tak, aby przedmiot, który przedstawiamy, stał się konieczną formą myślenia, ważną w odniesieniu do wszelkiej rzeczywistości.

Radosław Kuliniak

The issue of imagination in Kant's and Hegel's philosophy

S u m m a r y

The article was devoted to Kant's and Hegel's attempt to define the cognitive function and role ascribed to imagination. Kant observed, among other things, that it cannot play a slavish function either with respect to senses or intellect. Kant does not perceive imagination as the power of recognition, thanks to which a synthesis of presentations takes place supporting intellect in the process of constituting notions and allowing for a stable relationship with possible experience. It means that notions cannot be used beyond the subjects of our imaginations about them. They are depicted either as *a priori* or give us an insight into sensual data. Thus, cognition does not have non-subject-like elements. First problems appear when Kant makes an attempt to define the conditions of synthesis, and, subsequently, the issues of "what" and "how" we learn. In this respect, Hegel considers imagination as an absolute power however the one which in its action is not fully given to us. Its existence is nothing coincidental because it gives the possibility of accessing the world of presentations. Though it is not the only power uniting the world of presentations. The presentations are rather the condition of the examination of the subject being learned. In such a way we are exposed to viewing presentations and their cognition.

Radosław Kuliniak

Das Problem der Einbildungskraft in Kants und Hegels Philosophie

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der vorliegende Artikel ist der Kantischen und Hegelschen Auffassung von der Erkenntnisfunktion der Einbildungskraft gewidmet. Kant war der Meinung, dass die Einbildungskraft weder den Sinnen, noch dem Intellekt dienen darf. Sie ist nach ihm keine Urteilskraft, dank deren Vorstellungen synthetisiert werden; sie ist keine Urteilskraft, die den Intellekt bei Begriffsbildung unterstützen und einen festen Zusammenhang mit eventueller Erfahrung ermöglichen würde. Es heißt, dass die Begriffe nur als die von uns vorgestellten Objekte existieren, außerdem können sie keine andere Anwendung finden. Sie werden entweder *a priori* dargestellt, oder sie ermöglichen uns, in Sinnesdaten Einblick zu nehmen. Das Erkenntnis beinhaltet also keine ungegenständlichen Elemente. Kant stößt erst dann auf Probleme, wenn er die Bedingungen für eine Synthese, nicht nur was, sondern wie wir erkennen, zu erforschen versucht. Für Hegel ist Einbildungskraft ein notwendiges Vermögen, obwohl ihre Wirkung für den Menschen nicht völlig wahrnehmbar ist. Sie kommt nicht zufällig vor, denn sie ermöglicht uns den Zugang zur Welt der Vorstellungen. Sie ist aber nicht die einzige Kraft, mit deren Hilfe die Vorstellungswelt vereinigt wird. Die sich zeigenden Vorstellungen sind eher eine Voraussetzung für die Anschauung des erkannten Objektes. So setzen wir uns gleichzeitig der Anschauung von Vorstellungen und deren Erkennung aus.