

wyrazić, okrzepnąć i skutecznie bronić przed pogwałceniem. To z praw innych składa się własne moje prawo” (s. 266–267).

Trudno jednoznacznie zakwalifikować książkę Bauman'a do określonej dyscypliny wiedzy humanistycznej. Jest to studium, które w fascynujący sposób łączy podejście socjologiczne z kulturologicznym, filozoficzno-antropologicznym i etycznym. A wszystko to nosi na sobie znamię znakomitego stylu literackiego. Nie bez znaczenia dla całościowej oceny pracy jest także jej przesłanie moralne. Bauman jest bowiem nie tylko świetnym analitykiem kultury ponowoczesnej, lecz z pasją broni jej czołowych wartości — wolności, różnorodności i tolerancji — nie zamykając przy tym oczu na możliwość ich deformacji pod wpływem rynku. Otrzymaliśmy zatem książkę, która z pewnością dostarczy nowych impulsów toczącej się w naszym kraju debacie postmodernistycznej.

Omawiana publikacja ma również pewne braki. Powodem niedosytu jest np. niedostateczne oświetlenie roli religii w ponowoczesnym świecie, a zwłaszcza roli chrześcijaństwa. Reakcją jednostki na ponowoczesną przygodność bytu i ambiwalencję, na kłopoty związane z koniecznością samodzielnego budowania tożsamości w świecie pozbawionym centrum aksjologicznego i niepodważalnych autorytetów, jest gorączkowe poszukiwanie zakotwiczenia w spontanicznie tworzonych i nie-trwałych wspólnotach symbolicznych (por. fragment traktujący o zjawisku tzw. „nowoplemienności”, s. 279–287). Czy jednak ludzie gotowi wyrzec się trudnej wolności w imię bezpieczeństwa duchowego nie sięgają znacznie częściej ku bardziej sprawdzonym strategiom przednowoczesnym? Czy niewątpliwy nawrót fundamentalizmu religijnego w różnych krajach świata nie jest świadectwem narastającej tęsknoty za przynależnością i zakorzenieniem? Czy rzeczywiście nie musimy już bać się odrodzenia szowinizmu, rasizmu i ksenofobii?

Recenzował Tadeusz Szkolut

Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie im Auftrage von Johann-Gottlieb Fichte-Gesellschaft. Hg. von Klaus Hamacher (Aachen), Richard Schottky (Wuppertal), Wolfgang H. Schrader (Siegen), Editions Rodopi B.V., Amsterdam — Atlanta, GA 1990–1994.

Od pięciu lat ukazują się w Niemczech, pod auspicjami Towarzystwa Johanna Gottlieba Fichtego, tomy studiów poświęconych myśli autora *Powstania człowieka*. Jak dotąd, doczekaliśmy się sześciu numerów tych *Fichte-Studien*, noszących podtytuł *Przyczynki do historii i systematyki filozofii transcendentalnej*. Każdy z nich, z wyjątkiem pierwszego, poświęcony jest przede wszystkim dyskusji

jednego zagadnienia, sygnalizowanego przez temat części głównej (oprócz niej, w poszczególnych numerach znaleźć można takie części jak: „artykuły różne”, „polemiki i dyskusje”, „dokumentacja”, „sprawozdania z konferencji”, recenzje). Począwszy od tomu drugiego, kolejne kwestie zasadnicze to „Kosmopolityzm a idea narodowa”, „Filozofia społeczna”, „Filozofia transcendentálna a teoria ewolucji”, „Rozum teoretyczny” oraz „Realność i pewność” (ostatni tom, opublikowany w zeszłym roku, zawiera w całości referaty z konferencji Towarzystwa Fichteńskiego, która odbyła się w 1992 r.).

Renesans wzmożonego zainteresowania dziełem twórcy Teorii Wiedzy datuje się od początku lat sześćdziesiątych, kiedy to światło dzienne ujrzały: artykuł Reinharda Lautha o problemie interpersonalności u Fichtego tudzież jego książka *Zur Idee der Transzendentalphilosophie* (1965), a także przystąpiono do edycji dzieł zebranych Fichtego (w Bawarskiej Akademii Nauk), ukazujących się od 1964 r. (dotąd ok. 40 tomów). Oprócz Lautha, do klasyków współczesnej „fichteologii” zaliczyć należy Wolfganga Janke (autora fundamentalnej książki *Fichte. Sein und Reflexion* z 1970 r.), Wolfganga H. Schradera, Helmuta Girndta. Do ich znakomitych tekstów z *Fichte-Studien* będę miał jeszcze okazję nawiązać w merytorycznej części recenzji.

Skoncentruję się w niej na krytyczno-systematycznym omówieniu pięciu zagadnień, wytyczających pole problemowe dotychczasowych *Studiów Fichteńskich*: filozofii przyrody, namysłu nad rzeczywistością polityczną, filozofii społecznej, etyki i metafizyki.

1. Filozofia przyrody

Ogólny walor Teorii Wiedzy (tak nazywał Fichte swój system) jako refleksji nad przyrodą pokazuje H. Girndt¹. Rekonstrukcja koncepcji pięciu zasadniczych punktów widzenia i nastawień wobec rzeczywistości — koncepcji znamiennej dla Teorii Wiedzy od 1804 r. — służy autorowi do pokazania, że każde z owych stanowisk (życia, legalności, etyki, religii i filozofii) odnosi się w jakiś nieredukowalny i istotny sposób do przyrody. Jednak najbardziej twórcze, najgłębsze — a przy tym niedostatecznie opracowane i dlatego zbyt mało uwzględniane w literaturze przedmiotu — ujęcie przyrody oferować ma etyka. Przyroda jest tam „tym, w czym i przez co «duchowe oblicza» wkraczają do świata zjawisk i mogą się manifestować”².

Natomiast Karen Gloy zdaje się nie doceniać ustaleń Girndta, kiedy w *Die Naturauffassung bei Kant, Fichte und Schelling*³ sugeruje, jakoby dla oceny

¹ H. Girndt, *Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes*, w: *Fichte-Studien*, nr 1, wyd. cyt., s. 139–156. Artykuł Girndta ukazał się ostatnio w moim przekładzie w tomie *Filozofia transcendentálna a dialektyka* (pod red. M.J. Siemka), Warszawa 1994, s. 139–156 (*Popiätne widzenie przyrody w myśli Fichtego*).

² M.J. Siemek (red.), *Filozofia transcendentálna...*, wyd. cyt., s. 153.

³ *Fichte-Studien*, nr 6, wyd. cyt., s. 253–275.

Fichteańskiego sposobu myślenia o przyrodzie ważne było to tylko, iż nie wykraczał poza idealistyczny paradygmat umieszczania jej w polu „konstytucyjnych działań” subiektywności. Według Gloy, a wbrew Girndtowi, dopiero rozstanie się z tym paradygmatem otwiera perspektywę konceptualizacji natury równoprawnych wobec naukowej (np. mitycznej czy teologicznej). Na realizowanie przez Teorię Wiedzy programu myślenia genetycznego, ewolucjonistycznego — i jakkolwiek bazującego na jedności udzielanej przez subiektywność, to przecież otwartego na nieskończoną procesualność przyrody i społeczeństwa — zwraca uwagę Jörgen Stahl w *Fichtes Wissenschaftslehre im Aufbrechen der Paradigmen mechanizistischen Denkens*⁴.

Tak czy inaczej, transcendentalizm w wersji Fichteańskiej okazuje się punktem odniesienia dla uczonych-empiryków poszukujących głębszej samowiedzy teoretycznej, takich jak Otto-Detlev Creutzfeldt czy Gerhard Vollmer, spierających się o to, jak dalece możliwe jest fizykalne wyjaśnienie doświadczenia i świadomości. Między idealistycznym stanowiskiem pierwszego a naturalistycznym drugiego usiłuje znaleźć środek W.G. Schrader. Wprowadza on — posiłkując się pomysłami D. Davidsona — pojęcie intencjonalności (w sensie podstawowego wyróżnika zjawisk mentalnych) jako gwaranta identyczności tego, co duchowe i tego, co cielesne. Zastrzega jednak, że nie jest to rozwiązanie epistemologiczne — jakie dopuszczałaby Teoria Wiedzy — lecz ontyczne, a więc „przedtranscendentalne”⁵.

Szczegółowa debata nad relacjami między filozofią transcendentalną a ewolucjonistyczną teorią poznania uzyskuje zwięźczenie w znakomitej pracy Wilhelma Lütterfeldsa *Hat die idealistische Erfahrung eine naturalistische Basis? Fichtes frühe Transzendentalphilosophie und die evolutionäre Erkenntnistheorie*⁶. Autor dowodzi tam, że o ile istota świadomości nie daje się wywieść z doświadczenia — wyklucza to niemożność „logicznego” usytuowania przedmiotu opisu „przed” uchwytną go wiedzą — o tyle dopuszczalne i niezbywalne jest dopełnienie transcendentalnej autorefleksji realistycznym opisem przyrodniczej genezy „nośnika” świadomości, nie dającego się od niej do końca oddzielić, a odsyłającego także do empirycznych i kontyngentnych aspektów intersubiektywności⁷.

Przyznać trzeba, że tematyka metodologicznego i „metarefleksyjnego” znaczenia Teorii Wiedzy dla współczesnego przyrodoznawstwa opracowana została

⁴ *Fichte-Studien*, nr 5, wyd. cyt., s. 149–158.

⁵ Por. O.-D. Creutzfeldt, *Prinzipien der Hirnorganisation als Bedingung von Wahrnehmen, Denken und Handeln*, *Fichte-Studien*, nr 4, wyd. cyt., s. 13–52. G. Vollmer, *Ist evolutive Selbstorganisation zu Leben und Bewußtsein doch denkbar?*, tamże, s. 53–67; W.H. Schrader, *Evolutionstheorie oder Geschichtsphilosophie?*, tamże, s. 187–196.

⁶ Tamże, s. 86–118.

⁷ W tym samym, czwartym tomie *Studiów* znajdujemy zarówno stanowiska polemiczne wobec Lütterfeldsa (Mues, częściowo Girndt), jak i otwarcie i pozytywnie doń nawiązujące (Emrich). Warte uwagi pod tym względem jest również sprawozdanie z sesji Towarzystwa Fichteańskiego z grudnia 1990 r. w Wuppertalu, poświęconej zagadnieniu możliwości dialogu między transcendentalizmem a ewolucjonizmem. Tamże, s. 135–155.

w *Studiach* gruntownie i wyczerpująco. Brakuje natomiast głębiej i dalej idących wypełnień horyzontu „widoków twórczej natury”, odsłoniętego przez Girndta w studium o popiātności u Fichtego.

2. Polityka

a. Ogólnoteoretyczne podstawy filozofii politycznej Fichtego

W *Fichte und Humboldt — Zur Frage der Nationalsprache*⁸ Jochem Hennigfeld rekonstruuje podstawowe dla praktycznej Teorii Wiedzy pytanie o istotę języka. Zbieżna ze stanowiskiem W. v. Humboldta, późniejsza odpowiedź Fichtego na nie podkreśla źródłową i niewywodliwą jednię języka, myślenia i znaku, która aktualizuje się społecznie i w języku narodowym.

Równie doniosłe jest określenie praktycznego statusu jednostkowości. Edith Düsing⁹ pokazuje, jak Fichte stopniowo przesuwając akcent z indywidualności (cielesnej, moralnej, aktywnej) na totalność (uniwersalną substancjalność boskiego Życia) jako podłoże wartości wiążących dla działań celowych. Ale już w okresie „indywidualistycznym” można wskazać wątki, które później doprowadzą do rozsadzenia tej wczesnej perspektywy. Faustino O. Coves robi to na przykładzie kwestii jawności i skrytości życia publicznego¹⁰. Okazuje się, że tylko w pismach bezpośrednio zainspirowanych wydarzeniami rewolucyjnymi we Francji Fichte jednoznacznie opowiadał się za bezgraniczną jawnością. Po 1794 r. stale powraca do idei kształtowania opinii przez ciała czy organizacje obdarzone „wyższą” wiedzą i pełniejszym rozeznaniem (eforat, zakon wolnomularski).

Realność niebezpieczeństw płynących z przeakcentowania praktycznej roli „elementów totalizujących” jest przedmiotem pryncypialnej polemiki Richarda Schottky’ego i Georga Geismanna¹¹. Geismann przestrzega przed tendencją do podporządkowywania prawa stanowionego moralności, gdyż grozi to zastąpieniem wolności treściowym celem etyczno-duchowej jedności wszystkich członków społeczeństwa, a w konsekwencji „tyranią nie chcianego szczęścia”. Schottky odpiera ten atak na Fichtego podkreślając m.in. ukazywanie przez Teorię Wiedzy wewnętrznego, organicznego sprzężenia jurydycznej i kulturowo-etycznej strony działalności obywateli (moim zdaniem jest to jednak zbyt „heglizująca” interpretacja). Wyborowi ostatecznej postaci tego, co etyczne, Fichte pozostawiać ma całkowitą swobodę, a moralność i prawo wzajemnie odsyłają do siebie na gruncie jego teorii.

⁸ *Fichte-Studien*, nr 2, wyd. cyt., s. 37–50.

⁹ E. Düsing, *Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre*, *Fichte-Studien*, nr 3, s. 29–50.

¹⁰ F.O. Coves, *Geheimnis und öffentlichkeit bei Fichte*, *Fichte-Studien*, nr 6, wyd. cyt., s. 321–344.

¹¹ G. Geismann, *Fichtes «Aufhebung» des Rechtsstaates*; R. Schottky, *Rechtsaat und Kulturstaat bei Fichte. Eine Erwiderung*, tamże, s. 118–153.

b. Naród i jego przeznaczenie

Określoność narodu ugruntowana jest w dziejowym procesie kształtowania się tradycji, języka czy instytucji w „tyglu” oddziaływań międzyludzkich. Tak ująwszy koncepcję Fichtego, Hahn dodaje, że ufundowana w przywoływanej już tu idei popiatności gradacja światopoglądów (rasizm, konserwatyzm, idealizm nacjonalistyczny, fundamentalizm religijny) byłaby nader przydatna dla współczesnej teorii polityki¹². Na empiryczną genezę mowy jako produktu wielowiekowej interakcji wskazuje też Heinrichs¹³. Autor ten dochodzi do wniosku, że Fichtemu nie można zarzucić nie tylko rasizmu, lecz nawet etnocentryzmu, skoro jego teoria języka wolna jest od jakichkolwiek wstępnych preferencji, tudzież od „mistycyzmu źródeł”. Również Schrader, bardziej niż Heinrichs eksponujący duchową podstawę zachowań znaczących, utrzymuje, że „kosmopolityzm” najlepiej wyraża nastawienie Fichtego. Albowiem w myśl poglądu tego ostatniego, *ograniczona* wspólnota, jaką jest naród, o tyle jest sobą, o ile posługuje się językiem adekwatnym do *uniwersalnego* podłoża wszelkiej aktywności¹⁴. Wprawdzie Ives Radrizzani w *Ist Fichtes Modell des Kosmopolitismus pluralistisch?*¹⁵ dokonuje pewnego przemieszczenia „środka ciężkości” namysłu nad Fichteńską idącą narodu; według niego, to wspólnota uczonych wychowanych na Teorii Wiedzy ma stanowić ową pełnowartościową społeczność, toteż trudno mówić przy takim odczytaniu o uniwersalizmie czy pluralizmie koncepcji politycznej Fichtego, niemniej jednak jest to na pewno kolejny „kosmopolityczny” model interpretacyjny. Tak samo jak i ten dopuszczany przez wizję pangermańskiego demokratycznego imperium kulturowego, wyrażoną w tekście z 1807 r. (i w nie opublikowanych dotąd jego szkicach, uzupełnieniach, modyfikacjach i pominiętych fragmentach), stosownie do której hegemonia kultury duchowej w Europie zjednoczonej w państwie niemieckim zapewni rzeczywisty pokój na kontynencie (a szczególnie podatni na asymilację mają być Polacy)¹⁶.

O integracji nauki o tożsamości i przeznaczeniu narodu w szerszym planie historiozoficznym traktuje Wilhelm Metz w *Die Weltgeschichte beim späten Fichte*¹⁷. Z kolei José L. Villacañas w *Fichte und die charismatische Verklärung*

¹² Por. K. Hahn, *Die Idee der nation als Implikat der Interpersonalitäts — und Geschichtstheorie, Fichte-Studien*, nr 2, wyd. cyt., s. 20–26.

¹³ Por. J. Heinrichs, *Nationalsprache und Sprachnation. Zur gegenwartsbedeutung von Fichtes Reden an die deutsche nation*, tamże, s. 51–73.

¹⁴ Por. W.H. Schrader, *Nation, Weltbürgertum und Synthesis der Geisterwelt*, tamże, s. 27–36.

¹⁵ Tamże, s. 7–19.

¹⁶ Por. R. Schottky: *Fichtes Nationalstaatsgedanke auf der Grundlage unveröffentlicher Manuskripte von 1807*, tamże, s. 111–137. Tekst Fichtego nosi tytuł *Die Republik der Deutschen zu Anfang des zweiundzwanzigsten Jahrhunderts unter ihrem fünften Reichsvogte*. Nie trzeba dodawać, że w tej przynajmniej wizji to nie republika uczonych jest oczekiwanym ideałem politycznym.

¹⁷ *Fichte-Studien*, nr 1, wyd. cyt., s. 121–131.

*der Vernunft*¹⁸, szkicuje obraz polityczno-metafizycznych perypetii rozumu postoświeceniowego. Ale za prawdziwe podsumowanie debaty skoncentrowanej wokół *Mów do narodu niemieckiego* należy uznać artykuł Lautha *Der letzte Grund von Fichtes Reden an die deutsche Nation*¹⁹. „Ojciec współczesnej Fichteologii” nie tylko daje w nim odpór pomówieniom Fichtego o irracjonalność prymatu niemieckości (Carla de Pascale), demagogiczność *Mów* (Peter L. Österreich) czy sprzeczności koncepcji edukacji narodowej, spoza których wyzierać ma faktyczny totalitaryzm politycznego projektu (Alois K. Soller)²⁰, lecz także „sprowadza na ziemię” tych, co jak Radrizzani za bardzo puszczają wodze fantazji teoretycznej i dowodzi, że istotą projektu Fichtego nie jest narzucanie siłą konkretnych rozwiązań politycznych, ale powszechna edukacja wsparta na krzewieniu swoiście rozumianej religijności chrześcijańskiej: w przeciwstawieniu nie tylko wobec katolicyzmu, lecz także protestantyzmu, nie należy zakładać żadnej zewnętrznej instancji pośredniczącej między jednostką a Bogiem, trzeba natomiast konsekwentnie rozwijać czysto duchową stronę chrześcijańskiej wewnętrznej spontaniczności. Transcendentalnym warunkiem możliwości takiej „otwartej” historiozofii jest, według Lautha, niezdeteminowanie wolności, ufundowane w fichteńskim pojęciu idealizowania, bazującego na umieszczaniu osoby w konkretnych okolicznościach wyznaczonych przez teraźniejszość i przeszłość, a polegającego na projektowaniu pewnej szeroko rozumianej możliwości egzystencjalnej, jednak bez jakiegokolwiek pewności, iż przyszłość przybierze spodziewaną postać.

c. Polityczne uwikłania Fichtego i jego myśli

Kilka przyczynków biograficzno-historycznych rzuca światło na sposób, w jaki Fichte uczestniczył w życiu politycznym czy w wydarzeniach dziejowych. Hammacher ukazuje z jednej strony wpływ, jaki zaangażowanie w działalność wolnomularską wywarło na kształt poglądów społeczno-politycznych Fichtego, a z drugiej — nieuchronność zerwania formalnych więzi z masonerią przez kogoś, kto jak on rości sobie pretensje do narzucania organizacji nowych i lepszych metod postępowania i strategicznych celów. Lawatsch z kolei przedstawia personalne związki i zależności Fichtego w okresie profesury w Jenie, kiedy utrzymywał formalne kontakty z lożą w Rudolstadt²¹.

¹⁸ *Fichte-Studien*, nr 5, s. 117–148.

¹⁹ *Fichte-Studien*, nr 4, s. 197–230.

²⁰ Te „demaskatorskie” teksty to, kolejno, *Der Primat Deutschlands bei Fichte, Fichte-Studien*, nr 3, s. 68–85, *Politische Philosophie oder Demagogie? Zur rhetorischen Metakritik von Fichtes Reden an die deutsche Nation*, tamże, s. 89–100, oraz *Nationale Erziehung und sittliche Bestimmung, Fichte-Studien*, nr 4, s. 197–230.

²¹ Por. K. Hammacher, *Fichte und die Freimaurerei, Fichte-Studien*, nr 2, wyd. cyt., s. 138–159; H. Lawatsch, *Fichte und die hermetische Demokratie der Freimaurer, Fichte-Studien*, nr 3, wyd. cyt., s. 204–218.

Erich Fuchs w *Fichtes Einfluß auf seine Studenten in Berlin zu Beginn der Befreiungskriege*²² oddaje — na przykładzie korespondencji berlińskiego ucznia Fichtego — atmosferę nadziei i niepewności na początku wojen wyzwoleniczych z armią Napoleona (lata 1812–1813), a także wątpliwą skuteczność agitacji filozofa na rzecz udziału w wojnie *wszystkich* zdolnych do służby wojskowej Niemców. Ten sam autor w *Fichtes Stellung zum Judentum*²³, obala mit antysemityzmu twórcy Teorii Wiedzy i przytacza liczne świadectwa jego raczej zupełnie przeciwstawnej postawy.

d. Oddziaływanie pomysłów Fichtego

Jak dotąd, niewiele tekstów podjęło *expressis verbis* tę tematykę. Michel Espagne prezentuje historię recepcji Fichtego we Francji, zwracając uwagę na dostrzeganie przez komentatorów przede wszystkim wątków uniwersalistycznych i kosmopolitycznych²⁴. Z kolei Lauth, wychodząc od sytuacji zagubienia poczucia wartości we współczesnym świecie, ideową alternatywę materializmu konsumpcjonistycznego widzi w transcendentalizmie fichteańskim jako racjonalistycznym idealizmie wolności²⁵. Schottky w pierwszym numerze *Studiów Fichteańskich* informuje o konwersatorium Towarzystwa Fichtego z 1989 r. (6–9 XI), dotyczącym znaczenia jego filozofii narodowej, a w numerze czwartym — o przebiegu seminarium z 1991 r. (5–7 IV), poświęconego aktualności i ponadczasowości *Mów do narodu niemieckiego*.

3. Filozofia społeczna

Według Ivalda, wiedza historyczna w ujęciu Fichtego składa się z części faktograficznej i z metarefleksji, poszukującej uniwersalnych prawideł rozwoju dziejowego. Nieredukowalna wolność, pośrednicząca między faktycznością a regułą, decyduje o ograniczonej przewidywalności jego kierunku²⁶. Centralna dla filozofii społecznej kategoria okazuje się tym samym kluczowa dla rozumienia szerszych procesów. Kategorię tę w jej „macierzystym kontekście” analizują Perrinjaquet, Zhixue i Soller²⁷. O ile pierwszy i drugi są zbyt chyba głęboko

²² *Fichte-Studien*, nr 2, wyd. cyt., s. 178–192.

²³ Tamże, s. 160–177.

²⁴ Por. M. Espagne, *Die rezeption der politischen Philosophie Fichtes in Frankreich*, tamże, s. 193–222.

²⁵ Por. R. Lauth, *Transzendente Basis, Materialismus und Religion*, *Fichte-Studien*, nr 1, wyd. cyt., s. 132–144 (polski przekład Barbary Markiewicz, *Transcendentalna podstawa, materializm i religia*), w: *Filozofia transcendentalna...*, wyd. cyt., s. 329–345.

²⁶ Por. M. Ivaldo, *Zur Geschichtserkenntnis nach der Transzendentalphilosophie*, *Fichte-Studien*, nr 6, wyd. cyt., s. 303–319.

²⁷ Zob. A. Perrinjaquet, *Individuum und Gemeinschaft in der Wissenschaftslehre zwischen 1796 und 1800*, *Fichte-Studien*, nr 3, wyd. cyt., s. 7–28 (polski przekład Adama

przekonani o możliwości pogodzenia u Fichtego jednostkowości z ogólnością, wolności z równością, ideału z rzeczywistością — pod warunkiem jednak nieskończoności postępu etyczno-kulturowego — o tyle przywoływany już tu Soller po raz kolejny jawi się jako zdecydowany krytyk Teorii Wiedzy, tym razem uzasadniający niemożliwość uzgodnienia wolności jednostki z syntetyczną jednością „substancji duchowej”, owego konstytutywnego dla późniejszych ujęć podłoża systemu. Na uboczu tych kontrowersji sytuuje się cenny artykuł Hansa Georga von Manza, ukazujący analogię między Fichteańską a Lévinasowską koncepcją doświadczenia Innego w pojęciach subiektywności i formalnej struktury inności, a także w rozumieniu osoby i odniesieniu do absolutu. Zarówno u Fichtego, jak i u Lévinasa pewność etyczna ma być źródłem wszelkiej innej pewności²⁸.

4. Etyka

Inaczej niż zwykle się sądzić, wybór źródłowej opcji filozoficznej nie był według Fichtego aktem nie dającym się umotywować. Opowiedzenie się za idealizmem jest mianowicie konsekwencją niemożności zaprzeczania przez wolność (zapośredniczoną społecznie) sobie samej²⁹. Postaciami wolności są absolutny (nieuwarunkowany), spontaniczny, aktywny ogląd intelektualny i sumienie, czyli ogląd intelektualny w konkretnym, praktycznym, empirycznym zastosowaniu. Podczas gdy ogląd jest stale obecny, bo konstytuuje istotę świadomości, samowiedzy, sumienie odzywa się tylko w obliczu decyzji czy działań kluczowych dla kierunku, jaki przybierze urzeczywistnianie wolności w świecie empirycznym³⁰. Rozwiązania te trzeba widzieć w kontekście zagadnień, z którymi borykał się Kant, choć na pewno zbyt ryzykowne jest np. traktowanie wolności praktycznej Fichtego jako prostego rozwinięcia (czy nawet pogłębienia) Kantowskiego pojęcia wolności transcendentalnej, jak to czyni Chupei Kumamoto w *Die transzendente Freiheit bei Fichte*³¹. Problematyczność przewyciężenia przez

Romaniuka, *Jednostka i wspólnota w teorii wiedzy między rokiem 1796 i 1800*, w: *Filozofia transcendentalna...*, wyd. cyt., s. 157–180); Liang Zhixue, *Interpersonalität beim jungen Fichte*, tamże, s. 219–229 (polski przekład Haliny Walentowicz, *Interpersonalność u młodego Fichtego*, tamże, s. 124–138); A.K. Soller, *Die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung der der Geister. Das problem einer «Interpersonalitätslehre» bei Fichte*, *Fichte-Studien*, nr 6, wyd. cyt., s. 215–227.

²⁸ Por. H.G.V. Manz, *Selbstgewißheit und Fremdgewißheit. Fichtes Konzeption des Anderen als Konstituens der Selbsterfassung unter Berücksichtigung der Perspektive Lévinas*, *Fichte Studien*, nr 6, wyd. cyt., s. 195–213.

²⁹ Por. Irie, *Dialektik und Entschluß bei Fichte*, *Fichte-Studien*, nr 5, wyd. cyt., s. 93–106.

³⁰ Por. W. Janke: *Intellektuelle Anschauung und Gewissen. Aufriß eines Begründungsproblems*, tamże, s. 21–55.

³¹ *Fichte-Studien*, nr 1, wyd. cyt., s. 99–107. Artykuł ten, przetłumaczony przez H. Walentowicz jako *Transcendentalna wolność u Fichtego*, znajduje się w tomie *Filozofia*

Teorię Wiedzy Kantowskiego dualizmu racjonalnie-spontanicznej i zmysłowo-receptywnej natury człowieka sygnalizuje de Pascale w *Die Trieblehre bei Fichte*³², a Peter Rohs (w *Der materiale Gehalt des Sittengesetzes nach Fichtes Sittenlehre*³³) pokazuje, jak formalna wolność ustanawiania i wytyczania celów oraz popędy, współokreślają treść najwyższej zasady moralnej systemu Fichtego.

Wkomponowanie sensu pryncypium moralnego w proces stawania się zaprojektowanego celu analizuje L. de Vos w *Die Realität der Idee*³⁴, gdzie idea jako wyraz tego, co powinno zostać urzeczywistnione, ma znaczenie konstytutywno-praktyczne, bo zasadza się na moralno-praktycznym prawodawstwie woli podmiotu. Ale w dążenie etyczne podmiotu wpisana jest ambiwalencja, biorąca się z możliwości bycia złym, i to nie tylko radykalnie (kiedy zaprzestajemy działać), lecz także absolutnie (kiedy dochodzi do ześrodkowania woli na sobie samej)³⁵.

Na koniec chciałbym podzielić się obserwacją, że sposób, w jaki rozmaici autorzy poruszają kwestie etyczne i społeczne zawarte w Teorii Wiedzy, potwierdza znaną skądinąd prawdę, iż warunki moralności i warunki uspołecznienia zbiegają się tam na „metapłaszczyźnie” rozumu praktycznego.

5. Philosophia prima

a. Ujęcie pryncypium

O dwóch bodźcach do filozofowania, decydujących w przypadku Fichtego, i o ich aktualności wypowiada się Daniel Breazeale. Mają to być poczucie rozdarcia między wolnością a koniecznością oraz wyrastające z potrzeby zaradzenia tej sytuacji dążenie do zbudowania systemu godzącego te skrajności³⁶. Zainspirowany dociekaniem Reinholda, punkt archimedesowy możliwego systemu wiedzy znajdował Fichte początkowo w nieempirycznym, absolutnym działaniu, w którym produkcja i produkt są jednym. Nad sposobem jego wprowadzenia zastanawia się Jürgen Stolzenberg³⁷. A Sven Jürgensen³⁸ przeprowadza analizę

transcendentalna..., wyd. cyt., s. 97–108.

³² *Fichte-Studien*, nr 6, wyd. cyt., s. 229–251.

³³ *Fichte-Studien*, nr 3, wyd. cyt., s. 170–183.

³⁴ *Fichte-Studien*, nr 3, wyd. cyt., s. 367–397.

³⁵ Por. w tej sprawie wyśmienity esej Ivalda *Das Problem des Bösen bei Fichte*, *Fichte-Studien*, nr 3, wyd. cyt., s. 154–169, przetłumaczony przeze mnie jako *Problem zła u Fichtego* i opublikowany w *Filozofii transcendentalnej...*, wyd. cyt., s. 77–96.

³⁶ Zob. D. Breazeale, *Philosophy and the Divided Self: On the «Existential» and «Scientific» Tasks of the Jena Wissenschaftslehre*, *Fichte-Studien*, nr 6, wyd. cyt., s. 117–147.

³⁷ J. Stolzenberg, *Fichtes Satz «Ich, bin». Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95*, tamże, s. 1–34.

³⁸ S. Jürgensen, *Die Unterscheidung der Realität in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794*, *Fichte-Studien*, nr 6, wyd. cyt., s. 45–70.

sensu absolutności podmiotu i dochodzi do wniosku, że harmonia świadomości filozoficznej i empirycznej (naturalnej, jednostkowej) bywa osiągana już w samym dążeniu do pojednania, a nie tylko u jego hipotetycznego, stale wymykającego się końca.

Trudnościom, na jakie natrafia ujmowanie pojęcia absolutnej jedności (nie tylko jako nowego pryncypium Teorii Wiedzy z 1804 r., lecz również jako wzorca myślenia „absolutystycznego”), poświęca uwagę Lütterfelds w *Fichtes Konzept absoluter Einheit (1804) — ein performativer Selbstwiderspruch?*³⁹. Powiada tam, że Fichte nie potrafi rozwikłać sprzeczności między treścią wypowiedzi o absolutnej jedności (zupełności stojącej poza wszelką relacją) a aktem zewnętrznego odnoszenia się zawartym w takiej wypowiedzi. Ale w konkluzji podkreśla, iż świadom tych trudności, Fichte być może odsłonił istotną problematyczność wszelkiego myślenia o absolicie: „(...) (czyż) nie musimy poprzestać na za-inspirowanym przez Fichtego poglądzie, że jedynym osiągalnym dla nas rozwiązaniem jest zrozumienie problemu paradoksu jedności?”⁴⁰.

b. Ogląd intelektualny jako pryncypium

Blizsze charakterystyki najwyższej zasady są zgodne co do systematycznej roli oglądu intelektualnego (*Intellektuelle Anschauung*). I tak, Reinhard Hiltcher⁴¹ widzi w nim epistemologiczną bazę filozofii fundamentalnej z 1794/95 r., zapośredniczającą refleksyjność i obiektywność poznania w strukturze samouzasadnienia wiedzy. A Erich Heintel — choć opowiada się za prymatem refleksyjności w tym okresie — akcentuje późniejszą systematyczną doniosłość „intuitywnego” wątku „rozpuszczania” w miłości „absolutnej różnicy” między transcendencją Boga a totalnością bytu⁴². Natomiast Akira Ominey⁴³ — zestawivszy obiektywistyczno-kontemplacyjny (Schellingiański) i refleksyjno-aktywistyczny (Fichteański) model oglądu intelektualnego — subtelnie i trafnie wychwytyje wzajemną grę refleksji i życia w ostatnich wersjach Teorii Wiedzy: samozwrotna refleksja staje się aktywnością, żywotnością, a zarazem — przez to właśnie (przez zamknięcie się w sobie) — radykalnie przeciwstawia się życiu.

Etyczno-praktyczny wymiar oglądu intelektualnego widziany tym razem przez pryzmat teorii tworzy horyzont namysłu Nagasawy, Perrinjaqueta i Römelta⁴⁴.

³⁹ Tamże, s. 401–422.

⁴⁰ Tamże, s. 421 i nast. Tłumaczenie moje — R.M.

⁴¹ R. Hiltcher, *Stellt Fichtes Theorie vom «Ich» in der WL von 1794/95 eine Produktionstheorie des «Ich» dar?*, *Fichte-Studien*, nr 5, wyd. cyt., s. 107–116.

⁴² Zob. E. Heintel, *Gewißheit und Wahrheit bei Fichte*, *Fichte-Studien*, nr 6, wyd. cyt., s. 157–177.

⁴³ A. Omine, *Intellektuelle Anschauung und Mystik*, *Fichte-Studien*, nr 3, wyd. cyt., s. 184–203.

⁴⁴ K. Nagasawa: *Intellektuelle Anschauung und Dialektik*, *Fichte Studien*, nr 6, wyd. cyt.,

Pierwszy podważa słusność dialektyki Hegla i dowodzi, że zapośredniczenie Ja filozofującego (jako intelektualnego samooglądu) i Ja przedmiotowego (jako dynamiki wiedzy) dokonuje się w nieskończonym procesie, którego biegunami są ogląd intelektualny i idea totalności samowiednego podmiotu. Pomiedzy tymi skrajnymi punktami znajduje się realne, skończone Ja, realizujące swe powołanie.

Z kolei Perrinjaquet pokazuje, jak identyczność tego, co subiektywne i tego, co obiektywne, jest zakorzeniona w rzeczywistości chcenia, a także — że abstrakcyjna samoświadomość filozofa wypływa ze swobodnego aktu moralnego samookreślenia woli. Również Römelt, który podobnie jak dwaj poprzedni zajmuje się pierwszym okresem ewolucji Teorii Wiedzy, podkreśla pierwotność etycznego aspektu oglądu intelektualnego: to dopiero dzięki zasadzie moralnej staje się zrozumiałe, dlaczego ogląd ten — choć w swej prerefleksyjnej tożsamości „występuje” jako źródło formy doświadczenia, i o tyle jest teoretyczny — wyraża absolutną czynność Ja.

c. Konstrukcja wiedzy

Jak dotąd nieliczni autorzy zajmowali się wprost zagadnieniem konstrukcji apriorycznych form i struktur wiedzy, a przecież nie byłbym chyba odosobniony w opinii, że wartość większości koncepcji Fichtego zależy od spójności i zupełności rozmaitych „dedukcji” teoretycznych.

Obecna na różnych szczeblach mej dotychczasowej prezentacji idea wolności jest istotna także przy rozwijaniu i budowie racjonalnego systemu kategoryjnego. Radrizzani w pracy *Der bergang von der Grundlage zur Wissenschaftslehre nova methodo*⁴⁵ wykazuje, że w wykładach z lat 1796–99 wolność nie tylko zostaje ujęta jako podłoże samowiedzy, lecz również stanowi punkt syntezy rozumu teoretycznego i praktycznego, odsyłający do intersubiektywności. Słuszności tych konstatacji nie podważa bynajmniej Hartmut Traub, kiedy stwierdza, że sens pojęcia wolności zmienia się zależnie od szczebla popiętności: z centralnej charakterystyki ludzkiego bycia i odnoszenia się do świata na piętrze legalności staje się momentem drugorzędnym, podporządkowanym i wręcz zanikającym na piętrze religijnym⁴⁶. Albowiem wolność jednostkowa nie jest tym samym co wolność transcendentna, także w aspekcie etyczności rozumu praktycznego.

Rekonstrukcję uwikłań pojęcia czasu z *Wissenschaftslehre nova methodo* przedsięwzięł Rohs w *Über die Zeit als das Mitglied zwischen dem Intelligiblen*

s. 35–44; A. Perrinjaquet: „Wirkliche” und „philosophische” Anschauung: Formen der intellektuellen Anschauung in Fichtes „System der Sittenlehre” (1798), *Fichte Studien*, nr 5, wyd. cyt., s. 57–81; J. Römelt: „Merke auf dich selbst.” *Das Verhältnis des Philosophen zu seinem Gegenstand nach dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre” (1797/98) von Johann Gottlieb Fichte*, *Fichte Studien*, nr 1, wyd. cyt., s. 73–98.

⁴⁵ *Fichte Studien*, nr 6, wyd. cyt., s. 355–366.

⁴⁶ Tamże, s. 95–116.

*und dem Sinnlichen*⁴⁷. Sugeruje, iż bezzasadne jest rozpatrywanie⁴⁸ tego, co inteligibilne, w całkowitej izolacji od czasu i zmysłowości. Według Rohsa jest raczej tak, że przedświadomy (właśnie inteligibilny) ogład intelektualny musi — jako warunek refleksyjności i intencjonalności świadomości — być zakotwiczony w czasie, choć przy tym wolny jest od treści dostarczanych przez zmysły. Jednak najpełniejszą i najbliższą „konstruktywistycznego ducha” Teorii Wiedzy prezentacją miejsca czasu (i przestrzeni) w systemie jest Metza *Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant*⁴⁹, gdzie sprawnie i ciekawie oddany zostaje sens wywodu form naoczności z pierwotnego oddziaływania Ja z samym sobą i z obiektywnym przedmiotem, na podstawie *Grundriss* z 1795 r.

d. Metoda

Pytając o metodę, poruszamy się w gruncie rzeczy nadal na płaszczyźnie konstrukcyjności wiedzy, chodzi tylko o dookreślenie i ewentualnie pogłębienie pojęcia sposobu, w jaki Fichte radzi sobie ze swym przedmiotem. Endre Kiss, rozróżniwszy między aprioryzmem „substancjalistycznym” a „konstruktywistycznym” u Fichtego, dostrzega nie bez racji — ale też mało oryginalnie — że nieredukowalność Nie-Ja stale grozi usprzecznieniem i w konsekwencji rozbiciem systemu⁵⁰. Więcej wnosi Hammacher w *Fichtes praxologische Dialektik*⁵¹, proponując dialektykę prakseologiczną, czyli dialektykę działania, jako ogólny wyraz metody Teorii Wiedzy. Dialektyka ta miałaby w swym pojęciu jednoczyć „wewnętrzność” formy samoodniesienia z „zewnętrznością” jej treściowego wypełnienia.

Breazeale w nader ciekawym artykule pokazuje, że etap wątpienia i zwątpienia w prawdy przyjmowane bezrefleksyjnie jest wprawdzie niezbędny dla zrozumienia Teorii Wiedzy, ale zadanie myślenia kończy się dopiero z chwilą zbudowania systemu wiedzy, czyli praktycznego unieważnienia sceptycyzmu⁵². Wreszcie Janke w jednym z najdonioślejszych tekstów dotychczasowych *Fichte-Studien* charakteryzuje metodę *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* — krytycznie dystansując się od Hegla — jako dialektykę limitatywną, czyli jako ufundowane

⁴⁷ Por. H. Traub: *Realität und System. Das Realitätsproblem in Fichtes Theorie der Fünffachheit*, tamże, s. 435–448.

⁴⁸ Na gruncie tej Teorii wiedzy.

⁴⁹ *Fichte-Studien*, nr 6, wyd. cyt., s. 71–94.

⁵⁰ Zob. E. Kiss, *Zwischen Apriorismus und Empirismus im Kontext der Isomorphie zweier Apriorismen. Zur Rekonstruktion von Fichtes philosophischer Konzeption*, tamże, s. 149–154.

⁵¹ *Fichte-Studien*, nr 1, wyd. cyt., s. 25–40 (polski przekład A. Romaniuka *Prakseologiczna dialektyka Fichtego*, w: *Filozofia transcendentalna...*, wyd. cyt., s. 183–204).

⁵² Por. D. Breazeale, *Über die Unhaltbarkeit und die Unentbehrlichkeit des Skeptizismus bei Fichte*, *Fichte Studien*, nr 5, wyd. cyt., s. 7–19 (polski przekład A. Romaniuka *O niemożności utrzymania i niezbędności sceptycyzmu u Fichtego*, w: *Filozofia transcendentalna...*, wyd. cyt., s. 109–123).

w samoograniczaniu się Rozumu w swych roszczeniach poznawczych wzajemnie ogranicznie się (limitowanie) członów dowolnej opozycji. Ta zasada metodyczna pozwala — twierdzi Janke — wintegrować w system skończoność nie tylko świata, lecz także samowiedzy, a jednocześnie zachować perspektywę nieskończoności jako celu dążenia stale przekraczającego swe bariery i granice⁵³.

* * *

Warto na koniec wspomnieć o sporej grupie artykułów zajmujących się osadzeniem Fichtego w dziejach filozofii⁵⁴. Najbardziej godne uwagi z nich to znakomity, błyskotliwy tekst Marka J. Siemka o Husserlu i jego „długu” wobec transcendentalizmu Fichteńskiego (t. I, rozszerzona polska wersja w *Filozofia transcendentalna...*), gruntowny i erudycyjny przegląd perypetii Fichtego z wyjaśnieniami samoświadomości, w kontekście samorozumienia filozofii nowożytnej i współczesnej — autorstwa Gloy (t. I) oraz pryncypialny atak Schradera wymierzony w myślenie postmodernistyczne, zestawiający teorię Fichtego z poglądami Lyotarda (t. I, przekład w *Filozofia...*).

Dział recenzji oferuje solidne, analityczno-krytyczne omówienia nowości wydawniczych dotyczących głównie interpretacji i recepcji nurtu transcendentalistycznego (oczywiście ze szczególnym uwzględnieniem Fichtego) w łonie klasycznego idealizmu niemieckiego.

Fichte-Studien są ze wszech miar cenną inicjatywą, o wyrobionej marce i z już ugruntowaną pozycją — nie tylko u specjalistów od Fichtego czy historyków i filozofów spod znaku transcendentalizmu, lecz także u przedstawicieli innych orientacji, a nawet dziedzin wiedzy luźno związanych z humanistyką. Otwarte są zarówno na poglądy i nastawienia przychylne twórcy Teorii Wiedzy, jak i na podejście „obrazoburcze” lub przynajmniej czułe na niekonsekwencje teoretyczne jego myśli bądź braki jego refleksji praktycznej. Jeśli zważyć, że udostępniają swe łamy również tekstom nie traktującym o ich bohaterze — a dotyczącym koncepcji i spraw pomocnych dla lepszego zrozumienia i jego, i filozofii samej⁵⁵ — to nie będzie przesadą stwierdzenie, iż owocnie nawiązują do najlepszych tradycji *Kant-Studien*.

Recenzował Robert Marszałek

⁵³ Por. W. Janke, *Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluß an die Methodenreflexion in Fichtes Grundlage 1794/95* (GA I, 2, 283–85), *Fichte-Studien*, nr 1, wyd. cyt., s. 9–24. W skróconej wersji tekst ten został przełożony na polski przez H. Walentowicz i ukazał się w *Filozofii transcendentalnej...* (wyd. cyt.) pt. *Dialektyka limitatywna. Przyczynek do refleksji nad metodą w Fichtego Podstawach całkowitej teorii wiedzy z lat 1794–1795*, s. 205–217.

⁵⁴ Przyjęty na początku sposób porządkowania materiału (pod kątem systematycznym) nie obejmuje artykułów ściśle historiofilozoficznych ani tekstów nie dotyczących Fichtego.

⁵⁵ Np. Hegłowskiej dialektyki panowania i służebności (Kumamoto, t. 3), holizmu Schellinga (Österreich, t. 5), zastosowania transcendentalizmu do interpretacji pewnych zjawisk nie do końca zrozumiałych dla mechaniki kwantowej (Mues, t. 6).