

Propedeutyka filozofii

Marek J. Siemek

Johann Gottlieb Fichte:
Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy

Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy (1794) są pierwszym i właściwie też jedynym obszerniejszym tekstem, w którym Fichte przedstawił i ogłosił drukiem zasadniczy zarys fundamentów swojego systemu filozofii transcendentalnej. Pierwszym — gdyż nie licząc recenzji z książki G.E. Schulzega *Aenesidemus* (oraz oczywiście publikacji wcześniejszych, ale nie dotyczących zagadnień filozofii ściśle teoretycznej — jak anonimowo wydana *Próba krytyki wszelkiego objawienia* z roku 1792 czy polityczno-publicystyczne teksty z roku 1793), poprzedziła je tylko opublikowana kilka miesięcy wcześniej programowa rozprawa *O pojęciu Teorii Wiedzy, czyli tak zwanej filozofii* (1794), która jednak nie zawierała nic więcej poza ogólnym projektem samego systemowego ujęcia filozofii jako nauki. Jedynym — gdyż żadnej z kolejnych wersji późniejszych swego systemu, wciąż rozwijanych i ulepszanych w licznych wykładach, nie zdołał Fichte nigdy nadać ostatecznego kształtu, który uznałby za godny publikacji. Niektóre z tych wersji wydał po śmierci Fichtego jego syn, Immanuel Hermann, w trzutomowej edycji *Spuścizny rękopiśmiennej* (*Nachgelassene Werke*, 1834/35), która poprzedziła jego pierwsze wydanie *Dzieł zebranych ojca* (*Sämtliche Werke*, 1845/46, 8 tomów). Inne — nieraz o zasadniczej wadze filozoficznej i decydującym znaczeniu dla całego obrazu Fichteńskiej Teorii Wiedzy — zostały opublikowane (z nowoodczytanych, a często wręcz nowoodkrytych rękopisów) dopiero w XX wieku, zwłaszcza zaś w ostatnim trzdziestoleciu, które w badaniach nad myślą i twórczością Fichtego przyniosło prawdziwie rewolucyjny przełom.

Oczywiście, ta nowa wiedza każe nam dziś widzieć w *Podstawach...* z roku 1794 jedynie początek długiego i pasjonującego procesu intelektualnej pracy filozofa, którego nie zadowalał żaden z już osiągniętych kształtów jego myśli i sposobów jej sformułowania; dlatego badacze współcześni zwykli określać to dzieło oraz inne z nim bezpośrednio związane teksty Fichtego z czasów jego jenajskiej profesury (1794–1799) jako tzw. „pierwszą” Teorię Wiedzy, która już wkrótce ustąpi miejsca dalszym, „następnym” jej odmianom. Jednakże nawet w świetle tych najnowszych odkryć i ustaleń jenajskie *Podstawy...* stanowią bezwzględny punkt wyjścia i nieomijalny przedsięwzięcie do zrozumienia także całej

późniejszej filozofii Fichtego, zaś fakt, że właśnie one są jedyną w pełni ukończoną i przez samego autora opublikowaną (zresztą bez żadnych istotnych zmian za jego zgodą wznowioną jeszcze w roku 1802) prezentacją swoiście Fichteańskiego ujęcia filozofii transcendentalnej, zapewnia temu dziełu trwałe miejsce w dziedzictwie światowej klasyki filozoficznej.

Podstawy... pisał Fichte — co przypomina podtytuł — „jako skrypt dla swoich słuchaczy”. Dzieło powstało więc niejako na użytek wykładów, którymi autor zainaugurował swą działalność akademicką na jenańskim uniwersytecie w semestrze zimowym 1794–1795, a które kontynuował w semestrze letnim 1795. Ponieważ zaś tekst był pisany w zasadzie na bieżąco, odpowiednio do rytmu wykładów, jego lipski wydawca Christian Ernst Gabler również kolejno składał i drukował otrzymywane partie arkuszami, które Fichte następnie dostarczał „swoim słuchaczom”. Natomiast jako zwarta całość w formie książkowej to pierwsze wydanie *Podstaw...* ukazało się w dwóch tomach, z których pierwszy (zawierający części I–II) wyszedł jesienią 1794, a drugi (część III) latem 1795. Widać więc, że określenie „*Podstawy...* z roku 1794”, powszechnie dziś stosowane w literaturze przedmiotu, jest niezbyt dokładnym skrótem.

1. Teoria Wiedzy jako system filozofii transcendentalnej

Zasadniczy projekt filozoficzny Fichtego powstaje w horyzoncie sporów i kontrowersji, jakie w pierwszej połowie lat 90-tych XVIII wieku rozpoczęły się w Niemczech wokół interpretacji tak poszczególnych zagadnień, jak i całościowego sensu krytycznej filozofii Kanta. W sporach tych, w których uczestniczyli nie tylko zawodowi filozofowie akademicy o uznanej już pozycji (jak Garve, Reinhold, Schulze czy Beck), lecz także filozofujący pisarze (Jacobi i Schiller) oraz wybitnie zdolni samoucy (jak Maimon) lub dopiero wschodzące, a nikomu jeszcze nie znane gwiazdy przyszłości (jak młody Schelling), na pierwszy plan wysunęły się najpierw problemy Kantowskiej *filozofii teoretycznej*, czyli zawartej przede wszystkim w *Krytyce czystego rozumu* transcendentalnej teorii ludzkich władz poznawczych (zmysłowości i intelektu), zwłaszcza z uwagi na ich funkcje w tworzeniu naukowej wiedzy o „świecie możliwego doświadczenia”. Tutaj zaś jedną z głównych kwestii spornych od razu stał się przez wszystkich wysuwany, ale wcale nie tak samo rozumiany postulat „systemowego” ujęcia przesłanek i wyników Kantowskiej filozofii transcendentalnej, przez samego Kanta wyłożonych tylko „krytycznie”. Z tej właśnie potrzeby zadowalającego przekształcenia samej tylko „krytyki” w całościowy i spójny „system”, porządkujący zasady i konieczne prawa wszelkiej wiedzy ludzkiej, wyrasta również pierwotny projekt filozoficzny Fichtego.

1.1. Idea „systemu” i jej realizacja

Projekt ten został wyraźnie nakreślony jeszcze przed jego faktycznym urzeczywistnieniem. Przedstawia go wyżej wspomniana rozprawa *O pojęciu Teorii Wie-*

dzy, czyli tak zwanej *filozofii*, bezpośrednio poprzedzająca *Podstawy*... i jakby stanowiąca metodologiczne wprowadzenie do nich. Znajdujemy tu nie tylko zarys wewnętrznej formy i struktury samego „systemu”, który musi być oparty na bezwzględnie pewnych „zasadach naczelnych”, a składać się z ugruntowanych przez nie twierdzeń, połączonych również ze sobą tą samą więzią transcendentalno-logicznego wynikania, lecz także opis swoistych reguł jego konstrukcji w „syn- tetycznej” procedurze, która polega na jednoczeniu przeciwieństw wydobytych z poszczególnych twierdzeń w ich wspólnej podstawie — w „trzecim”, pośrednim pojęciu i twierdzeniu, stanowiącym warunek możliwości samego pomyślenia obu tamtych. Znajdujemy też program i nazwę nowej filozofii, która taki zupełny system wszelkiej wiedzy naukowej ma stworzyć i z nim się utożsamiać: jest nią „Teoria Wiedzy”, *Wissenschaftslehre* (dosłownie: „teoria nauki”, „nauka o nau- ce”), którą Fichte z jednej strony rozumie jako równoznaczną z „tak zwaną filozofią” w ogóle, z drugiej zaś jako nazwę własną, oznaczającą przede wszyst- kim *jego* oryginalny system pokantowskiej filozofii transcendentalnej.

Nazwa ta bezpośrednio wskazuje na wspomniany wyżej horyzont sporów wokół Kantowskiej filozofii teoretycznej, czyli transcendentalnej teorii nauki właśnie. Ale Teoria Wiedzy w zamyśle Fichtego od początku umieszcza tę problematykę w kontekście *całej* filozofii Kanta, tj. zwłaszcza w kontekście pytań o stosunek między rozumem teoretycznym a praktycznym, albo między koniecz- nymi prawami naukowego poznania a wolnością etycznego działania. Co więcej, w swoim ujęciu tego stosunku Fichte od początku przyjmuje i konsekwentnie stosuje znaną myśl samego Kanta o „prymacie rozumu praktycznego”, nadając przez to pierwotnie epistemologicznemu stanowisku Kantowskiego idealizmu transcendentalnego nową i nader wyrazistą postać etycznego idealizmu wolności, tworzonego jednak z zachowaniem wszystkich rygorów i reguł filozofii transcen- dentalnej.

Realizacja tego projektu w *Podstawach*... dokonuje się za pośrednictwem trzech zasadniczych posunięć teoriiwórczych, które wykraczają poza granice Kantowskiej *Krytyki rozumu*, choć zarazem niewątpliwie kontynuują jej główne intencje. (Jak zwykł mawiać Fichte, właśnie naruszając jej „literę”, dopiero wydobywają na jaw właściwy sens jej „ducha”.) Są nimi: 1) Przekształcenie Kantowskiego odkrycia „transcendentalnej jedności apercepcji”, w którym jedność i tożsamość świadomości zostały odsłonięte jako źródło i pierwotny warunek przedmiotowej ważności poznawczej kategorii, a więc wszelkich rzeczywiście wiedzotwórczych pojęć i określeń myślowych, w naczelne pojęcie *transcendental- nej podmiotowości* (określonej przez Fichtego mianem czystego lub absolutnego „Ja”), która wyznacza nieprzekraczalny horyzont wszelkiego myślenia i jako taka musi być przyjęta w charakterze najpierwszej „zasady naczelnej” poszukiwanego systemu; 2) Utożsamienie tej transcendentalnej podmiotowości czystego „Ja” z jej *aktywnością*, działaniem, wytwarzaniem („ustanawianiem”) wszelkich dla niej obecnych faktów, stanów rzeczy i sensów; 3) Wynikające stąd ujęcie *poznania*

jako pewnej formy (nieświadomego) *działania* transcendentalnego podmiotu, mocą której wytwory jego aktywności docierają doń (tj. do jego świadomości) jako gotowe, zastane i niezależne odeń przedmioty, „rzeczy”. Te trzy kroki sprawiają, że filozofia zwana (jeszcze u Kanta) „praktyczną”, zostaje włączona — obok i na równi z „teoretyczną” — w całościowy system „jednej i jedynej” filozofii transcendentalnej, którą właśnie chce być Fichteńska Teoria Wiedzy.

2. Struktura systemu w *Podstawach...*

Pierwotnie praktyczny charakter Teorii Wiedzy jako „całkowicie nowej nauki” widać najpierw w przedwstępnym warunku jej uprawiania lub nawet tylko zrozumienia, którym jest nie co innego jak wolny akt samoafirmacji myślącego podmiotu jako podmiotu właśnie: samoistnej i w swym działaniu swobodnej istoty rozumnej. Tę właśnie „władzę wolności wewnętrznego oglądu”, której użytek nie daje się uzasadnić żadnymi racjami teoretycznymi, lecz jest sprawą decyzji, a więc woli i jej świadomego wysiłku, wskazuje Fichte już w *Przedmowie* do I wydania jako niezbędny i jedyny „próg zrozumiałości” swej filozofii. Teoria Wiedzy nie ma się „narzucać”, lecz ma być wewnętrzną „potrzebą”; jest więc adresowana tylko do tych, którzy zdolni są praktycznie spełnić taki źródłowy akt wolności.

Praktyczny porządek wolnego działania z jednej więc strony poprzedza i dopiero umożliwia całą sferę właściwej teoretyczności naukowego poznania; jest bowiem potrzebny już do znalezienia „zasad naczelných”, na których ma się oprzeć system. Z drugiej strony „nauka o praktyczności” sama jest odrębną częścią *Podstaw* całego systemu, która co prawda w porządku prezentacji następuje po „części teoretycznej” (ma w niej bowiem swą rację poznawczą), ale w porządku istotowej ważności okazuje się wobec niej pierwotna i nadrzędna (stanowi jej podstawę bytową). Trzyczęściowy schemat strukturalny *Podstaw...* („Zasady naczelne” — „Podstawy wiedzy teoretycznej” — „Podstawy nauki o praktyczności”) jest więc konsekwentnym urzeczywistnieniem Kantowskiej tezy o „prymacie rozumu praktycznego” w jego wzajemnym przenikaniu się z „rozumem teoretycznym”; schemat ten tworzy swego rodzaju zamknięte koło, w którym początek — absolutne samo-ustanawianie się wolnego Ja — powraca na końcu, co wedle kryteriów określonych przez Fichtego już w rozprawie *O pojęciu Teorii Wiedzy...* dowodzi również zupełności jego systemu.

2.1. Zasady naczelne Teorii Wiedzy (§ 1.–3.)

Także już w rozprawie *O pojęciu Teorii Wiedzy...* Fichte nakreślił swą koncepcję pierwszej i najwyższej zasady naczelnej, na której musi opierać się cały system filozofii transcendentalnej. Ma to być mianowicie pewien *pierwotny akt* (*Tathandlung*), który sam nie występuje pośród empirycznych *faktów* (*Tatsachen*) świadomości, ale poprzedza i umożliwia wszelką świadomość. Do tego pierwotnego aktu filozof może dotrzeć tylko pośrednio, przez refleksję i abstrakcję, dzięki

którym odnajduje go jako konieczną podstawę samej świadomości i wszelkich dostępnych w niej „faktów”. Pierwsza zasada naczelna wyraża więc ten pierwotny akt w postaci bezwzględnie pewnego twierdzenia, które głosi, że „Ja = Ja”, „Ja jestem Ja”, albo „Ja bezwzględnie ustanawia siebie samo”. Ponieważ jednak sama taka czysta i „nieskończenie do siebie powracająca” aktywność transcendentalnego podmiotu w jego samo-ustanawianiu-siebie nie może jeszcze wyłonić żadnego systemu, tedy do pierwszej zasady naczelnej muszą zostać dołączone dwie pozostałe. W odróżnieniu od zasady pierwszej, bezwzględnie nieuwarunkowanej, obie są przez nią warunkowane, choć tylko częściowo i każda pod innym względem: zasada druga (wyrażająca bezwzględne przeciwstawianie sobie przez absolutne Ja jakiegoś równie absolutnego Nie-Ja) co do treści, a zasada trzecia (podstawowy schemat syntezy dwóch pierwszych zasad, albo Ja i Nie-Ja) co do formy.

2.1.1. Pierwsza zasada naczelna

Brzmi ona: „Ja bezwzględnie ustanawia siebie samo” i ma charakter absolutnie tetyczny (nie jest niczym uwarunkowana i nie ma żadnej podstawy czy racji, lecz wyraża konieczny sposób istnienia transcendentalnej podmiotowości, którym jest czysta *aktywność*). To pierwotne, absolutne Ja nie daje się oddzielić od swej aktywności: ono *jest*, ponieważ siebie *ustanawia*, i jest tylko tym, czym się ustanowi; cały jego *być* jest wytwarzany w tym *samo-ustanawianiu*. Ja samo jest tym wytwarzaniem, ale zarazem też jego wytworem; podmiot aktywności i jej produkt są tu jednym i tym samym, i właśnie tę tożsamość wyraża skrótowa formuła „Ja jestem Ja” lub „Ja = Ja”. Formułę tę pojmuje Fichte nie jako zwykłą tautologię, lecz jako konieczny warunek *a priori* umożliwiający wszelką empiryczną świadomość i samowiedzę, a przeto też jako transcendentalną podstawę wszelkiej wiedzy. Na niej bowiem opiera się z jednej strony ważność logicznej zasady tożsamości ($A = A$), w której Fichte upatruje jedynie wyabstrahowaną formę czystej aktywności Ja w jego ustanawianiu swej źródłowej samo-tożsamości. Z drugiej strony w formule tej ma swe ugruntowanie transcendentalna kategoria *realności* (pierwsza z Kantowskich kategorii „jakości”), rozumiana jako podstawowe określenie ontologiczne, które jednak w Teorii Wiedzy nabiera przez to nowego znaczenia: na mocy pierwszej zasady naczelnej realność oznacza tutaj to, co ustanowione przez Ja i w Ja, a więc wytworzone jego absolutną aktywnością.

2.2.2. Druga zasada naczelna

Głosi ona: „Ja bezwzględnie przeciwstawia sobie Nie-Ja” i ma charakter absolutnie antytetyczny. Jest czystym przeciwieństwem zasady pierwszej, które jednak nie daje się z niej wywieść (gdyż absolutne, tylko samo siebie ustanawiające Ja nie może niczego sobie przeciwstawiać). Dlatego ta zasada druga jest co do formy równie bezwarunkowa jak pierwsza (absolutne przeciwstawianie sobie

czegoś innego musi być uznane za tak samo dalej już nieobjaśnialny „pierwotny akt” ludzkiego rozumu jak jego samo-ustanawianie siebie). Natomiast jest uwarunkowana (przez zasadę pierwszą) co do treści: absolutnie sobie przeciwstawiać może Ja tylko to, co *nie jest* nim samym, a więc *jest* jego czystym zaprzeczeniem: absolutnym *Nie-Ja*. W swej transcendentalnej funkcji zasada druga ugruntowuje z jednej strony logiczne prawo sprzeczności („ A nie = A ” lub „ A nie jest A ”), które Fichte zgodnie ze swą aktową koncepcją świadomości i rozumu nazywa „prawem przeciwstawiania”; z drugiej zaś ontologiczną kategorię negacji (u Kanta: druga kategoria „jakości”). Obydwie te wzajemnie znoszące się zasady absolutne — tetyczne samo-ustanawianie się Ja i antytetyczne przeciwstawianie mu Nie-Ja — są jednak „pierwotnymi aktami” jednego i tego samego Ja, którego samotność w nich obu właśnie umożliwia przechodzenie od jednego z nich do drugiego. Znaczy to, że samo Ja jest w swej istocie taką właśnie dwoistością i działa poprzez to rozdwojenie. Tę konieczną syntezę obu „pierwotnych aktów” — czyli zasady pierwszej i drugiej — wyraża dopiero zasada trzecia, która też z tej racji i w tym charakterze źródłowej syntezy dopiero jest rzeczywistą, właściwą „zasadą naczelną” całego systemu ludzkiej świadomości i wiedzy.

2.2.3. Trzecia zasada naczelną

W myśl tej zasady w *samym Ja* zostają od siebie odróżnione i sobie przeciwstawione *Ja* i *Nie-Ja*, albo: *Ja* ustanawia siebie jako jedność tych przeciwieństw. Trzecia zasada jest więc uwarunkowana co do formy (jej *zadanie* jako syntezy jest całkowicie określone przez antytezę dwóch poprzednich zasad naczelných), ale nieuwarunkowana co do treści (nieokreślone jest w niej *rozwiązanie* tego zadania, tzn. to, *który* z obu członów antytezy, *Ja* czy *Nie-Ja*, zostanie przyjęty za stronę aktywną tej relacji, czyli podstawę określającą człon pozostały). Absolutna antyteza samo-ustanawiania i przeciwstawiania przybiera tu zatem postać *relacji*, której obydwa człony wypierają się („znoszą”) nawzajem, ale zarazem muszą być ustanowione równocześnie — jako współistniejące w *Ja*, w jego jednej i tożsamej świadomości. To zaś jest możliwe tylko tak, że wzajemny stosunek przeciwstawnych członów (*Ja* i *Nie-Ja*) zostanie ujęty jako ich obustronne *ograniczanie się*, czyli tylko *częściowe* ustanawianie każdego z nich (o tyle o ile ten pozostały człon zostanie zniesiony) i równie częściowe znoszenie (o ile pozostały zostaje ustanowiony). Całość możliwej rzeczywistości (tj. aktywności) musi być zatem „podzielona” między *Ja* i *Nie-Ja* w ten sposób, że każdemu z nich można przypisać dokładnie tyle aktywności (realności), ile odmówi się temu pozostałemu, przypisując mu za to takie samo „quantum” negacji, czyli „biernego ulegania”. Formułą trzeciej zasady naczelnej jest więc strukturalna relacyjność całej tej syntezy, wyrażająca się w jej „ilościowej podzielności” pomiędzy obydwa człony („*Ja* przeciwstawia w *Ja* podzielnemu *Ja* podzielne *Nie-Ja*”). Formalnym prawem logicznym, które się na tej relacji opiera, jest zasada „podstawy i racji”, zawsze wskazująca dla obu

członów punkt ich równości („podstawę odniesienia”), a odpowiednią kategorią — „określenie”, limitacja (u Kanta: ograniczenie, tj. trzecia kategoria „jakości”).

3. Podstawy wiedzy teoretycznej (§ 4.)

Trzecia zasada naczelna, wyrażająca syntetyczną jedność wszystkich trzech zasad, stanowi właściwy fundament systemu. Dopiero na jej mocy Ja i Nie-Ja są ustanowione — obydwie przez Ja i w Ja — jako wzajemnie się ograniczające. Zasada ta jednak, poddana analizie, zawiera w sobie dwa przeciwstawne twierdzenia syntetyczne. Pierwsze z nich głosi, że (1) „Ja ustanawia Nie-Ja jako ograniczane (określane) przez Ja”, i stanowi zasadę naczelną *praktycznej części* Teorii Wiedzy. Natomiast twierdzenie drugie, głoszące, że (2) „Ja ustanawia siebie samo jako ograniczane (określane) przez Nie-Ja”, jest zasadą naczelną *części teoretycznej*, od której trzeba zacząć. Jakkolwiek bowiem „władza praktyczna” — wola i jej wolność — w bytowym porządku rzeczywistego istnienia poprzedza i umożliwia poznawczą „władzę teoretyczną”, to jednak w logicznym porządku samej możliwości pomyślenia, a więc i systematycznego wykładu, część teoretyczna musi poprzedzać część praktyczną.

3.1. Relacja „wzajemnego określania się” jako podstawa syntez poznawczych: „sprawczość” a substancjalność

Twierdzenie (2) jako naczelna zasada części teoretycznej samo zawiera w sobie dwa twierdzenia przeciwstawne. Mówi bowiem z jednej strony, że Ja *jest określane* (biernie) przez Nie-Ja (aktywne). Z drugiej zaś, że to właśnie samo Ja (aktywnie) *określa siebie* w ten sposób. Między absolutną *aktywnością* Ja (jako określającego siebie) a jego *biernym uleganiem* (jako określanego przez Nie-Ja) zachodzi sprzeczność, która musi zostać usunięta, jeżeli jedność świadomości ma być możliwa. Usunięcie tej sprzeczności może nastąpić tylko za pośrednictwem pewnego trzeciego pojęcia („X”), którym według Fichtego jest pojęcie *wzajemnego określania się* obu przeciwstawnych członów (Ja i Nie-Ja, aktywność i bierność uleganie, określanie i bycie-określanym, realność i negacja); pojęcie to odpowiada trzem Kantowskim kategoriom „stosunku”.

Wzajemne określanie się, które jest bliższym określeniem ogólniejszej kategorii „określania” lub „ograniczania” (por. trzecia zasada naczelna), samo jednak do końca nie usuwa tej sprzeczności, gdyż wskazuje ono tylko ilościową relację (to, że tyle aktywności [realności], ile zostaje przypisane jednemu z członów, musi być odmówione temu pozostałemu, i odwrotnie); nie wskazuje natomiast, *któremu* z nich obu (Ja czy Nie-Ja), ma zostać przypisana aktywność (realność), a któremu bierność (negacja). Pojęcie to musi więc samo zostać poddane bliższemu określeniu, które odsłania jego dwie podstawowe formy, niejako „X-1” i „X-2”. Są nimi dwie podstawowe kategorie „stosunku”: *przyczynowość* (przez Fichtego częściej zwana „sprawczością”) oraz *substancjalność*.

3.1.1. Synteza „sprawczości”

W syntezie przyczynowej „sprawczości” następuje pierwsze bliższe określenie wzajemnego określania się, mianowicie takie, które objaśnia, w jaki sposób Ja może ustanawiać siebie (czynnie) jako bierne (bo określane przez Nie-Ja, które o tyle samo jest aktywne). Zostaje tu bowiem wyraźnie określone, że aktywność ma być przypisana Nie-Ja, a bierne uleganie samemu Ja. W takim przypisaniu Ja bezwiednie *przenosi* więc swą aktywność (realność) na Nie-Ja, które wskutek tego zostaje ustanowione jako realne i oddziałujące z zewnątrz na samo Ja w charakterze *sprawczej przyczyny* występujących w nim „pobudzeń”. Bierny stan bycia „pobudzonym” w Ja jawi się wtedy jako następstwo („sprawiony skutek”) aktywności Nie-Ja. Ta pierwsza forma relacji wzajemnego określania się ugruntowuje wszelkie odmiany *realistycznej* wykładni zjawisk i procesów poznawczych — od dogmatycznego „realizmu naiwnego” po najbardziej wysublimowane odmiany „realizmów krytycznych”; wszędzie tutaj treści poznawcze występujące w świadomości są ujmowane jako „skutki” oddziaływań na świadomość ze strony zewnętrznych i niezależnych od niej „rzeczy”.

3.1.2. Synteza substancjalności

Jednakże w twierdzeniu (2) zawarte jest również to, że samo owo przypisywanie i przenoszenie aktywności na Nie-Ja jest przecież własną aktywnością Ja. To *samo Ja* ustanawia tu siebie i określa *jako* określane przez Nie-Ja. Wyłaniające się stąd przeciwieństwo między Ja *określającym* siebie a Ja tak właśnie przez siebie *określanym* znajduje swe rozwiązanie w drugiej formie relacji wzajemnego określania się, którą wyraża synteza i pojęcie *substancjalności*. Tutaj — odwrotnie niż w pojęciu sprawczości, gdzie aktywność (przenoszona na Nie-Ja) była określana przez bierność Ja — sama ta bierność Ja jest określana przez jego własną aktywność, mianowicie jako pewien określony stopień „ilościowy”, pewne „quantum” tej aktywności. Swą czystą aktywnością Ja wypełnia całą realność, ustanawia jej „totalność”. O tyle jest substancją, absolutną pełnią aktywności i realności, tym, co zawsze samo-określa siebie. Ale to samo-określanie jest dla Ja możliwe tylko przez nadawanie sobie jakiegoś określenia, czyli ograniczenia, czyli negacji. Wskutek tego Ja określając siebie porzuca tamten zakres pełnej „totalności” tego, co realne, i umieszcza się w jakiejś jego określonej, zawsze częściowej „sferze”, która tym samym zostaje z tej totalności wyłączona. W sferze tej Ja występuje więc jako bierne (określane), ale ta jego bierność jest tutaj tylko wynikiem samoograniczenia („zmniejszenia”) jego własnej aktywności o taki właśnie ilościowy stopień, jaki zostaje wyłączony z jej totalności. Owo drugie Ja, określane, ma się więc do tamtego pierwszego, określającego, tak jak *akcydens* (przypadłość) do swojej *substancji*.

Granica między substancją (Ja jako nieskończona pełnia aktywności i realności) a akcydensem (Ja jako ograniczone, tj. ustanowione w określonej „sferze”)

leży tylko w zakresie: akcydens nie jest substancją, ale jest „w niej” i „z niej”. Różnica między nimi nie jest istotowa, lecz czysto ilościowa, jak między światłem a ciemnością, które mieszają się ze sobą w różnych stopniach półmroku czy mroku, wskutek czego odgraniczyć je można tylko przyjmując, że ciemność jest bardzo małą ilością światła.

Synteza substancjalności objaśnia więc bierność skończonego Ja akcydentalnego jako wytwór samoograniczającej się aktywności nieskończonego Ja substancjalnego. Przypisuje zatem swemu Ja — bez jakiegokolwiek odniesienia do Nie-Ja — absolutną zdolność ustanawiania siebie w dowolnie zmniejszonym stopniu ilościowym własnej aktywności. Ponieważ nie ma w niej miejsca na żadną zależność od Nie-Ja, tedy ta druga forma relacji wzajemnego określania się ugruntowuje stanowisko *idealistyczne* w teorii poznania — poczynając od transcendentального idealizmu dogmatycznego (np. Berkeley) aż po wyrafinowane stanowisko rozmaitych „idealizmów krytycznych” (np. Maimon). W swych roszczeniach do wyłączności jest jednak równie niezadowolająca jak poprzednia, „realistyczna” synteza przyczynowej sprawczości. Obie wymagają więc jeszcze bliższego dookreślenia, które dopiero umożliwi syntetyczne zjednoczenie ich obu.

3.2. „Synteza syntez” i konstrukcja *wyobraźni* jako źródłowej wiedzy teoretycznej

Ani przyczynowa sprawczość, ani substancjalność nie rozwiązują więc jeszcze właściwego zadania, którym wszak było spójne ujęcie transcendentальной podmiotowości (Ja) jako zarazem samo-określającej siebie i określanej przez coś innego. Obie te formy wzajemnego określania się wskazują raczej na dylemat bez wyjścia: jeżeli samo Ja ustanawia siebie jako określane (substancjalność), to nie jako określane przez Nie-Ja; jeżeli zaś jest określane przez Nie-Ja (przyczynowa sprawczość), to nie ono samo ustanawia siebie jako określane. Transcendentalno-logiczna synteza tego przeciwieństwa między obydwoma typami relacji wzajemnego określania się jest przedmiotem rozważań Fichtego w ostatnim, najobszerniejszym i najbardziej zawitym punkcie E paragrafu 4. teoretycznej części *Podstaw...* Z konieczności wskażemy tu tylko główne momenty tej misternej „syntezy syntez”.

Każda z obu tych syntez *wybiera* jedną z dwóch możliwości bliższego określenia samej relacji wzajemnego oddziaływania: „realistyczną” lub „idealistyczną”. O wyborze tym nie przesądza sama relacja, ponieważ jest ona tylko czysto ilościową relacją „wymienności”. *Porządek* tej relacji, określający to, któremu z jej członów — Ja czy Nie-Ja — przypisze się pierwszeństwo i aktywność, a któremu wtórność i bierne uleganie, zależy sam od *aktywności*, jednak innej niż ta, która występuje w samej relacji. Taką aktywność, która wybiera jeden z tych dwóch możliwych porządków relacji i o tyle w takim lub innym kształcie dopiero ustanawia całą relację, Fichte nazywa *aktywnością niezależną* (oczywiście w sensie jej „niezależności” od relacji). „Synteza syntez”, budowana jako zwieńczenie całej konstrukcji w części teoretycznej *Podstaw...*, wyłania się właśnie z systematycznej i starannej analizy wszystkich aspektów „wymienności” (relacji

wzajemnego określania się), jaka zachodzi pomiędzy samą „wymiennością” (relacją wzajemnego określania się) a tą niezależną od niej aktywnością (wybierania czy też ustanawiania określonego porządku tej relacji).

Obydwa człony tej nowej relacji wyższego rzędu łączą się ze sobą również nie bezpośrednio, lecz poprzez kombinatorykę swych każdorazowo dwóch pod-członów: relacja wymienności ma swą *formę* i *materię* (to, „jak” i „co” się w niej wymienia), a aktywność niezależna swe dwie odrębne postacie, z których jedna *określa formę* tej relacji, a druga *jest określana* przez jej *materię*. W skomplikowanym rachunku wszystkich możliwości „wzajemnego określania się”, zachodzącego pomiędzy tymi członami i pod-członami, konstruuje Fichte ostateczną syntezę, która wcale nie jest „potrójna”, lecz co najmniej „popiętna”, a której wynikiem jest pojęcie i funkcja „wytwórczej wyobraźni” jako źródłowej, najgłębszej władzy ludzkiego rozumu i ducha. *Wyobraźnia* (w jej ujęciu widać u Fichtego szczególnie wyraźną inspirację Kantowskimi przemyśleniami nad „schematyzmem” i „syntezą postaciową”, w których zasadniczą rolę odgrywa właśnie kreatywność obrazowej imaginacji) scala wszystkie te spiętrzone syntezy syntez, łącząc w jednej i tej samej aktywności „schodzenie się” przeciwieństw (na gruncie relacji wymienności) z ich „zbieraniem razem” (przez aktywność niezależną). Jej istotą jest bowiem „oscylowanie”, ciągle „przepływanie” *między* biegunami wszystkich tamtych przeciwieństw i antytez. To ona ostatecznie pośredniczy między Ja i Nie-Ja, między aktywnością i biernym uleganiem, między samookreślaniem się podmiotu a jego byciem-określanym przez przedmiot, między nieskończonością absolutnego Ja a skończonymi kształtami jego akcydensów i empirycznych określeń.

3.2.1. Transcendentalne funkcje „wytwórczej wyobraźni”

Wyobraźnia, której pojęcie jest w ten sposób końcem i wynikiem całego ciągu syntez wzajemnego określania się, jako „władza absolutnego wytwarzania” stanowi zarazem pierwszą w pełni rozpoznaną postać rzeczywistej istoty ludzkiego ducha, poniekąd jego transcendentalny organ naczelny. Wyobraźnia bowiem źródłowo projektuje i kreuje samą realność wszelkich *przedmiotów* (Nie-Ja), które, hamując i ograniczając nieskończoną aktywność czystego Ja w jego absolutnym samo-ustanawianiu siebie, umożliwiają mu dopiero rzeczywiste ustanowienie się *jako* Ja, tj. *jako podmiotu*. Kształtując „obrazy” — i to właśnie jako obrazy zewnętrznych przedmiotów — wyobraźnia pierwsza wysyła ów „zakłócający impuls” (*Anstoß*), który przerywa pierwotnie spontaniczną, zawsze „w nieskończoność wybiegającą” (ale i dlatego nigdy nie docierającą do świadomości, a więc bezwiedną, z gruntu nie-podmiotową) aktywność absolutnego Ja, i refleksyjnie ją zawraca, ale już jako „odepchniętą” przez coś obcego i zewnętrznego (Nie-Ja), do samego Ja, które dopiero teraz może ją sobie uświadomić. Dlatego jednak uświadamia ją sobie nie jako swą własną, podmiotową aktywność, lecz jako bierny stan oglądania i przedstawiania sobie jakiegos przedmiotu, który z zewnątrz

na nie oddziałuje. Taki właśnie stan charakteryzuje podmiotową świadomość poznawczą, czyli Ja „teoretyczne” albo „przedstawiające”, które nie rozpoznaje siebie w swoim przedmiocie, bo dopiero dzięki temu w ogóle rozpoznaje siebie jako podmiot.

Jednakże Ja w tym stanie nie może trwale pozostawać, gdyż równocześnie — za sprawą tej samej wyobraźni — odnajduje właśnie w tym refleksyjnym zawróceniu swej aktywności samą jej istotę, mianowicie to, że jest ona *jego* aktywnością, przez zakłócający impuls wprowadzie zahamowaną i odepchniętą wstecz, ale wciąż potencjalnie i jakby w uspieniu gotową do nieskończonego wykraczania poza jakkolwiek określony punkt czy moment tego impulsu. W każdym z takich stanów, w których Ja rozpoznaje siebie tylko jako określane przez zewnętrzną przedmiotowość, czyli ustanawia sobie określoną granicę, zawarty jest intencjonalny ruch przekraczania tej granicy, czyli jej odsuwania — coraz dalej w nieskończoność. Ja może być w ogóle więc określone (ograniczone) przez przedmiot (czyli może stać się poznającym „Ja teoretycznym”) tylko o tyle, o ile na chwilę powstrzyma i jakby zawiesi swą nieskończoną „określalność”, tj. absolutną zdolność do znoszenia i przekreślania wszelkich konkretnych określoności i ograniczeń.

Otóż wyobraźnia, „oscylując” właśnie między tymi dwoma krańcami i kierunkami wytwórczej aktywności Ja (Fichte mówi tu często o „ośrodkowym” kierunku nieskończonej aktywności „czystej” oraz o „dośrodkowym”, który charakteryzuje „zawróconą” aktywność refleksyjną), wprawia w ruch cały „mechanizm ludzkiego ducha”. Polega on w ostateczności na tym, że cała wymienna relacja Ja z Nie-Ja naprawdę jest tylko szczególną „wymianą Ja w sobie i ze sobą samym”; zarazem jednak relacja ta jest niezbędnie potrzebna, żeby Ja mogło rzeczywiście stać się Ja, czyli tym, czym bezwzględnie *ma* być: wolnym i rozumnym podmiotem, który świadomie staje w obliczu wszelkich swych ograniczeń po to, by je wciąż przekraczać i znosić. W ten sposób wyobraźnia rozwiązuje główną zagadkę filozofii teoretycznej: zjednoczenie przeciwstawnych sobie Ja i Nie-Ja. „Ja nie może ustanowić siebie inaczej niż tak, żeby było określane przez Nie-Ja (nie ma podmiotu bez przedmiotu). O tyle więc Ja ustanawia siebie jako określone. Ale zarazem ustanawia ono siebie również jako określające, ponieważ to, co je w Nie-Ja ogranicza, jest jego własnym wytworem (nie ma przedmiotu bez podmiotu).”

3.3. „Drugi krąg” części teoretycznej: dedukcja przedstawienia

Pierwotnie syntetyczna aktywność „oscylującej” wyobraźni, która wyłoniła się jako wywiedziony rezultat dotychczasowych refleksji i konstrukcji filozofa, jest jednocześnie pierwszym rzeczywistym *faktem* występującym w poznawczej świadomości „Ja teoretycznego”. Opisowi i badaniu tego faktu poświęcony jest „drugi krąg” części teoretycznej, jakby odwrotny w stosunku do tamtego pierwszego. Dotychczasowa droga była pojęciową dedukcją wyobraźni, dokonaną poprzez rozbiór sztucznych konstrukcji refleksyjnych i samych tylko „możliwości myślowych”. Teraz zaś to, co na niej wywiedziono, zostaje stwierdzone jako pierw-

tny fakt, istniejący w „ludzkim duchu” niezależnie od filozoficznej refleksji. Otóż „drugi krąg” wychodzi od tego faktu w Ja i bada, jak samo Ja *dla siebie* ów fakt wyjaśnia, jak go opracowuje, modyfikuje i określa podług „koniecznych praw swej istoty”. W obu „kręgach” kierunki i poziomy refleksji są więc różne, a nawet przeciwstawne: o ile w tamtym pierwszym refleksja zmierzała od zasady („Ja ustanawia siebie jako określane przez Nie-Ja”) do faktu i sama wytwarzała swój przedmiot, o tyle w tym drugim zmierza od faktu do zasady (czyli do tego, by samo Ja rzeczywiście ustanowiło się jako określane przez Nie-Ja) i swego przedmiotu bynajmniej nie wytwarza, lecz tylko doprowadza go do świadomości. „Drugi krąg” części teoretycznej jest więc „pragmatyczną historią ludzkiego ducha”: rekonstrukcją i opisem rzeczywistych doświadczeń samego „Ja przedstawiającego” jako podmiotu poznania.

Początkiem tej drogi jest *oglądanie* (*Anschauen*) — ów wytworzony przez wyobraźnię nieodróżniony stan, w którym Ja tylko „oscyluje” pomiędzy aktywnością i biernym uleganiem, jakby zawieszone w tej jeszcze nieokreślonej jedności obojga. Ale Ja, ponieważ jest Ja właśnie, musi od razu ustanowić się jako aktywne w tej relacji, a więc przeciwstawić sobie Nie-Ja jako bierne. Drugim koniecznym krokiem jest więc dla Ja jego samo-ustanowienie siebie jako *oglądającego*, a Nie-Ja jako tego, co *oglądane*. Ponieważ akt tego ustanawiania następuje również za sprawą wyobraźni, tedy oglądane Nie-Ja jest już tu wytworem oglądającego Ja — ale nie *dla* samego Ja, które nie uświadamia sobie swej własnej aktywności w tym wytwarzaniu. Świadomość przychodzi dopiero wraz z refleksją — czyli z aktywnością zawróconą, „odepchniętą” — i dlatego ma do czynienia tylko z już gotowym wytworem, który jawi się jej jako niezależny od Ja oglądany przedmiot. Samo Ja zaś wskutek tego uzyskuje swe pierwsze określenie: jest oglądającym podmiotem. Aby to przeciwieństwo „podmiotu” i „przedmiotu” w pierwotnym oglądaniu mogło zostać ustanowione, samo oglądanie musi już być utrwalone; „oscylujący” ruch wyobraźni musi być zatrzymany, musi niejako zastygnąć w trwałej postaci swego wytworu, którym jest właśnie *ogląd* (*Anschauung*) jako pewien dany stan. Dokonuje się to za pomocą *rozsądku* (*Verstand*), który właśnie zatrzymuje, unieruchamia i utrwała pierwotną mobilność wszelkiego działania, i o tyle jest „władzą pośrednią”, usytuowaną pomiędzy aktywnością wytwórczej wyobraźni a określającym — a więc również aktywnym — *rozumem* (*Vernunft*).

To rozsądek zatem sprawia, że pierwotny ogląd zostaje przekształcony w *przedstawienie* (*Vorstellung*), tę podstawową daną wyjściową „teoretycznej” świadomości poznawczej. Oglądany przedmiot staje się przedstawianą rzeczą wskutek kolejnej refleksji, w której Ja ustanawia siebie, ale znów tylko jako „przedstawiające” — tj. znów rozpoznaje tylko wytwór swej własnej aktywności, a samą tę aktywność przypisuje zewnętrznemu Nie-Ja, „rzeczy”. Wątkiem przewodnim tej opisowej rekonstrukcji własnych doświadczeń „przedstawiającego” podmiotu jest więc wciąż ta sama gra wzajemnego określania się, która zachodzi między podmiotową (określającą) a przedmiotową (określaną) stroną całej relacji,

a która rozgrywa się poprzez wciąż to samo dynamiczne napięcie między spontanicznością Ja w jego nieświadomym działaniu a jego refleksyjną świadomością, do której docierają tylko gotowe wytwory tamtego działania. Jednakże na kolejnych, coraz wyższych szczeblach tej refleksji (oglądanie-przedstawianie-myślenie) Ja uświadamia sobie coraz większy zakres swej podmiotowej aktywności, uwalniając się od kolejnych określeń i ograniczeń ze strony przedmiotu („abstrahując” od nich), by wreszcie w rozumie — tej władzy „totalnego abstrahowania” — ustanowić się jako suwerenna podmiotowość, która zawsze sama bezwzględnie określa swe przedmioty, a już nie podlega określaniu przez nie. Tym samym Ja rozpoznaje (ustanawia) swe własne (określające) ustanawianie siebie jako określanego przez Nie-Ja; wszelkie Nie-Ja zostaje sprowadzone do Ja, a samo Ja całkowicie pojednane ze sobą. Poznawcza relacja podmiot-przedmiot jako całość okazuje się wzajemnym oddziaływaniem Ja ze sobą samym, i jest to kres filozofii teoretycznej, która w ten sposób powraca do swej zasady naczelnej, czyli do twierdzenia (2), całkowicie ją wyczerpując.

4. Podstawy nauki o praktyczności

Natomiast część praktyczna *Podstaw...* opiera się na pozostałym twierdzeniu (1), zawartym w trzeciej zasadzie naczelnej systemu. Jak pamiętamy, brzmi ono: „Ja ustanawia Nie-Ja jako określane przez Ja” — czyli ustanawia siebie jako określające, bezwzględnie aktywne. Jest to jednak określenie inne niż w części teoretycznej, gdzie samo Ja ustanawiało siebie jako określane przez Nie-Ja. Tutaj bowiem Ja ustanawia się jako „Ja praktyczne”, które pośredniczy między Ja absolutnym z pierwszej zasady naczelnej a poprzednio opisanym „Ja teoretycznym” („przedstawiającym”), czyli „inteligencją” — mianowicie w ten sposób, że objaśnia źródło i naturę „zakłócającego impulsu”, którego tylko faktyczne występowanie było zakładane w części teoretycznej. Otóż część praktyczna umieszcza ten impuls w najgłębszej istocie samego Ja — mianowicie jako zawartą w nim wewnętrzną dwoistość własnego „skończono-nieskończonego” charakteru: „Ja jest skończone, ponieważ ma zostać ograniczone; ale w tej skończoności jest nieskończone, ponieważ granica może być przemieszczana wciąż coraz dalej w nieskończoność. Jest więc Ja co do swej skończoności nieskończonym, a skończonym co do swej nieskończoności”.

Ta „nieskończona skończoność” i *vice versa* przejawia się właśnie w tym, że Ja absolutne koniecznie ustanawia sobie jakąś granicę w postaci przeciwnego Nie-Ja (i wraz z nią ustanawia siebie jako „Ja teoretyczne”) po to, żeby w ogóle mogło ustanowić samo siebie *jako* Ja. Albowiem dopiero wtedy, gdy Ja przekształci swą nieskończoną aktywność absolutną w ograniczającą „aktywność przedmiotową” — czyli wytwarzającą przedmiot (*Gegen-stand*) jako coś, co „stoi-na-przeciw” podmiotowi, „przeciw-stawia” się mu i zwłaszcza „stawia mu *opór*” (*Wider-stand*) — może samo odnaleźć siebie w swej właściwej, podmiotowej tożsamości, której swoista istota polega właśnie na przeżyciu zasad-

niczej nie-tożsamości: na dążeniu do przekraczania granic odczuwanych jako dotkliwe bariery, na wysiłku woli zmagającej się z oporem stawianym przez te ograniczenia, słowem: na praktycznej *realizacji wolności* jako najwyższego powołania i zadania dla ludzkiego podmiotu.

Właśnie to „Ja praktyczne” stanowi najgłębszy rdzeń transcendentalnej podmiotowości, niejako źródłową formę jej życia i działania. Jest ono ciągłym ruchem własnego stawania się sobą poprzez przekraczanie i znoszenie tego, co inne. Głównym określeniem jego aktywności w tym ruchu jest nieskończona „dążność” (*Streben*) do pełnej samoafirmacji (uwolnienia się od wszelkich przedmiotowych ograniczeń ze strony Nie-Ja), która jednak musi pozostać niespełniona, gdyż urzeczywistnia się tylko w określonym dążeniu do odsuwania określonych granic (pokonywania oporu określonych przedmiotów) coraz dalej w nieskończoność. Nieskończona „dążność” jest bowiem samemu Ja zawsze dana (zadana!) najpierw jako jego wewnętrzne „czucie” (*Gefühl*) własnej nie-wolności, zależności od czegoś innego, czyli nieznośnego niezaspokojenia, które „popycha” do działania na ograniczający przedmiot — i dlatego jest „popędem” (*Trieb*) do tego, by przedmiot ten „znieść”, tj. „przyswoić” go sobie, z obcego uczynić własnym. Ponieważ zaś taki „popęd” nigdy nie może być całkowicie zaspokojony (wraz z przyswojeniem każdego określonego przedmiotu nieskończona „dążność” coraz dalej przesuwa horyzont tego, co pożądane i osiągalne), tedy trwałą kondycją „Ja praktycznego” jest poczucie braku i niespełnienia, „tęsknota” (*Sehnen*) za absolutną harmonią i pełnią, za koniecznie wymaganym, choć do osiągnięcia niemożliwym ideałem.

Dopiero więc część praktyczna zamyka i wieńczy całość *Podstaw...* Dopiero w niej ukazuje się wyraźnie właściwy charakter tego *transcendentalnego idealizmu wolności*, jakim jest Fichteńska Teoria Wiedzy. Oto jak ostatecznie przedstawia Fichte wzajemny stosunek obu części systemu oraz relacje między nimi obiema a naczelnymi zasadami, czyli „poszukiwany punkt, który jednoczy absolutną, praktyczną i teoretyczną istotę Ja”: „Ja wymaga, żeby obejmować w sobie całą realność i wypełniać nieskończoność. U podstaw tego wymagania z koniecznością tkwi idea bezwzględnie ustanowionego Ja nieskończonego; i to jest Ja *absolutne*, o którym mówiliśmy. (...) Ja musi też — i to również zawiera się w jego pojęciu — poddawać siebie refleksji ustalającej, czy rzeczywiście obejmuje w sobie całą realność. U podstaw tej refleksji Ja umieszcza tamtą ideę, a zarazem wybiega nią w nieskończoność, i o tyle jest *praktyczne*: nieabsolutne, gdyż przez tę tendencję do refleksji właśnie wychodzi poza siebie; i tak samo nie teoretyczne, gdyż jego refleksja nie ma u swych podstaw nic poza tamtą ideą pochodzącą z samego Ja (całkowicie abstrahuje się w niej od możliwych impulsów zakłócających, a zatem nie ma tu jakiejś refleksji rzeczywistej). Tutaj więc powstaje szereg tego, co być powinno, a co jest dane przez samo tylko Ja; zatem szereg tego, co *idealne*. Natomiast jeśli refleksja kieruje się właśnie na ten zakłócający impuls i tym samym Ja traktuje swoje wychodzenie poza siebie jako

ograniczone, to powstaje stąd zupełnie inny szereg, mianowicie szereg tego, co *rzeczywiste*, który jest określany jeszcze przez coś innego niż samo tylko Ja. I w tej mierze Ja jest *teoretyczne*, lub jest inteligencją”.

I dalej, jeszcze przejrzysiej zaznaczając to przenikanie się wszystkich trzech wymiarów transcendentalnej podmiotowości: „jeżeli w Ja nie ma władzy praktycznej, to inteligencja nie jest możliwa (...). Ale z kolei jeżeli Ja nie jest inteligencją, to niemożliwa jest żadna świadomość jego władzy praktycznej i w ogóle żadna samowiedza (...). W ten oto sposób jest więc objęta i wyczerpana już cała istota skończonych istot rozumnych. Składają się na nią: pierwotna idea naszego bytu absolutnego; dążność do refleksji nad nami samymi podług tej idei; ograniczenie — nie tej dążności, lecz naszego rzeczywistego istnienia, które jest ustanowione dopiero dzięki ograniczeniu — przez zasadę przeciwną, a więc przez Nie-Ja, lub w ogóle przez naszą skończoność; samowiedza, a zwłaszcza świadomość naszej dążności praktycznej; zgodne z tym określanie naszych przedstawień (jako pozbawionych wolności bądź wolnych), a poprzez nie także naszych działań — czyli kierunku wszystkich naszych rzeczywistych władz zmysłowych; stałe odsuwanie naszych ograniczeń coraz dalej w nieskończoność”.