

MACIEJ POTĘPA
Uniwersytet Łódzki

KONCEPCJA PODMIOTU W FILOZOFII KANTA, FICHTEGO I SCHLEIERMACHERA

1. Refleksyjny model podmiotu

Fichte jako pierwszy postawił wobec refleksyjnej teorii podmiotu zarzut popełnienia przez nią błędu logicznego *circulus vitiosus*. Na ten temat pisze w *Wissenschaftslehre nova methodo von 1798*:

„Do tej pory postępowano w następujący sposób: nie możemy być świadomi znajdujących się naprzeciw nas rzeczy czy przedmiotów zewnętrznych, jednocześnie nie będąc świadomi samych siebie, tj. nie będąc dla samych siebie przedmiotem. Dzięki aktowi naszej świadomości dochodzimy do świadomości naszej świadomości, który możemy sobie uświadomić przez to, że znowu myślimy siebie samych. Tę świadomość naszej świadomości uświadomiamy sobie tylko przez to, że znowu czynimy ją przedmiotem i dochodzimy na tej drodze do świadomości naszej świadomości świadomości, i tak do nieskończoności. Ale w ten sposób nie wyjaśnimy naszej świadomości; albowiem zgodnie z nim, właściwie nie powinna istnieć żadna świadomość, jeśli przyjąć, że jest ona stanem umysłu albo przedmiotem. Dlatego też zawsze zakłada ona podmiot, do którego właściwie nigdy nie udaje się jej dotrzeć. Ta sofistyka leżała do tej pory u podstaw wszystkich systemów — nie wyłączając Kantowskiego”¹.

Podstawowy błąd refleksyjnej teorii podmiotu polega na tym, wedle Fichtego, że przedstawia on „Ja” tylko w formie przedmiotu, znajdującego się „obok” innych przedmiotów. Nie jest ona więc w stanie pomyśleć „Ja-podmiot” w nim samym i dla niego samego, żeby w ten sposób rzeczywiście przenieść się w perspektywę takiego podmiotu, który konstytuowałby sam siebie, za pośrednictwem wiedzy o sobie.

Zanim jednak przejdę do przedstawienia koncepcji podmiotu Fichtego, chciałbym najpierw naszkicować Kantowską teorię podmiotu, którą uważam za teorię oddającą to, o co chodzi w refleksyjnym modelu podmiotu.

Kant ujmuje „Ja” w akcie, w którym podmiot odwraca się od przedmiotów należących do świata (zewnętrznego — red.) i zwraca się ku sobie samemu, zachowując w ten sposób jedność z samym sobą. Tę transcendentálną samowiedzę nazywa Kant transcendentálną apercpcją. Integralnym składnikiem wszelkiej świadomości jest nie tylko przedmiot, lecz również bycie świadomym przedmiotu. Wszelka świadomość przedmiotu zawiera (dla Kanta) w sobie potencjalną samowiedzę. Kant

¹ J. G. Fichte: *Nachgelassene Schriften*. Hrsg. v. H. Jacob, Bd. II, Berlin 1937, s. 356.

mówi o tym na początku § 16 w słynnym sformułowaniu: „Przedstawienie «Myślę» musi móc towarzyszyć wszystkim mym przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane” (B 131 n). Transcendentalna apercpcja, którą Kant nazywa (§ 16) „pierwotną syntetyczną jednością apercpcji” nie jest ani jednością różnorodności danych naocznych, ani jednością kategorii, umożliwiającą powiązanie czystych kategorii w jedność sądu na poziomie poznania intelektu. Bez „pierwotnej jedności syntetycznej apercpcji” nie jest możliwe więc ani wiązanie w jedność nieokreślonej wielości danych naocznych, ani wiązanie kategorii przedmiotowych w jedność sądu na poziomie intelektu. Ta transcendentalna najwyższa jedność jest przedmiotowym warunkiem wszelkiego poznania² i należy ją odróżnić od „podmiotowej jedności świadomości stanowiącej określenie zmysłu wewnętrznego” (B 139), która jest dana w empirycznie określonym czasie. Transcendentalna apercpcja pełni u Kanta funkcję Ja — ostatecznie fundującego poznanie. Nie jest to „Ja” ujęte, jak u Kartezjusza, jako substancja myśląca (*res cogitans*). Kantowskie „Ja” jako najwyższy warunek poznania samo nie może zostać poznane, ponieważ dopiero funduje warunki poznania kategoriałno-fenomenalnego. Owo „Ja” może zostać tylko pomyślane. Kant rozróżnia wyraźnie między refleksją (myśleniem) a poznaniem w odniesieniu do „Ja”. Kant pisze w § 25 *Krytyki czystego rozumu*:

„Świadomość samego siebie jest więc jeszcze daleka od poznania samego siebie bez względu na wszelkie kategorie, które tworzą myślenie jakiegokolwiek przedmiotu w ogóle przez powiązanie tego, co różnorodne w jednej apercpcji. Tak jak do poznania jakiegoś różnego ode mnie przedmiotu, prócz myślenia (w kategorii) przedmiotu w ogóle, potrzeba mi wszak jeszcze pewnej naoczności, którą określiłbym bliżej jako pojęcie ogólne, tak też do poznania samego siebie potrzebna mi prócz świadomości lub prócz tego, że myślę o sobie, jeszcze naoczność tego, co różnorodne we mnie, przy pomocy której bliżej określam ową myśl. Istnieję też jako umysłowość (*Intelligent*), która jest świadoma jedynie swej zdolności wiązania” (B 159).

Wynika z tego, że transcendentalnej samoświadomości nie należy mylić z Ja osobowym, ponieważ indywidualna jaźń należy do Ja empirycznego, istniejącego w określonym empirycznie czasie. Transcendentalna apercpcja jako podmiot świadomości wyraża fakt fundamentalny, mianowicie, że przedstawienia i poznania są moimi przedstawieniami, niezależnie od tego, jaką zawierają treść przedmiotową. Transcendentalna apercpcja jest podmiotem świadomości w ogóle, stąd też jest w każdej świadomości i samoświadomości jedną i tą samą.

Ale transcendentalna samoświadomość jako najwyższa zasada Kantowskiego systemu i jako podstawa zarówno dedukcji metafizycznej jak i transcendentalnej kategorii nie może zostać poddana „w sobie i dla siebie” analizie, niezależnie od swojej funkcji konstytuującej przedmioty: Nigdy nie jesteśmy w stanie zanalizować „Ja” podmiotu tak, jak to czynimy z jakąkolwiek rzeczą. Gdzie myślimy podmiot, tam zawsze zakładamy go już w myślach, i tym samym Ja podmiotu uchwytujemy w formie przedmiotu. W ruchu tym stale poruszamy się po kole. Wynika z tego, że w samoświadomości nie dokonuje się właściwie żadne rozszerzenie naszego poz-

² O. Höffe: *Immanuel Kant*. Warszawa 1994, s. 101.

nania rzeczywistości. Zmierzający do wiedzy zawiera właściwie już w sobie to, do czego uchwycenia zmierza zwracając się ku sobie samemu. Struktura refleksyjnego zwrócenia się ku sobie samemu ma u Kanta strukturę koła i Kant jest tego w pełni świadom. W *Dialektyce transcendentальной*, w rozdziale o *Paralogizmach* Kant pisze:

„Przez owe Ja, on lub ona (rzecz), które myśli, nie przedstawiamy sobie nic więcej jak tylko transcendentálny podmiot myśli = x, który poznajemy jedynie poprzez myśli stanowiące jego określenia; o nim samym w odosobnieniu nie możemy mieć nawet najmniejszego pojęcia. Krążymy więc stale dookoła niego, albowiem, by cokolwiek o nim sądzić, musimy już zawsze rozporządzać jego przedstawieniem; niedogodność, której niepodobna uniknąć, ponieważ świadomość sama w sobie jest nie tyle przedstawieniem, które wyróżnia pewien specjalny przedmiot, ile formą przedstawienia w ogóle, o ile się ono ma nazywać poznaniem” (B 404).

Kantowskie przedstawienie ujmuje istotę Ja jako refleksję. Ta teoria o istocie Ja wychodzi od podmiotu myślenia i podkreśla, że podmiot stale znajduje się w pewnym odniesieniu do siebie. To odniesienie polega na tym, że podmiot za pomocą refleksji uchwytu je siebie jako przedmiot; zdolność do konstytuowania przedstawięń, która pierwotnie odnosi się do przedmiotów, odnoszona jest do siebie samej, i w ten sposób, w jedynym przypadku samoświadomości, myśli i to, co pomyślane, aktywności i tego, co z niej wypływa, nie można od siebie oddzielić. Jeśli podmiot jest przedmiotem wiedzy, to właśnie na mocy swojej aktywnej subiektywności.

Teoria ujmująca Ja jako refleksję, porusza się stale po kole. U podstaw refleksyjnego modelu wyjaśniania samoświadomości leży wiara w to, że samoświadomość powstaje poprzez stosunek samoodniesienia, który ma miejsce wtedy, kiedy samoświadomość odwraca się od świata i zwraca się ku sobie samej, ujmując siebie w formie przedmiotu. Jednak zagadka samoświadomości nie daje się w ten sposób niejako quasi-automatycznie rozwiązać: wikła się ta teoria w beznadziejne trudności, znane w literaturze przedmiotu pod mianem „trudności z identyfikacją” świadomości³.

Otóż jeśli przyjmujemy, że Ja” uzyskuje poznanie swojej podmiotowo-przedmiotowej jedności dopiero poprzez zwrócenie się świadomości, za pomocą refleksji, ku samej sobie, to wtedy identyfikacja jej nie jest możliwa, ponieważ podmiot nie zna tego, czego powinien szukać. Podmiot na drodze refleksyjnego zwrócenia się ku sobie samemu nie jest w stanie wyjaśnić swojej tożsamości, bowiem, żeby tego dokonać, należałoby wykazać, że Ja ujmujące” jest tym samym, co „Ja ujmowane”. Jeśli natomiast przyjmujemy, że podmiot jest już w posiadaniu wiedzy o swojej podmiotowo-przedmiotowej jedności, to wtedy co prawda identyfikacja owej jedności nie nastęrcza żadnych trudności, ale teoria podmiotu porusza się po kole, ponieważ już na początku rozumowania zostaje założony jej wynik.

Świadomość refleksyjna nie powstaje więc na mocy skierowania refleksji na „Ja myślące” (*denkende Ich*). Jeśli przyjąć, że świadomość wnosi już przez sam swój fakt istnienia wiedzę o swojej jedności podmiotowo-przedmiotowej, to przy wyjaś-

³ Tradycyjny model samoświadomości przedstawił jako pierwszy D. Henrich w swoim artykule *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. W: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*. Frankfurt a. M. 1966; później także K. Gloy analizowała szczegółowo ten problem w swoim artykule *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses*. W: „Fichte-Studien”, Bd. 1.

nianiu samoświadomości jako wynik refleksyjnej samozwrotności świadomości, powstaje figura logiczna błędnego koła — *circulus vitiosus*, polegająca na tym, że refleksja, która ma dopiero wyjaśnić samoświadomość, już z góry zakłada wiedzę o samoświadomości. Wniosek z tego taki, że samoświadomości nie można opisać za pomocą refleksji. Wpisana w podmiot refleksja nie dysponuje żadnym kryterium, na podstawie którego mógłbym ustalić, że faktycznie jestem tym, którego uchwytuję w sposób przedmiotowy. Muszę więc dysponować, odmiennym od refleksyjnego, dostępem do podmiotowo-przedmiotowej jedności samoświadomości. Konstatacja tej jedności musi więc poprzedzać sam akt refleksji.

2. Model produkcyjny samoświadomości Fichtego

Można zasadnie twierdzić, że stadia w rozwoju Fichteańskiej „teorii wiedzy” (*Wissenschaftslehre*) pokrywają się z różnymi próbami wyjaśnienia przez Fichtego tajemnicy samoświadomości. Ale właściwie nigdy nie udało się mu wypracować w sposób jasny i wyraźny zadowalającej teorii samoświadomości. Mowa Fichtego o Ja, które samo siebie ustanawia⁴ (*Das Ich, das sich selbst setzt*), jest negatywnym obrazem refleksyjnego modelu samoświadomości, którego braku Fichte w pełni rozpoznał już w *Wissenschaftslehre* z roku 1794. Podstawowa myśl Fichtego zmierza do tego, by pokazać, że żadne Ja podmiotu nie poprzedza samoświadomości. Podmiot wkracza na scenę dopiero wraz z pojawieniem się na niej świadomości Ja = Ja. Wychodząc od Ja-podmiotu, nie można z niego wyprowadzić samoświadomości. Kiedy Fichte mówi o samoustanawianiu się Ja, to ma na myśli tę bezpośredniość, w której Ja, jakby za jednym razem w całości, wyłania się z mroków. Fichte pisze:

„Wszelka możliwa świadomość jako to, co obiektywne jakiegogoś przedmiotu, zakłada świadomość bezpośrednią, w której to, co subiektywne i to, co obiektywne po prostu są czymś jednym; poza tym świadomości nie udaje się zgoła pojąć. Daremnie będziemy szukać związku między podmiotem i przedmiotem, jeśli się go nie uchwyci pierwotnie w ich połączeniu (...). tą świadomością bezpośrednią jest ten właśnie opisany ogład Ja; w nim Ja w sposób konieczny ustanawia samo siebie, i przeto w niej to co subiektywne i to, co obiektywne jest jednym”⁵.

Tak więc nie istnieje to, co ustanawiające (*Setzendes*), które pojawiałoby się po samym ustanawianiu (*Setzen*). Ja jest tym ustanawianiem, poprzez które powstaje jego „bycie dla siebie” (*Fürsichsein*). To, co w sposób absolutny (*schlechthin*) ustanawia samo siebie, jednocześnie ustanawia swoje „bycie dla siebie”. Fichte mówi w tym kontekście o „Ja absolutnym”, które ma tę właściwość, że „ustanawia siebie samo”. Owo Ja jest dlań najwyższą zasadą wiedzy. Nie jest ono rozumiane jako Ja empiryczne, lecz jako szczególny rodzaj absolutnego podmiotu, który podlega określonym, właściwym sobie prawidłowościom, mianowicie jest ono tym momentem w naszej wiedzy, który jest w sposób bezwarunkowy ustanowiony przez siebie samego. W owym Ja to, co ustanowione jest tożsame z tym, co ustanawiające (*Im*

⁴ J. G. Fichte: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. J. H. Fichte, Berlin 1845, s. 96 (- SW). Jeśli to możliwe, będą także podawane tom i strona „Fichte-Gesamtausgabe” (GA 1, 2, s. 259).

⁵ J. G. Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. W: SW 1, s. 528 (GA 1, 4, s. 276).

Ich sind Gesetztes und Setzendes identisch). W Fichteańskiej konstrukcji „Ja absolutnego” ważne są zwłaszcza dwa momenty: po pierwsze, owo „Ja absolutne” pomyślane jest jako źródło wszelkiej realności (*Realität*) a więc także realności wszelkiego empirycznego „przedmiotu” (Nie-Ja) i wszelkiej „przedstawiającej” go empirycznej świadomości. Po drugie, co jest dla naszych rozważań nad teorią podmiotu szczególnie ważne, samo Ja absolutne jest tożsame z czystą aktywnością (*Tätigkeit*), „siłą” (*Kraft*), dzięki której ono samo siebie wytwarza i określa cały swój „byt”, który ma zarazem charakter absolutnego przedmiotu.

Dlatego też treść świata jest u Fichtego współzałożona w Ja. Byt jest tu immanentny wobec wiedzy, cała zaś rzeczywistość — zarówno w aspekcie poznawczym (*principium cognoscendi*), jak i ontologicznym (*principium essendi*) jest wytworem Ja. Fichte mówi już w recenzji *Aenesidemusa* o „bezwzględnie pierwotnym akcie” (*Tathandlung*), który poprzedza i warunkuje wszelkie najbardziej elementarne „fakty” (*Tatsachen*) przedstawiającej świadomości. W akcie tym „pierwotne Ja” (*das ursprüngliche Ich*) dokonuje absolutnego samoustanowienia siebie (*Sich-Selbst-Setzen*) i to jako ustanawiającego. Takie absolutne Ja, pomyślane jako pierwotna, bezpośrednia jedność podmiotu i przedmiotu, wytwarzania i wytworu, ustanawiania i tego, co ustanawiane, jest w *Wissenschaftslehre* z 1794 roku uznane za nieuwarunkowaną zasadę naczelną całego systemu wiedzy. Fichte:

„Ja ustanawia siebie przez swój byt i jest przez samo swoje bycie ustanowionym (*Gesetzsein*). (...) Ib, czego byt (istota) polega jedynie na tym, że ono samo ustanawia siebie jako będące, jest Ja, czyli absolutnym przedmiotem”⁶. „Absolutny podmiot” jest tu także „absolutnym przedmiotem”.

Czy wyjaśnienie Fichtego powstania samoświadomości unika trudności, w jakie popada refleksyjna teoria samoświadomości? W przypadku ustanawiania owe działanie świadomości jest ujęte jako realny produktywny akt świadomości, zaś produkt tej aktywności jako wiedza o nim. Wprawdzie twierdzi się, że aktywność byłaby niczym, jeśli by nie wylaniała z siebie produktu, ale przecież aktywność, poprzez którą Ja samo siebie ustanawia, musimy potrafić odróżnić od jego produktu, którym w tym przypadku jest świadomość Ja już ukonstytuowanego. I właśnie tym produktem aktywności świadomości może być jedynie wiedza, podczas gdy aktywność można pomyśleć sobie jako podstawę wiedzy, jeśli ująć także tę podstawę w wiedzę jako aktywność „dla siebie”. Teoria „Ja, które ustanawia samo siebie” unika wprawdzie błędnego koła, w które wikła się refleksyjna teoria samoświadomości, ponieważ nie zakłada Ja”; faktycznie jednak nie prowadzi ona do wiedzy o „Ja”, lecz jedynie przyjmuje dogmatycznie, że problem wiedzy „o sobie samym” został definitywnie rozwiązany.

Sam Fichte zdawał sobie sprawę z trudności, jakie nasuwa sformułowanie „Ja ustanawia samo siebie”, i dlatego w pracy z roku 1797 *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* porzuca stare sformułowanie na rzecz nowego, które oddaje przez zdanie: „Ogląd, o którym jest tu mowa, jest ustanawianiem siebie jako ustanowionego (*sich Setzen als Setzend*) (w formie czegoś obiektywnego, którym mogą być ja sam, jako goły przedmiot); ale w żadnym przypadku nie jest on samym

⁶ J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Hrsg. v. J. H. Fichte, Berlin 1971, Bd. I, s. 97. Tłum. M. J. Siemek. W: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Warszawa 1977, s. 208.

ustanawianiem”⁷. Fichte mówi o „absolutnym” ustanawianiu Ja, co znaczy, że samoustanawianie Ja powinno pod każdym względem odbywać się bez jakichkolwiek założeń. Akt ustanawiania nie może być przez coś względem niego zewnętrznego zapośredniczony. Następuje on w sposób bezpośredni, czyli—„bez jakichkolwiek warunków”⁸.

W akcie oglądu intelektualnego zostaje jednocześnie ustanowiony podmiot i wiedza o nim. Wiedza ta nie zostaje tutaj sprowadzona do poznania przedmiotu, lecz ona go wytwarza. Pierwotny akt samowiedzy ujawnia, że przedmiot poznania jest immanentny świadomości, bo jest przez nią wytworzony. Poznanie i jego przedmiot są tu w jedności, są właściwie tym samym, tylko rozpatrywane z różnych punktów widzenia. W transcendentalnej samowiedzy rozum — którą pierwotnie u Fichtego reprezentuje i odtwarza „ogład intelektualny”, artykułuje się pierwotna jedność działania i poznania, nieświadomego aktu i refleksyjnej świadomości wytwarzania i wytworu. Stanowisko transcendentalizmu Fichtego nie poszukuje bytu w samym bycie, czy w samym myśleniu, lecz w pierwotnej jedności myślenia i bytu, w ich „absolutnym związku” (das absolute Band). Dla filozofii transcendentalnej absolutem nie jest ani byt, ani myślenie, lecz tylko całość, która z nich się składa. U Fichtego znika różnica między bytem a myśleniem, co nie oznacza jednak, jak u Schellinga, spekulatywnej „identyczności” obu członów w jakimś absolutnym absolucie⁹.

Związek myślenia i bytu artykułuje Fichte dobitnie już w punkcie wyjścia filozofii od „absolutnego Ja”, które jako świadome siebie, jednocześnie podmiot i przedmiot dany sobie w oglądzie intelektualnym, jest w punkcie wyjścia systemu niewątpliwie, „faktem”, a jednocześnie konieczną tezę pierwotną całej teorii wiedzy. Pierwotnie jako bezpośrednia samowiedza i punkt wyjścia konstrukcji teoretycznej istnieje tylko Ja. Fichte pisze:

„Ja jest czymś takim, co nie może być podmiotem, nie będąc — w tym samym samodzielnym akcie — przedmiotem, i co nie może być przedmiotem, jeśli w tym samym niepodzielnym akcie nie jest także podmiotem i odwrotnie, wszystko, co jest czymś takim, jest Ja. Obydwa wyrażenia znaczą dokładnie to samo”¹⁰.

Cechą charakterystyczną transcendentalizmu Fichtego jest jedność wiedzy i bytu. Ów podmiot transcendentalny nie jest substancją, lecz aktem, aktywnością. Ale w Fichteański model wyjaśniania podmiotu, wedle którego egzystencja Ja dopiero może zostać wywołana w akcie samoustanawiania Ja, wkrada się logiczno-refleksyjny moment, ponieważ Ja musi wiedzieć o tym, że ustanawia samego siebie, a nie coś zgoła od siebie innego.

W modelu Fichtego wyjaśniania powstania samoświadomości jest obecny również moment samoodnoszenia się do siebie samoświadomości, tak charakterystyczny dla refleksyjnego modelu samoświadomości. Jedyna różnica między nimi polega na

⁷ J. G. Fichte: SW I, s. 528 (GA I, 4, s. 276).

⁸ Tegoż: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. SW I, s. 93 (GA I, 2, s. 256).

Por.: M. J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Op. cit., s. 211.

¹⁰ J. G. Fichte: *Verleicherung des von Herrn Professor Schmid aufgestellten System mit der Wissenschaftslehre*. SW II, s. 442 (wg. tłumaczenia M. J. Siemka, w: *Idea transcendentalizmu...*, op. cit.).

tym, że u Fichtego nie dochodzi on do głosu za pośrednictwem refleksji, jak u Kanta, lecz przy pomocy działania (*Handeln*), które samo skierowane jest na działanie, jako działanie na działanie” (*Handeln auf ein Handeln*), jak to sam Fichte sformułował w *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*¹¹.

Fichte wyraził ten problem w pracy *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*: „Twierdzi się, że Ja idzie w głąb siebie samego. Jednak czy nie istnieje ono już przed tym ruchem podążania w głąb siebie, i niezależnie od niego tu oto dla siebie; czy nie musi ono już być dla siebie tu oto, żeby wytyczać dla siebie cele tego działania; i jeśli by tak było, czy wasza filozofia już nie zakłada tego, co powinna dopiero wyjaśnić? Odpowiadam: w żadnym wypadku. Dopiero poprzez ten akt, i to w sposób zasadniczy dzięki niemu, przez działanie na działanie (*Handeln auf ein Handeln*), którego określone działanie nie poprzedza żadne działanie w ogóle, pojawia się pierwotne Ja dla siebie samego”¹².

Jednak można, jak sądzę, mimo tego wszystkiego o czym nas Fichte zapewnia, postawić wobec niego zarzut, że kiedy akt ustanawiania skierowuje się ku sobie samemu, musi już zakładać w celach identyfikacyjnych konieczną wiedzę o sobie samym, bowiem w przeciwnym przypadku ani samoustanawianie, ani samoidentyfikacja nie mogłaby mieć miejsca. Dlatego też Fichteński model podmiotu zdaje się być jeszcze bardziej niezrozumiały niż model refleksyjny. Fichte nie dostarcza nam dostatecznego dowodu na konieczną przynależność i jedność samoprodukcji i wiedzy o sobie samym. Teza o niemożliwości oddzielania obu momentów w samoświadomości jest przede wszystkim tylko supozycją, która nie została udowodniona. I nic tu nie pomoże przywoływane na pomoc w *Zweiten Einleitung*... pojęcie „oglądu intelektualnego”, w którym filozof, jak to Fichte sformułował, „ogłada samego siebie w dokonywaniu aktu, w którym jest wytwarzane Ja”¹³.

Zwróćmy uwagę na to, że ogląd intelektualny w filozofii Fichtego nie jest, jak u Kanta, bezpośrednią świadomością jakiegoś niezmysłowego bytu: świadomością bezpośrednią rzeczy samej w sobie, i to daną za pośrednictwem myślenia. Teoria wiedzy Fichtego rozumie to pojęcie całkowicie odmiennie:

„Ogląd intelektualny w sensie Kantowskim jest dla niej nonsensem, (...) ogląd intelektualny, o którym mówi teoria wiedzy, nie zmierza w kierunku bytu, lecz w kierunku działania, a tego nie ma u Kanta”¹⁴.

U Fichtego pojęcie „ogład intelektualny” oznacza niepodzielną jedność oglądu zmysłów i intelektu (pojmowania, myślenia), która dla Kanta była jeszcze problemem i przedmiotem tylko idealnej konstrukcji myślowej. Wedle Fichtego, pojęcie to odnosi się do pierwotnych „faktów” wszelkiej świadomości jak i samoświadomości, tj. jest ono elementarnym sposobem bycia „rozumu” jako takiego¹⁵. Tę samą myśl znajdujemy nieco inaczej sformułowaną w wykładach *Wissenschaftslehre nova methodo*: „Przeto jest możliwy ogląd Ja działającego w sobie samym. Taki ogląd

¹¹ J. G. Fichte: SW I, s. 459 - (GA I, 4, s. 213).

¹² Tegoż: SW I, s. 458 - (GA I, 4, s. 213).

¹³ Tegoż: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. SW I, s. 463 - (GA I, 4, s. 217).

¹⁴ Tegoż: SW I, 4, s. 224-225.

¹⁵ Por. A. Philonenko: *La liberte humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris 1966, s. 78-94.

jest intelektualny. Nie jest to sprzeczne z systemem Kanta. Kant zaprzecza tylko istnieniu zmysłowego oglądu intelektualnego, i ma rację; ale ogląd Ja nie jest czymś ustalonym, spoczywającym w sobie, lecz jest działaniem Ja. Kant nie mówi w swoim systemie o tym rodzaju oglądu intelektualnego, (...) tylko rezultat, mianowicie to, że nasze przedstawienia są produktami samoaktywnego umysłu, a więc rezultat tego oglądu intelektualnego ma Kant na myśli w swoim systemie”¹⁶.

Owa dana w oglądzie intelektualnym niepodzielna jedność „intelektu” i „zmysłowości” jest jednocześnie jednością „intelektu” i „rozumu”. Ale niezależnie od subtelności wywodów Fichtego na temat oglądu intelektualnego, nie ulega zmianie sytuacja podstawowa jego teorii samowiedzy, mianowicie winien jest on nam dowód, że taki ogląd samego siebie, dany w oglądzie intelektualnym Ja, jest tożsamy z wiedzą, odnoszącą się do tego samego aktu oglądu.

Wprowadzone przez Fichtego rozróżnienie na ogląd (*Anschauung*) i pojęcie (*Begriff*) uznane przez niego za konieczny element „Wissenschftslehre”, nie prowadzi do przewyżczenia trudności z identyfikacją aktywności aktu konstytuującego Ja, z produktem tego samego aktu. Innymi słowy: filozof, żeby nas przekonać o trafności produkcyjnego modelu samoświadomości, musiałby wykazać, że to, co dane w oglądzie intelektualnym, jest zasadniczo tym samym, co uchwytywane przez nas w pojęciu odniesionym do produktu tego aktu. A tego Fichte nie wykazał.

3. Koncepcja „świadomości bezpośredniej” Schleiermachera

Schleiermacher był jednym z pierwszych, obok Hölderlina, myślicieli, którzy przeprowadzili krytykę produkcyjnego modelu podmiotu. Sądził on, że nie tylko Kant, ale także Fichte, przy próbie wyprowadzenia jedności świadomości, zakładają już z góry wiedzę o samoświadomości. Dlatego też, pragnąc uniknąć błędów, jakie popełnia produkcyjna teoria podmiotu, wprowadza Schleiermacher na miejsca „Ja absolutnego” Fichtego, pojęcie „świadomości bezpośredniej” (*unmittelbares Selbstbewußtsein*). Bezpośrednia samoświadomość wskazuje, zdaniem Schleiermachera, na doświadczenie znane każdemu człowiekowi, mianowicie pierwotnego, nierefleksyjnego, bezpośredniego obcowania człowieka z sobą samym¹⁷. Człowiek obcuje ze swoją samoświadomością zanim w ogóle zwróci się refleksyjnie ku swojemu Ja.

Pojęcie bezpośredniej samoświadomości wysunięte jest polemicznie w stosunku do refleksyjnego modelu samoświadomości. Albowiem wskazuje ono na to, że podmiot nie jest w stanie zapośredniczyć swojego bytu za pomocą refleksji. Jego absolutna władza załamuje się na faktyczności niedostępnego dlań samozapośredniczenia. Samoświadomość nie jest dla Schleiermachera — jak u Fichtego — miejscem, w którym przejrzysty dla siebie podmiot ugruntowuje, dzięki refleksji, siebie samego i świat. Nie jest możliwa, wedla autora *Dialektyki*, dedukcja wiedzy i rzeczywistości z samoświadomości.

Bezpośrednia samoświadomość nie jest też tożsama z „oglądem intelektualnym” Fichtego. Nie jest ona aktem intyucyjnego oglądu samego siebie, w którym podmiot

¹⁶ J. G. Fichte: GA IV, 2, s. 31.

¹⁷ F. Schleiermacher: *Dialektik*. Hrsg. v. R. Odebrecht, Leipzig 1942, s. 287 i 290 = (cyt. dalej jako DO).

konstruuje siebie samego w planie ontologicznym, jednocześnie osiągnając adekwatną wiedzę o sobie samym.

U Schleiermachera bezpośrednia samoświadomość nie ustanawia siebie samej i swego świata, dedukując z siebie — uprzednio założoną w Ja—wiedzę o świecie. Byt nie jest tu immanentny wiedzy, a rzeczywistość w aspekcie poznawczym ani w aspekcie ontologicznym nie jest wytworem bezpośredniej samoświadomości. Bezpośrednia samoświadomość nie jest więc—jak Ja absolutne, miejscem syntezy absolutnego Ja z nieabsolutnym Nie-Ja.

Bezpośrednia samoświadomość oznacza uchwycenie w jedność swojej obecności świadomości dla siebie. Albo formułując to inaczej: wyraża ona czasową jedność (nie identyczność, ponieważ identyczność zakłada zawsze relację) jakiegoś punktu „teraz” w życiu samoświadomości, rozpatrywanym jako następstwo momentów czasowych. To bezpośrednio uchwycenie siebie (*sich-selbst-Habens*) odbywa się, zdaniem Schleiermachera, w formie uczucia¹⁸. Schleiermacher pisał: „Uczucie nie jest oczywiście czymś subiektywnym, jak to się zazwyczaj przyjmuje, lecz odnosi się ono zarówno do tego, co ogólne, jak i do indywidualnej samoświadomości. Jest ono ogólną formą dostępu do siebie samego”¹⁹. Bezpośrednie „uchwycenie siebie” (*sich-selbst Habens*) jest inną formą odnoszenia się do siebie niż „zwracanie się ku sobie” za pomocą refleksji²⁰.

Schleiermacher ujmuje bezpośrednią samoświadomość jako bezpodmiotową samoświadomość, która ugruntowuje jedność myślenia i woli. Bezpośrednia samoświadomość nie jest „absolutnym Ja, które ustanawia samego siebie i wiedzę o sobie samym”, ponieważ ustanawianie, o którym rzeczywiście mówi Schleiermacher, nie jest ustanawianiem odniesionym do Ja, lecz do bytu. Schleiermachernie mówi w tym kontekście o „Ja, które samo siebie ustanawia” (*vom selbstsetzenden Ich*), lecz o samoświadomości jako „ustanawiającym bycie” (*vom setzenden Sein*)²¹. Kategoria Ja, którą odnosi Schleiermacher do samoświadomości refleksyjnej, oznacza zawsze świadomy siebie podmiot, który za sprawą własnej aktywności, za pomocą refleksji, zwraca się ku sobie samemu. Podmiot nie jest jednak panem we własnym domu.

Jeśli Schleiermacher mówi o samoświadomości bezpośredniej jako „ustanowionej w swoim bycie”, to nie chodzi mu o to, że świadomość ustanawia sama siebie w akcie, w którym produkt i czynność produkowania są czymś jednym, lecz jedynie o to, że w bezpośredniej samoświadomości obecna jest w sposób pasywny, przedrefleksyjny — treść bezpośredniej samoświadomości jako nieświadoma spontaniczność. Innymi słowy: w samoświadomości bezpośredniej obecny jest ludzki byt jako „czyste ustanawianie” (*reines Setzen*); przy czym samo uobecnienie sobie tego ustanawiania nie jest dokonaniem myślowym, lecz zawdzięczamy je „sile” bytu.

¹⁸ F. Schleiermacher: DO, s. 288. Uczucie nie jest tu czymś indywidualnym, jak wrażenie, ani czymś ogólnym, jak refleksja, lecz określeniem wyrażającym jedność tego, co ogólne i tego, co szczegółowe.

¹⁹ Tegoż: DO, s. 288.

²⁰ H. R. Reuter zwraca słusznie uwagę na to, że określenie samoświadomości przez pojęcie „sich-selbst-Habens”, nie oznacza żadnego „wzięcia siebie w posiadanie” (*in Besitz genommen haben*), lecz wskazuje jedynie na zasadę bycia świadomości. Por.: H. R. Reuten *Die Einheit der Dialektik F. Schleiermachers. Eine systematische Interpretation*. München 1979, s. 48-49.

²¹ F. Schleiermacher. IX), s. 288.

Schleiermacher wyklada w *Dialektyce* konstruktywne rozwinięcie pojęcia „bezpośredniej samoświadomości” w formie „religijnego uczucia zależności” od transcendentnej podstawy, która nie jest ideą świata, lecz ideą Boga. Zniesienie podstawowego przeciwieństwa między myśleniem a wolą może dokonać się tylko wtedy, kiedy samoświadomość w tym zniesieniu ujmuje samą siebie jako uwarunkowaną i nie określoną przez samą siebie. Samoświadomość ujęta jako „czyste ustanawianie” wywodzące się od bytu (*reine Setzen des Seins*), a nie jako „czyste ustanawianie samej siebie”, musi w końcu ująć siebie jako uwarunkowaną, określoną przez coś różnego od niej samej. Samoświadomość w ogólnym uczuciu zależności doświadcza właśnie tego, że nie ustanowiła ona samą siebie. Bezpośrednia samoświadomość odnajduje w swojej aktywności (aktywności zwróconej ku światu i ku sobie samej), że jest uwarunkowana i określona przez coś odeń różnego. Innymi słowy: wolna, bezpośrednia samoaktywność jest zależna w swojej wolności od tego, że nie ona sama ją ufundowała; ostatecznie już zawsze znajduje ją ona jako sobie daną.

Samoświadomość nie jest tu uwarunkowana przez coś określonego, np. przez określony przedmiot należący do natury czy kultury. Uwarunkowanie samoświadomości nie może zostać sprowadzone do określoności przez przedmioty natury czy kultury, ponieważ samoświadomość jest zawsze w stanie na te przedmioty oddziaływać i dzięki własnej aktywności je przekształcać. Samoświadomość bowiem, o ile przechodzi w myślenie czy wolę, może oddziaływać na przedmioty należące do świata.

Doświadczana przez podmiot jedność, jak i jego relatywna wolność manifestująca się tym, że podmiot może zarazem oddziaływać, jak i przyjmować oddziaływanie świata na siebie, ostatecznie uwarunkowane są uczuciem ogólnej zależności od transcendentnej podstawy. Owa wolna samoaktywność bezpośredniej samoświadomości, odnaleziona przez samoświadomość jako jej dana, a nie jako wywodząca się z niej, zostaje określona wraz z totalnością tego, co istnieje w świecie przez transcendentną podstawę jako absolutną jedność myślenia i bytu oraz woli i bytu. Samoświadomość jest więc określona przez podstawę, od której zależy wraz z całym związkiem świata i natury. Właśnie tę „transcendentną określoną samoświadomości” ujmuje Schleiermacher jako jej „religijną stronę”, albo wprost jako Religijne uczucie” (*religiöses Gefühl*), w którym właśnie ma być Reprezentowana transcendentna podstawa albo najwyższa istota²².

Za pytaniem o transcendentną podstawę (Boga) i o stosunek ludzkiej samoświadomości do Boga, kryje się właściwie pytanie o warunek możliwości jedności samoświadomości, doświadczanej przez każdego człowieka. Mianowicie okazało się, że refleksja nie jest w stanie ani wyprowadzić z siebie jedności samoświadomości, ani jej w sobie ugruntować, bowiem podmiot zastaje ją jako sobie daną przed wszelką refleksją. Samoświadomość nie jest instancją, która byłaby sama zdolna z siebie, dzięki ciągłowi samozapośredniczeń, ustanowić siebie w swoim istnieniu; daje się ona tylko pojąć jako zapośredniczona przez coś różnego od niej samej.

²² Tamże, s. 290.

Rzekoma absolutna władza podmiotu załamuje się na faktyczności niedostępnej dlań samozapośredniczenia. Z jednej strony podmiot ma świadomość swojej jedności, z drugiej zaś, doświadcza swojej zależności od transcendentnej podstawy. Można by wyrazić to w ten sposób w języku filozofii Fichtego i Schellinga, że Ja filozofii Schleiermachersa nie ustanawia siebie samego i swojego świata, dedukując przy tym założoną uprzednio w nim wiedzę o świecie. Byt nie jest tu immanentny wiedzy, a rzeczywistość ani w aspekcie poznawczym, ani w aspekcie ontologicznym nie jest wytworem Ja. Schleiermacher wykracza poza świadomość dzięki wprowadzeniu pojęcia transcendentnej podstawy (Boga). Pyta więc on o to, co leży poza świadomością u jej podstaw i co ją właściwie dopiero umożliwia.

Określenie samoświadomości przez byt znajdujący się poza nią, nie prowadzi w filozofii Schleiermachersa do anihilacji podmiotu, lecz tylko do uświadomienia sobie kryzysu, w jakim znalazło się jego refleksyjne ujęcie. Rezultatem zakwestionowania refleksyjnego modelu samoświadomości jest następująca teza: bezpośrednia samoświadomość jest warunkiem możliwości zwrócenia się podmiotu ku temu, co znajduje się poza nią²³, a brak jedności samoświadomości w refleksyjnym ujęciu podmiotu jest warunkiem jego otwarcia się na drugi podmiot i na świat.

U Schleiermachersa nie znajdujemy w samoświadomości, jak u Fichtego, koniecznej struktury „wzajemnego oddziaływania” (*Wechselwirkung*) między Ja i Nie-Ja, które Fichte szczegółowo opisał w części teoretycznej *Grundlage* z 1794 roku: ustanawianie jednego członu jest tylko możliwe z jednoczesnym ustanawianiem członu drugiego, i na odwrót Nieświadoma projekcja „przedmiotów”, która — wedle Fichtego — nie jest niczym innym jak projektowaniem w świat aktywności produkowania i jej wytworów, należy do najbardziej elementarnych warunków możliwości Ja samego i jego transcendentalnej samoświadomości. Ponieważ Ja jako takie może tylko „samo siebie i dla siebie ustanawiać”, tj. jako podmiot, za pośrednictwem tego, że jednocześnie ustanawia Nie-Ja, jako ograniczające to Ja. Fichte pisze: „Z tego względu, że moja ograniczoność jest warunkiem samoustanawiania mnie samego, musi ona być pierwotną ograniczonością”²⁴. Samo ograniczanie świadomości jest dlań czymś koniecznym i samo nie podlega wyjaśnieniu, ponieważ wynika już z aktu absolutnego samoustanawiania Ja.

Schleiermacher jest w pełni świadom tego, że samoświadomości nie można wyjaśnić na podstawie świadomości i jej refleksyjnej struktury; aby to uczynić — uważa on — musimy wykroczyć poza świadomość i podstawę jej jedności odnaleźć w transcendencji. Schleiermacher krytykuje przede wszystkim teorię świadomości wczesnego Fichtego, którą tenże rozwinął do roku 1800 w swojej teorii wiedzy. Nigdy zaś nie odniósł się do formuły wyrażającej istotę samoświadomości, którą Fichte rozwinął od roku 1800 w sformułowaniu „Ja jest aktywnością, w której jest osadzone oko” (*Das Ich ist eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist*)²⁵. Oko funkcjonuje tu jako metafora oglądania, tj. oglądu intelektualnego, albo wiedzy.

²³ F. Schleiermacher *Psychologie*. Hrsg. v. L. George (SW 3/VI, 1862), s. 64.

²⁴ J. G. Fichte: GA I, 4, s. 242.

²⁵ Metaforyka oka tworzy temat szczególnie „teorii wiedzy” z roku 1801/03 (SW II, 19; GA II, 6, s. 15)0. Por. także K. Gloy: *Selbstbewußtsein als Prinzip des Neuzeitlich Selbstverständnisses*. W: „Fichte-Studien” 1, s. 64; także D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, op. cit, s. 206-229).

Chodzi tu o oko, którego spojrzenie zwrócone jest na siebie samego, czyli: o widzące siebie samego oko. To samo siebie widzące oko odróżnia Fichte w sposób zasadniczy od refleksji. W *Wissenschaftslehre nova methodo von 1788*, gdzie Fichte po raz pierwszy użył metafory oka, czytamy:

„(...) Świadomość (jest) ustanawianiem samej siebie w sposób idealny: jest widzeniem i to takim widzeniem samej siebie. W zasadzie tej jest zawarta podstawa wszelkich błędów innych systemów, nie wyłączając Kantowskiego. Ujmuje ona Ja jako zwierciadło, w którym odbija się obraz, ale przecież w tych systemach zwierciadło samo siebie nie widzi. Dlatego też potrzebne jest drugie zwierciadło dla tego pierwszego itd. Ale w ten sposób nie wyjaśnimy oglądania, lecz tylko odbijanie. Natomiast Ja w teorii wiedzy nie jest żadnym zwierciadłem, ale tylko okiem: jest ono właściwie samooglądającym się zwierciadłem, obrazem siebie; dzięki własnemu widzeniu oko (*Intelligenz*) czyni się samo obrazem”²⁶.

Natomiast, wedle Schleiermachera, możemy jedynie skonstatować jedność samoświadomości, ale nie jesteśmy w stanie jej wyjaśnić ani na podstawie refleksji, ani aktu samostanowienia. Samoświadomość ma skończony charakter i dlatego nie znajduje w sobie wystarczającej mocy do przeprowadzenia procesu samokonstytucji. Podmiot uchwytuje w doświadczeniu wewnętrznym jedność podmiotowo-przedmiotową, i żeby wyjaśnić jej genezę, musi wykroczyć poza siebie, ku zasadzie, którą Schleiermacher nazywa w *Dialektyce* — transcendentną podstawą, a w *Teorii wiary* — Bogiem.

Nie pretendując w tym miejscu do rozważenia problemu, mianowicie czy teoria podmiotu Schleiermachera jest, czy też nie jest zadowalającą próbą przewyżczenia trudności zarówno refleksyjnego, jak i produkcyjnego modelu samoświadomości, chciałbym tylko zauważyć, że Schleiermacher w swojej teorii właściwie zmierza w tym samym kierunku, co późny Fichte, który w *Wissenschaftslehre von 1801/02* pisze: „... to, co absolutnie ani nie jest wiedzą, ani bytem, ani identycznością, ani ich nie-różnicowaniem, już z góry jest samym absolutem”²⁷.

Przy opisie stosunku między samoświadomością a absolutem — który to problem jest głównym tematem późnej filozofii Fichtego — wychodzi na jaw, że samoświadomości, tak jak u Schleiermachera, nie można zrozumieć na podstawie samej świadomości: że tylko przy założeniu czegoś od niej różnego (U Schleiermachera — transcendentnej podstawy, u Fichtego — absolutu), niewyraźnego w poznaniu ogólnie ważnym, można wyjaśnić powstanie samoświadomości.

Nie ulega więc wątpliwości, że Schleiermachera teoria podmiotu różni się w zasadniczy sposób od teorematu samoświadomości jako samoustanawiania, wczesnego Fichtego, i że zużywa ona całą swoją polemiczną siłę na zdystansowanie się od niego. Schleiermacher nie przypisuje samoaktywności świadomości nieskończonej mocy, wskazując na Boga jako ostatecznego fundatora jedności świadomości. Przy tym w ogóle nie zauważa tego, że także późny Fichte, wychodząc od pasywnej formy zdania: „Ja jest aktywnością, w której osadzone jest oko”, właściwie wskazuje na to, że ani urzeczywistnienie wiedzy, ani jej jedności nie można przypisać

²⁶ J. G. Fichte: *Nachgelassene Schriften*. Op. cit., Bd. II, s. 377 (GA IV, 2, s. 487).

²⁷ Tegoż: SW II, s. 13 (GA II, 6, s. 143 n.).

podmiotowi (Ja), bowiem zawdzięczamy je absolutowi (wiedzy absolutnej), który poprzedza podmiot

Jedyna różnica w tej kwestii między obu myślicielami polega na tym, że Fichte podmiot (Ja), który stracił dlań status tego, co absolutne, uznaje za zjawisko absolutu (*Erscheinung des Absoluten*), podczas gdy Schleiermacher w sposób jasny i wyraźny przejmuje stanowisko świadomości skończonej, sytuującej się wobec nieosobowego Boga. Można sądzić, że u Fichtego, zarówno we wczesnym jak i późnym okresie twórczości, mamy do czynienia z tą samą strukturą, mianowicie stale samoświadomość pojawia się w ramach absolutu, raz sama jest absolutem, a drugi raz traci swój absolutny charakter na rzecz wiedzy absolutnej, czyli — Boga. Natomiast u Schleiermachera samoświadomość od początku ma skończony charakter, tj. sama nie jest, jak u Fichtego, odbiciem czy zjawiskiem absolutu, i żeby wyjaśnić jej jedność, rzeczywiście trzeba poza nią wykroczyć ku Bogu, który jako *deus absconditus*, jest ostatecznym fundamentem samoświadomości.

Tylko na tej podstawie, jak sądzę, można zrozumieć fakt, że Schleiermacher z załamania się refleksyjnego i produkcyjnego modelu podmiotu wyciąga hermeneutyczne wnioski. Niedostępność bytu podmiotu dla jego refleksyjnego ujęcia, absolutna zależność władzy refleksji od założonego w niej określenia przez „innego” (w naszej bezpośredniej samoświadomości jest zawsze założona transcendentna podstawa), zmusza nas — twierdzi Schleiermacher — do przekroczenia obszaru refleksji, rozwijanej monologicznie przez podmiot, i skierowania się w stronę interpretacji w hermeneutyce obecności w nas „transcendentnej podstawy”. Brak jedności samoświadomości w refleksyjnym ujęciu podmiotu otwiera go na świat i na drugi podmiot

Schleiermacher obstaje w *Dialektyce* i *Hermeneutyce*²⁸ przy pojęciu podmiotu, który w rozumieniu zarazem produkuje i reprodukuje sens, a w koncepcji samoświadomości odrzuca zarówno model refleksyjny, jak i produkcyjny podmiotu.

²⁸ Por.: F. Schleiermacher: DO, s. 5; także tegoż autora: *Hermeneutik und Kritik*. Hrsg. v. M. Frank, Frankfurt/Main 1977, s. 234 i 467.