

WOLFGANG H. SCHRADER
Universität—GH — Siegen

AUTONOMIA I INTERPERSONALNO

U FICHTEGO¹

Koncepcja autonomii i teoria interpersonalności rozwijane były przez Fichtego w różnych miejscach jego *System der Sittenlehre* [*System moralności*], nie pozostających do siebie w bezpośredniej relacji. Problem autonomii analizował Fichte w ramach „dedukcji naczelnego zasady moralności”, natomiast teorię interpersonalności przedstawił w kontekście rozważań o *materialnej* [stronie] *prawa moralnego*. Oba człony tej teorii są ponadto w swej intencji w pewnej mierze sobie przeciwstawne. W pojęciu autonomii, w którym wolno i prawo „myślące” jako absolutna jedność², rozum rozważany jest w swej absolutności, to jest w swej niemożności bycia określonym przez cokolwiek poza nim samym i (w swym) zupełnym określaniu siebie przez siebie samego³, gdy tylko przy tym założeniu możliwe staje się —jak Fichte wyraził to wyjątkowo—pojęcie filozofii jako systemu rozumu⁴. Interpersonalność natomiast stanowi podstawę rzeczywistości Ja w jego (empirycznej) określoności; jest ona „korzeniem mojej indywidualności”⁵. Wezwanie przez innych istot [istniejących] poza mną stanowi jednocześnie „Warunek wiadomości siebie, czyli warunek mojego bycia Ja” [*Ichheit*]⁶ tak, że „pierwszy stan”, w którym Ja konstytuuje [*setzt*] siebie jako Ja, czyli stan, w którym Ja dochodzi do wiadomości samego siebie, „określony (jest) nie przez moją wolność, lecz przez mój związek [*Zusammenhang*] z innymi istotami rozumnymi”⁷.

Na pierwszy rzut oka, bycie pewnym Ja, które w swym „rzedzeniu” jest byciem indywidualności, oraz — oparta na naczynności intelektualnej [*intellektuelle Anschauung*]⁸ i będąca wyrazem „prawdziwej istoty” Ja⁹ — autonomia wydaje się być

¹ Artykuł ten stanowi poszerzoną i uzupełnioną wersję wykładu *Autonomie und Interpersonalität* wygłoszonego przez autora w październiku 1995 r. w Warszawie podczas niemiecko-polskiej konferencji *Natur — Kunst — Freiheit. Deutsche Klassik und Romantik aus gegenwärtiger Sicht* [Dopowiedzenia w nawiązaniach kwadratowych pochodzą od tłumacza—Z. Z.].

² GA, I, 5, s. 64.

³ GA, I, 5, s. 68.

⁴ GA, I, 5, s. 69.

⁵ GA, I, 5, s. 202.

⁶ GA, I, 5, s. 201.

⁷ GA, I, 5, s. 202.

⁸ GA, I, 5, s. 60.

⁹ GA, I, 5, s. 67.

okre leniami, które si wzajemnie wykluczaj . Oba jednak s zjednoczone w myleniu, mianowicie w „ wiadomo ci obowi zku”¹⁰. Przez wiadomo mojego okrelonego obowi zku poj muj siebie, według Fichtego, jako „pewn szczególn istot rozumn ”, która swoj aktywno powinna okre la wprost „przez poj cia... a mianowicie według poj cia absolutnej samorzutno ci”¹¹ [*Absolute Selbstdtigkeit*]. W zwi zku z tym staje si to bliskie koncepcji, w my l której autonomi i interpersonalno traktowa nale y nie tylko jako izolowane wobec cz ci systemu, które rozwijaj si niezale nie od siebie, lecz raczej jako cz ci, które pozostaj we wzajemnej do siebie relacji. Fichte od pocz tku dostrzegał i analizował zwi zek obu tych momentów, a rozwinł je powstałej przez to konstelacji problemowej w decyduj cy sposób współokre liło przeji cie do jego pó nej filozofii. Moje rozwa nia rozpocz n od analizy listu Fichtego do Reinholda z 29. sierpnia 1795 roku, w którym okre la on zwi zek mi dzy Kantowsk formuł autonomii i koncepcj interpersonalno ci.

I. Polemika ze stanowiskiem Kanta

W li cie tym Fichte wyja nia, e owego lata rozpocz ł rozwa nia na temat prawa natury i stwierdził, „ e wsz dzie brak jest dedukcyjnego wykazania realno ci poj cia prawa, a wszystkie [dotychczasowe] wyja nienia tego poj cia s jedynie wyja nieniami słownymi”¹³. Je eli poj cie prawa nie ma by zakładane jako fakt, lecz ma by wyprowadzone z poj cia „prawa natury”, to wymaga to wykazania, e o indywidualno mo na mówi dopiero wtedy, „gdy istniej przynajmniej dwa indywidua”¹⁴; „realno poj cia prawa bowiem implikuje wzajemne uznawanie praw jako „warunek indywidualno ci”¹⁵.

Koncepcj „sfery istot rozumnych istniej cych poza mn ”¹⁶ i zapewnij cych realno poj ciu prawa rozwijał Fichte nie bezpo rednio w ramach teoretycznych rozwa a nad prawem, lecz w kontek cie polemiki z Kantowskim *Uzasadnieniem metafizyki moralno ci*. W trakcie lektury tej ksi ki, jak pisał do Reinholda, stało si dla jasne, „ e wła nie **tam** mo na naocznie wykaza niewystarczaln Kantowskich zasad naczelných oraz [konieczno] natychmiastowego zał enia [istnienia] zasad wy szych”¹⁷. Wadliwo Kantowskiej teorii moralno ci upatrywał Fichte w braku wykazania [praktycznej] stosowaln ci imperatywu kategorycznego. Zdaniem Fichtego, nale y wprawdzie przyzna , e zasadami działania moralnego mog sta si tylko te maksymy, które s „powszechnie wa ne dla wszystkich istot rozumnych”, ale—jak krytycznie pyta— „co ma mi w ogóle umo liwi odniesienie

¹⁰ GA, I, 5, s. 204.

¹¹ GA, I, 5, s. 204.

¹² GA, I, 5, s. 61.

¹³ Sch, I, s. 496.

¹⁴ Tam e.

¹⁵ Sch, I, s. 499.

¹⁶ Sch, I, s. 198.

¹⁷ Sch, I, s. 496-497.

A (maksymy) do B (predykat powszechnej wa no ci)? ”. Wołałbym raczej „t maksym zachowa tylko dla mnie samego; wiem bowiem oczywi cie, e kiedy staje si ona wa na powszechnie, to dla mnie zabawa si ko czy. Dlaczego jednak miałbym maksymy w pewnej sferze czyni moimi tylko pod warunkiem, e mo na je sobie wyobrazi jako wa ne powszechnie? Na to pytanie Kant nie daje adnej odpowiedzi”¹⁸.

Kantowskie sformułowanie autonomii głosi: „post puj tak, by maksyma twej woli mogła by zawsze zarazem zasad powszechnego prawodawstwa”¹⁹. Fichte, zast puj c wyst puj ce w tej formule wyra enie „powszechnie prawodawcza” przez „predykat powszechnej wa no ci **dla istot rozumnych** ukazuje bezpo redni zwi zek mi dzy interpersonalno ci i autonomi . Tym samym przypomina tu — przynajmniej po rednio — o rozwa aniach, które przeprowadził i wyło ył wła nie w *Bestimmung des Gelehrten* z roku 1794. Tam bowiem, odpowiadaj c na pytanie o to, w jaki sposób dochodzimy do „uznawania i zakładania istnienia istot rozumnych poza nami”²⁰ wykazał, e dzieje si to wskutek działania w człowieku jego najwyszego d enia [*Trieb*] — d enia do doskonałej zgodno ci z samym sob . W tym d eniu bowiem, które według *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, w pewnym punkcie refleksji pojawia si jako imperatyw kategoryczny, tkwi to, i nie tylko *nie przeczy* on jego (człowieka) poj ciom, lecz daje im pewien wyraz i wytwarza swój przeciwczłon (Gegenbild) w „nie-Ja”²¹. To dlatego człowiek chciałby tak e poj cie rozumu oraz zgodnego z rozumem działania i my lenia „widzie urzeczywistnionymi tak e poza sob ”²². To jednak, według Fichtego, mo liwe jest tylko przy zało eniu istnienia „wzajemnego oddziaływania na siebie [istot rozumnych] według poj ”, a wi c istnienia pewnej „celowej wspólnoty (wspólnot)”²³.

Poj cie „celowej wspólnoty” jest wi c okre leniem, które wynika z przyj tego imperatywu kategorycznego. Nie mo na go wi c, jak stwierdza w li cie do Reinholda, wykorzystywa do uzasadniania prawomocno ci twierdzenia, e moja maksyma ma by powszechnie wa na dla [wszystkich] istot rozumnych. Wówczas jednak nale y te wykluczy mo liwo analitycznego wyprowadzenia z imperatywu kategorycznego poj cia pa stwa istot rozumnych. Dowód istnienia „pa stwa istot rozumnych i w ogóle jakiegokolwiek istoty rozumnej poza mn — wyja nia Fichte—mo na by raczej przeprowadzi tylko na podstawie zało enia, e z samego tylko (*bloß*) **Ja sam siebie** — bez przyj cia istnienia istot rozumnych poza mn — pomy le nie mog ”²⁴. W li cie tym Fichte jedynie wspomina o podstawowych zarysach takiego dowodu. Dowód ten polega na uprzytomnieniu sobie, e w sposób konieczny musz sobie przypisa pewien okre lony predykat C (predykat swobodnego działania);

¹⁸ Sch, I, s. 497.

¹⁹ Kant, WW, IV, s. 54.

²⁰ GA, I, 3, s. 35.

²¹ Tam e.

²² GA, I, 3, s. 36.

²³ GA, I, 3, s. 37.

²⁴ Sch, I, s. 497.

przypisanie to może jednak nastąpić jedynie pod warunkiem przyjęcia istnienia poza mnóstwem istot rozumnych, z którymi pozostajemy w wzajemnym na siebie oddziaływaniu.

Za pomocą wprowadzonej tu kategorii wzajemnego oddziaływania (*Wechselwirkung*) można też zarazem odpowiedzieć na nieanalizowane bliżej przez Kanta pytanie: „do których zjawisk (w świecie zmysłów) odnosz się rozumnie, a do których nie?”. Albowiem „Nie możemy siebie jako Ja, bez pewnych rzeczy (tych, które nie mogą samoczynnie siebie zapoczątkować [*anfangen*] jako w pełni mi podległych.. W stosunku do nich jestem przyczyną; w stosunku do innych zjawisk natomiast pozostajemy [relacji] wzajemnego oddziaływania. Postać ludzka należy do tej ostatniej klasy. Postać ta musi w odniesieniu do mnie być jako [moja postać] nienaruszalna; nie mogą jednak tego czynić bez myślenia jej jako postaci nienaruszalnej w ogóle. Oba te akty są syntetycznie zjednoczone”²³.

Rozważania te wyznaczają sposób rozważania początkowo pozornie oczywiście wiążącej autonomii z interpersonalnością w taki sposób, że czynniki teorii, w ramach której konstruowane są te pojęcia, zostają rozdzielone. O ile dedukcja zasady autonomii prowadzona jest przy abstrahowaniu od określonej woli, to odwołujemy się do 'samego Ja' i opieramy się na nim koncepcja 'sfery istot rozumnych poza mnóstwem' stanowi warunek „odniesienia działania do możliwości bycia indywidualnie, czyli do owej szczególnej możliwości [*Vermögen*] bycia indywiduum”²⁶. To formalne określenie, i nie możemy siebie bez przyjęcia istnienia poza mnóstwem innych istot rozumnych, nie wystarcza oczywiście do „wytworzenia prawa natury”. Wymaga ono bowiem uzupełnienia przez sformułowaną „podstawie prawa naturalnego” teorię postulatów, która czyni zrozumiałym to, że owe obce istoty poza mnóstwem uznajemy za istoty rozumne i moje wolno ograniczam pojęciem możliwości ich wolności i w ten sposób pojmujemy siebie jako istotę pozostającą z nimi w relacji określonej przez prawa.

. Prawo, samo wiadomo i interpersonalno

Dedukcja pojęcia prawa jako pojęcia mającego swe źródło w czystym rozumie, jak Fichte pisze w wstępie do *Naturrecht*, wymaga traktowania go jako „warunku samo wiadomości”²⁷. Pojęcie prawa jest konieczne dlatego, że istota rozumna nie może istnieć jako istota rozumna posiadająca samo wiadomość bez pojmowania siebie jako indywiduum, a więc jako jednej postaci wielu istot rozumnych”²⁸. W ten sposób wyznaczone zostaje zarazem miejsce teorii interpersonalności w ramach teorii prawa. Sformułowana została ona w 1. księdze pod tytułem *Deduktion des Begriffs vom Rechte* [*Dedukcja pojęcia prawa*]. Na początku (w § 1.) zostaje wykazane, że istota rozumna jako taka może istnieć tylko wtedy, gdy przypisze sobie wolne działanie i przez nie określi zarazem (w § 2.) świat zmysłów poza siebie. Wiążąc z tym bezpośrednio (§ 3) twierdzenie, że wolne działanie istoty rozumnej w świecie zmysłów zakłada „postulat, by postanowiła ona działać, a więc — formu-

²⁵ Sch, I, s. 489.

²⁶ GA, I, 3, s. 396.

²⁷ GA, I, 3, s. 319.

²⁸ GA, I, 3, s. 310.

lowane przez inny wolny podmiot — „wezwanie [*Bestimmtsein*] podmiotu do samookrelenia si”²⁹.

W System der *Sittenlehre* Fichte podejmuje te rozważania na nowo. Tak e i tam rozważa je w ramach „systematycznego formułowania warunków bycia Ja” przy jednoczesnym odniesieniu ich do bezwarunkowego d enia [*Trieb*] do samodzielności”, z czego w konsekwencji wywiedzione zostaje „materialne określenie moralności”. Ju kontekst, w którym teoria interpersonalności jest tu umieszczona, wskazuje na podporządkowaną rolę, jaką jej w ramach teorii moralności zostaje przypisana. Musimy się do niej odwołać, je li chcemy wyjaśnić [praktyczne] „zastosowanie zasady moralności” i bliżej określić „materialną treść [*das Materiale*] prawa moralnego”. Zupełnie inaczej jest natomiast z refleksji Fichtego w § 1. *Naturrechts* [*Prawa naturalnego*], w której wykazuje, że istota rozumna może konstytuować siebie [*sich setzen*] tylko wtedy, gdy przypisze sobie zdolność do swobodnego działania. W sposób wyraźny rozważa to Fichte w pierwszej księdze *Sittenlehre* [*Teoria moralności*] w [rozdziale] *Deduktion des Prinzips der Sitlichkeit* [*Dedukcja naczelną zasady moralności*], w której narzucający się pospolitej wiadomości z konieczności fakt prawa moralnego wyprowadza z zasad [Gründe]. Po to bowiem, aby uczyński zrozumiał koncepcję autonomii, czyli wolnego, własnego prawodawstwa, trzeba uczyński zrozumiał jedno określenie i bycia określonym, w którym rozum jest praktyczny. Jest ona wyrazem rozumnego odnoszenia się [podmiotu] do samego siebie w działaniu, w którym jest on aktywny sam z siebie. Na ten związek samostanowienia ze wiadomości Fichte wskazał w *Naturrecht*, gdzie wiadomo podmiotowi określić tego samego siebie charakteryzuje jako wiedzę o jego własnej sprawczości. Zgodnie z tym, w *Sittenlehre* [*Teoria moralności*] powiada, że „bez wiadomości mojej sprawczości nie ma żadnej samo-wiadomości”³⁰.

Kiedy podmiot pojmuję siebie jako zasad aktywności — to pojmuję siebie jako 'realną siłę', wolną. To 'zadanie' „MY OKREŚLA SIĘ PO PROSTU JAKO SIĘ SAMEGO, TZN. JAKO ODRÓBNIONEGO OD WSZYSTKIEGO, CO NIE JEST MNĄ SAMYM”, znajduje w ten sposób swe rozwiązanie w twierdzeniu: „znajduj siebie samego, jako mnie samego, tylko [co] chcąc”. O ile w „prawie naturalnym” chodziło jednak o to, by wyjaśnić [sam] możliwość wolnej aktywności w **wiecie zmysłów** (a tym samym zrozumiał uczyński podstaw relacji [opartej na] prawie, to w dedukcji moralności nie chodzi o pytanie o to, jak przez wolne działanie możemy le „modyfikację jakiegoś obiektu” poza mną, lecz o abstrahując od wszelkiego „chcienia obcego” analizę samego chcienia jako wyrazu wolnego samookrelenia samego siebie. Je li jednak abstrahujemy od wszelkiego określenia chcienia i traktujemy je jedynie jako 'realne samookrelenie się [podmiotu] przez siebie samego', to musimy traktować to jako wyraz istniejącej w nas tendencji do absolutnej samodzielności. Jako 'prawo' obowiązuje wówczas to, że realna siła podmiotu może być pojmowana jako samookrelenie siebie jedynie wówczas, gdy realizuje ową absolutną tendencję [do samodzielności]. Ponieważ podmiot pojmuje tę tendencję jako to, czym sam jest, to pojmuję siebie jako „możność przyczynowo ci przez samo

²⁹ A, I, 3, s. 342.

³⁰ GA, I, s. 22; por. tak e s. 39n.

poj cie (*Vermögen einer Kausalität durch den bloßen Begriff*) tzn. jako wolny [podmiot]. wiadomo Ja dotyczy ca jego różłowej tendencji do absolutnie własnej aktywno ci polega wi c na my leniu, e winni my okre la siebie po prostu zgodnie z poj ciem naszej absolutnej, własnej aktywno ci. W koncepcji tej wolno i autonomia nieustannie nawzajem siebie ograniczaj . Wolno podlega prawu własnej aktywno ci [podmiotu], a prawo to jest prawem tylko wtedy, gdy wolno Ja pojmowana jest jako to, co konstytuuje jego istot .

Jest wi c jasne, e z rozwa aniami tymi nie mo na bezpo rednio powi za koncepcji indywidualno ci, a wi c i koncepcji interpersonalno ci. Autonomia i interpersonalno traktowane s tu bowiem jako samodzielne elementy teorii 'systemu moralno ci', które nale y traktowa jako elementy wzajemnie od siebie niezale ne. Przeciw temu przemawia jednak to, e moralno musi by pomy lana jako pierwotna relacja istoty rozumnej do siebie samej i e wskutek tego samookre lanie siebie nale y odnie do jedno ci wiadomo ci siebie [samego], gdy istota rozumna jako taka—jak głosi 'prawo naturalne'—nie mo e istnie inaczej ni jako indywiduum, czyli jako istota rozumna po ród innych istot rozumnych. Musi wi c istnie jaki punkt, który umo liwi wzajemne odniesienie do siebie i powi zanie cz ci tej teorii ze sob .

Ten punkt odniesienia wymienia Fichte nawet na pocz tku 'dedukcji naczelnej zasady moralno ci'; upatruje go on w rozwi zaniu wspomnianego 'zadania' — my lenia siebie jako siebie — czyli w twierdzeniu, e siebie jako siebie **znajduj** tylko wtedy, gdy [czego] chc [*nur wollend*]. W znajdowaniu tym znajduj cemu „narzuca si co , co uznaje on za samego siebie”, przy czym chodzi tu o „ekspozycj czystego [*bloß*] faktu wiadomo ci"³¹. Je li jednak wychodzimy poza samo bycie danym tego faktu i stawiamy pytanie o podstaw jego bycia danym, to odpowied na nie wymaga wła nie odwołania si do teorii interpersonalno ci. Jedyne ona daje odpowied na pytanie, dlaczego musz siebie **odnale** jako wolna [istota], dlaczego jestem sobie dany jako wolny?³²

Koncepcja, w my l której powinienem siebie jako wolny **odnale** , jest jednak wewn trznie sprzeczna, albowiem „wła ciwego, realnego okre lenia siebie nie mog spontanicznie znale jako czego danego, lecz musz je [dopiero] sam sobie nada ”³³. Według Fichtego, sprzeczno t mo na rozwi za tylko wtedy, gdy na, jakie okre lenie samego siebie” natrafi mog przez na ladowanie pewnej aktywno ci idealnej, a wi c gdy samookre lenie to istnieje ju jako poj cie, „krótko: gdy jestem do tego wezwany”³⁴. Wezwanie przez inn istot rozumn stanowi wi c warunek tego, bym mógł — jak postuluje si to w *Sittenlehre* — siebie jako siebie pomy le .

Je li jednak abstrahujemy od tego, e istota rozumna, aby móc odnale siebie jako istot działaj c wolicjonalnie [*wollend*] musi pozostawa we wzajemnym oddziaływaniu z inn istot rozumn , i analizujemy tylko opart na tym **woln aktywno** podmiotu jako tak , to pojmowana jest ona wówczas jako absolutna

³¹ GA, I, 5, s. 38.

³² GA, I, 5, s. 199.

³³ GA, I, 5, s. 200.

³⁴ Tam e.

tendencja do absolutnej samodzielno ci. Je li jednak zwracam uwag na to, e dopiero „w poj ciu tego wezwania jestem sobie dany jako wolny”³⁵, to wynika z tego zarazem u wiadomienie sobie „pewnego ograniczenia tego d enia do samodzielno ci”³⁶, poniewa musz wzywaj cego uzna za istot rozumn , a tym samym ograniczy sfer moich działa . Odró niaj c siebie od innych konstytuuj zarazem siebie jako to oto okre lone indywiduum. „ wiadomo indywidualno ci jest wi c warunkiem bycia Ja”³⁷.

W ten sposób, wedlug Fichtego, mamy dwa wyra nie sprzeczne ze sob , ale zarazem nieredukowalne okre lenia bycia Ja: z jednej strony okre lenie [Ja] jako *indywidualno ci*, z drugiej natomiast cechuj c istot Ja **absolutn** tendencj do absolutno ci. To absolutne d enie do samodzielno ci stanowi wprawdzie podstaw mo liwo ci *realnego* okre lania mnie przeze mnie samego jako tego oto okre lonego indywiduum, ale zarazem nie mo na go jednak poj mowa jako d enie do „samodzielno ci rozumu jako rozumu indywidualnego”³⁸. Nie samodzielno indywiduów A, B czy C, lecz samodzielno rozumu w ogóle jest jego celem³⁹, niezale nie od tego, czy stanowi je A, B, b d C. Dopiero dzi ki tym rozwa aniom tak e wspomniane zdanie z *Bestimmung des Gelehtren* uzyskuje swój gł bszy sens. W tym najwyszym d eniu człowieka, w d eniu do doskonalej zgodno ci z samym sob , tkwi tendencja do tego, by poj ciom da pewien wyraz, odbicie w nie-Ja. Twierdzenia tego jako takiego nie mo na ju jednak przywoła dla uzasadnienia koncepcji istot rozumnych [istniej cych] poza mn . Okazało si bowiem, i koncepcji tej oraz okre lenia, e „istota rozumna musi by absolutnie indywiduum”⁴⁰, nie mo na wyprowadza z owego absolutnego [lepego] d enia do samodzielno ci; d enie to nale y traktowa raczej jako warunek bycia Ja. Jest to oczywi cie zgodne z tokiem my lowym, w my l którego [to] d enie do samodzielno ci trzeba odnie do samodzielno ci **rozumu w ogóle** i traktowa jako d enie prowadz ce w konsekwencji do mo liwo ci „odwzorowania” [*Gegenbild*] mnie [samego] przez wszystkie mo liwe istoty rozumne, tzn. przez ogół wszystkich indywiduów. Obiektem prawa moralnego jest wi c, jak formuluje to *Sittenlehre*, „rozum w ogóle... Rozum ten jest przeze mnie, jako inteligencj , zakladany jako istniej cy poza mn , a stanowi go cała współ- nota istot rozumnych [istniej cych] poza mn ”⁴¹. „Z dzisiejszego punktu widzenia — jak uzupełnia i wyja nia Fichte — czyste Ja przedstawia ogół istot rozumnych, wspólnot wi tych”⁴².

Koncepcja gł osz ca, i istota rozumna musi by poj mowana jako reprezentant [*Darstellung*] rozumu w ogóle i zarazem jako indywiduum, [czyli koncepcja] która wył ania si dopiero z poł czenia oddzielnie dot d rozwijanych cz ci systemu —

³⁵ Tam e.

³⁶ GA, I, 5, s. 201.

³⁷ GA, I, 5, s. 199.

³⁸ GA, I, 5, s. 209.

³⁹ Tam e.

⁴⁰ GA, I, 5, s. 229.

⁴¹ Tam e.

⁴² GA, I, 5, s. 230.

„autonomii” i „interpersonalno ci” — stanowi w *Wissenschaftslehre nova methodo* „najwyższy punkt”, do którego należy się wznosić i od którego zaczyna się „droga wyprowadzania wszystkich pozostałych obiektów naszej wiadomości”⁴³. Konieczność pojmowania Ja w jego [konkretnej] okrośności jako podmiotu woli — indywiduum—i poza tym jako co, co może być określone przez przynależność do państwa istot rozumnych”, stanowi najwyższy punkt teorii wiedzy. W *Wissenschaftslehre nova methodo* wypływa ona z próby wyjaśnienia możliwości wiadośności w kontekście procesu tworzenia pojęcia celu. Próba ta prowadziła jednak z początku do błędnego koła, albowiem ponieważ — według prawa możliwości okrośnienia—działanie umysłu [*Geist*] należy interpretować jako przebieg od tego, co określone do tego, co może być określone, to i owo tworzenie pojęcia celu musiało być rozumiane jako pewne przebieg. Przechodzenie zakłada jednak, że dane jest coś określonego, jakie pojęcie przedmiotowe, od którego się przechodzi [do czegoś innego]. Takie przedmiotowe pojęcie uzyskujemy jednak, według Fichtego, tylko przez to, „że zostajemy ograniczeni w naszym działaniu. Ograniczenie to nie jest jednak możliwe bez naszego działania, a z kolei bez pojęcia celu nie możemy działać. Jest to więc błędne koło i zmysłowej wiadomości przez siebie samą wyjaśnienie nie ma”⁴⁴.

Jeżeli tedy takie wyjaśnienie miałyby mimo to możliwe, to — zdaniem Fichtego — „musiałoby być dane coś, co byłoby jednocześnie obiektem poznania i aktywności”⁴⁵. Obiektem takim jest jedynie czysta wola. Nie zakłada ona dopiero swojego obiektu [jako istniejącego przed jej ustanowieniem go], lecz go sobie daje”⁴⁶. Czyste chęć wyraża się bezpośrednio jako poczucie bezwzględnej powinności. Fichte więc tu wyraża nie [teorię wiedzy] z *Sittenlehre* wyjaśnijcie, że powinno być — „widziana czysto” — jest przedmiotem moich obowiązków, których [ródłem] „nie jest wcale mój własny rozum, lecz rozum w ogóle [istniejący] poza mną”⁴⁷.

Rozum w ogóle jest jednak tym, co może na okroślenie, w odróżnieniu od tego, co określone — [czyli] właściwie czystej woli. To właściwie, co może być określone, należy pojmować jako „masę, sferę tego, co duchowe... której Ja jest okrośnieniem”. Tym, **co może być określone**, jest wszelki rozum i wolność, czyli państwo duchów [*Reich der Geister*] jako istot [należących do] mojego gatunku; natomiast tym, co określone, jestem ja (przez uczucie) jako **przeciwny tej sfery** [*entgegengesetzte*], mianowicie sfery tego, co może być określone”⁴⁸. Koncepcja państwa istot rozumnych jest sferą tego, co może być określone, stanowi więc konieczne dopełnienie koncepcji okrośnienia czystej woli. Obie koncepcje są jednak tylko czym „wytworzonym przez prawa”; powstają dla mnie „tylko przez moje myślenie”⁴⁹. Wiąże, który może być pojęty intelektem [die intelligible Welt] — jak mówi Fichte —, jest

⁴³ GA, IV, 2, s. 145.

⁴⁴ GA, IV, 2, s. 144.

⁴⁵ GA, V, 2, s. 145.

⁴⁰ GA, IV, 2, s. 134.

⁴⁷ GA, IV, 2, s. 251.

⁴⁸ GA, IV, 2, s. 141.

⁴⁹ GA, IV, 2, s. 151.

wynaleziony w samym czystym myleniu i przez nie”⁵⁰. Jest to jednak zarazem punkt zwrotny umożliwiający zrozumienie mości ci rzeczywistej wiadomości. Ten punkt zwrotny wskazany jest przez Fichtego przez to, że mówi on wyraźnie, iż „Ja, jako to, co określone przez uczucie [Gefühl], jest przeciwczłonem sfery tego, co może być określone. Dopiero „z uczucia mojego czystego chcenia wypływa idea mnie samego”⁵¹.

Na pierwszy rzut oka rozważania te muszą stanowić zaskoczenie. Z jednej strony bowiem wiata, który jest poznawalny przez intelekt [*die intelligible Welt*] czyli „masa tego, co duchowe”, ma być czymś, co jest wynalezione [*gefunden*] przez czyste **mylenie**, z drugiej natomiast Fichte wyjawia, że „Ja wyodrębnia siebie z owej sfery jako to, co określone i w ten sposób tworzy podstawę mości ci rzeczywistej wiadomości. W *Wissenschaftslehre nova methodo* związek tych różnych określeń (wiata poznawalny przez intelekt/rzeczywista wiadomość; czyste mylenie) nie jest jednak zbyt wnikliwie analizowany. Można go jednak ponieważ zrozumieć na gruncie dotychczasowych rozważań. Albowiem—jak widzieliśmy—w wezwaniu przez istot rozumną zawarte jest jednocześnie nie pewne „ograniczenie mości do samodzielności”. Ograniczenie takie jednak — według Fichtego — wyraża się w postaci uczucia, a ponieważ jest ono ograniczeniem absolutnego do samodzielności, to przybiera formę uczucia bezwzględnej powinności [*Sollen*], bądź zakazu [*Nicht-Sollen*]. W *Sittenlehre* Fichte analizuje to uczucie w rozdziale *Von den formalen Bedingungen der Moralität*, gdzie nazywa je sumieniem, tzn. bezpośrednią wiadomością określoną obowiązkiem.

Ponieważ według *Wissenschaftslehre nova methodo* czyste chcenie jako pierwotny obiekt wiadomości nie występuje bez swego dopełnienia, czyli sfery tego, co może być określone, Fichte może jednocześnie mówić, że wszelkie do wiadczenie **wychodzi** „od [idei] państwa istot rozumnych, pośród których i ja sam jestem pomiędzy, a więc od poznawalnego przez intelekt wiata, z którym łączy mnie dopiero właśnie wszelkie inne zjawiska. Dzięki temu widzimy, w jaki sposób z tym, co może być określone, wiążą się wszelkie inne do wiadczenie. To właśnie państwo istot rozumnych łączy pozostały wiata do wiadczenia i wiata zmysłów”⁵². Konstatacja ta — aczkolwiek w zmienionej formie — pozostaje podstawowym twierdzeniem całej późniejszej myśli Fichtego i określa ostatecznie także jego spór z Schellingiem o pojęcie przyrody oraz miejsce filozofii przyrody w systemie filozofii.

Sam Fichte wyjawia zresztą podstawowe relacje epistemiczne, czyli związek określoności [*Bestimmtheit*] z mością bycia określanym [*Bestimmbarkeit*], w liście do Schellinga z 31. maja 1801 roku. Pisze tam, że przechodzenie od mości bycia określanym do bycia określanym i odwrotnie należy rozumieć jako podstawowe struktury wszelkiej wiedzy. Przez **pewno** wiedzy wiedzcy uzyskuje określenie. Kiedy wiedzcy, o ile jest to wiedzcy, ustanawia jako wiedzcy obowiązujący **wszystkie mości inteligencje**, to ustanawia ją jako wiedzcy mości do

⁵⁰ GA, IV, 2, s. 143.

⁵¹ GA, IV, 2, s. 141.

⁵² GA, IV, 2, s. 143.

okrelenia. Dlatego nie mamy „adnej okrelonej (indywidualnej) wiadomości bez posiadania [zarazem] **mo liwej do okrelenia** (uniwersalnej wiedzy skozonego rozumu) i na odwrót Prawo to jest właśnie nie podstawowym prawem skozonego ci”⁵³. Przechodzenie od okrelonego ci do mo liwego ci bycia okrelonym musi być przeto rozumiane jako przechodzenie idealne, ponieważ sfera tego, co mo e być okrelone, nie zostaje przez to ustanowiona realnie, lecz ujmowana jest w **my leniu** jako podstawa okrelonego ci. Natomiast przechodzenie od mo liwego ci bycia okrelonym do okrelonego ci jest przechodzeniem **realnym**, ponieważ w nim Ja wydobywa się z owej „masy duchowej”. To realne przechodzenie mo e być w *Wissenschaftslehre* przedstawione jedynie z punktu widzenia jego formy, jako warunek samokonstituowania się realnej wiedzy, ale nie w jego okrelonego ci materialnej. Fichte wyraża nie wyjątkowo, a w tym różniowym samoujmowaniu się wiedzy, w którym wytwarza ona siebie przez wolność, jest ona „okrelonego ci”, która nie mo e być przedmiotem refleksji adnej wiadomości, ani te nie mo e być przez jakkolwiek wiadomo przeniknięta”. Dlatego wszelkie indywiduum jest „pewnym szczególnym widzeniem owego systemu (systemu całego wiata ducha) z pewnego podstawowego punktu, ale punkt ten — dla *Wissenschaftslehre*, która sama jest nauką, przenikaniem wiadomości uniwersalnej — jest nieprzenikliwym x... ycie jednak **faktycznie** (nie genetycznie) mo e ten punkt przeniknąć”⁵⁴.

Cytat ten, bardziej niż wcześniejsze rozważania nad okrelonego ci i mo no ci okrelenia wiedzy, pozwala poznać jak bardzo — wraz z dokonanymi w *Wissenschaftslehre novo methodo* konstatacjami, w myli których wiat poznawalny przez intelekt stanowi stałe podłoże wiata empirycznego — zmieniły się te założenia koncepcji autonomii Ja i samodzielnej teorii interpersonalno ci. Przestaje się tu pojawiać *podstawowe w Bestimmung des Gelehrten* pytanie: w jaki sposób człowiek dochodzi do przyjęcia i uznania [istnienia] poza sobą równych mu istot rozumnych, chociaż nie są mu one wcale równie bezpośrednio [jak on sam] dane w jego samo wiadomości? Twierdzi się natomiast raczej, że — je li wiedza mo na w ogóle pomyśleć, to — wraz z okreleniem jej podstawowej formy, okrela się jednocześnie sferę mo no ci okrelenia, a więc dokonuje się rozczłonkowanie formy wiedzy na wiele Ja. W *Wissenschaftslehre* z 1801 roku wyraża to Fichte tak, a indywiduum „niezależnie od tego, a w bezpośrednio oglądaniu samego siebie pozostaje [indywiduum] jednostkowym, to wówczas, gdy ujmuje siebie w myli, to w my leniu tym znajduje siebie jako [indywiduum] jednostkowe, w wiecie równych [mu] indywiduów”⁵⁵. Jednak i pytanie o to, co jest podstawą tego, a konstytuują siebie jako **indywiduum**, nie wymaga już odpowiedzi, której niezbędnym elementem byłaby koncepcja wezwania przez inne istoty rozumne; koncepcja ta nie występuje już zresztą tak, a w późniejszej **Rechtslehre**. W **my leniu** bowiem podstawą indywidually jest owo **realne** przechodzenie od mo no ci bycia okrelonym do okrelonego ci, którego forma przedstawiona została w *Wissenschaftslehre*. W Powołaniu człowieka⁵⁶ Fichte wykazuje jednocześnie, w jaki sposób owo b d c

⁵³ Sch, II, s. 325.

⁵⁴ Sch, II, s. 326-327.

⁵⁵ NW, II, s. 704.

podstaw indywidualno ci przechodzenie wyst puje w rzeczywisto ci wiadomej. Otó jest ono 'wpływaniem' [*Einfließen*] owego wzniesłego chcenia, które jest prawem wiata ponadzmysłowego, na mnie w postaci „głosu sumienia”, który interpretowany jest tu jako „wyrocznia [przemawiaj ca] ze wiata wieczno ci”⁵⁷.

W ten sposób koncepcja nadawania sobie przez Ja własnego prawa w postaci, w jakiej wyra a to Kantowska formuła autonomii, traci te swój różłowo zobowi - zuj cy charakter. Wprawdzie wiedza w wytwarzaniu siebie jest wolna — mo e ona by albo nie by — ale jako wiedza podlega prawu wiata **ponadzmysłowego**. W imperatywie kategoriycznym, jak Fichte wyja nia w *Sittenlehre* z roku 1812, poj cie moralne wyst puje jedynie „w postaci obrazowej” i jako Reprezentant”. „Musimy wiedzie , e poj cie [to] jest okre lone bezpo rednio przez siebie samo (**przez siebie** w czystej i zamkni tej równo ci $S = L$; przez wewn trzn istot Boga, w nauce o Bogu, b d teorii wiedzy”)⁵⁸. Zarazem „oddanie si Bogu i samozniszczenie siebie wobec Boga” jest „podstawowym punktem wszelkiej indywidualno ci”, której „elementem jest wolno , tzn. rozważa [*Besonnenheit*], widzenie widzenia [*Sehen des Sehens*] — owa dodatkowa, konstytuowana **jedynie** przez indywidualno , forma”⁵⁹.

Z j zyka niemieckiego przetłumaczył:
Zbigniew Zwoli ski

Literatura:

- GA—Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964n.
- NW—Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke, hrsg. von J. G. Fichte, 3 Bände. Bonn 1834/1835 (przedruk Berlin 1962).
- Sch—Johann Gottlieb Fichte: *Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, 2 Bände, Leipzig 1925.
- WW — Immanuel Kant *Werke*, hrsg. von W. Weischedel, 6 Bände. Darmstadt 1960n.
- Dieter Henrich: *Ethik der Autonomie*. W: Tego : *Selbstverhältnisse*. Stuttgart 1982.
- R. Lauth: *Das Problem der Interpersonalität bei Johann Gottlieb Fichte*. W: Tego : *Entwicklungslinien*. Hamburg 1989.
- H. Verweyen: *Rechte und Sitlichkeit in Johann Gottlieb Fichtes Gesellschaftslehre*. Freiburg/München 1975.

⁵⁶ J. G. Fichte: *Powołanie człowieka*. Tłum. A. Ziele czyk. Warszawa 1956.

⁵⁷ GA, i, 6, s. 292.

⁵⁸ NW, III, s. 30.

⁵⁹ NW, III, s. 302-303.