

WOLFGANG MÜLLER-LAUTER
Humboldt-Universität, Berlin

IDEALIZM JAKO NIHILIZM POZNAWCZY*

W precyzyjnym filozoficznym sensie pojęcie nihilizmu uwyśla się po raz pierwszy pod koniec wieku XVIII. Słuch ono przy tym do krytycznej charakterystyki radykalnych kantystów, nieco później zarzut nihilizmu kieruje się pod adresem J. G. Fichtego oraz I. Kanta. Stopniowo wyrasta dyskusja filozoficzna, w której włączyli się Hegel i Schelling. Dyskusja ta, w której chodzi o immanentnie filozoficzne konsekwencje idealizmu, uspokaja się dopiero w latach trzydziestych ubiegłego wieku. Warto zauważyć, że słowo nihilizm w jej przebiegu zachowuje jedno znaczenie. Już z tego formalnego punktu widzenia ówczesne użycie słowa odróżnia się od obecnego, którym określamy jako nihilistyczne zjawiska najbardziej różnorodne i sprzeczne. Podstawa dla przywołanej jednoznaczności tkwi w tym, że zarzut nihilizmu odnosi się do idealistycznego fundamentu myślenia jako takiego. Zarzut ów pozwala w jednakowy sposób skonfrontować ze sobą kantystów, Fichtego, Schellinga i Hegla z konsekwencjami, do jakich powinno doprowadzić ich filozofowanie. Nie wyklucza to tego, że do wiadomości on w przebiegu dyskusji zróbnicowa, a wcielenia na nowo wypróbowuje się jego możliwości zastosowania do poszczególnych przejawów filozofii idealistycznej.

Wedle tego stanu badań słowa nihilizm we wzmiankowanym znaczeniu uwyśla się po raz pierwszy w piśmie Daniela Jenischa *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik*, które ukazało się w Berlinie w 1796 roku¹. Jenisch, który sam sześć lat studiował w Królewcu u Kanta, zaniepokoił się konsekwencjami tej filozofii krytycznej. W centralnym punkcie jego wywodów znajduje się filozoficzno-transcendentalna myśl Kanta, a naszemu poznaniu mogłyby być dane tylko rzeczy, pojawiające się w świecie zjawiskowym, niedostępne za byłyby rzeczy same w sobie. Nie istniałoby zdaniem Kanta proste odwzorowanie przedmiotów, lecz jedynie ich porządkowanie za pomocą form [czystej] naoczności i kategorii intelektu, przynależnych podmiotowi jako takiemu. Jenisch wyraża stopniowo wnioski, a jesteśmy zmuszeni do tego, aby z po-

* Z okazji objęcia rektoratu Kirchliche Hochschule w Berlinie dnia 21 października 1974 roku autor wygłosił w krótszej formie poniższy tekst, nadając mu tytuł *Der Nihilismus-Vorwurf gegen die idealistische Philosophie (Zarzut nihilizmu przeciwko filozofii idealistycznej)*. — Artykuł *Der Idealismus als Nihilismus der Erkenntnis (Idealizm jako nihilizm poznawczy)* opublikowany w: „Theologia viatorum” XIII (1975/76), Verlag Die Spur, Berlin & Schleswig-Holstein, s. 133-153. Przekład na podstawie tego wydania. Tłumacz składa serdeczne podziękowania prof. Wolfgangowi Müllerowi-Lauterowi za zgodę na publikację tego przekładu (od tłumacza).

wodu wykazanych przez Kanta „stanów rzeczy naszego poznania (s dy syntetyczne *a priori*, ogólnie i konieczne czy stkowo ci naszego poznania), traktowa prawa mylenia jako niezależne od rzeczy samych w sobie”². Taka niezależność wywołuje pytanie o relację ukonstytuowanych przez nie rzeczy jako zjawisk do rzeczy samych w sobie. Czy można przyjąć „zgodność” (jak to wyraża Jenisch) rzeczy samych w sobie z naszym poznaniem, czy te należą wykluczyć jakkolwiek form ich odpowiedniości? W najmniejszym stopniu możliwa byłaby taka zgodność dla *względnego idealizmu transcendentального*, z czym, wedle przekonania Jenischa, „zgodziłby się” również sam Kant³.

Niektórzy kantycyści broni jednak bezwarunkowego idealizmu transcendentального, który w pewien sposób stanowiłby konsekwencją zasady Kantowskiej⁴. Twierdzą oni, że „rzeczy same w sobie nie zgadzają się w najgorszym wypadku z prawami mylenia i nie mogą się zgadzać; ewentualnie w naszym poznaniu zjawisk nigdy nie zawierałoby się, ze względu na rzeczy same w sobie, nic realnego i nie mogłoby się zawierać”⁵. Przekonanie o „całkowitej nierealności ludzkiego poznania rzeczy samych w sobie”, przyjęcie „absolutnej niemożliwości pogodzenia rzeczy samych w sobie z prawami naszego mylenia”⁶ nie szkodzi bynajmniej „realności naszego poznania w odniesieniu do zjawisk i przedmiotów naszego doświadczenia”⁷. „Z powodu samego najbardziej bezwarunkowego idealizmu transcendentального” nie traci się „w najgorszym wypadku rzeczywistości (do wiadczalnej) wynalazków, odkryć oraz całej rozpiętości naszego umysłu”. Takie jednak nasze poznanie nie jest już poznaniem tego, co prawdziwe, i o tyle nie jest poznaniem prawdziwym. Ten stan rzeczy usiłuje Jenisch przybliżyć swoim czytelnikom poprzez obrazowe porównanie. Nasz rozum nie jest, zgodnie z radykalnymi kantystami, „jedynie ciemnym, w tym spojrzeniem na właściwą prawdę”, na co Jenisch chętnie by przystał w całej rozciągłości, lecz jest „lepym spojrzeniem” w tym sensie, w jakim mówi się o ciemnym oknie, a zatem przeszkodę, posiadając wprawdzie formę okna, ale nie pozwalając rzucić przez nie okiem⁸. Można również postrzegać nasze poznanie „jako szkło, na którego stronę zewnętrzną naklejono niejako zupełnie obce malowidło, tak i nie przedstawia ono obiektywnego wiata rzeczy w sobie, jego zarysu, lecz krajobraz, całkowicie od niego wyizolowany, wyglądający na ogólnie uporzędkowany we wszystkich swych częściach za pośrednictwem intelektu i jego pojęć, znakomicie harmonizujący z naszym aparatem poznawczym i odnoszący się niejako do tego wiata i przez niego określony”⁹. Człowiek jako istota z konieczności odcięta od wszelkiej prawdy wnosi do wiata błędnie: tymi Jenisch budzi zagrożenie. „Nie jest to dla mnie nic innego”, pisze, „ale cała natura z wszystkimi jej miriadami istot i cudów spada w bezkresną otchłń zniszczenia, za nimi za moje rozumne Ja

a nad nami rozbijaj si miertelne przyplwy wiecznej nico ci”¹⁰. O ile pomy li si unicestwienie prawdy jako nieprzezwy alne, podwa y si wiar w inn form samego istnienia po mierci, o tyle pojawi si „my l wiecznego zniszczenia”¹¹.

Najbardziej ekstremalna posta idealizmu stanowi dla Jenischa wyraz nihilizmu poznawczego, skoro tylko zaprzecza on mo liwo ci dost pu czlowieka do rzeczy samych w sobie. To, co czlowiek spodziewa si rzeczywi cie pozna , jest w istocie wiatem czystego pozoru. Jenisch w swojej krytyce wychodzi od tego, e rownie bezwarunkowy idealizm transcendentalny nie zaprzecza istnieniu rzeczy samych w sobie. Wprawdzie zna on tak e „hiperborejskich transcendentalistow”, ktorzy nie respektuj ro nicy pomi dzy zjawiskami a rzeczami samymi w sobie. Dla tych, ktorzy zrozumieli idealizm jedynie polowicznie, nie zacie nia si nie tylko poznanie, ale i wiat rzeczywisty do postaci subiektywnego wyobra enia. Dlatego mogliby pozowa na panow wiata. Sprawiaj oni wra enie, „jakby do cna przejrzeni wszelkie gl bie natury, i z grubsza mogli kre li wielkiej stwórczyni plan albo dowie jej samej”. Wznosz oni własny rozum do poziomu bosko ci; dlatego mo e Jenisch powiedzie , e filozofia krytyczna uprawia w ten sposob kaznodziejstwo „objawionego ateizmu i nihilizmu (ostatnie slowo wła ciwie okre la sam rzecz)”¹².

To, e zarzut nihilizmu idzie w parze z zarzutem ateizmu, stanowi okoliczno , która odniesie si w przyszlo ci przede wszystkim do J. G. Fichtego. Naley on do my licieli, ktorzy przyj cie rzeczy samych w sobie bezsprzecznie traktuj ze wiadomo ci krytyczn . Z cz sto sobie samemu obc pewno ci sprawcz napisal on ju w 1792 roku, „ e my l o rzeczy, która powinna mie egzystencj i stan rzeczy samej w *sobie*, niezale nie od jakichkolwiek mo liwo ci poznawczych, bylaby dziwactwem, snem, nie-my l ”¹³.

Fichte zamierza pozosta w całkowitej zgodno ci z Kantem, kiedy dowodzi w *Drugim Wprowadzeniu do Teorii Wiedzy* (1797), e rzecz sama w sobie jest czym , co dodajemy do zjawisk, co musimy zalo y jako *noumen*, rzecz pomy lan i nic innego. Fichte mógł powola si przy tym na wywody Kanta, zawarte w *Krytyce czystego rozumu*, naturalnie na niektóre tylko aspekty owej nauki o rzeczy samej w sobie, wykładanej w taki sposob, i nie mogla ona obowi zywa powszechnie. Zgłaszal on pretensj we wzmiankowanym *Wprowadzeniu* do tego, aby by jedynym, który dot d rozumial w tym punkcie Kanta. Kant powie, e wra enie wyja nia filozoficznie jako to, które pochodzi z rzeczy istniej cej poza nami, i o tyle te Fichte bylby zdania, e „*Krytyk czystego rozumu* trzeba by raczej traktowa jako dzieło najbardziej szczególnego przypadku ni dzieło rozumu”¹⁴. Kiedy Kant w roku 1799 zdecydowanie zwrócił si w sprostowaniu przeciwko wykładni Fichtego¹⁵, ów nazwal go w li cie do K. L. Reinholda „póglówkiem”. Fichte

ujmuje swój własny nauk i pisze, że „*wi ty* Duch w Kancie” bardziej myśli niż sam Kant jako indywiduum¹⁶.

W swej krytyce współczesnego kantyzmu Fichte powołuje się w roku 1797 na filozofa, który już dwa lata później wystąpi jako jego najbardziej waleczny antagonistą: na E. H. Jacobiego. Jacobin i Fichte są zgodni w wysiłku doprowadzenia idealizmu transcendentnego do postaci systemu, odznaczającego się konsekwencją, wystarczającą sobie samemu i filozoficznie nie do zaatakowania. Obydwaj, tak Jacobin, jak i Fichte, upatrują niekonsekwencji w „realistycznej pozostałości”, którą odnajdują u Kanta wśród licznych kantystów w przyjęciu [istnienia] niezależnych poznawczych rzeczy samych w sobie. Tak zgodnie nie pozwala jednak im myśleć o istotnych przeciwieństwach między obydwoma filozofami. W istocie ona tylko jest pierwszoplanowa. Ich spory z filozofii kantowską kierowały się bowiem przeciwstawnymi celami - co nie przynosi im dalej idącego jednoznaczności w ich krytycznych destrukcjach. Podstawowe przeciwieństwo między Jacobinem a Fichtem staje się widoczne z chwilą, gdy Jacobin w roku 1799 kieruje listem otwartym do Fichtego, w którym określa jego idealizm mianem nihilizmu. Krytyka, którą wypróbuje Jacobin w tym związku z Fichtem, bazuje na respekcie, na rozpoznaniu, splecanym przez siebie tematu myślenia. Jacobin, w związku z wcześniejszymi krytykami Kanta, domagał się odwagi do „najsilniejszego idealizmu, którego wówczas się nauczone” i który sam nie unika zarzutu egoizmu spekulatywnego, gdy mógłby się w ten sposób utrzymać w swoim systemie¹⁷.

Tę odwagę odnajduje teraz u Fichtego. Dlatego obwołuje go „królem pośród tyków rozumu spekulatywnego” i wzywa do traktowania „królewskiego chrzciciela”, Kanta, jako poprzednika Fichtego¹⁸. Wszak, jak pobrzmiewa to dalej w piśmie Jacobiego, „czysta, tj. całkowicie immanentna filozofia; filozofia z jednej bryły; prawdziwie rozumny system” sam byłby możliwy „na sposób Fichtego”¹⁹. Jacobin podąża jeszcze dalej. Fichte powinien być dopełnieniem nie tylko czegoś możliwego, lecz czegoś koniecznego: czegoś, co wpisane w istotę człowieka. „Wszyscy ludzie - pisze Jacobin - o ile w ogóle dążą do poznania, opierają się, nie wiedząc o tym, na takiej czystej filozofii jako swoim celem ostatecznym”. Jacobin uzasadnia to następująco: „poznanie rzeczy jest równoznaczne z ich określeniem”. Określamy za tym tylko to, co ujmujemy w myślach, co możemy skonstruować. Czego w ten sposób nie potrafimy z siebie wydobyć, to musi pozostać dla nas nieokreślone. Konstrukowane określenie zakłada, że bycie dla siebie rzeczy „znosimy w myślach, unicestwiamy, by pozwoliła się temu czym *subiektywnym*, naszym własnym dziełem [...]”. Ruch poznania staje się jasny: unicestwienie się bycia dla siebie rzeczy, konstruuje się ich bycie w Ja. „Unicestwiasz i uczysz się stwarzać” - twierdzi Jacobin. Unicestwienie spełnia się w filozofii czystej:

unicestwia ona, poprzez wyobra ni Ja, wszystko, co pozornie istnieje dla siebie. Unicestwienie koresponduje ze stwarzaniem: „Z wyobra ni samoczynnie wynika mo e pó niej równie [istnienie] wszystkich takich istot, które były przedtem, nim ja je rozpoznaj , jako *istniej ce dla siebie*, w [ich] *nico ci*”.

Jacobi na swój sposób posuwa rozważania Fichtego o jeszcze jeden krok naprzód. Unicestwienie rzeczy w procesie wyobra ni nie może pozostać nietykalnym tym samego podmiotu. Tak i duchowi ludzkiemu nie może przypisać jakiegokolwiek bycia dla siebie, kiedy właśnie nie *wszelkie* bycie dla siebie musi się rozwinąć w czystym wyodrębnieniu. „Filozofowanie czystego rozumu” musi - pisze Jacobi - „być procesem chemicznym, dzięki któremu wszystko poza nim zamienia się w nic, on sam zaś pozostaje - jako czysty duch, tak i , w tej swojej czystości, sam nie jest, lecz tylko może wszystko wydobyć ; wszystko to jednak w takiej samej czystości, a to nie *by* , obecne tylko w wydobyciu ducha, równie może być oglądane; [i to jest] cały czysty czyn”²⁰.

Kiedy Jacobi opisuje funkcje Ja absolutnego u Fichtego, zdaje się interpretować je jednak jako sprawność Ja indywidualnego, by znaleźć punkt wyjścia do swojej krytyki. Próba ugruntowania tego Ja przez siebie samego prowadzi do samounicestwienia w *nico ci*. Dlatego Jacobi przedkłada nad idealizm, ukazujący się w formie „filozoficznej *wiedzy o nico ci*”, a tym samym jako „*nihilizm*”, co „działoby się tak i *in fugam vacui*”, swój „filozoficzny niewiedzy”²¹. Jego nie-wiedza uzasadnia się na niezgłębionym Bogu, a człowiek, jego dzieło, wydaje się dla siebie równie niezgłębiony. Jacobi postrzega człowieka jako postawionego przed decyzją: powierzyć się ostatecznie wiedzy i tym samym wybrać *nico* , albo dać miejsce niewiedzy w naiwnej wierze w ywogo Boga. Jacobi stawia przed albo-albo: „Bóg jest, i jest *poza mn* , jako *ywa, istniej ca dla siebie istota*, albo *Ja* jestem Bogiem. Nie istnieje trzecia możliwość”²².

Usłyszymy jeszcze, co Fichte i Hegel powiedzą na temat tej alternatywy. W pierwszym rzędzie należą wnioski, jakie Jacobi wyciąga z redukcji Ja absolutnego Fichtego do „człowieka”. Jacobi rozważa tak możliwość: Bóg jest niczym poza Ja, tak samo, jak widzi, a wedle tej możliwości stanie się człowiekiem Bogiem dla siebie samego jest równie *nico ci* .

Wszak człowieka ponad siebie samego, do Boga, wznosi jedynie serce, „b d ce właściwość mo nocy idei - tych, *które nie unicestwiają* . Serce to nie powinno wydrzeć mi z piersi filozofii transcendentalnej i na jej miejsce ustanowi czystą *jedyną* ja ni”. Fichtego redukcja do „pustego i czystego, nagiego i jedynego Ja, z jego samoistności i wolności ” jest w istocie błędnym uwolnieniem „od zależności *miło ci* po to, by stać się samemu błogosławionym z powodu pychy. Taka rozumna kontemplacja siebie samego,

która zamiast wywyższa, prowadzi do pustki, staje się dla Jacobiego „przekleństwem - przeklinam swoje istnienie”²³.

Kiedy Jacobi, ustosunkowując się do 'czysto logicznego entuzjazmu' Fichtego, mówi, „i ten raptownie rozpaciera przed nim całe swoje wnętrze, tak e dr , przerażam się tego wyobrażenia; odwracam się od niego niczym od najstraszniejszego spośród wszystkich okropieństw - i błagam o unicestwienie”²⁴, to wnet przypomina się 'egzystencjalna argumentacja' Jenischa przeciwko radykalnym kantystom. Naturalnie, Jacobi ma przed oczyma nihilizm idealistyczny, który wraz z unicestwieniem rzeczy samych w sobie, zdołał jeszcze nawet Ja wznieść ponad to, co uchwycił Jenisch. Nie sposób teraz ustalić, czy Jacobi przejął pojęcie nihilizmu od Jenischa. Najprawdopodobniej na użytych słowach przez Jacobiego wpłynęło więcej czynników.

W rok po ukazaniu się 'pisma' Jacobiego Fichte wydaje bogate w następstwa dzieło, *Powołanie człowieka*, związane z dyskusją o nihilizmie. Nie tak łatwo oddać sprawiedliwie temu pismu. Należy zwrócić uwagę na trzy różne tendencje, które znajdują w nim wyraz. Łączą się one w całość, choć, naturalnie, kosztem ich wzajemnego ograniczenia. Co do pierwszej, chodzi Fichtemu w *Powołaniu człowieka* o popularne przedstawienie swego myślenia „w takim porządku, w jakim musiało się rozwijać naturalne rozumienie”²⁵. Co do drugiej, pismo to podejmuje Jacobiego krytykę, radykalizując ją i znosi ją na swój sposób. Co do trzeciej, Fichtego filozofia praktyczna poszerza w nim swoje granice, otrzymując nowe znaczenie i mając charakter religijno-filozoficzny.

Już współczesna krytyka nie była w stanie wystarcząco sprostować tej troistości. Konstatowano co najwyżej dane tendencje i zauważano, że wiele brakuje jej do wykończenia. Nadzieja, wywiona przez Fichtego, że mianowicie jego księga będzie zrozumiała „dla wszystkich, którzy w ogóle zechcą zrozumieć”, okazuje się płonna, skoro nie znajduje czytelników ze względu na trudność wywodów centralnych. 'Filozofowie z profesji', dla których właśnie księga nie powinna być czym bezproblematycznym, mijają się z celem. Myślenie Fichtego ulatnia się dla nich w „filozoficznej kontemplacji”. Dla nielicznych spośród nich, którzy dotąd byli mu bliscy, autor *Teorii Wiedzy* zdaje się teraz zapoznawać naukowy charakter filozofii. Dotyczy to zarówno Schellinga, jak i Hegla. Toteż zdaniem tego ostatniego Fichte niemal w całości przypomina Jacobiego. Z kolei Jacobi poddany zostaje przez Fichtego nietrafnej krytyce, w pewnym zaś sensie - „ograbiony”. Jedynym, który wdaje się zarówno w roztrząsanie pretensji Fichtego do popularności, jak i uwidaczniając się z lekka 'polemicznej celowości' oraz religijno-filozoficznych ambicji *Powołania człowieka*, wznosząc się zarazem z włączyć sobie wyszukany ironii ponad całe to pismo, jest F. Schleiermacher²⁶. Nie oczekuje od Fichtego, i ten „wyzbędzie się tu ciemności” i stanie się

przystępny dla czytelnika, czyni c zado jego potrzebom. W. Dilthey pisze o mistrzowskiej krytyce, podjętej przez Schleiermachera, a następnie kontynuowanej przez W. Schlegla, i Schleiermacher „obcy jest tej księce, choć zarazem z nią spokrewniony za sprawą podjętej walki”²⁷. Mimo to figura parodii, kunsztownie wyzyskiwana również przez Schleiermachera, zaciera wzajemne odgraniczenia wspomnianych tendencji, tak, i nie sposób ich zarysować.

W ramach niniejszych wywodów tylko o tyle należy rozprawiać o takim odgraniczeniu, o ile jest to niezbędne dla zrozumienia dyskusji o nihilizmie. W piśmie Fichtego człowiek pyta o swoje powołanie. W *książce pierwszej* dochodzi do pojmowania siebie jako istoty, *określonej* uniwersalnie. To, co go określa, jest jednocześnie siłą przyrody, która w ten sposób wydaje na świat z niechybną koniecznością całość istnienia, a jest już ono ustrukturuwane. Ja z rozprawy oburza się na taki naturalistyczny determinizm. W swej bezpośredniej samowiedzy do wiadcza *określenia* siebie jako istoty wolnej. Duch, pojawiający się w *książce drugiej* i pełniący rolę rozmówcy, dopomaga Ją wydigł się z rozpacz. Całość istnienia ma być postrzegana jako taka, która wywodzi się z Ją: „Nie bódziesz już dłużej drze przed koniecznością, skoro ta jest obecna jedynie w twoim myśleniu, ani obawia się przytłoczenia przez rzeczy, bódce twoimi własnymi wytworami” - mówi się na koniec prezentacji. Wszak e Ją dopiero przez to popada we władanie zwłędzenie. Przedtem czuło się pochłonięte przez naturę, teraz pochłania ją sam. I nie tylko to: „Uwalniasz się od wszelkiej zależności - odpowiada na to Duch - odkłdźmnie samego zamieniasz w nic [..]”. To, co pozostaje, „nie posiada absolutnie charakteru przedstawienia, określenia wiadomo ci, czystej wiadomości”, włędźnie z własnym yciem, włędźnie nawet z własnym myśleniem istot. Tak e ta nie może być niczym innym „poza tym, co tylko i włędźnie - wymyślone, gdy jestem zmuszony do wymyślenia włędźnie w ten sposób, kierując się zasadą nieokreśloności, wychodząc od niczego i do niego powracając”. Wględ w czysto genetyczny charakter swojego myślenia używa Ją, „do jakiego stopnia myślenia sama wytwarza siebie z pomocą myślenia”. Nie trzeba powtarzać, e *Ja myślenie* stanowi „realną podstawę” myślenia. Ma to chyba oznaczać: „*pomyślano*” bód ostro niej „*pojawia się myślenie*”. Destrukcji, wraz z wszelką realnością, podlega również realność *Ja myślenie* tego. „Wszelka realność zamienia się w cudowny sen, pozbawiony ycia, o którym się ni, i bez ducha, który ni”²⁸.

Fichte w ten sposób wie czy przebieg refleksji filozofującego Ją, i jej wynik pozostaje w zgodzie z rezultatem jego krytyki Jacobiego. Nie ustawia więc sobie przeciwnika, by go tym łatwiej pokonać. Już raczej podziela w tym punkcie zapatrywanie Jacobiego. W piśmie z 1799 roku, nie przeznaczonym przez siebie do druku, brzmi to następująco: „skoro tylko nastąpi wznie-

sienie do poziomu czystej spekulacji, z *konieczno ci zanika ta (sc. wszelka) realno* ". Cho „ycie i spekulacja [...] okre laj si wył cznie nawzajem, ycie *nie* jest [...] we wła ciwym sensie filozofowaniem, *filozofowanie* za [...] wła ciwie *nie jest* yciem"²⁹. W pierwszym szkicu odpowiedzi na pismo okoliczno ciowe Jacobiego pisze Fichte: „Nie mam poj cia, gdzie i jak mieliby my by przeciwnikami. - W przedmiocie wiedzy jeste my tego samego zdania. Tak samo równie podzielimy jednakowe zapatrywanie na ycie"³⁰. Pierwszoplanowy charakter tej zgodnie ci wychodzi na jaw wraz z ujawnieniem starania Fichtego do przewyci enia nihilizmu na dwu ró - nych drogach, na których ulokował go Jacobi. O głównej drodze, jak wytyczył my lenie Fichtego, b dzie mowa pó niej. Jest to próba uchyle - nia zarzutu nihilizmu wobec wiedzy jako wiedzy. W *Powołaniu człowieka* rezygnuje si jeszcze w taki sposób z dalej rozwijanej spekulacji. To znów zachodzi dwojako: raz spekulatywne roztr zanie rezygnuje z aspiracji do popularno ci, innym razem wykazuje si , e zwyczajowy pogł d wystarcza do odzyskania takiej realno ci, któr - zdaniem Jacobiego - ostatecznie za - traciła filozofia transcendentálna.

Brzemienne w nast pstwa dla sporu ówczesnych filozofów z Fichtem jest w *Powołaniu człowieka* rozci gni cie przeze granic spekulacji. W *ksi - dze drugiej* tej pracy spekulacja nieodł cznie wi e si z samym Fichtem. Krytycy wykazali mu w pewnym miejscu, i rozstał si ze sw pierwotn skłonno ci , której dalsze wypracowanie było dla bliskie jeszcze w formie zadania. Miałby wiedzie , pisze Fichte w pa dzienniku 1800 roku do Schel - linga, w czym nale ałoby upatrywa podstawy do zarysowania ró nicy z tym, co stanowi równie podstaw niech ci F. Schlegla, Schleiermachera i Reinholda do jego idealizmu transcendentálnego: „w tym, e nie miałbym doj jeszcze do stworzenia swojego systemu *wytłumaczalnego* wiata"³¹. Po wspólnym wytworzeniu „systemu wiedzy” w *Powołaniu człowieka* poprzez Ja i Ducha odzywa si ten ostatni: „Trudno, bym podał ci jak na dłoni, jak odgadn mój sposób my lenia"³². Niemniej Ja zamierza osi gn ten cel, skoro w *trzeciej ksi dze* dokonuje si wgl du w jego moraln egzystencj : teraz dopiero rozumiałoby nauk , goszcz c na ustach Ducha, teraz przeni - kałoby j w całej jej rozci gło ci, u jej najgł bszej podstawy i wedle jej nast pstw³³. To jednak, co głosił i na co zwracał uwag Duch, było jedynie tym, „co poza szkoł było bardziej przydatne ni nowsza filozofia"³⁴. Fichte nie chciał w swoim pi mie zst pi w gł biny spekulacji. Sposób wprowadze - nia Ducha tam posiada niebagatelne znaczenie, gdzie idzie w parze z dekla - racj ograniczonego wgl du Ja i zarazem mo liwo ci skrupulatnej wiedzy³⁵.

Teraz do *drugiej ksi gi*. W niej dokonuje si przewyci enie nihilizmu poprzez filozofi praktyczn . Ja nie mo e ju wierzy w to, co przenikn łó my l w *ksi dze drugiej*. Wiara otrzymuje teraz własne znaczenie. Staje si

narz dziem, umo liwaj cym odzyskanie rzeczywisto ci; ma znaczenie odmiennie od tej realno ci, któr zniszczyła wiedza.

Fichte, poprzez wprowadzenie wiary, zdaje si i tropem Jacobiego. Pod poj ciem wiary rozumie jednak rozumowy ogl d czy te uczucie, dzi ki któremu *bezpo rednio* przekonuj si o istnieniu rzeczy poza sob , swojego własnego bytu oraz egzystencji Boga.

Wiara, wbrew Fichtemu, nie jest „wiedz , lecz postanowieniem woli”. Całkowicie kładzie on akcent na post powanie moralne. Wiara jest dla niego 'wiar moraln ': „istotn energi ”, której do wiadzamy *bezpo rednio*; istnieje, jak pisze, „co , co le y poza wiar i co wedle swojego bytu jest zupełnie ode niezale ne”. Wyznacza dla siebie kierunek poprzez nakaz sumienia³⁶. „Konieczna wiara w nasz wolno i moc, w nasze rzeczywiste działanie i okre lone prawa ludzkiego post powania” jest tym, „co uzasadnia wszelk wiadomo rzeczywisto ci, istniej cej poza nami”, „a co znaczy, e nie chodzi tu o oddziaływanie domniemanych rzeczy na zewn trz nas”. Ró nica z Jacobiego uj ciem wiary jako ogl du rozumowego stanie si całkiem jasna z chwil , gdy w zwi zku z tym „Ja” Fichtego wywodzi, e nie działamy, dlatego e poznajemy, poznajemy za , poniewa jeste my powołani do działania. Dzi ki poddaniu prawom rozumu praktycznego unika si „zatonicia wiata, a wraz z nim nas samych, w absolutnej nico ci; wyd wigamy si z tej nico ci i utrzymujemy ponad ni dzi ki moralno ci”³⁷. wiata, zanihilowany przez rozum teoretyczny, zachowuje swój 'inn realno ' wył cznie jako „przedmiot i sfera moich obowi zków”; bli ni, dla których czysta spekulacja jest tylko „produktem mojego własnego przedstawienia”, ze wzgl du na uroszczenia sumienia powinni by rozpatrywani „jako istoty istniej ce dla siebie, wolne, samoistne, zupełnie niezale ne (ode mnie)”; wreszcie „obopólne poznanie i wzajemne oddziaływanie wolnych istot” mo na obja ni tylko w ten sposób, e wszystkie przynale do siebie w *niesko czonej woli*, która je „zatrzymuje i podtrzymuje w swoich granicach”³⁹. Ta wieczna boska wola jest „stwórc wiata”. Jest ni mianowicie, jak wywodził to tutaj Fichte, do złudzenia przypominaj c Berkeleya, w ten sposób, e pozwala powsta wiatu w sko czonych istotach rozumnych, nie wytwarza ich za z rozci głej materii.

Powołanie człowieka spotkało si z wielorakim odd wkiem. Szczególne wra enie wywarło radykalne przeprowadzenie idealistycznego 'nihilizmu poznawczego'; jego przewyci enie natomiast nie znalazło aprobaty ani u przeciwników, ani zwolenników. W ten sposób pismo Fichtego wzmocniało wra enie destrukcji, wywiedzione ju z filozofii teoretycznej Kanta. W 1802 roku pisał Schelling, e idealizm „niemal powszechnie” doprowadził do „redukcji wi kszo ci, a ze wzgl du na ich system my lenia - do absolutnego nihilizmu”⁴⁰. E. Cassirer próbował wykaza , e tzw. kryzys Kantowski

H. v. Kleista nale ałoby sprowadzi do jego lektury *Powolania człowieka* Fichtego; dlatego stałby si on kryzysem Fichte'a skim⁴¹. Przy lekturze pisma Fichtego Jacobi poddaje si chyba ogólnemu nastrojowi, skoro pisze, e ten dowiódł w praktycznej cz ci swojej filozofii niemo no ci poprawnego wyniku swojej filozofii teoretycznej⁴².

Zarzuty do filozoficznych władz poznawczych, jakie Fichte na pozór podnosi pod adresem Jacobiego, odnosz si do pocz tkowo bliskich mu na filozoficznej drodze Schellinga i Hegla. Tote Jacobi broni si przed nimi. Utrzymanie pretensji wiedzy oznacza jednak w rezultacie podtrzymanie zarzutu nihilizmu. Ten pojawia si explicite w rozprawie Hegla *Glauben und Wissen* (1802). Hegel rozprawia si w niej z Kantem, Heglem i Fichtem. Zrównuje ich ze sob , uznaj c, e wszyscy oni s „refleksyjnymi filozofami subiektywno ci”. W ten sposób Hegel zarzuca Jacobiemu, i system Fichtego w adnym wypadku nie jest ow „filozofi z jednej bryły”, czego wła nie dowodził Jacobi w *Sendschreiben*. Powołuj c si na opublikowane po tym pi mie *Powolanie człowieka*, Hegel z łatwo ci (a ze wzgl du na wa ki spór z pó nym Fichtem: nawet za łatwo) mógł dowie , e Fichte w tak niewielkim stopniu dałby si pomy le jako kto , kto wyszedł z dualizmu, czego wymagał od niego Jacobi. Istotne jest to, e Hegel, odnosz c zarzut Jacobiego do czego pozytywnego, mówi o „zadaniu nihilizmu”, tkwi cym w czystym my leniu Fichtego. Hegel powiada jednak zarazem, e filozofia Fichtego „nie jest w stanie” sprost temu zadaniu. Próbuje wykaza , ze nihilizm poznawczy, nie mog c by w istocie tym, czego w nim nie znosił Jacobi, miałby objawi si z korzy ci dla poznania absolutnej nico ci, które, jako takie poznanie absolutnej nico ci, przechodziłoby w [poznanie] absolutnie pozytywne.

Dlatego chcemy teraz prze ledzi wspomniane kroki w my leniu. Fichte wychodzi od Ja, ustanawia je „w sobie”. Ja jest jednak zawsze - wywodzi Fichte - „członem przeciwie stwa” Ja i nie-Ja. 'Nihilizm' Fichtego byłby zatem po prostu daremny d eniem Ja do zniszczenia „swojego korelatu”. Z tego powodu, e nie-Ja-korelat, jak to wypowiada Hegel, pojawia si „wraz ze sw nieprzezwy aln labilno ci ; [...] obydw s powi zane diamentowymi ł a cuchami poprzez najwy sze przeznaczenie”. Ja Fichtego zgłasza pretensje do absolutno ci. Jacobi dopatrywał si utrzymania tego roszczenia w tym, e owo Ja nie tylko pochłania wszystko wokół siebie, ale na koniec nawet i siebie samo. Hegel sprzeciwia si tej opinii, twierdz c e Ja Fichtego nie jest w stanie tego dokona , a tym samym nie jest ono czym absolutnym. Dowodziłoby tego ju to, e owo Ja tylko pozornie przeciwstawia niesko czone Ja-podmiot sko czono ci jako przedmiotowi. Tym, co absolutne jest jednak dla Hegla to, co nie posiada niczego poza sob . Wprawdzie w dualizmie Fichtego widoczna byłaby „negatywna strona absolutu”, niem-

niej Hegel nie uznaje jej jako takiej. „Pierwszym zadaniem filozofii - pisze Hegel - jest poznanie *absolutnej* nico ci, z czego w tak nikłym stopniu wywi zuje si filozofia Fichtego, w jak wielkim unika go filozofia Jacobiego”⁴³.

Poznanie absolutnej nico ci w znaczeniu przyj tym przez Hegla wznosi na wy szy poziom w postaci 'obalenia' i 'przezwy ci enia' nihilizmu, co przeciwstawia si [wszelkim] sko czono ciom. Z absolutnej nico ci wyłania si absolut w swojej pozytywno ci.

Hegel traktuje o tym na ko cu *Glauben und Wissen*, gdzie mówi w sposób wywieraj cy wra enie. „Otchła nico ci, w jakiej ugrz zł wszelki byt, jest - pisze - zupełna jako moment, nie sposób jej ju jednak [okre li] mianem momentu idei wy szej”. Absolutna nico sama siebie znosi w absolutnej pozytywno ci. Otchła nico ci otwiera si zupełnie w „niesko czonym bólu”, przenikaj cym „uczucie”: „Sam Bóg jest martwy”. Hegel mówi o konieczno ci wzi cia na siebie całej „prawdy i twardo ci” „braku obecno ci Boga” „spekulatywnego Wielkiego Pi tku”, gdy z tej twardo ci „mo e i musi zmartwychwsta najwy sza totalno w całej swojej powadze i z całej swej najgł bszej podstawy”⁴⁴.

To, co musi zmartwychwsta , jest - jak słyszemy - najwy sz totalno ci . Hegel w pó niejszych latach, po zerwaniu z Schellingiem, przyjmował ró ne punkty wyj cia do okre lenia Boga jako totalno ci. Wynikaj ce st d wa kie problemy, istotne równie dla współczesnej dyskusji o Heglu, trzeba tutaj pozostawi na boku. Interesuje nas, ze wzgl du na dyskusj o nihilizmie, droga Hegla poprzez absolutn nico do absolutnej pozytywno ci. Droga ta obja ni mo e stanowisko Hegla za spraw postawienia przed albo-albo, takim, jak to, przed którym postawił Jacobi Fichtego w swoim *Sendschreiben*. „Bóg jest, i jest poza mn , jako ywa, istniej ca dla siebie istota, albo Ja jestem Bogiem. Nie istnieje trzecia mo liwo ”⁴⁵ Na to Hegel: „*Istnieje trzecia mo liwo* , mówi wobec tego filozofia i poprzez filozofi istnieje ta mo - liwo ”. Filozofia *ta* - my lana dalej jeszcze jako wspólna Schellingia sko-Heglowaska - okre la Boga jako absolutn to samo bytu i my lenia, tzn. Ja. Taka absolutna identyczno nie dopuszcza niczego „poza dla Boga”, co znaczy, e nie jest on istot , która mo e istnie *dla siebie*, czemu w nast pstwie musiałaby udzieli jeszcze jakiego „poza”. Filozofia Hegla nie uznaje „poza Bogiem adnego istnienia i nico ci”; tote albo-albo Jacobiego, jak mówi si w *Glauben und Wissen*, popada „po prostu w absolutny rodek”⁴⁶.

Dzi ki temu widoczna staje funkcja, jak spełnia przemiana problematyki nihilizmu w danie poznania absolutnej nico ci. Zadaniem tego poznania jest zniszczenie pretensji takiego istnienia-dla-siebie, które pojawia si jako realno absolutna. Takie dla-siebie posiada co poza sob ; co za ma co poza sob , mo e by tylko sko czono ci , a nie absolutem, o ile absolut jest totalno ci .

Pozostaje pytanie, czy filozoficzne zniesienie wszelkiego dla-siebie w absolutnej totalności ci nie wystawia z konieczności na zarzut nihilizmu, którego chce się przecie uniknąć. Czy to zniesienie jest w rzeczywistości ci rozwiązaniem totalnym: nie rozwiązaniem wszystkiego w Ja, które samo siebie przy tym rozwiązuje, co wyrzuca Jacobi Fichtemu, a co Fichte sam demonstruje, ale rozwiązaniem wszystkiego w to samo ci podmiotowo-przedmiotowej, która jest nie mniej pusta? Uczeń Jacobiego E. Köppen w istocie zinterpretował w roku 1803 to samo ciowo-filozoficzne 'zniesienie' jako anihilację i mówił o nihilizmie Schellinga⁴⁷. Ważniejsze jest to, że Hegel – początkowo odnosząc się z rezerwą do indyferentnego to samo ciowo stanowiska Schellinga, później, w przedmowie do *Fenomenologii ducha* (1807), bardzo ostro wystąpił przeciw niemu. Mówi o absolutcie, „w którym wszystko byłoby jedno ci”, oznaczałoby „wyjście w noc, w której, jak zwykle się mówi, wszystkie krowy są czarne”. Kiedy Hegel, w przeciwieństwie do takiej Jedności ci”, „abstrakcyjnej ogólności ci” i „pustki poznania”⁴⁸, silił się na określenie absolutu w jego dialektycznie rozwiniętej konkretnej, wydaje się, że nie może być mowy o nihilistycznym rozwiązaniu w odniesieniu do tej filozofii. Niemniej właśnie nie pod adresem jego myślenia, a nie myślenia Schellinga, wysunięto w trzydzieści lat po opisywanej dyskusji zarzut nihilizmu. Schelling, ten 'Proteusz filozofii', wpłynął nawet na taki kierunek filozoficzny, który podniósł ów zarzut: chodzi o *późny idealizm*. Ch. H. Weiße i I. H. Fichte są tymi, którzy z perspektywy teistycznej obwiniają Hegla o logiczny panteizm, w rzeczywistości ci mający być ateizmem i nihilizmem. Krytycy mieli przed oczyma całkowicie wypracowaną filozofię Hegla, przy czym zwracali szczególnie uwagę na *Wissenschaft der Logik*, stanowiąc zarazem ontologiczny i 'właściwy' początek całego systemu. Logika Hegla nie jest logiką formalną w tradycyjnym znaczeniu; zgłasza ona metafizyczną pretensję do statusu „wyobrażenia Boga takiego, jakim jest on w swej wiecznej istocie przed stworzeniem natury i skończonego ducha”⁴⁹. Musimy mieć w pamięci to zdanie Hegla, o ile chcemy rozumieć krytykę późnego idealizmu. Zarzut Weiße odnosi się nie do logiki Hegla jako takiej, lecz do ustanowienia Boga w takiej postaci, i jest Bogiem sformalizowanym, wyzbytym rzeczywistości. Filozofia Hegla jest, zdaniem Weiße, *logicznym nihilizmem*, o ile zaczyna się w logice od absolutnej pustki i nieokreśloności i musi pozostać przy niczym. Wszak, wywodzi Weiß, kategorie logiczne nie mogą być. Niemniej realnie otrzymujemy dopiero za sprawą aktu twórczego translogicznego Boga, który udziela sobie istnienia przed wiecznością i przed wszelkim wiatem⁵⁰.

W następstwie takiej krytyki Hegla system totalności ci okazuje się nihilistyczny, o ile pomimo wszelkiego dialektycznego zróbnicowania, daje wyraz totalności ci, wyzbytej kontaktu z rzeczywistością. Jeśli naszym zamysłem jest

zbadanie płodno ci argumentacji Weiße, musimy z konieczności zwrócić uwagę na dyskutowane wspólnie nie z różnych punktów widzenia w debatach o Heglu problematyki początku logiki. Ze względu na nasz sposób postawienia pytania możemy w tym miejscu powiedzieć tylko tyle: system Hegla jedynie wtedy nie podpada pod zarzut nihilizmu, kiedy byt, uobecniający się wraz z logiką, stanowi początek myślenia, dany w postaci nie zanalizowanej i nie wypowiedzianej, jak to zinterpretował M. Theunissen. Wówczas bowiem w całym systemie Hegla, na wszystkich poziomach rozwoju, a do 'końca', ma znaczenie priorytetu bytu nad myśleniem⁵¹.

Wypowiedzi późnych idealistów stanowią tylko echo otwartej przez Jacobiego dyskusji o nihilizmie. W nich jeszcze raz dochodzi do głosu podwójny ruch, jaki, z perspektywy jego krytyków, urzeczywistnia konsekwentny idealizm: unicestwienie 'rzeczy' w myśleniu, z którego oglądają światło dzienne jako jedynie pomysł, a nie istniejące już dla siebie. Nihilizm jest ewidentny, skoro myślenie pozostaje we własnych granicach, nie mając niczego poza sobą. Pozostaje pytanie o to, czy idealizm sam z siebie jest w stanie przezwyciężyć ów nihilizm. Oferuje się dwie możliwości takiego 'przezwyciężenia'. Na pierwszy z nich zwróciliśmy już uwagę w związku z początkiem Heglowskiej logiki: byt do tego stopnia może być rozumiany jako to, co poprzedza myślenie, że wszelkie myślenie zawsze już osadza się w bycie. nierozstrzygnięta musi pozostać kwestia, czy taka interpretacja odpowiada bądź nie odpowiada filozofii Hegla, tak samo zresztą, jak Schellinga nauka o pominięciu tym bycie. Zarzut nihilizmu nie ma żadnego znaczenia ani dla wypracowania systemu Hegla, ani dla podstaw późnej filozofii Schellinga. Inaczej dzieje się z dalszym rozwojem myślenia J. G. Fichtego, w którym formuje się druga możliwość przezwyciężenia nihilizmu. Fichte w późniejszych opracowaniach teorii wiedzy znajduje uzasadnienie dla bytu w wiedzy. Jego myślenie pozostaje, co pokazują również szkice do opublikowanej odpowiedzi na *Sendschreiben* oraz listy do Jacobiego a także po ostatnich latach twórczości, pod wpływem krytyki Jacobiego. Przejmuje on zarzut nihilizmu, pogłębia go i zbiera zeń owoce w swojej filozofii.

Dlatego późne dzieło Fichtego posiada jedyne w swoim rodzaju znaczenie dla roztrząsania tutaj problematyki. Uwzględnimy to, kiedy w ostatniej części tych roztrząsań opiszemy istotne punkty jego drogi myślenia, rozpatrywane ze względu na aspekty problematyki nihilizmu. W ramach tego wykładu możemy na pokusić się o to jedynie w formie *przejrzenia*, niedostatecznego z różnych powodów. Chodzi tu jedynie o zaznaczenie *głównych rysów* Fichtego próby przezwyciężenia nihilizmu wiedzy. Nasza prezentacja odbędzie się w sześciu krokach.

1. O 'wywieńnięciu organu wiary', czyli to, co może w *Powołaniu człowieka* uchronić Ją od nihilizmu wiedzy, okazuje się niewystarczające z perspektywy

teorii wiedzy. W jej opracowaniu z 1801 roku zniósł Fichte, jak to formułuje E. Hirsch, „doskonało po danej filozofii”⁵². Teoria wiedzy jest teorią wiedzy, tzn. ugruntowuje się na wiedzy o wiedzy⁵³. Innymi słowami: pyta o to, za spraw czego wiedza szczegółowa staje się wiedzą, chodzi w niej o wiedzę w ogóle, tj. o wiedzę absolutną. Wiedza absolutna nie posiada jednak charakteru absolutnego, lecz jest ‘tylko’ wiedzą. Teoria wiedzy „nie może stać się niczym więcej poza wiedzą”, nie może być „wyjęta od absolutu, lecz za punkt wyjścia musi obrać wiedzę absolutną”⁵⁴. Do samopoznania tej wiedzy należy więc wiadomo swojego pochodzenia. Przez to sięga ona swoich granic. Granicą jest absolutna granica w wiedzy i jako granica tej wiedzy skupia uwagę na niebycie wiedzy. Niebycie wiedzy nie jest jednak niczym, gdy w przeciwnym razie nie miałby żadnej granicy. Granica pokazuje, że w wiedzy absolutnej początek tej wiedzy jest bytem absolutnym. „Pomyśl sobie czystą wiedzę jako początek dla siebie oraz jej przeciwieństwo jako niebytu wiedzy, gdy ten nie może w przeciwnym razie się pojawić, jest czystym bytem”. W ten sposób Fichte wywiódł byt z wiedzy jako jej negację. „Teoria wiedzy” nie może więc mówić o byciu⁵⁵. Niemniej może to powiedzieć. Tak też odrzuca się zarzut Jacobiego, wedle którego czysta wiedza jako taka musi pozostać w obrębie niebytu.

2. Podamy wynik *WL* (*Wissenschaftslehre* = *Teoria Wiedzy*) z 1801 roku, by natychmiast odnieść się do niego korektą w *WL* z roku 1804. W 1801 udaje się Fichtemu „ustanowić dualizm [...] ze względu na realne odniesienie do rzeczywistości”⁵⁶. Obok zasady bytu absolutnego pojawia się zasada absolutnej wolności. W 1804 mówi się jeszcze o absolutcie i samoistności, o Bogu. Fichte mówi w tym układzie o „trudności wszelkiej filozofii, która nie chce być *dualizmem*, domaga się powściągliwego traktowania w swoim poszukiwaniu jedności, skoro w przeciwnym wypadku musiałby nastąpić kres nas samych albo Boga. Tego nie chcemy, a Bóg nie powinien chcieć!”⁵⁷. Fichte decyduje się jeszcze na zachowanie wyjątku samoistności Boga. Nawet w tym miejscu do albo-albo Jacobiego, o którym już wspominaliśmy, a Hegel próbował się wystrzeżać w ‘absolutnym rodku’. Fichte pisze w projekcie odpowiedzi na pismo okolicznościowe Jacobiego z 1807 roku: „Punktem spornym jest dualizm absolutu [...]. Teraz nie będzie się od Pana wymagać przyjęcia samoistności Boga. Może to Pan zrobić poprzez oddzielenie od siebie, z drugiej strony: kiedy nie istnieje poza Panem, jest Pan prawdziwym Ja poza nim, a on nie istnieje”. Fichte kieruje swoją polemiką pod adresem „tych, którzy dla zachowania honoru dzielą się z Bogiem przysługując sobie samoistność egzystencji i tym samym chcą go obdarowywać”⁵⁸. W ten sposób Fichte odpiera wysunięty przez Jacobiego zarzut egoizmu i wynikający z niego ateizm, mówi więc przeciw samemu sobie, i jest to jego, wyniesione do

rangi samoistno ci, które zgodnie ze sw wol my li swoj drug samoistno-
 . Bóg z drugiej r ki nie jest jednak Bogiem rzeczywistym.

3. Po uwzgl dnieniu projektu z 1807 roku nakazany jest nam dalszy
 po piech. Z bytu absolutnego jako granicy wiedzy (1801), okre lonej jedynie
 negatywnie, wynika Bóg jako absolut w znaczeniu jedynej samoistno ci.
 Rezultat ten nie oznacza jednak adnego skoku, lecz jest drog mozoln ,
 przemierzan w subtelnych rozwa aniach, któr Fichte obrał przede wszyst-
 kim w WL z 1804. W 1801 jest zdania, e mo na by przyj , i byt, wywie-
 dziony jako negacja, sam jest „pod pewnym wzgl dem negacj ”⁵⁹. W 1804
 negacja wiedzy prowadzi do jej samounicestwienia: „W my leniu unicest-
 wia si my lenie samo w sobie”, o ile dochodzi do tego, e musi zaprzeczy
 mo no ci swojego własnego odniesienia⁶¹ do absolutu. Rezultat ten mówi
 jednak wi cej ni odwrócenie tego, co miało znaczenie jako [wymiar] pozy-
 tywny i negatywny. Je li to, co pozytywne, byt absolutny nie ma by niczym
 relatywnym, lecz wła nie absolutnym, to nie mo e ono posiada niczego po-
 za sob , nie mo e by raz „jedno ci ” takiej „dwoisto ci”, która „okre la si
 przez negacj swego przeciwie stwa”⁶². Unicestwienie my lenia musi do-
 wie w całej rozci gło ci, e konieczne jest istnienie takiej znikomej granicy
 bytu. W ten sposób Fichte dociera do bytu jako „zamkni tej w sobie jednos-
 tkowo ci ycia i bytu, który nie mo e wydoby si na zewn trz”⁶³.

4. Mo emy s dzi , e do głosu dochodzi tutaj mistyk. W ka dym razie
 w WL 1804 wida wyra nie, na co kładł nacisk Fichte w zwi zku ze sporem
 jena skim, skoro mo na go zwa akosmist , cho ju nie ateist ⁶⁴. Tym bard-
 ziej nie sposób okre li pó nego Fichtego mianem nihilisty. Bez w tpienia
 wszystko w jego filozofowaniu rozplywa si w nico ci: rzeczy w sobie
 w my l cym Ja, ich wielo - w absolutnym my leniu, a na koniec jeszcze
 my lenie absolutne do wiadcza unicestwienia w absolutno ci Boga. Mimo
 to takie unicestwienie wiedzie do tego, co absolutne jako czysty byt i o tyle
 stanowi anihilacj , przeprowadzon z korzy ci dla Boga⁶⁵.

Z tego powodu Fichte w WL 1812 mo e nazwa nieograniczone speł-
 nienie my lenia „prawdziwym rodkiem” na „unikni cie nihilizmu”. To, co
 powinno wydoby „domniemany nihilizm” jego filozofii, przewyci a go.
 „Dlatego wła nie trzeba zastanawia si a do ko ca. Refleksja, unicestwia-
 j c realno , zawiera w sobie rodek zaradczy”. Fichte zwraca si tutaj po-
 nownie przeciwko swoim krytykom: z jednej strony przeciwko Jacobiemu,
 a z drugiej - Schellingowi i Hegłowi. Wspólne byłoby im przedwczesne
 zaprzestanie my lenia po to, by napocz absolutu, „gdzie nie powinno si
 ju my le ”. Prowadziłoby to do filozoficznej samowoli: „Gdzie nie powin-
 no si ju ? Ka dy według własnej woli!”⁶⁶.

5. My lenie absolutne nie mo e samo tylko ulec zniszczeniu przez byt
 absolutny, skoro w jaki sposób 'jest'. Tak wi c byt przysługuje tylko Bogu.

W rezultacie byt wiedzy mo e by rozumiany jedynie jako przejaw Boga. Przejaw nie mo e tutaj jednak konstatowa wyzbycia si . Fichte w WL 1810 mówi tak o wiedzy jako boskim „przejawie, w którym Bóg w zupełnie ci byłby taki, jaki jest i pozostawałby w nim całkowicie taki, jaki jest”. Wiedza, b d c takim przejawem, stanowi „obraz czy schemat” Boga. Wiedz ce Ja samo jest jedynie schematem tego schematu, obrazem obrazu. Dzi ki temu Fichte dokonał odwrócenia: wiedza, unicestwiona przez byt absolutny, okre la si wła nie jako czyste „wyobra enie” tego absolutu i ustanawia si jako zwi zek *przejawiania si* w swoim relatywnym prawie. W *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813) Fichte formuluje to nast puj co: „I tak, naszym zdaniem, najpierw jest Bóg, potem jego przejaw, nast pnie przejaw tego przejawu; [...] a do Ja-indywiduum, w którym zamyka si moment przedstawienia sobie przejawu”. Teraz Fichte mo e powiedzie przeciw idealizmowi subiektywnemu, który Jacobi przypisywał teorii wiedzy i opisywał jako nihilizm: „w tym punkcie zap tla j si te fałszywe filozofie, które utrzymuj , e Ja powinno mie wiedz ; nie w *nas* jest wiedza, b d ca absolutnym wyobra eniem, przejawem Boga, lecz *my* jeste my ni w nim i jego powianiem”. Jak w drugiej ksi dze *Powołania człowieka* wyja nia si , e unicestwienie Ja w obrazach, stworzonych dzi ki wierze, jest konsekwencj wiedzy, tak teraz pisze Fichte: „Kto wi c ustanawia Ja jako absolut, ten wła nie posiada jedynie obrazy i dlatego jest niekonsekwentny”⁶⁸. Tymczasem wiedza zmierza do sprowadzenia wszelkiej obrazowo ci do [postaci] tworzenia w wiedzy, samo za tworzenie ju si nie przejawia.

6. Spróbujmy pogł bi te rozwa ania. Zarzut nihilizmu, wysuni ty przez Jacobiego, skrywa w sobie przekonanie, e Bóg dla idealizmu mo e by „jedynie my l sko czono ci, my l stworzon , w adnym za wypadku najwy sz , *istniej c sam w sobie istot* ”⁶⁹. Słyszeli my, co Fichte zarzucał dualizmowi absolutu, którego bronił Jacobi. Jego własna filozofia, stworzona z jednej bryły, zezwala, ba, wymaga wr cz, by wyró ni dwa sposoby, pozwalaj ce mówi o Bogu jako zjawisku. Jeden polega na „uformowaniach Boga [...] a do [postaci] indywiduum”, które nie s widoczne, gdy same s postrzeganiem. Drugi opiera si na tym, e to widzenie odbija si z indywiduum: nast pnie widzenie staje si „widoczne jako akcydens Ja-indywiduum”, a przez to „wszystkie takie człony, le ce poza indywidualnym Ja, [s] jedno ci Ja, absolutnym wyobra eniem, boskim zjawiskiem, Bogiem, obrazem *po prostu*, tzn. s odtworzone, nie istniej za dla siebie i w sobie” .

Wedle drugiego sposobu z przejawu Boga powstaje przejaw przejawu; nie jest on *schema primum*, lecz staje si , jak pisze Fichte w li cie do Jacobiego, do którego doł cza WL 1810, *schema secundum*⁷¹. Taka przemiana „w czysty schemat” z konieczno ci wyrasta ze spekulacji filozoficznej. „Boskie ycie” samo dane jest takiemu my leniu „tylko w schemacie schematu, w podwójnie

poskromionych poj ciach". Fichte, w przeciwieństwie do Jacobiego, ogranicza jednak takie wnioski bynajmniej nie z powodu spekulacji. Uprawia j nadal, my li „a do ko ca”.

Pierwszy stopie refleksji polega przy tym na przejrzeniu przez filozofu- j ce indywiduum swojej schematyzacji jako takiej. Teraz, pisze Fichte do Jacobiego, nasz filozof b dzie zapewne wiedzie , czym si parał i nie o mieli si traktowa swojego produktu, obrazu obrazu jako prawdy ani mu si nie po wi ci. W pozytywnym wymiarze oznacza to: filozof potraktuje sposób dania absolutnego faktu przejawiania si Boga jako warunek mo liwo ci własnego obrazu.

Dlatego, i jest to *drugi stopie refleksji*, wyzwala si od 'fałszywej filozofii', wychodząc od Ja, jakby było ono czymś absolutnym. Według Fichtego nie tylko idealizm subiektywny jest tak fałszywy filozofii , lecz i, w inny sposób, filozoficzna krytyka idealizmu, np. Jacobiego. Tak e Jacobie, wedle słów ówczesnej krytyki Fichtego, potajemnie ustanawia Ja jako 'pierwsz samoistno '.

Na *trzecim stopniu* filozof u wiadomia sobie krytyczną funkcję swojego schematyzmu. W li cie Fichtego do Jacobiego brzmi to następująco: „Z powodu naszych naturalnych narodzin nie znajdziemy si w wiecie prawdy, lecz w wiecie pełnym cieni i mgieł. W celu uchylenia tego *bezwolnego* schematyzmu zachowujemy wolność mo no schematyzacji, tak by uwolnić si od schematów, których i tak nie mamy, poprzez inne, które uznajemy”. Wyzwolenie od schematów, jak zdołali my zauważyć , poprzez wolną schematyzację nie zgłasza naturalnie pretensji myślenia do wiedzy o absolutnie. Od WL 1810 definitywnie wytycza si granice wiedzy. Wynik tej procedury, teraz już w słowach Fichtego z 1813, jest następujący: „Boga nie unicestwia si *poprzez* myślenie, lecz w nim unicestwia si myślenie. Kiedy stąd wyłącza si Bóg, to z konieczności istnieje on poza zjawiskiem w absolutnej formie bytu”⁷².

Rzecz my na koniec jeszcze raz okiem na Jacobiego zarzut nihilizmu pod adresem Fichtego. Jego radykalność ka e dopatrywać si konsekwencji idealizmu w konieczności anihilowania Boga przez człowieka, by móc znaleźć si na jego miejscu. Filozofowanie Fichtego prowadzi jednak do przeciwnego rezultatu: „[...] aden człowiek nie mo e sta si Bogiem [...]; mo e jednak zniszczyć siebie jako własciwą negację , a potem - zatopić si w Bogu”.

Z niemieckiego przełożył: *Stanisław Gromadzki*

Aneks. Inne wybrane prace Wolfganga Müllera-Lautera na temat nihilizmu: *Zaratustras Schatten hat lange Beine...*, w: „Evangelische Theologie” 23 (1963), s. 113-131; przedruk w: *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Mit Beiträgen von W. Weischedel, G. Noller, H.-G. Geyer, W. Müller-Lauter, W. Pannenberg, R. W. Jensen*,

hrsg. von Jörg Salaquarda, Berlin 1971, s. 89-112, oraz w: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, hrsg. von Dieter Arendt, Darmstadt 1974, s. 169-194; *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen*, w: *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70-Geburtstag*, hrsg. von Alexander Schwan, Darmstadt 1975, s. 113-163; *Dostoevskijs Ideendialektik*, Berlin/New York 1974; *Dijalektika ideja Dostojevskog*, przekład serbsko-chorwacki z posłowień Dragana Stojanovicia, Beograd: Vuk Karadžić 1986; „Nihilismus”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, t. 6, Basel/Stuttgart 1984, Sp. 846-854; „Atheismus” II. *Systematische Darstellung*, w: *Teologische Realenzyklopädie*, hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, t. 4, Berlin/New York 1979, s. 378-436, tutaj: *Radikale Gleichgültigkeit als radikale Form des Atheismus*, s. 429 nn.; *Über die Standpunkte des Lebens und der Spekulation. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Fichte und Jacobi unter besonderer Berücksichtigung ihrer Briefe*, w: *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften, Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler*, München 1994, s. 47-68; *Über den Nihilismus und die Möglichkeit seiner Überwindung*, w: „*Verwechselt mich vor allem nicht!*” *Heidegger und Nietzsche*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe t. 3, hrsg. von H. H. Gander, Frankfurt a.M. 1994, s. 43-72; *Nihilism Oyobi Nihilism chokoku no kanousei ni tsuite*, w: *Heidegger to Nietzsche*, przekład japoński T. Machida, (Nansosha-Verlag) Tokyo 1998, s. 64-106; *Heideggers Nietzsche-Lektüre: Zum Problem des Nihilismus*, „*Synthesis Philosophica*”, Internationale Ausgabe der Zeitschrift Filozofska Istrazivanja, Zagreb 1996, s. 123-130; *Heidegger e Nietzsche*, „*Teoria*” XVI/1996/1, Pisa 1996, s. 5-29; *Volontadi potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, przekład włoski, wyd. i wprowadzenie Claudio La Rocca, Trieste (Edizioni Pamaso) 1998, 166 s.; *Nietzsche und Heidegger als nihilistische Denker. Zu Gianni Vattimos postmodernistischer Deutung*, „*Nietzsche-Studien*”, 27 (1998), s. 52-81 (*od tłumacza*).

Przypisy:

¹ Jako pierwszy zwrócił na to uwagę O. Pöggeler w artykule *Hegel und Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, „*Man and World*”, vol. 3, no. 3-4, 1970, s. 163-199.-Przedruk w: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, hrsg. von D. Arendt, Darmstadt 1974, s. 307-349 (*uwaga tłumacza*).

² *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik*, Berlin 1796, s. 163.

³ *Ibidem*, s. 194.

⁴ *Ibidem*, s. 192.

⁵ *Ibidem*, s. 162.

⁶ *Ibidem*, s. 200. Jenisch zaprzecza „jedynie apodyktyczno ci i cistej mo liwo ci dowodzenia tej nierealno ci naszego poznania, tzn. [...] apodyktyczno ci bezwarunkowego idealizmu transcendentálnego” (*ibidem*, s. 166).

⁷ *Ibidem*, s. 201.

⁸ *Ibidem*, s. 272 n.

⁹ *Ibidem*, s. 276, por. *ibidem*, s. 199.

¹⁰ *Ibidem*, s. 201.

¹¹ *Ibidem*, s. 273.

¹² *Ibidem*, s. 202 n.

13

Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, w: J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte (cytowane tutaj w skrócie jako FSW), I, 17. - Wydanie to, sporządzone przez syna Fichtego, określa się powszechnie w literaturze przedmiotu jako *Fichteausgabe*; cytowane przez podanie cyfry rzymskiej - numeru tomu, oraz cyfry arabskiej - numeru strony, analogicznie z innymi wydaniami; pełny adres wydania: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, t. 1-8, Berlin 1845/1846 oraz *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, t. 1-3, Bonn 1834/1835, na tej podstawie nadbitka fotomechaniczna *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1971 (uwaga tłumacza).

¹⁴ *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FSW I, s. 478-486. - *Drugie Wprowadzenie do Teorii Wiedzy dla czytelników, którzy mają system filozoficzny*, przeł. J. Garewicz, w: J. G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1, wybrał, przeł. i przypisami opatrzył M. J. Siemek, aneks przeł. J. Garewicz, Warszawa, BKF, 1996, s. 500-569. Tłumaczenie na podstawie oryginału (uwaga tłumacza).

¹⁵ *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, w: *Kant's gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), XII, s. 370 n. - Mianem *Akademieausgabe* w wypadku dzieł Kanta określa się wydanie *Gesammelte Schriften*, begonnen v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (używane skróty: *Akad. Ausg.* albo *AA*), 1. Dział (t. I-IX): *Werke*; 2. Dział (t. X-XIII): *Briefwechsel*; 3. Dział (t. XIV-XXIII): *Nachlaß*, Berlin 1900-1955; 4. Dział (t. XXIV-XXIX): *Vorlesungen*, Berlin 1966 i n.; 5. Dział (t. XXX n.): *Kant-Index* (uwaga tłumacza).

¹⁶ List do Reinholda, 1800, w: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe [der Bayerischen Akademie der Wissenschaften]*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwicky, [1962 i n.] (cytowane tutaj jako *FGA*), III 4, s. 312.

¹⁷ *Beilage zu David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1789), w: *Friedrich Jacobi's Werke*, hrsg. von F. Roth und F. Köppen, [Darmstadt] 1968 (cytowane tutaj jako *JW*), II, s. 310.

¹⁸ Jacobi do Fichtego, 1799, *JW* III 13. — F. W. Jacobi: *Friedrich Heinrich Jacobi an Fichte in Jena. Im Druck veröffentlichter Brief*, w: *FGA* III (uwaga tłumacza).

¹⁹ *Ibidem*, s. 19.

²⁰ *Ibidem*, s. 20-23.

²¹ *Ibidem*, s. 44.

²² *Ibidem*, s. 48 n.

²³ *Ibidem*, s. 41.

²⁴ *Ibidem*, s. 28 n.

²⁵ *Die Bestimmung des Menschen*, 1800, FSW II, s. 167.-J. G. Fichte: *Powołanie człowieka*, przeł. A. Ziele czyk, na nowo oprac. I. Krośka, wst. pism poprzedził T. Krośki, Warszawa, BKF, 1956 (uwaga tłumacza).

²⁶ W swojej recenzji *Powołania człowieka* Fichtego w „Athenäum”, w: *Fr. Schleiermachers sämtliche Werke*, 3/1, 1846, s. 542 nn.

²⁷ *Leben Schleiermachers*, 1970 (wyd. 3), I 1, s. 364.

²⁸ *Die Bestimmung des Menschen*, op. cit., s. 240-245.

²⁹ *Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen*, FSW V, s. 342 n.

³⁰ Fichte, *Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, 1930 (wyd. 2), II, s. 92. - Por. J. G. Fichte: *Briefe*, hrsg. von M. Buhr, Leipzig 1986 (uwaga tłumacza).

³¹ *FGA* III 4, s. 405.

³² FSW II, s. 241.

³³ FSW II, s. 307 n.

34

FSW II, s. 167.

35

Schleiermacher w swoim omówieniu pisma Fichtego stawia następujące pytanie: „Czy mógłby mi również wyjaśnić, dlaczego owo Ja nie może obyć się w swoim monologu bez dialogu oraz dlaczego tak pomocny musi być dlań Duch, ten szczególny Duch, o którym nigdzie się nie mówi, kim jest, i który tak łatwo wyzybywa się wszelkiego kostiumu?”. Objawienie, podane przez Schleiermachera, stanowi dowód niezrozumienia zamysłu Fichtego. Ja, wprowadzone przez Fichtego, nie osiąga [poziomu] idealizmu teoretycznego bądź praktycznego. Okazało się koniecznym ci przebiec „w nadzwyczajny sposób [...] Ducha prawdziwej filozofii [...] ponad tym wszystkim”. Ale potem już to nie zachodzi. „Wielkie postępy Ja w trzeciej księdze stanowią zrozumiałe dzięki temu, że myślisz o Duchu jako tym, który opiera się na Ja, skoro nie jest już obecny. Religijna powłoka tej księgi nie mogłaby chyba być lepiej przygotowana w tym Ja; tak bowiem irreligijna istota pozwalała zharmonizować się przez raczej znacząco religijności taki twór” (*F. Schleiermacher's sämtliche Werke*, 3/1, 1846, s. 532). Niedostatek prób objawienia, dlaczego jedynie w drugiej księdze pojawia się Duch, leży jak na dłoni. Pomoc „nastrojonego religijnego” Ducha, wedle założeń Schleiermachera, potrzebna była raczej przy przejściu od wiedzy do wiary niż od wiarotywności do wiedzy. Mimo to Duch nie koncytuje się ani potrzebuje w formie spektakularnie występującego autorytetu bądź przewodnika religijnego. Ja byłoby w stanie dotrzeć na drodze monologu do tego samego wyniku. Obecność Ducha w drugiej księdze powinna zwrócić uwagę na to, że Ja nie wyczerpuje mo liwo ci poznawczych rozumu teoretycznego. - Tym samym odpowiada się na pytanie Schleiermachera: „Czy Ja rzeczywiście tak obejmuje i ostatecznie wyczerpuje cały sposób myślenia i cały system ducha, jak się samo chwali!” (op. cit, s. 533). To, jak Ja zdobywa dla siebie traktowane powa nie mo liwo ci - w znaczeniu Teorii Wiedzy Fichtego - intelektualnego ogólnego (FSW II, s. 242), pokazuje *regressus in infinitum*, które w trzeciej księdze wywodzi się z „Ja myślenie, i ja myślenie” (op. cit, s. 252, 253). Jedynie niepełno jego ogólnego w „system myślenia” pozwala pojawić się temu jako „pustemu przybliżeniu, igrającemu do moim³⁶ myśleniem”, jako „marnotrawstwu siły i czasu”, jako „deformacji szlachetnych mo liwo ci” (op. cit, s. 257).

36 FSW II, s. 249-254.

37 Ibidem, s. 263.

38 Ibidem, s. 259.

39 Ibidem, s. 301.

40 FGA III 2, s. 335.

41 *Idee und Gestalt*, 1921, s. 155 nn.42 *JW II*, s. 40 n.

43 *Glauben und Wissen [oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie]*, w: G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner (tu cyt: HSW), I, s. 408 nn.- Zob. również w: *Jenaer Kritische Schriften* (II), neu hrsg. von H. Brockard und H. Büchner, Hamburg 1979 (uwaga tłumacza).

44 Ibidem, s. 431 nn.

45 Ibidem, s. 410. Hegel cytuje Jacobiego, zmieniając podkreślenia (por. wyżej). W ten sposób uwypukla punkty swojej krytyki.

46 Ibidem.

47 *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*. 1803, s. 86.

48 HSW II, s. 21 n.

49 *HSW IV*, s. 46.

- ⁵⁰ *Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie*, „Zweitschrift für Philosophie und spekulative Theologie“, I, 1837, s. 177.
- ⁵¹ *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, 1970, s. 45 nn.
- ⁵² *Fichtes Gotteslehre 1794-1802*, w: *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, hrsg. von C. Stange, 1926, s. 257.
- ⁵³ *Darstellung der Wissenschaftslehre 1801*, FSW II, s. 7.
- ⁵⁴ *Ibidem*, s. 12 n.
- ⁵⁵ *Ibidem*, s. 63 n.
- ⁵⁶ *Ibidem*, s. 89.
- ⁵⁷ *Die Wissenschaftslehre 1804*, FSW *Nachgelassene Werke* II, s. 146 n.
- ⁵⁸ FSW, *Nachgelassene Werke* III, s. 392 n.
- ⁵⁹ FSW II, s. 64.
- ⁶⁰ FSW *Nachgelassene Werke* II, s. 184.
- ⁶¹ *Ibidem*, s. 175.
- ⁶² *Ibidem*, s. 202.
- ⁶³ *Ibidem*, s. 212. - Fichte opisuje w *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806) *miło* jako uczucie trzymania się razem i wzajemnego podtrzymywania (FSW V, s. 498). *Miło* Boga stanowi „spoiwo czystego dobrodziejstwa [...] i refleksji” (op. cit, s. 540).
- ⁶⁴ *Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus*, FSW V, s. 269.
- ⁶⁵ Tylko w tym znaczeniu pó ny Fichte mo e akceptowa zarzut nihilizmu, wysuni ty przez Jacobiego i jego zwolenników. W wykładach wprowadzaj cych do WL 1813 brzmi to nast puj co: „Powiecie dalej: idealizm=nihilizm. Jak bardzo musicie by dumni z wynalezienia słowa, co do którego ywicie nadziei , e nas przestraszy! Jak e , kiedy my, nie na tyle słabi, by si tym chwali i traktowa jako wła nie dopełnienie i uskutecznienie naszego pogl du, e byłby on wła nie nihilizmem, mianowicie cistym wskazaniem absolutnej nico ci, poza jednym, nie daj cym si zaobserwowa yciem, zwanym Bogiem” (FSW, *Nachgelassene Werke* I, s. 39.).
- ⁶⁶ *Die Wissenschaftslehre 1812*, FSW *Nachgelassene Werke* II, s. 325 n.
- ⁶⁷ FSW II, s. 696.
- ⁶⁸ *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813), FSW, *Nachgelassene Werke* I, s. 562 n.
- ⁶⁹ JW III, s. 48.
- ⁷⁰ *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813), FSW, *Nachgelassene Werke* I, s. 563.
- ⁷¹ J. G. Fichte, *Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, 1930 (wyd. 2), II, s. 545-548.
- ⁷² *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813), FSW, *Nachgelassene Werke* 1563.
- ⁷³ *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806), FSW V 518.