

HOLGER JERGIUS

„GEOMETRYCZNA” SEMANTYKA FICHTEGO*

Fichte był filozofem systematycznym *par excellence*. Przez „system” rozumiał jednak nie system czy zło enie zda (b d te tre ci poznawczych), jak głosi poj cie teorii wła ciwe współczesnej teorii nauki, lecz - jak to przedstawia w niedo cigły sposób w pocz tkowych paragrafach teorii wiedzy z roku 1801 - „jedno, niepodzielne spojrzenie”¹, które zgodnie z istot ogl dania rozbiega si w ró norodno ci, a przecie nie ztraca w niej. Ten za , kto naucza teorii wiedzy, je li nie kieruje si wył cznie przypadkow intuicj , musi w sposób swobodny rozporz dza tym ogl dem: dzi ki niemu potrafi mniej lub bardziej dowolnie scala wszelk ró norodno i ponownie j odtwarza .

Fichte w swoich ró nych teoriach wiedzy oddawał si tej aktywno ci z tak obsesyjnym uporem i skrupulatno ci , e ju jego współcze ni - na czele z Schellingiem, zrazu wzorowym uczniem Fichtego - nabrali podejrze , czy nie jest to ju aby forma filozoficznej paranoi. Jakkolwiek by si rzecz miała, w zestawieniu z tym moje skromne uwagi b d miały charakter całkowicie marginalny.

Poniewa Fichte adnych swoich twierdze nie uznaje za wi ce, nale y on, niestety, do tych filozofów, którzy zawsze maj racj :

„A zatem tego, czym naprawd jest teoria wiedzy, nie mo e odeprze adna istota rozumna, wr cz nie sposób temu przeczy ; nie mo na w to nawet w tpi , albowiem to dopiero ta teoria umo liwia na swoim gruncie wszelkie odpieranie, wszelk niezgod i wszelkie w tpienie”².

*Tytuł oryginału: *Fichtes „geometrische” Semantik*. Tekst wygłoszony na konferencji Fichteaskiej w Jenie w roku 1994 i opublikowany w tomie materiałów z tej e konferencji w: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, Tom 10, wyd. W. H. Schrader, Rodopi, Amsterdam-Atlanta GA 1997. Holger Jergius (ur. 1940) jest autorem ze wszech miar godnej polecenia ksi ki, w której Znajdziemy inspiruj ce rozwa ania dotycz ce problemu j zyka w filozofii, m.in. w filozofii Fichtego: *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren* (Alber, Freiburg/München 1975) (*J zyk filozoficzny i analityczna krytyka j zyka. Uwagi o teoriach wiedzy Fichtego*). Podej cie Jergiusa do filozofii Fichtego - wnikliwe i krytyczne - jest czym wy tkowym na gruncie literatury po wi conej twórcy teorii wiedzy, zwykle ograniczaj cej si do rekonstrukcji jego my li. Jergius jest tak e autorem drugiej ciekawej ksi ki, po wi conej przede wszystkim Kantowi: *Subjektive Allgemeinheit. Untersuchungen im Anschluß an Kant* (Alber, Freiburg/München 1984) (*Subiektywna ogólno . W nawi zaniu do Kanta*).

GA II/6, s. 140 (GA oznacza Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1962 in.).

² GA II/6, s. 140 i n.

W ten lub zbliżony sposób wyrażał się nieraz. Zawsze z wyniosłości pewno ci siebie: ten, kto wysuwa tu jakiegokolwiek zarzuty, ten mnie nie zrozumiał. Jednak chociaż postawa Fichtego była wybitnie niedialogowa, to z drugiej strony jego filozofia jest mocno osadzona w kontekstie toczonych w owym czasie dyskusji. Bynajmniej nie były mu one obojętne, zawsze był bardzo pobudliwy w swoich reakcjach.

Fichte rozwinął te - naprzód w wykładach o powołaniu i istocie uczonego, potem zwłaszcza w *Teorii moralności* z roku 1812, gdzie mówił o „wyszej moralności” - idee, które pod wieloma względami antycypują współczesne rozważania i pomysły dotyczące wspólnoty komunikacyjnej. Jednak w odróżnieniu od współczesnych nam transcendentálnych pragmatyków, skupiających się na logice komunikacji, Fichte zawsze podkreślał znaczenie momentu wizyjnego, a mianowicie konkretnego indywidualnego obrazu królestwa Boga - właśnie nie o propagowanie tego obrazu chodzi jego zdaniem w komunikacji, natomiast jej formalna strona należy właśnie ciwie już tylko do dziedziny obyczajowo-prawnej. Przywiązywał zatem dużą wagę do czegoś, czemu dzisiaj przyznaje się dziwne małe znaczenie: według niego we wszelkim porozumiewaniu się chodzi ostatecznie o, by tak rzec, zakomunikowanie innym pewnego oglądu, i zarówno punktem wyjścia, jak i celem konkretnego komunikacji jest - czy przynajmniej być powinna - pewna oczywistość.

Sam Fichte był w tym sensie wielkim wizjonerem i w swoim dążeniu do osignięcia zupełnej jedności teorii i praktyki ucieleśniał nie to, co stanowiła ciwie i pierwotne znaczenie słów *profiteri* i „profesor”. Ten nauczający uczony był w jego ujęciu - co dzisiaj może zdumiewać, ale dla samego Fichtego było oczywiście - bardziej artystyczne czy też uprawianym wolnym zawodem intelektualistycznym - uczonego-specjalistą w sensie czysto naukowym.

Jeśli jednak mówi „wizjoner”, to słowo to, abstrahując całkiem od jego znaczenia religijno-sakralnego, ma dzisiaj specyficzne zabarwienie: „wizjoner” kojarzy się z kimś, kogo widać w wiecie samych życzeń i złudzeń. Jeśli z kolei chodzi o słowo „wzrost”**, to jego potoczne użycie - na przykład gdy mówimy o „widzi mi się” - pokazuje nam, że w dzisiejszym rozumieniu ogląd jest czymś „prywatnym”, należącym do obszaru subiektywnej dowolności, a więc czymś, co nie podlega żadnemu bezpośredniemu sprawdzeniu czy kontroli. Natomiast dla Fichtego ogląd stanowił właśnie nie podstawę - no nie danego twierdzenia. Ten, kto co twierdzi albo - transponując to na płaszczyznę bardziej praktyczną - występuje w obronie czegoś, musiał

**Niemieckie słowo *Anschauung*, dość kłopotliwe dla tłumacza, to „ogląd”, „oglądanie”, „wzrost” (ale nie w sensie wizji), „oglądanie”, „zapatrywanie”. Wyrażenie „widzi mi się” jest całkowicie wolnym przekładem niemieckiego „Das ist Anschauungssache”, znaczącego tyle, co: „Może na coś to różnie zapatrywać”.

wprzódę w to co wejrze, pojmuje c. W tej obronie i przekonywaniu innych chodzi o to, by uczyni dan rzecz dla nich oczywistą. Sądzi, że Fichte - jakkolwiek anachroniczne może się wydawać to jego nastawienie - ma tu zasadniczo rację, jednak przeoczył liczne trudności, ba, widział je w sposób fałszywy, i bezpośrednio nie sposób właściwie broni jego podejścia.

Niedialogowy charakter Fichteńskiej filozofii i filozofowania wiążą się ściśle z *mos geometricus*, przy którym Fichte obstaje - niepomyślnie na metodologicznej rozprawie Kanta - jako właściwej metodzie postępowania również na terenie filozofii transcendentalnej. Wzorem był tu dla zapewne przede wszystkim Spinoza.

Zauważano wszelako - mówił o tym zwłaszcza Nietzsche, a ja zgadzam się z tą opinią - że podstawowe metafizyczno-etyczne intuicje Spinozy bynajmniej nie pozostają w koniecznym związku z jego rzekomo geometrycznym методом dowodzenia i że ów *mos geometricus* był tylko przebraniem, naukowemu draperi, w którą przystrajały się wolne umysły w owej epoce, nad którą wciąż jeszcze wisiła groźba inkwizycji. Jeśliby Descartes uczynił swój osobisty maksym *larvatus prodeo*, to jak bardzo musiał czego takiego potrzebować ów Amsterdamski, nazwany przez Yirmiyahu Yovela „marranem rozumu”³. I przecie rzeczywiście ta pozornie euklidesowa konstrukcja etyki Spinozy zachowała do dziś swoje odstrasżające działanie. Wciąż o wiele chętniej sięga się po opracowanie Jacobiego⁴ i Spinozie został oszczędnym los Nietzschego, który mimo swojego deklarowanego elitaryzmu stał się w końcu filozofem gimnazjalistów.

Czy można jednak przypisać ów motyw maskowania się również Fichtemu, dobre sto pięćdziesiąt lat później? Próbnik to oceni, nie dajmy się

³ Por. Yirmiyahu Yovel: *Spinoza and Other Heretics*, 1989, wydanie niemieckie: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, 1994. To przede wszystkim Yovelowi zawdzięczamy naświetlenie korzeni Spinozy sięgających hiszpańsko-portugalskiego marranizmu. „Marranami” (rodzowo słowo obelgowe) nazywa się ludzi zmuszonych do dokonania konwersji z judaizmu na chrześcijaństwo, którzy jednak wewnątrz i potajemnie pozostali wierni judaizmowi, nieraz wyobcowując się przy tym wszakże z obu religii. Yovel wydobyciu w Spinozie następujące główne rysy marrańskiego doświadczenia: „1. Heterodoksja i transcendowanie religii objawionej; 2. biegłość w wyrażaniu się za pomocą ekwiwokacji, tak i można tu mówić o stosowaniu dwuznacznego języka; 3. podwójne życie, pomiędzy wewnętrznym a tym, co na zewnątrz; 4. droga życia charakteryzująca się pewnym punktem ciemnym; 5. tolerancja *contra* inkwizycją; 6. paląca potrzeba zbawienia, które można osiągnąć na innych niż tradycyjne drogach; i związana z tym przyziemność, sekularyzm i zaprzeczenie transcendencji” (wydanie niemieckie, s. 47).

⁴ F. H. Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Wydanie pierwsze: Wrocław 1785, ostatnie wydanie przez autora: Lipsk 1819. Jeśliby nawet Jacobi w gruncie rzeczy zwracał się w swoim tekście przeciwko Spinozie, sugerując, iż panteizm jest ostatecznie to samo z ateizmem, to jego teza - mówiąc, że spinozizm jest najbardziej konsekwentną postacią panteizmu i ucieleśnieniem metafizycznego typu pierwszej próby - oddziaływała w sposób bardzo trwały zwłaszcza na filozofów niemieckiego idealizmu, jakkolwiek ci poczuli się zachęceni przez Jacobiego do wyjścia poza Spinozę, by go bronić z kolei przed Jacobim. Przy tym wszystkim niewątpliwie zasługą Jacobiego jest to, że wzbudził on najwyższy szacunek dla filozoficznej osobowości Spinozy.

zwie liberalizmowi naszych czasów. Pogląd Fichtego z pewno ci miały w sobie pewien ładunek wybuchowy. Nie przypadkiem jego teksty dotyczące rewolucji oraz *Krytyka wszelkiego objawienia* zostały opublikowane anonimowo. Fichte przez całe życie obstawał te - tak jak Spinoza - przy dychotomii filozofii popularnej i ciśłej filozofii „naukowej”. Tak e spór o ateizm pokazuje, e ta niezrozumiało Fichtego, która podawała si zarazem za ciś naukowo , pełniła w pewnej mierze funkcj ochronn . Atrakcyjno słuchania w Jenie wykładów autora teorii wiedzy polegała bowiem, jak wiemy - abstrahuj c od siły osobistego oddziaływania Fichtego - przede wszystkim na tym, e brało si udział w filozoficznej, tj. teoretycznej, naukowej akcji równoległej do Rewolucji Francuskiej, i, by tak rzec, wykazywało biernie jednak pewn hardo .

Niedyplomatyczne post powanie Fichtego w trakcie sporu o ateizm, jego zdumienie, jakby spadł z nieba, pokazuje jednak, e raczej nie kierował si on maksym *larvatus prodeo*.

Ale niezale nie od tego, jak du wag przypiszemy ró nym czynnikom rodowiskowym, ten swoisty *mos geometricus* Fichtego jest bez w tpienia gł boko zakorzeniony w rzeczy samej i nie mo na uzna go po prostu za naukow draperi , nie zwi zan z substancj teorii wiedzy.

Wszelako Fichte oddala si przy tym jeszcze bardziej ni Spinoza od pierwotnej aksjomatyki Euklidesa.

Teoria wiedzy z roku 1794 była, jak wiadomo, zadziwiają co dokładn realizacj sformułowanego wcze niej programu. Mo liwe, e program ten został dostosowany do naszkicowanej ju w ogólnych zarysach teorii, ale po ywk dla niego były równie ówczesne dyskusje na temat tego, jak nale y budowa pierwsz filozofi , tak i ta teoria wiedzy ze swoj naukow opraw jawiła si w pewnej mierze jako metodologiczny *dernier cri*. Jednak e patrz c z dzisiejszej perspektywy, jak równie maj c na uwadze oryginalne zasady Euklidesa, trzeba powiedzie , e mamy tu do czynienia z jakim i cie fantastycznym pojmowaniem ciślo ci.

Mo emy naturalnie próbowa historycznie wczu si w to, jak w ogóle mogło si zrodzi pragnienie i potrzeba takiej filozoficznej „ciślo ci”. Nie chc si tutaj w to wdawa . S dz wszelako, e by zrozumie znaczenie tego motywu ciślo ci, trzeba znowu spojrze na teori wiedzy - zwłaszcza t z roku 1794 - jako na rodzaj akcji równoległej do Rewolucji Francuskiej, e trzeba j potraktowa w pewnym stopniu jako generalny atak na tron i oltarz, to znaczy widzie jej zwi zek z problematyk statusu struktur władzy, których dotychczasowa teologiczno-metafizyczna prawomocno stan ła pod znakiem zapytania. W tym kontek cie zrozumiały staj si patos ciślo ci i ostatecznego uzasadnienia. Bez w tpienia ma on te w sobie co imponuj cego.

Pozwól tu sobie na osobist uwag . Całkowicie zgadzam si z rozumieniem filozofii, jak u Husserla, jako teorii pierwszych zasad, jako „archeologii”, jako kultywowania wzmo onej potrzeby jasno ci, jako próby doprowadzenia tego, co pozornie oczywiste, do rozumienia wyra nego. Nie ma co jednak przeczy , e na ogół za tymi wariantami rozumienia filozofii stoj te jakie d enia praktyczne - na przykład, osobisty imperatyw, nakazuj cy „istotnie by człowiekiem”^{***}, ale równie Plato skie rozumienie filozofii jako moratorium polityki. Do tego nawi zuje wszak tak e krytyczna teoria nauki, która podejmuje refleksj nad naukami jako pewnym rodzajem działania i zmierza przy tym do udoskonalenia i funkcjonalizacji praktyki. S dz jednak, e nie powinno si redukowa sensu filozofii do tej filozofii zorientowanej na praktyk . Całkowicie uprawniona wydaje mi si na przykład etyka czysto analityczna, ograniczaj ca si do czystej teorii, jakkolwiek „uprawniona” jest w tym kontek cie ju o wiele za mocnym słowem. Filozofia musi mie prawo by pewnym zbytkiem. Dzisiejsze zabawy w ostateczne uzasadnienie uprawiane przez szkoł Apela wydaj mi si jednak nieuczciwym rodzajem zbytku, luksusem, który wła nie zaprzecza swojej zbytwno ci, gdy ostatecznie słu one, jak mi si wydaje, tylko pewnemu ideologicznie zabarwionemu samousprawiedliwieniu filozofii zinstytucjonalizowanej.

Historyczna spu cizna ró nych konstrukcji ostatecznego uzasadnienia, jak wida na przykładzie Fichtego, w gruncie rzeczy rodzi wi cej zagadek ni rozwi zuje, jakkolwiek - i to trzeba przyzna - ich rozgryzanie wci pozostaje poci gaj cym filozoficzno-metafizycznym wyzwaniem.

Okre lenie „teoria wiedzy” [*Wissenschaftslehre*] jest dla nas dzisiaj — ale było równie ju dla współczesnych Fichtego - w najw szym stopniu myl ce. Fichtemu nie chodzi bowiem bynajmniej o rozwa anie kwestii, jak możliwe jest czyste przyrodoznawstwo, nie chodzi mu o ugruntowanie nauki. Stawiane przeze pytania i jego my lenie ci raczej w kierunku przeciwnym, jego zainteresowania s raczej natury teologiczno-metafizycznej. Ju w teorii wiedzy z roku 1794 prowadzi intensywny dialog ze Spinoz . Otó cisko Spinozy jest równie dla Fichtego wytworem fantazji. Spinoza uprawia jego zdaniem ontologi zamiast teorii wiedzy [*Wissenschaftslehre*] i nie jest w stanie wyja ni , jak dochodzi do swoich twierdze . Absurdalne u Spinozy jest to, e wychodzi od czego , co znajduje si poza wiedz . Referuj tutaj te pogl dy tylko po to, by dookre li natur Fichtea skich zainteresowa

^{***} „Mensch werde wesentlich”. Autor odwołuje si tutaj do dobrze znanego w Niemczech epigramu niemieckiego poety barokowego, który sam nazywał siebie Angelus Silesius, a wła ciwie nazywał si Johann Scheffler, yj cego w latach 1624-1677. Epigram nosi tytuł *Przypadek i istota* i brzmi tak: „Istotnie by człowiekiem: bo gdy wiat przemienie, przypadkowo przepadnie, istota - nie zginie.”

teologiczno-metafizycznych. Otó na gruncie teorii wiedzy teologia jest mo liwa ju tylko jako teologia negatywna:

„Na u ytek naszego omówienia przyjmijmy”, tak mówi w teorii wiedzy z roku 1794, „ e obja ni mamy samowiedz Boga; otó nie jest to mo liwe inaczej, jak tylko przy zało eniu, e Bóg nad swym własnym bytem dokonuje refleksji. Ale poniewa w Bogu przedmiotem tej refleksji byłoby Wszystko w Jednym i Jedno we Wszystkim, a jej podmiotem dokładnie tak samo Wszystko w Jednym i Jedno we Wszystkim, tedy to, co w Bogu i przez Boga jest poddawane refleksji, i to, co refleksji dokonuje, a wi c sama wiadomo i jej przedmiot, nie dawałyby si odró ni ; samowiedzy Boga nie mogliby my zatem obja ni , tak jak te na zawsze pozostanie ona nieobja nialn i niepoj t dla ka dego rozumu sko czonego, tj. dla wszelkiego rozumu, który zwi zany jest prawem okre lania tego, nad czym dokonuje si refleksji”⁵.

Filozoficzna fraza „z punktu widzenia Boga” słu y zazwyczaj obronie czystej i beczasowo-uniwersalnej wa no ci czego , w przeciwie stwie do obowi zywania przypadkowo-faktycznego. To, e $2 + 2 = 4$, obowi zuje nas, ludzi, nie dlatego, e tak jest skonstruowany nasz normalny mózg i e w ramach *struggle of life* nie zdołały si w nim utrwali inne układy poł cze ; zdanie to obowi zuje w ka dym mo liwym wiecie. Równie Bóg nie mo e chcie , jak zauwa a Leibniz, by $2 + 2$ równało si w tym wiecie 3, a w jakim innym - 5. Dowody przeprowadzane *more geometrico* maj zabezpieczy i uwiarygodni to uniwersalne obowi zywanie.

Jednak e Kant przekonuj co pokazał, e oczywisto geometryczn i matematyczn , jako oczywisto , musi si te z konieczno ci odnie do pewnego faktu, a mianowicie faktu przestrzeni i czasu, który Kant, jak wiadomo, uznał za fakt subiektywny. W ka dym razie my, ludzie, nie mo emy si obej w naszym poznaniu bez przestrzeni i czasu. Mo na te pomy le pewien *intellectus archetypus*, cho nie sposób go sobie wła ciwie wyobrazi . Poło enie nacisku na faktyczno czasu i przestrzeni jest wprawdzie bardzo przekonuj ce, ale jest to argument zarazem do tajemniczy. Jak si wydaje, Kant pozbawia tym samym *mos geometricus* nieograniczonej wa no ci. (Tym wi ksz rol odgrywa za to u Kanta owo „z punktu widzenia Boga” w filozofii praktycznej: podstawowe normy moralne obowi zuj nie dlatego, e wyra aj wol Boga, lecz Bóg chce ich dlatego, e same w sobie s one obowi zuj ce, tzn. obowi zuj ce również dla rozumu boskiego.)

Ten podkre lany przez Kanta subiektywny fakt czasu i przestrzeni - co w konsekwencji oznacza przecie odrzucenie metody geometrycznej w metafizyce - dla Fichtego jest w pewnej *mierze factum brutum*, co nie znaczy bynajmniej, e jakkolwiek przeczy on faktyczno ci przestrzeni. St d bierze

⁵ GA I/2, s. 407. Zob. J. G. Fichte: *Teoria wiedzy*. Wybór pism. Wybrał, przeło ył, wst pem i przypisami opatrzył Marek J. Siemek. Aneks przeło ył Jan Garewicz. Warszawa 1996. T. I, s. 302-303.

si przewijaj cy si w filozofii transcendentalnej motyw „wydedukowania” *explicite* przestrzeni. Mo na to uwyra ni na przykądzie niemo liwo ci samowiedzy Boga, który wcze niej przywołałem, a który w kontek cie teorii wiedzy zdaje si mie zrazu charakter dygresyjny. W Fichtea skich sformułowaniach zawarte s jeszcze pewne zastrze enia, które maj je chroni przed „inkwizycj ”: dla nas, istot sko czonych, boska samo wiadomo jest niewyja nialna. Ale wyra aj c rzecz bez ogródek, ju tutaj przecie znaczy to: Bóg osobowy - to zabobon. Jest to ju zarodek pó niejszego sporu o ateizm. Bóg filozofów jest Bogiem Spinozja skim. Nie sposób wszak nie dostrzec j zykowych aluzji do *hen kai pan*.

W porównaniu z Kantem oznacza to jednak równie pewn rehabilitacj czasu i przestrzeni. Je li wiadomo w ogóle jest mo liwa tylko jako wiadomo sko czona, to wówczas wła nie sko czona wiadomo , my sami, jeste my zarazem wiadomo ci Boga. Wszelako wci pozostaje w tpliwe, czy oznacza to te rehabilitacj *mos geometricus* w zastosowaniu metafizycznym. Na razie mo na tu tylko doda , e Ja, które musi by bezwzgl dnie ograniczane, aby uzyska wiadomo zarówno jakiego przedmiotu, jak i siebie samego, a wi c, by by Ja, otó to w sposób konieczny sko czone Ja nie jest jednak miertelnym Ja. mier , prawdziwa mier - u Fichtego mier jest wszak zawsze wła ciwie tylko metafor - nie mo e si w ogóle w tej *quasi* geometrycznej teorii wiadomo ci pojawi .

Zapu ciłem si tutaj do daleko wstecz i wybiegłem wprzód, by zaznaczy zło ono problematyki zwi zanej z filozoficznym wykorzystywaniem metody geometrycznej. Oderwijmy si jednak teraz od całej teologii i metafizyki i skupmy na tym, od czego wyszli my, na problemie oczywisto ci i jej podstawowym wzorcu - oczywisto ci geometrycznej.

Jak ju zostało powiedziane, Fichtego teoria nauki [*Wissenschaftslehre*] jest w najlepszym wypadku „teori wiedzy” [*Wissenslehre*]. Chodzi mu, zgodnie z jego własnymi o wiadczeniami, nie o ugruntowanie albo krytyczne kontrolowanie wiedzy, któr ma si dopiero zdobywa , lecz o roz wietlenie i gł bokie wniki cie w t wiedz , która le y ju u podstaw wszelkiej wiedzy, jak mo na zdoby . Ale jak to z kolei nale y rozumie ? Tej wiedzy, wyprzedzaj cej wszelk uzyskan ju i mo liw do uzyskania wiedzy , nie mo na, jak si zdaje, tak po prostu uto sami z codziennym, przednaukowym rozumieniem wiata, jak przywykli my mówi od czasu Heideggera. Pierwsza teoria wiedzy miała przecie by zrazu tylko wprowadzeniem do *Krytyki czystego rozumu* i systematycznie rozwin „przemilczane” przez Kanta zało enia. Swoj „dedukcj przedstawienia” ko czy Fichte, jak twierdzi, wła nie w tym miejscu, w którym Kant zaczyna. Jednak e Fichte pomin ł przy tym, tak samo jak Kant, przednaukowe rozumienie wiata.

Fichtem od początku kieruje raczej, jak mi się wydaje, pytanie z ducha wręcz indyjskie: dlaczego widzimy zawsze tylko wiele rzeczy, a nigdy tego, co niewarunkowane? Dlaczego jedno boskie życie gubi się w wiadomo ci? Jednocześnie nie Fichte wychodzi od oczywiście ci geometrycznej jako wzorcowego przykładu tego, czym w ogóle jest wiedza. Ale czy rzeczywiście jest to tak jednoznaczne, czy geometrii nie należałoby raczej zaliczyć do owej wiedzy mo liwej do uzyskania? Poza tym jej powołanie z owym, by tak rzec, indyjskim sposobem pytania, nie jest bynajmniej jasne.

Znaj Państwo z pewno ci wszystkie te miejsca z wprowadzenia do teorii wiedzy z roku 1801, w których Fichte wykorzystuje jako przykład i wzór oczywiście geometryczną. Ale i ten przykład jest zdradliwy, co ujawnia się przede wszystkim już w Fichteńskiej beztrójskiej terminologii. „Opisz dowolny kąt”, nawołuje on tu swojego czytelnika bądź też słuchacza i wzywa dalej:

„Zamknij teraz ten wykreślony kąt trzecią linią prostą. Czyś dzisiaj, a ten sam kąt można by zamknąć jeszcze za pomocą jakiej innej lub wielu innych (tj. krótszych albo dłuższych) linii, oprócz tej, za pomocą której rzeczywiście go zamknę?”⁶.

I Fichte uważa za oczywiste, że zawsze istnieje tylko jedna linia zamykająca dany kąt. Przez „linię” rozumie on zatem, jak się wydaje, to, co my nazywamy odcinkiem. Bo przecież pojedynczy kąt nie definiuje jeszcze trójkąta, czyni to dopiero trzy punkty. Wydaje się wszelako tautologiczne i trywialne, że trzy punkty dają nam trójkąt. Jeśli za wyjście od tego, że prostą definiują dwa punkty, to czysto formalnie nie można jeszcze z tego wyciągnąć wniosku, że trzy punkty dają akurat trzy proste, które zamykają pewną powierzchnię. Możliwe, że Fichte miał na myśli właśnie to ostatnie. Nie jest jednak przy tym znowu absolutnie jasne, że rzeczywiście istnieje tylko jedna linia, którą można uznać za najkrótsze połączenie pomiędzy dwoma punktami. Fizycy chcąc nas, jak wiadomo, od dawna przekonał, że przestrzeń rzeczywista, empiryczna, a więc ta faktyczna, jest zakrzywiona. Uznawanie za oczywiste, że istnieje tylko jedna linia stanowi ca najkrótsze połączenie pomiędzy dwoma punktami, byłoby wówczas tylko *quasi* optycznym złudzeniem, biorącym się stąd, że przy tych wielkich odległościach, jakie wchodzi w grę w naszych geometrycznych konstrukcjach i które sobie naocznie przedstawiamy, zakrzywienie to nie odgrywa żadnej roli. Czysto matematycznie rzecz biorąc możemy jednak dopuścić istnienie całkiem dowolnych współczynników krzywizny.

Bez wątpienia daję tu zbyt wiele od Fichtego. Historyczny Fichte nie miał żadnego powodu, by rozmyślał nad euklidesowym charakterem prze-

⁶ GA n/6, s. 135 in.

strzeni jako takim. Nie wiedział jeszcze nic o przestrzeniach Riemanna. Tym ostrzej widzimy jednak, że w sferze definicji Fichte wykazywał zgubną nonszalancję. Definicje nie są przy tym bynajmniej tylko arbitralnymi ustaleniami, lecz mogą być sensowne i celowe porządkowa rzeczywistość, i tak może na interpretować aksjomaty Euklidesowe. To, że faktyczna przestrzeń jest euklidesowa, nie jest po prostu oczywiste, chyba że w sensie złudzenia optycznego.

Wykładając samą teorię wiedzy Fichte postępuje jednak całkiem analogicznie, to znaczy z analogicznym rozmachem i niedokładnością jak wtedy, gdy wzywa czytelnika bądź słuchacza do skonstruowania kół za pomocą dwóch linii. Również tutaj nawołuje, by wewnątrz trznie coś skonstruować, a potem natychmiast formułuje coś w rodzaju prognozy oczywiście ci. A ten, u kogo nie pojawia się ten określony wzgląd w rzeczywistość, nie dokonał właściwej konstrukcji. Fichte czuje się uprawniony do tego *quasi* geometrycznego sposobu postępowania, gdy u podstaw jego myślenia leży - jako jego milcząca, nieświadoma założenie - semantyka stwarzająca pozór, jakoby znaczenia w ogólnie ci były *quasi* geometrycznymi bytami.

Fichte ulegał wszak ewidentnemu złudzeniu swojej epoki, polegającemu na utożsamianiu znaczeń słów z przedstawieniami. To, że jest to błędne, uważa się za pogląd nie wymagający po Wittgensteinie tłumaczenia. Takie postawienie sprawy naturalnie pozbawia w znacznej mierze dramatyzmu zadanie teorii wiedzy z roku 1794, a mianowicie zadanie „dedukcji przedstawienia”, choć samo zadanie wyjaśnienia przedstawienia bynajmniej nie straciło moim zdaniem sensu. Ale to już znowu inna historia. Na gruncie ogólnych historycznych uprzedzeń owego czasu Fichte wykazuje się wszakże znacząco oryginalnie, co chciałbym pokazać wydobywając niektóre charakterystyczne momenty teorii wiedzy z roku 1794.

Jeśli zwrócimy na przykład uwagę na Fichte’a skąd filozoficzno-geometryczną mitopoeję pierwszych trzech zasad naczelnych, to jest rzecz doprawdy zadziwiająca, że jak niewielkim sprzeciwem spotkał się Fichte’a ski postulat podzielności Ja, zwłaszcza że ta zasada podzielności ma być nadto bezpodstawnym źródłem zasady racji dostatecznej. Z pewnością ci, Ja i Nie-Ja muszą zostać w jakiś sposób zapośredniczone i właśnie zasada podzielności jest tym, co wprawia potem w ruch ten swoisty dedukcyjny mechanizm teorii wiedzy. Jednakże ci leżąca rzecz biorąc, nie mamy tu do czynienia ani z mechanizmem, ani z dedukcją. W najlepszym razie to analityczno-syntetyczne postępowanie można scharakteryzować jako pewien rodzaj heurystyki.

Ale niby czemu właśnie Ja należy założyć jako podzielne? Choć z jednej strony nie ulega wątpliwości, że pod wieloma względami zajmuje ono w systemie Fichtego miejsce zbliżone do tego, jakie u Spinozy zajmowała substancja, to przecie z drugiej strony mówi się o Ja, Fichte ma na myśli

(w ka dym razie w tej wczesnej teorii wiedzy) Ja jednostkowe. Jest to po prostu faktem w sensie filologicznym⁷. Nie ma na my li naturalnie ciebie czy mnie jako niepowtarzalnych jednostek, lecz pewn ogóln struktur , pod któr jednak ka dy mo e podstawi swoje Ja. Jakim sposobem dochodzi Fichte do zało enia tego Ja jako podzielnego czy te uznania go za podzielne, skoro przecie dot d - co, jak mi si wydaje, rzeczywi cie mo na uzna za w miar oczywiste - podzielno uwa ano za wyró niaj c cech *res extensa*, a wła nie nie za wła ciwo Ja, któremu konsekwentnie przypisywano raczej charakter monady (cho sk din d zamkni to monady, jej brak okien, równie stanowi spekulatywny skandal)?

I jak pomy le sobie podzielno ? Jak mo na wprowadzi to poj cie, je li nie odwołuj c si do pewnych zbiorów lub przestrzennych kontinuuów, prostych, powierzchni, ciał? Równie odcinki czasu s projekcjami w przestrzeni. Jednak e wła ciwa systematyka Fichtego wymaga, by podzielno zakłada wła nie na pocz tku, tak by dopiero na ko cu mo na z niej wyczarowa przestrze .

W obja nieniu trzeciej zasady naczelnej Fichte nazywa te podzielno podatno ci na kwantyfikacj , które to wyra enie jest terminologicznym zwiastunem pó niejszej kwantyfikowalno ci. Nawet je li owa zło ona z trzech zasad naczelných konstrukcja pó niej nigdzie ju nie wyst puje, to rzecz, któr Fichte rozwa ał na pocz tku pod nazw podzielno ci, nie straciła potem na znaczeniu.

Jak powiedzieli my, wła ciwa przestrze jest we wczesnej teorii wiedzy „dedukowana” dopiero na samym ko cu, a przy tym to, co Fichte ma do powiedzenia o przestrzeni w tych miejscach, gdzie jest o niej mowa wprost, bardzo rozczarowuje. Chodzi o to, e wyobra nia wytwórcza, pobudzona przez wra enia czy uczucia, rozmieszcza na powierzchni przedmiotów jako ciał przestrzennych zawarto tych wra e , sam w sobie całkowicie subiektywn , a wi c takie własno ci, jak ciepło, zimno, szorstko , gładko itd. Fichtea ski wiat zmysłów jest przecie wiatem czysto powierzchniowym.

Na pocz tku natomiast przestrze odgrywa tylko rol obrazow i metaforyczn . Nie jest jednak kwestia przypadku, e tak e tutaj korzysta Fichte, cho si do tego nie przyznaje, z wyobra e przestrzennych.

Przyjrzyjmy si nieco dokładniej jego swoistym operacjom poj ciowym. Mo na tu w zasadzie wzi na warsztat dowolne miejsce, ale dobrze wybra po redni poziom abstrakcji.

Operatory poj ciowe, jakie Fichte stosuje powołuj c si na zasad podzielno ci, to przede wszystkim „totalno ” i „ilo ” [*Quantum*], jak na przykład w zapo redniczeniu przeciwie stwa aktywno ci i bierno ci:

⁷ Por. GA I/2, s. 282.

O ile jakie x jest określone aktywności, wchodzi ono w zakres „aktywności w ogóle”, o ile jest za określone aktywności, jest ono tylko określonym kwantum [Quantum] totalności i o tyle nie jest po prostu aktywności, lecz zarazem bierności. Powiada na przykład tak:

„X jest biernym uleganiem, o ile zostaje odniesione do totalności działania. Nie jest działaniem w ogóle, lecz jest pewnym określonym działaniem; jest pewnym szczególnym sposobem działania, zawartym w sferze działania w ogóle”⁸.

Skoro Fichte operuje tu terminami „ilości” i „totalności”, to skłania nas do następującej interpretacji: aktywności w ogóle, czy też całość [Totalität] aktywności, jest zbiorem ogólnym, a każda określona aktywność – podzbiorem.

Pojęcie zbioru nasuwa za takie ujęcie: wszystkie określone aktywności, od dźbania w nosie i sprzątania ulic po filozofowanie, wchodzi w zakres „aktywności w ogóle”. Jednakże w ten sposób Fichte tego nie rozumie. Wychodzi on raczej od pewnego *quasi* realistycznego rozumienia pojęcia, czy też od „geometrycznej semantyki”. „Aktywność w ogóle” znaczy u niego tyle co „czysta” aktywność, czysta spontaniczność, w czym z kolei ukrywa się myślenie i następująca: każda określona aktywność jest ograniczeniem aktywności „czystej”, zwraca się do pewnego przedmiotu i o tyle jest zarazem biernością, niezależnie od tego, czy chodzi o myślenie, oglądanie czy rbanie drzewa.

Interpretacja aktywności w ogóle w duchu teorii mnogości zakłada jako rzecz oczywistą, że nasze pojęcie aktywności kształtuje się na przykładzie czynności o charakterze kulturowo-historycznym. Również Fichte nie zakwestionowałby raczej takiej jej zykowej genezy tego pojęcia. Jednakże abstrakcja, od której on sam wychodzi i która dopiero krok po kroku ma zostać rozwinięta doprowadzając do określonych aktywności, jest przy tym traktowana w gruncie rzeczy jako pewien konkretny, który każdy powinien, jego zdaniem, urzeczywistnić w swoim wewnętrznym oglądzie. „Totalność aktywności” nie jest u Fichtego klasą, pojęciem, lecz sama znowu jakby aktywność, tak jak myślenie, oglądanie, rbanie drzewa, gra na skrzypcach, i to tak aktywność, która jest zarazem i myśleniem, i oglądaniem, i rbanieniem drzewa, i grą na skrzypcach, która łączy w sobie wszystko. „Maszyna w ogóle” byłaby, analogicznie do tego, maszyną uniwersalną, która może e wszystko naraz: sprząta ulice, myśli z by, mleka, liczy, drukowa itd.

Analogii między totalnością maszyn a totalnością aktywności nie da się naturalnie poprowadzić do końca, tzn. właściwie nie sposób jej przeprowadzić. Ale właściwie ta analogia, czy też jej zawadność, pokazuje, jak należy rozumieć „geometryczną semantykę”. Owa nieograniczona totalność aktywności jest w pewnej mierze pustą ruchliwością w pustej przestrzeni. Wszelako atrybut

⁸ GA I/2, s. 297 i n. Zob. *Teoria wiedzy*, dz. cyt. s. 146.

„geometryczny” nie charakteryzuje jeszcze dostatecznie dynamiki. Znaczenie „aktywno ci” jest tu przecie samo pewn aktywno ci , a przynajmniej jest w ten sposób traktowane, znaczenie „wypływania” samo jest znowu wypływaniem, znaczenie „stawania si ” - samo jest stawaniem si itd. Ta milcz co zakładana semantyka jest w przywołanych przykładach jeszcze w miar sensowna. Nie do utrzymania staje si jednak w przypadku słów, których znaczenia nale do dziedziny wła ciwej subiektywno ci: znaczenie „ból” nie mo e by jakim *quasi* abstrakcyjnym bólem. To paradoksalne, e Fichte stara si zda spraw wła nie z tej subiektywno ci w sposób *quasi* geometryczny; to walka z wiatrakami. Je li kto próbuje tłumaczy działanie jako „prowadzenie linii”, to od pocz tku jest na manowcach.

Milcz co zakładana przez Fichtego semantyka prowadzi w sposób nieunikniony do fizykalizmu schematów i obrazów. Owo „ja jestem”, czysta aktywno , opisuje niejako stan wiata w par ułamków sekund po *big bang*. Ja jest tu rozszerzaj cym si w niesko czono (i jednocze nie powracaj cym z niej do siebie) punktem, a czysta wola jawi si jako siła - nawet je li Fichte z pewno ci nie bez racji powołuje si na to, e nasz sposób schematyzowania materialnych rzeczy, na przykład substancji jako centrów siły itd., opiera si ostatecznie na przeno ni (nie przypadkiem na długo przed Freudem nadał on poj ciu przeniesienia tak rang).

Fichte nie przeprowadza zreszt nigdzie odró nienia pomi dzy kontinuum poj ciowym a kontinuum przestrzeni, tzn. ró nica ta dla niego w ogóle nie istnieje. Poj cia s dla przestrzenno-czasowymi schematami wyobra ni wytwórczej, a ostatecznie tak e wolnymi projekcjami trzech pierwszych zasad naczelných. A przy tym wła nie wolno jest tym, co rozstrzyga o prawdzie - ona rozstrzyga o tym, jak jest. Schematem wolno ci jest za przestrze .

Najpi kniejszej filozoficznej gloryfikacji, jakby wi ta my li, dost piła przestrze w teorii wiedzy z 1801 roku. To, co puste, pozbawione materii, zostaje tu przenikni te przez my l, by nie powiedzie wr cz: rozwałkowane czy rozmieszone, ale ta pustka nie jest po prostu nico ci , lecz dzi ki ruchowi my li ujawnia w sobie wła nie struktury, okre lono i wewn trzne powi zania.

Przestrze nie jest niczym wi cej, jak tylko czyst kwantyfikowahro ci - tak to tutaj przedstawia Fichte - i ma za podstaw formaln wolno , jakkolwiek tego jej stwarzania przez wolno nie mo na uchwyci w ogl dzie; jest ono tylko inteligibilne. Jako nieruchoma przestrze , któr zakłada ju ka da konstrukcja, jest ona pierwotnym wiatłem wyprzedzaj cym wszelk rzeczywist wiedz . Konstruowanie przestrzeni to przenikanie wiatła przez nie samo; ten pochodny stan wiatła Fichte nazywa jasno ci .

W tej e teorii wiedzy z roku 1801 podejmuje si on te wywiedzenia przyczynowo ci wła nie z czystego ogl du przestrzeni. Najwyra niej ma tu

na mylić co w rodzaju przyczynowo-ściowej, stracił natomiast już z oczu problemy stawiane przez Hume'a, do których odnosił się Kant. Ale to jest już całkiem inna sprawa.

Do rozdziałów *Krytyki czystego rozumu*, które Fichte przerzucił chyba bardzo niecierpliwie, należy niestety również pierwszy ustęp główny metodologii, a mianowicie „Dyscyplina czystego rozumu w ujęciu dogmatycznym”. To, co Kant mimochodem zaznaczał w niej wielokrotnie, zostaje tu jeszcze raz zreasumowane: w filozofii, również w filozofii transcendentalnej, żadna „ogłoda” pewno – na wzór oczywiście ci matematycznej – nie jest możliwa. Oczywiście matematyka zawsze jest dla nas bezpośrednio konstrukcją, a po prostu, jak w algebrze (można by tu włączyć także i formalne rachunki logiczne) – „konstrukcją charakterystyczną”. Tylko dowody matematyczne są dowodami w sensie właściwym [Demonstrationen]. „Demonstracja” należy do Kanta w sensie całkiem dosłownym. Nauczyciel matematyki może wyrysować przed nami na tablicy swoje figury i objaśnić je posługując się strzałkami do wskazywania. W filozofii natomiast stosowanie takich pomocy demonstracyjnych jest możliwe tylko w bardzo ograniczonym wymiarze. Dowody w filozofii można przeprowadzać „tylko za pomocą nagich słów”. I zamiast skądinąd bliskiego Kantowi terminu „dyskursywny” pojawia się tu słowo „akroamatyczny”⁹. Dowody filozoficzne są akroamatyczne. Nie ukrywam, iż dosłyszałem sens tego słowa dopiero dzięki Manfredowi Riedlowi. „Akroamatyczny” pochodzi od „akroamai” = „słysz”. Słucha oznacza za najprzód samemu by cicho i przysłuchiwać się innym, słowom, językowi, tradycji i być posłusznym używanym słowom w nadziei do jak najlepszego zrozumienia. Fichtemu, przynajmniej jako autorowi teorii wiedzy, takie akroamatyczne posłuszeństwo jest obce. Jako autor teorii wiedzy prezentuje on postawę wybitnie rozkazującą. Słuchacz bądź czytelnik poucza się, co ma w wewnętrznym oglądzie dziać, a słowa, za pomocą których udziela się tych pouczeń, mają tylko to znaczenie, jakie się im nadaje *ad hoc* – choć zarówno jedno, jak i drugie bardzo trudno sprawdzić, bo, jeżeli rzecz biorąc, jest to w ogóle niesprawdzalne i żadnym miarom nie mamy tu do czynienia z czymś możliwym do zademonstrowania we właściwym znaczeniu tego słowa. Niezależnie od tego, jak bardzo zmieniła się z czasem teoria wiedzy Fichtego, to w niczym nie zmienił się jej nakazowy charakter. Pozostała ona niezmienna w swoim, być może, braku akroamatycznej skromności i przezorności, a przez to zarazem w swoich zasadniczych błędach semantycznych.

Z niemieckiego przełożyła *Justyna Nowotniak*
Tłumaczenie przejrzał *Zbigniew Zwoliński*

⁹ Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden. Warszawa 1986, t. II, A 735/B 763.