

SPONTANICZNOŚĆ I REFLEKSJA. O PROBLEMATYCE WOLNOŚCI W FILOZOFII FICHTEGO

Jest faktem historycznie oczywistym, że filozofia Fichtego genetycznie związana jest z pytaniami Kanta i z pokantowską spekulacją teoriopoznawczą. Pod tym względem Fichteańska Teoria Wiedzy leży na historycznym szlaku myślowych poszukiwań, zmierzających do usunięcia kantowskiego dualizmu formy i treści poznania, *a priori* i *a posteriori* poszukiwań, koncentrujących się wokół problemu krytycznej eliminacji pojęcia „rzeczy samej w sobie” jako przedmiotowego źródła treści poznawczych. Stanowisko Fichtego – jako autonomiczna koncepcja epistemologiczna – było tu poprzedzone i przygotowane przez szereg sporów i polemik między przedstawicielami akademickiej filozofii w Niemczech (Reinhold, Maimon, Schulze, Beck).

Jednak krytyczna refleksja nad fenomenem poznawczym, do której ograniczali się kantyści, czyniąc z niej naczelny przedmiot filozofowania, jest dla Fichtego tylko punktem wyjścia lub raczej punktem powiązania epistemologicznej tradycji akademickiej filozofii pokantowskiej z ogólniejszą problematyką kulturowego ideału epoki. Filozofia w ujęciu Fichtego ma bowiem stawiać pytanie o wartość świata jako całości, o jego sens i znaczenie dla człowieka jako istoty wolnej i odpowiedzialnej; ma więc być także filozofią kultury – oceną i krytyką świata istniejącego, wskazaniem ideału kultury autentycznej.

Z tego punktu widzenia genealogia fundamentalnych problemów filozofii Fichtego wykracza dość daleko poza bezpośrednią inspirację Kanta i teoriopoznawczo zorientowanych kantystów. Szukać jej należy raczej

w pewnych zjawiskach historyczno-kulturowych, właściwych ówczesnej epoce w skali ogółośeuropejskiej, związanych niewątpliwie z kształtowaniem się społeczeństwa mieszczańskiego, a w płaszczyźnie socjopsychologicznej objawiających się jako zasadnicze przemiany struktury instytucji gospodarczych i politycznych, charakteru więzi społecznej, typu ludzkiej osobowości. Przemiany te (historycy kultury określają je czasem jako procesy indywiduacji świata i jego racjonalizacji¹) szczególnie przybierają na sile w okresie Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Emancypacja indywiduum idzie w parze z destrukcją tradycyjnych form życia społecznego, z dezintegracją feudalnego systemu stosunków międzyludzkich. Jednocześnie kształtuje się nowy typ integracji, oparty na formalnej wolności i równości wszystkich jednostek. Kultura wyzwala się od ciasnych więzów wszelkiego partykularyzmu, kładąc zręby nowej zasady jedności: uniwersalizmu racjonalnej formuły, abstrakcyjnej i bezosobowej, ale właśnie dlatego przejrzystej dla wszystkich i powszechnie obowiązującej.

W epoce tej – jak mawia się czasem zwięźle a trafnie – „wynaleziono wolność”. Tym niebywałym „*invention de la liberté*” zakreśliła wielka rewolucja myślowy horyzont całej ówczesnej świadomości europejskiej. Proces destrukcji świata feudalnego łączy się z fenomenem interioryzacji wszelkich racji i wartości: ludzie podnoszą protest przeciw zreifikowanym i zastygłym w swej przestarzałości formom życia gospodarczego, politycznego i intelektualnego; kwestionują ich dotąd oczywistą prawomocność; co więcej, wysuwają roszczenia do ich radykalnej przebudowy podług siebie samych, podług swej wolności. Tak powstaje struktura myślowa, która „subiektywizuje” rzeczywistość: zakres świata, z którym człowiek musi się liczyć, ulega redukcji do niezbędnego minimum. Człowiek nie zgadza się dłużej być li tylko przedmiotowym elementem zespołu stosunków zastanych, niezależnych odeń.

¹ W sprawie ogólnej charakterystyki przemian związanych z tymi procesami por. na przykład A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, PWN, Warszawa 1964, s. 279; także G. Lukács, *Die Verdinglichung und das Bewu  tsein des Proletariats*, w: tegoż, *Geschichte und Klassenbewu  tsein*, Neuwied–Berlin 1968, s. 170–355 (wydanie polskie: *Urzeczownienie i świadomość proletariatu*, w: G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, przeł. M. J. Siemek, PWN, Warszawa 1988, s. 198–417), oraz K. Mannheim, *The conservative thought, w: Essays on the Sociology and Social Psychology*, London 1953, s. 85 n. (wydanie polskie: K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, przeł. S. Magala, Kolegium Otryckie, Warszawa 1986).

„Wynajdując” swą wolność, obnaża tym samym pozorne tylko istnienie tamtych, a pozorności tej dowodzi czynnie, niszcząc je swym swobodnym aktem i pragnąc ustanowić w ich miejsce nowy, rozumny, w całości przez siebie świadomie wytworzony świat.

Ale taka postawa nieuchronnie zawiera w sobie antynomię: wolność – jako spontaniczny akt samoafirmacji człowieka, odróżniający go od wszystkich bytów rzeczowych – wyrazić się może obiektywnie tylko jako negacja tych ostatnich, jako krytyka i destrukcja rzeczywistości zastanej. Tworzyć świat nowy natomiast, to już zrezygnować z wolności w powyższym sensie, to podporządkować tę wolność – w imię jej urzeczywistnienia – nowym mechanizmom jej uprzedmiotowienia. Nic dziwnego tedy, że myślowa struktura „filozofii wolności” ulega specyficznej polaryzacji już w tym momencie, gdy rewolucja przechodzi od destrukcji starych form życia do dzieła pozytywnego, gdy zakłada instytucjonalne fundamenty nowej rzeczywistości społecznej. „Wynalazek wolności”, pojętej konsekwentnie jako subiektywistyczna negacja starej formuły świata, nie wytrzymał historycznej konfrontacji z formułą nową, którą zresztą w dużej mierze sam przygotował. Zapewne dlatego właśnie te same treści myślowe, które w preromantyzmie (francuski sentymentalizm, niemiecki *Sturm und Drang*) funkcjonowały zasadniczo w kontekście ideologicznym tendencji prorewolucyjnej (to jest jako mieszczańska opozycja wobec sztuczności dworskiej konwencji, barier stanowych, całej kultury szlachecko-feudalnej), po rewolucji otrzymują wyraźną funkcję kontrrewolucyjną, stając się w konserwatywnym romantyzmie retrospektywną utopią ancien régime².

Konserwatyzm zatem chce usunąć konflikt między swą ideą wolności a rzeczywistością, w której żyje, poprzez totalną negację tej ostatniej. Ale główny nurt myśli europejskiej w tym okresie idzie w innym kierunku; podejmowane są liczne próby eliminacji tego konfliktu na drodze odwrotnej, to jest poprzez przeformułowanie pojęcia wolności. Próby te, najpełniej zrealizowane w klasycznej filozofii niemieckiej, zmierzają ku wypracowaniu koncepcji wolności jako kategorii społeczno-historycznej – a więc dynamicznej,

² Idzie tu o takie treści jak „natura”, „spontaniczność”, „uczucie” itp. W sprawie złożonej dynamiki mieszczańskiej krytyki feudalizmu por. B. Baczeko, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 29.

występującej i rozwijającej się zawsze w dialektycznym sprzężeniu ze swym przeciwieństwem: brakiem wolności, racjonalną formułą, organizacją. To ujęcie, które znalazło swój najpełniejszy wyraz w systemie Heglowskim, kształtowało się w długotrwałym i wielotorowym procesie przemysłów nad rewolucją i porządkiem społecznym, jaki ustanowiła; przemysłów integrujących wszystkie bez mała dziedziny ówczesnej kultury intelektualnej w jedną całość, ześrodkowaną właśnie wokół pojęcia wolności. Przemyslenia te, mówiąc najogólniej, przyjmują „wynałazek wolności” za absolutny punkt wyjścia, z którego nie chcą zrezygnować, ale zmierzają w kierunku uprzątomocnienia pewnych obiektywnych struktur formalnych, które wolność tę muszą ograniczać – po to właśnie, by umożliwić tym pełniejszą jej realizację. O tyle też dają się zrozumieć jako próby wyjścia poza „absolutną subiektywność” i – w obliczu jej krachu w konfrontacji z rzeczywistością – jako propozycje włączenia społeczeństwa i historii w filozoficzny horyzont pytania o wolność.

Zamysłem niniejszego studium jest próba umieszczenia jenajskiej filozofii Fichtego³ w takiej właśnie strukturze myślowej. Nie znaczy to, że interpretacja ta koncentruje się wyłącznie na filozofii kultury, antropologii i teorii moralności autora *Wissenschaftslehre*, to jest na tym zespole jego tekstów, gdzie problematyka wolności podejmowana jest *explicite*; przeciwnie, zamiarem naszym jest pokazać, jak te same pytania organizują całość refleksji Fichtego, jak metafizyczne i epistemologiczne antytezy Teorii Wiedzy przekładają się na język podstawowych antynomii filozofii kultury. Idzie więc o zastosowanie takiej optyki, w której Kantowska inspiracja Fichtego i jego teoriopoznawcze polemiki z kantystami uległaby dezautonomizacji, w której Teoria Wiedzy dałaby się zrozumieć jako spójny i konsekwentny, odrębny, ale nie autonomiczny element ogólniejszej struktury świadomości.

Opozycję pojęć „spontaniczność–refleksja” obieramy za centralną kategorię interpretacyjną, gdyż wydaje się, że funkcjonuje ona w sposób istotny we wszystkich kręgach myśli Fichteańskiej, a zarazem streszcza jedną z naczelnych antynomii wolności. Wokół treści myślowych, których skrótem

³ Rok 1800 przyjmujemy za umowną granicę „okresu jenajskiego” w filozofii Fichtego, choć intelektualna ewolucja myśliciela zaczyna się nieco wcześniej (jej początki można prześledzić w tekstach związanych ze „sporem o ateizm” w latach 1798–1800).

jest ta antyteza, grupują się też najdonioślejsze pytania epoki; problem stosunku między samorzutnym aktem wolnej jednostki i racjonalnymi, uprzedmiotowionymi formułami życia zbiorowego jest dla interesującego nas okresu problemem kluczowym, a sposób jego interpretacji stanowi jedną z głównych zasad polaryzacji światopoglądów na przełomie XVIII i XIX stulecia.

1. Wolność i poznanie

Tradycja bezpośredniego powiązania problemu wolności ludzkiej z problemem wiedzy wywodzi się od Kanta. Filozof królewiecki ujął przy tym powiązanie to jako z natury swej dysjunktywne: pomiędzy podmiotem wolnym i podmiotem poznającym zachodzi stosunek wykluczania się. Poznanie jest bowiem dla Kanta gatunkowym sposobem organizacji świata przedmiotowego, toteż człowiek, jako podmiot poznania, jest zawsze człowiekiem przedmiotowym. Przedmiotowym, tzn. wyczerpującym się bez reszty w swych bezosobowych, czysto zewnętrznych uwikłaniach, przybierającym – na podobieństwo zjawisk przyrodniczych – status ontologiczny rzeczy.

Człowiek jest wprawdzie podmiotem poznania: rozum teoretyczny sam narzuca światu przedmiotowemu tę formę i perspektywę, w której świat ten jawi się jako przedmiotowy właśnie; ale też może narzucić mu tylko formę i tylko tę formę. Jakoż człowiek jest podmiotem poznania: jego swoboda w tym względzie sprowadza się do możliwości czynnego porządkowania pewnej realności zastanej. Intelkt – ten rozum zreifikowany i reifikujący – ustanawia tylko formalne warunki poznania; „materia zjawisk” jest mu dana. Tyle mniej więcej znaczy fundamentalna formuła epistemologiczna Kanta: wszelka wiedza ludzka ogranicza się do możliwego doświadczenia.

Jednak doświadczać to być zależnym, zdeterminowanym. Ostatecznie tedy świadomość poznawcza jest zawsze refleksyjnym stanem zależności podmiotu od tego, co zewnętrzne i zastane; jest receptywnością, biernością, refleksją; jest pierwotnie kontemplacją „datum”, a dopiero wtórnie jego czynną konceptualizacją. Dlatego właśnie wiedza jest domeną konieczności: akt poznawczy nie jest wolnym i dowolnym samo-określeniem podmiotu, lecz tylko prawidłowym uporządkowaniem pewnych treści, które

podmiotowi narzucają się z zewnątrz. Stąd doświadczenie poznawcze różni się od innych przeżyć podmiotowych swego rodzaju poczuciem konieczności i przymusu, które mu towarzyszy. Tylko dzięki temu zresztą poznanie kumuluje się w wiedzy i w nauce: owo poczucie konieczności i przymusu gwarantuje zarówno obiektywną realność ludzkiej wiedzy, jak i jej intersubiektywną powszechność⁴.

Poczucie to jednak zdecydowanie koliduje z wolnością. Doświadczenie, choć formalnie współkonstituowane przez podmiot, narzuca przecież zespół treści niezależnych od podmiotu. Co więcej, samo funkcjonowanie podmiotu uzależnione jest właśnie od obecności tych treści jako gotowych, zastanych. Ludzki aparat poznawczy stosuje się tylko do rzeczywistości uprzedmiotowionej i – co oznacza to samo – uprzedmiotawia każdą rzeczywistość, do której się go zastosuje, sam bowiem jest zbiorem form intelektualnego życia człowieka jako istoty przedmiotowej. Poznanie przeciwstawia się więc wolności jako jej opozycja dysjunktywna: o tyle właśnie poznaję i jestem poznawalny, o ile nie jestem wolny, to jest o ile redukuję się bądź jestem przez innych redukowany do czysto przedmiotowych wyznaczników, stawiających mnie w jednym rzędzie ze światem przyrody. I odwrotnie: w tej mierze, w jakiej jestem wolny, nie mogę być podmiotem – ani tym bardziej przedmiotem – poznania. Wolność i wartość moralna są z istoty swej „transcendentne”; wykraczają poza możliwe doświadczenie, gdyż są właśnie czystą negacją uprzedmiotowionego świata poznawczych doświadczeń, a każda próba włączenia ich w ten świat jest równoznaczna z ich degradacją. Toteż nie-poznawalność jest, jeśli można tak rzec, koniecznym sposobem istnienia wolności; jej ontologicznym wymiarem jest świat *noumenonów* – istotnościowa struktura bytu, której istnienie założyć należy gwoli praktycznego postulatu współmierności moralnego ideału z rzeczywistością,

⁴ O możliwości syntetycznego ujęcia zjawisk decyduje jednoznacznie sposób, w jaki zjawiska te są dane. „Przedmiotowość” doświadczenia, jego „empiryczna prawdziwość” jest więc uwarunkowana materialnie, przez treść, nie przez formę. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1, PWN, Warszawa 1957, s. 368–369. Powyższa interpretacja Kanta nie jest oczywiście jedyną możliwą. Teksty Kantowskie są tu wieloznaczne i niedookreślone – dowodzą tego chociażby liczne spory o „rzecz samą w sobie”. Jednakże na Fichtego – i na dalszy rozwój filozofii niemieckiej – oddziałała myśl Kanta w tej właśnie najogólniejszej, zarysowanej powyżej postaci.

ale która w obrębie teoretycznego poznania żadną miarą mieścić się nie może. Założenie to jest tedy poznawczo nieprawomocne – dlatego właśnie, że kwestionuje wyłączną prawomocność poznania, ale dlatego też jest tylko założeniem, tylko praktycznym postulatem. Wolność staje się problemem, gdy za punkt wyjścia przyjąć poznanie – oto jest perspektywa Kantowska.

Fichteńska Teoria Wiedzy wyrasta z tej właśnie perspektywy; nie jest jednakże jej prostą i ciągłą kontynuacją. Fichte bowiem radykalnie odwraca kantowską relację: wolność jest dlań absolutnym *prius*, realnością pierwotną i nieredukowalną. Jedynie ona jest dana, musi stanowić zatem konieczny punkt wyjścia filozoficznej refleksji. A gdy wolność jest założeniem, problemem staje się wszystko, co z nią koliduje. Dotąd niepodlegająca wątpliwości (także dla Kanta) oczywistość świata poznawczych doświadczeń jako jedynej realności zostaje zakwestionowana. Mamy tu do czynienia z ideą, która zasadniczo wykracza poza założenia filozofii krytycznej: z ideą wtórnego, względnego charakteru poznawczej postawy wobec świata. Dla Kanta i kantystów sytuacja poznawcza była nieredukowalnym już dalej *datum*: pytali oni: jak możliwa jest wolność, jeśli człowiek poznaje? Fichte odwraca pytanie: jak jest możliwe poznanie, jeżeli człowiek jest wolny? Wolność, samoistność, spontaniczność podmiotu są tu założeniem; wiedza, bierna zależność, refleksja stanowią problem.

Jakkolwiek więc niewątpliwa więź myślowej konsekwencji łączy jenajskie pisma Fichtego z trzema krytykami królewieckiego filozofa, to jednak zarazem dzieli je nie mniej niewątpliwa cezura: *Wissenschaftslehre* nie jest zwykłym rozwinięciem Kantowskich założeń, nie jest jeszcze jedną próbą odpowiedzi na pytania, przez Kanta zadane, jest raczej pytaniem nowym, zadany Kantowi i nie tylko jemu – pytaniem, co więcej, które na gruncie immanentnej koherencji teoretycznej samego kantyzmu jest zasadniczo nieprawomocne.

Mamy bowiem u Fichtego do czynienia z reinterpretacją filozofii krytycznej, dokonaną na podstawie przesłanek nowych, w niej samej jeszcze nieobecnych. Jakoż przesłanki te – z których najważniejsza każe uznać ludzką wolność za absolutny punkt odniesienia dla wszechrzeczy – zaczerpnięte zostały ze sfery pozaakademickiej i pozafilozoficznej: od roku 1789 przesycona nimi była polityczno-społeczna świadomość epoki. Rewolucja, która „wynalazła wolność” w sensie politycznym, zakreśliła zarazem nową

perspektywę światopoglądową. Z niej to, z dojmującego przeżycia ludzkiej wolności *in actu* wywodzi się także owa intelektualna idea swobodnego człowieka-podmiotu, który przed trybunałem swego rozumu i swej woli stawia całą rzeczywistość zastaną, który, jak powiada Hegel, pierwszy raz w dziejach „staje na głowie” i z głowy swej świat swój wytwarza. „Powiedziano, że Rewolucja Francuska wyszła z filozofii i nie bez racji nazwano filozofię mądrością świata, gdyż jest nie tylko prawdą samą w sobie i dla siebie jako prawda czysta, ale również prawdą, która staje się żywą w świecie. Nie należy więc protestować przeciwko twierdzeniu, że pierwszym bodźcem do rewolucji była filozofia. [...] Odkąd słońce jaśnieje na firmamencie, a planety krążą wokół niego, nie widziano, by człowiek stanął na głowie, to znaczy, by oparł się na myśli i podług niej budował świat. Anaksagoras był pierwszym, który powiedział, że światem kieruje *nous*; ale dopiero teraz człowiek rozumiał, że myśl winna rządzić duchową rzeczywistością. Był to zaiste wspaniały wschód słońca. Wszystkie myślące istoty obchodziły uroczyste świt nowej epoki”⁵.

Idea wolności lat dziewięćdziesiątych jest więc kulturowym dziedzictwem rewolucji; epoka nie czyta jej z ksiąg filozofów, lecz żyje nią, oddycha. Nieprzypadkowo zaczyna Fichte swą twórczość tekstami niefilozoficznymi: w jednym z nich „żąda zwrotu wolności myśli od książąt Europy, którzy ją dotychczas uciskali”⁶; w drugim „prostuje sądy publiczności o rewolucji francuskiej”⁷. Nieprzypadkowo też jego teksty filozoficzne wychodzą od wolności, przyjmują ją za oczywistość najpierwszą. Można rzec tedy, że nawiązanie Fichtego do Kanta i jego tradycji filozoficznej jest w porządku konsekwencji myślowej w pełni zrozumiałe tylko wtedy, gdy uchwyci się

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 342, 344.

⁶ J. G. Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*, GA I, 1 (wydanie polskie: *Żądanie zwrotu wolności myśli od książąt Europy, którzy ją dotychczas uciskali*, przeł. R. Reszke, w: J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, wybór i wstęp A. Ochocki, Aletheia, Warszawa 1996, s. 21–46).

⁷ J. G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution*, GA I, 1 (wydanie polskie: *Przyczynek do sprostowania sądów publiczności o Rewolucji Francuskiej (fragmenty)*, przeł. R. Marszałek, w: J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, s. 47–101).

zarazem zasadniczą odrębność myśli Fichteańskiej i kantyizmu w porządku konsekwencji historycznej. Znaczy to, innymi słowy, że niewiele jest przesady w obiegowym skrócie, który w *Wissenschaftslehre* widzieć chce *Krytykę czystego rozumu*, ale odczytaną w perspektywie rewolucji francuskiej.

Jenajska Teoria Wiedzy jest więc swego rodzaju filozoficzną transkrypcją francuskiego „wynalazku wolności”⁸. Nawiązanie do Kanta jest tu reinterpretacją, dokonaną na podstawie tej przesłanki naczelnej: wolność poprzedza poznanie, pierwsza jest założeniem, drugie – problemem. Takie ujęcie widać już w punkcie wyjścia Fichtego, w jego koncepcji absolutnego „Ja” (*Ich*) i „jaźniowości” (*Ichheit*) jako transcendentalnego podmiotu wolności. Wysiłek myślowy filozofa zmierza tu, mówiąc najogólniej, w kierunku scalenia ludzkiej podmiotowości, antynomicznie przez Kanta rozdwojonej na podmiot poznający, który jest dany jako realność nieredukowalna, i podmiot wolny, który z tamtym znów nie daje się prawomocnie uzgodnić. Zabieg Fichtego polega na odwróceniu idei Kantowskiej: poznanie ma tu być uzgodnione z wolnością jako swym warunkiem, a nie wolność z warunkami poznania. Dlatego też w Teorii Wiedzy już na samym wstępie świadomość poznawcza – czyli sytuacja zależności podmiotu od treści przedmiotowych – ulega redukcji do stanu, w którym żadne z tych treści już nie występują. Redukcja ta jest tożsama z myślową czynnością abstrahowania od wszelkiego możliwego przedmiotu świadomości; granicą zaś tej abstrakcji jest sama owa czynność myślowa podmiotu, który abstrahuje: jej wziąć w nawias niepodobna. „Nie można pomyśleć w ogóle niczego, nie dotłaczając jednocześnie w myśli swojego Ja jako takiego, które jest świadome samego siebie; od swojej własnej samowiedzy nigdy nie można abstrahować”⁹. W ten sposób filozof dociera w swej refleksji do świadomości czystej, to jest takiej, która nie ma żadnego przedmiotu poza samą sobą, która nie jest już tedy świadomością *sensu stricto*, lecz samowiedzą. „Teraz jednakże Ja jest określone jako to, co pozostaje po zniesieniu wszelkiego przedmiotu mocą absolutnej władzy abstrahowania. [...] To tutaj więc rzeczywiście znajduje się naocznie uchwytne źródło wszelkiej samowiedzy,

⁸ Por. F. Schlegel, „Athenäum”, 216/1798.

⁹ J. G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, w: tegoż, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M. J. Siemek, *Aneks*, przeł. J. Garewicz, WN PWN, Warszawa 1996, s. 91.

którego po takim zaznaczeniu niepodobna już przeoczyć. Wszystko to, od czego mogę abstrahować, co mogę moim myśleniem usunąć [...] – nie jest moim Ja, i wszystko to przeciwstawiam mojemu Ja jedynie przez to, że traktuję to wszystko jako coś, co mogę myśleniem usunąć. Im więcej może określona jednostka swoim myśleniem usunąć, tym bardziej jej empiryczna samowiedza zbliża się do samowiedzy czystej”¹⁰. Samowiedza zaś, wzięta znów w swej postaci czystej, nie jest już żadnym stanem, podobnym do stanów świadomościowych; jest aktem, czynnością myślową właśnie, która ustanawia samą siebie. W tym to akcie samowiedzy dana jest pierwotna tożsamość podmiotu, który zresztą ma tu też samego siebie za swój jedyny przedmiot; taki podmiot jest owym czystym Ja, czyli aktywnością *par excellence* wolną i spontaniczną, „skierowaną na samą siebie” i „powracającą do samej siebie”¹¹.

Tak pojęte Ja nie jest już oczywiście żadnym konkretnym podmiotem. Jest raczej podmiotem w ogóle, konieczną strukturą wszelkiej możliwej subiektywności. Jest podmiotem transcendentalem dlatego właśnie, że istotę jego stanowi abstrakcja od wszystkiego co empiryczne. Ale dlatego też jest podmiotem wolnym: świadomość empiryczna (to jest wszystkie podmioty jednostkowe, uwikłane w poznawczo-praktyczne relacje ze światem przedmiotowym i w relacjach tych zagubione), nie zna bowiem pojęcia wolności. Jej punktem widzenia jest „dogmatyzm”, to jest stanowisko, w myśl którego „należy poświęcić samodzielność Ja na rzecz samodzielności rzeczy”¹². Mamy tu ideę dla Fichtego wielce charakterystyczną: poznawczy i moralny punkt widzenia jednostkowego podmiotu nie wystarcza dla filozoficznego ugruntowania prawd i wartości istotnych. Empiryczne indywiduum może dotrzeć do pojęcia wolności o tyle tylko, o ile wzniesie się uprzednio na poziom podmiotowości transcendentalnej – a więc właśnie o tyle,

¹⁰ Tamże, s. 265–266. Por. także J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I, 4, s. 274–278. Por. także E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Mohr, Tübingen 1923, s. 107.

¹¹ Por. *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, przeł. J. Garewicz, w: J. G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1, Aneks, s. 505–506. Por. także J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I, 4, s. 272, 278.

¹² J. G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, przeł. J. Garewicz, w: tegoż, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1, Aneks, s. 480.