

WSTĘP

Książka, którą powierzamy dziś Czytelnikowi, to praca zamierzona przez profesora Marka J. Siemka (1942–2011), ale za jego życia niewydana. Składa się ona z artykułów oraz wystąpień Siemka opublikowanych lub wygłoszonych w latach 1966–2004. Nie jest to jednak zaledwie zbiór tekstów poświęconych Fichtemu, a odnalezionych w spuściźnie Siemka. To sam autor, a nie dopiero pracujący nad jego dorobkiem zespół badaczy, postanowił połączyć owe teksty w jedną publikację. I to on sam zasugerował jej tytuł: *Fichte w kontekście*.

Książka prezentuje w istocie niezwykle bogaty wachlarz kontekstów, w których badany jest transcendentalizm Fichtego. Owe konteksty sięgają od ogólnych, historycznych i kulturowych uwarunkowań myśli Fichteańskiej, aż po bardziej szczegółowe konteksty realnych debat intelektualnych towarzyszących jej formowaniu się (jak polemika z Karlem Leonhardem Reinholdem czy Salomonem Maimonem), czy nawet takich debat, które ze względu na chronologię nigdy nie mogły się odbyć (jak zestawienie koncepcji Fichtego z ideami Edmunda Husserla). Zasugerowany przez Siemka tytuł odzwierciedla też charakter większości zawartych tutaj tekstów. Nie jest to bowiem systematyczna rozprawa, monografia zamierzona od początku jako całość; w kolejnych rozdziałach Fichte i jego myśl pojawiają się w różnych konstelacjach i ze względu na różne aspekty Fichteańskiego filozofowania. Najczęściej konstelacje te przybierają charakter polemiczny: koncepcja Fichtego, jego idea Teorii Wiedzy, zostaje w nich niejako skonfrontowana ze współczesnymi Fichtemu stanowiskami pokantowskimi, ale też z koncepcjami o wiele

nam bliższymi, jak fenomenologia czy filozofia dialogu. Owe konfrontacje są niczym snopy światła skierowane na Fichteańską koncepcję z różnych stron i za każdym razem wydobywające z mroku zręby tej koncepcji. Czytelnik nie znajdzie tu zatem systematycznego wykładu rekonstruującego całość myśli Fichteańskiej, lecz niejako konieczne jego prolegomena – tym ciekawsze, że jak powiedziano, zderzające Fichteańską myśl z propozycjami alternatywnymi i przez to lepiej uwypuklające specyfikę jego transcendentalizmu w licznych odstonach. W tym sensie praca ta najbardziej chyba przypomina inną książkę Siemka, mianowicie *Hegel i filozofia*¹, gdzie specyfika Heglowskiego sposobu filozofowania odstonięta zostaje dzięki konfrontacji z marksizmem, kantyzmem czy fichteanizmem.

12

Taki kształt niniejszej publikacji w niczym jednak nie ujmuje głębokości i przenikliwości Siemkowskich analiz. W żadnym wypadku nie mamy tu do czynienia z dziełem przyzwoitym, wydobywającym z myśli Fichteańskiej tylko pojedyncze elementy, takie, które przydają się w analizie porównawczej z innymi nurtami filozofii. Za każdym razem rekonstruuje bowiem Siemek podstawowy wgląd Fichteańskiej koncepcji: samoustanawiające się w transcendentalnym akcie Ja. Po lekturze niniejszej publikacji Czytelnik zostanie nie tylko zachęcony do bardziej systematycznego wniknięcia w całość Fichteańskiej myśli, ale też w nią w sposób niezwykle sugestywny i przejrzysty wprowadzony. Niejako po drodze, na kolejnych stacjach prowadzonej przez Siemka „w imieniu” Fichtego polemiki – z faktycznymi i możliwymi dezinterpretacjami jego myśli, ale też z alternatywnymi teoriami innych wielkich myślicieli – Czytelnik stopniowo nabiera świadomości pierwotnej intencji oraz idei leżących u podstaw koncepcji Fichtego. Owa przyjęta przez Siemka strategia bycia „advokatem” Fichtego w wielkich filozoficznych sporach ma nie tylko tę zaletę, że pokazuje, w jaki sposób powinniśmy Fichteańską koncepcję interpretować, by to wyjątkowe stanowisko nabrało aktualności w bieżących debatach, by głos Fichtego należycie wybrzmiał wśród innych głosów filozoficznego chóru nowoczesności. Strategia ta jest też w odniesieniu do Fichtego całkowicie uprawniona, ba, może nawet jest strategią najlepszą – odpowiada bowiem polemicznemu, żywemu charakterowi

¹ M. J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

Fichteńskiego filozofowania i świetnie oddaje jego ducha. Siemek jako adwokat fichteanizmu bez wątpienia zyskałby dla takiej metody akceptację swego filozoficznego „klienta”, który sam służył z polemicznego zacięcia, nie stronił od intelektualnej konfrontacji i żywo reagował na pojawiające się w jego czasach idee. Siemkowi znakomicie udaje się pokazać Fichtego jako jednego z najważniejszych filozofów nowoczesności – nie tylko nowoczesności współczesnej samemu Fichtemu, ale przede wszystkim naszej nowoczesności – jako filozofa z owej nowoczesności wyrastającego, z niej czerpiącego inspirację i siły do żmudnej pracy myślenia.

Wydaje się, że Siemkowskim analizom filozofii Fichtego towarzyszy przekonanie, iż jest ona nie tylko jedną z najważniejszych form przemyślenia fundamentów nowoczesnej podmiotowości i wolności, lecz także jedną z form najbardziej zapoznanych i najczęściej dezinterpretowanych. Fichte, zwłaszcza w Polsce, tak za życia Siemka, jak i po jego śmierci, pozostaje jednym z najmniej znanych i najmniej rozpoznanych myślicieli klasycznej filozofii niemieckiej. Recepcja jego dzieł i wpływ na stan współczesnych debat filozoficznych wydają się zdecydowanie słabsze niż recepcja i wpływ filozofii Kanta, Hegla czy nawet Schellinga. Świadectwem tego jest również znacznie mniejsza niż w wypadku wspomnianych filozofów liczebność polskich badaczy myśli Fichteńskiej, z których znakomita większość to właśnie uczniowie i kontynuatorzy Marka J. Siemka. Nie ma tu miejsca na analizę przyczyn takiego stanu rzeczy. Kontrastuje on jednak w istotny sposób z sytuacją poza granicami naszego kraju. Wprawdzie i tam – przede wszystkim w Niemczech – wpływy filozofii Fichteńskiej znacznie ustępują wpływom kantyzmu czy heglizmu; trudno jednak nie zauważyć żywego wciąż zainteresowania tą filozofią w krajach takich jak Włochy, Francja, Hiszpania czy Stany Zjednoczone. Mało kto wie, że prócz niemieckiego Międzynarodowego Towarzystwa Fichteńskiego istnieje również analogiczne towarzystwo skupiające przede wszystkim badaczy ze Stanów Zjednoczonych, gdzie pewne aspekty myśli Fichteńskiej wywoływać muszą nieodparte skojarzenia z tak ważną dla tego kraju tradycją pragmatyzmu.

Siemek był filozofem oryginalnym, budującym swoją własną koncepcję intersubiektywnego transcendentalizmu; w rozwijaniu tej teorii filozofia Fichteńska odgrywała jednak ważną, kluczową wręcz rolę. Dlatego też jako interpretator Fichtego zabiegał Siemek o intensyfikację jego obecności

w sporach filozoficznych, także tych toczonych w Polsce. Kluczem do tej intensyfikacji musiało być jednak – i to właśnie pojmował Siemek jako swoje pierwsze zadanie – przede wszystkim oczyszczenie przedpola poważnych badań nad Fichtem z wszelkiego rodzaju nieporozumień, jakie narosły wokół jego filozofii. Ten wysiłek oddalenia dezinterpretacji i mitów wokół Fichteńskiej myśli przebija się też wyraźnie w niniejszej publikacji. Siemek dezawuuje pojmowanie Fichtego jako naiwnego idealisty, który w solipsystycznym zapędzie stara się „wydedukować” cały świat z dowolnych i świadomych ustanowień podmiotu. Unieważnia rozpowszechniony wizerunek filozofii Fichteńskiej jako „bałwochwalczego” niemal kultu ludzkiej jaźni i jej rzekomej wszechmocy – wizerunek, który niepostrzeżenie przesuwając sens Fichteńskiego stanowiska w pobliże filozofów takich jak Max Stirner. Siemek skutecznie podważa zarówno płytkie interpretacje stanowiska Fichteńskiego, uznające to ostatnie za „filozofię czynu”, jak również ową negatywną legendę (której ofiarą padł zresztą obok Fichtego także Kant), wedle której fichteńskie „Ja” miałoby być instancją uwięzioną w rzekomo „monologicznym” samoodniesieniu i uwikłaną w przebrzmiały paradygmat filozofii subiektywnej świadomości.

Wszystkie te legendy – dodajmy gwoli sprawiedliwości – są zresztą nie tyle naszym rodzimym wymysłem, ile raczej spóźnionym nieco importem nieporozumień i dezinterpretacji, które od samego początku otaczały myśl Fichteńską w samych Niemczech i w innych krajach zachodniego kręgu kulturowego. Owe nieporozumienia już samego Fichtego skłaniały do nieustannych poszukiwań nowej, adekwatnej pojęciowości, umożliwiającej bardziej precyzyjne wyrażenie własnego stanowiska. Bo też jest to stanowisko trudne, wymagające złożonych spekulatywnych dystynkcji; próba jego dokładnego opisu wciąż zagrożona jest „osunięciem się” w jedną z opisanych powyżej konstrukcji, które może łatwiej pojąć, ale które rozmiągają się z intencjami samego autora i sprawiają, że filozofię Fichtego zamyka się w szufladzie z doniosłymi wprawdzie, ale rzekomo dawno już przebrzmiałymi koncepcjami. Próbując zinterpretować Fichtego na nowo, środkami hermeneutycznej analizy opartej na precyzyjnej lekturze tekstów źródłowych, sytuował się Siemek wśród tych interpretatorów jego filozofii, którzy dążyli do swobodnego renesansu tej myśli, porównywalnego z analogicznym renesansem kantyzy (Onora O’Neill, John Rawls) czy heglizmu (Robert Brandom,

Robert Pippin, Pirmin Stekeler-Weithofer). W tym sensie praca Siemka to niezakończone jeszcze zadanie przywrócenia koncepcji Fichteańskiej do kręgu tych idei, które mogą stanowić inspirację dla uczestników współczesnych debat intelektualnych.

Nie sposób nie wspomnieć o jeszcze jednym aspekcie przyjętej przez Siemka strategii, doskonale korespondującym z charakterem Fichteańskiego filozofowania. Otóż Fichte nie należał do myślicieli, którzy najpierw tworzą swoje *opus magnum*, by później, na podstawie poczynionych w owym fundamentalnym dziele ustaleń dokonywać ich zastosowania do bardziej konkretnych dziedzin przedmiotowych, takich jak etyka, polityka, prawo czy sztuka. W istocie każde dzieło Fichtego – czy to jego teoria prawa naturalnego (*Grundlage des Naturrechts*), czy to teoria etyczna (*Das System der Sittenlehre*), czy nawet noszące znamiona filozofii religii wykłady (*Anweisung zum seligen Leben*) – zawiera w sobie jako integralną część prezentację podstawowych wglądów Teorii Wiedzy. Fichte nie tylko usiłował, niestrudzenie poszukując precyzyjnej pojęciowości, wciąż na nowo formułować swą Teorię Wiedzy (stąd mnogość jej różnorodnych wersji), lecz także w każdej odsłonie swej praktycznej filozofii starał się uchwycić dany obszar przedmiotowy z oryginalnej perspektywy swej naczelnej koncepcji. Nie jest zatem tak, że można znać teorię prawa czy etykę fichteańską, nie mając zarazem pojęcia o podstawowych założeniach Teorii Wiedzy. Teoria ta nie jest bowiem w zamyśle Fichtego zbiorem martwych dogmatów, lecz stanowi raczej kierowane pod adresem myślących podmiotów wezwanie, by przez dokonanie stosownych aktów abstrakcji i refleksji zawsze samodzielnie i za każdym razem na nowo umieścili samych siebie w perspektywie transcendentального badania. Ten niemożliwy do przeoczenia, apelatywny wymiar Fichteańskiego filozofowania – które uznając siebie za filozofię wolności i autonomii, usiłuje skłonić nas do samodzielnych operacji intelektualnych – został przez Siemka w niniejszej książce znakomicie wyeksponowany. Powtarzające się w kolejnych odsłonach starania samego Siemka, by należyście zrekonstruować pierwotną intencję fichteańskiego transcendentalizmu, nie są zatem żadnymi repetycjami. Stanowią one raczej każdorazowo od nowa podejmowany wysiłek przyjęcia tej wyjątkowej perspektywy namysłu, z jakiej Fichte ujmował różnorodne sfery indywidualnej i społecznej aktywności myślących podmiotów.

Byłoby zadaniem niewykonalnym, ale też najzupełniej zbędnym, próbować ukazać szczegółowo tematykę wszystkich podejmowanych przez Siemka prób rekonstrukcji Fichteańskiej myśli. Dlatego też, starając się nie odbierać Czytelnikowi intelektualnej satysfakcji płynącej z obcowania z tekstami Marka J. Siemka, spróbujemy tu zaledwie opisać kilka odsłon, w jakich na kartach tej książki jawi się filozofia Fichtego. W ten sposób wymienimy także najważniejsze konteksty, w których Siemek umieścił ją w celu jej wyjaśnienia i przybliżenia nam, współczesnym.

Fichte jako myśliciel wolności

Pierwszy i najważniejszy kontekst, w jakim zanurzona jest i z jakiego wyra-
sta Fichteańska myśl, stanowi dla Siemka wolność. Nie wolność „w ogóle”,
tak jak przewija się ona przez całą historię ludzkości, lecz owa specyficzna
postać wolności, na nowo „odkryta” przez rewolucję francuską. Marek Sie-
mek, zarówno w niniejszej książce, jak zwłaszcza w swoich niezapomnianych
wykładach, potrafił z niezrównaną swadą ukazywać, w jaki sposób „pianie
galijskiego koguta” obudziło myśl po prawej stronie Renu i zainspirowało ją
do tworzenia złożonych systemów filozoficznych, których centralnym, fun-
damentalnym pryncypium stała się zasada nowoczesnego świata – wolność
jednostkowej samowiedzy.

[Ludzie] wysuwają roszczenia do ich [tj. form życia gospodarczego, politycznego
i intelektualnego] 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 odeń².

Idea wolności lat dziewięćdziesiątych jest więc kulturowym dziedzictwem rewo-
lucji; epoka nie czyta jej z ksiąg filozofów, lecz żyje nią, oddycha³.

² W tym tomie, s. 36.

³ Tamże, s. 42.

W tym konkretnym, historycznym kontekście wysiłki niemieckich myślicieli tamtej epoki jawią się Siemkowi jako „swego rodzaju filozoficzna transkrypcja francuskiego «wynałazku wolności»”⁴. Teza o związku formacji intelektualnej, zwanej klasyczną filozofią niemiecką, z wydarzeniami we Francji nie jest przy tym tezą nową. Znamy ją dobrze, choćby z pasjonującej i dowcipnej książeczki Heinricha Heinego *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*⁵. O ile Francuzi, sugerował w niej Heine, zgilotynowali króla, o tyle niemieccy myśliciele, z Kantem na czele, dokonali intelektualnej egzekucji na przedrewolucyjnych ideach, by wymienić tylko ideę prawa naturalnego jako gwarantowanego przez pozaludzkie instancje czy też dowody na istnienie Boga. Pogłosy owej idei równoległości prawdziwej (francuskiej) i intelektualnej (niemieckiej) historii słychać jeszcze u Marksa. Nowością Siemkowskiej interpretacji Fichtego jest jednak pogłębienie owej analogii i pozbawienie jej publicystycznego charakteru. Siemek dowodzi, że koncepcje Kanta, Fichtego czy Hegla nie są próbą dopisania do wydarzeń historycznych *post factum* filozoficznej narracji, która odgrywałaby rolę ich racjonalizacji (by nie rzec: ideologii), lecz raczej wysiłkiem przemyślenia najgłębszych podstaw i wszelkich implikacji (etycznych, społecznych, politycznych i kulturowych), ujawnionej w toku owych wydarzeń wolności jednostek i ludzkich zbiorowości.

Idąc tropem tak pojmowanego zadania, ukazuje Siemek, w jaki sposób Fichte odwraca odziedziczony jeszcze po Kancie porządek wyjaśniania i zamiast, wzorem swojego królewieckiego mistrza, pojmować wolność jako zwieńczenie (*Schlussstein*) systemu filozofii, pragnie uchwycić ją jako podstawę (*Grundstein*) tego systemu⁶. To już nie podejrzliwie traktowana wolność (ów „kamień obrazu” dla przyrodoznawstwa, by sięgnąć po określenie samego Kanta⁷) ma zostać uzgodniona z systemem teoretycznej wiedzy

⁴ Tamże, s. 43.

⁵ H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Reclam, Stuttgart 2006 (wydanie polskie: H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Nomos, Warszawa 1997).

⁶ Na wspomnianą parę określeń: „zwieńczenie – podstawa”, i związane z tym przesunięcie w obrębie dyskursu wolności w klasycznej filozofii niemieckiej zwrócił uwagę Walter Jaeschke podczas swojego wykładu wygłoszonego w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego 24 marca 2017 roku.

⁷ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 2, s. 190.

w taki sposób, by konstytutywne zasady owej wiedzy nie zostały nigdzie naruszone. Fichte zdecydowanie wykracza tu poza Kanta, niejako radykalizuje etyczny zwrot, jaki w Kantowskiej filozofii dokonał się pod wpływem lektury Rousseau i doprowadził królewieckiego myśliciela do proklamacji „prymatu praktycznego rozumu” nad rozumem teoretycznym. W duchu owego „prymatu” usiłuje Fichte zrekonstruować cały system wiedzy. Traktuje więc wolność (w sensie absolutnej spontaniczności, będącej u Kanta wciąż jeszcze problematyczną, zaledwie niesprzeczną ideą, która dopiero w prawie moralnym otrzymuje swą utwierdzającą rację) jako punkt oparcia całej takiej transcendentalnej rekonstrukcji. Dokonując tego przeobrażenia, konfrontuje się jednak Fichte z koniecznością odstąpienia i przemyślenia wszystkich ograniczeń, jakie wolność napotyka na swej drodze w kierunku całkowitej realizacji. A raczej nie tyle napotyka, ile ustanawia, by właśnie poprzez te ustanowienia móc się w pełni urzeczywistnić.

Tak likwiduje Fichte nieprzekraczalną przepaść kantowską między światem przedmiotowym i wartością moralną; z punktu widzenia tej ostatniej poznanie (tj. refleksyjne uprzedmiotowienie spontanicznej wytwórczości) nie jest już anomalią ani degradacją; przeciwnie, jest właściwą i jedyną możliwą drogą jej realizacji⁸.

Tutaj właśnie po raz pierwszy odstania się sens tak często przez Siemka opisywanej podstawowej struktury Teorii Wiedzy: oto wybiegająca początkowo w nieskończoność, nieograniczona aktywność Ja zostaje niejako odepchnięta, zawrócona ku samej sobie. Ta pierwsza przeszkoda, ów „zakłócający bodziec” (*Anstoß*) okazuje się jednak niezbędnym warunkiem konkretnego, empirycznego ustanowienia wolnego Ja jako indywiduum; indywiduum może zaś ustanowić samo siebie tylko pod warunkiem uznania prawa innych rozumnych indywiduów do samostanowienia. Konkretyzująca się w ten sposób rozumna wolność jest zatem zawsze już, na poziomie samowiedzy indywidualnej, skonfrontowana i zarazem odniesiona do wolności innych podmiotów. Ów ruch „zawrócenia” jest tym, co na poziomie świadomego Ja odzwierciedla się jako ruch refleksji. W ten sposób Fichte

⁸ W tym tomie, s. 53.

ustanawia spontaniczność Ja oraz jego refleksyjność jako dwie pozornie przeciwstawne, w istocie jednak współgrające w jego empirycznym ustanowieniu, tendencje.

W *Grundlage* z roku 1794 mówi Fichte często o dwóch przeciwstawnych „kierunkach” aktywności Ja, z których jeden „wybiega ku nieskończoności” i jest określany jako „odśrodkowy” (*zentrifugal*); jest to absolutnie spontaniczna aktywność pierwotnego samo-ustanawiania, czystego czynu i wytwarzania. Jeśli jednak Ja stać się ma w samowiedzy rzeczywiście Ja, to musi ono z owej nieskończoności powrócić do siebie, aby móc w swej samo-wiedzy ująć również i to, czego dokonało już w akcie swojego samo-ustanowienia. To z kolei sprawia siła „przeciwstawnego kierunku” aktywności Ja, który z tego względu traktować wolno jako „dośrodkowy” (*zentripetal*); pierwotna, „odśrodkowa” aktywność zostaje tu „z powrotem odepchnięta do siebie samej”, czyli ujęta w refleksji⁹.

Siemek ukazuje ponadto, w jaki sposób Fichte odnajduje w swoim rozważaniu wolności podmiotu pojęcie prawa, które staje się niejako elementem mediującym między spontanicznością i refleksją. To właśnie w pojęciu prawa – które dalece wykracza poza prawo stanowione, będące tylko jedną z form jego przejawiania się – wymiar aktywności i wymiar pasywności Ja zostają ze sobą pogodzone. W ten sposób wolność i prawo okazują się niejako dwoma istotnymi momentami tego samego procesu. Fichteński idealizm jawi się zaś jako przeciwstawny zarówno wulgarnemu materializmowi, w którym świadomość stanowi zaledwie epifenomen naturalnych, zachodzących w świecie zmysłowym procesów, jak i naiwnemu idealizmowi, w którym świadome ja ustanawiałoby swój świat w sposób dowolny.

Siemkowska interpretacja podąża przy tym śladem sugestii i wskazówek samego Fichtego, który za pierwszy (w sensie logicznym) „obiekt” samowiedzy uznaje ów jedyny w swoim rodzaju przedmiot, jakim jest pochodzące z zewnątrz pojęcie własnej wolności owej samowiedzy¹⁰. Aby zrozumieć, skąd u Fichtego bierze się taka idea, trzeba wykonać krok wstecz. Otóż poszukuje on takiego obiektu samowiedzy, który z jednej strony byłby

⁹ W tym tomie, s. 152.

¹⁰ Por. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979, s. 30–39.

właśnie danym jej przedmiotem (czymś ograniczającym, wobec czego samowiedza przyjmuje postawę receptywną, pasywną), ale z drugiej strony nie negocjowałby źródłowej aktywności samowiedzy (a zatem byłby czymś możliwym do pogodzenia z jej intencjonalnym, wybiegającym ku światu zorientowaniem). Obiekty materialne na przykład spełniają tylko pierwszy z wymienionych warunków, dlatego też Fichte uznaje, że pierwszym Nie-Ja nie może być zwykły przedmiot materialny. Natomiast pochodzące z zewnątrz pojęcie własnej wolności samowiedzy spełnia owe dwa, pozornie niemożliwe do pogodzenia warunki: jako pochodzące z zewnątrz ogranicza samowiedzę, jako pojęcie wolności „wzywa” jednak niejako tę samą samowiedzę do (aktywnego) zrozumienia owego pojęcia i do podjęcia wynikających z tego zrozumienia działań – do ustanowienia siebie samej jako wolnej. By zmniejszyć nieco wrażenie spekulatywnego charakteru tak wypracowanego transcendentalnego modelu, sięga Fichte po jego plastyczne, znane nam z empirii, odwzorowanie. Najszerszej pojęte wychowanie i socjalizacja jednostki ludzkiej od jej najmłodszych lat jest doskonałym przykładem pracy człowieka nad pochodzącym z zewnątrz pojęciem jego własnej wolności. Udana proces wychowawczy polega przecież właśnie na tym, by wychowanek aktywnie pojął i samodzielnie przekształcił w autonomiczne działanie dane mu początkowo z zewnątrz pojęcie jego własnej rozumnej wolności.

Realizacja owego dostarczonego z zewnątrz pojęcia musi jednak przede wszystkim przyjmować postać samoograniczenia: wolność manifestuje niejako swoją dojrzałość, po pierwsze i przede wszystkim, jako samoograniczenie. Wystarczy wsłuchać się w brzmienie tego twierdzenia, by usłyszeć w nim echo kantowskiego imperatywu kategorycznego. Samoograniczenie dokonuje się zatem nie ze względu na przemożną siłę materialności, lecz ze względu na wolność innej rozumnej istoty, którą podmiot musi z konieczności postulować jako autora owego pochodzącego z zewnątrz pojęcia. Samoograniczenie przyjmuje w wymiarze empirycznym postać rozgraniczającego sfery wolności różnych podmiotów prawa. Rozumna wolność okazuje się zatem implikować pojęcie prawa jako gwarancji uznania i poszanowania wolności innych podmiotów. Ale, jako się rzekło, nie tylko ta właśnie postać prawa wyznacza u Fichtego rytm samourzeczywistnienia rozumnego podmiotu. Także w teoretycznej części filozofii konstruuje aktywność Ja

okazuje się podlegać koniecznym i uniwersalnym prawom, dzięki którym zewnętrzna przedmiotowość jawi się wszystkim podmiotom jako ten sam obiektywny świat.

W ten sposób, wychodząc poza Kanta, podąża jednak Fichte wyznaczonym przez królewieckiego myśliciela traktem: prawo manifestuje się w tej filozofii jako siła kształtująca wolność i z niej wyrastająca, nie zaś jako zewnętrzna, narzucona siłą bariera. Pojęcie prawa przynależy istotowo do wolności, nadaje jej rozumną postać i ukierunkowuje jej początkowo nieokreśloną aktywność.

Mamy tu podstawową przesłankę teorii kultury Fichtego: każda refleksyjna formuła, każde prawo (*Gesetz*) stanowi istotne ograniczenie wolności; mimo to jednak – a raczej dlatego właśnie – jest niezbędnym warunkiem jej realizacji¹¹.

Fichte jako myśliciel nowoczesności

Dotychczasowy wywód prowadzi nas do pary pojęć, które wedle Marka J. Siemka wyznaczają ramy namysłu, jaki nowoczesność, od czasów określanych mianem „wieku światła”, podejmuje nad samą sobą. Ową parę pojęć stanowią wspomniane już powyżej spontaniczność i refleksyjność. „Wątek «spontaniczności i refleksji» jako radykalnej opozycji, pisze Siemek, pochodzi z tradycji oświecenia i preromantyzmu, gdzie stanowił jedno z ukonkretnień ogólniejszej opozycji «natury i kultury»”¹². Kojarzona właśnie z pojęciową refleksyjnością nowoczesność bardzo szybko musi skonfrontować się – czy to w myśli Jana Jakuba Rousseau, czy w twórczości wczesnych romantyków – z zarzutem odebrania człowiekowi możliwości spontanicznego i autentycznego działania oraz niezapośredniczonego odniesienia do samego siebie – owej niezakłóconej jeszcze przez niepokój krytycznego myślenia, czystej tożsamości. Opisywane przez Kanta wyjście ze stanu dzieciństwa okazuje się tyleż nieuniknione, co bolesne: utracony raj bezpośrednio nie daje się już odtworzyć, bo – jak trafnie ujmie to później Hegel – kiedy to,

¹¹ W tym tomie, s. 61.

¹² W tym tomie, s. 56.

co przedoświeceniowe, podejmuje rozpaczliwą próbę obrony swoich racji, nieuchronnie przegrywa właśnie dlatego, że sięgając po racje, wkracza na obszar wroga: obszar refleksyjności¹³. Jednak dyskusja ta, choć zwycięzca wydaje się wskazany z góry, nieuchronnie towarzyszy nowoczesności i wybuchu wciąż od nowa, w coraz to nowych okolicznościach i kostiumach – jako dyskusja między uczuciem a rozumem, między powabem a obowiązkiem, między egzystencjalnym lękiem a naukową metodą.

W rozdziale poświęconym walce oświecenia z przesądami z *Fenomenologii ducha* przeprowadził Hegel filozoficzny dowód, że tak opisani adwersarze wyrastają w istocie z jednego pnia i że w ferworze sporu zdają się tego nie dostrzegać czy też starają się to przestonić. Jednak już Fichte podejmował swoją własną, oryginalną próbę przekroczenia owej pozornie niemożliwej do przezwyciężenia aporii nowoczesności. Jednak o ile Hegel sięgał do metody dialektycznej, która podważając zdroworozsądkowe przeciwstawienia, uwalnia ruch sprzeczności i ukazuje przechodzenie owych przeciwieństw w siebie nawzajem – o tyle Fichte pozostaje jeszcze wierny kantowskiej idei transcendentalizmu. Dlatego też stara się, także w odniesieniu do tych pojęć, zrekonstruować wspólną, epistemologiczną przestrzeń, w której owo przeciwieństwo spontaniczności i refleksji może się dopiero wyłonić i ukonstytuować. W swojej interpretacji Siemek wydobywa wyjątkowy sens tej fichteańskiej rekonstrukcji, dobitnie ukazując, w jaki sposób pierwotny, czysty promień spontaniczności nieuchronnie załamuje się w pryzmacie refleksji, ale też w jaki sposób owa refleksja stanowi odbicie i odwzorowanie pierwotnej, wybiegającej w nieskończoność aktywności. Ostatecznie bowiem to ten sam podmiot – to samo „Ja” – nosi w sobie zarówno ślad nieskończonej aktywności, jak i ciężar refleksyjności. To w nowoczesnym podmiocie oba te wymiary zbiegają się ze sobą i nieustannie współgrają, konstytuując świat owego podmiotu. Świat, który tyleż go ogranicza i powstrzymuje, co przecież pozostaje też zawsze jego światem, światem jego wolnych ustanowień i nieustannego zmagania się w nim samym jego własnej refleksji z jego własną naturalnością.

¹³ Por. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, s. 403.

Kultura jest dla Fichtego właściwym środowiskiem człowieka – nie jako pewien stan, przeciwstawiony „stanowi natury”, lecz jako twórczy wysiłek nieustannego zmagania się z tym, co w człowieku „naturalne”. Wysiłek taki jest odwiecznym przeznaczeniem człowieka¹⁴.

Przytoczonemu powyżej twierdzeniu Siemka zdaje się wprawdzie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, przeczyć historiozofia Fichtego, jaką ten ostatni rozwija w wykładach opublikowanych później jako *Rysy zasadnicze epoki współczesnej (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters)*. Wśród pięciu historyczno-kulturowych epok, naszkicowanych w owych wykładach przez Fichtego, ostatnią stanowi „epoka rozumowej sztuki: wiek, w którym ludzkość w sposób pewny [...] uczyni samą siebie doskonałym odzwierciedleniem rozumu”¹⁵. W owej eschatologicznie pojmowanej epoce spontaniczność i refleksyjność zostałyby zatem pojednane, bowiem ludzka refleksyjność stałaby się spontaniczna. Tymczasem jednak – a owo „tymczasem” zdaje się rozciągać na całą znaną nam epokę nowoczesności – żyjemy w rzeczywistości, w której wyzwolenie spod dyktatu wszelkiego autorytetu łączy się z obojętnością wobec prawdy i egoizmem. W krytycznym Fichteańskim opisie owej centralnej – trzeciej z kolei, licząc tak od początku, jak i od końca – epoki odnajdujemy wszystkie wcześniejsze i późniejsze zarzuty pod adresem oświecenia. To epoka pustej wolności, w której jedyną cnotą jest zabieganie o własną korzyść, a niepowstrzymany strumień komunikatów nie prowadzi bynajmniej do rozumnej rozmowy, lecz do serii monologów egocentrycznych i w gruncie rzeczy niezainteresowanych sobą nawzajem podmiotów¹⁶. Fichte antycypuje tu wszystkie niemal późniejsze tyrady wymierzone w wyobcowaną, nieautentyczną egzystencję nowoczesnego podmiotu¹⁷.

¹⁴ W tym tomie, s. 69.

¹⁵ J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978, s. 15 (polski przekład fragmentów autorstwa R. Marszałka w: J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, wybór A. Ochocki, Aletheia, Warszawa 1996).

¹⁶ Tamże, s. 21–36.

¹⁷ Możliwość podobnej interpretacji w odniesieniu do Heglowskiego opisu „duchowego zwierzyńca” z *Fenomenologii ducha* rozważa część badaczy myśli Heglowskiej, por. L. Siep (hrsg.), *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 161–166.

Zapleczem tej radykalnej krytyki nie jest jednak idea powrotu do przednowoczesnego, niezapośredniczonego, opartego na sile i autorytecie stanu. Owa krytyka zakłada raczej, że nowoczesność nie jest jeszcze dość nowoczesna, a rozum dość rozumny; już tutaj zatem, a nie dopiero na kartach *Dialektyki oświecenia* Horkheimera i Adorna, pojawia się postulat refleksji nad samą refleksją, nad jej pułapkami i patologiami. Wizja rozumu pojednanego z instynktem to nie tylko błyskotliwa Fichteńska antycypacja znacznie późniejszych koncepcji; to także kontynuacja Kantowskiej interpretacji Rousseau, o którym królewiecki filozof mówił w jednej z nieopublikowanych za życia refleksji:

Właściwy zamiar Rousseau: poprzez sztukę doprowadzić człowieka do tego, by mógł on pojednać wszystkie zalety kultury ze wszystkimi zaletami stanu natury. (Rousseau nie chce, by człowiek powrócił do stanu natury, lecz by nań spoglądał: pojednanie przeciwieństw)¹⁸.

Tak naszkicowana świecka eschatologia rozumu stanowi w Fichteńskim wykładzie „epok” ludzkości coś w rodzaju kantowskiej idei regulatywnej: jest horyzontem spełnionej i niewymuszonej rozumności, do której powinniśmy zmierzać. Tymczasem jednak, jak już powiedziano, żyjemy w epoce refleksji, która wciąż zмага się z naturą i spontanicznością; ów między-czas jest w istocie całą znaną nam przestrzenią nowoczesnej historii i kultury. I to właśnie w tej – jedynie nam znanej i dostępnej – epoce obowiązuje Siemkowski wgląd o nieuchronnym losie nowoczesnego podmiotu, który musi zмагаć się z własną naturalnością, wznosząc gmach prawa, instytucji i kultury urzeczywistniających jego własną wolność. Ów między-czas to zatem dla Siemka wspólna i nam, współczesnym, i Fichtemu epoka stopniowego urzeczywistniania się racjonalności.

Fichte jako myśliciel różnicy epistemologicznej

Już na wczesnym etapie swojej filozoficznej drogi, w rozprawie habilitacyjnej opublikowanej pod tytułem *Idea transcendentalizmu u Fichtego*

¹⁸ I. Kant, *Ausgewählte Reflexionen aus dem Nachlass*, w: tegoż, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, hrsg. von M. Riedel, Reclam, Stuttgart 1992, s. 233.

*i Kanta*¹⁹, proponuje Siemek ważne i niezwykle pomocne w zrozumieniu Fichteńskiego (ale i Kantowskiego) stanowiska rozróżnienie. Dystynkcja ta jako żywo przypomina Heideggerowskie rozróżnienie ontyczny – ontologiczny, lecz, inaczej niż u Heideggera, odnosi się ona nie do bycia i bytu, ale do struktury ludzkiego poznania. Dlatego też przybiera u Siemka postać pary pojęć: epistemiczny – epistemologiczny. W następującym, dłuższym nieco cytacie z niniejszej publikacji objaśnia Siemek znaczenie owego fundamentalnego rozróżnienia.

Na pierwszym z tych pól czy poziomów wiedza występuje w postaci bezpośredniej *epistémé*, czyli jako wiedza-o-czymś albo proste „poznanie”, które jest już z góry odróżnione i wyraźnie odgraniczone od poznawanej „rzeczy” w jej ontycznej rzeczywistości przedmiotowej; poziom ten, który dlatego nazwiemy tu bezpośrednio epistemicznym poziomem filozoficznego namysłu nad wiedzą – zakłada więc ścisły rozdział poznania i rzeczywistości, podmiotu i przedmiotu, subiektywności i obiektywności, świadomości i rzeczy, myślenia i bytu. Właśnie w tak rozszczerzonej przestrzeni teoretycznej porusza się nowożytna „teoria poznania” przed Kantem [...]. Natomiast Kant, i dopiero on, swym transcendentalnym podejściem przemieszcza całą problematykę wiedzy w zupełnie nowe pole teoretyczne, które w odróżnieniu od poprzedniego nazwiemy epistemologicznym. Jego swoistość polega bowiem na tym, że wyznacza je i organizuje rozumiejące wejrzenie w strukturalną całość tamtego poprzedniego, epistemicznego pola. Dopiero więc na tym poziomie pojawia się pytanie o sam tamten poziom, tj. o konieczne warunki i ramy konstytuującej go *relacji* między wiedzą a bytem, a więc o „aprioryczne” źródła i podstawy możliwej zbieżności czy korespondencji między podmiotowym poznaniem a poznawanym przedmiotem²⁰.

Pytanie o całość przestrzeni epistemicznej wiedzy nas zatem ku poziomowi rozważań epistemologicznych, utożsamianych przez Siemka z perspektywą refleksji transcendentalnej. Takie ujęcie niesie ze sobą wiele istotnych implikacji. Pierwszą z nich jest teza, że kantowski i fichteński transcendentalizm nie przekreśla ani nie zastępuje tradycyjnej, uprawianej jeszcze przed Kantem i po nim, refleksji epistemicznej („filozofii poznania”),

¹⁹ M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, PWN, Warszawa 1977.

²⁰ W tym tomie, s. 203.

ale raczej stara się zrozumieć i zrekonstruować warunki możliwości wyłonienia się całego obszaru wiedzy, z jej podziałem na poznającą podmiotowość i poznawaną przedmiotowość. Inną implikacją jest zdementowanie rozpowszechnionej dezinterpretacji filozofii Fichtego jako koncepcji monologicznego i zabsolutyzowanego podmiotu. Zarówno poznająca i aktywna podmiotowość, jak też całość przedmiotowości – zarówno w jej roli obiektu poznania, jak i w jej roli substratu działania – mają bowiem zostać zrekonstruowane w ramach filozofii transcendentalnej, tak jak ją pojmuje Fichte. Dlatego też niezwykle trafnie pisze Siemek, że

Fichteańskie „Ja” jest bowiem figurą myślową o charakterze na wskroś transcendentalnym. Nie oznacza ono bynajmniej świadomości czy samowiedzy w sensie empirycznego (psychologicznego) podmiotu. Oznacza natomiast – nie zawsze dosyć adekwatnie – ruch źródłowej, jeszcze przedświadomej aktywności, która wytwarza samo pole możliwych sensów i konstytuuje horyzont ich poznawczej zrozumiałości. Aktywność ta, ponieważ poprzedza wszelką świadomość i zawsze już tkwi u jej podstaw, dla samej świadomości jest niejako z istoty swej nieuchwytna. To ona bowiem dopiero „wytwarza” świadomość, i to zawsze wraz z jej tak lub inaczej określonym przedmiotem²¹.

Poziom epistemologiczny, jako fundamentalna perspektywa Fichteańskiej Teorii Wiedzy, poprzedza zatem dopiero wyłonienie się owego podmiotu, który zdaniem krytyków Fichtego miałby jakoby być w jego filozofii „zabsolutyzowany”. Ma rację Siemek, zwracając uwagę, że sam Fichte poprzez wybór „nie zawsze dosyć adekwatnych” określeń niejako sam zaprasza do tego rodzaju dezinterpretacji. I właśnie dlatego, dodajmy, w interpretacji jego kategorii „pierwotnej, nieskończonej aktywności Ja” akcent położyć należy nie tyle na podmiotowość, ile właśnie na aktywność. Filozofia Fichtego jest bowiem raczej filozofią aktywnych ustanowień, nie zaś filozofią zabsolutyzowanej podmiotowości. O trafności tej interpretacji świadczy także fakt, że w swoich pismach z obszaru filozofii praktycznej (zwłaszcza w pismach z zakresu teorii etycznej) mówi często Fichte o „Ja” jako zaledwie wehikule działania, w którym to działaniu podmiot powinien

²¹ W tym tomie, s. 213.

wręcz „zapomnieć o sobie”, co dopiero czyni owo działanie obrazem pierwotnej aktywności i nadaje mu walor czynu etycznego²².

Dzięki swojej interpretacji może też Siemek zdementować inny rozpowszechniony pogląd, zgodnie z którym Fichte, zapewne pod wpływem krytyki jego Teorii Wiedzy jako teorii pustej, zabsolutyzowanej podmiotowości, przechodzi w późniejszym okresie na pozycje metafizyczne, zarzucając subiektywistyczną pojęciowość i zastępując ją tradycyjnymi pojęciami bytu i jego obrazu. W zamieszczonym w niniejszej publikacji niezwykle interesującym rozdziale poświęconym Fichteańskiej teorii obrazu, obstaje Siemek, w moim przekonaniu jak najbardziej słusznie, przy tezie o spójności myśli Fichtego, poczynawszy od klasycznego wykładu Teorii Wiedzy, aż po jej późne transpozycje, ujęte w szaty „metafizycznej” pojęciowości. Także późny Fichte, ze swoją teorią obrazu, pozostaje zatem wierny źródłowej koncepcji transcendentalizmu. Gdyby ta Siemkowska interpretacja nie była trafna, trudno byłoby zrozumieć następujący cytat z tak zwanej królewieckiej wersji Teorii Wiedzy Fichtego, gdzie ten ostatni stwierdza: „Kim zatem jesteśmy my sami? [...] Schematem schematu schematu”²³.

Owa radykalna definicja podmiotowości jako „schematu schematu” nie jest, zgodnie z interpretacją Siemka, podjętym pod wpływem krytyki zdegradowaniem pojęcia podmiotowości przez późnego Fichtego, lecz kolejną próbą opisanie roli, jaką podmiotowość odgrywać ma w transcendentalnie rekonstruowanej przestrzeni wiedzy.

Fichte jako myśliciel intersubiektywności

Fichteański podmiot ograniczony jest nie tylko przez przedmiotowość, do której musi dostrajać swoją aktywność poznawczą i którą musi przekształcać w swojej aktywności praktycznej. Jak widzieliśmy już wcześniej, za pierwszy

²² Por. J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, s. 252–253.

²³ J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre Königsberg*, w: tegoż, *Nachgelassene Schriften 1806–1807*, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt 1994, s. 135.

obiekt ustanawiającej siebie samowiedzy zmysłowej uznany tu zostaje nie jeden z przedmiotów materialnych, lecz pochodzące z zewnątrz pojęcie jej własnej wolności. Jak pamiętamy, skonfrontowana z owym „kognitywnym” obiektem samowiedza rozpoznaje go jako ofertę innej wolnej samowiedzy, której domyśla się w roli autora „zaoferowanego” w ten sposób pojęcia. Dlatego też Fichte ujmuje owo pojęcie jako „wezwanie” innej samowiedzy, by ta, do której wezwanie to jest skierowane, w pierwszym akcie swojej wolności dokonała samoograniczenia – ze względu na wolność innej samowiedzy. Wzajemne wezwanie do samoograniczenia stanowi, w interpretacji Siemka, poszukiwany przez Fichtego „impuls zakłócający” (*Anstoß*), który powstrzymuje początkowo nieograniczoną aktywność Ja i pozwala mu się ustanowić jako empirycznemu podmiotowi. A może raczej jako całemu zbiorowi uznających się nawzajem za racjonalne i wzywających się nawzajem do poszanowania własnej wolności podmiotów. Stąd, jak powiada Fichte, „pojęcie indywidualności jest pojęciem implikującym wzajemność”²⁴, a jeśli już „mają zaistnieć ludzie, musi ich być wielu”²⁵. Fichte dokonuje tu zatem transcendentalnej dedukcji intersubiektywności: inne podmioty nie są przygodnie spotykanymi w przestrzeni empirii istotami, lecz ich obecność okazuje się koniecznym warunkiem ustanowienia racjonalnej podmiotowości:

Atoli już w *Grundlage des Naturrechts* w owym wyzwaniu rozpoznane zostaje najwyraźniej wezwanie do wolności (*Aufforderung zur Freiheit*), które dobiega ze strony jakiegoś innego podmiotu. „Nie-Ja” okazuje się już źródłowo innym Ja. Tym więc, co stanowi właściwy sposób bycia i działania transcendentalnej podmiotowości, okazuje się pluralizm indywidualnych podmiotów osobowych, połączonych relacjami wzajemnego określania się („wzajemnego oddziaływania podług pojęć”). [...] W konsekwencji Fichteański „system wolności” należy rozumieć także jako pierwszą transcendentalnie filozoficzną teorię intersubiektywności²⁶.

Formułując koncepcję koniecznego pluralizmu rozumnych podmiotów, wykracza Fichte w sposób zdecydowany poza Kanta, u którego – już w formułach imperatywu kategorycznego – odniesienie do innych istot

²⁴ J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, s. 47.

²⁵ Tamże, s. 39.

²⁶ W tym tomie, s. 160.

rozumnych jest wprawdzie immanentne indywidualnej racjonalności, ale same owe istoty są po prostu empirycznie dane. Tymczasem w Fichteańskiej teorii intersubiektywności bez źródłowego, normatywnego odniesienia do innych, wolnych i rozumnych podmiotów, ustanowienie empirycznego „Ja” nie byłoby w ogóle możliwe.

Ta niezwykle nowoczesna i radykalna – w sensie sięgnięcia do korzenia podmiotowości, którym okazuje się między-podmiotowość – koncepcja Fichteańska była przez Siemka zestawiana z późniejszą nieco teorią intersubiektywności, jaką odnaleźć można w Heglowskiej *Fenomenologii ducha*²⁷. Siemek opisywał najpierw pozorne przeciwieństwo Fichteańskiego i Heglowskiego modelu – modelu dialogicznego „wzajemnego wezwania” i modelu „walki o uznanie” – by w kolejnym kroku wykazać, że modele te są w istocie komplementarne. Każdy z nich wydobywa bowiem inny strukturalny wymiar międzypodmiotowego odniesienia: o ile Fichte skupia się na symetrii uznania i normatywnych oczekiwaniach uczestniczących w nim podmiotów, o tyle u Hegla owa symetria osiągnana jest dopiero w toku dialektycznych przekształceń początkowo jednostronnego uznania. Siemek sugeruje jednak, że różnice między oboma modelami dotyczą w większym stopniu sposobu prezentacji, nie zaś istoty rzeczy. Ponadto dopiero zestawienie obu modeli pozwala jego zdaniem dostrzec wewnętrzne napięcie każdej formy intersubiektywnej komunikacji: napięcie między obustronnym uznaniem a symboliczną walką, polegającą na próbie ustanowienia własnej autonomii w odróżnieniu i w przeciwstawieniu do autonomii innego podmiotu. Można nawet powiedzieć, że w Fichteańskim (podobnie jak w Heglowskim) modelu międzypodmiotowego odniesienia zawsze obecne są i splecione ze sobą oba, tak modne dziś pojęcia: uznania oraz wykluczenia. Dlatego też modele te w sposób istotny odróżniają się od tego ujęcia międzyosobowej komunikacji, jakie odnaleźć możemy u klasyków tak zwanej filozofii dialogu. Siemek często podkreśla tę różnicę, obstając przy tym, że modele rozwinięte przez Fichtego i Hegla lepiej odzwierciedlają rzeczywistość społecznej interakcji. Tymczasem koncepcje filozofii dialogu

²⁷ Por. M. J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, w: tegoż, *Hegel i filozofia*, s. 172–202.

popadają wedle Siemka w swego rodzaju utopizm, usiłując uczynić wyjątkową strukturę relacji Ja–Ty matrycą wszelkich interakcji społecznych.

Pomija się tu okoliczność, że w stosunkach tego rodzaju można co najwyżej upatrywać wyjątkowe, szczytowe dokonania i spełnienia komunikacyjnego dialogu, z pewnością zaś nie jego normalną codzienność. Ambitne i nadzwyczaj wymagające roszczenia, jakie tak rozumiana relacja „Ja–Ty” wysuwa do całej osobowości i egzystencji człowieka, żądając odeń zawsze pełnego samowyrzeczenia i oddania się Innemu, mogą zapewne wyznaczać najwyższy pożądany cel ludzkiej komunikacji, ale nie stanowią przecież jej istoty ani źródła²⁸.

30

Dzięki wydobyciu z pism Fichteańskich teorii intersubiektywności i ukazaniu jej fundamentalnego znaczenia dla zrozumienia całego systemu Teorii Wiedzy, raz jeszcze podważony zostaje rzekomo monologiczny charakter podmiotu, tak chętnie przypisywany Fichtemu przez „ponowoczesnych” krytyków paradygmatu filozofii świadomości. Siemek pisze:

Wbrew tak modnym ostatnio „ponowoczesnym” wyobrażeniom o Fichtem jako klasyku jakiejś abstrakcyjnej „filozofii świadomości” i „filozofii podmiotu”, wypada niestrudzenie przypominać o tym, jak silnie koncepcja transcendentnej podmiotowości Fichtego – i to już w punkcie wyjścia – rozsadza ramy tradycyjnie filozoficznego pojęcia podmiotu²⁹.

Fichteańskie ujęcie intersubiektywności nie ogranicza się zresztą do zaproponowania transcendentnego modelu międzypodmiotowej relacji. Relacja ta zostaje przez Fichtego umieszczona w perspektywie empirycznej, a wysiłek podejmowany przez niego w dziełach takich jak *Podstawy prawa naturalnego* czy *Teoria etyczna* polega właśnie na ukazaniu, w jaki sposób splot wykluczenia i uznania przejawia się na kolejnych poziomach społecznej interakcji (w sferach moralności, prawa, ekonomii czy państwa). Od samego początku transcendentálny model intersubiektywności zanurzony jest też w medium ludzkiej cielesności: jest ona, wraz z przynależnym do niej wymiarem popędowym, rekonstruowana jako sfera realizacji przez

²⁸ Tamże, s. 201.

²⁹ W tym tomie, s. 161.

podmioty wolności w świecie zmysłowym. Odpowiadając na doniosłe filozoficznie pytanie: „W jaki sposób empiryczny podmiot dokonuje realnej projekcji opisanego wcześniej pojęcia racjonalności na inne podmioty?“, pisze Fichte, iż natura „już dawno rozstrzygnęła” to zagadnienie. Racjonalność przypisujemy mianowicie każdemu „kto ma ludzkie oblicze”, dlatego też „ludzka postać jest dla człowieka czymś świętym”³⁰.

Widzimy zatem, że już tu, w obrębie klasycznej filozofii niemieckiej, nie zaś dopiero w późniejszej filozofii dialogu, oblicze Innego, jego zmysłowa obecność, jawią się rozumnemu podmiotowi jako wezwanie do przeniesienia na owego Innego pojęć racjonalności i wolności pojmowanej jako zdolność do autonomii. Jak to spuentuje Hegel, Inny jawi mi się jako „wolny w swoim ciele”³¹, czego oczywistą implikacją jest bezwzględne poszanowanie cielesnej integralności innych osób. Wzajemne uznanie nabiera tu konkretnego charakteru, odniesionego już nie tylko do postulowanych „innych podmiotów rozumnych”, lecz znajdującego wyraz w zakodowanych prawnie formach respektowania ich wolnej cielesności.

Fichte jako zapoznany myśliciel współczesności

Kiedy podąża się za Siemkiem w jego interpretacji filozofii Fichteańskiej, trudno uniknąć narzucającego się z całą mocą pytania: jak to się stało, że ta antycypująca tak wiele aktualnych koncepcji myśl jest tak słabo obecna w filozoficznym dyskursie współczesności? Sam Siemek ukazuje ten problem w sposób egzemplaryczny w swojej znakomitej analizie zbieżności i różnic między koncepcjami intersubiektywności u Fichtego i Husserla. Na przykładzie kluczowych pojęć (odniesienie międzypodmiotowe, „immanentna transcendencja”) dowodzi Siemek, że Husserl – który sam miał podręcznikowe wyobrażenie o założeniach i treści Fichteańskiej Teorii Wiedzy – zмага się w obrębie swojego projektu fenomenologii z tymi samymi w istocie problemami, z którymi usiłował sobie poradzić także Fichte. Czytamy:

³⁰ J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Walter de Gruyter Verlag, Hamburg 1979, s. 84.

³¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Reclam, Stuttgart 1995, s. 131.

We wszystkich tych obszarach problemowych myśl Husserla porusza się na tym samym poziomie i w bardzo podobnym kierunku jak w transcendentalizmie Fichtego. Jeśli weźmie się pod uwagę, że to właśnie te obszary problemowe i motywy intelektualne zdecydowały w największym stopniu o pozycji i wpływie Husserla na intelektualny horyzont współczesnej filozofii, to w pozornie paradoksalny sposób można powiedzieć, że wpływ Fichteańskiej Teorii Wiedzy na nasze czasy, którego właściwie nie odczuwamy, okazuje się najwyraźniej jak najbardziej kluczowy³².

Przywołany powyżej cytat, a zwłaszcza jego ostatni fragment, mógłby posłużyć za motto całej niniejszej publikacji. Owo z pozoru niedostrzegalne, acz w istocie fundamentalne oddziaływanie Fichteańskiej myśli – problemów, z jakimi się zmagala, i rozwiązań, jakie podsuwała – jest właśnie centralnym obiektem zainteresowania Siemka. Przekazywana dziś w ręce polskiego Czytelnika książka stanowi zatem owoc niezwykle Siemkowskiej próby przywrócenia koncepcji Fichtego należnego jej miejsca w wielogłosie aktualnych sporów filozoficznych. Siemkowi udaje się w niezrównany sposób zademonstrować, że wieloaspektowa myśl autora Teorii Wiedzy zawiera w sobie ogromny potencjał propozycji i koncepcji, które mogą stanowić ważny wkład we współczesne rozważania teorii nauki, kultury, moralności i społeczeństwa.

*

Jako uczniowi Marka Siemka trudno mi powstrzymać się w tym syntetycznym wstępie od pewnej osobistej refleksji. Za znakomitymi interpretacjami Fichtego skrywa się tu bowiem nie suchy, pieczołowicie odkrywający tajniki zawitej myśli badacz, lecz pełen filozoficznej pasji człowiek, który myśl niemieckiego klasyka traktował nie tylko jako przedmiot swoich studiów, lecz także jako źródło życiowej inspiracji. Marek Siemek należał do tej nie tak często spotykanej klasy filozofów, którzy wielkie dokumenty ludzkiej myśli

³² Cytat z niemieckojęzycznej wersji tekstu: *Fichtes und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie*, w: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, hrsg. von W. Hogrebe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1995 (przeł. J. Kloc-Konkołowicz). Fragment ten nie znalazł się w polskiej wersji, opublikowanej w tym tomie (por. Nota edytorska).

nie tylko czytali i rozumieli, ale też głęboko przeżywali. Dziś, z perspektywy czasu, dostrzegam z całą jasnością, że uczynił on z pięknej refleksji Fichtego, wedle której „tylko ten jest wolny, kto stara się wszystkich wokół siebie uczynić wolnymi”³³, swoje motto życiowe. Ale także opisana powyżej Fichteańska koncepcja dialogicznego odniesienia podmiotów nie pozostała bez wpływu na sposób, w jaki Marek Siemek obcował z innymi ludźmi. To obcowanie cechował niezwykle splot dwóch postaw: życzliwość i ustawiczna gotowość niesienia pomocy innym łączyły się u niego z pogodnym dystansem, który nie miał nic wspólnego ani z nieśmiałością, ani tym bardziej wyniosłością. Ów pogodny dystans był raczej praktycznym wyrazem głębokiego szacunku, jaki Marek Siemek żywił dla wolności i samodzielności tych, którzy go otaczali. Był manifestacją jego bezwzględnego poszanowania ich prywatności i autonomii. Niczym w Fichteańskiej teorii intersubiektywności, przypisywał Siemek każdemu ze swoich rozmówców racjonalność i refleksyjność; czyniąc to założenie, mobilizował nas, którzy mieliśmy zaszczyt i przyjemność go znać, by faktycznie, poprzez własne działania, potwierdzić słuszność tego założenia. Staraliśmy się zasłużyć na szacunek, który Marek Siemek ofiarowywał nam najpierw na kredyt, by dorosnąć i dojrzeć do pozytywnego wyobrażenia, jakie o nas miał. Mobilizując nas do tego wysiłku, przyjmował wobec nas nie tylko postawę nauczyciela i wychowawcy, ale przede wszystkim przyjaciela, którego strata, mimo upływu lat, pozostaje dla nas, jego uczniów, nieodżałowana.

³³ J. G. Fichte, *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, P. K. Schneider, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1971, s. 18.