

ZDZISŁAW KIELISZEK

(Lublin)

## BIOGRAFICZNE ŹRÓDŁA PROBLEMU JEDNOŚCI I SPÓJNOŚCI FILOZOFII FICHTEGO

Niniejsze rozważania mają na celu jedynie ogólne zarysowanie istotnego problemu związanego z filozofią Johanna Gottlieba Fichtego (1762–1814). W żadnym więc razie nie mogą być one uznane za wyczerpujące potraktowanie tego zagadnienia. Mimo wszystko jednak chcemy je potraktować jako punkt wyjścia do postawienia pewnej hipotezy badawczej, która być może wskazuje drogę rozwiązania owego problemu. Tą hipotezę sformułujemy na zakończenie naszych rozważań.

### 1. Problem jedności i spójności filozofii Fichtego

Gdy za przedmiot analiz bierzemy sobie dzieło któregoś z filozofów (niezależnie od tego, czy wielkich, czy też mniej znanych), to z reguły nie zastanawiamy się nad tym, czy mamy doczynienia z jedną, w miarę zwartą koncepcją, czy też może w danym przypadku należy liczyć się z tym, iż jest ich więcej. Najczęściej z góry przyjmuje się, że taka koncepcja jest tylko jedna. Co najwyżej zakłada się, iż dany autor swoje idee będzie naświetlał z różnych stron, nie zmieniając jednak zasadniczo trzonu swojej filozofii. Inaczej ma się sprawa, jeśli chcemy zająć się filozofią Fichtego. Jej badacz napotyka bowiem już na samym początku na pewną trudność, którą albo powinien przewyciężyć, albo też przynajmniej do niej jakoś się odnieść. Chodzi tutaj o to, iż w punkcie wyjścia analiz filozofii Fichtego nie można bezkrytycznie zakładać, iż tworzy on w swoich pismach tylko jeden system filozoficzny. Każdy, kto chce poważnie zająć się myślą niemieckiego filo-

zofa, musi przede wszystkim mieć na uwadze kwestię jedności i spójności całego jego dzieła<sup>1</sup>.

Dlaczego świadomość tego problemu i ewentualne jego rozstrzygnięcie (jeśli jest to w ogóle możliwe) są tak istotne? Otóż jedność i spójność filozofii Fichtego jest wielce problematyczna dla zdecydowanej większości jej komentatorów i badaczy. Świadczy o tym chociażby sposób podchodzenia przez nich do zagadnień związanych z myślą Fichtego. Dotyczące jej opracowania zamykają się bowiem albo w obrębie ściśle określonych dzieł, albo też obejmują dokładnie sprecyzowany czasowo okres twórczości niemieckiego myśliciela. Zawierają więc one – przykładowo – następujące sformułowania: *z okresu jeneńskiego* lub *berlińskiego* [odpowiednio do tego, czy dotyczą pism Fichtego z czasu, gdy był on związany z uniwersyte-tem w Jenie (1794–1799), czy też Berlinie (1810–1814)], *u młodego* lub *późnego Fichtego* (to rozróżnienie mniej więcej pokrywa się z poprzednim rozróżnieniem)<sup>2</sup>. Sformułowania te wskazują, iż autorzy danych opracowań dostrzegają – choć nie zawsze wyraźnie to eksplikują – rzeczywiste różnice (mniejsze lub większe) pomiędzy poszczególnymi pismami i okresami twórczości Fichtego. Podobnie ma się rzec z komentarzami ogólnymi. Zauważamy bowiem, że ich autorzy wyróżniają poszczególne okresy twórczości Fichtego, albo też omawiają poszczególne jego dzieła, wskazując przy tym na podobieństwa i różnice pomiędzy danymi okresami i pismami<sup>3</sup>. Samo zatem nawet powierzchowne przejrzanie opracowań dotyczących filozofii Fichtego pokazuje, iż kwestia jej jedności i spójności poddawana jest przez wielu autorów w wątpliwość. Dla pewnej przeciw wagi wypada tutaj zauważyć, iż są jednak i tacy, którzy przychylają się do jedności i spójności filozofii Fichtego, przynajmniej w jakimś aspekcie i na jakimś poziomie<sup>4</sup>.

W świetle powyższego możemy powiedzieć, iż badacz myśli Fichtego rzeczywiście musi, po pierwsze, być świadomy sporu istniejącego w kwestii jej jedności i spójności. I po drugie, musi w jakiejś mierze opowiedzieć się, po którejś ze stron, najlepiej przeprowadzając wcześniej własne merytoryczne badania tego zagadnienia. W dalszych naszych rozważaniach nie będziemy jednak

<sup>1</sup> Zob. W. Janke, *Religion – Mystik. Fichtes Abwehr des Mystizismus*, [w:] tenże, *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard. Fichte-Studien-Supplementa* bd. IV, Amsterdam – Atlanta 1994, s. 83.

<sup>2</sup> Zob. np.: L. Zhixhue, *Interpersonalność u młodego Fichtego*, tłum. H. Walentowicz, [w:] *Filozofia transcendentna*, red. M. J. Siemek, Warszawa 1994, s. 124–138; A. Perrinjaquet, *Jednostka i wspólnota w Teorii wiedzy między rokiem 1796 i 1800*, tłum. A. Romaniuk, [w:] tamże, s. 157–180.

<sup>3</sup> Zob. np.: G. Gamm, *Der Deutsche Idealismus*, Stuttgart 1997, s. 35–76; W. G. Jacobs, *Johann Gottlieb Fichte*, Hamburg 1998; P. Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991; H. Seidel, *Johann Gottlieb Fichte – zur Einführung*, Hamburg 1997.

<sup>4</sup> Zob. np. P. L. Oesterreich, *Die Einheit der Lehre ist der Gelehrte selbst. Zur personalen Idee Philosophie bei Johann Gottlieb Fichte*, [w:] *Zur Einheit der Lehre Fichtes. Fichte-Studien* bd. XVI, Amsterdam – Atlanta 1999, s. 1–18.

bezpośrednio wchodzili w ów spór. Naszym celem jest jedynie przygotowanie gruntu pod ewentualne rozstrzygnięcie tego problemu. Chcemy bowiem wskazać na najważniejsze źródło, które leży u podstaw owego sporu. Wydaje się nam, iż każdy, kto zamierza analizować ten problem powinien być świadomy owego źródła.

## 2. Najważniejsze źródło dyskusji wokół jedności filozofii Fichtego

Najważniejszym i w pewnym sensie jedynym źródłem (każda bowiem ewentualna inna przyczyna może być traktowana jako jego naturalna konsekwencja) wyżej zarysowanego sporu jest fakt, iż Fichte w przeciągu całej twórczości nieustannie starał się ulepszyć i rozjaśnić swoje koncepcje. Kryją się one pod pojęciem *Wissenschaftslehre*. Co ono oznacza? Otóż Fichte za najważniejsze zadanie filozofii uznaje dostarczenie absolutnie pewnych podstaw dla wszelkich możliwych nauk. Stąd też filozofię uważa przede wszystkim za *teorię wiedzy* – *Wissenschaftslehre*. Daje temu wyraz w swoim programowym dziele, pochodzącym z roku 1794, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (wydanie poprawione ukazało się w 1798 roku)<sup>5</sup>. Dzieło to jest pierwszym ujęciem filozofii jako *teorii wiedzy*. Tych ujęć było jeszcze przynajmniej piętnaście<sup>6</sup>. W każdym z nich niemiecki myśliciel wnosi w stosunku do poprzednich coś nowego. Za każdym bowiem razem albo rozwija wcześniej sformułowane koncepcje, albo też nieco je modyfikuje. Zawsze jednak centralnym zagadnieniem pozostaje filozofia jako *teoria wiedzy*.

Mimo owej wielości i ukazanego w pierwszym punkcie sporu istnieje wśród badaczy zgodność, co do zasadniczego podziału twórczości Fichtego na trzy najważniejsze okresy. Wyróżnia się powszechnie okres przedkrytyczny (do 1790 roku), wczesną *Wissenschaftslehre* (1794–1804) oraz późną *Wissenschaftslehre* (od roku 1804)<sup>7</sup>.

W okresie przedkrytycznym Fichte jest zwolennikiem determinizmu, zwłaszcza w wydaniu Spinozy. W tej fazie Fichte nie opublikował jakiegoś znaczącego

---

<sup>5</sup> Zob. przede wszystkim FW I, s. 43–45; polskie tłumaczenie tego fragmentu zob. J. G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. I, przeł. M. J. Siemek, Kraków 1996, s. 23–25.

<sup>6</sup> Zob. P. Rohs, s. 149.

<sup>7</sup> Przywołane wcześniej rozróżnienia *okres jenieński* i *młody Fichte* należy umieścić w ramach (nie pokrywają się one bowiem w całości) wczesnej *Wissenschaftslehre*, natomiast *okres berliński* i *późny Fichte* w ramach późnej *Wissenschaftslehre*.

działa<sup>8</sup>. W literaturze przedmiotu okres przedkrytyczny jest rozumiany jako faza poprzedzająca właściwą filozofię Fichtego, czyli istotne treści kryjące się pod pojęciem *Wissenschaftslehre*<sup>9</sup>. To, co powiedzieliśmy należy rozumieć analogicznie, jak w przypadku Kanta, u którego również mówi się o filozofii przedkrytycznej i krytycznej, uważanej za kantyzm w sensie właściwym.

Drugą fazę twórczości Fichtego możemy określić jako czas, w którym dokonuje on transcendentalnej analityki skończonego ludzkiego podmiotu. Fichte poszukuje w ten sposób niezaprzeczalnego fundamentu dla całej filozofii. Odnajduje go w idei wolnego (czyli niezależnego od niczego poza sobą samym), aktywnego i twórczego ludzkiego *ja* (które należy rozumieć jako jaźń). Z idei tej wyprowadza następnie wszystkie dalsze swoje koncepcje filozoficzne. Fichte w okresie wczesnej *Wissenschaftslehre* podejmuje bardzo szeroki zakres zagadnień, poczynając od podstaw filozofii, a skończywszy na kwestiach filozofii prawa i moralności. Dla tego okresu reprezentatywne są następujące pisma: 1) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95); 2) *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795); 3) *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796/97); 4) *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797); 5) *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798)<sup>10</sup>.

W trzeciej fazie twórczości Fichtego pojawiają się nowe wątki. Niemiecki myśliciel, wciąż poszukując koniecznych i niezaprzeczalnych podstaw filozofii, wprowadza bowiem do swojego systemu akcenty teistyczne, mistyczne i nacjonalistyczne. Dokonując w tym miejscu wielkiego uproszczenia powiedzmy, iż główna różnica w porównaniu do okresu wcześniejszego polega na tym, iż bóstwo zostaje postawione ponad *ja*, które wcześniej jawiło się Fichtemu jako najwyższa istota. W jakiejś więc mierze nie ludzkie *ja*, ale absolutne – boskie – *bycie* zostaje przez niego uznane za niezaprzeczalny fundament *teorii wiedzy*. Ważną różnicą w porównaniu do wczesnej jest również to, iż w późnej *Wissenschaftslehre* Fichte wiele uwagi poświęca zagadnieniom filozofii dziejów. Z trzeciego okresu twórczości należy mieć na uwadze przede wszystkim takie pisma jak: 1) *Die Wissenschaftslehre* (1804); 2) *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806); 3) *Die Anweisung*

<sup>8</sup> Rezultatem filozoficznych poszukiwań Fichtego w tym okresie jest przede wszystkim niewielkie dziełko *Aphorismen über Religion und Deismus* (1790), FW V, s. 3–8. Fichte stoi tutaj na stanowisku mocnego determinizmu, według którego nie jest możliwa żadna wolność, gdyż wszystko jest zdeterminowane przez Boga.

<sup>9</sup> Zob. F. Copleston, *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, t. VII, przeł. J. Łoziński, Warszawa 2006, s. 33; H. Verweyen, *Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks*, [w:] *Fichte-Studien bd. VIII. Religionsphilosophie*, Amsterdam – Atlanta 1995, s. 193–196.

<sup>10</sup> Zob. G. Gamm, s. 44–60; W. G. Jacobs, s. 62; P. Rohs, s. 48–110.

*zum seligen Leben* (1806); 4) *Reden an die deutsche Nation* (1808); 5) *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss* (1810)<sup>11</sup>.

Przedstawiony powyżej bardzo ogólny zarys poszczególnych faz twórczości Fichtego oraz uwzględnienie faktu, iż cały czas głównym przedmiotem jego zainteresowania była filozofia jako *teoria wiedzy*, jasno ukazują, iż badacz spuścizny Fichtego musi się zmierzyć z kwestią jedności i spójności jego systemu. Odnosi się to zwłaszcza do drugiego i trzeciego okresu. Pierwszy ma tutaj mniejsze znaczenie, choć i o nim nie należy zapominać.

Zawsze zatem, gdy chcemy zajmując się filozofią Fichtego, stajemy przed następującym problemem. Musimy zanalizować lub chociaż się do tego odnieść, czy pewne przesunięcia akcentów i wprowadzanie nowych wątków w danym okresie, czy też pismach, są na tyle istotne, że zasadniczo zmienia się trzon Fichtego koncepcji filozofii jako *teorii wiedzy* oraz bezpośrednio powiązanych z nią szczegółowych kwestii. Nie jest możliwe uniknięcie tego zagadnienia, ponieważ – po pierwsze – jeśli chcemy badać jakiś fragment filozofii Fichtego (w sensie czasowym lub systemowym), nie unikniemy pytania o to, w jaki sposób ujmuje on daną kwestię na innym etapie swej działalności i w innych pismach niż te, które uczyniliśmy przedmiotem naszego bezpośredniego zainteresowania. I po drugie, jeśli zamierzamy się skupić na jakimś zagadnieniu w przekroju całej twórczości Fichtego, to nie unikniemy analizy zasięgu i znaczenia podobieństw oraz różnic pomiędzy poszczególnymi fazami i pismami.

### 3. Kluczowe wydarzenia w życiu Fichtego i ich wpływ na jego filozofię

W tym miejscu pojawia się w sposób naturalny pytanie, o przyczyny przesuwania akcentów i wprowadzania przez Fichtego nowych wątków do swojego systemu. Zanim rozpoczniemy dalsze analizy powiedzmy, iż uważamy, że zasadnicze przyczyny ukazanych wyżej różnic w obrębie filozofii Fichtego są związane bezpośrednio z jego biografią. Takie stwierdzenie domaga się od nas odszukania pewnych wydarzeń, które możemy powiązać z owymi różnicami.

Poszukując wydarzenia, które można uznać za początek właściwej filozofii Fichtego – a więc tego, co kryje się pod pojęciem *Wissenschaftslehre* – możemy zauważyć, iż w jego życiu miało miejsce podobne zdarzenie, jak w życiu Kanta. W przypadku obydwu myślicieli doszło bowiem do swoistego *filozoficznego prze-*

---

<sup>11</sup> Zob. G. Gamm, s. 38–43.67–76; P. Rohs, s. 149–167.

*budzenia*. Kant, jak powszechnie wiadomo, został *przebudzony z dogmatycznej drzemki* dzięki lekturze pism Hume'a. I ten właśnie moment jest uważany za początek filozofii krytycznej Kanta. Z kolei Fichte został *przebudzony* przez lekturę dzieł filozofa z Królewca. Pierwsze spotkanie z filozofią Kanta (miało to miejsce w 1790 roku) było dla Fichtego tak głębokim filozoficznym doświadczeniem, że w jednym ze swoich listów – pochodzącym z tego okresu – stwierdził, iż od momentu przeczytania *Krytyki praktycznego rozumu* żyje jakby w całkowicie nowej rzeczywistości<sup>12</sup>. Należy to rozumieć w ten sposób, że zapoznanie się z zasadniczym korpusem filozofii Kanta – Fichte bowiem w dość krótkim czasie przeczytał trzy *Krytyki* – oraz osobiste z nim spotkanie w roku 1791, skierowały Fichtego ku analizie kwestii wolności, niezależności i aktywności ludzkiego podmiotu oraz porzucenia determinizmu. Generalnie rzecz ujmując i upraszczając sprawę chodzi o to, iż Kant swoją koncepcją wskazał Fichtemu, iż sposób poznawania świata – a w konsekwencji również działania – zależy od wewnętrznej struktury ludzkiego podmiotu i poznawania, a nie od zewnętrznych wobec człowieka rzeczy. Mamy tutaj na myśli głównie to, iż zdaniem Kanta człowiek w poznawaniu i działaniu jest związany jedynie apriorycznymi formami naoczności zmysłowej, kategoriami intelektu oraz tymi zasadami, które na nich się wspierają. Fichte idee te przyjmuje jako własne (a następnie dokonuje ich radykalizacji oraz inaczej rozkłada akcenty<sup>13</sup>) i uznaje, że Kant racjonalnie je uzasadnił, wskazując, iż nic nie zostaje człowiekowi narzucone z zewnątrz. Nie ma więc mowy o żadnym determinizmie spowodowanym czymkolwiek, co jest zewnętrzne wobec ludzkiego podmiotu. Nawiązując do kantowskiego *przebudzenia*, w przypadku Fichtego możemy więc mówić o swoistym *przebudzeniu z deterministycznej drzemki* dzięki lekturze pism Kanta<sup>14</sup>. Na marginesie warto zaznaczyć, iż dla Fichtego determinizm – mimo że został przez niego samego odrzucony – pozostaje jedną z najważniejszych filozoficznych inspiracji w sensie negatywnym.

Obok spotkania z filozofią Kanta ważnym wydarzeniem stojącym u źródeł *Wissenschaftslehre* jest Rewolucja Francuska. Wydarzenia rewolucyjne we Francji w 1789 roku i latach kolejnych odbiły się szerokim echem w całej ówczesnej Europie<sup>15</sup>. Rewolucja Francuska jest nie tylko historyczno-ideowym tłem filozofii Fichtego. Może być ona uznana również za istotny impuls, który pobudził Fichtego do rozpoczęcia filozoficznego namysłu. Niemiecki myśliciel podejmuje bowiem

<sup>12</sup> „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe”, GA III, 1, s. 167.

<sup>13</sup> Omówienie tego zagadnienia zob. H. Seidel, s. 53–60.

<sup>14</sup> Zob. W. G. Jacobs, s. 20–24.28–30; H. Seidel, s. 13–21.

<sup>15</sup> Zob. M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789–1870*, Warszawa 2004, s. 60–61.

zagadnienie filozoficznego usprawiedliwienia Rewolucji Francuskiej<sup>16</sup>. Fichte zajmuje się więc m.in. usprawiedliwieniem terroru, który ona ze sobą przyniosła. Nie wchodząc bliżej w to zagadnienie powiedzmy jedynie, iż dochodzi do wniosku, że terror rewolucyjny usprawiedliwiają cele, które Rewolucja ma osiągnąć (paradoksalne jest tutaj, iż stosowanie przemocy zostaje usprawiedliwione przez Fichtego celem, do którego ona zmierza, czyli zapewnieniem wszystkim ludziom wolności i równości). Dla nas ważne jest to, że przy okazji usprawiedliwiania wydarzeń i terroru rewolucyjnego Fichte tworzy zasadnicze zręby swojego przyszłego systemu<sup>17</sup>.

W świetle powyższego możemy powiedzieć, iż momentem narodzin *Wissenschaftslehre* było spotkanie się jej autora z filozofią Kanta, a także Rewolucją Francuską. W obydwu przypadkach dostrzegamy dość istotne podobieństwo. Zarówno bowiem Kant, jak i Rewolucja Francuska skierowały Fichtego ku kwestii wolności człowieka i jednocześnie przyczyniły się do odrzucenia determinizmu. Odbywa wydarzenia należy mieć zatem na uwadze, gdy analizuje się zwłaszcza wczesną *Wissenschaftslehre*, w której centrum Fichte umieścił ideę wolnego, niezależnego i twórczego *ja*. Warto tutaj powiedzieć, iż niemiecki myśliciel w tym okresie swojej twórczości był tak bardzo zafascynowany ideą wolności, że cały swój system określił mianem *systemu wolności*<sup>18</sup>.

Następne wydarzenie – choć należałoby mówić raczej o szeregu zdarzeń – które odciska swoje piętno na filozofii Fichtego jest związane z jego działalnością na uniwersytecie w Jenie, którą rozpoczął w maju 1794 roku. Od tego momentu kariera naukowo-dydaktyczna Fichtego zaczyna rozwijać się błyskawicznie. Tworzony przez niego system filozoficzny jest przedmiotem zainteresowania, a sam Fichte jest jednym z najbardziej cenionych i podziwianych wykładowców oraz myślicieli. Pojawiały się wprawdzie wokół jego osoby oraz filozofii pewne zawirowanie (dotyczące przede wszystkim wspierania przez Fichtego idei Rewolucji Francuskiej, prowadzenia wykładów w niedzielę i sprzyjania religii natu-

---

<sup>16</sup> Czyni to w dwóch pismach powszechnie zwanych *rewolucyjnymi*: 1) *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* (1793), FW VI, s. 1–36; 2) *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793), FW VI, s. 37–288.

<sup>17</sup> Zob. H. Seidel, s. 21–37.

<sup>18</sup> „Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußeren Ketten den Menschen losreißt, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflusses los, und stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbständiges Wesen hin. Es ist in den Jahren, da sie mit äußeren Kraft die politische Freiheit erkämpften, durch inneren Kampf mit mir selbst, mit allen eingewurzelt Vorurteilen entstanden; nicht ohne ihr Zutun; ihr Valeur war, der mich noch höher stimmte, und jene Energie in mir entwickelte, die dazu gehörte, um dies zu fassen. Indem ich über diese Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke und Ahnungen dieses Systems”, GA III, 2, s. 298.

ralnej), ale ze wszystkich wychodzi obronną ręką. Sytuacja przybiera dla Fichtego raptownie bardzo niekorzystny obrót wraz z ukazaniem się jego artykułu *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (październik 1798 roku). Fichte po jego opublikowaniu zostaje wprost posądzony o ateizm (wcześniej ten zarzut też się pojawiał, ale nie w tak ostrej formie). Dlatego też do historii ten fragment życia Fichtego przechodzi pod nazwą *atheismusstreit – spór o ateizm*. W czym tkwiło sedno owego zarzutu? Sprawa staje się oczywista, gdy przypomnimy, iż niemiecki filozof w tym okresie swej działalności za fundament swojego systemu uważał ideę absolutnego, wolnego, od niczego niezależnego i aktywnego ludzkiego *ja*. Owo ludzkie *ja* jawiło się więc Fichtemu jako najwyższa istota. W konsekwencji nie było potrzeby wprowadzania do systemu konieczności istnienia jakiegokolwiek formy boskiego Absolutu. Wyraz tym swoim przekonaniom Fichte dawał już we wcześniejszych pismach, ale dopiero po opublikowaniu wspomnianego wyżej artykułu zarzut propagowania ateizmu został postawiony przez przeciwników Fichtego (filozofów i urzędników) tak wyraźnie i sprawa stanęła na przysłowiowym ostrzu noża. Nie wchodzimy tutaj głębiej w szczegółowe ukazanie przebiegu i zasadności *sporu o ateizm*<sup>19</sup>, ponieważ z naszego punktu widzenia ważne są jedynie konsekwencje owego sporu.

Możemy je rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: życiowej i filozoficznej. Bezpośrednią życiową konsekwencją jest fakt, iż Fichte zostaje pozbawiony stanowiska na uniwersytecie, traci w ten sposób środki do życia i na początku lipca 1799 roku musi opuścić Jenę. Filozoficzne skutki *sporu o ateizm* są jeszcze bardziej znamienne. Fichte świadomie dokonuje bowiem w swoich rozważaniach gwałtownego religijnego zwrotu – w znaczeniu filozoficznym<sup>20</sup>. Nie może zatem dziwić to, iż w dalszej fazie twórczości Fichtego (chodzi tutaj o późną *Wissenschaftslehre*) z czasem coraz wyraźniej pojawiają się nieobecne wcześniej wątki teistyczno-mistyczne. Wśród nich najważniejsze są: postawienie ponad ludzkim *ja* boskiego *bycia* oraz opracowanie swoistej filozofii dziejów. Wydaje się nam, iż źródeł tych nowych elementów w filozofii Fichtego należy szukać w owym sporze, który w jakiejś mierze otworzył niemieckiemu myślicielowi nowe perspektywy poszukiwania niepodważalnych podstaw dla wszelkich nauk<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Omówienie tych zagadnień zob. W. G. Jacobs, s. 54–81; H. Verweyen, s. 201–208.

<sup>20</sup> Daje temu wyraz w liście z 5 listopada 1799 roku do swojej żony (Johanny Rahn, poślubionej w 1793 roku): „Ich habe bei Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift (chodzi tutaj o *Powołanie człowieka* opublikowane w 1800 roku) einen tieferen Blick in die Religion gethan, als noch je [...]. Ich glaube nicht, daß ich ohne diesen fatalen Streit, und ohne die bösen Folgen desselben, jemals zu dieser klaren Einsicht [...] gekommen wäre.”, GA III, 4, s. 142.

<sup>21</sup> Zob. H. Verweyen, s. 208–224.



W okresie późnej *Wissenschaftslehre* uwidacznia się jeszcze jeden motyw, którego wcześniej nie było i którego pominąć nie można. Chodzi o nacjonalizm Fichtego, któremu dał wyraz przede wszystkim w *Reden an die deutsche Nation* (1808). Jego źródła możemy się doszukiwać w wydarzeniach, w których Fichte sam uczestniczył oraz których był świadkiem.

Opuszczenie Jeny rozpoczyna nowy etap w życiu Fichtego. Zaczyna się on bardzo aktywnie włączać w życie polityczno-społeczne. Idąc za W. G. Jacobsem – jednym ze współczesnych nam biografów Fichtego – ten etap w życiu niemieckiego filozofa możemy ogólnie określić mianem *w służbie Królestwa Prus – in Diensten Preußens*. Fichte w tej fazie swojej działalności uczestniczył w wielu przedsięwzięciach zmierzających do zwiększenia polityczno-kulturowego znaczenia Prus na arenie międzynarodowej (jak chociażby w reformie pruskiego systemu edukacyjnego)<sup>22</sup>. W tym czasie ma miejsce wydarzenie, które wywiera na filozofię Fichtego olbrzymi wpływ. Mamy tu na myśli klęskę Prus w wojnie z napoleońską Francją w roku 1806. Z jednej strony klęska ta była dla wszystkich Niemców (nie tylko obywateli Prus) wielkim szokiem. Z drugiej zaś stała się olbrzymim impulsem do rozpoczęcia nowych i kontynuowania już rozpoczętych procesów umacniających polityczno-kulturową siłę Prus, które mimo militarnej klęski zachowały jednak pewną polityczną niezależność od Napoleona<sup>23</sup>. W tych procesach Fichte odgrywa niepoślednią rolę. Przede wszystkim wkłada wielki wysiłek w ukazanie, iż mimo militarnej klęski Prus, kultura niemiecka jest żywoźniejsza (a więc też wyższa) od francuskiej (i każdej innej). W ten sposób Fichte zamierzał zapalić rodaków do walki z wrogiem i jednocześnie dać nadzieję na ostateczne zwycięstwo, które – jego zdaniem – ma wymiar o wiele głębszy niż tylko militarny. Owocem i równocześnie wyrazem tego wysiłku są przede wszystkim przywołane wyżej *Reden an die deutsche Nation*. Wyrażony w nich nacjonalizm ma raczej charakter kulturowy niż biologiczny. Mimo wszystko jednak Fichte daje wyraźnie wyraz swemu przekonaniu o wyższości narodu (czytaj kultury) niemieckiego nad innymi. Wydaje się, iż to zamknięcie się Fichtego w obrębie *niemieckości* jest bezpośrednio powiązane z ową klęską<sup>24</sup>. Stwierdzenia tego nie należy traktować jako usprawiedliwiania fichteńskiego nacjonalizmu. Powinien on być jednak na pewno rozpatrywany w kontekście ówczesnej sytuacji polityczno-społecznej.

Wskazaliśmy w tym punkcie na wydarzenia, które uważamy za kluczowe w życiu Fichtego, ponieważ odciskają one niezatarte piętno na jego filozofii. I tak, po pierwsze, powodem porzucenia determinizmu i skierowania się ku idei wolnego,

<sup>22</sup> Zob. W. G. Jacobs, s. 98–118.

<sup>23</sup> Zob. J. Krasuski, *Historia Niemiec*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2004, s. 163–172; M. Życzyński, s. 163–169.

<sup>24</sup> Zob. G. Gamm, s. 41–42; H. Seidel, s. 126–133.

niezależnego i twórczego *ja* były spotkanie z filozofią Kanta oraz doświadczenia Rewolucji Francuskiej. Po drugie, *spór o ateizm* stał się dla Fichtego impulsem do teistyczno-mistycznego zwrotu w filozoficznych poszukiwaniach, których owocem jest późna *Wissenschaftslehre*. I w końcu po trzecie, pojawiające się w jej ramach również nacjonalistyczne wątki, są bezpośrednio powiązane z klęską Prus w wojnie z Napoleonem.

#### 4. Zakończenie

Rozpoczęliśmy nasze rozważania od wskazania, iż istnieje spór co do tego, czy Fichte tworzy jeden, czy też więcej systemów filozoficznych. Następnie wskazaliśmy, iż spór ten jest w jakiejś mierze uzasadniony, ponieważ w dziele Fichtego dokonują się albo radykalne zmiany – jak porzucenie determinizmu – albo też przy okazji omawiania tego samego problemu, jakim jest poszukiwanie niepowątpiewalnych podstaw filozofii, ukazują się nowe wątki, których wcześniej nie było (chodzi tutaj o różnice pomiędzy tzw. wczesną i późną *Wissenschaftslehre*). I na zakończenie pokazaliśmy, iż owe problemy są bezpośrednio powiązane z biografią Fichtego. Jaki z naszych analiz wypływa wniosek w kwestii sporu dotyczącego jedności i spójności filozofii Fichtego?

Wydaje się, iż jedynym uprawnionym wnioskiem będzie stwierdzenie, że każdy, kto chce się tą kwestią zająć musi mieć świadomość przyczyn owych zmian pojawiających się w filozofii niemieckiego myśliciela. Tylko wtedy bowiem można do owego problemu podejść. Ponadto wydaje się, iż możemy zasugerować, że być może fundamentu jedności i spójności filozofii Fichtego nie tyle należy szukać, analizując i porównując jego tezy dotyczące tych samych zagadnień w poszczególnych okresach i pismach, ile może bardziej w samym podejściu Fichtego do danych zagadnień. Nasze rozważania pokazały bowiem, że reagował on żywo na to, co się wokół jego osoby i filozofii działo. Innymi słowy być może spójności i jedności dzieła Fichtego należy szukać przede wszystkim w jego koncepcji roli i zadań filozofii oraz filozofa. To jest właśnie owa hipoteza, o której wspomnieliśmy na początku naszych analiz. Należy ją rozumieć jako pewną sugestię wskazującą być może drogę wyjścia z przedstawionego wyżej problemu<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Do postawienia takiej hipotezy zainspirował nas przywoływany wyżej tekst P. L. Oesterreich'a.

## Bibliografia

### Źródłowa:

Odwolując się do pism Fichtego stosujemy następującą notację (często stosowaną w literaturze przedmiotu):

1. FW – *Fichtes Werke*. W skład edycji wchodzi 11 tomów. My opieramy się na edycji wydanej w Berlinie w roku 1971 przez wydawnictwo Walter de Gruyter & Co.. Jest to fotomechaniczny przedruk pierwszego wydania pism J. G. Fichtego, zredagowanego przez jego syna (I. H. Fichtego) w latach 1834–35 (tomy IX–XI) i 1845–46 (tomy I–VIII) (np. FW VI, s. 1–36 – szukać należy w tomie VI na stronach 1–36).
2. GA – *J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962nn. W skład edycji wchodzi cztery serie, które oddaje się cyfrą rzymską: I – Werke (dzieła); II – Nachlaß (pisma inne); III – Briefe (listy); IV – Nachschriften (zapiski i notatki). Cyfra arabska oznacza kolejny tom w danej serii (np. GA III, 4, s. 142 – szukać należy w serii III – listy – w tomie 4 na stronie 142).
- J. G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. I, wybrał i przeł. M. J. Siemek, aneks przeł. J. Garewicz, Kraków 1996.

### Pomocnicza:

1. Copleston F., *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, t. VII, przeł. J. Łoziński, Warszawa 2006.
2. Gamm G., *Der Deutsche Idealismus*, Stuttgart 1997.
3. Jacobs W. G., *Johann Gottlieb Fichte*, Hamburg 1998.
4. Janke W., *Religion – Mystik. Fichtes Abwehr des Mystizismus*, [w:] tenże, *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard. Fichte-Studien-Supplementa bd. IV*, Amsterdam – Atlanta 1994, s. 83–95.
5. Krasuski J., *Historia Niemiec*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2004.
6. Oesterreich P. L., *Die Einheit der Lehre ist der Gelehrte selbst. Zur personalen Idee Philosophie bei Johann Gottlieb Fichte*, [w:] *Zur Einheit der Lehre Fichtes. Fichte-Studien bd. XVI*, Amsterdam – Atlanta 1999, s. 1–18.
7. Perrinjaquet A., *Jednostka i wspólnota w Teorii wiedzy między rokiem 1796 i 1800*, tłum. A. Romaniuk, [w:] *Filozofia transcendentálna*, red. M. J. Siemek, Warszawa 1994, s. 157–180.
8. Rohs P., *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991.
9. Seidel H., *Johann Gottlieb Fichte – zur Einführung*, Hamburg 1997.

10. Verweyen H., *Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks*, [w:] *Religionsphilosophie. Fichte-Studien* bd. VIII, Amsterdam – Atlanta 1995, s. 193–224.
11. Zhixhue L., *Interpersonalność u młodego Fichtego*, tłum. H. Walentowicz, [w:] *Filozofia transcendentalna*, red. M. J. Siemek, Warszawa 1994, s. 124–138.
12. Żywczyński M., *Historia powszechna 1789–1870*, Warszawa 2004.