

# Georg W. F. Hegel

---

## Prezentacja systemu Fichtego

---

Nowa Krytyka 2, 99-141

---

1992

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

## Prezentacja systemu Fichtego

Podstawą systemu Fichtego jest ogląd intelektualny, czyste myślenie samo o sobie, czysta samoświadomość „Ja=Ja, Ja jestem”<sup>1</sup>; absolut jest podmiotem-przedmiotem, a Ja tą identycznością podmiotu i przedmiotu.

W pospolitej świadomości Ja występuje w przeciwstawieniu. Filozofia ma wyjaśnić to przeciwstawienie do przedmiotu; objaśnić je oznacza: pokazać jego uwarunkowanie przez coś innego i udowodnić je jako zjawisko. Jeśli zostanie udowodnione, że empiryczna świadomość jest nie tylko uwarunkowana przez czystą świadomość, ale że znajduje w niej całkowite uzasadnienie, to tym samym zostało zniesione ich przeciwstawienie - pod warunkiem, że wyjaśnienie jest zupełne, to znaczy że została wykazana nie tylko częściowa identyczność czystej i empirycznej świadomości. Identyczność jest tylko częściowa, jeśli pozostałaby jakaś strona empirycznej świadomości, z której to ona nie byłaby określona przez czystą [świadomość], pozostając nieuwarunkowaną. A ponieważ czysta i empiryczna świadomość występują tylko jako człony najwyższego przeciwieństwa, to czysta świadomość sama byłaby określona i warunkowana przez empiryczną, o ile ta byłaby nieuwarunkowana. W ten sposób stosunek byłby stosunkiem wzajemnym, który obejmuje w sobie wzajemne określanie i

---

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*; część druga - *Darstellung des Fichteschen Systems* oraz trzecia - *Verleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen*. Tłumaczenie na podstawie: G. W. F. Hegel: *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe* in zwanzig Bänden, herausgegeben von Hermann Glockner, Bd. 1. Stuttgart 1927, ss. 77 - 144. Hegel stosował skrócony i bardzo nieprecyzyjny system opisu bibliograficznego, co zachowuje w swoim wydaniu Glockner, dlatego zdecydowałem się na wersję przypisów przyjętą w wydaniu S. Dietzscha (Leipzig 1981). Wydania i strony według Glocknera, zostały podane w nawiasach.

<sup>1</sup> J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, [w:] *Sämtliche Werke*. Hrsg. J. G. Fichte. Berlin 1845-1846, T. 1, s. 94 i nast.: [Wissenschaftslehre, Weimar 1794, s. 8 (1802, s. 6)].

bycie określanym; ale który zakłada absolutne przeciwstawienie tego, co znajduje się we wzajemnym oddziaływaniu, a więc zakłada niemożliwość zniesienia rozdwojenia w absolutnej idyntyeczności.

Filozof tworzy tę czystą świadomość w ten sposób, że w swoim myśleniu abstrahuje od wszystkiego co obce, co nie jest Ja, a utrwała tylko stosunek podmiotu i przedmiotu. W empirycznym oglądzie podmiot i przedmiot są przeciwstawne, zaś filozof ujmuje czynność oglądania, on ogląda oglądanie i przez to pojmuje je jako idyntyeczność. To oglądanie oglądania jest z jednej strony filozoficzną refleksją przeciwstawioną popolitej refleksji, jak i empirycznej świadomości w ogóle, która nie wznosi się ponad siebie samą i swoje przeciwstawienie; zarazem z drugiej strony ten ogląd transcendentálny jest przedmiotem filozoficznej refleksji, absolutem, pierwotną idyntyecznością. Filozof wznosił się do wolności i do punktu widzenia absolutu.

Obecnie jego zadanie polega na zniesieniu pozornego przeciwstawienia transcendentálnej i empirycznej świadomości. Ogólnie biorąc dzieje się to w ten sposób, że ta ostatnia zostaje wydedukowana z pierwszej. Nieodzownie dedukcja ta nie może być przejściem do czegoś obcego. Filozofii transcendentálnej chodzi tylko o to, aby skonstruować empiryczną świadomość nie z zasady znajdującej się poza nią samą, lecz z zasady wewnętrznej, jako czynną emanację lub samowytwarzanie zasady. W empirycznej świadomości może znajdować się o tyle coś, co nie zostało skonstruowane z czystej samoświadomości, o ile czysta świadomość różni się istotą od empirycznej. Forma obu jest różna właśnie dlatego, że to, co w empirycznej świadomości pojawia się jako przeciwstawiony podmiotowi przedmiot, w oglądzie tego empirycznego oglądania zostaje ustanowione jako idyntyeczne, a tym samym empiryczna świadomość zostaje dopełniona przez to, co stanowi jej istotę, a czego ona jednak nie uświadamia sobie.

Zadanie może zostać także tak wyrażone: poprzez filozofię powinna zostać zniesiona czysta świadomość jako pojęcie. W przeciwstawieniu do empirycznej świadomości, ogląd intelektualny - czyste myślenie samo o sobie - zjawia się jako pojęcie, jako abstrakcja od wszelkiej różnorodności, od wszelkiej nierówności podmiotu i przedmiotu. Jest on mianowicie prawdziwą aktywnością, działaniem (*Tun*), oglądaniem, jest obecny tylko w wolnej samodziółalności (*Selbsttätigkeit*), która go rodzi. Ten akt, który odrywa się od wszystkiego, co empiryczne, różnorodne, przeciwstawne i wznosi się do jedności myślenia, tego Ja=Ja, idyntyeczności podmiotu i przedmiotu, sam jest przeciwstawiony innym aktom. O tyle nadaje się on do tego, aby zostać określonym jako pojęcie i ma wraz z przeciwstawnymi mu [aktami] wspólną sferę, sferę myślenia w ogóle. Poza myśleniem samym o sobie istnieje jeszcze inne myślenie, poza samoświadomością jeszcze różnorodna empiryczna świadomość, poza Ja jako przedmiotem jeszcze różnorodne przedmioty świadomości. Akt samoświadomości z pewnością różni się od innych świadomości tym, iż jego przedmiot miałby być równy podmiotowi; o tyle Ja=Ja jest prze-

ciwstawne wobec nieskończonego przedmiotowego świata.

W ten sposób, poprzez ogląd transcendentálny, nie powstała żadna wiedza filozoficzna; wprost przeciwnie - jeśli zawładnie nim refleksja, przeciwstawia go innemu oglądaniu i to przeciwstawienie utrwala, to niemożliwa jest żadna wiedza filozoficzna. Ten absolutny akt wolnej samodiałalności jest warunkiem wiedzy filozoficznej, ale nie jest on jeszcze filozofią samą. Dzięki temu zostaje zrównana przedmiotowa totalność wiedzy empirycznej z czystą samoświadomością; tym samym ta ostatnia zostaje zniesiona jako pojęcie lub jako coś przeciwstawnego - a przez to także ta pierwsza. Twierdzi się, że w ogóle istnieje tylko czysta świadomość.  $Ja=Ja$  jest absolutem; wszelka empiryczna świadomość byłaby tylko czystym wytworem tego  $Ja=Ja$  i empiryczna świadomość zostałaby o tyle zupełnie zanegowana, o ile w niej lub poprzez nią miałyby istnieć absolutna dwoistość, o ile w niej miałyby znajdować się byt-ustanowiony, który nie byłby bytem-ustanowionym tego  $Ja$  dla  $Ja$  i przez  $Ja$ . Wraz z samostanowieniem tego  $Ja$  zostałyby ustanowione wszystko, zaś poza nim nic. Identyczność czystej i empirycznej świadomości nie jest abstrahowaniem od ich pierwotnego bycia-przeciwstawnymi; wprost przeciwnie, ich przeciwstawienie jest abstrahowaniem od ich pierwotnej identyczności.

Dzięki temu ogląd intelektualny jest ustanowiony jako równy wszystkim, jest on totalnością. To bycie-identyczną (*Identischsein*) wszelkiej empirycznej świadomości z czystą jest wiedzą; a filozofia, która zna to bycie-identycznym, jest „nauką o wiedzy” (*Wissenschaft des Wissen*)<sup>2</sup>. Ma ona pokazać różnorodność empirycznej świadomości jako identyczną z czystą poprzez czyn, poprzez rzeczywisty rozwój tego, co przedmiotowe z  $Ja$  i ma opisać totalność empirycznej świadomości jako przedmiotową totalność samoświadomości; w  $Ja=Ja$  jest dana cała różnorodność jej wiedzy. Dla czystej refleksji dedukcja taka - wyprowadzanie różnorodności z jedności, a z czystej identyczności dwoistości - wydaje się sprzecznym postępowaniem; ale identyczność tego  $Ja=Ja$  nie jest czystą identycznością, tj. powstała przez abstrahowanie refleksji. Jeśli refleksja pojmuje  $Ja=Ja$  jako jedność, to musi ona zarazem to samo pojmować jako dwoistość;  $Ja=Ja$  jest zarazem identycznością i dwoistością - jest to przeciwstawienie w  $Ja=Ja$ . Raz  $Ja$  jest podmiotem, drugim zaś razem przedmiotem, ale to, co jest przeciwstawione  $Ja$ , jest również  $Ja$ ; człony przeciwstawne są identyczne. Z tego powodu empiryczna świadomość nie może być rozważana jako coś, co wychodzi z czystej; według tego poglądu nauka o wiedzy, która wychodzi z czystej świadomości, byłaby zapewne czymś absurdalnym. Pogląd ten, jakoby w empirycznej świadomości miało się wychodzić z czystej, opiera się na wyżej wspomnianym abstrahowaniu, w którym refleksja izoluje jej przeciwstawienie. Refleksja jako rozsądek jest zarówno w sobie, jak i dla siebie niezdolna, aby pojąć (*fassen*) ogląd transcendentálny; i jeśli nawet rozum (*Vernunft*) dotarł do samopoznania, to refleksja tam, gdzie została dopuszczona, ponownie

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 43; [1874. s. 16].

zmienia to, co rozumowe w to, co przeciwstawne.

Opisaliśmy dotychczas czysto transcendentálną stronę systemu, w której refleksja nie posiada żadnej mocy, zaś zadanie filozofii zostało określone i opisane przez rozum. Z powodu tej prawdziwie transcendentálnej strony, druga [strona], w której panuje refleksja, jest zgodnie z jej punktem wyjścia tym trudniejsza zarówno do uchwycenia, jak i w ogóle do utrzymania; ponieważ dla tego, co rozsądkowe, a w co refleksja zamieniła to, co rozumowe, zawsze pozostaje otwarty odwrót ku stronie transcendentálnej. Należy zatem pokazać, że do tego systemu istotnie należą dwa stanowiska, spekulacji i refleksji, i to w taki sposób, że to ostatnie nie zajmuje podporządkowanego miejsca, lecz że w centralnym punkcie systemu są one absolutnie konieczne i niezjednoczone. Albo, że  $Ja=Ja$  jest absolutną zasadą spekulacji, ale ta zasada nie została pokazana przez system; przedmiotowe  $Ja$  nie stało się równe  $Ja$  podmiotowemu, oba pozostały absolutnie przeciwstawne.  $Ja$  nie znajduje się w swoim zjawisku bądź w swoim ustanawianiu; i aby pojawić się jako  $Ja$ , musi unicestwić swoje zjawisko. Istota  $Ja$  i jego ustanawianie nie schodzą się razem:  **$Ja$  nie staje się przedmiotowe.**

Fichte wybrał w teorii wiedzy dla przedstawienia zasady swego systemu formę twierdzeń podstawowych - o ich niedogodności była wyżej mowa. Pierwsze podstawowe twierdzenie jest absolutnym samo-ustanawianiem-siebie tego  $Ja$ ,  $Ja$  jako nieskończone ustanawianie; drugie absolutnym przeciwstawianiem lub ustanawianiem nieskończonego  $Nie-Ja$  i tak dalej; trzecie jest absolutnym zjednoczeniem tych dwóch pierwszych poprzez absolutne rozdzielenie tego  $Ja$  i  $Nie-Ja$  i podzielenie nieskończonej sfery między częściowe  $Ja$  i częściowe  $Nie-Ja$ . Te trzy absolutne twierdzenia podstawowe przedstawiają trzy absolutne akty tego  $Ja$ . Z tej wielości (*Mehrheit*) absolutnych aktów bezpośrednio wynika, że akty te, jak i twierdzenia podstawowe, są tylko względne albo, o ile wchodzą one do konstrukcji totalności świadomości, są tylko idealnymi (*ideelle*) czynnikami.  $Ja=Ja$  w takim ustawieniu, w którym zostało ono przeciwstawione innym absolutnym aktom, posiada tylko znaczenie czystej samoświadomości, o ile ta została przeciwstawiona empirycznej. Jako taka jest ona warunkowana przez abstrahowanie z empirycznej i tak samo są warunkowane pozostałe podstawowe twierdzenia, aczkolwiek jest ona pierwszym twierdzeniem podstawowym - bezpośrednio na to wskazuje już wielość absolutnych aktów, jeśli nawet ich treść jest całkowicie nieznaną. Nie jest to wcale konieczne, aby  $Ja=Ja$ , absolutne samo-ustanawianie-siebie, było pojmowane jako coś uwarunkowanego; przeciwnie, widzieliśmy je wyżej w jego transcendentálnym znaczeniu jako absolutną identyczność, a nie tylko jako identyczność rozsądkową. Ale w tej formie, w jakiej  $Ja=Ja$  zostało utworzone, jako jedno z wielu twierdzeń podstawowych, nie ma ono żadnego innego znaczenia, jak znaczenie czystej samoświadomości, która została przeciwstawiona empirycznej, jak znaczenie filozoficznej refleksji przeciwstawionej pospolitej.

Jednak takie idealne czynniki czystego ustanawiania i czystego prze-

ciwstawiania mogłyby zostać ustanowione tylko dla celów filozoficznej refleksji, która jakkolwiek wychodzi wprawdzie od pierwotnej idyntityczności, to aby opisać prawdziwą istotę tej idyntityczności, zaczyna właśnie od przedstawienia członów absolutnie przeciwstawnych i łączy je w antynomie; jest to jedyny sposób refleksji, aby przedstawić absolut i natychmiast usunąć absolutną idyntityczność ze sfery pojęć oraz ukonstytuować ją jako idyntityczność, która nie abstrahuje od podmiotu i przedmiotu, lecz jest idyntitycznością podmiotu i przedmiotu. Ta idyntityczność nie może być rozumiana w ten sposób, że jedno i drugie, czyste samo-ustanawianie-siebie i czyste przeciwstawianie są działalnościami jednego i tego samego Ja. Taka idyntityczność bynajmniej nie byłaby transcendentna, lecz transcendentna; miałaby trwać absolutna sprzeczność członów przeciwstawnych, zaś zjednoczenie obu redukowałoby się do zjednoczenia w ogólnym pojęciu działalności. Wymaga się transcendentnego zjednoczenia, w którym zostanie zniesiona sprzeczność obu działalności samych, a z czynników idealnych zostanie skonstruowana prawdziwa, zarazem idealna i realna synteza. To zaś daje trzecie twierdzenie podstawowe: „Ja przeciwstawia w Ja częściowemu Ja częściowe Nie-Ja”<sup>3</sup>. Nieskończona przedmiotowa sfera, to, co przeciwstawne nie jest ani absolutnym Ja, ani absolutnym Nie-Ja, lecz czymś obejmującym człony przeciwstawne, tym, co wypełnione przeciwstawnymi czynnikami, które znajdują się w takim stosunku, że o ile jeden jest ustanowiony, o tyle drugi nie jest, o ile jeden się wznosi, to drugi opada.

Jednak w tej syntezie przedmiotowe Ja nie jest równe podmiotowemu - tym, co podmiotowe jest Ja, tym, co przedmiotowe Ja+Nie-Ja. W nich nie przedstawia się pierwotna idyntityczność; czysta świadomość Ja=Ja i empiryczna Ja=Ja+Nie-Ja wraz z wszelkimi formami, w jakich się konstruuje, pozostają wobec siebie przeciwstawne. Niepełność tej syntezy wyrażonej przez trzecie twierdzenie podstawowe jest czymś koniecznym, skoro akty pierwszego i drugiego twierdzenia podstawowego są absolutnie przeciwstawnymi działalnościami. Bądź w gruncie rzeczy synteza w ogóle jest niemożliwa; synteza jest tylko wówczas możliwa, jeżeli działalność samo-ustanawiania-siebie i przeciwstawiania zostaną ustanowione jako czynniki idealne. Wprawdzie już samo to wydaje się sprzeczne, że działalności, które bezwarunkowo nie mogą być pojęciami, miałyby być traktowane tylko jako idealne czynniki. I nie stanowi żadnej różnicy, zarówno samo w sobie, jak i dla systemu, którego zasadą jest idyntityczność, czy Ja i Nie-Ja, to, co podmiotowe i przedmiotowe, zostaną wyrażone dla tego, co jednoczące, jako działalności (ustanawianie i przeciwstawianie), czy też jako wytwory (przedmiotowe Ja i Nie-Ja). Ich charakter - bycie absolutnie przeciwstawnym - czyni je po prostu czymś tylko idealnym, a Fichte uznaje tę ich czystą idealność. Człony przeciwstawne są dla niego czymś całkiem innym przed syntezą niż po syntezie: „Przed syntezą są one tylko członami przeciwstawnymi i niczym więcej;

<sup>3</sup> Ibidem, s. 110; [s. 30 (s. 28)].

jeden jest tym, czym drugi nie jest, zaś drugi, czym pierwszy nie jest - czystą myślą bez żadnej realności, jeszcze do tego myślą czystej realności. Kiedy pojawia się jeden, drugi zostaje unicestwiony, ale ponieważ ten pierwszy może pojawić się tylko jako (*unter dem Prädikate*) przeciwieństwo drugiego, zatem wraz z jego pojęciem pojawia się zarazem pojęcie tego drugiego i go unicestwia, a więc pierwszy sam nie może się pojawić. Przeto zupełnie nic nie istnieje; i było to tylko dobroczynne złudzenie wyobraźni, która niepostrzeżenie owym tylko przeciwstawnym członem podsunęła substrat, a on uczynił możliwym myślenie o nich"<sup>4</sup>.

Z idealności przeciwstawnych czynników wynika, że one są niczym poza syntetyczną działalnością; że poprzez nią tylko zostaje ustanowione ich bycie-przeciwstawnymi oraz one same, a ich przeciwstawienie zostało użyte tylko do celów filozoficznej konstrukcji (aby władzę (*Vermögen*) syntetyczną uczynić zrozumiałą). Twórcza wyobraźnia byłaby absolutną identyecznością samą przedstawioną jako działalność, która, podczas gdy ustanawia wytwór, ustanawia granicę, zarazem ustanawiając człony przeciwstawne tylko jako to, co ogranicza. To, że twórcza wyobraźnia zjawia się jako syntetyczna władza, która jest warunkowana przez człony przeciwstawne, dotyczyłoby tylko stanowiska refleksji, która wychodzi od członów przeciwstawnych i pojmuje ogład tylko jako zjednoczenie ich samych. Zarazem jednak filozoficzna refleksja musiałaby, aby określić ten pogląd jako coś podmiotowego, przynależnego refleksji, wytworzyć dzięki temu transcendentálny punkt widzenia, że ona ze względu na absolutną identyeczność, w której zostają zniesione zarówno empiryczna świadomość, jak i jej przeciwieństwo, czysta świadomość - która jako abstrakcja z tamtej w niej ma swoje przeciwieństwo - uznaje owe absolutnie przeciwstawne działalności tylko za idealne czynniki, za całkowicie względne identyeczności. Tylko w tym sensie Ja jest transcendentálnym środkiem obu przeciwstawnych działalności i wobec obu niezróżnicowanym (*indifferent*): ich absolutne przeciwstawienie ma znaczenie tylko dla ich idealności.

Już sama niedoskonałość syntezy wyrażonej w trzecim podstawowym twierdzeniu, w której przedmiotowe Ja jest Ja+Nie-Ja, budzi wobec siebie podejrzenie, iż przeciwstawne działalności miały uchodzić nie tylko za względne identyeczności i za idealne czynniki, za które to mogłoby się je uznać, jeśli patrzy się tylko na ich stosunek do syntezy i abstrahuje się od tytułu absolutności, który mają zarówno obie te działalności, jak i ta trzecia.

Ale samo-ustanawianie-siebie i przeciwstawianie nie powinny nawiązywać tego stosunku między sobą i z syntetyczną działalnością. Ja=Ja jest absolutną działalnością, która pod żadnym względem nie powinna być traktowana jako relatywna identyeczność i jako idealny czynnik. Dla tego Ja=Ja, Nie-Ja jest czymś absolutnie przeciwstawnym; jednak ich zjednoczenie jest konieczne i jest to jedyne zadanie (*Interesse*) speku-

<sup>4</sup> Ibidem, s. 222 i nast.; [s. 191 (ss. 188 - 189)].

lacji. Ale jakie zjednoczenie jest możliwe przy założeniu członów absolutnie przeciwstawnych? - Oczywiście, że właściwie żadne. Albo [jest możliwa] tylko częściowa idyntyczność - ponieważ przynajmniej częściowo odstępuje się od absolutności ich przeciwstawienia i z koniecznością musi pojawić się trzecie podstawowe twierdzenie - ale i tak przeciwstawienie służy za podstawę. Wprawdzie zasadą spekulacji jest absolutna idyntyczność, to jednak zarówno ona jak i jej wyraz  $Ja=Ja$  pozostają tylko regułą, której nieskończone spełnianie jest postulowane, ale nie zostaje skonstruowane w systemie.

Najważniejszym punktem musi być dowód, że samo-ustanawianie siebie i przeciwstawianie są w systemie absolutnie przeciwstawnymi działalnościami. Wprawdzie słowa Fichtego wyrażają to bezpośrednio, ale absolutne przeciwstawienie ma być właśnie warunkiem, pod którym jest możliwa twórcza wyobraźnia. Ja jest jednak twórczą wyobraźnią tylko jako teoretyczna władza, która nie może się wznieść ponad przeciwstawienie: dla praktycznej władzy przeciwstawienie nie wchodzi w rachubę i tylko władza praktyczna jest tym, co je znosi. Należy zatem wykazać, że także dla niej przeciwstawienie jest absolutne i nawet w praktycznej władzy Ja nie ustanawia siebie jako Ja, lecz przedmiotowe Ja również jest  $Ja+Nie-Ja$ , a władza praktyczna nie dociera do  $Ja=Ja$ . Przeciwnie, absolutność przeciwstawienia wynika z niezupełności najwyższej syntezy systemu, w której ono jeszcze jest obecne.

Dogmatyczny idealizm zachowuje jedność zasady dzięki temu, że w ogóle neguje przedmiot i ustanawia jeden z członów przeciwstawnych - podmiot w jego określoności - jako absolut, tak jak i dogmatyzm w swojej czystej postaci (*Reinheit*) materializmu neguje to, co podmiotowe. Jeżeli filozofowaniu służy za podstawę potrzeba takiej tylko idyntyczności, która ma zostać zrealizowana dzięki temu, że jeden z przeciwstawnych członów zostanie zaprzeczony i od niego będzie się absolutnie abstrahować, to jest obojętne, który z tych dwóch - to, co podmiotowe czy przedmiotowe - zostanie zanegowany. Ich przeciwstawienie istnieje w świadomości, a realność jednego jest równie dobrze w niej uzasadniona, jak i realność drugiego: czysta świadomość może zostać udowodniona w empirycznej ni mniej, ni więcej niż rzecz sama w sobie dogmatyka. Świadomość nie wypełnia ani tylko to, co podmiotowe, ani tylko to, co przedmiotowe; to, co czysto podmiotowe jest równie dobrze abstrakcją jak to, co czysto przedmiotowe: dogmatyczny idealizm ustanawia to, co podmiotowe jako rzeczywistą podstawę tego, co przedmiotowe, zaś dogmatyczny realizm to, co przedmiotowe jako rzeczywistą podstawę tego, co podmiotowe. Konsekwentny realizm w ogóle neguje świadomość jako samodzielną działalność samo-ustanawiania. Jednak jeśli nawet jego przedmiot, który on ustanawia jako rzeczywistą podstawę świadomości, zostanie wyrażony jako  $Nie-Ja = Nie-Ja$ , nawet jeśli on pokazuje realność swego przedmiotu w świadomości, a więc idyntyczność świadomości zostanie dla niego uczyniona obowiązującą jako absolut w stosunku do jego przedmiotowego uszeregowania tego, co skończone obok skończonego, to naturalnie musi



on zrezygnować z formy swojej zasady czystej przedmiotowości. Skoro on dodaje myślenie, to  $Ja=Ja$  jest przedstawione przez analizę myślenia. Ponieważ myślenie jest samoczynnym odnoszeniem się (*Beziehen*) członów przeciwstawnych, a odnoszenie się jest ustanawianiem członów przeciwstawnych jako równych, to myślenie zostaje wyrażone jako twierdzenie. Ale jak idealizm czyni obowiązującą jedność świadomości, tak realizm może uczynić obowiązującą dwoistość jej samej. Jedność świadomości zakłada dwoistość, odnoszenie się bytu-w-przeciwstawieniu; temu  $Ja=Ja$  równie absolutnie przeciwstawia się inne twierdzenie: podmiot nie jest równy przedmiotowi; oba twierdzenia są tej samej rangi.

Aczkolwiek wielość (*einige*) form, w jakich Fichte przedstawił swój system, mogłaby skłaniać, aby uznać go za system dogmatycznego idealizmu, który neguje przeciwstawną mu zasadę - jak też Reinhold przeoczył transcendentálne znaczenie zasady Fichtego, według której wymaga się, aby w  $Ja=Ja$  jednocześnie ustanowić różnicę podmiotu i przedmiotu, i w systemie Fichtego dostrzeżać system „absolutnej podmiotowości”, tj. „dogmatyczny idealizm”<sup>5</sup> - to jednak idealizm Fichtego tym się właśnie odróżnia, iż identyczność, którą stwarza, nie zaprzecza temu, co przedmiotowe, lecz to, co podmiotowe i przedmiotowe ustanawia w tym samym stopniu realności i pewności, a czysta i empiryczna świadomość są jednym. Ze względu na identyczność podmiotu i przedmiotu ustanawiam rzeczy (*Dinge*) poza mną tak samo pewnie, jak ustanawiam siebie; tak jak  $Ja$  jestem pewny, [pewne] są rzeczy. Ale skoro  $Ja$  ustanawia tylko rzeczy lub siebie samego, tylko jedno z dwojga lub także jedno i drugie jednocześnie, ale rozdzielone, to  $Ja$  w systemie nie stanie się samym podmiotem=przedmiotowi. To, co podmiotowe jest wprawdzie podmiotem=przedmiotowi, nie jest jednak tym, co przedmiotowe; a zatem podmiot nie jest równy przedmiotowi.

$Ja$  nie jest w stanie jako **teoretyczna władza** ustanowić się całkowicie przedmiotowo i wyjść z przeciwstawienia. „ $Ja$  ustanawia siebie jako określone przez Nie- $Ja$ ”<sup>6</sup>, jest tą częścią trzeciego twierdzenia podstawowego, dzięki której  $Ja$  konstytuuje się jako to, co inteligentne. Jeśli teraz równocześnie dowodzi się świata przedmiotowego jako akcydensu inteligencji, a Nie- $Ja$ , dzięki któremu inteligencja ustanawia siebie samą jako określoną, jest czymś nieokreślonym i owo określenie jego samego jest wytworem inteligencji, to pozostaje jednak taka strona władzy teoretycznej, z której ona jest uwarunkowana. Mianowicie świat przedmiotowy, w jego nieskończonej określoności [nadawanej] przez inteligencję, pozostaje dla niej czymś, co zarazem jest dla niej nieokreślone. Nie- $Ja$  wprawdzie nie ma pozytywnego charakteru, ale ma negatywny - być czymś innym, tj. tym, co przeciwstawne w ogóle - lub, jak wyraża się Fichte, „inte-

<sup>5</sup> C. L. Reinhold: Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des 19. Jahrhunderts, Hamburg 1800, z. 1. s.124 i nast.

<sup>6</sup> J. G. Fichte: Grundlage... [w:] idem: Sämtliche Werke.... s. 127 i nast.: [s. 55 (s. 52)].

ligencja jest warunkowana przez impuls (Anstoß), który jednak sam w sobie jest całkowicie »nieokreślony«<sup>7</sup>. Ponieważ Nie-Ja wyraża tylko to, co negatywne, nieokreślone, to jemu samemu przysługuje taki charakter tylko dzięki ustanawianiu Ja: Ja ustanawia siebie jako nieustanowione; to, co przeciwstawne w ogóle, ustanawianie tego, co absolutnie przez Ja nieokreślone, samo jest ustanawianiem Ja. W tym zwrocie zostaje stwierdzona immanencja tego Ja, także jako inteligencji, ze względu na bycie-uwarunkowaną przez coś innego = x. Sprzeczność otrzymała jednak tylko inną formę, dzięki której ona sama stała się immanentna: sprzeczne jest mianowicie to, co przeciwstawne tego Ja i samo-ustanawianie-siebie tego Ja. I władza teoretyczna nie jest w stanie wyjść z tego przeciwstawienia; z tego powodu pozostaje ono dla niej samej absolutne. Twórcza wyobraźnia jest „zawieszeniem” między członami absolutnie przeciwstawnymi, które ona syntetyzuje tylko w granicę, ale której przeciwstawnych końców nie może zjednoczyć.

Przez władzę teoretyczną Ja nie staje się przedmiotowe. Zamiast dotrzeć do Ja=Ja, przedmiot powstaje dla niej jako Ja+Nie-Ja, bądź też czysta świadomość nie okazuje się równa empirycznej.

Z tego wynika charakter transcendentalnej dedukcji świata przedmiotowego. Ja=Ja jako zasada spekulacji lub podmiotowej filozoficznej refleksji, która jest przeciwstawna empirycznej świadomości, ma się przedmiotowo wykazać jako zasada filozofii dzięki temu, że znosi przeciwstawienie do empirycznej świadomości. To musi się stać, jeśli czysta świadomość wytwarza z siebie samej różnorodność działalności, która jest równa różnorodności empirycznej świadomości. Tym samym Ja=Ja zostałyby wykazane jako immanentna, rzeczywista podstawa totalności zewnętrznej (*des Aussereinanders*) przedmiotowości. Ale w empirycznej świadomości jest coś przeciwstawnego, pewne x, którego czysta świadomość, ponieważ jest samo-ustanawianiem-siebie, nie wytwarza z siebie ani nie może przewyżczyć, lecz musi go zakładać. Powstaje pytanie, czy absolutna identyczność, o ile zjawia się jako teoretyczna władza, także nie może całkowicie abstrahować od podmiotowości i przeciwstawienia do empirycznej świadomości oraz sama siebie uprzedmiotowić we wnętrzu tej sfery, [jako] A=A. Ale ta teoretyczna władza, jako Ja, które ustanawia się jako Ja określone przez Nie-Ja, w ogóle nie jest czystą, immanentną sferą; także we wnętrzu jej samej każdy wytwór tego Ja jest zarazem tym, co nie jest określone przez Ja. Dlatego czysta świadomość, o ile ona z siebie wytwarza różnorodność empirycznej świadomości, zjawia się wraz z cechą wadliwości. Ta jej pierwotna wadliwość konstytuuje zatem możliwość dedukcji przedmiotowego świata w ogóle; a to, co w niej podmiotowe, pojawia się w tej dedukcji najjaśniej. Ja ustanawia przedmiotowy świat, ponieważ ono, o ile ustanawia siebie samo, rozpoznaje się jako wadliwe - przez to upada absolutność czystej świadomości. Świat przedmiotowy zachowuje taki stosunek do samoświadomości, iż ona staje

<sup>7</sup> Ibidem, s. 248; [ss. 174 - 175 (ss. 172 - 173)].

się jego **warunkiem**. Czysta świadomość i empiryczna warunkują się wzajemnie, jedna jest równie konieczna, jak i druga - „odchodzi się” ku empirycznej świadomości, ponieważ czysta świadomość, według wyrażenia Fichtego, nie jest „zupelną świadomością”<sup>8</sup>. W tym wzajemnym stosunku pozostaje ich absolutne przeciwstawienie: identyczność, która może mieć miejsce, jest bardzo niezupełna i powierzchowna; konieczna jest inna, która w sobie obejmuje czystą i empiryczną świadomość, ale znosi obie jako to, czym one są.

O formie, jaką otrzymuje to, co przedmiotowe (albo przyroda) przez taki rodzaj dedukcji, będzie mowa poniżej. Ale podmiotowość czystej świadomości, która wynika z omówionej formy dedukcji, informuje nas o innej jej formie, w której wytwarzanie tego, co przedmiotowe jest czystym aktem wolnej działalności. Jeśli samoświadomość jest warunkowana przez empiryczną świadomość, to empiryczna świadomość nie może być wytworem absolutnej wolności; a wolna działalność tego Ja stałaby się tylko czynnikiem w konstrukcji oglądu przedmiotowego świata. To, że świat jest wytworem wolności inteligencji, jest kategorycznie wyrażoną zasadą idealizmu; i jeśli idealizm Fichtego nie skonstruował tej zasady w postaci systemu, to przyczyna tego tkwi w charakterze, w jakim wolność występuje w tym systemie.

Filozoficzna refleksja jest aktem absolutnej wolności, ona wznosi się z absolutną dowolnością (*Willkür*) ze sfery bytu-danego (*Gegeben-seins*) i wytwarza świadomie to, co w empirycznej świadomości inteligencja wytwarza nieświadomie i co dlatego pojawia się jako dane. W znaczeniu, w jakim dla filozoficznej refleksji powstaje różnorodność koniecznych przedstawień jako system zrodzony przez wolność, nieświadome wytwarzanie przedmiotowego świata zostaje wyrażone i utrzymane nie jako akt wolności (ponieważ tak dalece jest przeciwstawna empiryczna i filozoficzna świadomość), lecz o ile obie są identycznością samo-ustanawiania-siebie. Samo-ustanawianie-siebie, identyczność podmiotu i przedmiotu, jest wolną działalnością.

W poprzednim przedstawieniu wytwarzania przedmiotowego świata z czystej świadomości lub samo-ustanawiania-siebie koniecznie pojawiło się absolutne przeciwstawienie. Ono ujawnia się, o ile świat przedmiotowy ma zostać wydedukowany jako akt wolności, jako samoograniczenie tego Ja przez siebie samego. A twórcza wyobraźnia zostaje skonstruowana z czynników działalności nieokreślonej, idącej w nieskończoność, i działalności ograniczającej, zmierzającej ku dokończoności (*Verendlichung*). Jeśli refleksyjna działalność również zostanie ustanowiona jako nieskończona, tak jak musi zostać ustanowiona (ponieważ jest tutaj idealnym czynnikiem, tym, co absolutnie przeciwstawne), to także ona sama może zostać ustanowiona jako akt wolności i Ja ogranicza się wolnością. W ten sposób wolność i granica (*Schranke*) nie byłyby nawzajem przeciwstawne, ale ustanawiają siebie wzajemnie jako nieskończone i skończone

<sup>8</sup> Ibidem, s. 168; [ss. 111 - 112 (ss. 107 - 108)].

- to samo, co wyżej wystąpiło jako sprzeczność pierwszego i drugiego podstawowego twierdzenia. Dzięki temu ograniczenie rzeczywiście jest czymś immanentnym; a ponieważ jest tym Ja, które ogranicza siebie samego, przedmioty zostaną tylko po to ustanowione, aby to ograniczenie wyjaśnić, a samo-ograniczanie-siebie inteligencji jest tym, co jedynie realne (*Reelle*). W ten sposób zostało zniesione absolutne przeciwstawienie, jakie ustanawia empiryczna świadomość między podmiotem i przedmiotem - ale zostało ono w innej formie przeniesione do inteligencji samej. W pewnym momencie inteligencja znajduje siebie zamkniętą w niepojmowalnych granicach, jest to dla niej absolutnie niepojęte prawo, aby siebie samą ograniczać; ale właśnie niepojmowalność przeciwstawienia pospolitej świadomości jest dla niej samej tym, co doprowadza do spekulacji. Niepojmowalność pozostaje jednak w systemie i przełamanie kregu granic ustanowionych przez nią w inteligencji samej jest jedynym zadaniem (*Interesse*) filozoficznej potrzeby.

Jeżeli wolność, jako samo-ustanawianie-siebie, zostanie przeciwstawiona ograniczającej działalności, temu, co przeciwstawne, to wolność jest uwarunkowana, a tym być nie powinna. Jeżeli jednak ograniczająca działalność zostanie ustanowiona jako działalność wolności - tak jak wyżej samo-ustanawianie siebie i przeciwstawianie, jedno i drugie, zostają ustanowione w Ja - to wolność jest absolutną identyecznością, ale jest ona sprzeczna ze swoim zjawiskiem, które ciągle jest czymś nieidentycznym, skończonym i pozbawionym wolności. Wolności nie udaje się wytworzyć siebie samej w systemie; wytwór nie odpowiada temu, co wytwarza. System, który wychodzi od samo-ustanawiania-siebie, prowadzi inteligencję ku jej uwarunkowanemu warunkowi, w bezkrajność (*Endloses*) skończoności, nie wytwarzając jej ponownie w nich i z nich.

Ponieważ spekulacja w nieświadomym wytwarzaniu nie może całkowicie przedstawić swojej zasady  $Ja=Ja$ , lecz przedmiot teoretycznej władzy zawiera w sobie to, co nie jest określone przez Ja, to zostaje się odesłanym do **władzy praktycznej**. Z powodu nieświadomego wytwarzania nie może się temu Ja powieść ustanowienie siebie samego jako  $Ja=Ja$  lub oglądanie siebie jako podmiotu=przedmiotowi. Istnieje zatem jeszcze wymóg, aby Ja wytwarzało siebie jako identyeczność, jako podmiot=przedmiotowi, tj. praktycznie - aby Ja przeobrażało siebie samego w przedmiot. To najwyższe żądanie pozostaje w systemie Fichtego żądaniem: ono nie tylko nie zostaje unieważnione w prawdziwej syntezie, lecz utrwalone jako żądanie, aby to, co idealne i realne (*Reellen*) zostało absolutnie przeciwstawione i aby najwyższy samoogląd tego Ja jako podmiotu=przedmiotowi stał się niemożliwy.

$Ja=Ja$  zostaje praktycznie postulowane i tak przedstawione, że Ja miałyby się jako Ja w taki sposób stawać przedmiotem, iż wchodzi w stosunek przyczynowości (*Kausalitätsverhältnis*) z Nie-Ja, przez co Nie-Ja znikłoby, a przedmiot byłby czymś absolutnie przez Ja określonym, a więc  $= Ja$ . Panującym staje się tutaj stosunek przyczynowości, a przez

to rozum lub podmiot=przedmiotowi zostaje utrwalony jako jeden z członów przeciwstawnych, prawdziwa zaś synteza staje się niemożliwa.

Ta niemożliwość zrekonstruowania się Ja z przeciwstawienia podmiotowości i tego x, które dla niego powstaje w nieświadomym wytwarzaniu, oraz stania się zgodnym z jego zjawiskiem, wyraża się w ten sposób, że najwyższa synteza, jaką pokazuje system, jest **powinnością**. Ja **równe** Ja zamienia się w: Ja **powinno** być równe Ja; rezultat systemu nie powraca do swego początku.

Ja **powinno** unicestwić świat; „Ja powinno” w absolutny sposób „przyczynowo określać Nie-Ja”<sup>9</sup>. To zostaje uznane za sprzeczne, ponieważ w ten sposób zostałyby zniesione Nie-Ja, a przeciwstawianie lub ustanawianie Nie-Ja jest absolutne. „Odniesienie czystej działalności do przedmiotu” może więc zostać ustanowione tylko jako **dążenie**<sup>10</sup>. Ja przedmiotowe równe podmiotowemu ma - ponieważ przedstawia ono Ja=Ja - przeciwstawienie, a więc zarazem Nie-Ja naprzeciw siebie; tamto idealne i to realne **powinny** być równe. Ten praktyczny postulat absolutnej powinności nie wyraża nic innego, jak „pomyślane” zjednoczenie przeciwstawienia, które nie jednoczy się w oglądzie - jak tylko antytezę pierwszego i drugiego podstawowego twierdzenia.

Ja=Ja zostało tym samym porzucone przez spekulację i przypadło w udziale refleksji. Czysta świadomość nie występuje już jako absolutna identyżność, lecz w swym najwyższym dostojeniu została przeciwstawiona empirycznej świadomości.

Z tego wynika charakter, jaki wolność posiada w tym systemie. Nie jest ona mianowicie zniesieniem członów przeciwstawnych, lecz przeciwstawieniem wobec siebie samej i w przeciwstawieniu tym zostaje utrwalona jako negatywna wolność. Rozum przy pomocy refleksji konstytuuje siebie jako jedność, która przeciwstawia się absolutnie różnorodności; powinność zaś wyraża to trwające przeciwstawienie, ten nie-byt absolutnej identyżności. Czyste ustanawianie, będące wolną działalnością, jako abstrakcja zostało ustanowione w absolutnej formie tego, co podmiotowe. Ogląd transcendentálny, z którego system wychodzi, był tym, co podmiotowe w postaci (*Form*) filozoficznej refleksji, która wznosi się do czystego myślenia samego o sobie dzięki absolutnej abstrakcji. Aby otrzymać ogląd transcendentálny w jego prawdziwej bezpostaciowości (*Formlosigkeit*), musiałoby się abstrahować od tego charakteru podmiotowości (*Subjektiven*); spekulacja musiałaby usunąć tę formę ze swojej podmiotowej zasady, aby wnieść ją [zasadę] do prawdziwej identyżności podmiotu i przedmiotu. Ale w ten sposób ogląd transcendentálny, o ile należy do filozoficznej refleksji, i ogląd transcendentálny, o ile nie jest ani tym, co podmiotowe, ani tym, co przedmiotowe, pozostał jednym i tym samym. Podmiot=przedmiotowi nie wychodzi już z różnicy i refleksji; on pozostaje podmiotowym podmiotem=przedmiotowi, dla którego

<sup>9</sup> Ibidem, s. 251; [s. 236 (s. 231)].

<sup>10</sup> Ibidem, s. 261 i nast.; [ss. 246 - 247 (s. 242)].

zjawisko jest tym, co obce i który nie doszedł do tego, aby oglądać siebie samego w swoim zjawisku.

O ile teoretyczna władza tego Ja nie mogła dotrzeć do absolutnego oglądu, o tyle też nie może tego praktyczna. Jedna i druga jest warunkowana przez impuls, który nie daje się wyprowadzić z Ja jako fakt, a którego dedukcja [impulsu] oznacza, że został on przedstawiony jako warunek władzy teoretycznej i praktycznej. Antynomia pozostaje antynomią i zostaje wyrażona w dążeniu, które jako działalność jest powinnością. Ta antynomia nie jest formą, w jakiej absolut ukazuje się refleksji (jako że dla refleksji jest niemożliwe inne ujmowanie absolutu niż przez antynomię), lecz ta sprzeczność antynomii jest tym, co utrwalone, absolutem; ona jako działalność - mianowicie jako dążenie - ma być najwyższą syntezą, zaś idea nieskończoności ma pozostać ideą w znaczeniu kantowskim, w którym jest absolutnie przeciwstawna oglądowi.

To absolutne przeciwstawienie idei i oglądu oraz ich synteza, która nie jest niczym innym, jak żądaniem niszczącym siebie samo - mianowicie żądaniem zjednoczenia, które jednak nie powinno się zdarzyć - wyraża się w nieskończonym progresie. Z tego powodu absolutne przeciwstawienie zostaje przeniesione do formy niższego stanowiska, która długo uchodziła za prawdziwe zniesienie przeciwstawienia i za doskonałe usunięcie antynomii przez rozum. Ten przedłużony w wieczność byt konkretny (*Dasein*) zamyka w sobie jedno i drugie - nieskończoność idei oraz ogląd - ale w takiej formie, która czyni niemożliwą ich syntezę. Nieskończoność idei wyklucza wszelką różnorodność; natomiast czas zamyka przeciwstawienie, to, co zewnętrzne (*Aussereinander*), bezpośrednio w sobie. I byt konkretny w czasie jest tym, co sobie przeciwstawne, różnorodne; zaś nieskończoność jest poza nimi. Przestrzeń jest również bytem-ustanowionym-pozą-sobą, ale w swoim charakterze przeciwstawienia może być uważana za nieskończenie bogatszą syntezę niż czas. Wyższość, jaką posiada czas, ponieważ to w nim ma zachodzić progres, może tylko na tym polegać, że dążenie zostaje ustanowione absolutnie naprzeciwko zewnętrznego świata zmysłowego oraz jako to, co wewnętrzne, przy czym Ja zostaje zhipostazowane jako absolutny podmiot, jako jedność punktu, a popularniej jako dusza (*Seele*). Jeżeli czas ma być totalnością, jako czas nieskończony, to sam czas zostaje zniesiony i nie było to konieczne, aby uciekać się do jego imienia i do progresu przedłużonego bytu konkretnego (*Daseins*). Prawdziwe zniesienie (*Aufheben*) czasu jest bezczasową terażniejszością, jest to wieczność; a w niej dążenie i trwanie absolutnego przeciwstawienia nie wchodzi w rachubę. Ów przedłużony byt konkretny tylko upiększa przeciwstawienie w syntezie czasu, której niedostatek nie zostaje uzupełniony przez ten upiękuszony związek z absolutnie przeciwstawną do niej nieskończonością, lecz staje się rzucającym w oczy.

Wszelkie dalsze rozwinięcia (*Entwicklungen*) tego, co zawarte w dążeniu oraz syntezy wyłaniających się w rozwoju przeciwstawień zawierają w sobie zasadę nieidentyczności. Cała dalsza realizacja systemu

należy do konsekwentnej refleksji, spekulacja nie ponosi w tym winy. Absolutna identyczność istnieje tylko w formie tego, co przeciwstawne, mianowicie jako **idea**; niepełny stosunek przyczynowy służy za podstawę każdego jej zjednoczenia z tym, co przeciwstawne. To ustanawiające się w przeciwstawieniu lub samo się ograniczające Ja oraz to idące w nieskończoność - jedno pod nazwą podmiotowego, drugie pod nazwą przedmiotowego - wstępują w **taki** związek: to samo-określanie się podmiotowego Ja jest określaniem według idei przedmiotowego Ja, według absolutnej samodziatalności, nieskończoności, a przedmiotowe Ja, absolutna samodziatalność, zostaje określona przez podmiotowe według jej idei. Ich określanie jest wzajemnym określaniem. Podmiotowe, idealne Ja otrzymuje od przedmiotowego, że tak powiem, materię swojej idei, mianowicie absolutną samodziatalność, nieokreśloność; przedmiotowe, idące w nieskończoność, realne Ja zostaje ograniczone przez podmiotowe. Ale to podmiotowe [Ja], ponieważ ono określa według idei nieskończoności, ponownie znosi ograniczenie, czyni wprawdzie to przedmiotowe [Ja] w jego nieskończoności skończonym, ale równocześnie w jego skończoności nieskończonym. W tym wzajemnym określaniu pozostaje przeciwstawienie skończoności i nieskończoności, realnej określoności i idealnej nieokreśloności; idealność i realność są niezjednoczone. Albo też Ja, jako zarazem idealna i realna dziatalność, które różnią się tylko odmiennymi kierunkami, zjednoczyło swoje odmiennie kierunki - jak zostanie to potem pokazane - w poszczególnych niepełnych syntezach, w popędzie, w uczuciu, ale nie osiągnęło w nich zupełnego przedstawienia siebie samego: ono bez końca wytwarza, w nieskończonym progresie przedłużonego bytu konkretnego cząstki siebie, ale nie siebie samego w wieczności samo-oglądania-siebie jako podmiot-przedmiot.

To trwanie przy podmiotowości transcendentalnego oglądu, poprzez który Ja pozostaje podmiotowym podmiotem-przedmiotem, rzuca się najbardziej w oczy w **stosunku tego Ja do przyrody**, częściowo w dedukcji jej samej, częściowo w opierających się na tym naukach.

Ponieważ Ja jest podmiotowym podmiotem-przedmiotem, to pozostaje w nim strona, z której to przedmiot jest dla niego absolutnie przeciwstawny, z której ono jest warunkowane przez niego. Dogmatyczne ustanawianie absolutnego przedmiotu przekształca się w tym idealizmie, jak to widzieliśmy, w absolutnie przeciwstawne wolnej dziatalności samo-ograniczanie-siebie. Ten przez Ja ustanowiony byt przyrody jest jej dedukcją i transcendentalnym punktem widzenia. Zostanie pokazane, jak dalece jest on wystarczający i jaki jest jego sens.

Pierwotna określoność zostaje postulowana jako warunek inteligencji, co wyżej pojawiło się jako konieczność przejścia do empirycznej świadomości (ponieważ czysta świadomość nie jest zupełną świadomością). Ja powinno absolutnie ograniczyć siebie samo, przeciwstawić się sobie samemu: ono jest podmiotem, a granica (*Schranke*) jest w Ja i poprzez Ja. To samoograniczenie staje się zarówno ograniczeniem podmiotowej dziatalności, inteligencji, jak i przedmiotowej dziatalności: ogra-

niczona „przedmiotowa działalność jest popędem”<sup>11</sup>, natomiast ograniczona podmiotowa jest **pojęciem celu** (*Zweckbegriff*). Synteza tej podwójnej określoności jest **uczuciem**; w nim jest zjednoczone poznanie i popęd. Zarazem jednak „jest czuciem (*Fühlen*) tego, co wyłącznie podmiotowe”<sup>12</sup> i w przeciwieństwie do Ja=Ja, do tego, co nieokreślone, pojawia się wprawdzie jako to, co w ogóle określone i wprawdzie jako to, co podmiotowe w przeciwieństwie do Ja jako czegoś przedmiotowego; ono zjawia się jako to, co skończone w ogóle zarówno wobec nieskończonej realnej działalności, jak i wobec idealnej nieskończoności; w stosunku do tej ostatniej jako to, co przedmiotowe. Ale dla siebie czucie zostało scharakteryzowane jako synteza tego, co podmiotowe i przedmiotowe, poznania i popędu; a ponieważ jest ono syntezą, usuwa się jego przeciwieństwo do tego, co nieokreślone; to nieokreślone miałyby teraz być nieskończoną przedmiotową lub podmiotową działalnością. Dla refleksji, która wytwarza owo przeciwstawienie nieskończoności, jest ono w ogóle tylko skończone; samo w sobie jest równe materii, zarazem tym, co podmiotowe i przedmiotowe, identycznością, o ile ta nie zrekonstruowała się w totalność.

Nie tylko uczucie, lecz także i popęd pojawia się jako to, co ograniczone i „przejawem (*Ausserung*) w nas tego, co ograniczone oraz ograniczenia jest popęd i uczucie; system pierwotnie określony przez popędy i uczucia jest **przyrodą**. Ponieważ świadomość jej [przyrody] narzuca się nam, a zarazem substancja, w której znajduje się ten system ograniczeń, ma być taką, która myśli i chce w sposób wolny i którą my ustanawiamy jako nas samych: to jest to **nasza przyroda**”<sup>13</sup>; Ja i moja przyroda stanowią podmiotowy podmiot-przedmiot, „moja przyroda sama jest w Ja”.

Musiałoby się jednak odróżnić dwa rodzaje **zapośredniczenia** przeciwstawienia przyrody i wolności, tego, co pierwotnie ograniczone i pierwotnie nieograniczone; i istotnie da się wykazać, że zapośredniczenie zachodzi na różne sposoby. Pokaże nam to w nowej formie odmienność transcendentalnego punktu widzenia i punktu widzenia refleksji, z których ostatni wypiera pierwszy, oraz różnicę między punktem wyjścia a rezultatem tego systemu.

W pierwszym wypadku Ja=Ja, wolność i popęd są jednym i tym samym - jest to transcendentalny punkt widzenia. „Aczkolwiek część tego, co mnie przysługuje, ma być możliwa tylko dzięki wolności, a druga część tego od wolności niezależna, ona zaś [wolność] ma być niezależna od niej, to mimo to substancja, która obu przysługuje, jest jedna i ta sama i zostaje ustanowiona jako jedna i ta sama. Ja, który czuję, i ja, który myślę, ja, który jestem gnany popędami (*getrieben*) i ja, który

<sup>11</sup> J. G. Fichte: *System der Sittenlehre*. [w:] *Samtliche Werke...*, T. 4, s. 106 i nast.; [Jena und Leipzig 1798, s. 131].

<sup>12</sup> *Ibidem*, T. 1, s. 289; [s. 285 (s. 280)].

<sup>13</sup> *Ibidem*, T. 4, s. 110; [s. 136].



decyduje się na podstawie wolnej woli - jestem ten sam<sup>14</sup>. „Mój popęd jako istota przyrodnicza, moja skłonność (*Tendenz*) jako czysty duch są z transcendentального punktu widzenia z jednego i tego samego prapopędu, który konstytuuje moją istotę - on jest tylko oglądany z dwóch różnych stron<sup>15</sup>; one są odmienne tylko w zjawisku.

W drugim wypadku są one różne, jedna warunkiem drugiej, jedna panująca nad drugą. „Przyroda jako popęd musi wprawdzie zostać **po-myślana** jako określająca siebie samą przez siebie samą” - „ale została scharakteryzowana przez przeciwieństwo wolności. Przyroda określa siebie samą, znaczy to: jest określona, aby siebie określać przez swoją istotę, formalnie; ona nigdy nie może, tak jak może zupełnie dobrze wolna istota, być nieokreślona; także jest ona w taki właśnie sposób określona materialnie i nie ma wyboru, tak jak ma wolna istota, między jakimś określeniem a przeciwnym do niego<sup>16</sup>. Synteza przyrody i wolności pozwala (*gibt*) teraz na następującą rekonstrukcję identyczności z rozdzielenia w totalność. Ja, jako inteligencja, to, co nieokreślone i Ja, który jestem gnany popędami (*getrieben bin*), przyroda, to, co określone, dzięki temu staje się tym samym, że „popęd zostaje uświadomiony: o tyle teraz znajduje się on w **mojej mocy** (*Gewalt*), w tym regionie on zupełnie nie działa, lecz ja zgodnie z nim działam lub nie działam<sup>17</sup>. To, co refleksyjnie ujmujące (*Reflektierende*) jest **wyższe** niż to, co refleksyjnie ujmowane (*Reflektierte*); popęd tego, co refleksyjnie ujmowane, podmiotu, świadomości, nazywa się wyższym popędem<sup>18</sup>, ten niższy, przyroda, musi zostać ustanowiony **we władzy** (*Botmässigkeit*) tego **wyższego, refleksji**. Ten stosunek zwierzchnictwa zjawiska Ja wobec innego (zjawiska) ma być najwyższą syntezą.

Ale ta ostatnia identyczność i identyczność transcendentального punktu widzenia są sobie całkowicie przeciwstawne. W transcendentálním Ja=Ja, Ja zostało ustanowione w stosunku substancjalnym lub przynajmniej jeszcze w stosunku wzajemnym; natomiast w tej rekonstrukcji identyczności jedno jest panującym, zaś drugie tym, co opanowane, to, co podmiotowe nie jest równe temu, co przedmiotowe, lecz pozostają w stosunku przyczynowości; jedno dostaje się w zwierzchnictwo. Z dwóch sfer wolności i konieczności, ta druga jest podporządkowana pierwszej. W ten sposób zakończenie systemu nie pozostaje wierne swemu początkowi, rezultat swojej zasadzie. Zasadą było Ja=Ja, rezultatem jest Ja nie=Ja. Pierwsza identyczność jest idealno-realna, forma i materia są jednym, ostatnia zaś czysto idealna, forma i materia są rozdzielone - jest ona czysto formalną syntezą.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 134 i nast.; [ss. 134 - 135].

<sup>15</sup> Ibidem, s. 166; [s. 166].

<sup>16</sup> Ibidem, s. 139; [ss. 139, 141].

<sup>17</sup> Ibidem, s. 126; [s. 159].

<sup>18</sup> Ibidem, s. 131; [s. 166].

Synteza opanowywania (*Beherrschen*) zachodzi w następujący sposób. Czystemu popędowi, który dąży do absolutnego samookreślenia, „do działalności ze względu na działalność”, przeciwstawia się przedmiotowy popęd, system ograniczeń. Kiedy wolność i przyroda jednoczą się, pierwsza „rezygnuje ze swojej czystości (*Reinheit*)”, druga ze swojej empiryczności (*Unreinheit*); syntetyczna działalność, ażeby mogła być czysta i nieskończona, musi zostać pomyślana jako „przedmiotowa działalność, której celem ostatecznym jest absolutna wolność, absolutna niezależność od wszelkiej przyrody - nigdy nieosiągalny cel ostateczny”<sup>19</sup>, nieskończony szereg, przez kontynuację którego Ja miałyby się stać absolutnie = Ja, to znaczy miałyby znosić się jako sam przedmiot, a przez to jako podmiot. Ale ono nie powinno się znosić. W ten sposób dla Ja istnieje tylko nieokreślenie wydłużony czas, wypełniony ograniczonościami, ilościami (*Quantitäten*), a dopomóc ma znany progres. Tam, gdzie jest oczekiwana najwyższa synteza, zawsze pozostaje ta sama antyteza ograniczonej terażniejszości i leżącej poza nią nieskończoności. Ja=Ja jest absolutem, totalnością, poza Ja nic. Ale tak dalece nie wprowadza się Ja do systemu, a jeśli ma zostać domieszany czas, to nigdy; na nie [Ja] absolutnie oddziałuje (*affiziert*) Nie-Ja i ono może się wciąż ustanawiać tylko jako ilość (*Quantum*) Ja.

Z tego powodu **przyroda** zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym jest czymś istotnie określonym i martwym. Pod względem teoretycznym jest ona oglądanym samoograniczeniem, czyli przedmiotową stroną samoograniczenia. Kiedy zostaje ona wydedukowana jako warunek samoświadomości i zostaje ustanowiona; aby tę samoświadomość wyjaśnić, jest tylko tym, co ustanowione przez refleksję w celu wyjaśnienia, tym, co dokonane idealnie. Jeśli ona dzięki temu, że zostanie dowiedziona warunkowana przez nią samoświadomość, otrzyma równą z nią godność samoistności, to właśnie dlatego, że jest ona tylko przez refleksję ustanowiona, zostaje unicestwiona jej samoistność, a także jej podstawowy charakter, ten bycia-przeciwstawioną (*Entgegengesetztheits*).

Tak samo przyroda pod względem praktycznym - w syntezie nieświadomego samo-określenia-siebie i samookreślenia przez pojęcie, czyli [w syntezie] popędu przyrody (*Naturtriebs*) i „popędu wolności ze względu na wolność”<sup>20</sup> - staje się przez przyczynowe oddziaływanie wolności tym, co realnie dokonane. Rezultat jest taki: pojęcie powinno przyczynowo oddziaływać na przyrodę i przyroda powinna zostać ustanowiona jako to, co absolutnie określone.

Jeśli refleksja ustanawia swoją analizę absolutu całkowicie w postaci antynomii, jeśli jeden człon uznaje za Ja, nieokreśloność lub samo-określenie-siebie, drugi za przedmiot, byt-określony, a oba za pierwotne, to stwierdza i utrzymuje względną bezwarunkowość, a tym samym także

<sup>19</sup> Ibidem, s. 149 i nast.; [ss. 185, 167].

<sup>20</sup> Ibidem, s. 139; [s. 178].

względnej warunkowości (*Bedingtheit*) obu. Refleksja nie może wyjść poza to wzajemne oddziaływanie obopólnego warunkowania. Ona wykazuje się jako rozum w ten sposób, że stwarza antynomię tego uwarunkowanego nieuwarunkowanego i kiedy poprzez nią wskazuje na absolutną syntezę wolności i popędu przyrody, to nie utrzymała przeciwstawienia i trwania obu lub jednego z nich, ani siebie samej jako absolut i to, co wieczne, lecz unicestwiła i wtrąciła w otchłań swojego dokończenia. Jeśli jednak uznaje ona siebie i jeden z jej członów przeciwstawnych za absolut i trzyma się mocno stosunku przyczynowości, to transcendentálny punkt widzenia oraz rozum zostają podporządkowane stanowisku czystej refleksji i rozsądkowi, któremu udało się utrwalić to, co rozumowe w formie idei jako to, co absolutnie przeciwstawne. Dla rozumu nie pozostaje nic innego jak bezsilność tego samo-znoszącego się żądania oraz pozór zapośredniczenia (ale rozsądkowego, formalnego) przyrody i wolności w czystej idei znoszenia przeciwieństw. w idei niezależności Ja i absolutnego bycia-określoną przyrody, która jest ustanowiona jako człon do zaprzeczania (*ein zu Negierendes*), jako absolutnie zależna. Przeciwieństwo nie zniknęło jednak, lecz - ponieważ istnieje jeden jego człon, to także istnieje (*besteht*) drugi - zostało uczynione nieskończonym.

Z tego najwyższego punktu widzenia przyroda posiada charakter absolutnej przedmiotowości lub tego, co martwe; tylko z niższego punktu widzenia pojawia się jako podmiot=przedmiotowi wraz z pozorem życia. Jeżeli z najwyższego punktu widzenia Ja jako podmiot nie traci formy swojego zjawiska, to natomiast charakter przyrody - aby być podmiotem=przedmiotowi - staje się czystym pozorem i absolutną przedmiotowością jej istoty.

Mianowicie przyroda jest nieświadomym wytwarzaniem Ja; a wytwarzanie Ja jest samo-określanie-siebie, przyroda jest więc samym Ja, podmiotem=przedmiotowi. „A skoro została ustanowiona moja przyroda, to poza nią istnieje jeszcze przyroda, która nie jest całą przyrodą; przyroda poza mną zostaje ustanowiona, aby wyjaśnić moją przyrodę. Ponieważ moja przyroda jest określona jako popęd, jako samo-określanie-siebie przez siebie samą, to także w taki sam sposób musi zostać określona przyroda poza mną i to określenie poza mną jest przyczyną wyjaśniającą moją przyrodę”<sup>21</sup>.

To, co samo-określające-siebie przez siebie samo musi być zapowiedziane (*prädicirt*) przez wytwory refleksji w ich antynomii, przyczynę i skutek, całość i część itd.; przyroda zostaje więc ustanowiona jako przyczyna i skutek jej samej. „jako całość i część” zarazem itd., dzięki czemu zachowuje pozory bycia tym, co żywe i „organiczne”<sup>22</sup>.

Jednak ten punkt widzenia, z którego to, co przedmiotowe zostaje scharakteryzowane przez refleksyjną władzę sądenia jako to, co żywe,

<sup>21</sup> Ibidem. s. 113: [ss. 141 - 142].

<sup>22</sup> Ibidem. s. 114 i nast.: [s. 144 i nast.].

jako to, co żywe, staje się niższym punktem widzenia. Mianowicie Ja uznaje siebie za przyrodę, o ile ono ogląda (*anschaut*) tylko swoją pierwotną ograniczoność i ustanawia podmiotowo absolutną granicę (*Schranke*) prapopędu, a więc siebie samego. Jednak z transcendentálnego punktu widzenia podmiot=przedmiotowi jest uznany tylko w czystej świadomości, w nieograniczonym samo-ustanawianiu-siebie; to samo-ustanawianie-siebie ma jednak naprzeciwko siebie absolutne przeciwstawienie, które tym samym jest określone jako absolutna granica prapopędu. O tyle Ja, jako popęd, nie określa siebie według idei nieskończoności, a więc ustanawia się skończonym, a to, co skończone jest przyrodą; zarazem jest ono, jako Ja, nieskończone i podmiotem=przedmiotem. Transcendentalny punkt widzenia, ponieważ ustanawia jako Ja tylko to, co nieskończone, rozdziela tym samym to, co skończone i nieskończone. On wydobywa podmiotową= przedmiotowość (*Subjekt-Objektivität*) z tego, co pojawia się jako przyroda i ta nie zostaje niczym innym, jak martwą skorupą przedmiotowości. Zabiera się jej, będącej tym, co skończone-nieskończone, nieskończoność i pozostaje ona czystą skończonością przeciwstawioną  $Ja=Ja$ ; to, co w niej było Ja, zostaje wzięte do podmiotu. Jeśli teraz transcendentalny punkt widzenia przechodzi od identyczności –  $Ja=Ja$ , w której nie jest ani tym, co podmiotowe, ani tym, co przedmiotowe – do różnicy między nimi (która pozostała jako przeciwstawienie do samo-ustanawiania-siebie, do  $Ja=Ja$ ) i coraz dalej określa człony przeciwstawne, to dochodzi do stanowiska, z którego przyroda jest ustanowiona przez siebie (*für sich*) jako podmiot=przedmiotowi; ale nie powinno się zapominać, że takie ujęcie przyrody miałoby być tylko wytworem refleksji z niższego punktu widzenia. W transcendentálnej dedukcji pozostaje granica pierwotnego popędu (przedmiotowo ustanowiona – przyroda), czysta przedmiotowość absolutnie przeciwstawna pierwotnemu popędowi, prawdziwej istocie, która jest  $Ja=Ja$ , podmiotem=przedmiotowi.

To przeciwstawienie jest warunkiem, poprzez który Ja staje się praktyczne, co znaczy że musi [ono] znieść przeciwstawienie. To zniesienie zostało w ten sposób pomyślane, że jedno zostaje ustanowione jako zależne od drugiego. Przyroda pod względem praktycznym jest ustanowiona jako to, co absolutnie określone przez pojęcie; w razie gdy nie jest określona przez Ja, to Ja nie jest przyczynowością lub nie jest praktyczne. I ponownie upada punkt widzenia, który ustanawiał przyrodę żywą, gdyż jej istota, jej bycie samo w sobie (*Ansich*) nie miało być niczym innym, jak granicą (*Schranke*), negacją. Z tego praktycznego punktu widzenia rozum pozostaje wyłącznie martwą i uśmiercającą zasadą (*Regel*) formalnej jedności, powierzona refleksji, która ustanawia podmiot i przedmiot w stosunku zależności jednego od drugiego lub przyczynowości i w ten sposób całkowicie usuwa zasadę spekulacji – identyczność.

W przedstawieniu i dedukcji przyrody, tak jak jest ona dana w systemie prawa naturalnego, pokazuje się z całą ostrością absolutne prze-

ciwstawienie przyrody i rozumu oraz panowanie refleksji.

Mianowicie „istota rozumna” (*Vernunftwesen*) musi utworzyć (*bil-den*) sobie „sferę dla swojej wolności”; „sferę tę przypisuje sobie, jednak jest ona samą tą sferą tylko w przeciwieństwie, tylko o ile ustanowi się wyłącznie jako taka, iż wewnątrz nie wybiera żadna inna osoba; kiedy ona przypisuje ją sobie, to zarazem istotnie ją sobie przeciwstawia. Podmiot jako absolut, jako to, co czynne w sobie samym i samo-określające-siebie do pomyslenia przedmiotu – ustanawia przysługującą mu sferę swojej wolności poza sobą, a siebie od niej oddziela”<sup>23</sup>; jego odniesienie do niej jest tylko **posiadaniem**. Podstawowy charakter przyrody polega na tym, aby być światem tego, co organiczne, tym, co absolutnie przeciwstawne; istota przyrody jest atomistyczną martwością, „płynniejszą lub twardszą (*zähre*) oraz trwalszą materią”<sup>24</sup>, która w różnorodny sposób wzajemnie jest przyczyną i skutkiem. Pojęcie „wzajemnego oddziaływania” niewiele pomniejsza zupełne przeciwstawienie tego, co tylko przyczynowe i tego, co tylko powodowane (*Bewirkte*). Materia staje się dzięki temu różnorodnie wzajemnie „modyfikowalna”, ale sama siła [potrzebna] do tego mizernego połączenia znajduje się poza nią. Niezależność części, za pomocą których ona miała być sama w sobie (*in sich selbst*) organiczną całością, jak również zależność części od całości, jest teleologiczną „zależnością od pojęcia”; albowiem „artykulacja”<sup>25</sup> jest ustanowiona dla potrzeb czegoś innego, [dla] istoty rozumu (*Vernunft-Wesens*), która jest od niej rzeczywiście oddzielona. Powietrze, światło itd., stają się atomistyczną, „dającą się kształtować materią”; i to materią w całkowicie tutaj pospolitym znaczeniu – jako po prostu przeciwstawną samo-ustanawiającemu-siebie.

W ten sposób Fichte zbliżył się bardziej niż Kant do tego, aby dokończyć przeciwieństwo przyrody i wolności i aby pokazać przyrodę jako to, co absolutnie powodowane (*Bewirktes*) i martwe. Przy tym przyroda również jest ustanowiona jako to, co absolutnie określone. Ponieważ nie może ona jednak być pomyślana jako określana przez to, co u Kanta nazywa się rozsądkiem, lecz jej poszczególne różnorodne zjawiska pozostały nieokreślone przez **nasz ludzki** dyskursywny rozsądek, to muszą zostać pomyślane jako określone przez **inny** rozsądek; ale w taki sposób, że uchodzi to tylko za maksymę naszej refleksyjnej władzy sądenia i nie znaczy nic ponad rzeczywistość innego rozsądku. Fichte nie potrzebuje tej określonej drogi, aby pozwolić przyrodzie stać się określoną dopiero przez ideę oryginalnego, innego niż ludzki rozsądku; ona jest tym, [co określone] bezpośrednio przez i dla inteligencji. Ta absolutnie ogranicza samą siebie i tego samo-ograniczania-siebie nie da się wypro-

<sup>23</sup> J. G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. [w:] *Sämtliche Werke...*, T. 3, s. 56 i nast.; [Jena und Leipzig 1976, T. 1, ss. 55 - 56].

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 68 i nast.; [s. 71 i nast.].

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 61; [s. 61].

wadzić z  $Ja=Ja$ , a tylko wydedukować, tzn. pokazać jego konieczność przez niedostateczność (*Mangelhaftigkeit*) czystej świadomości; ogląd tej jej absolutnej ograniczoności, negacji, jest przedmiotową przyrodą.

Bardziej widoczny, ze względu na wynikające z niego konsekwencje, staje się ten stosunek zależności przyrody od pojęcia, to przeciwstawienie rozumu, w obu systemach wspólnoty ludzkiej.

Wspólnota ta została przedstawiona jako wspólnota istot rozumnych (*Vernunftwesen*), które muszą podjąć okreśną drogę przez władzę pojęcia. Każda istota rozumna jest dla innej czymś podwojonym: a/ „wolną, rozumną istotą”; b/ „dającą się modyfikować materia”, tym, co nadaje się, „aby być traktowane jako czysta rzecz”<sup>26</sup>. To rozdzielenie jest absolutne i skoro raz tylko posłuży w swej nienaturalności za podstawę, jest już niemożliwe wzajemne czyste odniesienie, w którym przedstawiałaby się i rozpoznawała pierwotna identyczność; ale owo odniesienie jest opanowywaniem i stawaniem się opanowanym według praw konsekwentnego rozsądku. Cały system wspólnoty żywych istot został zbudowany przez refleksję.

„Wspólnota rozumnych istot” pojawia się jako „warunkowana” przez konieczne ograniczenie „wolności, która sama sobie daje prawo, aby się ograniczyć”<sup>27</sup>. I pojęcie ograniczania konstytuuje królestwo wolności, w którym każdy prawdziwie wolny, sam dla siebie nieskończony i nieograniczony, tzn. piękny wzajemny stosunek życia zostaje unicestwiony przez to, iż to, co żywe jest rozdarte na pojęcie i materię, a przyroda dostaje się pod panowanie.

Wolność jest własnością rozumności, jest tym, co samo w sobie znosi wszelkie ograniczenie oraz tym, co najwyższe w systemie Fichtego. Jednak we wspólnocie z innymi musi zostać *poniechana*, aby mogła być możliwa wolność wszystkich znajdujących się we wspólnocie istot rozumnych; i wspólnota ponownie jest warunkiem wolności. Wolność musi znieść samą siebie, aby być wolnością. Z tego znowu wynika, że wolność jest tutaj czymś czysto negatywnym, mianowicie absolutną nieokreślonością, lub tak jak wyżej zostało pokazane w stosunku do samo-ustanawiania-siebie, czysto idealnym czynnikiem – wolnością rozpatrywaną z punktu widzenia refleksji. Wolność nie pojawia się jako rozum, lecz jako istota rozumna, tzn. zsyntetyzowana z tym, co jej przeciwstawne, co skończone. I już ta synteza osoby (*Personalität*) zawiera w sobie ograniczenie jednego z idealnych czynników, jakim jest tutaj wolność. Rozum i wolność jako istota rozumna nie jest już rozumem i wolnością, lecz jednostką (*ein Einzelnes*). Dlatego istotnie wspólnota osoby z innymi musi być uważana nie za ograniczenie, lecz za rozszerzenie prawdziwej wolności indywiduum. Najwyższa wspólnota jest najwyższą

<sup>26</sup> Ibidem, s. 86 i nast.; [s. 95 i nast.].

<sup>27</sup> Ibidem, s. 92 i nast.; [ss. 94, 103 - 104].

wolnością – nie tylko stosownie do władzy lecz także i [jej] sprawowania – jednak z tej najwyższej wspólnoty właśnie wolność, jako idealny czynnik, i rozum, jako przeciwstawiony przyrodzie, są całkowicie wyeliminowane.

Jeśli wspólnota istot rozumnych byłaby istotnie ograniczeniem prawdziwej wolności, to byłaby sama w sobie i dla siebie najwyższą tyranią. Ale ponieważ na razie wolność, która jest ograniczana, jest tylko tym, co nieokreślone oraz czynnikiem idealnym, to we wspólnocie przez owo przedstawienie samo dla siebie bezpośrednio nie powstaje jeszcze tyrania. Powstaje jednak ona najzupełniej przez sposób, w jaki wolność powinna być ograniczona, aby miała być możliwa wolność innych istot rozumnych; mianowicie wolność nie powinna przez wspólnotę tracić formy – bycia tym, co idealne, co przeciwstawne – lecz powinna zostać jako taka utrwalona i stać się panująca. Przez prawdziwie wolną wspólnotę żywych odniesień jednostka zrzekła się swojej nieokreśloności (to jest wolności). W żywym stosunku wolność jest tylko o tyle, o ile zawiera w sobie możliwość znoszenia siebie samej i wchodzenia w inne odniesienia; to znaczy wolność zostaje wyeliminowana jako czynnik idealny, jako nieokreśloność. W żywym stosunku, o ile jest on wolny, nieokreśloność nie jest tym, co rzeczywiste, a co uczyniono panującym, nie jest panującym pojęciem, a tylko tym, co *możliwe*. Jednak w „Systemie prawa naturalnego” zniesiona nieokreśloność nie jest rozumiana jako wolne ograniczenie jego wolności, lecz kiedy ograniczenie zostaje przez powszechną wolę podniesione do prawa i utrwalone jako pojęcie, to prawdziwa wolność, możliwość zniesienia określonego odniesienia, zostaje unicestwiona. Żywe odniesienie nie zawiera już *możliwości* bycia nieokreślonym, a więc nie jest już rozumowe, lecz absolutnie określone i trwale ustanowione przez rozsądek; życie poddało się pod zwierzchnictwo, a refleksja zapanowała nad nim i odniosła zwycięstwo nad rozumem.

Ten stan konieczności zostanie utrzymany jako prawo naturalne, i to nie w taki sposób, iż najwyższym celem miałyby być jego zniesienie, a w miejsce tej rozsądkowej i nierozumowej wspólnoty skonstruowanie przez rozum organizacji życia wolnej od wszelkiego niewolniczego podporządkowania (Knechtschaft) pojęciu, lecz stan konieczności i jego nieskończone rozszerzenie na wszelkie poruszenia życia uchodzi za absolutną konieczność. Ta wspólnota poddana panowaniu rozsądku nie została przedstawiona w taki sposób, iż ona sama musiałaby przyjąć dla siebie za najwyższe prawo, aby uczynić zbędnymi zarówno tę konieczność życia, w której ono zostało ustanowione przez rozsądek, jak i tę nieskończoność określania i opanowania – tzn. aby znieść w prawdziwej nieskończoności pięknej wspólnoty: prawa przez zwyczaje, rozwiązań niezaspokojonego życia przez uświęconą rozkosz, a zbrodnie uciskającej siły przez możliwą działalność dla wielkich przedmiotów – lecz wręcz przeciwnie, panowanie pojęcia i niewola przyrody zostały zabsolutyzowane i rozciągnięte w nieskończoność.

Nieskończoność określania, w którą musi popaść rozsądek, pokazuje w najbardziej bezpośredni sposób wadliwość jego zasady, tj. panowania

za pomocą pojęcia.

Także to państwo w stanie konieczności wie, że jest celowe raczej zapobiegać występkom swoich obywateli, niż mścić je, kiedy już się zdarzą. Musi więc ono nie tylko pod groźbą kary „zakazywać rzeczywistego występkę, lecz także zapobiegać możliwości występkę”; a dla celu ostatecznego „zabraniać działań, które same w sobie i dla siebie nie szkodzą żadnemu człowiekowi i wydają się całkowicie obojętne, ale które ułatwiają innym występki i utrudniają ochronę ich samych lub wykrycie winnych”<sup>28</sup>. Jeżeli więc z jednej strony człowiek podporządkuje się państwu też tylko z tego popędu, aby rozkoszować się i używać swojej władzy i majątku (Vermögen) tak swobodnie, jak to tylko możliwe, to przecież z drugiej strony bynajmniej nie istnieje działanie, w stosunku do którego konsekwentny rozsądek państwa nie mógłby oszacować możliwej szkody dla innych. A zapobiegawczy rozsądek oraz jego władza (Gewalt), powinność policji – ma do czynienia z tą nieskończoną możliwością. I w tym ideale państwa nie istnieje żaden czyn ani poruszenie, które nie musiałyby następnie zostać podporządkowane prawu, być objęte bezpośrednim nadzorem i zwracać uwagi policji lub reszty rządzących; tak że „w państwie o konstytucji utworzonej zgodnie z tą zasadą, policja mniej więcej wie, gdzie miałyby być każdy obywatel o każdej porze dnia i czym miałyby się zajmować”<sup>29</sup>.

W tej nieskończoności, do której musi nadal to zmierzać, określa-

<sup>28</sup> Ibidem, s. 294; [T. 2, s. 114].

<sup>29</sup> Ibidem, s. 302; [s. 148 i nast.]. W jaki sposób nieskończoność określenia gubi sama w sobie swój cel i siebie samą, najlepiej wyjaśnić na kilku przykładach. Dzięki udoskonaleniu policji zapobiega się bardzo znacznej ilości przestępstw, które są możliwe w niedoskonałych państwach, np. „fałszowaniu weksli i pieniędzy”. Widzimy, w jaki sposób: „Každy, kto wręcza weksel, musi wykazać przy pomocy paszportu, iż on miałby być tą określoną osobą, gdzie można by go zastać itd. Następnie przyjmujący na odwrotnej stronie weksła dopisuje do nazwiska wręczającego: z paszportem tego i tego urzędu. Potrzebne jest napisanie dwóch słów więcej i więcej o jedną lub dwie minuty, aby obejrzeć paszport i osobę, a reszta jest rzeczą równie prostą jak przedtem” (lub raczej prostszą, ponieważ przezorny człowiek będzie prawdopodobnie wystrzegał się przyjmowania weksła od człowieka, którego w ogóle nie zna i to nawet jeśli ten wydaje się jemu być całkowicie w porządku – a obejrzenie paszportu i osoby jest nieskończenie prostsze, niż otrzymywanie o niej informacji w jakikolwiek inny sposób). „W razie gdy jednak weksel jest fałszywy, to ta osoba zostanie wkrótce znaleziona, gdyż śledztwo z powrotem doprowadzi aż do niej. Nikomu nie pozwala się wyjechać z miejscowości, można więc zatrzymać go przy bramie” (to, że wioski i wiele miast, a tym bardziej pojedyncze domostwa nie mają bram, to ta rzeczywistość nie jest żadnym zarzutem, ale właśnie z tego powodu została wydedukowana konieczność bram). „On musi określić miejscowość, do której się udaje, co zostaje zaznaczone w spisie miejscowości oraz w paszporcie” (na tym polega postulat odnoszący się do pisarza przy bramie, aby potrafił odróżnić podróżnego od wszystkich pozostałych przechodzących przez bramę). „On nie zostanie nigdzie przyjęty, poza miejscowością



nie i bycie określanym (Bestimmtwerden) zniosły się same. Ograniczenie wolności powinno samo być nieskończone. W tej antynomii nieograniczonej ograniczonosci zniknęło ograniczanie wolności oraz państwo; teoria określenia unicestwiła określanie, swoją zasadę, przez to, iż rozciągnęła ją w nieskończoność.

Niekonsekwencja „zwyczajnych państw”<sup>30</sup> polega na tym, że rozciągają swoje najwyższe policyjne prawo tylko na nieliczne możliwości występków, a co do reszty obywatele zawierają sobie samym; w nadziei, że nie musiałoby się dopiero przez pojęcia i za pomocą prawa każdego ograniczać, aby nie modyfikował modyfikowalnej materii kogós innego – co właściwie każdy może, gdyż jako istota rozumna ustanawia siebie według swej wolności jako określającego Nie-Ja i musi przypisać sobie zdolność (Vermögen) modyfikowania materii w ogóle. Niedoskonałe państwa dlatego są niedoskonałe, gdyż muszą utrwalac jakieś przeciwieństwo; one są niekonsekwentne, ponieważ nie realizują swojego przeciwieństwa poprzez wszystkie odniesienia. Ale uczynić przeciwieństwo, które absolutnie rozdwaja człowieka na istotę rozumną i na modyfikowalną materię, nieskończonym, a określanie pozbawić końca – ta konsekwencja znosi się sama: i owa niekonsekwencja jest tym, co najdoskonalsze w niedoskonałych państwach.

Prawo naturalne staje się, z powodu absolutnego przeciwieństwa czystego i naturalnego popędu, przedstawieniem zupełnego panowania

zaznaczoną w paszporcie” ... „W paszporcie znajduje się rzeczywisty opis osoby, (s. 146) lub zamiast tego – ponieważ zawsze ten musi pozostać dwuznaczny – w stosunku do ważnych osób, a więc takich, które mogą to opłacić” (w naszym przypadku takie, które byłyby zdolne do sfalszowania weksła) „zostaje umieszczony udany portret” ... Paszport jest sporządzony na wyłącznie do tego celu przeznaczonym papierze, który jest w rękach i pod nadzorem najwyższej władzy oraz władz niższego szczebla, które muszą rozliczyć się ze zużytego papieru. Tego papieru nie będzie się podrabiać, ponieważ do fałszywego weksła potrzeba tylko jednego paszportu, dla którego musiałoby się poczynić tak wiele przygotowań i zjednoczyć tyle umiejętności (Künste)” (ibidem, s. 297 i nast.); (a więc postuluje się, że w dobrze urządzonym państwie mogłaby pojawić się potrzeba tylko jednego fałszywego paszportu, a więc że fabryki fałszywych paszportów, tak jak zostają one odkryte czasami w zwyczajnych państwach, nie znalazłyby żadnych odbiorców). Jednak do zapobiegania podrabianiu uprzywilejowanych papierów przyczyniałyby się także inne instytucje państwowe, jakie spotyka się do „zapobiegania fałszywej monecie”, albowiem skoro „państwo ma monopół na metale” itd., to nie może „wydawać ich drobnym handlarzom, bez wykazania, komu i dla jakiego celu zostało wydane to, co w pierw otrzymano” (ibidem, s. 299); [według s. 151 i nast.]. Każdy obywatel będzie zajmował się nadzorowaniem, przekazywaniem sprawozdań itd. nie tylko o jednym – tak jak w pruskiej armii obcokrajowiec jest nadzorowany tylko przez jednego zaufanego – ale co najmniej o pół tuzinie ludzi, każdy z tych nadzorowanych tak samo itd. w nieskończoność; tak jak każdy z najprostszycy interesów daje powód do mnóstwa interesów w nieskończoność.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 301; [s. 154].

rozsądku i niewoli tego, co żywe; systemem, za który rozum nie ponosi żadnej winy i zatem go odrzuca, ponieważ on musi najjaśniej pojawić się w najdoskonalszej, jaką może dać sobie, organizacji, w samokształtowaniu się w naród. Ale owo państwo rozsądku nie jest organizacją, lecz machiną; naród nie jest organicznym ciałem wspólnego i bogatego życia, lecz atomistyczną i ubogą w życie wielością, której elementami są absolutnie przeciwstawne substancje – bądź mnóstwo punktów (istot rozumnych), bądź różnorodnie modyfikowalne przez rozum (to znaczy w tej postaci przez rozsądek) materie; elementy, których jedność jest pojęciem, których związek jest pozbawionym końca opanowywaniem. Ta absolutna substancjalność punktów tworzy system atomistyki filozofii praktycznej, w której tak samo jak w atomistyce przyrody, obcy w stosunku do atomów rozsądek staje się zasadą prawną (Gesetz), która w obszarze tego, co praktyczne nazywa się prawem (Recht); *pojęcie* tożności, które ma przeciwstawiać się każdemu działaniu (ponieważ jest czymś określonym), powinno je określać, a więc ma uśmiercać to, co jest w nim żywe, prawdziwą identyczność. Fiat justitia, pereat mundus jest zasadą prawną (Gesetz) bynajmniej nie w tym znaczeniu, w jakim zinterpretował to Kant: „Prawo (Recht) działa, jeśli nawet wszyscy łotrzy znikną ze świata”, lecz: prawo musi działać, choćby z tego powodu zostały, jak to się mówi, wytepione doszczętnie zaufanie, radość i miłość, wszystkie potencje prawdziwie moralnej identyczności.

Przechodzimy do systemu *etycznej wspólnoty ludzkiej*.

*Teoria moralności* ma to wspólne z prawem naturalnym, iż ma absolutnie panować nad ideaми popędu, wolności, przyrody. Różnią się one tym jednak, że w prawie naturalnym zwierzchnictwo pojęcia nad wolnymi istotami w ogóle jest absolutnym celem samym w sobie, tak że utrwalony abstrakt powszechnej woli trwale istnieje także poza jednostką i posiada nad nią władzę. W teorii moralności pojęcie i przyroda muszą zostać ustanowione jako zjednoczone w jednej i tej samej osobie. W państwie ma panować tylko prawo (Recht), w królestwie moralności władzę ma posiadać tylko obowiązek, o ile zostanie uznany przez rozum jednostki za prawo (Gesetz).

Wydaje się że, bycie swoim własnym panem i niewolnikiem posiada nawet zaletę w stosunku do stanu, w którym człowiek jest niewolnikiem czegoś obcego. Ale stosunek wolności i przyrody, jeśli w moralności ma stać się podmiotowym panowaniem i niewolą, *własnym* uciskiem przyrody, staje się o wiele bardziej nienaturalny niż stosunek w prawie naturalnym, w którym to, co rozkazujące i posiadające władzę pojawia się jako coś innego, znajdującego się poza żywą jednostką. W tym stosunku to, co żywe ciągle posiada jeszcze w sobie samym zawartą samoistność: co nie jest w nim zgodne, wyklucza z siebie; to, co sprzeczne jest obcą mocą (Macht). I chociaż nawet upada wiara w jedność tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, to może przecież trwać wiara w jego wewnętrzną zgodność, może trwać identyczność jako charakter; wewnętrzna przyroda pozostaje sobie wierna. Jeśli jednak w teorii moralności to, co rozkazujące zostało

przeniesione do samego człowieka, a w nim to, co rozkazujące i to, co podwładne jest absolutnie przeciwstawne, to wewnętrzna harmonia została zburzona; niezgodność i absolutne rozdwojenie stanowią istotę człowieka. On ma szukać jedności, ale wobec służącej za podstawę absolutnej nieidentyczności, jemu pozostaje tylko jedność formalna.

Formalna jedność pojęcia, które powinno panować, oraz różnorodność przyrody są ze sobą sprzeczne, a presja między oboma wnet ukazuje znaczną niedogodność (Übelstand). Formalne pojęcie powinno panować, ale ono jest czymś pustym i musi zostać wypełnione przez odniesienie do popędu, i w ten sposób powstaje nieskończone mnóstwo możliwości działania. Ale jeśli nauka otrzymuje go w jego jedności, to przez taką pustą, formalną zasadę (Grundsatz) niczego nie dokonała.

Ja powinno określić siebie, aby podług idei absolutnej samodzielności znieść świat przedmiotowy, ma przyczynowo oddziaływać na przedmiotowe Ja – nawiązuje więc z nim stosunek. „Popęd moralny staje się czymś mieszanym”<sup>31</sup>, a przez to czymś tak różnorodnym, jak sam popęd przedmiotowy; wynika więc z tego duża różnorodność obowiązków. Może ona zostać znacznie zmniejszona, jeśli pozostanie się – tak jak Fichte – przy ogólności pojęcia; ale w tym wypadku ponownie posiada się tylko formalne zasady (Grundsätze). Przeciwstawienie różnorodnych obowiązków występuje pod nazwą kolizji i prowadzi do poważnej sprzeczności. Jeśli dedukowalne obowiązki są absolutne, to nie mogą kolidować; one jednak koniecznie kolidują, gdyż są przeciwstawne. Ze względu na to iż są one równie absolutne, możliwy jest wybór, a z powodu kolizji jest konieczny; nie istnieje nic, co miałyby rozstrzygać, prócz dowolności (Willkür). Jeśli dowolność nie miałaby miejsca, to obowiązki musiałyby posiadać różny stopień absolutności. Jeden musiałby – jak musi się teraz to powiedzieć – być bardziej absolutny od drugiego, co jest sprzeczne z pojęciem, ponieważ każdy obowiązek jako obowiązek jest absolutny. A ponieważ musi się przeciw działać w warunkach kolizji, a zatem musi się zrezygnować z absolutności i przedkładać jeden obowiązek nad drugi: to teraz – aby mogło następować samookreślenie – wszystko sprowadza się do tego, aby przez ocenę ustalić pierwszeństwo jednego pojęcia obowiązku przed drugim i wybrać między względnymi obowiązkami zgodnie z najlepszym pojmowaniem. Jeżeli dowolność i przypadkowość skłonności zostaną wykluczone z samookreślenia wolności przez najwyższe pojęcie, to samookreślenie przechodzi obecnie w przypadkowość pojmowania, a tym samym w nieświadomość tego, przez co przypadkowe pojmowanie jest rozstrzygane. Widać to, kiedy Kant w swojej teorii moralności dodaje do każdego ustalonego jako absolutny obowiązek pytania kazuistyczne i jeśli nie sądzi się, że w ten sposób chciał właściwie zakpić z absolutności ustalonego obowiązku, to musi się przyjąć, że raczej wskazał na konieczność kazuistyki w stosunku do teorii moralności, a tym samym

<sup>31</sup> J. G. Fichte: System der Sittenlehre. [w:] Sämtliche Werke..., T. 4, s. 152; [s. 100].

na konieczność braku zaufania do swego własnego pojmowania, które jest przecież czymś całkowicie przypadkowym. Jest to przypadkowość, która powinna być zniesiona przez teorię moralności; zamiana przypadkowości skłonności na przypadkowość pojmowania nie może zadowolić moralnego popędu, dążącego do konieczności.

W takich systemach teorii moralności i prawa naturalnego, wobec stałej, absolutnej begunowości wolności i konieczności, jest niemożliwa do pomyślenia synteza oraz punkt niezróżnicowania (Indifferenzpunkt). Transcendentalność ginie całkowicie w zjawisku i jego władzy (Vermögen) – rozsądku. Absolutna identyczność nie odnajduje się w nimi i nie wytwarza. Także w upozorowaniu (Beschönigung) nieskończonego progresu przeciwstawienie pozostaje absolutnie trwałe; nie może ono zostać prawdziwie usunięte ani dla jednostki w punkcie niezróżnicowania piękna duszy (Gemüts) i czynu (Werks), ani dla całkowicie żywej wspólnoty jednostek w gminie.

Wprawdzie także Fichte, kiedy przechodzi do omówienia (jako jednego z ostatnich obszarów związanych z moralnością) wśród obowiązków różnych stanów – „obowiązków twórcy estetycznego” – mówi o „zmyśle estetycznym” jako o więzi łączącej rozsądek i serce; a ponieważ artysta „ani nie zwraca się tylko do rozsądku, tak jak uczony, ani do serca, tak jak nauczyciel ludu, lecz do całej duszy (Gemüt) w zjednoczeniu jej władz”<sup>32</sup>, to przypisuje twórcy estetycznemu i „estetycznej kulturze najwyższą skuteczność w awansowaniu celu rozumu”<sup>33</sup>.

Poza tym, że nie da się pojąć, w jaki sposób w nauce, która opiera się na absolutnym przeciwstawieniu – a taką jest teoria moralności – można mówić o wiedzy łączącej rozsądek i serce, o całości duszy, (albowiem absolutne określenie przyrody według pojęcia jest absolutnym zapanowaniem rozsądku nad sercem, czego warunkiem jest zniesione zjednoczenie), to już całkowicie podrzędne miejsce, w jakim pojawia się kultura estetyczna pokazuje, jak w ogóle mało liczone na nią dla doskonałości i zupełności systemu. Sztuka zostaje odesłana w tamto miejsce, mając najwyższą skuteczność w awansowaniu celu rozumu, kiedy „przygotowuje grunt dla moralności tak, że kiedy moralność wkracza, to już zastaje wykonaną połowę pracy, mianowicie wyzwolenie z więzów zmysłowości”.

Jest to osobliwe, jak Fichte znakomicie, ale niekonsekwentnie ze względu na jego system, wyraża się o pięknie, nie stosując tego do niego [systemu] i bezpośrednio fałszywie stosując do wyobrażenia prawa moralnego.

„Sztuka”, stwierdza Fichte, „czyni transcendentalny punkt widzenia pospolitym; podczas gdy według tego pierwszego świat jest wytwarzany, to według drugiego jest dany; według estetycznego jest on dany, jak jest wytwarzany (gemacht)”. Dzięki władzy estetycznej zostaje uznane praw-

<sup>32</sup> Ibidem, s. 354; [s. 478].

<sup>33</sup> Ibidem, s. 355; [s. 480].

dziwe zjednoczenie wytwarzania [jako czynności] inteligencji i przedstawiającego się jej jako dany wytworu – Ja ustanawiającego się jako nieograniczone i zarazem jako ograniczoność; czy też raczej zjednoczenie inteligencji i przyrody, z których ta ostatnia, właśnie ze względu na to możliwe zjednoczenie, posiada jeszcze drugą stronę – bycia wytworem inteligencji. Uznanie estetycznego zjednoczenia wytwarzania i wytworu jest to coś całkiem innego, niż ustanawianie absolutnej powinności i absolutnego dążenia oraz nieskończonego postępu, niż pojęcia, które ogłaszają się, jak tylko zostanie uznane owo najwyższe zjednoczenie, jako antytezy lub raczej jako syntezy podrzędniejszych sfer, a zatem jako potrzebujące wyższych.

Estetyczne ujęcie zostało przedstawione dalej w następujący sposób. „Świat, który jest dany, przyroda, posiada dwie strony: jest ona wytworem naszego ograniczenia oraz jest wytworem naszego wolnego, idealnego działania; każdą postać w przestrzeni można uznać za objaw wewnętrznej pełni i siły samego ciała, które ona posiada. Kto obcuje przy pierwszym poglądzie, widzi tylko zniekształcone, zgnębione, trwożliwe formy – widzi brzydotę. Kto obcuje przy drugim, widzi krzepką pełnię przyrody, życie i rozwijanie się (Aufstreben) – widzi piękno”<sup>34</sup>. Działanie inteligencji w prawie naturalnym wytworzyło przyrodę tylko jako modyfikowalną materię; nie było zatem żadnym wolnym, idealnym działaniem, żadnym działaniem rozumu, lecz rozsądku.

Estetyczne ujęcie przyrody zostaje teraz zastosowane także do prawa moralnego i naturalnie przyroda zdaje się nie posiadać w stosunku do prawa moralnego przewagi i zdatności do pięknego poglądu. „Prawo moralne panuje absolutnie i przytłacza wszelkie naturalne skłonności. Kto tak na nie patrzy, zachowuje się wobec niego jak niewolnik. Ale prawo moralne jest przeciw zarazem samym Ja, ono wypływa z wewnętrznej głębi naszej własnej istoty; i jeśli jesteśmy jemu posłuszni, to przeciw jesteśmy posłuszni tylko sobie samym. Kto tak na nie patrzy, patrzy na nie estetycznie”<sup>35</sup>. Jesteśmy posłuszni nam samym, to znaczy nasze naturalne skłonności słuchają się naszego prawa moralnego; ale w estetycznym oglądzie przyrody, jako w objawie wewnętrznej pełni i siły ciała, nie występuje takie rozdzielone-bycie posłuszeństwa, tak jak my w moralności według tego systemu, w tym słuchaniu-siebie-samego (Sich-selbst-Gehorchen), oglądamy skłonność naturalną jako ograniczoną przez sąsiadujący rozum, popęd podległy pojęciu. To konieczne ujęcie moralności, zamiast być estetycznym, musi być właśnie takim, które pokazuje zniekształconą, trwożliwą, zgnębiającą formę – brzydotę.

Jeżeli prawo moralne domaga się tylko samoistności jako określania według i przez pojęcie, a przyroda może dotrzeć do swojego prawa (Recht) tylko przez ograniczenie wolności według pojęcia wolności wielu

<sup>34</sup> Ibidem, s. 354 i nast.; [ss. 478 - 479].

<sup>35</sup> Ibidem, s. 355; [s. 479].

istot rozumnych i są oba te zgnębione sposoby najwyższymi, dzięki którym człowiek konstytuuje się jako człowiek, to dla zmysłu estetycznego, który musi być brany w jego najszerszym zakresie, dla doskonałego samokształtowania totalności w zjednoczeniu wolności i konieczności, świadomości i tego, co nieświadome, nie da się znaleźć miejsca ani o ile on przedstawia się czysto w jego nieograniczonym rozkoszowaniu się samym sobą (Selbstgenusse), ani w jego ograniczonych zjawiskach – w obywatelskiej legalności i w moralności. Albowiem w zmyśle estetycznym właśnie wszelkie określanie według pojęcia zostało tak dalece zniesione, iż dla niego ta rozsądkowa istota panowania i określania – jeśli ona dochodzi do niego – jest szpetna i nienawistna.

#### **Porównanie schellingiańskiej zasady filozofii z fichteańską**

Zostało wykazane, że podstawowa cecha fichteańskiej zasady polega na tym, że podmiot=przedmiotowi występuje z tej identyczności i nie jest już w stanie do niej się przywrócić, ponieważ to, co rozróżnione (Differente) zostało przeniesione do stosunku przyczynowości. Zasada identyczności nie staje się zasadą systemu; jak tylko system zaczyna się tworzyć, identyczność zostaje zaniechana. Sam system jest konsekwentnym, rozsądkowym mnóstwem skończoności, które nie są w stanie w ognisku totalności skupić pierwotnej identyczności w absolutny samogląd. Dlatego podmiot=przedmiotowi staje się czymś podmiotowym i nie udaje się jemu znieść tej podmiotowości oraz ustanowić się przedmiotowo.

Zasada identyczności jest absolutną zasadą całego systemu Schellinga. Filozofia i system schodzą się; identyczność nie ginie w częściach, a tym bardziej w rezultacie.

Aby absolutna identyczność mogła być zasadą całego systemu, jest do tego konieczne, aby podmiot i przedmiot, *jeden i drugi*, zostały ustanowione jako podmiot-przedmiot. Identyczność w systemie Fichtego ukonstytuowała się tylko jako podmiotowy podmiot-przedmiot. Ten potrzebuje do swego dopełnienia przedmiotowego podmiotu-przedmiotu; tak że absolut przedstawia się w każdym z obu, całkowicie jednoczy się tylko w obu, a jako najwyższa synteza, w unicestwieniu obu, o ile są one przeciwstawne – jako ich absolutny punkt niezróżnicowania zawiera oba w sobie, rodzi oba i z obu się rodzi.

Jeżeli zniesienie rozdwojenia zostanie założone jako formalne zadanie filozofii, to rozum może próbować rozwiązać zadanie w taki sposób, że unicestwia jeden z członów przeciwstawnych, a drugi podnosi do nieskończoności (zu einem Unendlichen). Tak stało się w systemie Fichtego i w ten sposób pozostaje tylko przeciwstawienie – ponieważ to, co zostało ustanowione jako absolutne, jest warunkowane przez coś innego i skoro ono tylko istnieje, to istnieje także to drugie. Aby znieść rozdwojenie, musiałyby zostać zniesione oba człony przeciwstawne, podmiot i przedmiot; one zostają zniesione jako podmiot i przedmiot, kiedy są identycznie ustanowione. W absolutnej identyczności podmiot i przed-

miot są odniesione jeden do drugiego, a tym samym unicestwione; o tyle dla refleksji i wiedzy nic nie istnieje. Tak daleko posuwa się filozofowanie w ogóle, które nie może dojść do systemu; ono zadawała się negatywną stroną, która zanurza wszystko, co skończone w nieskończoności (Unendlichen). Ono także mogłoby wprawdzie z powrotem przejść do wiedzy i jest to tylko podmiotowa przypadkowość, czy z tym jest związana potrzeba systemu, czy też nie. Jeżeli jednak ta negatywna strona sama jest zasadą, to nie powinno przechodzić się do wiedzy, gdyż każda wiedza jednocześnie wkracza jedną stroną w sferę skończoności. To marzycielstwo trzyma się mocno takiego oglądu bezbarwnego światła; różnorodność istnieje w nim tylko dlatego, że ono zwalczyło to, co różnorodne. Marzycielstwu brakuje wiedzy (Bewusstsein) o sobie samym, o tym, że jego kontrakcja jest warunkowana przez ekspansję; jest jednostronne, ponieważ ono samo mocno się trzyma tego, co przeciwstawne i absolutną identyczność czyni czymś przeciwstawnym. W absolutnej identyczności zostaje zniesiony podmiot i przedmiot, ale ponieważ one znajdują się w absolutnej identyczności, to zarazem trwale istnieją; i to trwałe istnienie ich samych jest tym, co umożliwia wiedzę, gdyż w wiedzy jest po części założony rozdział jednego i drugiego. Rozdzielająca działalność jest refleksją (Reflektieren) i o ile jest rozważana sama dla siebie, to znosi identyczność i absolut; a ponieważ w niej istnieje rozdzielenie, to każde poznanie byłoby po prostu błędem. Ta strona – z której poznawanie jest rozdzielaniem, a jej wytwór tym, co skończone – czyni każdą wiedzę czymś ograniczonym, a przez to fałszem; jednak o ile każda wiedza jest zarazem identycznością, o tyle nie istnieje absolutny błąd.

O ile zostaje uznana identyczność, o tyle musi zostać uznane rozdzielenie. Jeżeli identyczność i rozdzielenie zostaną wzajemnie przeciwstawione, to jedno i drugie jest absolutne; a jeśli identyczność ma zostać dzięki temu utrwalona, że zostaje unicestwione rozdwojenie, to pozostają one wzajemnie przeciwstawne. Filozofia musi oddać sprawiedliwość rozdzielaniu podmiotu i przedmiotu; jednak kiedy ustanawia je [rozdzielanie] tak samo absolutnie, jak przeciwstawną rozdzielaniu identyczność, to ustanowiła je tylko względnie, tak samo jak również jest tylko relatywną taka warunkowana przez unicestwienie członów przeciwstawnych identyczność. Ale dlatego sam absolut jest identycznością identyczności i nieidentyczności; jest w nim zarazem przeciwstawianie i bycie-jednym (*Einssein*).

Kiedy filozofia rozdziela, to nie może ustanowić rozdzielonych członów (*Getrennten*) bez ustanawiania ich w absolutie, gdyż w przeciwnym razie są to czyste członki przeciwstawne nie mające żadnej innej właściwości poza tą, że jeden nie istnieje, o ile drugi istnieje. To odniesienie do absolutu nie jest ponownym znoszeniem obu (albowiem wówczas nie byłyby rozdzielone), lecz kiedy zostają ustanowione w absolutie lub absolut w nich, to powinny pozostać tym, co rozdzielone i nie gubić tej właściwości. I nawet muszą oba zostać ustanowione w absolutie – jaka racja (*Recht*) miałyby przysługiwać bardziej jednemu niż drugiemu? W

obu jest zawarta nie tylko jednakowa racja, lecz także jednakowa konieczność; ponieważ jeśli tylko jeden zostałby odniesiony do absolutu, zaś drugi nie, to ich istoty byłyby nierówno ustanowione i ich zjednoczenie, a więc zadanie filozofii, aby znieść rozdzielenie, byłoby niemożliwe. Fichte tylko jeden z członów przeciwstawnych ustanowił w absolutie czy też jako absolut. Jego racja i konieczność tkwi w samoświadomości, ponieważ tylko ona jest samo-ustanawianiem-siebie, podmiotem=przedmiotowi; i ta samoświadomość nie zostaje dopiero odniesiona do absolutu jako do czegoś wyższego, lecz sama jest absolutem, absolutną identycznością. Jego większe prawo, aby zostać ustanowionym jako absolut, polega właśnie na tym, że sam siebie ustanawia; w przeciwieństwie do przedmiotu, który tylko przez świadomość został ustanowiony. To, że taka pozycja przedmiotu jest także tylko czymś przypadkowym, wynika z przypadkowości podmiotu-przedmiotu, o ile jest ustanowiony jako samoświadomość; gdyż sam ten podmiot-przedmiot jest czymś uwarunkowanym. Dlatego jego punkt widzenia nie jest najwyższym; on jest rozumem ustanowionym w ograniczonej formie; i tylko z punktu widzenia tej ograniczonej formy przedmiot przedstawia się jako coś nie określającego-siebie-samego, jako coś absolutnie określonego. Musiałyby oba zostać ustanowione w absolutie lub absolut w obu formach i zarazem oba trwale istnieć jako rozdzielone człony (*Getrennte*). Dzięki temu podmiot jest podmiotowym podmiotem-przedmiotem, a przedmiot, przedmiotowym podmiotem-przedmiotem. A ponieważ teraz (gdy jest ustanowiona dwoistość) każdy człon przeciwstawny jest tym, co przeciwstawne sobie samemu i podział posuwa się w nieskończoność, to każda część podmiotu i każda część przedmiotu sama jest w absolutie, jest identycznością podmiotu i przedmiotu; każde poznanie prawdą, tak jak każdy kurz (*Staub*) organizacja.

Tylko wówczas, kiedy sam przedmiot jest podmiotem-przedmiotem,  $Ja=Ja$  jest absolutem. Tylko wtedy  $Ja=Ja$  nie przekształca się w:  $Ja$  powinno być równe  $Ja$ , gdy tym, co przedmiotowe jest  $Ja$ , sam podmiot=przedmiotowi.

Podczas gdy zarówno podmiot jak i przedmiot są podmiotem-przedmiotem, przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu jest rzeczywistym (*reelle*) przeciwstawieniem – gdyż oba są ustanowione w absolutie i dzięki temu posiadają realność (*Realität*). Realność członów przeciwstawnych i rzeczywiste przeciwstawienie ma miejsce tylko dzięki identyczności obu<sup>36</sup>. Jeżeli przedmiot jest absolutnym przedmiotem, to jest czymś czysto ide-

<sup>36</sup> Platon wyraża realne (*reelle*) przeciwstawienie przez absolutną identyczność w taki sposób: „Otóż najpiękniejszym wiazadłem jest to, które tworzy, o ile to tylko możliwe, jedno jedyne jestestwo z rzeczami, które ono łączy. Skutek ten osiąga najpiękniej proporcja matematyczna. W rzeczy samej, gdy z jakichkolwiek trzech liczb, przedstawiających linie lub płaszczyzny, liczba średnia tak się ma do ostatniej jak pierwsza do średniej, i odwrotnie, jeśli liczba średnia tak się ma do pierwszej jak ostatnia do średniej, wtedy średnia staje się pierwszą i ostatnią, a ostatnia i pierw-



alnym (*Ideelles*), tak jak i czysto idealne jest przeciwstawienie. Dzięki temu, że przedmiot jest tylko czymś idealnym i nie jest w absolicie, to także podmiot staje się czymś czysto idealnym; i Ja jako samoustanawianie-siebie oraz Nie-Ja jako przeciwstawianie się są takimi idealnymi czynnikami. Nic nie pomaga, że Ja jest prawdziwym życiem i żwawością, samym działaniem i aktywnością, tym, co najrealniejsze i najbardziej bezpośrednie w świadomości każdego; podczas gdy zostanie absolutnie przeciwstawione przedmiotowi, nie jest czymś realnym, lecz tylko pomyslanym, czystym wytworem refleksji, czystą formą poznawania. A identyżność nie może skonstruować się z czystych wytworów refleksji jako totalność, ponieważ one powstają przez abstrahowanie od absolutnej identyżności, która bezpośrednio może zachowywać się wobec nich tylko unicestwiająco, a nie konstruująco. Właśnie takimi wytworami refleksji są nieskończoność i skończoność, nieokreśloność i określoność, itd. Nie istnieje żadne przejście z tego, co nieskończone do skończonego, żadne przejście z nieokreślonego do określonego. Przejście, jako synteza, staje się antynomią; zaś refleksja, absolutne rozdzielanie, nie może pozwolić na dojście do skutku syntezy tego, co skończone i nieskończone, tego, co określone i nieokreślone; a ona jest tym, co stanowi tutaj prawo (*Gesetz*). Ona ma prawo (*Recht*) dochodzić tylko formalnej jedności, ponieważ zostało dozwolone i przyjęte rozdwojenie – będące jej dziełem – na to, co nieskończone i skończone; ale rozum syntetyzuje je w postaci antynomii i tym samym unicestwia. Jeżeli idealne przeciwstawienie jest dziełem refleksji, która całkowicie abstrahuje od absolutnej identyżności, to rzeczywiste (*reelle*) przeciwstawienie jest natomiast dziełem rozumu, który ustanawia identyżnie człony przeciwstawne – identyżność i nieidentyżność – nie tylko w formie poznawania, lecz także w formie bytu. I tylko takie rzeczywiste przeciwstawienie jest tym, w którym podmiot i przedmiot, jeden i drugi zostają ustanowione jako podmiot-przedmiot, oba jako istniejące w absolicie i w obu absolut, a więc w obu realność. Także dlatego tylko w realnym przeciwstawieniu za-

sza staje się z kolei średnią. W ten sposób wszystkie terminy mają tę samą funkcję, wszystkie grają tę samą rolę względem siebie; i w tym wypadku wszystkie tworzą doskonałą jedność". (Platon: *Timajos*. Warszawa 1986, ss. 38-39. Niemieckie tłumaczenie tego fragmentu w kilku miejscach istotnie różni się od polskiego przekładu, dlatego też przytoczę cytowany przez Hegla fragment „*Timajosa*” również w niemieckiej wersji językowej: „Das wahrhaft schöne Band ist das, welches sich selbst und die Verbundenen Eins macht. Denn wenn von irgend drei Zahlen, oder Massen, oder Kräften das Mittlere, was das Erste für dasselbe ist, eben das für das Letzte ist: und umgekehrt was das Letzte für das Mittlere ist, das Mittlere eben dießfür das Erste ist: – und dann das Mittlere zum Ersten und Letzten geworden, das Erste und Letzte aber umgekehrt, beide zum Mittlern geworden sind; so werden sie nothwendig alle dasselbe seyn: die aber dasselbe gegen einander sind, sind alle Eins”. Taka wersja językowa została przytoczona przez Hegla i opatrzona przypisem: *Timacius* p. 31 - 32, *Steph*; p. 27 - 28, *Bekk.* (Hegel: *Sämtliche Werke*. Stuttgart 1927, T. 1, s. 126).

sada identyczności jest realną zasadą. Jeżeli przeciwstawienie jest idealne (*ideell*) i absolutne, to identyczność pozostaje czysto formalną zasadą – ona jest ustanowiona tylko w jednej z przeciwstawnych form i nie może uchodzić za podmiot-przedmiot. Filozofia, której zasada jest czymś formalnym, sama staje się formalną filozofią; jak to nawet i Fichte gdzieś stwierdza, że dla samoświadomości Boga – świadomości, w której dzięki ustanowionemu-byciu Ja zostałyby wszystko ustanowione – jego system miałby tylko formalną poprawność (*Richtigkeit*). Natomiast jeśli materia, przedmiot, sama jest podmiotem-przedmiotem, to rozdział materii i formy może zostać wyeliminowany, a system, jak i jego zasada, nie jest już czymś tylko formalnym, lecz formalnym i materialnym zarazem; jest ustanowionym przez absolutny rozum wszystkim. Tylko w rzeczywistym przeciwstawieniu absolut może ustanowić się w formie podmiotu lub przedmiotu: stosownie do istoty podmiot może przechodzić w przedmiot lub przedmiot w podmiot; podmiot może sam się stawać przedmiotowy, ponieważ pierwotnie jest przedmiotowy lub ponieważ sam przedmiot jest podmiotem-przedmiotem; albo przedmiot może stawać się podmiotowy, ponieważ pierwotnie jest tylko podmiotem-przedmiotem. Na tym tylko polega prawdziwa identyczność, że oba są podmiotem-przedmiotem, a zarazem prawdziwe przeciwstawienie, do którego są zdolne. Jeżeli oba nie są podmiotem-przedmiotem, to przeciwstawienie jest idealne (*ideell*), a zasada identyczności formalna. Przy formalnej identyczności i idealnym przeciwstawieniu nie jest możliwa żadna inna synteza niż niedoskonała, to znaczy, identyczność sama – o ile ona syntetyzuje człony przeciwstawne – jest tylko sumą (*Quantum*), różnica zaś jest jakościowa; na sposób kategorii, gdzie na przykład pierwsza realność jest ustalona w trzeciej (tak jak i druga) tylko ilościowo. Odwrotnie natomiast, gdy przeciwstawienie jest rzeczywiste, to jest tylko ilościowe; zasada jest zarazem idealna i realna, jest jedyną jakością; zaś absolut, który rekonstruuje się z ilościowych różnic, nie jest sumą (*Quantum*), lecz totalnością.

Aby ustanowić prawdziwą identyczność podmiotu i przedmiotu, oba zostają ustanowione jako podmiot-przedmiot i każdy dla siebie jest teraz zdolny, aby być przedmiotem (*Gegenstand*) osobnej nauki. Każda z tych nauk wymaga abstrahowania od zasady tej drugiej [nauki]. W systemie inteligencji przedmioty same w sobie są niczym, przyroda posiada trwałe istnienie tylko w świadomości; abstrahuje się od tego, że przedmiot jest przyrodą, a inteligencja jako świadomość jest przez to uwarunkowana. W systemie przyrody zapomina się, że przyroda jest tym, co poznane (*Gewusstes*): idealne określenia, które przyroda otrzymuje w nauce, są w niej zarazem immanentnie. Wzajemne abstrahowanie nie jest jednak jednostronnością nauk, nie jest podmiotowym abstrahowaniem od rzeczywistej zasady tej drugiej [nauki], które zostałyby dokonane dla celów wiedzy i o tyle znikaloby z wyższego punktu widzenia, iż przedmioty świadomości rozważane same w sobie (które w idealizmie nie są niczym innym, jak wytworami świadomości) byłyby przecież czymś absolutnie innym i miałyby absolutne istnienie poza istotą świadomości – a nato-

miast przyroda (która w swojej nauce zostaje ustanowiona jako określająca siebie samą, a w sobie samej idealnie (*ideell*)) rozważana sama w sobie, byłaby tylko przedmiotem, zaś wszelka identyczność rozpoznawana w niej przez rozum, byłaby formą zapożyczoną od wiedzy. Abstrahuje się nie od wewnętrznej zasady, lecz tylko od osobliwej formy drugiej nauki, aby każdą z nich otrzymać czysto, to znaczy aby otrzymać wewnętrzną identyczność obu, zaś abstrahowanie od osobliwości tej drugiej [nauki] jest abstrahowaniem od jednostronności. Przyroda i samoswiadomość są **same w sobie takie**, jak każda z nich we własnych naukach zostaje ustanowiona przez spekulację. One same w sobie są właśnie dlatego takie, ponieważ rozum jest tym, który je ustanawia; a rozum je ustanawia jako podmiot-przedmiot, a więc jako absolut i to jedyne samo-w-sobie (*das einzige Ansich*) jest absolutem. On ustanawia je jako podmiot-przedmiot, ponieważ sam jest tym, który wytwarza się jako przyroda i jako inteligencja oraz rozpoznaje się w nich.

Ze względu na prawdziwą identyczność, w której są ustanowione podmiot i przedmiot (mianowicie, gdy oba są podmiotem-przedmiotem), i ponieważ z tej przyczyny ich przeciwstawienie jest czymś rzeczywistym – a zatem jeden jest zdolny przechodzić w drugi – to różne punkty widzenia obu nauk nie są sprzeczne. Jeżeli podmiot i przedmiot byłyby absolutnie przeciwstawne, gdy tylko jeden byłby podmiotem-przedmiotem, wówczas obie nauki nie mogłyby istnieć obok siebie w jednakowej godności (*Würde*): tylko jeden punkt widzenia byłby rozumowym. Obie nauki tylko dlatego są możliwe, że w obu zostaje skonstruowane jedno i to samo w koniecznych formach swego istnienia. Obie nauki wydają się być sprzeczne ze sobą, ponieważ w każdej absolut został ustanowiony w przeciwstawnej formie. Ich sprzeczności nie znosi się jednak w ten sposób, że tylko jedna z nich zostaje zachowana jako jedyna nauka i z jej punktu widzenia ta druga zostaje unicestwiona. Wyższy punkt widzenia, który rzeczywiście znosi jednostronność obu nauk, w obu rozpoznaje ten sam absolut. Nauka o podmiotowym podmiocie-przedmiocie nazywała się dotąd filozofią transcendentálną, zaś o przedmiotowym podmiocie-przedmiocie filozofią przyrody. O tyle są one wzajemnie przeciwstawne, że w transcendentálnej to, co podmiotowe jest tym, co pierwsze, zaś w drugiej to, co przedmiotowe. W obu to, co podmiotowe i to, co przedmiotowe jest ustanowione w stosunku substancjalności. W filozofii transcendentálnej absolutną substancją jest podmiot, jako inteligencja, a przyroda jest przedmiotem, akcydenssem. W filozofii przyrody absolutną substancją jest przyroda, a podmiot, inteligencja, tylko akcydenssem. Wyższy punkt widzenia ani nie jest takim, w którym zostaje zniesiona jedna lub druga nauka i jako absolut zostaje zachowany albo tylko podmiot, albo tylko przedmiot, ani także takim, w którym obie nauki zostają pomieszczone.

Co się tyczy pomieszania – to, co przynależne do nauki o przyrodzie domieszane do systemu inteligencji daje transcendentne hipotezy, które będą mogły olśniewać fałszywym pozorem zjednoczenia świadomości i

nieświadomego. One podają się za naturalne i rzeczywiście tak samo, jak teoria włókien świadomości, nie przelatują pobieżnie, nad tym, co empiryczne (*Palpable*). Natomiast to, co inteligentne jako takie, domieszane do nauki o przyrodzie daje hiperfizyczne, a zwłaszcza teleologiczne wyjaśnienia. Oba błędy pomieszania wywodzą się z tendencji do wyjaśniania, dla potrzeb którego inteligencja i przyroda zostają ustanowione w stosunku przyczynowości, jedno jako przyczyna (*Grund*), zaś drugie jako skutek (*Begründetes*), przez co jednak przeciwstawienie zostaje utrwalone jako absolutne, a poprzez pozór takiej formalnej identyczności, jaką jest identyczność-przyczynowa, zostaje całkowicie odcięta droga ku absolutnemu zjednoczeniu.

Innym punktem widzenia, z którego powinna by zostać zniesiona sprzeczność między obu naukami, byłby ten, który jednej lub drugiej nauce nie pozwala uchodzić za naukę o absolutie. Dualizm może bardzo dobrze iść za nauką o inteligencji i jeszcze dopuszczać przecież rzeczy jako własne istoty; on może w tym celu uznać naukę o przyrodzie za taki system własnych istot rzeczy (*Dinge*). Każda nauka znaczy dla niego tyle, ile ona chce; one mają spokojne miejsce obok siebie. Ale przez to zostałyby pominięta istota obu nauk – bycia naukami o absolutie – ponieważ absolut nie jest tym, co obok siebie.

Bądź istnieje jeszcze jeden punkt widzenia, z którego jedna lub druga nauka nie uchodziłaby za naukę o absolutie: mianowicie taki, z którego zasada jednej z nich zostałaby zniesiona jako zasada ustanowiona w absolutie (lub absolut w zjawisku tej zasady). Najbardziej osobliwym punktem widzenia jest pod tym względem punkt widzenia tak zwanego zazwyczaj idealizmu transcendentального. Utrzymywano, że ta nauka o samym podmiotowym podmiocie-przedmiocie jest jedną z niezbędnych nauk filozofii, ale też i tylko jedną. Została pokazana jednostronność tej nauki, gdy ona się uważa za naukę *κατ'εξοχήν*, oraz postać, jaką dostaje od niej przyroda. Należy jeszcze rozważyć formę, jaką otrzymuje nauka o przyrodzie, jeśli jest budowana z tego punktu widzenia.

Kant uznaje przyrodę, kiedy ustanawia przedmiot jako to, co (przez rozsądek) nieokreślone, oraz przedstawia przyrodę jako podmiot-przedmiot, kiedy rozważa wytwór przyrody jako cel przyrody – celowa bez pojęcia celu, konieczna bez mechanizmu, pojęcie i byt identyczne. Zarazem jednak to ujęcie (*Ansicht*) przyrody ma tylko teleologiczne znaczenie, tj. tylko jako maksyma naszego ograniczonego, myślącego dyskursywnie, ludzkiego rozsądku, w którego ogólnych pojęciach nie miałyby się zawierać poszczególne zjawiska przyrody; poprzez taki **ludzki** sposób rozważania nie powinno się nic orzekać o rzeczywistości przyrody. Sposób rozważania pozostaje zatem czymś całkowicie podmiotowym, a przyroda czymś czysto przedmiotowym, czymś tylko pomysłanym. Synteza określonej i zarazem nieokreślonej przez rozsądek przyrody powinna co prawda w zmysłowym rozsądku pozostać czystą ideą; zapewne powinno być **dla nas ludzi** niemożliwe, aby wyjaśnianie na drodze mechanizmu miało się zbiegać z celowością. Te w najwyższej mierze podrzędne i nierozumowe,

krytyczne poglądy podnoszą się **przecież** do **idei** zmysłowego rozsądku, tj. rozumu, kiedy mianowicie jednakowo przeciwstawiają wzajemnie ludzki i absolutny rozum; powinno przecież **samo w sobie** (to znaczy w rozumie) być niemożliwe, aby mechanizm przyrody miał zbiegać się z celowością przyrody. Kant jednak nie zrezygnował z różnicy między tym, co **samo w sobie** możliwe a tym, co **realne** (*Reellen*) i jeszcze podniósł do realności koniecznie najwyższą ideę zmysłowego rozsądku. I dlatego dla niego w jego nauce o przyrodzie bądź jest w ogóle niemożliwe zrozumienie możliwości sił podstawowych, bądź taka nauka o przyrodzie (dla której przyroda to materia, to jest to, co absolutnie przeciwstawne, nie określające samo siebie) może konstruować tylko mechanikę. Wraz z tym ubóstwem „sił przyciągania i odpychania”<sup>37</sup> uczyniła ona materię już zbyt bogatą; ponieważ siła jest czymś wewnętrznym wytwarzającym to, co zewnętrzne, tym samo-siebie-ustanawiającym=Ja, a jako taka nie może, z czysto idealistycznego punktu widzenia, przysługiwać materii. On pojmuję materię tylko jako coś przedmiotowego, jako to, co przeciwstawne Ja; owe siły są dla niego nie tylko zbędne, lecz także albo czysto idealne, a wówczas nie są żadnymi siłami, albo transcendentne. Dla niego pozostają nie dynamiczne, lecz tylko „matematyczne konstrukcje” zjawisk<sup>38</sup>. Realizacja zjawisk (które muszą być dane) przez kategorie może wprowadzić dać różnorodne prawidłowe pojęcia, ale nie może dać zjawiskom żadnej konieczności; i łańcuch konieczności jest tym, co formalne tego, co w konstrukcji naukowej. Pojęcia pozostają dla przyrody czymś przypadkowym, jak i przyroda czymś przypadkowym dla pojęć. Prawidłowo konstruowane przez kategorie syntezy nie posiadałyby tym samym swego koniecznego udokumentowania w samej przyrodzie. Przyroda może tylko ofiarować *różnorodne gry* (*Spiele*), które mogłyby uchodzić za przypadkowe schematy dla praw rozsądku – przykłady, z których właśnie o tyle miałyby usunąć to, co osobliwe i żywe, o ile zostały w nich rozpoznane tylko określenia refleksji. „Kategorie” na odwrót, są tylko ubogimi „schematami przyrody”<sup>39</sup>.

Jeżeli przyroda jest tylko materią, a nie podmiotem-przedmiotem, to nie jest już możliwa taka jej naukowa konstrukcja, dla której to, co poznające i to, co poznane musi być jednym. Rozum, który przez absolutne przeciwstawienie do przedmiotu uczynił się refleksją, może *a priori*, tylko przez dedukcję, więcej stwierdzić o przyrodzie niż jej ogólny charakter materii; ten pozostaje podstawą, a różnorodne dalsze określenia są ustanowione dla i poprzez refleksję. Taka dedukcja posiada dlatego pozór aprioryczności, iż ustanawia wytwór refleksji, pojęcie, jako coś przedmio-

<sup>37</sup> I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Werke, Hrsg. E. Cassirer. Berlin 1913, T. 4, s. 402; [Kants *Naturwissenschaft*. Dritte Aufl., Leipzig 1800, s. 27].

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 375; [Vorrede, s. IX].

<sup>39</sup> Por. *ibidem*, s. 376 i nast.; [s. XV].

towego; ponieważ ona nic więcej nie ustanawia, to naturalnie pozostaje immanentna. Taka dedukcja jest zgodnie ze swoją istotą tym samym co pogląd, który uznaje w przyrodzie tylko zewnętrzną celowość. Różnica polega tylko na tym, że ta pierwsza bardziej systematycznie rozpoczyna od pewnego określonego punktu, np. od ciała istoty rozumnej; w obu przyroda jest czymś absolutnie określonym przez pojęcie – przez coś, co jest jej obce. Teleologiczny pogląd, który uznaje przyrodę za określoną według tylko zewnętrznych celów, posiada ze względu na zupełność przewagę, ponieważ mieści w sobie różnorodność przyrody i to tak, jak jest ona dana empirycznie. Natomiast dedukcja przyrody, która wychodzi od pewnego określonego punktu i z powodu niezupełności jego samego resztę jeszcze postuluje (na tym polega to dedukowanie), bezpośrednio zaspokaja się tym, co postulowane, które bezpośrednio tyle powinno działać, ile wymaga pojęcie. Nic ją to nie obchodzi, czy rzeczywisty przedmiot przyrody byłby w stanie sam działać to, co wymagane, a może ona to znaleźć tylko dzięki doświadczeniu; jeśli bezpośrednio postulowany przedmiot nie pojawia się w przyrodzie wystarczająco, to zostaje wydedukowany drugi i tak dalej, aż uzna się cel za spełniony. Porządek tych dedukowanych przedmiotów zależy od określonych celów, od których się wychodzi, i tylko o ile posiadają one ze względu na ten cel odniesienie, pozostają między sobą w związku. Ale właściwie nie są one zdolne do żadnego wewnętrznego związku. Albowiem jeżeli przedmiot, który został bezpośrednio wydedukowany, został w doświadczeniu uznany za niewystarczający dla pojęcia, które ma zostać urzeczywistnione (*erfüllt*), to z powodu takiego jedyne go przedmiotu – ponieważ on daje się zewnętrznie nieskończenie określać – zostało uruchomione rozproszenie w nieskończoność; rozproszenie, którego może tylko dzięki temu by unikano, że dedukcja zwraca swoje różnorodne punkty ku kołu, w którego środku nie jest jednak zdolna się ustawić, ponieważ od początku znajduje się na zewnątrz. Dla pojęcia przedmiot jest tym co zewnętrzne, a dla przedmiotu pojęcie.

Zadna z obu nauk nie może się zatem ukonstytuować jako jedyna; zadna nie znosi drugiej. Tym samym absolut zostałyby ustanowiony tylko w jednej formie swojego istnienia; a skoro on ustanawia się w formie istnienia, musi się ustanowić w dwoistości formy. Ponieważ pojawianie się i samo-rozdawanie (*Sich-Entzweien*) jest jednym.

Ze względu na wewnętrzną identyczność obu nauk – gdyż obie przedstawiają absolut tak, jak rodzi się on z niższych potencji jednej formy zjawiska jako totalność w danej formie – każda nauka jest zgodnie ze swoim związkiem i swoją gradacją równa tej drugiej. Jedna jest dowodem dla drugiej, co tak mniej więcej wyraził niegdyś pewien filozof: „Porządek i związek idei” (tego, co podmiotowe) „jest taki sam, jak związek i porządek rzeczy” (tego, co przedmiotowe)<sup>40</sup>. Wszystko jest tylko w jednej totalności; przedmiotowa totalność i podmiotowa totalność, system

<sup>40</sup> Por. Spinoza: Etyka. Warszawa 1954, s 77. W polskim tłumaczeniu twierdzenie

przyrody i system inteligencji jest jednym i tym samym; podmiotowej określoności odpowiada ta sama przedmiotowa określoność.

Jako nauki są one przedmiotowymi totalnościami i postępują od tego, co ograniczone do ograniczonego. Wszystko, co ograniczone, samo jest jednak w absolicie, a więc wewnętrznie jest czymś nieograniczonym; swoje zewnętrzne ograniczenie traci dzięki temu, że jest ustanowione w systematycznym związku w przedmiotowej totalności; w niej także, jako że jest tym, co ograniczone, zawiera się jego prawda, a określenie jego miejsca jest wiedzą (*Wissen*) o nim. Do wyrażenia Jacobiego, że systemy miałyby być „zorganizowaną niewiedzą”<sup>41</sup> musi się tylko dodać, że niewiedza – poznawanie pojedynczego – poprzez to, że zostaje zorganizowana, staje się wiedzą.

Poza zewnętrzną równością, o ile te nauki są oddzielne, ich zasady zarazem koniecznie bezpośrednio się przenikają. Jeżeli zasada jednej jest podmiotowym podmiotem-przedmiotem, druga jest przedmiotowym podmiotem-przedmiotem, to przecież w systemie podmiotowości zarazem jest to, co przedmiotowe, a w systemie przedmiotowości zarazem to, co podmiotowe – przyroda równie dobrze jest wewnętrzną idealnością, jak inteligencja wewnętrzną realnością. Oba bieguny poznania i bytu są w każdym [systemie], oba posiadają więc także w sobie punkt niezróżnicowania (*Indifferenzpunkt*); tylko że w jednym systemie przeważa biegun tego, co idealne, a w drugim biegun tego, co realne. Pierwszy nie dochodzi w przyrodzie do punktu absolutnej abstrakcji, która ustanawia się wobec nieskończonej ekspansji jako punkt w sobie samym – tak jak konstruuje się to, co idealne w rozumie; drugi nie dochodzi w inteligencji do owinięcia tego co nieskończone, a co w tej kontrakcji ustanawia się nieskończenie poza sobą – tak jak to, co realne konstruuje się w materii.

Każdy system jest zarazem systemem **wolności i konieczności**. Wolność i konieczność są idealnymi czynnikami, a więc nie występują w realnym przeciwstawieniu; toteż absolut nie może ustanowić się w żadnej z obu form jako absolut; a nauki filozofii nie mogą być jedna systemem wolności, a druga systemem konieczności. Tak odseparowana wolność byłaby formalną wolnością, podobnie jak odseparowana konieczność formalną koniecznością. Wolność jest cechą absolutu, jeśli on zostaje ustanowiony jako to, co wewnętrzne, które o ile on ustanawia się w ograniczonej formie, w określonym punkcie przedmiotowej totalności, pozostaje tym, czym jest, tym co nie ograniczone – a więc jeżeli jest on rozważany w przeciwstawieniu do własnego bytu, tj. jako to, co wewnętrzne – a zatem z możliwością porzucenia go i przejścia w inne zjawisko.

Konieczność jest cechą absolutu, o ile jest on rozważany jako to, co zewnętrzne, jako przedmiotowa totalność: a więc jako to, co nawzajem-nazewnątrz-siebie (*Aussereinander*), którego częściom nie przysługuje jednak żaden byt poza tym w całości przedmiotowości. Ponieważ zarówno

<sup>41</sup> F. H. Jacobi: *Jacobi an Fichte, Werke*. Leipzig 1816, T. 3, s. 29; [Werke B. III, s. 29].

inteligencja, jak i przyroda, przez to, że są ustanowione w absolicie, posiadają rzeczywiste przeciwstawienie, to każdej z nich przysługują idealne czynniki wolności i konieczności. Ale pozór wolności, dowolność (*Willkür*) (to znaczy wolność, w której całkowicie abstrahowałoby się od konieczności lub od wolności jako totalności – co może zachodzić tylko wówczas, kiedy wolność jest już ustanowiona we wnętrzu pojedynczej sfery), jak i przypadek, będący odpowiednikiem dowolności w stosunku do konieczności (wraz z którym zostały ustanowione pojedyncze części, jak gdyby nie były one w przedmiotowej totalności i tylko poprzez nią, lecz same dla siebie) – dowolność i przypadek, które są dopuszczalne tylko z podrzędnego punktu widzenia, zostają usunięte z pojęcia nauk o absolicie. Natomiast konieczność przynależy zarówno do inteligencji, jak i przyrody. Ponieważ inteligencja jest w tym wypadku ustanowiona w absolicie, to również jej przysługuje forma bytu; ona musi się rozdzielić i pojawić (*erscheinen*): ona jest doskonałą organizacją poznawania i oglądania (*Anschauung*). Każda z jej postaci jest warunkowana przez przeciwstawną; a jeśli zostaje wyizolowana z samych postaci, jako wolność, abstrakcyjna identyczność postaci, to jest tylko idealnym biegunem punktu niezróżnicowania inteligencji, który ma przedmiotową totalność jako drugi immanentny biegun. Natomiast przyroda posiada wolność, ponieważ nie jest spoczywającym bytem, lecz zarazem stawianiem się – bytem, który nie zostaje z zewnątrz rozdwojony i zsyntetyzowany, lecz sam dzieli się i jednoczy w sobie samym i w każdej z jej postaci ustanawia się w sposób wolny nie jako tylko to, co ograniczone, lecz jako całość. Jej nieświadomy rozwój jest refleksją żywej siły, która bez końca się rozdwaja, ale w każdej ograniczonej postaci ustanawia siebie samą i jest identyczna; i o tyle żadna postać przyrody nie jest ograniczona, lecz wolna.

Jeśli przeto nauka o przyrodzie w ogóle jest teoretyczną częścią, a nauka o inteligencji praktyczną częścią filozofii, to zarazem każda dla siebie ponownie posiada własną teoretyczną i praktyczną część. Jak w systemie przyrody identyczność ciężkiej materii, w potencji światła, nie jest sama w sobie, lecz jako potencja jest tym, co obce, które ona [przyroda] dla spójności rozdwaja i jednoczy oraz wytwarza system nieograniczonej przyrody, tak dla wytwarzającej się w przedmiotowych oglądach inteligencji nie istnieje identyczność w potencji samo-ustanawiania-siebie (identyczność nie rozpoznaje siebie samej w oglądzie) – jedno i drugie jest wytwarzaniem identyczności, ale wytwarzaniem, które nie kieruje się refleksyjnie na ich działanie, a więc jest przedmiotem części teoretycznej. Tak samo natomiast jak inteligencja rozpoznaje siebie w woli i ustanawia siebie jako siebie samą wewnątrz przedmiotowości, kiedy unicestwia swoje nieświadomie wytwarzane oglądy, tak przyroda w organicznej przyrodzie staje się praktyczna, kiedy światło wstępuje do swojego wytworu i staje się czymś wewnętrznym. Jeżeli światło w nieograniczonej przyrodzie ustanawia punkt kontrakcji na zewnątrz, w krystalizacji, jako zewnętrzną idealność, to w organicznej przyrodzie kształtuje siebie jako to, co wewnętrzne w kontrakcji mózgu – już w roślinie jako kwiat, w któ-



rym wewnętrzna zasada światła rozprasza się w barwach i szybko w nich wędnie; ale w niej jak również jeszcze mocniej u zwierzęcia, ono ustanawia się poprzez biegunowość płci zarówno podmiotowo, jak i przedmiotowo: jednostka (*Individuum*) szuka i znajduje siebie samą w drugiej. Jeszcze intensywniej pozostaje światło w tym, co wewnętrzne w zwierzęciu, w którym ono (jako mniej lub bardziej zmieniony głos) ustanawia jego indywidualność jako coś podmiotowego w powszechnej informacji, jako coś rozpoznającego się i uznającego. Kiedy przyrodoznawstwo przedstawia idealność – tak jak ono **rekonstruuje** od wewnątrz momenty nieorganicznej przyrody – to zawiera w sobie część praktyczną. Zrekonstruowany praktyczny magnetyzm jest zniesieniem rozprzestrzeniającej się na zewnątrz biegunów siły ciężenia, jej **rekontrakcją** w punkt niezróżnicowania mózgu i przeniesieniem dwóch biegunów do wnętrza jako dwóch punktów niezróżnicowania – tak samo jak ją konstruuje przyroda w eliptycznych torach planet. Rekonstruowana od wewnątrz elektryczność ustanawia różnicę rodzaju (*Geschlechtes-Differenz*) organizacji, z których każda wytwarza różnicę przez siebie samą – ze względu na jej brak ustanawia się idealnie, przedmiotowo przystosowuje się do tej drugiej i przez zlanie się z nią, musi dać sobie idealność. Przyroda, o ile staje się praktyczna przez proces chemiczny, odłożyła to trzecie, co pośredniczą różniące się człony, do siebie samej jako to, co wewnętrzne, które, jako ton, to co wewnętrzne samowytwarzającego się dźwięku (jak trzecie ciało nieorganicznego procesu, jest czymś pozbawionym potencji i przemija), wymazuje absolutną substancjalność zróżnicowanych istot i sprowadza ją do niezróżnicowania wzajemnego samouznawania, idealnego ustanawiania, które tak jak stosunek płci (*Geschlechtsverhältniß*), nie obumiera ponownie w realnej idealności.

Dotychczas przeciwstawialiśmy nawzajem obie nauki przy ich wewnętrznej idealności; w jednej absolut jest tym, co podmiotowe w formie poznawania, w drugiej tym, co przedmiotowe w formie bytu. Byt i poznawanie stają się dlatego idealnymi czynnikami lub formami, że są nawzajem przeciwstawne; w obu naukach istnieje jedno i drugie, ale w jednej poznawanie jest materią a byt formą, w drugiej byt jest materią, poznawanie formą. Ponieważ w obu jest ten sam absolut i ponieważ nauki przedstawiają człony przeciwstawne nie tylko jako formy, lecz o ile ustanawia się w nich podmiot-przedmiot, to same nauki znajdują się nie w idealnym, lecz w realnym przeciwstawieniu; i dlatego muszą razem być rozważane w jednym ciągu, jako jedna połączona nauka. O ile są one sobie przeciwstawne, to wprawdzie są zawarte w sobie i są totalnościami, ale zarazem są tylko względne, a jako takie dążą do punktu niezróżnicowania; jako idealność i jako względna totalność znajduje się on wszędzie w nich samych; jako absolutna totalność – poza nimi. O ile jednak obie nauki o absolutie oraz ich przeciwstawienie są czymś realnym, to łączą się jako bieguny niezróżnicowania w tej samej; one same są liniami, które wiążą biegun ze środkiem. Ale ten środek sam jest czymś podwójnym, raz idealnością, drugi raz totalnością; i o tyle obie nauki

pojawiają się jako postępowanie naprzód rozwoju lub samokonstruowanie identyczności w totalność.

Punkt niezróżnicowania, do którego dążą obie nauki – o ile są rozważane od strony ich idealnych czynników, są przeciwstawne – jest całością przedstawioną jako samokonstrukcja absolutu, tym, co ostateczne i najwyższe jej samej. To, co zapośrednicza, punkt przejścia od identyczności konstruującej się jako przyroda do jej konstrukcji jako inteligencji, jest wewnętrznym-stawaniem-się śwata przyrody; tym, jak określa to Schelling<sup>42</sup>, „uderzającym” piorunem „tego, co idealne w to, co realne” i jego samo-konstytuowaniem-siebie jako punkt. Ten punkt, jako rozum, punkt zwrotny obu nauk, jest najwyższym wierzchołkiem piramidy przyrody, jej ostatecznym wytworem, do którego ona dochodzi, czyniąc się zupełną; ale jako punkt musi on również rozprzestrzenić się w przyrodę. Jeżeli nauka usytuowała się w nim jako środkiem i z niego rozdzieliła się na dwie części i jednej stronie wyznacza nieświadome wytwarzanie, drugiej zaś świadome, to wie ona zarazem, że z drugiej strony inteligencja, jako realny czynnik, przejmuje wraz z sobą całą samokonstrukcję przyrody i w sobie zawiera to, co poprzedzające, lub ją wspomagające – tak jak i w przyrodzie, jako czynnika realnym, jest zarazem immanentne to, co w nauce jest jej przeciwstawne. A zatem wszelka idealność czynników oraz ich jednostronna forma zostały zniesione; jest to jedyny wyższy punkt widzenia, z którego obie nauki wzajemnie w sobie giną, kiedy ich rozdział został uznany za coś tylko naukowego, a idealność czynników tylko za coś, co ustanowione dla jego potrzeby.

Bezpośrednio pogląd ten jest tylko negatywny, jest tylko zniesieniem rozdziału obu nauk i form, w których ustanowił się absolut, a nie realną syntezą, nie absolutnym punktem niezróżnicowania, w którym te formy dlatego zostają unicestwione, że obie trwają zjednoczone. Pierwotna identyczność, która rozszerzała ich nieświadomą kontrakcję (podmiotowo: czucie, przedmiotowo: materię) w to, co bez końca organizowane obok-siebie i po-sobie przestrzeni i czasu (w przedmiotową totalność) i przeciwstawiała tej ekspansji konstytuującą się dzięki unicestwieniu jej samej kontrakcję w samo-poznający się punkt (podmiotowego) rozumu (podmiotową totalność) – musi zjednoczyć jedno i drugie w ogląd samo-się-uprzedmiotawiającego w doskonałej totalności absolutu: w ogląd wiecznego wcielenia Boga, świadka słowa od początku.

Ten ogląd kształtującego siebie samego lub pojawiającego się przedmiotowo absolutu może także być ponownie rozważany w biegunowości, o ile któryś z czynników tej równowagi, z jednej strony świadomość, z drugiej to, co nieświadome, zostaje ustanowiony jako przeważający. W sztuce ogląd ów pojawia się bardziej skoncentrowany w punkt i tłu- miąc świadomość – albo w tak zwanej właściwej sztuce, jako dzieło,

<sup>42</sup> Por. F. W. J. Schelling: *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*. [w:] *Sämtliche Werke*. Stuttgart 1859, T. 4, s. 86 i nast.; [Zeitschrift für spek. Physik, T. 2, z. 2, s. 116].

które będąc przedmiotowe bądź jest czymś trwałym, bądź może zostać ujęte przez rozsądek jako martwa zewnętrżność: jako wytwór jednostki, geniusza, ale przynależnego do rodzaju ludzkiego – albo w religii jako żywy ruch, który jako podmiotowy, tylko wypełniający momenty, może zostać ustanowiony przez rozsądek jako coś czysto wewnętrznego: jako wytwór tłumy, powszechnej genialności, ale przynależnej także każdemu z osobna. W spekulacji ogląd ów pojawia się bardziej jako świadomość i jako to, co rozprzestrzenione w świadomości, jako postępowanie podmiotowego rozumu, który znosi przedmiotowość i to, co nieświadome. Jeżeli dla sztuki w jej prawdziwym zakresie absolut pojawia się bardziej w formie absolutnego bytu, to dla spekulacji pojawia się bardziej jako coś wytwarzającego w swoim nieskończonym oglądzie siebie samego. Ale kiedy ona pojmuje go wprawdzie jako stawanie się, to zarazem ustanawia identyczność stawania się i bytu; i to, co przedstawia się dla niej jako wytwarzające siebie, zostaje zarazem ustanowione jako pierwotny, absolutny byt, który tylko o tyle może stawać się, o ile jest. W ten sposób potrafi ona przejąć dla siebie przewagę, jaką posiada w niej świadomość – przewagę, która i tak jest czymś nieistotnym. Obie, sztuka i spekulacja, są w swojej istocie służbą bożą; obie żywym oglądem absolutnego życia, a zatem wraz z nim jedno-bytem (*Einssein*).

Spekulacja i jej wiedza jest zatem w punkcie niezróżnicowania, ale sama w sobie i dla siebie nie jest w prawdziwym punkcie niezróżnicowania; to, czy ona się tam znajduje, zależy od tego, czy rozpoznaje siebie tylko jako jedną jego stronę. Filozofia transcendentálna jest jedną nauką o absolutcie, ponieważ podmiot jest samym podmiotem-przedmiotem i o tyle rozumem; jeśli ona jako ten podmiotowy rozum ustanawia się jako absolut, to jest czystym, to znaczy formalnym rozumem, którego wytwory, idee, są absolutnie przeciwstawne zmysłowości lub przyrodzie i mogą służyć dla zjawisk tylko jako reguła obcej im jedności. Kiedy absolut jest ustanowiony w formie podmiotu, to ta nauka posiada immanentną granicę. Ona podnosi się do nauki o absolutcie i do absolutnego punktu niezróżnicowania tylko dzięki temu, że zna swoją granicę i potrafi ją i siebie znieść, i to naukowo. Ponieważ niegdyś wprawdzie zostało dużo powiedziane o słupach granicznych ludzkiego rozumu, a także idealizm transcendentálny uznaje niepojmowalne granice samoświadomości, w które kiedyś zostaliśmy zamknięci, ale kiedy tam granice podają się za słupy graniczne, a tu za niepojmowalne, to nauka rozpoznaje swoją niemoc (*Unvermögen*), by znieść się przez siebie samą – to znaczy nie przez salto mortale – lub aby ponownie abstrahować od tego, co podmiotowe, w czym ustanowiła ona rozum.

Ponieważ filozofia transcendentálna ustanawia swój podmiot jako podmiot-przedmiot i przez to jest stroną absolutnego punktu niezróżnicowania, to zapewne znajduje się w niej totalność; cała filozofia przyrody jako wiedza przypada na wnętrze jej sfery. A nauce o wiedzy, która stanowiłaby tylko część filozofii transcendentálnej, nie można zabronić (tak samo jak logice), aby rościła sobie prawo do formy, którą daje wiedzy,

i do identyczności, która znajduje się w wiedzy, lub raczej aby izolowała formę jako świadomość i konstruowała dla siebie zjawisko. Ale ta identyczność, oddzielona od wszelkiej różnorodności wiedzy, jako czysta samoświadomość, okazuje się przez to względna, że w żadnej ze swoich form nie wychodzi ze swojego bycia-uwarunkowaną przez to, co przeciwstawne.

Ogląd intelektualny – w określeniu dla refleksji: identyczność dla podmiotu i przedmiotu – jest absolutną zasadą, jedyną realną podstawą, mocnym, trwałym punktem widzenia filozofii, i to zarówno w filozofii Fichtego, jak i Schellinga. On staje się w nauce przedmiotem refleksji i dlatego sama filozoficzna refleksja jest transcendentalnym oglądem; on czyni sam siebie przedmiotem i stanowi z nim jedno, przez co jest spekulacją. Dlatego filozofia Fichtego jest prawdziwym wytworem spekulacji. Filozoficzna refleksja jest uwarunkowana bądź ogląd transcendentalny staje się czymś uświadomionym dzięki wolnemu abstrahowaniu od wszelkiej różnorodności empirycznej świadomości i o tyle jest czynnym podmiotowym. Jeżeli filozoficzna refleksja sama czyni się tylko o tyle przedmiotem, to przyjmuje za zasadę swojej filozofii to, co uwarunkowane; aby ująć ogląd transcendentalny czysto, musi ona jeszcze abstrahować od tego, co podmiotowe – tak że on, jako podstawa filozofii, nie miałby być dla niej ani podmiotowy, ani przedmiotowy, ani samoświadomością przeciwstawną materii, ani materią przeciwstawną samoświadomości, lecz absolutnym (a więc ani podmiotową, ani przedmiotową identycznością) czystym transcendentalnym oglądem. Jako przedmiot refleksji staje się on podmiotem i przedmiotem; te wytwory czystej refleksji filozoficzna refleksja ustanawia, w ich trwałym przeciwstawieniu, w absolicie. Przeciwstawienie spekulatywnej refleksji nie jest już przedmiotem i podmiotem, lecz podmiotowym transcendentalnym oglądem i przedmiotowym transcendentalnym oglądem, jedno jest Ja, drugie przyrodą – jedno i drugie jako najwyższe zjawiska absolutnego samo-ogładającego-siebie rozumu. To, że te dwa człony przeciwstawne (one nazywają się teraz Ja i przyroda, czysta i empiryczna samoświadomość, poznawanie i byt, samo-ustanawianie-siebie i przeciwstawianie, skończoność i nieskończoność) zostają zarazem ustanowione w absolicie, to pospolita refleksja nie dostrzega w tej antynomii nic innego, jak tylko sprzeczność; tylko rozum dostrzega w tej absolutnej sprzeczności prawdę [sprzeczność], dzięki której oba [człony przeciwstawne] są ustanowione i oba są unicestwione – ani oba nie są i zarazem oba są.

Tłumaczył z jęz. niemieckiego: JERZY KRAKOWSKI