

Fichte dzisiaj¹

Jürgen STOLZENBERG*

Halle

KEYWORDS AND ACKNOWLEDGEMENT OF SOURCE

Fichte, Brandom, consciousness, self-consciousness history of self-consciousness, intersubjectivity.

Acknowledgement of source: STOLZENBERG Jürgen (2009): *Fichte heute*. [In:] Werner BEIERWALTES and Erich FUCHS (ed.): *Symposion Johann Gottlieb Fichte. Herkunft und Ausstrahlung seines Denkens. München, 5. und 6. März 2009*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Kommission beim Verlag C.H. Beck (*Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Abhandlungen, Neue Folge*, 134), 85–96.

Historia filozofii nie kroczy jednoznacznie w przód i właśnie z tego względu nie może być ona pojmowana zgodnie z modelem historii nowożytnych nauk przyrodniczych bądź historii techniki. W ich przypadku wydaje się sensowne mówienie o ciągłym postępie w odniesieniu do poznania praw przyrody czy to z tego powodu, iż nasza wiedza na temat zjawisk przyrodniczych oraz praw ich wzajemnych relacji wciąż wzrasta w kwantytatywnym względzie — przekonujący przykład stanowią tutaj współczesne bionauki — czy też dlatego, iż określone, uznane teorie są na gruncie nauk przyrodniczych i technicznych nieustannie wzbogacane, korygowane albo w ogóle zastępowane przez nowe ujęcia.

W przypadku historii filozofii o tego typu rozwoju nie może być jednak mowy. Teoria filozoficzna pozostająca w związku z inną, poprzedzającą ją teorią nie zawsze stanowi postęp, i to nawet wtedy, gdy sama siebie rozumie jako radykalną krytykę teorii poprzedniej albo nawet całej teoretycznej spuścizny

¹ Redakcja składa podziękowania profesorowi Jürgenowi Stolzenbergowi oraz Bawarskiej Akademii Nauk za zgodę na publikację przekładu (przyp. red.).

* Uniwersytet Martina Lutera. E-mail: stolzenberg@phil.uni-halle.de

(*Theoriebestandes*). Przyczyn takiej sytuacji można podać kilka, ale na ogół powodem o największym znaczeniu jest fakt, iż filozof postrzega, rozumie oraz interpretuje inną teorię z własnej teoretycznej perspektywy. Z kolei perspektywa ta najczęściej nie została ukształtowana w wyniku żmudnej, bezstronnej oraz neutralnej analizy pojęć i argumentów konstytutywnych dla teorii zastanej już przez danego autora. Wykryształowała się ona raczej wskutek oddziaływania wielu różnych, także pozateoretycznych motywów oraz zachodzących między nimi związków, a te często bywają ugruntowane w zmiennych życiowych warunkach, mających społeczne oraz polityczne przyczyny. Przez to też filozofowie ujmują odziedziczony przez siebie zasób teorii nie tylko w sposób selektywny, lecz zawsze z określoną intencją albo też z pewnym określonym interesem. A ten ostatni może wprawdzie prowadzić do innowacyjnych rozwiązań, jednak często nie koresponduje z krytkowaną teorią. Łatwo w tym świetle przewidzieć, iż owe zniekształcenia oraz przesunięcia nigdy nie stworzą możliwości dla wygłoszenia neutralnego oraz obiektywnego sądu o prawdziwości bądź fałszywości określonej tezy, a co za tym idzie również użytych w celu jej uzasadnienia argumentów. Jednym słowem, w przypadku wielu, a może nawet większości autorów, tym, co przejawia się nieustannie w ich krytyce, jest ich własny duch. Wskutek tego nie można zgodzić się z wyrażanym z taką pewnością siebie przekonaniem, że krytykowane teorie zostały definitywnie zanegowane, przewyżnione bądź zrewidowane. Związek Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Arthura Schopenhauera lub Martina Heideggera z Immanuelem Kantem czy Karola Marksa z Heglem powinny stanowić tutaj prominentne przykłady.

Jeśli rzeczywiście tak jest, to należy zapytać, w jaki sposób powinniśmy rozumieć bieg historii filozofii. Czy w takim razie historia ta nie oferuje nam bardziej spektaklu Syzyfa, wtaczającego kamień na górę, na którą nigdy nie udało mu się wspiąć, i zaczynającego ciągle od nowa swą pracę? Czy jesteśmy skazani na podzielenie jego losu, pomimo że w naszych dociekaniach wspierają nas mniej lub bardziej wielkie postaci filozofii? Sądzę, że sytuacja nie jest aż tak dramatyczna, i dlatego chciałbym zaproponować pewien punkt widzenia, który może przybliżyć nam to, co konstytutywne dla historii filozofii.

Historię filozofii oraz jej przebieg można trafnie rozumieć jako trwającą tysiące lat rozmowę ekspertów na temat niezliczonych, specyficznych zagadnień, które nie są reprezentatywne dla żadnej innej nauki. Do problemów tych zaliczają się kwestie, które bywają rozważane na fundamencie metafizyki, krytyki metafizyki, etyki, filozofii polityki, teorii poznania, filozofii umysłu, estetyki oraz innych dziedzin filozoficznych. Filozoficzne argumenty nie charakteryzują się jednakże taką prostotą ani jednoznacznością, co matematyczne dowody oraz wykonywane przy użyciu określonych narzędzi pomiary, które można ocenić jako prawdziwe bądź fałszywe. W obręb filozoficznej argumentacji wchodzi na przykład problemy znaczenia stosowanych pojęć. I nie jest ono tak jasne, jak można byłoby sobie tego życzyć. Jak wiadomo, w tym względzie szczegól-

nie uporczywym przypadkiem jest Hegel. Wszystkie nasuwające się tu pytania muszą zostać wyjaśnione, a to z kolei stanowi już żmudne, mozolne i z reguły też budzące nieustające kontrowersje zajęcie. Poza tym filozoficzne argumenty wyprowadzane są w oparciu o specyficzne metody badań. Natomiast te, zanim orzeknie się cokolwiek o prawdziwości bądź fałszywości rozwiniętych za ich pomocą argumentów, muszą zostać również dokładnie przebadane i adekwatnie ujęte, a ich skuteczność sprawdzona.

Jednocześnie wir debat kręci się nadal. W aktualnej dyskusji nie czeka się wszakże, aż interpretatorzy i krytycy argumentacji zakończą swoje zadanie. Nieustannie bowiem pojawiają się nowe problemy i pytania, a stare, mimo iż nie opracowano ani nie rozwiązano ich w zadowalający sposób, przestają odgrywać jakąkolwiek rolę. Taki jest właśnie bieg historii filozofii, a prowadzone na jej gruncie debaty są rozumiane raczej jako głęboki i szeroki nurt problemów, tematów oraz metod, w którym wykrystalizowało się wiele nakładających się na siebie poziomów, pozostających niejako w ciągłym ruchu i zmieniających nieustannie swe położenie. Przy tym zdarza się, że część tych debat, ze względu na to, że są zbyt kompleksowe, zwarte, a ich tematyka poważna, osiada na dnie tego strumienia, podczas gdy u góry, że tak powiem, w jasnym świetle dnia i jego wydarzeń, zbierają się kwestie błahe. Wówczas szybko może powstać wrażenie, że właśnie te ostatnie konstytuują cały strumień.

Wynika stąd rozstrzygająca kwestia: należy oczekiwać bądź wymagać, aby uczestnicy rozmowy, jaką jest filozofia — nawiązując do zastosowanego przez nas obrazu — reagowali na zmieniające się oraz nowo pojawiające dyskursy. Należy również oczekiwać, że nie będą wycofywali się w imię fałszywej skromności bądź też że nie będą obstawali jedynie przy własnym punkcie widzenia, stając się przy tym niezdolni do reakcji na zmieniające się sytuacje problemowe i dyskursywne. Przy tym musi być również zasadniczo możliwe, aby rozwijana przed wiekami teoria filozoficzna mogła być ponownie przedyskutowana, gdyż to właśnie ona może wnieść coś znaczącego do rozważanych aktualnie kwestii. Mowa tutaj o tych wszystkich wątkach danej teorii, które ze względu na szybko uciekający czas oraz zmieniające się zainteresowania nie zostały do tej pory w ogóle odkryte lub wciąż pozostają ujęte w nieadekwatny sposób, czy też dopiero teraz niejako „dojrzały”. Jedynie tego typu myślenie o historii filozofii zdaje się sensowne, stanowiąc jednocześnie model, który powinien leżeć u podstaw systematycznie oraz rzeczowo zorientowanych badań historycznie odległych teorii filozoficznych, a zatem także badań nad filozofią Johanna Gottlieba Fichtego dzisiaj.

Oczywiście Fichte dzisiaj oznacza jeszcze coś więcej. Oznacza chociażby ukazujące się od roku 1962 krytyczne wydanie dzieł Fichtego pod redakcją Reinharda Lautha i jego współpracowników, które zasługuje na wielkie uznanie (FICHTE 1962 n.). Myślę tutaj również o znaczących osiągnięciach w badaniach, które przyczyniły się w minionym stuleciu do wyjaśnienia treści filozofii

Fichtego w przeróżnych kontekstach, również na skalę międzynarodową. Jedno spojrzenie na aktualną bibliografię dotyczącą myśli Fichtego pokazuje, iż jego dzieło obecne jest na całym świecie (JÜRGENS 2005; DOYE i ABE 1993).

Jednakże nie będzie tu o tym mowy. Fichte w niniejszych rozważaniach powinien dojść do słowa jako partner w rozmowie z pewnym czołowym filozofem naszych czasów. Jest nim Robert B. Brandom. Tematami wymagającymi przedyskutowania są: koncepcja inferencjalistycznego ekspresywiźmu (*inferentiellen Expressivismus*) Brandoma (BRANDOM 2000; BRANDOM 2001) oraz ściśle związana z nią kwestia samowiedzy oraz uznania (*Selbstbewußtsein und Anerkennung*) (BRANDOM 2004: 46–47; BRANDOM 1999: 355–381). W temacie tym Fichte ma do powiedzenia coś istotnego. Najpierw jednak przejdźmy do Brandoma.

I

Wśród niemal barokowego bogactwa rozważań Brandoma daje się, ze względu na omawiany tutaj związek jego myśli z filozofią Fichtego, dostrzec pewną przejrzystą argumentacyjną podstawę. Brandom podejmuje na nowo stare pytanie, na które oczywiście wciąż nie udzielono wystarczającej odpowiedzi, tj. pytanie dotyczące tego, co wyróżnia nas, ludzi, spośród innych istot żywych. Odpowiedź brzmi: są to nasze kognitywne zdolności (*kognitiven Fähigkeiten*), które nie są tożsame ze zdolnością odbierania wrażeń (*Empfindungsfähigkeit*) (BRANDOM 2001: 11, 205–211). Dzięki działaniu tychże zdolności dysponujemy znaczeniami, które, aby mogły zostać wyrażone, ujmowane są w pojęcia. Z kolei, gdy te ostatnie stają się środkiem językowym, za pośrednictwem którego zostaje wyrażona pewna pomyślana treść, wówczas występują zawsze w sądach. W związku z tym sądy również i dla Brandoma, tak jak dla Arystotelesa, Immanuela Kanta oraz Ludwiga Wittgensteina, stanowią „najmniejszą jedność” (BRANDOM 2001: 208), konstytuującą nasze stwierdzenia tego, że coś zachodzi, a co za tym idzie, również nasze roszczenia prawdziwościowe (*Wahrheitsansprüchen*).

Na podstawie tego, co właśnie zostało powiedziane, możemy poczynić natychmiast kolejny krok naprzód w naszych dociekaniach. Gdy wydajemy jakiś sąd, uważamy wówczas że to, co mówimy, jest prawdziwe (BRANDOM 2001: 209). Jednak, kiedy sądzimy, że to, co wyrażamy za pomocą pewnego sądu, jest prawdziwe, bierzemy zawsze jednocześnie na siebie zobowiązanie (*Verpflichtung*), by podać ku temu racje (BRANDOM 2001: 210). Właśnie na tym zasadza się według Brandoma nasz racjonalny charakter (*Vernunftcharakter*): być istotą rozumną oznacza akceptować autorytet racji. To właśnie z tego względu — twierdzi Brandom — sytuujemy się w logicznej przestrzeni racji. Racje, którymi możemy uzasadnić nasze przekonania, sądy lub zamiary i których domagamy się również od innych, są ze sobą w przestrzeni tej różnorodnie powiązane. Dlatego

rozumność, która wyróżnia nas w świecie istot żywych, polega na opanowaniu reguł teoretycznych oraz praktycznych wnioskowań, co Brandom nazywa inferencjalizmem (BRANDOM 2000: 537).

To wszystko zdaje się dostatecznie znane i mało ekscytujące. Jednak na podstawie tychże rozważań można bezpośrednio wyprowadzić prymat strategii pragmatycznej (*pragmatistischen Strategie*) nad strategią platońską (*platonistischen Strategie*), co prowadzi nas do pierwszego istotnego rozwiązania. Strategia pragmatyczna polega na badaniu *praxis*, względnie czynności, dzięki którym stosujemy pojęcia w sądach oraz relacjach wnioskowania. Strategia platońska wychodzi natomiast z założenia, iż proces użycia pojęć można wyjaśnić, opierając się o uprzednią znajomość ich pojęciowej zawartości (*begrifflichen Gehalt*) (BRANDOM 2001: 12 n.). To jednak, według Brandoma, jest właśnie niemożliwe wtedy, gdy chodzi o rozszczenia poznawcze (*Erkenntnisansprüche*) oraz ich uzasadnienie. Pojęcia zawsze będą stosowane w formie sądów oraz w aktach sądenia. Bez sądów i bez powiązania sądów w procesie uzasadniania pojęcia są po prostu nieme. Nie wyrażają nic i nie pełnią żadnej roli w grze argumentacji. Są jak figury szachowe, które nie stoją już na szachownicy, a przez to też nie są niczym więcej niż wyrzeźbionym kawałkiem drzewa. Oznacza to tylko jedno: znaczenie pojęć jest całkowicie uzależnione od roli, jaką pełnią one w sądzie oraz w rozczłonkowanym dzięki sądom kontekście uzasadnień (*Begründungszusammenhang*) (BRANDOM 2001: 22, 56). Ta zaprezentowana tutaj idea semantycznego pragmatyzmu stanowi fundament dla tak zwanego racjonalistycznego oraz względnie inferencjalistycznego ekspresywizmu Brandoma, którego koncepcję wyłożył on w swym głównym dziele pt. *Making it explicit*.

Wyjaśnić coś w szczególach (*Etwas explizit machen*) oznacza², według Brandoma, po prostu stosować pojęcia (BRANDOM 2001: 18 n.). Jest to proces, w którym zostaje przedstawiony w sposób pojęciowy pewien stan rzeczy. Zatem Brandom nie ma tutaj na myśli procesu tożsamesgo z wyrażaniem uczuć w gestach bądź postaw w działaniu. Mówi raczej o racjonalnym ekspresywizmie, tj. umiejętności opisywania w sposób pojęciowy czegoś, co najpierw możemy jedynie faktycznie (*aktualiter*) robić, chociażby grać na pianinie. Jest to również umiejętność podawania racji, które wyjaśniają, jak i dlaczego robimy coś właśnie tak, jak to robimy (BRANDOM 2001: 210 n.). W tym świetle ekspresywizm oraz inferencjalizm muszą wzajemnie się zająbiać, bowiem podczas gdy za sprawą ekspresywizmu wysuwa się na plan pierwszy mówienie, tj. zastosowanie pojęć

² Bardzo trudno w zadowalający sposób przełożyć na język polski angielski zwrot *Making it explicit* bądź jego niemiecki odpowiednik *Etwas explizit machen*. Pojawiające się w nich określenie *explicit / explizit* wywodzi się z łacińskiego czasownika *explicare* lub form od niego pochodnych. Czasownik ten oznacza zaś przede wszystkim: „wyjaśniać”, „rozkładać”, „rozwikływać”, „rozwijać”. By te znaczenia — istotne z punktu widzenia projektu Brandoma — w miarę wiernie oddać, zdecydowaliśmy się na zwrot: „wyjaśnić coś w szczególach” (przyp. tłum.).

w sądach oraz związana z tym pewna propozycjonalna treść, to inferencjalizm z kolei odnosi się do roli odgrywanej przez te pojęcia w relacjach wnioskowania zachodzących pomiędzy sądami. W ten sposób koncepcja racjonalistycznego ekspresywizmu Brandoma łączy ze sobą obie perspektywy: to, co możliwe do powiedzenia (*Sagbare*), jest wyjaśnione w szczegółach (*explizit Gemachte*), o ile znajduje się ono w kontekstach uzasadniających (BRANDOM 2001: 29 n.). Może ono służyć jako uzasadnienie bądź też samo potrzebować uzasadnienia, to znaczy posiada inferencyjną doniosłość (*inferentielle Signifikanz*).

Związana jest z nią doniosłość społeczna bądź inaczej komunikacyjna. Uzasadnienie lub roszczenie do wysuwanego wraz z sądem wymogu ważności stanowi pewną komunikacyjną, intersubiektywną *praxis*. Kiedy bowiem wysuwa się jakieś twierdzenie, daje się do zrozumienia, że nie czyni się tego wyłącznie dla siebie samego, to znaczy, że nie zobowiązuje się jedynie siebie do tego, by uznać prawdę tego twierdzenia i bronić jej na drodze argumentacji. Daje się do zrozumienia również, iż inni w procesach uzasadniania mogą stosować ich własne ustalenia, odnosząc się wówczas również do ustaleń poczynionych przez kogoś dla niego samego. Takie są właśnie podstawy procesu komunikacji (BRANDOM 2001: 26, 215). Między osobami zachodzi uznawany obustronnie i odnoszący się do pewnej pomyślanej treści przekaz uprawnień co do wymogów prawdziwościowych oraz ich uzasadnień, przez co ostatecznie inferencyjny ekspresywizm łączy się ze sferą komunikacyjnej *praxis*.

Tym sposobem został naszkicowany główny zarys filozofii Brandoma w jej najważniejszych i szczególnie interesujących w naszym kontekście rysach. W każdym razie są to przewodnie idee, zawarte w dwóch głównych jego dziełach. Należy jednak w tym miejscu poczynić jeszcze jedno istotne uzupełnienie, które dla obecnego kontekstu posiada centralne znaczenie. Odnosi się ono do pewnego motywu, o którym w świetle przeprowadzonych analiz właśnie teraz możemy wspomnieć. Mam tu na myśli rolę, jaką pełni podmiot wysuwający w sądzie twierdzenie i zgłaszający przez to zarazem określone roszczenia prawdziwościowe. Ową rolę podmiotu Brandom wyraża w zwrocie *self-conscious self*, który po raz pierwszy został użyty przez niego w jego interpretacji myśli Hegla (BRANDOM 1999; BRANDOM 2004). Jednak to nie Hegel — jak sądzi Brandom — lecz Fichte, jest tutaj właściwym oraz kompetentnym partnerem do rozmowy, co zostanie właśnie poniżej wykazane.

II

Na początek przedstawmy oraz skomentujmy pokrótce koncepcje *self-conscious-self* Brandoma. Pod pojęciem tym filozof rozumie cechę osoby, wyrażającą się w jej pojmowaniu siebie jako podmiotu zobowiązań (*Subjekt von Verp-*

flichtungen) (BRANDOM 1999: 356; BRANDOM 2001: 210; BRANDOM 2004: 56). Zobowiązania, o których tutaj mowa, są rozumiane w szerokim sensie. Te bowiem, które podejmuje oraz przyjmuje na siebie podmiot, odnoszą się do norm związanych z zastosowaniem pojęć w sądach oraz z racjami dla zawartych w sądach roszczeń prawdziwościowych. W tym świetle świadomy siebie podmiot definiowany jest jako ten, który jest odpowiedzialny za swoje twierdzenia. Być w tym sensie odpowiedzialnym oznacza: uzasadniać w sposób autentyczny — a nie poprzez odwołanie się do obcych oraz zewnętrznych autorytetów — prawdę twierdzeń o stanach rzeczy oraz bronić jej przed stawianymi jej zarzutami. Przez to też jest się właściwie zobowiązującym jedynie przez takie reguły i prawa, które nadaje się sobie samemu, względnie do których samego siebie się zobowiązuje (*beigepflichtet*), może zobowiązać się lub też musiałoby się zobowiązać. Brandom nazywa tę możliwość tezą o autonomii (*Autonomiethese*) (BRANDOM 1999: 363).

Niezbędne w tym miejscu są pewne dookreślenia. Autonomia, o której mówi Brandom, nie odnosi się pierwotnie do treści reguł, to znaczy, że zawartość treściowa reguł nie zostaje wytworzona przez sam podmiot. Reguła powinna pozostać bez wątpienia niezależna wobec subiektywnego wyboru i uznania jej ważności. Tezę tę można określić jako tezę realistyczną, o ile realistycznym nazywamy bycie niezależnym od subiektywnego odniesienia oraz samo przez się bycie ważnym (BRANDOM 1999: 364). Jednakże reguła jest zasadniczo dopiero przez to wiążącą bądź obowiązującą dla jakiegoś świadomego siebie Ja, iż jako taka jest uznana (BRANDOM 1999: 363). Tę tezę z kolei możemy nazwać tezą idealistyczną. Dopiero obie powyższe tezy charakteryzują podmiotowość (*Selbst*)³, o której będzie mowa poniżej.

Drugie doprecyzowanie odnosi się do statusu podmiotowości. Jeśli bowiem rzeczywiście mamy mówić o niezależności reguły od uznającego ją podmiotu, wówczas podmiot, który mamy tutaj na myśli, musi być racjonalną podmiotowością, tj. taką podmiotowością, która nie tylko umie podać subiektywne racje skłaniające ją do uznania pewnej normy, lecz także racje, ze względu na które może się ona również jej podporządkować oraz domagać się, by norma ta była tak samo wiążąca dla innych (*anderen Selbst*). Nie tyle zmienne skłonności oraz stany emocjonalne, a przez to też i wyprowadzone na ich postawie ogólne twierdzenia stanowią wiążące zasady, ile sama *ratio* (BRANDOM 2001: 210 n.). Dlatego zobowiązanie, o którym mówi Brandom, oznacza właściwie zobowiązanie względem zasady racjonalności jako takiej (*Verpflichtung auf das Prinzip der Rationalität als solche*). Zobowiązywać siebie samego do czegoś w imię zasady racjonalności jako takiej oznacza rozumieć siebie jako kogoś, kto potrafi się zdystansować wobec swych zmiennych, indywidualnych, prymarnych,

³ W ten sposób, tj. jako „podmiotowość”, oddajemy niemieckie wyrażenie *Selbst* (przyp. tłum.).

naturalnych potrzeb oraz skłonności i kto jednocześnie zdolny jest kierować się ogólnymi regułami. Regułami, co do których wie, że zostają w porównywalnych warunkach również przez innych uznane jako dla nich wiążące. W tak zdefiniowanym pojęciu racjonalnej podmiotowości można uznać ogólne, w analityczny sposób otrzymane standardy, to znaczy wymogi, które również dla wszystkich innych podmiotowości danej wspólnoty są ważne i przez nie uznane. Zatem podmiotowość manifestuje swoją autonomię właściwie nie w tym — jak widzi to Brandom — że podporządkowuje się pewnemu prawu, a bycie podporządkowanym przyjmuje na siebie, względnie uznaje. Jej autonomia wyraża się raczej w tym, iż podporządkowuje się prawu, które jednocześnie pojmuje nie tyle jako posiadające swe źródło w jakimś zewnętrznym oraz obcym autorytecie, jakiemu trzeba się podporządkować, lecz które swój początek bierze w rozumie. Właśnie ta racja stanowi fundament, ze względu na który zakłada się, że również dla innych podmiotów, uznających zasadę racjonalności za wiążącą dla siebie, zasada ta rzeczywiście jest wiążąca, względnie taką właśnie być powinna. Argument dla tak rozszerzonej tezy o autonomii może zatem zostać wyprowadzony z pojęcia rozumnej podmiotowości, dokładniej z pojęcia podmiotowości zobowiązującej się kierować zasadą racjonalności.

Wynika z tego, że podmiotowość zobowiązana (względnie zobowiązująca się) do przestrzegania zasady racjonalności posiada również świadomość, iż inni mają prawo od niej wymagać (względnie rościć pretensję), aby rzeczywiście uznawała ona wiążący charakter tychże praw. Również ona ma prawo oczekiwać (względnie domagać się) tego samego od innych (BRANDOM 2001: 211, 215). Oznacza to jednak, że pojęcie racjonalnej podmiotowości jest również fundamentem komunikacyjnej *praxis* oraz intersubiektywnej zgody na wiążący charakter norm, o którym mowa była powyżej.

Wraz z tym nasuwa się na myśl jeszcze jeden wątek, którego Brandom nie poruszył w swojej prezentacji. Wątek ten można określić jako prymat normatywnej samowiedzy przed komunikacyjną *praxis*. Wbrew pozorom bowiem powstaje między nimi pewna asymetria. Jest ona zawarta w rozszerzonej tezie o autonomii, która mówi, iż momentu uznania zobowiązania nie można scedować na innych (BRANDOM 1999: 363). Uznanie bowiem jest pewnym samozobowiązaniem (*Selbstverpflichtung*), a to oznacza, że jest obowiązkiem mogącym czerpać swą moc jedynie z samego podmiotu i w odniesieniu tylko do niego. Inni nie mogą odciążyć mnie w akcie przyjmowania na siebie zobowiązania i dlatego można powiedzieć, że moment ten zupełnie nie przynależy do zakresu komunikacyjnej *praxis*: inni „nie posiadają żadnego autorytetu w kwestii uznania przeze mnie obowiązku” (BRANDOM 1999: 365). Dokładnie na tym polega prymat normatywnej samowiedzy i właśnie z tego względu jej zasada stanowi pojęciowy fundament związku obu członów teorii inferencjalistycznego ekspresywizmu i komunikacyjnej *praxis*. Jednak, tak jak

zostało to już powiedziane wcześniej, Brandom nie podejmuje tej kwestii w swoim głównym dziele.

Należy przy tym zwrócić uwagę na jeszcze jedną, kluczową kwestię, dotyczącą tego, w jaki sposób dokładniej opisać taką normatywną samowiedzę pod względem jej logicznej struktury, by móc uchwycić jej ważność jako zasady komunikacyjnej *praxis*. *Making it explicit* mogłoby być odczytywane jako zachęta do tego, by w formie filozoficznej teorii ująć implikacje zawarte w pojęciu normatywnej samowiedzy oraz jej kompetencjach.

Łatwo dostrzec, że ów problem nie został wystarczająco rozwiązany za pomocą środków, którymi posłużył się Hegel. Według niego bowiem, struktura normatywnej samowiedzy może zostać zrozumiana wyłącznie dzięki pojęciu wzajemnego uznania, na co zwraca uwagę również Brandom (2004: 56 n.). Jednak Hegel nie rozpoznał — czego Brandom już nie dostrzegł — prymatu normatywnej samowiedzy wobec intersubiektywnego uznania, którego, jak można było zobaczyć, Brandom w istocie broni. W tym świetle właściwie to nie Hegel jest rzecznikiem tego typu koncepcji. Zdaje się, że może ona zostać podjęta lepiej przez jego kolegę po fachu, Fichtego.

III

W tym miejscu nasuwa się na myśl natychmiast teza Fichtego, mówiąca o tym, iż intersubiektywna, komunikacyjna *praxis* zakłada podmiot, który musi dysponować, jak wyjaśnia filozof: „pojęciami rozumu i wolności”, a to oznacza z kolei, iż ów podmiot musi być, jak kontynuuje swe rozważania dalej Fichte: „istotą uzdolnioną pojęciowo (*ein der Begriffe fähiges Wesen*)” (FICHTE 1966: 345; FICHTE 1971: 36). Bez założenia tej pojęciowej kompetencji związane z nią roszczenia do ważności nie mogłyby być wzajemnie ani przypisywane, ani żądane, ponieważ zarówno one, jak i proces ich przypisywania byłyby całkowicie niezrozumiałe. Istota uzdolniona pojęciowo jest jednak tożsama z owym *self-conscious-self*, o którym traktował Brandom i które również właśnie z tego samego względu opisywał on jako podmiot zobowiązań względem norm związanych ze stosowaniem pojęć. A więc właśnie w tym miejscu byłby dany nam pewien argumentacyjny kontekst, który pozwoliłby zniwelować deficyt uzasadnienia zawarty w rozważaniach Brandoma.

Gdy zwrócimy się z tymże zamiarem ku Fichteowskiemu tokowi argumentacji, ukaże się nam jeszcze jedno miejsce (*Gelenkstelle*), które pozwala skojarzyć filozofię Brandoma z rozważaniami Fichtego w sposób korzystny oraz owocny dla nich obu. Fichteowska teza dotycząca założenia zdolnej do tworzenia pojęć istoty wyprzedzającej komunikacyjną *praxis*, jest częścią metodycznego procesu, który zgodnie z kryterium Brandoma może być interpretowany jako program semantycznego pragmatyzmu albo też inferencjalistycznego ekspresywizmu.

Decydujący punkt odróżniający przy tym od siebie obie koncepcje staje się rozumiały oczywiście w świetle tego, iż nie chodzi tutaj o jakiegokolwiek stany rzeczy, które zostają przedstawione za pomocą pojęć, z jakimi się je wiąże, lecz że świadomy siebie podmiot sam jest wyróżnionym stanem rzeczy, który zostaje przedstawiony w sposób pojęciowy. Właśnie to ma na myśli Fichte, gdy mówi o koniecznych warunkach samowiedzy (FICHTE 1966; FICHTE 1962: 330). Warunki te stanowią predykaty, które podmiot przypisuje sobie samemu na podstawie pojęć zawartych w sądach o sobie. Z kolei pojęcia, względnie utworzone z nich sądy, stanowią rezultaty procesów argumentacji, w których dopiero zostaje zdefiniowane zastosowanie oraz specyficzne znaczenie tych pojęć. O ile znaczenie pojęć, za pomocą których podmiot opisuje samego siebie, stanowi funkcję relacji wnioskowania, rozwijaną w tejże argumentacji, można mówić tutaj o semantycznym pragmatyzmie, będącym fundamentem dla reprezentowanego przez Brandoma inferencjalistycznego ekspresywizmu. W świetle tego można powiedzieć, iż to, czym ze swej istoty jest świadomy siebie samego podmiot, odsłania się w tym, co on robi, gdy stosuje pojęcia jako predykaty w wydawanych o sobie samym i stosowanych do siebie samym sądach. Możliwość przeprowadzania tejże czynności wynika z pojęcia podmiotowości, o ile postrzegana jest ona jako uzdolniona pojęciowo bądź, jak to wyraził Fichte, jako *Intelligenz* (*Intelligenz*). Z tejże perspektywy motto Brandoma: *Making it explicit* stanowiłoby pewne swobodne sformułowanie Fichteńskiego programu historii samowiedzy (CLAESGES 1974; STOLZENBERG 2003: 93–113).

Trzeba zapytać, czy Brandom mógłby przyłączyć się do powyższego programu. Istnieją oczywiście powody, by założyć, iż mógłby on sympatyzować z tymże programem. Pod tytułem *self-consciousness and self-constitution* rozwijał on kwestię „historyczności samoświadomej z natury istoty (*wesentlich selbstbewußter Wesen*)” (BRANDOM 2004: 47 n.). Jednak kwestię tego, na czym zasadza się pojęcie podmiotowości i co oznacza posiadanie pewnej sukcesywnie rozwijającej się koncepcji siebie (*Selbstkonzeption*), Brandom próbował wyjaśnić, powracając oczywiście do Hegla i uwzględniając *z y c z e n i a* oraz strukturę *u z n a n i a*. Właśnie tutaj kolejny raz staje się wyraźny wspomniany już deficyt zawarty w jego rozważaniach, bowiem zwracając się w stronę Hegla, pomija on tym samym tę koncepcję podmiotowości, jaka leży u podstaw akcentowanej przez niego tezy o autonomii, która jako taka powinna stanowić fundament relacji uznania. Przez to też po raz wtóry należałoby przyznać pierwszeństwo Fichtemu w o b e c Hegla. Z kolei Brandom wprawdzie nie musi okazać się tutaj zaraz fichteanistą, ale przynajmniej pewnym sympatykiem Fichtego, zwłaszcza jeśli da się pokazać, iż gotowa postać jego tezy o autonomii oraz leżąca u jej postaw konkretna koncepcja podmiotowości mogą być rozumiane zgodnie z modelem preferowanego przez niego ekspresywizmu. W rzeczy samej możliwe jest to do wykazania.

IV

Koncepcja podmiotowości Brandoma, leżąca u podstaw jego tezy o autonomii, dotyczy własności podmiotu, wyrażającej się w jego zobowiązaniu się względem zasady racjonalności, byciu tego świadomym oraz czynieniu tej zasady ogólnie przyjętą zasadą swego myślenia oraz działania. Zobowiązywać się względem zasady racjonalności oznacza uznawać wymóg mogącego podlegać uniwersalizacji uzasadniania wszystkich swoich twierdzeń. Z Fichteńskiej perspektywy byłby zatem w tym przypadku wymieniony logicznie pierwszy, realny predykat, który przypisuje sobie samemu świadomy siebie podmiot, aby dysponować pojęciem siebie samego, dzięki czemu może on następnie ujmować siebie jako realny przedmiot bądź obiekt świadomości. Z powyższym wiąże się kolejna konsekwencja, a mianowicie taka, iż ów pierwszy predykat wyjaśnia w szczegółach (*explizit macht*) oraz pozwala ująć w formę pojęć jedynie to, co stanowi podstawową konstytucję racjonalnej podmiotowości. Z kolei to wyjaśnienie można byłoby opisać i rozumieć w ten sposób, iż wraz z aktem uznania tego wymogu racjonalności zostaje zrealizowane i uznane nie coś obcego, z zewnątrz danego podmiotowości, lecz raczej coś, co dotyczyłoby jej własnej wewnętrznej, podstawowej konstytucji, czyniącej podmiotowość realnym obiektem jej świadomości. Skierowany ku niej wymóg racjonalności zobowiązywałby do wyjaśnienia w szczegółach (*explizit zu machen*) podstawowej konstytucji podmiotowości, uznania tej konstytucji za wiążącą oraz urzeczywistnienia jej we wszelkim działaniu oraz myśleniu. Na tym polegałby logicznie pierwszy warunek samowiedzy. Tymi rozważaniami został poniekąd naszkicowany schemat pierwszego rozdziału historii samowiedzy *à la* Fichte. Aby historię tę ożywić argumentami, można powiedzieć przynajmniej następującą rzecz.

Kto rozumie siebie jako racjonalną podmiotowość, rozumie siebie nie tylko jako podmiotowość pojedynczą, indywidualną. Ideę, jaką podmiotowość o sobie posiada oraz podtrzymuje, można nazwać ideą ogólną. W tym sensie Fichteńska idea Ja odnosi się nie tylko do tego podmiotu, który właśnie ją myśli (*vollzieht*). Ten, kto konkretnie ją myśli, rozumie siebie — by nawiązać w tym miejscu do koncepcji Thomasa Nagela — wprawdzie jako indywidualną podmiotowość, ale jednocześnie jako jedną pośród mnóstwa innych podmiotowości, dokładnie jako jedną pośród wszystkich. Właśnie tutaj zawiera się pełen sens Fichteńskich rozważań na temat charakteru Ja (*Ichheit*) czy też rozumności (*Vernünftigkeit*) (FICHTE 1966: 313).

Ponadto powyższa myśl zawiera pewien dodatkowy oraz decydujący element. Ten bowiem, kto myśli siebie jako jednego pośród wszystkich, dysponuje oczywiście pojęciową kompetencją, która pozwala mu pod pewnym ogólnym względem pojąć samego siebie. Ta pojęciowa kompetencja wyraża się w sposób prymarny oraz najistotniejszy w tym, iż umożliwia racjonalnej podmiotowości jako takiej — i tutaj wprowadzam kolejny raz sformułowanie Fichtego — by

dokonywała ona refleksji nad samą sobą (*über sich selbst zu reflektieren*). O ile będzie to miało miejsce, wówczas podmiotowość ujmie siebie pod postacią pojęcia.

Jednakże na początku historii samowiedzy jako zawartość takiego pojęcia dostępny jest dla podmiotowości jedynie wspomniany ogólny charakter Ja, względnie rozumność. Oznacza to, że podmiotowość określa siebie w refleksji nad sobą poprzez zastosowanie względem siebie pojęcia, którego treść dokładnie na tym zastosowaniu polega. To z kolei jest możliwe dzięki temu, iż podmiotowość logicznie odróżnia od siebie pojęcie, którego jest przedmiotem, ale jednocześnie z wnętrza tej występującej między nią a pojęciem odmienności odnosi je do siebie jako przedmiotu tego pojęcia, a przez to uznaje je również za wiążące. Z racji tego, że podmiotowość czyni właśnie w ten sposób, możliwe staje się wydobyć refleksyjnej koncepcji siebie (*Selbstkonzeption*), w której i przez którą ona konstryuuje dopiero siebie jako pewną realną podmiotowość. Owa koncepcja siebie polega na tym, że podmiotowość uzyskuje wyjaśnione w szczegółach (*expliziten*) pojęcie formy swej istotowej konstytucji, które podmiotowość uznaje za wiążącą normę dla swego myślenia oraz działania. Treść owej koncepcji nie jest niczym innym niż formą rozumności czy też rozumnej ogólności. Uwzględniwszy tę perspektywę, można powiedzieć, że dla podmiotowości jej własna istota staje się uniwersalną regułą bądź prawem, któremu się ona podporządkowuje. Prawo to jest uznaniem wymogu racjonalności, względnie rozumnej ogólności. Taki właśnie jest sens tezy o autonomii, od której wychodził w swych rozważaniach Brandom. Oznacza ona: poddanie się prawodawstwu (*Gesetzlichkeit*), którego źródło posiada się w sobie samym, przez to, że owo bycie podporządkowanym uznaje się w odniesieniu do siebie samego (BRANDOM 1999: 363 n.). Treść prawodawstwa (*Gesetzlichkeit*) stanowi rozumność jako taką.

Temat drugiego rozdziału szkicowanej tutaj historii samowiedzy odnosiłby się do relacji uznania, której tematykę podjął Brandom (2004: 67 n.). Należy postawić pytanie, na czym mógłby polegać argument, na fundamencie którego można byłoby zrozumieć znaczenie oraz zastosowanie pojęcia wzajemnego uznania. Z perspektywy myślenia Fichtego ów argument można byłoby skonstruować w następujący sposób.

Jeśli podmiotowość nie powinna indywidualnie, wyłącznie w całkowicie formalnym aspekcie, myśleć idei Ja, lecz miałyby posiadać o swej indywidualności także pojęcie określone pod względem treści — co jest nieodzowne w świetle koncepcji istoty uzdolnionej pojęciowo — wówczas musi ona posiadać możliwość rozwinięcia tegoż pojęcia. Oznacza to, że musi ona swój charakter Ja realizować oraz poświadczać pod pewnym treściowo określonym względem (FICHTE 1966: 340 n.). Tymczasem z logicznych powodów nie może sama z siebie tego osiągnąć. Jest ona bowiem dopiero za ledwie w owym formalnym względzie określona jedynie jako Ja. Wszak jako taka jest ona zawsze określona jako jedna pośród wielu. Jeśli zatem jej autonomia ma pozostać chroniona, wów-

czas jej indywidualność nie może być determinowana poprzez odniesienie do innych, mimo że może oraz musi ona rozwijać się w odniesieniu do nich, gdyż rozumie siebie jako z natury istniejącą pośród innych. Z tego powodu odniesienie do innych powinno stanowić zarazem obszar, wewnątrz którego podmiotowość może się indywidualizować. To z kolei staje się możliwe wówczas, gdy zostanie otworzona przed nią pewna przestrzeń możliwości, pomiędzy którymi może ona swobodnie dokonywać wyboru, przy czym ów wybór musi być zawsze podejmowany z uwzględnieniem obecności w tej przestrzeni innych. Z uwagi na jej autonomię wydarzenie to nie może nigdy mieć charakteru wymuszenia ze strony innych, lecz może dokonywać się tylko na sposób wystosowywanego względem niej zaproszenia, wymogu bądź wezwania do wolnego wyboru (FICHTE 1966: 342). By wezwanie to rozumieć i je realizować konieczne jest uznanie innych jako istot w tym samym stopniu rozumnych oraz zdolnych do indywidualizowania się, tj. jako istot, do których można skierować takie wezwanie. Byłby to argument uzasadniający treść i użycie pojęcia wezwania. Pojęcie to stanowi fundament Fichteńskiej teorii intersubiektywnego uznania i dzięki temu może zarazem obowiązywać ono jako kolejny warunek samowiedzy.

Na tle powyższych rozważań pozwolę sobie powiedzieć, powracając po raz kolejny do Nagela, iż racjonalna podmiotowość odnajduje we własnym wnętrzu ogólne standardy, które pozwalają jej wyjść poza samą siebie i obrać pewien leżący poza nią punkt, który uznaje ona jako dla siebie wiążący. Poza tym jest ona zdolna do wytworzenia indywidualizującej koncepcji siebie, dla której konstytutywne jest odniesienie do innych (NAGEL 1999: 173). Właśnie w tym upatrywali zarówno Nagel i Brandom, jak również Fichte rzeczywistość wolności. Jak trafnie wyraził to Nagel: „Od naszej wolności nie możemy się uchylać” (NAGEL 1999: 174). Nie możemy od wolności uciekać, ponieważ — i o ile — rozumiemy siebie jako racjonalną, świadomą siebie istotę. Ujęcie tej intuicji w formę teorii, która pozwala w sposób konstruktywny dołączyć ją do współczesnych projektów teoretycznych, jest sensem systematycznie zorientowanej pracy nad F i c h t e m d z i s i a j.

Z języka niemieckiego przetoczyli
Monika ADAMCZYK i Wojciech HANUSZKIEWICZ***

* Kraków, Uniwersytet Pedagogiczny. E-mail: monika.adamczyk.filo@gmail.com

** Kraków, Uniwersytet Pedagogiczny. E-mail: wojciechhan@wp.pl

BIBLIOGRAFIA

- BRANDOM, Robert B. (1994): *Making it explicit: reasoning, representing and discursive commitment*. Cambridge: Harvard University Press. Niem. BRANDOM, Robert B. (2000): *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Przel. Eva GILMER i Hermann VETTER. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Cytowano według przekładu niemieckiego.
- BRANDOM, Robert B. (1999): Some pragmatist themes in Hegel's idealism: negotiation and administration in Hegel's account of the structure and content of conceptual norms. *European Journal of Philosophy* 7(2), 164–189. Niem. BRANDOM Robert B. (1999): Pragmatische Themen in Hegels Idealismus. Unterhaltung und Verwaltung der Struktur und des Gehalts in Hegels Erklärung begrifflicher Normen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (3), 355–381. Cytowano według przekładu niemieckiego.
- BRANDOM, Robert B. (2000): *Articulating reasons: an introduction to inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press. Niem. BRANDOM Robert B. (2001): *Begründung und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Przel. Eva GILMER. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BRANDOM, Robert B. (2004): Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. [W:] Christoph HALBIG i Michael QUANTE (red.): *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 46–77.
- CLAESGES, Ulrich (1974): *Geschichte des Selbstbewusstseins: Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*. Den Haag: Nijhof
- DOYÉ, Sabine i ABE, Noriko (1993): *J. G. Fichte-Bibliographie (1968–1992/93)*. Amsterdam–Atlanta: Rodopi.
- FICHTE, Johann G. (1966): Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. [W:] Reinhard LAUTH, Erich FUCHS i Hans GLIWITZKY (red.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart – Bad Connstatt: Frommann, 313–460.
- JÜRGENS, Andreas (2005): *Johann Gottlieb Fichte Biographie 1993–2005*, http://fb9-3.zmml.uni-bremen.de/fileadmin/redak_philo/Idealismus_Biographien/Fichte-Bibliographie_1993-2005.pdf (dostęp: 25.10.2013).
- NAGEL, Thomas (1999): *Das letzte Wort*. Übers. Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam.
- STOLZENBERG, Jürgen (2003): Geschichte des Selbstbewusstseins. Reinhold — Fichte — Schelling. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism* 1, 93–113.