

14.1 Fichte: teoria własności jako ukonkretnienie teorii uznania – 14.2 Fichte a amerykański pragmatyzm – 14.3 Fichte a Kant: problem kłamstwa – 14.4 Fichte a liberalizm – 14.5 Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 1: nietykalność cielesna – 14.6 Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 2: sfera własności – 14.7 Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 3: wspólnota polityczna i prawna – 14.8 Fichte: fundamentalna struktura uznania i postulat powszechnej własności – 14.9 Fichte: zasada pełnej wzajemności i nielegalność bezrobocia – 14.10 Fichte: trzy kroki wzajemnego uznania własności, podsumowanie – 14.11 Fichte: umowa ochronna – 14.12 Fichte: normatywny moment własności – 14.13 Fichte: trzy znaczenia pojęcia własności – 14.14 Fichte: etatystyczne konsekwencje teorii własności – 14.15 Hegla krytyka fichteańskiego etatyzmu – 14.16 Fichte: źródła etatyzmu – 14.17 Fichte: krytyka formalnego ujęcia wolności – 14.18 Fichte: zamknięte państwo handlowe a globalny porządek gospodarczy – 14.19 Fichte: pełne panowanie rozumu a prawo i wolność – 14.20 Fichte: etyczne uzasadnienie własności – 14.21 Fichte: pełne panowanie rozumu i postulat powszechnej użyteczności – 14.22 Fichte: dialektyka pojęcia własności – 14.23 Fichte: aktualność fichteańskiej filozofii – 14.24 Fichte: materialne tło praw

Witam państwa serdecznie po przerwie międzysemestralnej na pierwszym z wykładów z filozofii społecznej w tym nowym, letnim semestrze. Mam nadzieję, że państwo zdołali odpocząć w czasie tej przerwy, w czasie ferii. Jaki mam plan na ten najbliższy semestr? Chciałbym dzisiaj powrócić do tego tematu, który sobie urwaliśmy, można powiedzieć, trochę w połowie, w semestrze poprzednim, czyli do fichteańskiej koncepcji własności. Potem chciałbym zrekonstruować państwu leżącą u podstaw tej koncepcji własności fichteańską teorię wzajemnego uznania. To pojęcie wzajemnego uznania jest dla nas

w trakcie tych wykładów niezwykle istotne i ono, wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu, że właściwie do filozofii praktycznej wprowadził je pełną gębą dopiero Hegel, w rzeczywistości pojawia się już wcześniej u Fichtego.

Po omówieniu tej koncepcji wzajemnego uznania u Fichtego chciałbym od razu przejść właśnie do modelu heglowskiego, do modelu walki o uznanie, pokazać państwu, gdzie są podobieństwa, a gdzie są istotne różnice. Potem zajmiemy się heglowską filozofią państwa, prawa i społeczeństwa. A potem konsekwencjami, to znaczy Marksem, mam nadzieję Lukácsem, szkołą frankfurcką. W tym drugim semestrze chciałbym właśnie więcej miejsca poświęcić autorem czasem nam współczesnym, a czasem po prostu bliższym nam czasowo. To znaczy pojawi się na pewno Jürgen Habermas, pojawi się Axel Honneth, Hannah Arendt, John Rawls, Walter Benjamin, ale także na przykład Carl Schmitt czy Chantal Mouffe. Chciałbym państwu trochę poopowiadać o takich właśnie różnych koncepcjach. Zobaczymy, jak nam się to czasowo uda, ale tak mniej więcej chciałbym, żebyśmy taką drogą poszli¹.

14.1 Fichte: teoria własności jako ukonkretnienie teorii uznania

Na razie jesteśmy wciąż jeszcze w kręgu klasycznej filozofii niemieckiej i wracamy do Fichtego, do jego teorii własności. Tu muszę się trochę wytłumaczyć. Fichteńska teoria własności jest ukonkretnieniem podstawowego modelu wzajemnego uznania. Będę się tutaj odwoływał do *Podstaw prawa naturalnego*. To jest dzieło z 1796 roku. Fragmenty tego dzieła są przetłumaczone na język polski w tomie pism fichteńskich wydanych pod redakcją profesora Ochockiego². To są oczywiście ciekawe fragmenty, ale tych jeszcze ciekawszych tam nie ma, więc musimy odwoływać się do oryginału³. Tam są rzeczywiście rzeczy absolutnie fascynujące i z pewnością byłoby dobrze, gdyby to dzieło pojawiło się również kiedyś w naszym kraju w wersji polskojęzycznej, dzięki czemu tak zwana szersza publiczność mogłaby się z nim zapoznać.

Właśnie to dzieło zaczyna się od wykładu teorii wzajemnego uznania i potem to wszystko, o czym ja będę dzisiaj mówił, to są konsekwencje,

¹ Niestety śmierć Kłoca-Konkołowicza (14.04.2021) uniemożliwiła pełną realizację tych planów. Por. *Przedmowa*, s. 9.

² Por. przyp. 3 w wykładzie 13 z 26.01.2021. Aleksander Ochocki (1942–2019) – filozof, ceniony badacz filozofii społecznej, pełnił m.in. funkcję kierownika Zakładu Filozofii Społecznej w Instytucie Filozofii UW (2009–2012), a także dyrektora Instytutu (obecnie Wydziału) Filozofii UW (2008–2012).

³ Wszystkie cytowane niżej tłumaczenia z niemieckiego oryginału *Grundlage des Naturrechts* pochodzą z notatek do wykładu i samych nagrań, o ile nie zostało to oddzielnie oznaczone. Por. przyp. 68 w wykładzie 13 z 26.01.2021.

ukonkretnienia tych podstawowych wglądów. W tych moich wykładach poświęconych Fichtemu odwróciłem tę kolejność⁴, bo wcześniej mówiliśmy o kantowskiej teorii własności⁵, a jak państwo już zdążyli się zorientować, fichteńska koncepcja własności jest z tą kantowską silnie powiązana, choć jednocześnie Fichte w interesujących, węzłowych momentach wychodzi zdecydowanie poza Kanta. Uznałem więc, że będzie ciekawe, żeby te dwie percepcje skonfrontować i dopiero potem z tego pierwszego piętra wrócić na parter, czyli właśnie do koncepcji wzajemnego uznania, a to z kolei pozwoli nam zestawić ją z heglowskim pomysłem na to, jak to wzajemne uznanie się konstytuuje⁶.

Tak jak powiedziałem, będę się odnosił do dzieł powstałych między rokiem 1796 a 1800. Z roku 1796 pochodzą *Podstawy prawa naturalnego*. Dwa lata później opublikowana została *Teoria etyczna* Fichtego⁷ i znów dwa lata później, w 1800, słynne skądinąd fichteńskie dziełko *Zamknięte państwo handlowe*⁸. Tam jest oczywiście mnóstwo różnych bardzo interesujących wątków. Siłą rzeczy tutaj zajmujemy się tylko pewnym wycinkiem – ale wycinkiem dla nas istotnym, bo z perspektywy filozofii społecznej pojęcie własności jest jednym z kluczowych pojęć.

Tak jak wspominałem, w kantowskiej koncepcji własności pojawia się takie twierdzenie, które na pierwszy rzut oka i ucha może brzmieć zaskakująco, jeśli nie wręcz prowokacyjnie. Mianowicie Kant powiada, że w dosłownym tego słowa znaczeniu nie ma czegoś takiego jak prawo rzeczowe⁹. A to z tego prostego powodu, że rzecz nie jest czymś, co może mieć jakieś zobowiązania, a prawo u Kanta wiąże się ściśle ze zobowiązaniami. I już Kant właściwie sugerował coś takiego, że owo prawo rzeczowe to jest tak naprawdę prawo, które odnosi się nie do relacji między właścicielem a posiadaną przez niego rzeczą, tylko do relacji między właścicielem a innymi osobami, które zostają do czegoś wezwane, czy też ten właściciel czegoś od nich oczekuje i tak dalej, i tak dalej.

Fichte rozwija tę koncepcję, radykalizuje ją w wielu miejscach i stawia kropkę nad i. Powiada, że relacja własności jest tak naprawdę relacją między podmiotami, a nie między podmiotami a przedmiotami czy obiektami¹⁰.

⁴ Omówione tutaj odwrócenie kolejności wykładu było innowacją wprowadzoną w roku akademickim 2020/2021.

⁵ Por. wykład 13 z 26.01.2021.

⁶ Por. wykład 15 z 02.03.2021.

⁷ Por. Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995.

⁸ Por. Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe*, tłum. Justyna Nowotniak, w: tenże, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Aletheia, Warszawa 1996, s. 151–244.

⁹ Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.14.

¹⁰ Por. tamże, punkt 13.17.

Ta relacja jest przede wszystkim relacją między podmiotami, która dopiero pośrednio odnosi się do posiadanych rzeczy. To właśnie, jak sądzę, jest najważniejszą cechą fichteańskiej koncepcji własności, którą Fichte, można powiedzieć, odziedziczył po Kancie. Tu nawet nie chodzi o bezpośredni wpływ któregoś z kantowskich dzieł. Tu chodzi o to, że Fichte myśli po kantowsku i dochodzi w związku z tym do podobnych konkluzji.

Drugim ważnym elementem, o którym też już wspominałem, jest to, że fichteańskie pojęcie własności odnosi się w ogóle nie do przedmiotów, tylko do działań¹¹. Moja własność znaczy tutaj tyle co moje prawa do podejmowania określonych wolnych działań w świecie. Potrzebujemy własności, ponieważ jako osoby empiryczne w rzeczywistym świecie mamy realizować naszą źródłową wolność. Mówiliśmy już sobie o tym. Nie możemy realizować naszej wolności, nie posługując się pewnymi przedmiotami. Jak daleko zatem sięga prawo do podejmowania określonych działań przy użyciu pewnych przedmiotów, tak daleko sięga nasze prawo własności.

Bo też człowiek jest w fichteańskiej filozofii przede wszystkim istotą wyróżniającą się zdolnością swobodnego działania. To swobodne działanie, aktywność, to jest podstawowa, nieodłączna cecha każdego ludzkiego podmiotu i jeśli to wolne działanie nie ma pozostać tylko jakimś abstrakcyjnym pojęciem, ale stać się działaniem rzeczywistym, to w rzeczywistym świecie każda istota racjonalna musi podporządkować sobie pewne przedmioty, by osiągnąć ustanowione przez siebie cele działania. Ale chodzi tu nie tylko o to, że my potrzebujemy owych przedmiotów służących działaniu i że to jest fundament prawa własności, ale także o to, że my chcemy wiedzieć, jakie są warunki, w których podejmujemy nasze działania.

14.2 Fichte a amerykański pragmatyzm

Tak tylko na marginesie powiem, że tu pojawia się bardzo ciekawy wątek związków filozofii Fichtego z pragmatyzmem. Nie bez kozery filozofia fichteańska jest dość popularna w Stanach Zjednoczonych. Istnieje amerykańskie towarzystwo fichteańskie¹², niezależne, jak się państwo domyślają, od niemieckiego. To niemieckie to jest oczywiście też międzynarodowe towarzystwo, ale założone i w dużej mierze prowadzone przez naszych niemieckich partnerów z oczywistych powodów¹³. Ale ciekawe jest właśnie to, że również w Stanach Zjednoczonych pojawia się filozofia Fichtego. Amerykańscy

¹¹ Por. tamże, punkt 13.16.

¹² The North American Fichte Society (NAFS).

¹³ Internationale Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft. Nie należy mylić tego stowarzyszenia z Deutscher Fichte-Bund, powstałym w 1914 r. pierwotnie jako Reichsbund für

filozofowie często z ogromnym zaskoczeniem odkrywają u Fichtego pewne wątki, które nasuwają jednoznaczne skojarzenia z tradycją pragmatyzmu, oczywiście ze względu na silne wyeksponowanie pojęcia działania, na to ciągle odsyłanie do działania... To ciągle łączenie przez Fichtego różnego rodzaju pojęć filozofii społecznej, politycznej, filozofii prawa czy etyki z pojęciem działania jest tutaj niezwykle istotne, rzuca się w oczy, wysuwa się na pierwszy plan.

Wspomniałem o tym, że chodzi nie tylko o to, że sama własność jako posiadanie pewnych przedmiotów zostaje ściśle powiązana z możliwością działania, ale także o to, że nasza wiedza – właśnie to jest ten wątek pragmatyczny – wiedza o stanach rzeczy, o relacjach w świecie zostaje zrelatywizowana do naszych możliwości działania. Aby móc podjąć jakieś działania, muszę mieć nie tylko przedmioty, którymi mogę się posłużyć, by osiągnąć swoje cele, ale także muszę wiedzieć, w jakich okolicznościach i w jakich warunkach się poruszam, bo od tego zależy to, co muszę zrobić. Używam swojej wiedzy o świecie do tego, by w tym świecie podjąć określone działania¹⁴.

W tym kontekście należy rozumieć następujący cytat z *Podstaw prawa naturalnego*:

Tylko inne wolne istoty mogą spowodować nieprzewidywalną i niemożliwą do powstrzymania zmianę w naszym świecie, to znaczy w systemie tego, co stało się obiektem naszego poznania i co odnieśliśmy do naszych celów; wówczas jednak zakłócona zostałaby wolna aktywność. Osoba ma prawo żądać, by w całym obszarze znanego jej świata wszystko pozostało w takim stanie, jaki był przedmiotem jej poznania, bowiem w swojej sprawczości osoba ta kieruje się swym poznaniem [...] ¹⁵.

Mamy prawo żądać od innych osób, by świat poznany przez nas, warunki, jakie już zdołaliśmy poznać, pozostały takie same. Tylko inne, działające w sposób wolny podmioty mogą spowodować zmiany w tym świecie. Zmiany, przy których nasze wolne działanie mogłoby zostać zablokowane czy wręcz sparaliżowane.

Deutschtumsarbeit, które w okresie nazistowskim pełniło niechlubną funkcję instytucji propagandowej.

¹⁴ Omówienie innego wymiaru związków pragmatyzmu z filozofią Fichtego por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 48–49.

¹⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979, s. 115 (§ 11). Por. wykład z 13 z 26.01.2021, punkt 13.16. Rozbieżność w tłumaczeniu ostatniego zdania powyższego cytatu w obu wykładach wynika z faktu, że w notatkach do wykładu cytat ten także pojawia się w dwóch wersjach, obu zapewne autorstwa Kłoca-Konkołowicza.

I znowu, to jest właśnie podstawa prawa własności. Proszę zobaczyć, to jest niezwykle ciekawe! Fichte bardzo konsekwentnie wiąże pojęcie własności nie tyle z pojęciem posiadania pewnych rzeczy, ile z pojęciem możliwych działań podejmowanych za pośrednictwem pewnych rzeczy oraz, w pewnym kontekście, z wiedzą o świecie. Także bliższe określenia własności, a nawet samo pojęcie własności dedukowane jest z pojęcia działania i jego koniecznych warunków urzeczywistnienia.

14.3 Fichte a Kant: problem kłamstwa

Zresztą jest tak nie tylko w odniesieniu do własności – także w przypadku kłamstwa. To jest bardzo ciekawy wątek, który Fichte w pewnym momencie podejmuje¹⁶. Znów, kłamstwo jako rodzaj zwodzenia, oszustwa, wprowadzania innego w błąd zmienia warunki jego działania i w tym sensie ogranicza jego wolność. To jest niezwykle ciekawy trop... Zazwyczaj, jeśli w historii filozofii czy etyki spotykamy rozważania wokół pojęć prawdy i kłamstwa w wymiarze praktycznym, to najczęściej wiążą się one jednak z wymiarem bardziej kognitywnym. Czy tak jak to było u Kanta... tam to jest dość proste: nie ma powszechnego prawa kłamania, bo owej maksymy głoszącej, że będę zatajał prawdę czy wręcz mówił nieprawdę wtedy, kiedy uznam to za stosowne albo kiedy to będzie służyć moim interesom, nie da się podnieść do rangi prawa powszechnego, ponieważ taka reguła w oczywisty sposób zawieszalaby samą siebie, rzecz jasna w kantowskim rozumieniu¹⁷. Czyniłaby w ogóle zasadę prawdomówności niemożliwą. Nikt do nikogo nie miałby już zaufania.

A Fichte, znowu, wiąże ten zakaz kłamstwa z możliwością swobodnego działania. Kto kłamie, kto wprowadza innych w błąd, ten ogranicza im możliwość wolnego działania¹⁸. Dlatego jest to niedopuszczalne.

To jest niezwykle ciekawe i powiem tylko na marginesie, że bardzo znany jest spór między Kantem a Benjaminem Constantem¹⁹. Benjamin Constant zarzucił Kantowi, że jego rygoryzm w odniesieniu do prawdomówności jest absolutnie oderwany od rzeczywistości, że istnieją sytuacje, w których kłamstwo może wydawać się jedynym wyjściem – począwszy od jakichś niewinnych kłamstw. Powiedzmy, że znajomi nas zapraszają, a my im nie mówimy: słuchajcie, nie chce mi się do was przyjść, tylko wymyśliłyśmy jakieś tak zwane niewinne kłamstwo. Mówimy na przykład: jestem trochę chory albo mówimy, że mamy jakąś ważną sprawę. Teraz trudno sobie przypomnieć, jakich

¹⁶ Por. Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre...*, s. 283–288 (§ 23).

¹⁷ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.3.

¹⁸ Por. Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre...*, s. 287–288 (§ 23).

¹⁹ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.3.

wymówek używamy, bo teraz spotkania są utrudnione, ale wiemy, o co chodzi²⁰. A skończywszy na takich dość drastycznych sytuacjach. Takim drastycznym przykładem posługuje się sam Constant. Powiada: wyobraźmy sobie, że jakiś morderca, złoczyńca, przestępca ściga jakiegoś niewinnego człowieka i ten niewinny człowiek wpada do nas do domu. My go wpuszczamy do środka, żeby się u nas schronił, i on wbiega pod łóżko. Nagle w drzwiach naszego domu staje ten jego prześladowca, ten przestępca i pyta: czy ten uciekinier schował się u ciebie? I co teraz, powiada Constant, czy trzymamy się kantowskiej filozofii moralnej i odpowiadamy: tak, owszem, jest pod łóżkiem, czy raczej mówimy: nie, nie ma go tu, albo jeśli ten przestępca widział, że uciekinier wbiegł do środka, do naszego domu, to mówimy: jest, ale chyba w szafie, czyli dajemy temu biednemu człowiekowi szansę, żeby jeszcze raz uciekł?

Na co Kant odpowiada w sposób zawily i niezbyt, moim zdaniem, przekonujący, choć wskazujący na pewien argument²¹. Mianowicie powiada: no dobrze, wyobraźmy sobie, że ten biedny uciekinier schował się pod łóżkiem, a my, chcąc wprowadzić prześladowcę w błąd, mówimy: tak, tak, jest w szafie. Nie wiemy jednak, że zanim powiedzieliśmy to temu przestępcy, to tamten uciekający biedak wyszedł spod łóżka i faktycznie schował się w szafie. Przestępca znajduje go w szafie i, dajmy na to, zabija. I co teraz? – pyta Kant. Czy nie jesteśmy współodpowiedzialni za to, co się stało?

To może brzmieć trochę irracjonalnie, ale Kantowi idzie oczywiście o argument, że my nie jesteśmy w stanie przewidzieć wszystkich konsekwencji podejmowanych działań. Natomiast dokładnie od A do Z rozumiemy zasadę, którą się kierujemy. Kantowski wniosek generalnie, nie tylko w odniesieniu do kwestii kłamstwa, jest więc taki: trzymajmy się zasad, bo one są aprioryczne, rozumowe, znamy je i wiemy dokładnie, na czym one polegają. Natomiast takie, jak to lubią filozofowie niemieccy mówić, mędrkowanie²² – zrobię raczej to i dzięki temu osiągnę jakiś efekt – może być i zazwyczaj bywa bardzo

²⁰ Jest to kolejna aluzja do restrykcji związanych z pandemią COVID-19.

²¹ Przedstawiona niżej rekonstrukcja stanowi autorską interpretację argumentu Kanta (por. Immanuel Kant, *O rzekomym prawie kłamania z miłości bliźniego*, tłum. Paweł Łuków, Anna Szyrwińska, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2004, r. 13, nr 4[52], s. 26–27 [VIII 426–427], a także przyp. 11 do wykładu 11 z 12.01.2021).

²² Kloc-Konkołowicz ma tu najprawdopodobniej na myśli niemieckie pojęcie *vernünfteln*, które pojawia się m.in. w tekstach Kanta, por. np. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 22 (IV 405), gdzie Kant opisuje „pociąg do mędrkowania [*vernünfteln* – red.] przeciwko owym ścisłym prawom obowiązku, do podawania w wątpliwość ich doniosłości, a przynajmniej ich czystości i ścisłości, oraz do przystosowywania ich w miarę możliwości do naszych życzeń i skłonności [...]”. Szczegółowe omówienie tego pojęcia por. Martin Sticker, *Rationalizing (Verünfteln)*, Cambridge UP, Cambridge 2021.

zawodne, ponieważ po drodze okazuje się, że nie wzięliśmy pod uwagę szeregu innych czynników i efekt jest zupełnie inny niż ten przez nas zamierzony.

Nie chcę w to teraz wchodzić. Stanowisko takiego rygoryzmu intuicyjnie wydaje nam się jednak trudne do przyjęcia. Istnieją różne metody radzenia sobie z tym wyzwaniem. Najbardziej chyba racjonalne jest odwołanie się do pytania o to, czy tu właściwie został zidentyfikowany problem. Czy w takiej sytuacji w ogóle chodzi o prawdomówność i kłamstwo czy po prostu o udzielenie komuś pomocy.

Ale opowiadam to wszystko dlatego, żeby pokazać teraz państwu, co robi z tym Fichte²³. Fichte, który zna tę dyskusję, przywołuje właśnie przykład właściciela domu, który stoi naprzeciwko przestępcy zadającego pytanie: słuchaj, czy tu się schował ten uciekinier? I Fichte mówi dalej: no tak, i powstaje teraz dyskusja, czy ten właściciel domu ma kłamać, czy powiedzieć prawdę. A kto w ogóle powiedział, pyta Fichte, że on ma jakieś seminaria w drzwiach urządzić z tym przestępcą? On ma aktywnie bronić uciekiniera. Wstawić się za nim. Walczyć o jego życie. Zaryzykować nawet własne życie. Ktoś może powiedzieć, że to jest odpowiedź nie na temat, ale komuś innemu może się to rozwiązanie spodobać. Fichte tak trochę przecina ten węzeł gordyjski filozoficznym mieczem praktyki i powiada: co to w ogóle jest za debata? Dlaczego on ma tak dyskutować z tym przestępcą i zastanawiać się, czy powiedzieć prawdę czy skłamać? To w ogóle nie ten modus. Ten właściciel domu ma się po prostu wstawić za tym biedakiem i walczyć o jego bezpieczeństwo! Opowiadam tę anegdotę po to, żeby państwu pokazać, jak silnie Fichte wiąże wszystkie obowiązki moralne i prawne z możliwością wolnego działania i z samym działaniem.

14.4 Fichte a liberalizm

A zatem w ustanowieniu własności – wróćmy do tego wątku – chodzi przede wszystkim o zagwarantowanie swobody mojej aktywności, mojej sprawczości w świecie. O to zatem, by inne istoty powstrzymały się od ingerencji w moją sferę aktywności, działania, sprawczości.

Ale my mamy zagwarantować tę sferę aktywności i sprawczości nie tylko samym sobie, ale też każdej innej istocie rozumnej – to jest bardzo ważny element²⁴. Ktoś może powiedzieć: to jest jakaś forma liberalizmu, że są jakieś wolne działania i mamy odgraniczyć ich strefy... Ale Fichte robi to wszystko pod egidą swojego pojęcia rozumu. Są jakieś rozumne, obiektywne cele i one

²³ Kloc-Konkołowicz parafrazuje tu rozumowanie przedstawione w Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre...*, s. 285–287 (§ 23).

²⁴ Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.19.

są realizowane przez jednostki. Dlatego to nie z punktu widzenia leseferyzmu, tylko z punktu widzenia rozumnego wglądu w charakter rzeczywistości powinniśmy ograniczyć sfery wolnych działań, aby każdy mógł realizować swoje cele, bo tylko dzięki tym pojedynczym wolnym działaniom może w ogóle realizować się w świecie cel rozumu.

Dlatego właśnie istotne jest troszczenie się nie tylko o swoje wolne działanie i o swoją własność z tym działaniem związaną, ale także, z tych samych powodów, takie samo troszczenie się o własność innych osób jako o warunki ich wolnego działania. To jest troska o swobodę aktywności i sprawczości nie tylko dla mnie, ale też dla każdego innego.

To jest bardzo ciekawe i tutaj, jak państwo widzą, jest drobna, ale istotna różnica. W tym pierwszym, liberalnym ujęciu ja jestem zainteresowany przede wszystkim czysto negatywnym odniesieniem: chcę być wolny i nie wkraczacie w moją sferę wolności, a ja nie będę wkraczał w waszą. U Fichtego jest coś więcej. Tu nie chodzi tylko o to, że ja nie będę wkraczał w wolność innych osób, ale o to, że ja jestem zainteresowany tym, żeby te inne osoby były wolne. Czyli jestem na przykład zobowiązany do interwencji, do pomocy, kiedy ich wolność jest zagrożona przez jakąś trzecią stronę, bo ja mam się troszczyć o wolne działania w świecie – zarówno te moje, jak i te podejmowane przez innych. To jest bardzo istotny wątek.

Kant dość podobnie myślał o odgraniczeniu sfer wolności i ujmował, jak pamiętamy, pojęcie wolności jako połączenie równych i wolnych działań wszystkich osób w granicach nakreślanych przez powszechne prawo²⁵.

14.5 Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 1: nietykalność cielesna

Jak to wygląda u Fichtego? Jak wygląda to odgraniczenie sfer wolnych działań? Jak wygląda respektowanie wolnej aktywności innego? Tutaj są co najmniej trzy kroki. W pierwszym, widząc naprzeciw siebie ludzkie ciało, przenoszę na nie swoje pojęcie rozumności²⁶. To jest problem, o którym chciałbym jeszcze później państwu opowiedzieć, kiedy będę mówił o tej ogólnej, podstawowej teorii wzajemnego uznania, ale, moim zdaniem, Fichte odkrywa tutaj istotne zagadnienie filozoficzne, mianowicie kwestię projekcji pojęcia racjonalności na inne podmioty, czyli zagadnienie, które w dwudziestym wieku zostało ponownie podjęte na przykład przez Edmunda Husserla w *Medytacjach kartezjańskich*,

²⁵ Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.18.

²⁶ Kloc-Konkołowicz streszcza tutaj rozumowanie przedstawione przez Fichtego w § 6 *Podstaw prawa naturalnego* (por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts...*, s. 61–84 (§ 6), w tym w szczególności s. 76 i n.).

jednak zupełnie bez świadomości, że w fichteńskich pismach można już coś podobnego znaleźć. Jedną z tych medytacji poświęconą jest w całości problemowi owej percepcji innego jako innej istoty racjonalnej i wolnej²⁷.

Fichte dostrzega tutaj podobny problem. Jak to się w ogóle dzieje, że ja przenoszę pojęcie racjonalności i – co u Fichtego za tym idzie – wolności na inną istotę, która zjawia się w polu mojego doświadczenia? U Fichtego to jest niezwykle ciekawe i znowu bardzo nowoczesne i antycypujące różne nurty współczesnej filozofii. Mianowicie Fichte powiada, że już cielesność innego – a nawet pojawia się twarz innego – to są takie zmysłowe sygnały, że ja mam się zatrzymać, samoograniczyć i uznać tę inną istotę za wolną i uprawnioną do podejmowania wolnych działań. To jest, można powiedzieć, fenomenologia cielesności. Już wtedy, pod koniec osiemnastego wieku! Fichte powiada: my po prostu nie jesteśmy w stanie zinterpretować ludzkiej cielesności jako pewnej całości inaczej niż także traktując ją jako narzędzie wolności innej istoty. To jest bardzo ciekawa teza. Znowu, nie mam czasu, żeby to szczegółowo tutaj wyjaśniać, ale jak państwo słyszą, to jest coś niebywałego, że tak wcześnie wyrażona została idea, że my, postrzegając ludzką cielesność, cielesność innego, ujmujemy ją oczywiście w różnych perspektywach, ale nie moglibyśmy w ogóle jej ująć, gdybyśmy nie włączyli do tego również perspektywy takiej, że owa cielesność jest narzędziem wolnej sprawczości innej osoby w świecie.

Poszanowanie integralności cielesnej innej osoby jest więc poszanowaniem jej prawa do wolnego działania. Bo owa cielesność, nienaruszona, jest podstawowym warunkiem wolnego działania innej osoby w świecie²⁸. Mamy więc typowo nowoczesny postulat, zgodny z nowoczesną koncepcją praworządności, prawa nienaruszalności, nietykalności cielesnej. Ale znowu, to prawo zostaje konsekwentnie powiązane z możliwością podejmowania przez rozumną istotę wolnego działania w świecie. Czyli ciało jako pierwsze narzędzie... Ja nie mogę uczynić z cielesności kogoś innego mojego narzędzia – kłania się kantowska zasada, zakaz instrumentalizacji innego²⁹. Dlaczego nie mogę? Bo ta cielesność, mówi Fichte, jest rzeczywiście narzędziem, ale należącym do innego. To jest jego narzędzie realizacji własnych wolnych celów w świecie.

²⁷ Husserl temu zagadnieniu poświęca piątą medytację pt. „Odsłonięcie sfery transcendentnego istnienia jako monadologicznej intersubiektywności” (por. Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Andrzej Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 130–227, por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Das Ich und der Andere. Intersubjektivität in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und in der Phänomenologie Edmund Husserls*, „Fichte-Studien” 2013, nr 37, s. 163–174 oraz tenże, *Anerkennung als Verpflichtung...*, s. 51–52, w tym przyp. 30).

²⁸ Por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts...*, s. 122–123 (§ 12).

²⁹ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.10.