

Małgorzata Kwietniewska

Fichtego koncepcja państwa i wojny prawdziwej

Analiza i Egzystencja 13, 69-94

2011

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA*

FICHTEGO KONCEPCJA PAŃSTWA I WOJNY PRAWDZIWEJ

Słowa kluczowe: filozofia stosowana, państwo, naród, wojna, wojna totalna, wróg,
Fichte, Napoleon Bonaparte

Keywords: applied philosophy, state, nation, war, total war, enemy, Fichte,
Napoleon Bonaparte

W ostatnich latach powstaje w Niemczech coraz więcej opracowań naukowych przedstawiających wybitnych filozofów w kontekście współczesnych im wydarzeń kulturowych (zwłaszcza politycznych) oraz w kontekście dzieł innych wybitnych twórców danej epoki¹. Mało kto jednak pamięta, iż inicjatorem tego rodzaju prac, które częstokroć są wynikiem badań prowadzonych w instytutach tzw. filozofii stosowanej (*angewandte Philosophie*), był Johann Gottlieb Fichte.

* Małgorzata Kwietniewska – dr filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się problematyką różnicy oraz współczesnymi trendami w filozofii francuskiej i niemieckiej, przełożyła z francuskiego *Corpus* J.L. Nancy’ego (2002) oraz *Prawdę w malarstwie* J. Derridy (2003). Obecnie przygotowuje rozprawę habilitacyjną z zakresu dekonstrukcji. E-mail: mamei@neostrada.pl.

¹ Np.: A. Hügli, D. Kaegi, B. Weidmann, *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2009; C.D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2010; C. van Heertum, F. Grunert, *Spinoza im Kontext*, Halle: Mitteldeutscher Verlag 2010 i in.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wybranych motywów tematycznych filozofii Fichtego w taki sposób, by uwyraźnić jej stosowany charakter, a także próba zastosowania jej immanentnych reguł do niej samej niejako z zewnątrz, tzn. z miejsca pewnego historycznego oddalenia, z którego patrzymy na nią dzisiaj. Z tej perspektywy przyjrzymy się Fichteańskiej koncepcji państwa oraz powiązanego z nią zagadnienia wojny, które zostaną wydobyte zasadniczo z trzech wykładów niemieckiego filozofa, wygłoszonych w semestrze letnim (dokładnie w maju) na uniwersytecie w Berlinie w roku 1813 (a więc w niecały rok przed śmiercią Fichtego) i opatrzonych wspólnym tytułem *Ueber den Begriff des wahrhaften Krieges* [O pojęciu wojny prawdziwej]. Po raz pierwszy zostały one opublikowane przez Georga Reimera w roku 1820, a następnie w postaci ujednoliconego minitraktatu w *Staatslehre* [Nauka o państwie]². Pierwotnie był to jednak cykl wystąpień (składający się z trzech części wygłaszanych w kolejne dni) określonych przez ich autora właśnie jako wykłady z filozofii stosowanej (*aus der angewendeten Philosophie*³). Już ten fakt pokazuje dobitnie, iż twórczość Fichtego wybiegała daleko w przyszłość i zapowiadała zmiany w prezentacji treści filozoficznych, których świadkami jesteśmy dzisiaj, niekoniecznie zaś sprowadzała się li tylko do poglądów, które, wmontowane w światopogląd narodowych socjalistów niemieckich, przyniosły Fichtemu złą sławę i zahamowały recepcję jego filozofii na długie lata.

Już we wstępie do swoich wykładów Fichte spieszy uprzedzić słuchaczy, iż filozofia stosowana, choć kierowana jest do wszystkich reprezentantów narodu (s. 401), a nie tylko do adeptów nauki, podlega ścisłym rygorom, jakie nakładane są na każdą inną domenę wiedzy. Filozofia stosowana nie oznacza w żadnym razie filozofii ułatwionej.

² Za podstawę niniejszego omówienia przyjęto właśnie to wydanie, opracowane przez syna Fichtego, Immanuela Hermana: *Fichtes Werke*, Bd. IV, *Zur rechts- und Sittenlehre II, Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, in *Vorlesungen, 1813*, Berlin: Veit & Co. 1845/1846. Wydanie reprintowe: Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1971. Paginacja podana poniżej w tekście w nawiasach kwadratowych odnosi się do tej powszechnie uznanej za klasyczną edycji. Czytelnik polski może porównać to omówienie z przekładem polskim wykładów Fichtego, patrz: J.G. Fichte, *Nauka o państwie*, tłum. R. Reszke, [w:] *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1996, s. 317–339. Niestety, przekład ten obarczony jest kilkoma błędami, które utrudniają właściwe odczytanie poglądów Fichtego.

³ O tym, że są to wykłady z filozofii stosowanej Fichte mówi w *Allgemeine Einleitung*, [w:] *Fichtes Werke*, dz. cyt., s. 369 i n.

Odczyty prowadzone są dynamicznie, a ich autor liczy się z możliwościami percepcyjnymi słuchaczy – wyraźnie widać, że Fichte pragnie być jak najbardziej komunikatywny i perswazyjny. Równocześnie jego postawa przywodzi na myśl wszystkich tych bojowników o prawdę i dobro najwyższe, dla których świat wartości dzieli się na pół: istnieje wyłącznie dobro i zło, nie ma natomiast stanów pośrednich, sfer subtelnych przejść i zapośredniczeń. Młodszy o trzydzieści pięć lat od Fichtego wybitny poeta niemieckiego romantyzmu, Heinrich Heine, analogię tę natychmiast dostrzegł, a nawet przewidział jej konsekwencje:

Staną do walki zbrojnej wyznawcy Fichtego, którzy idąc za swą fanatyczną wolą nie dadzą się okiełznać ani lękiem, ani perspektywą własnych korzyści. Albowiem żyć będą tylko duchem, opierając się materii, podobnie jak pierwsi chrześcijanie, których również nie zdołano złamać ani cielesnymi męczarniami, ani cielesnymi rozkoszami⁴.

W świetle powyższych uwag nie powinno zatem dziwić, że Fichtemu – w tym, co dotyczy żarliwości jego przekazu – bliżej było do niektórych z wczesnych chrześcijańskich apologetów niż do Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Tam bowiem, gdzie Hegel mnożył – by przekonać do siebie słuchaczy – momenty pośrednie składające się na jego rozbudowaną i wyrafinowaną koncepcję państwa, Fichte wykorzystywał z rozmysłem swoje zdolności oratorskie, a języka używał niczym miecza, przypominając jako żywo Tertuliana, którego rzymski z ducha styl również „zachowywał twarde cios i dźwięk sypiącego skry metalu”⁵.

Nie oznacza to oczywiście, by jedynie forma przekazu filozoficznego była u Fichtego ważna, a treści pozostawały nieprzemyślane. Nie tyle bowiem zdolności krasomówcze, ile radykalizm jego rozwiązań politycznych przyciągał przede wszystkim uwagę tych, którzy przysłuchiwali mu się w Berlinie, a prawdopodobnie także i tych, którzy czytają go dzisiaj. Oto jak można by te poglądy uschematyzować: zdaniem Fichtego istnieją tylko

⁴ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków: Nomos 1997, s. 157.

⁵ Por. Tertulian, *Dissertatio*, [w:] J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus; series Latina*, t. 1, col. 132: *fateamur; et quidem stylum (scil. Tertulliani) esse ferrum, et [...] ex hoc ferro eximia eum arma cudisse*. Podają za: R. Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków: Wydawnictwo Zakonu Pijarów 2002, s. 53.

dwa przeciwstawne sobie sposoby rozumienia wojny. Są one konsekwencją dwóch różnych sposobów ujmowania państwa. Rozpatrzmy je po kolei.

Pierwszy sposób rozumienia państwa

Rozpowszechnione rozumienie państwa: Jest to najczęściej występujący, wręcz pospolity sposób podejścia do wskazanej tu problematyki, charakterystyczny dla przeciętnego człowieka. Fichte mówi: dla „człowieka naturalnego” (*natürlich*) (s. 402).

Człowiek naturalny: Należy od razu objaśnić, iż „człowiek naturalny” to wytwór myśli oświeceniowej, spopularyzowany przez Jana Jakuba Rousseau i zazwyczaj pozytywnie waloryzowany zarówno przez niego, jak i przez jego mniej filozoficznie wyrobionych zwolenników. Tym ostatnim właśnie zawdzięczamy stereotyp „dobrego dzikusa”, podczas gdy dla samego Rousseau „człowiek naturalny” stanowił jedynie hipotetyczny twór założony u podstaw jego koncepcji nierówności społecznej. Dla Rousseau zatem „człowiek naturalny” to nie tyle „dobry dzikus”, ile ktoś, kto nie może być ani zły, ani dobry, gdyż w stanie natury nie występują ani cnoty, ani przywary moralne⁶. Fakt, że nie jest on zły, nie przesądza jeszcze o jego dobroci: „dzicy właśnie dlatego nie są źli, że nie wiedzą, co znaczy być dobrym; nie rozum to bowiem należycie oświecony i nie wędzidło prawa powstrzymują ich od złych czynów, lecz brak namiętności i nieznamość występku”⁷. Ludzie ci żyją życiem prostym, jednostajnym i samotnym. Na tę ostatnią cechę życia naturalnego autor *Rozprawy o nierówności* wskazuje kilkakrotnie i mocno ją podkreśla: człowiek dziki pozostaje „samotny, wolny od zajęć i zawsze bliski niebezpieczeństwa, [...] jego troską prawie jedyną jest zachowanie własnego życia”⁸. Pomimo wszelkich uściśleń trudno nie odnieść wrażenia, że Rousseau większą sympatią darzy jednak ludzi żyjących podług praw natury niż ich obytych z kulturą potomków: „włączając się w społeczeństwo i popadając w niewolę staje się on [człowiek ucywilizowany] słaby, lękliwy, uczy się poniżać i płaszczyć, a miękki i zniewieściały tryb życia do reszty

⁶ Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, [w:] tegoż: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa: PWN 1956, s. 170.

⁷ Tamże, s. 172.

⁸ Tamże, s. 152.

go rozhartowuje, odbierając mu i odwagę, i siły⁹. Taka też była najbardziej odważna i obrazoburcza teza młodego Rousseau, autora słynnej *Rozprawy o naukach i sztukach* z roku 1750. W tym wczesnym tekście można odnaleźć cały arsenał argumentów wymierzonych przeciwko rzekomo zbawiennemu wpływowi kultury na naturę ludzką. Pismo to, jak i inne rozprawy Rousseau musiały być znane Fichtemu, gdyż myśl jego wyraźnie do nich nawiązuje. Niemiecki filozof wydaje się skłonny ulegać argumentacji szwajcarskiego kolegi i obdarza swojego „człowieka naturalnego” dwoma russoistycznymi przymiotami: nie jest on występny (już raczej przejawia naturalne skłonności ku dobru, o czym będzie jeszcze mowa poniżej) oraz żyje samotnie – jak mityczny Cyklop nie potrzebuje praw, które regulowałyby jego postępowanie w społeczności. W tej ostatniej sprawie widać jednak, że Fichte oddala się bardzo od pozycji Rousseau. Na takiego naturalnego samotnika nie spogląda już ani przychylnie, ani bezstronnie, lecz nadaje jego poczynaniom wydźwięk wyraźnie pejoratywny – człowiek naturalny w ujęciu Fichtego to nie dobry dzikus, lecz aspołeczny egoista. Nie tyle jednak zły Cyklop (jak uważało wielu przedstawicieli oświecenia anglosaskiego), ile zwykły samolub.

Życie jako najwyższa wartość: Człowiek naturalny żyje zatem – według Fichtego – w sposób intuicyjny, nie poddaje refleksji własnego życia i jego uwarunkowań, nie ustanawia wartości, nawet jego religijność jest płytka i czysto konwencjonalna. Człowiek naturalny nie zna namysłu. Zna tylko własne przeżycia i one są mu drogowskazem. Dlatego właśnie doczesne życie jest dla niego czymś pierwszym i najważniejszym („jego troską prawie jedyną jest zachowanie własnego życia”; patrz wyżej w tekście). Liczą się tylko: zaspokojenie biologicznych potrzeb, bezpieczeństwo, wygoda i przyjemność. Zapewniają je dobra doczesne. Te zaś zdobywa się drogą pracy i wymiany dóbr. W tych okolicznościach dobrem najwyższym okazuje się po prostu dobrobyt, a najwyższą wartością spokojne życie. Tak pojęty człowiek naturalny przemieni się wkrótce w heglowskiego niewolnika¹⁰.

⁹ Tamże, s. 151.

¹⁰ Pan to dla Hegla świadomość samoistna, której istotą jest byt dla siebie, niewolnik zaś to świadomość niesamoistna, która ponad wszystko ceni swe biologiczne życie, por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. I, Warszawa: PWN 1963, s. 221.

Własność i państwo: Dobra służą człowiekowi wówczas, gdy stają się jego własnością. Sposób ich zdobycia nie stanowi problemu – nieważne jak, byle mieć jak najwięcej. A gdy się już ma, to własność należy zabezpieczyć – i tu pojawia się zadanie dla państwa. Powoływane jest ono jako gwarant bezpieczeństwa posiadania.

W ten sposób państwo okazuje się instytucją na rzecz posiadaczy, a ściślej – ich sługą. To oni bowiem ustanawiają go w postaci zrzeszenia (*eine Anstalt der Eigenthümer*) (s. 403) oraz dyktują mu sposoby, na jakie może działać (Fichte mocno podkreśla fakt, że do kompetencji państwa nie należy kontrola sposobów ustanawiania własności, lecz wyłącznie jej ochrona, gdy już została ustanowiona, co oznacza *de facto*, że państwo sankcjonuje te sposoby grabieży, które leżą w interesie posiadaczy, np. poprzez instytucję przedawnienia, a inkryminuje te, które w ich interesie nie leżą, gdyż uszczuplają stan posiadania). Instytucja posiadaczy ufundowana jest zatem na prawie naturalnym, poprzedzającym prawo państwowe. Posiadacze są *sprzed* państwa. Są oni identyfikowani przez Fichtego jako szlachta (*Adel*) (s. 403), ale jest to szlachta współczesna filozofowi, czyli ziemiaństwo oderwane właściwie od historycznego kontekstu procesu formowania się tej warstwy społecznej. Posiadacze ziemscy i przemysłowcy stanowią w oczach Fichtego jedno, gdyż podstawą jego klasyfikacji na posiadaczy lub nieposiadaczy jest fakt dysponowania dużym majątkiem lub nieposiadania go. Na społeczeństwo składałoby się zatem posiadacze i wszyscy inni, ponad nimi zaś istniałaby jeszcze władza zwierzchnia w postaci panujących rodów, które w ogóle z państwem nie mają nic wspólnego, gdyż przysługuje im rola *ponad*-państwowego suwerena. Ich pojawienie się na scenie politycznej tłumaczy Fichte poprzez odwołanie do konieczności obrony mienia posiadaczy. Zadanie to zostało zlecone niegdyś wojownikom, spośród których najbardziej sprawni przekazywali swe umiejętności potomkom. W ten sposób powstała dziedziczna kasta wojskowych – wysoko wykwalifikowanych, lecz bezideowych obrońców ziem, z których czerpali następnie ogromne zyski, stając się ich książętami lub królami. Należy mieć na uwadze, że przedstawiony tu obraz państwa nie jest oryginalnym pomysłem Fichtego, lecz jedynie przywołaniem koncepcji szeroko rozpowszechnionej w jego czasach, która znalazła swoje odbicie w rozlicznych doktrynach mniej lub bardziej obiegowych, na które filozof powołuje się w swoim wykładzie (por. s. 404).

Fichte podważa jednak zdecydowanie teoretyczne podwaliny owych wizji państwa i sugeruje, iż poważny namysł pokazałby jedynie ich pospolity charakter, wszak reprezentują one nie naukowy punkt widzenia, lecz ten, którym dysponuje człowiek naturalny. Ten zaś swoje wartości organizuje ostatecznie w następujący sposób: 1) życie, czyli wartość najwyższa; 2) posiadane mienie; 3) państwo, które stoi na straży dwóch powyższych dóbr.

Teraz można już zapytać o to, jak w wyżej opisanych okolicznościach przedstawia się kwestia wojny.

Pierwszy sposób rozumienia wojny

Ponieważ jako ludzie cywilizowani posiadacze odmawiają samoobrony (jakże by wtedy mogli powiększać swe zasoby majątkowe?), nie pozostaje im przeto nic innego, jak odwołać się do pomocy państwa, czyli żołnierzy. Są oni typowymi nieposiadaczami. Wojna stanowi dla nich źródło zarobku, czasem (ale tylko czasem) bardzo lukratywnego: żołnierz walczy dla korzyści materialnych, a nie dla idei i dlatego może bronić każdego, oddając swe usługi nawet obcemu państwu. Zwykłym żołnierzom, czyli najemnikom, którzy nie mogą marzyć o wejściu w rolę suwerennego władcy, nie chodzi przecież o obronę jakiegoś dominium, gdyż jest to wyłącznie sprawa rodów panujących. Konflikt rodzi się między suwerenami, ale bezpośredni udział w walkach (przynajmniej w czasach współczesnych Fichtemu) biorą najemnicy. Zwykłych posiadaczy sprawa ta dotyczy w małym stopniu – oni jedynie opłacają ochronę swoich majątności. Wojna ich nie interesuje. Domagają się jedynie gwarancji bezpieczeństwa na czas działań wojennych. Gwarancji takich nie mogą oczywiście oczekiwać rody panujące, dlatego dla nich wynik wojny ma znaczenie – mogą na niej stracić lub zyskać. Posiadacze nic nie tracą, a nawet mogą się wzbogacić. I właśnie takim ewentualnym zyskiem kierują się, gdy wynajmują wojsko. Sami nie wystawiają się na utratę zdrowia lub życia, bo to przecież wartość najwyższa. Drugą z kolei wartością jest dla nich majątek, muszą więc zadbać, by wojna go nie uszczupliła. To determinuje ich działania: Przede wszystkim zachować spokój, gdyż jest on „pierwszym obowiązkiem obywatela” (*Ruhe ist die Erste*

Bürgerpflicht) (s. 406)¹¹. Następnie zabezpieczyć własność i zgromadzić spore zapasy żywności, dzięki którym posiadacz będzie mógł po zawarciu rozejmu zarekomendować się u zwycięzcy (któregokolwiek z dwóch) (por. s. 406). Niebezpieczny jest tylko ten moment, gdy konflikt pozostaje nierozstrzygnięty, tzn. w czasie walki, bo wtedy istnieje realne niebezpieczeństwo zniszczeń (s. 406). Gdy jednak pojawią się pierwsze oznaki zwycięstwa wroga, należy jak najszybciej opuścić fortyfikacje i wskazać, gdzie zgromadzono majątek. Żołnierzom nakazać złożenie broni, bo wroga nie można rozgniewać przez nadmierny opór. Najlepiej nakłonić ich, by przeszli na drugą stronę, bo tam też dostaną porównywalny żołd (por. s. 407). Nawet najzyczliwsi dotychczasowemu władcy powinni tylko tak postępować, bo, gdy kończy się walka i następuje pokój, jeden suweren zamienił się na drugiego (lub nie) i znów płaci się tyle podatków, ile się płaciło do tej pory. Co za różnica – komu?

Wyrażna drwina dźwięczy w słowach Fichtego, gdy opisuje postawę „porządnego obywatela”, który nie pamięta już o takich przesądach, jak boska inwestytura królów, święty charakter przysięgi, honor narodowy itp. (por. s. 407). Przedstawiając zaś wroga, podkreśla, że jest on akceptowalny jedynie dla posiadaczy, którzy widzą w nim replikę starego władcy i nie spodziewają się, żeby zachowywał się w sposób dla nich nieprzewidywalny, np. dopuszczał do gwałtów, kradzieży, zemsty, werbował rekruta spośród posiadaczy lub wprowadzał blokadę towarową (*eine Handelssperre*) (s. 408). Ze zdań tych można się już domyślić, o kim właściwie mówi filozof pod ogólnym określeniem wroga (przyjdzie nam do tego powrócić w końcowej partii artykułu). Tymczasem wyobraźnia posiadaczy jest ograniczona, ich zdaniem wróg nie przekroczy nigdy pewnej granicy i dlatego jest do przecierpienia itd.

Tę część prezentacji swoich poglądów Fichte kończy ogólnym sprostowaniem, że gdy tylko wypowiada podobną ocenę sytuacji, od razu słyszy zewsząd protesty: ależ my nie jesteśmy tacy źli, w każdym razie nie wszyscy i nie zawsze! (por. s. 408). Fichte znów nie może powstrzymać się od ironii i konkluduje: oczywiście, nie są źli ludzie przyjmujący podobną

¹¹ Fichte cytuje tutaj z sarkazmem słowa ministra F.W. Grafa von der Schulenburg-Kehnerta, zawarte w jego proklamacji poprzedzającej opuszczenie Berlina po klęsce pod Jeną-Auerstedt w roku 1806, patrz: R.D. Müller, *Militärgeschichte*, Köln–Weimar–Wien: Böhlau UTB 2009, s. 167.

postawę, oni po prostu – kierując się instynktem, a nie rozumem – nie mogą nie ulegać niekonsekwencji, która zawsze towarzyszy odziedziczonym i nieprzemyślanym samodzielnie przesądom. W praktyce wygląda to tak, że najgorsi są ci, w których przesady te i lenistwo intelektualne poczyniły największe spustoszenia. W czasie wojny są oni najmniej pomocni bliźnim, najbardziej okrutni, wychodzi z nich bestialskie zło powodowane nieumiejętnością dostrzeżenia innych ludzi i nieznaną etyki. Kieruje nimi skrajny egoizm, popychając ich do okrucieństw, które w czasach pokoju nie ujawniają się tak masywnie. Dobro chroni się wówczas jedynie wśród ludzi prostych i młodych (*das Gute noch bei Gemeinen und Jüngeren*) (s. 409). Jak widać, coś z nauk Rousseau przetrwało również w dojrzałej i bardziej samodzielnej myśli Fichtego.

Teraz można już zaprezentować taką koncepcję państwa, która nie prowadzi – zdaniem Fichtego – do moralnych wynaturzeń człowieka, a co więcej – odpowiada wymogom naukowości.

Drugi sposób rozumienia państwa

Ten sposób rozumienia państwa zostaje zaanonsowany przez Fichtego jako jedyny, prawdziwy sposób widzenia rzeczy. Opiera się on na zupełnie innym podejściu do wartości niż to, które zostało przedstawione powyżej. Fichte tłumaczy swoim słuchaczom, że najwyższym dobrem dla człowieka jest możliwość realizacji zadania, mającego za cel wzniesienie go do obrazu Boga. Cel ten jest w istocie nieosiągalny, dlatego życie w ogóle, które to zadanie realizuje, musi być – w przekonaniu Fichtego – wieczne, nieskończone i ponadczasowe. Następnie filozof rozwija charakterystykę życia w ogóle oraz przekonuje, że domaga się ono korelacji z życiem doczesnym: życie wieczne i życie każdego ludzkiego indywiduum są ze sobą ściśle powiązane. Wreszcie wskazany zostaje warunek, który musi być spełniony, by dokonało się takie uzgodnienie: jest nim osiągnięcie wolności (por. s. 409–411).

Kreślony obecnie sposób ujęcia rzeczywistości tak dalece odbiega od wizji zaprezentowanej wcześniej, że całkowicie burzy poprzednio sformułowaną hierarchię wartości. Tam bowiem istniały jakby trzy poziomy dóbr, które budowały trzy kolejne stopnie egzystencji (we współczesnym rozumieniu tego terminu), ale całość dotyczyła tylko i wyłącznie owej sfery egzystencjalnej, czyli życia doczesnego (*erscheinende und zeitliche Leben*)

(s. 409): przetrwanie biologiczne, majętność, państwo. W nowej wizji, która też jest trójpoziomowa, aż dwa stopnie wznoszą się powyżej sfery życia doczesnego, a tylko ostatni z nich przekłada się na wymiar egzystencjalny. I tak, zamiast trzech podstawowych wartości z wykładu pierwszego Fichte wymienia: 1) obraz Boga, czyli autonomiczne dobro najwyższe, podstawę moralności i ostateczny cel zadania moralnego; 2) życie wieczne jako dobro umożliwiające osiągnięcie dobra pierwszego; 3) wolność jako dobro umożliwiające osiągnięcie dwóch powyższych (s. 410).

Tylko to ostatnie z dóbr ma wymiar „stosowany”, tzn. może być niejako zaaplikowane przez człowieka w jego życiu doczesnym. Tym dobrem jest oczywiście wolność, gdyż to ona toruje drogę do wzniesienia się na wyższe rejony. Ze względu na swoją rangę w obrębie filozofii Fichteńskiej podejście do zagadnienia wolności domaga się nieco obszerniejszego potraktowania:

Wolność: Przede wszystkim wolność tę należy sobie zapewnić samemu w ramach życia wewnętrznego, podczas gdy w wymiarze zewnętrznym, czyli społecznym, należy ją wywalczyć wspólnie. W ten sposób wolność staje się warunkiem wyniesienia indywiduum ponad swój jednostkowy los i osiągnięcia życia wiecznego za pośrednictwem wspólnoty, którą stanowi naród. Ten ostatni zaś powołany jest do ustanowienia największej wartości doczesnej – która przechodzi już niejako na poziom wyższy i ociera się o nieśmiertelność – czyli Królestwa (*das Reich*). Inaczej mówiąc, Królestwo stanowi ziemski obraz Boga, który osiąga się moralnym wysiłkiem narodu.

Wieczne życie czy też życie w ogóle oraz obowiązek moralny są autonomiczne, nie potrzebują one wolności do swej samorealizacji. Wolność jest jednak nieodzowna w doczesnym życiu indywiduum i tu okazuje się ona najwyższym celem, który człowiek może sobie praktycznie przedstawić do realizacji. W tym kontekście należy rozumieć orzeczenie Fichtego: „wolność jest dobrem najwyższym” (*Freiheit ist das höchste Gut*) (s. 410). Oznacza to, że życie doczesne posiada wartość jedynie w tej mierze, w jakiej jest wolne. Nie będąc wolne, nie posiada żadnej wartości, staje się złem i udręką. Krótko mówiąc, życie doczesne jest walką o wolność. Tam, gdzie życie doczesne wolnym być nie może, wyzwoliciełką staje się śmierć. Oczywiście śmierć ziemską nie dotyczy życia w ogóle, jego bowiem nic nie może przerwać. O ile życie ziemskie jest tylko iluzją i pozorem, o tyle życie wieczne jest czymś absolutnym.

Dopiero właściwe zrozumienie znaczenia, jakim Fichte obdarza wolność, daje nam wgląd w sedno jego koncepcji społeczno-politycznej. Tu jednak trzeba od razu zaznaczyć, że zakresy wolności wewnętrznej i zewnętrznej powinny być wyraźnie oddzielone i właściwie zharmonizowane. Właściwa miara między nimi polega na uzgodnieniu zakresu poszczególnych wolności indywidualnych, czyli na uznaniu wzajemnych relacji prawnych. A zatem wolność zewnętrzna nie niweluje w żaden sposób wolności wewnętrznej. To najważniejszy moment Fichteńskiej koncepcji wolności, gdyż prowadzi on wprost do drugiego rozumienia państwa.

Królestwo: W tym miejscu wystarczy jedynie przytoczyć definicję Fichtego, która – choć wyrażona w nieco zawikłanej formule – wydaje się całkiem zrozumiała:

Zjednoczenie w celu wprowadzenia relacji prawnej, czyli wolności każdego przez wolność wszystkich, [tj.] relacji, za sprawą której wszyscy są wolni tak, że wolność jednostki nie jest krępowana przez wolność wszystkich pozostałych – tak rozumiane zjednoczenie stanowi Państwo, a właściwie Królestwo (*Diese Vereinigung zur Einführung des Rechtsverhältnisses, das ist, der Freiheit aller von der Freiheit aller, des Verhältnisses, wo alle frei sind, ohne dass eines Einzigen Freiheit durch die aller Uebrigen gestört werde, ist in diesem Zusammenhange der Erkenntniss der Staat, richtiger das Reich*) (s. 411).

Fichte bardzo dobitnie formuluje postulat, by w zjednoczeniu takim nie podporządkowywać jednostki wspólnocie i nie krępować nadmiernie jej indywidualnej swobody. Takie państwo nie powstaje samorzutnie, lecz jest wynikiem walki o nie, prowadzonej przez *każdego* członka społeczności. Walka ta – choć posiada ogromne znaczenie w oczach niemieckiego filozofa – nie jest jednak tym samym co wojna, dlatego w tym kontekście nie omawia jej szerzej.

W zamian dorzuca kilka kolejnych uwag w sprawie wolności wewnątrz państwa. Ponieważ ludzie stanowią czasowe upostaciowanie rozumu, wolność przysługuje każdemu z nich w takiej samej mierze. Wszyscy są równi, dlatego w państwie prawdziwym nie ma dwóch stanów społecznych, lecz tylko jeden. Nie istnieje też żadna własność, która nie musiałaby dowieść swej legalności (państwo nie jest po to, by chronić nieuczciwie zdobytą majątność, lecz by stać na straży jej prawych i jawnych sposobów zdobywania). Nie istnieje też żadne przedawnienie. Ponieważ sprawa wolności

jest zawsze indywidualna, walczy się o nią i chroni ją również w sposób indywidualny (nie wynajmuje się w tym celu zastępców).

Powstaje teraz pytanie, w jaki sposób takie jednostanowe społeczeństwo, w którym każdy indywidualnie dba o swoją własną wolność wewnętrzną, może utworzyć spójną strukturę państwową. Rozwiązanie tej kwestii przynosi Fichteańskie rozumienie narodu.

Naród: Za naród uznać należy grupę ludzi zjednoczonych wspólnymi dziejami, które wiodą ich ku wspólnemu państwu. Autonomia i wolność narodu polegają na możliwości kontynuowania procesu upaństwowienia (por. s. 412). Jak już zaznaczono, główną powinnością człowieka jest kształtowanie siebie w taki sposób, by przyczynić się do realizacji celu moralnego stojącego przed ludzkością. Tylko obowiązek i cel moralny wiodą do ustanowienia ziemskiego Królestwa. Utworzenie go nie leży jednak w gestii jednostki, lecz kolektywu, który nazywa się wówczas narodem (por. s. 419). Pierwszą cechą dystynktywną narodu jest wspólny język. Ponieważ naród żyje w jakimś świecie zmysłowym, a ten jest wspólny wszystkim ludziom, rezultatem oddziaływania narodu na świat staje się:

a) jeden fundamentalny sposób widzenia świata moralnego jako warunku współżycia oraz relacji społecznych, bez którego istniałby wyłącznie świat ludzi naturalnych – „dzikusów i kanibali” (*Naturmenschen, Wilde, Cannibalen*) (s. 419);

b) ustanowienie prawa, które jest jedno jedyne dla wszystkich, podobnie jak jeden jest świat zmysłowy, z tą różnicą, że nie jest to żadne prawo naturalne, lecz prawo ustanowione w sposób wolny (por. s. 419);

c) wspólny wysiłek osiągnięcia celu, który za punkt wyjścia wybiera ogólny, czyli uśredniony stan poznania (por. s. 420).

Postęp nie oznacza kształtowania ludzkości przez zewnętrzne wydarzenia, lecz odbywa się w nich (*an gemeinsamen Begebenheiten*) (s. 420). W ten sposób należy rozumieć historię. Historia narodu oznaczałaby więc transformację indywidualiów poprzez działanie nauki i oświeconej religii (moralności), które łączyłyby się w powszechnej edukacji. Naród nie widzi siebie w sposób obiektywny, niby z lotu ptaka. Widzi rzeczy począwszy od własnych dyspozycji i przeżyć. I tak, gdy jeden cierpi, cierpią wszyscy, a co dotyka jednego, staje się udziałem pozostałych (por. s. 420). Dopiero to pozwala mówić o narodzie i jest jego główną cechą dystynktywną. Jak pamiętamy, pierwszą taką cechą był język, teraz dochodzi do tego wspólna historia. O skończonym narodzie mówimy dopiero wówczas, gdy wszystkie

składające się nań indywidualia spoji jeden język, jeden suweren, jedna ziemia oraz wspólne wojny, zwycięstwa i porażki. Czasem jednak to pojęcie przychodzi do narodu z zewnątrz jako pojęcie, którym obejmują go inne – już scalone – narody (do kwestii tej nawiązemy jeszcze w dalszym ciągu wywodu).

Wolność i autonomia narodu są naruszone, gdy proces upaństwowienia ulega przerwaniu lub gdy zmusza się ów naród do pracy nad utworzeniem innego państwa. Istnieje też możliwość, że naród jest zmuszany do unicestwienia wszelkiego państwa i wszelkiego prawa (por. s. 412).

I tak oto staje się możliwe przejście do kluczowego motywu tematycznego rozważanych tu wykładów Fichteńskich, a mianowicie do problematyki wojny prawdziwej.

Drugi sposób rozumienia wojny

Ten sposób rozumienia wojny Fichte przedstawia – podobnie jak to miało miejsce przy drugim rozumieniu państwa – jako jedynie prawdziwy. Żywiołowość wypowiedzi jeszcze bardziej wzrasta, zdania stają się krótkie i przepełnione gwałtownymi uczuciami. Fichte zatracą się niejako w żywiole przeżyć. Zaczyna od słów: „Tu właśnie pojawia się prawdziwa wojna” (*Da ist ein eigentlicher Krieg*) (s. 412).

Natura wojny prawdziwej: Natura tej wojny polega na tym, że jest to wojna o wolność. Jako taka stanowi obowiązek indywidualny, który nie dopuszcza żadnych zastępstw ani ustępstw. To bezwzględna walka na śmierć i życie (*Kampf auf Leben und Tod*) (s. 413).

Charakter wojny prawdziwej: Charakter ten wyraża się przede wszystkim w totalności (*Anstrengung aller Kräfte*) (s. 413). Wojna nie jest sprawą indywidualów, nawet jeśli są to suwerenowie, lecz sprawą wszystkich członków narodu (*nicht der Herrscherfamilien, sondern des Volkes*) (s. 412). Wymusza ona mobilizację wszystkich sił, co już stanowi zapowiedź późniejszych koncepcji *die Totale Mobilmachung*, znanych m.in. z pism Ernsta Jüngera oraz generała Ericha Ludendorffa¹². Wojna totalna dotyka

¹² Por. E. Jünger, *Totalna mobilizacja*, tłum. K. Polechoński, [w:] E. Jünger, *Publicystyka polityczna 1919–1936*, Kraków: Arkana 2007, s. 360–381 oraz E. Ludendorff, *Wojna totalna*, Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej 1959 (pierwsze wydanie: *Der totale Krieg*, München: Ludendorffs Verlag 1935).

każdego i zmusza go do maksymalnego wysiłku, bez względu na to, czy jest żołnierzem, czy cywilem. Jej celem jest zwycięstwo, gdyż pokonani, tracąc wolność, tracą wszelkie prawo do życia wiecznego. Fichte w ogóle nie bierze pod rozwagę politycznego kompromisu: albo zwycięstwo, albo śmierć. Poddanie się nieprzyjacielowi stanowiłoby bowiem zgodę na stan niewolnictwa, a to zamknęłoby człowiekowi bramę do królestwa wiecznego, pozbawiając go na zawsze dostępu do absolutnego życia. Od takiej śmierci ucieczką może być jedynie śmierć doczesna, będąca najmocniejszym wyrazem sprzeciwu wobec zniewolenia. Żaden wynegocjowany pokój nie wchodzi tu w grę, gdyż wolność – czy to moja własna, czy też narodu – nie może ulec podziałowi, nie da się jej rozciąć na części, by je następnie przydzielać walczącym stronom. Wolność jest niepodzielna – albo jest, albo jej nie ma (por. s. 413). Gdy umieram w imię swej wolności, zabieram ją ze sobą do wiecznego królestwa i nikt inny nią już nie zawładnie.

Wojna nie znajduje się w gestii rodów panujących, tylko wyłącznie w *mojej*. To ja wypowiadam wojnę! (por. s. 413). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że w swoich wykładach Fichte bardzo często podkreśla indywidualny i całkowity charakter zaangażowania się w walkę poprzez formułowanie swoich myśli w pierwszej osobie liczby pojedynczej (*ja* wypowiadam wojnę, *ja* nie mogę tego uznać itp.).

Suweren: Fichteańskie ustalenia na temat wojny prawdziwej uwyrażniają poczynione wcześniej uwagi na temat roli suwerena w państwie. Otóż, jak pamiętamy, państwo stanowi społeczność jednoklasową. Wszyscy są równi. Suweren przynależy do państwa: nie stoi ani ponad nim (por. s. 414), ani ponad powszechnym prawem. Z tej racji nie może decydować o wojnie i pokoju ponad głowami obywateli. Musi się dostosować do decyzji całej zagrożonej w swej wolności wspólnoty narodowej, gdyż tak jak wszyscy jest poddany woli boskiej i współpoddany w Królestwie Bożym. Na ziemi, w obliczu groźby utraty wolności, poczuje on zatem (jako człowiek oświecony) taki sam skurcz serca, jak pozostali członkowie narodu i państwa, co spowoduje, że spontanicznie przystąpi do organizowania obrony i powiedzie ich do zwycięstwa. W czasie pokoju zaś jego działalność w społeczeństwie wolnych obywateli sprowadzałaby się do stworzenia i wcielenia w życie konstytucji zgodnej z prawem (por. s. 415). Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że Fichte poucza tu władców niemieckich i dyktuje im warunki, na jakich

mają działać. Dziś trudno nam sobie wyobrazić, do jakiego poziomu impertynencji wznosi się w tym miejscu dyskurs tego filozofa. On sam musiał zdawać sobie sprawę, że mocno ryzykuje, formułując swoje tezy, gdyż dorzuca do nich łagodzący (ale chyba tylko w jego naiwnym, idealistycznym postrzeganiu polityki) komentarz, mówiący o tym, że władcy z pewnością są ludźmi szlachetnymi i tylko dworacy oraz nadworni kronikarze przedstawiają ich w innym świetle. Ale przecież: „nie oni sami to mówią, lecz ich nieinteligentni pochlebcy!” (*Sie selbst nicht, sondern ihre unverständigen Schmeichler*) (s. 414).

Po tej asekuranckiej uwadze padają jednak nieomal groźby pod adresem władcy, który śmiałby wypowiadać wojnę i rozlewać krew obywateli w celu utrzymania swego stanu posiadania lub rodowych ambicji. Jedyna wszak wojna prawdziwa toczy się w imię wolności narodu, tzn. w imię każdego jego członka. Gdyby więc autonomia narodowa została poświęcona dla rodzinnych interesów władcy, to wówczas człowiek oświecony, albo zwyczajnie rozumny, nie mógłby pozostać w państwie takiego tyrana. Pod takimi rządami bowiem państwo popada w stan zubożenia godny jedynie potępienia. Jego pozbawionych moralności obywateli nie stać już na żaden czyn.

W dwóch pierwszych z cyklu trzech wykładów berlińskich Fichte prezentował swoje poglądy w formie zasadniczo odpowiadającej tradycyjnym standardom akademickim. Podawał definicje, budował teoretyczne schematy, porządkujące omawianą przezeń problematykę. W trzecim i ostatnim wykładzie zaczynają jednak wyraźnie dominować bardziej praktyczne aspekty jego koncepcji. Inaczej mówiąc, uwyraźnia się projekt filozofii stosowanej. Filozof po prostu instruuje swoich słuchaczy, jak mają postrzegać bieg wydarzeń historycznych i jak reagować na otaczającą ich wojenną rzeczywistość. W związku z tym niektóre z jego pouczeń straciły już swą aktualność i raczej nie wzbudzą dziś szerszego zainteresowania. Ale jest wśród nich także taki element tematyczny, który posiada walor uniwersalny i ponadczasowy. Mowa tu o obszernie przez Fichtego omawianej koncepcji wroga. Jest ona rozpatrywana w dwóch planach, tj. w planie kolektywnym, gdy wróg utożsamiany jest z francuskimi najeźdźcami, oraz w planie indywidualnym, gdy uosabia go sam Cesarz Francuzów.

Wróg

W realnym zagrożeniu pokoju, jakie wystąpiło dla państweczek niemieckich w czasie współczesnym Fichtemu, filozof nakłada na swoich rodaków obowiązek przemyślenia niebezpieczeństwa niesionego przez wroga.

Przestrzega przede wszystkim przed dwoma rodzajami fałszowania rzeczywistości:

- 1) Niedocenianiem siły charakteru oraz zasobów wroga, co prowadzi do uspienia czujności i osłabienia skutecznej obrony. Patriotyzm nie powinien być utożsamiany z formułowaniem mglistych pocieszeń (por. s. 415).
- 2) Nadzieją na to, że wróg będzie się zachowywał zgodnie z oczekiwaniami napadniętych. Groźne jest zatem przedstawianie wroga w pobłażliwym świetle, a nawet dostrzeganie w jego pojawieniu się sekretnych działań boskiej opatrności (por. s. 415–416).

Drugi z tych punktów Fichte rozpatruje bardziej dogłębnie. Ludzi, którzy dopatrują się w działaniach wroga ukrytych planów boskich, otwarcie wyśmiewa. Porównuje ich do omamionych wizjonerów, którzy w każdym zdarzeniu gotowi są dopatrywać się tego, na czym im szczególnie zależy (por. s. 416). W całą tę fantasmagorię wplatają jeszcze Boga, co już zakrawa na bluźnierstwo, a mimo to jest publicznie głoszone nawet z ambon. Ludzie ci ograniczają swoje pragnienia wyłącznie do posiadania określonych dóbr. W Bogu zaś widzą naczelnego aprowizatora, który ześle im te dobra prosto z nieba, bez jakiegokolwiek działania z ich strony. Religia staje się wówczas jedynie zbiorem procedur rytualno-magicznych, mających na celu zagwarantowanie lub przyspieszenie takiej aprowizacji. W przekonaniu tych ludzi – mających się za osoby niezmiernie pobożne – historia ludzkości przypomina jakąś wielką roślinę, która – nie siana i nie pielęgnowana – samoistnie rozwinie się do stanu królestwa (por. s. 416). Zalecając modlitwę zamiast czynu, ludzie ci propagują w istocie bezmyślność i lenistwo, ubliżające tak człowiekowi, jak i Bogu. Ośmielają się przy tym dyskredytować tych, którzy podejmują sensowne działania jako bezbożników, urągających sacrum. Tymczasem Bóg nie może dawać ludziom tego, czego by oni sobie życzyli – Bóg ofiarowuje im tylko wolność (por. s. 417). Tym samym wskazuje już człowiekowi drogę do swego Królestwa, dając mu szansę, by na nią aktywnie wstąpił. Szanując ludzką wolność, Bóg nie może już nikomu podpowiadać, co jest dla niego dobre, a co złe. To zależy od poruszenia ducha czystej

moralności, którą człowiek musi w sobie wykształcić własną pracą. Świat i siebie powinniśmy zatem ulepszać sami według naszych jasnych pojęć, nie oczekując boskich wypowiedzi i wskazówek.

Tak też rzeczy wyglądają w przypadku wojny. Fichte wczuwa się głęboko w sytuację, którą przedstawia swoim słuchaczom. Znowu mnożą się zdania o bardzo subiektywnym zabarwieniu. To *ja* muszę zidentyfikować wroga jako istotę niemoralną, koncentrującą w sobie zło i muszę się jej przeciwstawić. Żyję w czasach, gdy nie można pozostać bezmyślnym i beczynnym. Jeśli wróg jest czymś w rodzaju różgi w rękę Boga, to nie jest nim po to, byśmy naginali karku, lecz po to, byśmy tę różgę złamali (por. s. 418). Sedno sprawy polega bowiem na tym, czy zdajemy się na Boga, mając coś o jego domniemanych planach, czy też służymy mu zgodnie z jego wolą, która wyposaża nas w siłę pozwalającą nam jasno rozpoznać sytuację. Wtedy najgorsze, co może nas spotkać, to śmierć doczesna, ale o niej wiemy już, że jest tylko wyzwoleniem i wyniesieniem na wyższy poziom życia. Celem człowieka oświeconego jest królestwo wolności, w niczym zatem nie dotyczą go machinacje rodów panujących ani klasy posiadaczy. Jego państwo nie bierze bowiem za punkt wyjścia pojęcia własności, lecz pojęcie wolności.

Przedstawione powyżej przemyślenia Fichtego zasługują na szczególną uwagę, a w związku z tym na oddzielny, choć krótki komentarz. Otóż są one wyraźnym świadectwem wyboru aktywnej postawy człowieka wobec świata oraz powinności organizowania życia zarówno własnego, jak i kolektywu, w jakim przyszło mu żyć. Aktywizm taki (przejęty zresztą później przez Hegla i innych myślicieli niemieckich) staje się wyróżnikiem rodzącej się na początku XIX wieku kultury narodowej Niemiec. Stanowisko Fichtego okazuje się pod tym względem bliższe polityce Napoleona – wielkiego wojownika, ale również organizatora życia państwowego – niż sam filozof chciałby to otwarcie przyznać. Podobnie zresztą nie przyznaje się on do tego, jak dalece jego postulaty różnią się od filozoficzno-politycznych deklaracji charakterystycznych dla ówczesnej (a w dużej mierze również obecnej) kultury anglosaskiej z jej liberalnym modelem luźno zespolonego społeczeństwa, które skłania się do postaw anarchistycznych w przekonaniu, że nie powinno się stawiać ludziom zbyt rygorystycznych wymagań w życiu indywidualnym ani żądać od nich, by wypracowali jedną, spójną i powszechną koncepcję polityczną regulującą ich współżycie w państwie.

Z innej strony patrząc, Fichte plasuje się również na przeciwstawnym biegunie względem pewnego typu chrześcijaństwa, głoszącego skrajny naturalizm i anarchizm, którego zwolennikiem był Lew Tolstoj. Ten wielki pisarz i filozof rosyjski stał na stanowisku całkowitej zależności człowieka od Boga, stwórcy przyrody, a w związku z tym widział ludzkie życie wspólnotowe właśnie na kształt samorozwijającej się rośliny – „nie sianej, nie pielęgnowanej” – którą to koncepcję Fichte tak namiętnie w swoich wykładach krytykował (por. wyżej w tekście). Pod tym względem negatywny stosunek Tolstoja do Napoleona, któremu tak często dawał wyraz na stronach *Wojny i pokoju*¹³, jawi się jako bardziej konsekwentny od niechęci, jaką wobec Cesarza Francuzów żywił Fichte. Rosyjski pisarz nie dopuszczał do siebie nawet myśli, by człowiek mógł konkurować z Boską Opatrznością i samodzielnie kształtować swoje otoczenie. Woli Boga należy poddać się całkowicie i ugiąć się przed jego zrzędzeniami niczym trawa pod deptającą ją stopą.

Co ciekawe, zarówno Rosjanie, jak i Anglicy znajdowali się – w czasach, które opisuje Fichte – w tym samym antynapoleońskim obozie co Niemcy. Mimo to niemiecki filozof nie proponuje swoim rodakom, by przejmowali ich poglądy. Okazuje się, że kuriozalnie więcej łączy Fichtego z jego śmiertelnym wrogiem niż z wojennymi sojusznikami. Jak zatem niemiecki filozof postrzega Francuzów?

Francuzi: Fichte uważał, że jedność państwowa, a właściwie tożsamość narodowa (*Volkseinheit* – jak mówi) (s. 421) poprzedziła u Franków formację wolnych osobowości. Stąd właśnie wywodzą się – jego zdaniem – dominujące cechy narodowe Francuzów w dobie współczesnej. Byłyby to:

¹³ Wśród wielu ilustracji niewiary Tolstoja w siłę samostanowienie oraz zdolności organizacyjne człowieka, które wplecione zostały w fabułę powieści, najbardziej chyba jaskrawe jej przykłady towarzyszą opisowi bitwy pod Borodino, zawartemu w drugiej części tomu III. Kutuzow przedstawiany jest tam jako mądry dowódca, ponieważ – w odróżnieniu od Napoleona – niczego nie planuje („Nie wniesie nic własnego, nic nie wymyśli, nic nie przedsięwzięmie”). Napoleonowi zaś wydaje się tylko, że kontroluje pole bitwy, podczas gdy w rzeczywistości: „Wydając i przyjmując bitwę pod Borodinem Kutuzow i Napoleon postąpili niezależnie od własnej woli i bez zastanowienia. A historycy znacznie później podciągnęli pod dokonane fakty chytrze ułożone dowody przewidywań i genialności wodzów, którzy ze wszystkich mimowolnych narzędzi światowych wydarzeń stanowili czynnik najbardziej bezwolny i najmniej zależny od własnej decyzji”, patrz: L. Tolstoj, *Wojna i pokój*, tłum. Z. Petersowa, Warszawa: PIW 1955, cytat pierwszy s. 190, cytat drugi s. 202.

duma narodowa (a raczej zarozumiałość, *Eitelkeit* – precyzuje nie bez zgrzytliwości Fichte) (s. 421) oraz osobowość podporządkowana kolektywowi. Brakować miałyby natomiast Francuzom poczucia wolności indywidualnej. Dla nich indywidualizm jest niczym, bo jego wartość objawia się wyłącznie w społeczeństwie. I stąd biorą się ich dalsze cechy narodowe: dobrzy rodzice, dobrzy pracodawcy, dobrzy służący, układni w relacjach międzyludzkich, błyskotliwi (*geistreich*) (s. 422). Trochę niezrozumiale wygląda w tym wywodzie błyskotliwość czy też bystrość Francuzów, której Fichte im nie odmawia, chociaż prawdopodobnie wiązał ją głównie z mało wartościowym w jego oczach funkcjonowaniem na salonach. Globalna ocena charakteru francuskiego nie wypada jednak dobrze:

Nie są oni zdolni, by z samych siebie wznieść się do myśli wolności i rządów prawa. Jeśli nawet wywołali swoją rewolucję w imię wolności obywatelskiej, to uczynili to z inicjatywy podjudzaczy i na fali rozlewającej się opinii społecznej. Presja tej opinii była też przyczyną porewolucyjnych wydarzeń, gdyż Francuzi dawali się wykorzystywać każdemu do każdego celu, byle by tylko jego zachowanie pasowało do panującego właśnie nastawienia. Głównym mankamentem Francuzów okazuje się zatem ich niezdolność do uwolnienia się spod pręgierza opinii ogółu, którą to przywarę rzutują w sposób nieuprawniony na inne narody (por. s. 422). Tymczasem w opinii Fichtego Niemcy są od niej wolni.

Niemcy: Chcąc dobrze scharakteryzować swoich rodaków, Fichte sięga do historii kształtowania się niemieckiej państwowości. Jego zdaniem świadomość swej jedności Niemcy zdobywali i wciąż jeszcze zdobywają na drodze negatywnej – jako ci, którzy pozostając w tyle za swoimi bardziej zjednoczonymi sąsiadami, odróżniali się od nich i nie dawali się wchłonąć w zaawansowane gdzie indziej procesy państwowotwórcze: „Pojęcie jedności przyszło do nich z zewnątrz, wewnątrz pozostawali w swej niezależności jedni od drugich” (*Der Einheitsbegriff kam ihnen von aussen, im Innern blieben sie in ihrer Unabhängigkeit voneinander*) (s. 422). Nawet chrześcijaństwo nie zdołało scalić ludów niemieckich, tym bardziej że w pewnym momencie i tu zarysował się podział na katolików i protestantów. To, co u innych stawało się czynnikiem wiążącym, wśród Niemców pojawiała się w postaci treści podlegających osądowi indywidualnemu. Wprawdzie zawiązywało się wokół nich królestwo, ale w sposób niezwykle luźny (por. s. 422). Nawet powstające wówczas domeny feudalne – jak przykładowo

komitat (*Comitat*) (s. 421)¹⁴ – nie spełniały wystarczających warunków, by widzieć w nich zaczątkowe struktury państwowe. Co najwyżej zawierano pewne sojusze pomiędzy Saksonami, Prusakami i innymi zgrupowanymi wokół swych ksiąząt w obronie przed najezdami Słowian, Wandali lub innych ludów ościennych. Jedność języka nie pociągnęła za sobą jedności historii i narodu (por. s. 423). Nie powstawało państwo, lecz co najwyżej koalicja państw, a właściwie luźna federacja ksiąstewek. Jedność narodowa pozostawała w tych warunkach jedynie postulatem. Tej sytuacji Fichte nie pochwala. Uważa, że właśnie Niemcy są powołani do stworzenia królestwa prawdziwego, królestwa moralności, prawa i wolności, do jakiego nie doszli Francuzi. A te predyspozycje związane są nie tyle z jakimiś przymiotami mentalnymi jego rodaków, ile z ich dziejami, w toku których ukształtowanie osobowości poprzedziło utworzenie państwa. Powstanie królestwa, w którym panują rządy prawa, musi mieć u swych podstaw pojęcie i urzeczywistnienie wolności obywatelskiej podobnej do tej, jaką cieszyli się obywatele państw antycznym – z tym zastrzeżeniem, że w niemieckim królestwie moralności nie będzie już miejsca dla niewolnictwa, bez którego państwa antyczne nie mogły się obejść. Mając przed sobą tak wielkie zadanie, Niemcy nie mogą w żaden sposób wyrazić zgody na to, by stać się „aneksem” (*Anhang*) (s. 424) do historii Francji. Nie przystoi postawa służebna ani rola terytorium podbitego tym, którzy przewyższają najeźdźcę zarówno moralnie, jak i w zakresie rozwoju świadomości prawa oraz wolności. Fichte przyznaje jednak, że współcześni mu Francuzi posiadają mimo wszystko pewien atut w postaci swojego wojowniczego cesarza.

Napoleon. Najbardziej jaskrawym ucieleśnieniem konceptu wroga jest dla Fichtego z oczywistych względów Napoleon I Bonaparte. W ostatniej części swego wystąpienia niemiecki filozof kreśli jego rozbudowany portret. Nigdy jednak nie używa ani jego imienia, ani nazwiska (sprawę tę przyjdzie nam jeszcze podjąć dalej).

Przede wszystkim uwagę Fichtego przyciąga rodowód Napoleona. Fakt, że pochodził z Korsyki – zamieszkaną przez na wpół dziki i mocno doświadczony w swej historii naród – tłumaczyć miałby jego podejrzliwy, gwałtowny, niemal drapieżny charakter. Gdyby był Francuzem, spekuluje Fichte, miałoby to dobroczynnie łagodzący wpływ na jego porywczosć (por.

¹⁴ Fr. *Comté*, nazwa nadawana przed rokiem 1851 okręgom administracyjnym na Węgrzech i w Transylwanii zarządzanym przez hrabiów.

s. 424). Niestety, te pierwotne instynkty nigdy nie dały się całkowicie wygłuszyć, mimo iż ostatecznie został on wychowany, tj. zdobył swą formację intelektualną, we francuskich szkołach (por. s. 424).

Jego zjawienie się we Francji nieznacznie tylko poprzedziło krwawe wydarzenia rewolucji, co miało decydujący wpływ na jego postrzeganie narodu. W oczach przyszłego Cesarza Francuzów jawił się on jako aktywna, ale ślepa masa rozprzestrzeniająca się na wszystkie strony, lecz niezdolna do samodzielnego wytyczenia kierunku swoim porywom (por. s. 425). Tę ocenę narodu francuskiego Napoleon przeniósł w nieuprawniony sposób na cały rodzaj ludzki. I tak ludzkość byłaby tylko dynamiczną masą, już to uśpioną, już to nadmiernie pobudzoną, wydaną na łup wzajemnych walk. Pozostając pod wpływem nieukształtowanego ku wolności narodu francuskiego, dystansując się wobec chrześcijaństwa i nie mając pojęcia o filozofii, Napoleon nie wyrobił w sobie najmniejszego pojęcia o moralnym powołaniu człowieka. Ta skaza głównie uczyniła zeń tego, kim był, czyli uzurpatora i siewcę bezprawia. Fichte w sumie boleje na tym faktem, gdyż dostrzega też pozytywne strony osobowości swojego wroga.

Nie odmawia mu wielkości, objawiającej się w harcie ducha, jasności rozumowania, nadludzkiej odwadze, pogardzie dla przyjemności, a nade wszystko w twardej woli (*ein absoluter Willen*) (s. 426). Wolny od pospolitości przypomina on greckiego herosa (*Held*) (s. 426). Niestety, wszystko to rozwija się w nim, zdaniem Fichtego, bez udziału najmniejszej intuicji duchowej. Napoleon mógłby stać się dobroczyńcą całej ludzkości, gdyby pchnął ją ku celowi moralnemu. Jego niespożyta energia nie została jednak wykorzystana do stworzenia nowego porządku świata, lecz podporządkowała masy jego własnym ambicjom i kaprysom. Jego marzenia ograniczyły się do stworzenia dynastycznego cesarstwa, rozprzestrzeniającego swoją władzę nad wszystkimi morzami (jest to wyraźna aluzja do wprowadzonej przez Napoleona blokady celnej; por. wyżej w tekście) [por. s. 426], a następnie wszystkimi kontynentami – od Europy począwszy. Niewiele łączy go z dawnymi i obecnymi władcami europejskimi (z wyjątkiem może jednego, tj. Karola Wielkiego), choć wciąż odzywają się głosy ludzi na tyle mało przenikliwych, że mierzą go oni pospolitą miarą, ufając, iż są w stanie przewidzieć jego militarno-polityczne posunięcia. Mylą się oni bardzo w swych prognozach. Napoleon nigdy nie zadowolony się żadnym rozejmem ani traktatem pokojowym, dopóki nie zawojuje całego świata i nie podporządkuje go swojej woli. A jest ona żelazna. Podczas gdy inni władcy nie są zdolni

do heroiczych ofiar: chcą po prostu władać, cieszyć się dobrym zdrowiem i długim życiem oraz miłością poddanych, on wyraża tylko wolę absolutną. Nic dziwnego, że osobę jego oświetla aureola szlachetności (*Seine Denkart ist mit Erhabenheit umgeben*) (s. 426), której nie widać u innych władców, nieświadomych nawet tego, o ile wróg ten ich przewyższa (por. s. 427). Świetlistość tej aury upodabnia go do drapieżnika, który niczym sęp krąży nad otumanioną Europą, wypatrując jasnym okiem następną ofiarę (*Wie der Geier schwebt über den niederen Lüften, und umherschaut nach Beute, so schwebt er über den betäubten Europa*) (s. 427).

Nie dość ucywilizowany, by wygłuszyć w sobie owe drapieżcze instynkty, nie zna on cnót, będących przymiotami ludzi moralnych, tzn. honoru i wierności. Niejednokrotnie przecież pokazał (Fichte przywołuje tu przypadek aneksji Holandii) (por. s. 427), że cnoty moralne zna tylko z nazwy i pozostaje im wierny nie dłużej niż wymagają tego korzystne dla niego okoliczności.

Z tej właśnie przyczyny słowo „prawo” nie pojawia się w jego bieżących deklaracjach. Dużo się w nich wprawdzie mówi o dobrobycie, chwale, zdobyczach, lecz nigdy o praworządności (por. s. 427). W tym miejscu Fichte chyba jednak zanadto dał się ponieść swym uczuciom, gdyż zaciemniły mu one zupełnie obraz Napoleona w roli prawodawcy, autora słynnego Kodeksu cywilnego.

Napoleon to jednak dla Fichtego przede wszystkim wróg, którego trzeba było zwalczyć. W tym celu należało dysponować siłą co najmniej równoważną tej, jaką dysponował cesarz. Źródłem tej siły mógł być tylko entuzjastyczny zryw narodowy oraz pęd do wolności (por. s. 428). Należało je zatem wzbudzić w Niemczech, i ten obowiązek Fichte wziął na siebie: czy to w swoich słynnych *Mowach do narodu niemieckiego* (1808), czy też podczas wykładów na uniwersytecie w Berlinie starał się przemienić w płomień iskierkę tego entuzjazmu, który mógłby ich powieść do zwycięstwa (por. s. 428). Nie można chyba jaśniej pokazać stosowanego aspektu filozofii uprawianej przez Fichtego ani celu, w jakim przedstawił on swoim słuchaczom portret wroga. Przypominając, do jakich zbrodni jest on zdolny, niemiecki filozof z dużą dozą przewrotności oświadcza, że nie będzie już wracał do sprawy rozstrzelania niewinnego księcia d'Enghien. Nie może sobie jednak odmówić przyjemności przypomnienia tej zbrodni, choć natychmiast się wobec niej dystansuje, jakby w obawie, że słuchacze zbyt utożsamiają

go z obozem konserwatystów: wszelkiego typu rojalistów i klerykałów¹⁵. Podkreśla zatem z mocą, że w jego oczach niemoralność Napoleona jest znacznie głębsza niż tamto zabójstwo, gdyż dokonał on zamachu nie na jednego człowieka, lecz na wolność całego narodu, a przy okazji targnął się na wolność innych nacji, a nawet – ludzkości jako takiej.

Przy tej okazji dochodzi do głosu ambiwalentny stosunek Fichtego do rewolucji francuskiej. Jeśli nawet wcześniej wyraził się negatywnie o postawie Francuzów podczas tych historycznych wydarzeń, to teraz staje się jasne, że nie potępiał wolnościowego zrywu rewolucjonistów, tylko sposób, w jaki go przedsięwzięto i przeprowadzono. Tę rozbieżność ocen (dobra idea – zła realizacja) stara się teraz objaśnić poprzez odwołanie do przeprowadzonej wyżej analizy charakteru narodowego Francuzów, z której – jak pamiętamy – wynikało, iż Francuzom brak przede wszystkim nieskrępowanej osobowości obywatelskiej oraz jednomyślności prawnej stanowiącej warunek do uchwalenia wolnej konstytucji (por. s. 429).

A mimo to rewolucja wybuchła i można było popchnąć sprawy w dobrą stronę. Tymczasem Napoleon postąpił inaczej – stał się zabójcą nie tego lub innego człowieka (zabił ich zresztą miliony!), lecz mordercą rewolucji. Nawet nie pomyślał, jak uratować rewolucyjny ideał, np. poprzez edukację narodu (por. s. 430) i przekazanie swoim następcom wolnościowej misji, a z pewnością byłby to uczynił, gdyby była w nim choć drobina moralności (por. s. 429 i 430). Nie, on zdradził naród i odebrał mu jego własną wolność. „I tak właśnie – kończy emfaticznie Fichte – przedstawiony przeze mnie opis wznosił się do rangi dowodu, jeśli można mówić o dowodzie w odniesieniu do problematyki historycznej” (*Und so wäre denn meine Schilderung von ihm zu Demonstration erhoben, insoweit dies bei einem historischen Gegenstande möglich ist*) (s. 430).

¹⁵ Ludwik de Bourbon-Condé, książę d'Enghien, stanowił realne zagrożenie dla władzy republikańskiej jako ostatni potomek rodu Kondeuszy, posiadający prawa do tronu. W roku 1804 został on fałszywie oskarżony przed Pierwszym Konsulem Francji o udział w spisku na życie tego ostatniego. Na rozkaz Bonapartego księcia rozstrzelano. Przeciwnicy Napoleona tak często jednak rozprawiali o tej sprawie, że zniweczyli cały jej efekt propagandowy. Nawet wrogo nastawiony do Napoleona Tolstoj, nawiązując do afery d'Enghien, uwypukla stronniczość i płytkość osób, które się nią emocjonowały w snobistycznym salonie Anny Pawłowny Scherer, patrz: L. Tolstoj, *Wojna i pokój*, dz. cyt., t. I, s. 16.

Przedstawiona powyżej Fichteńska koncepcja państwa wraz ze sposobem, w jaki prowadzi ono wojnę, do dziś tkwi w trzonie sporu pomiędzy komunitarystami a liberałami, a także pomiędzy przedstawicielami lewej i prawej strony współczesnej sceny politycznej. Najmniej zwolenników (przynajmniej w świecie Zachodu) zyskuje sobie jego pomysł na państwo narodowe: podejmowane są nawet próby zanegowania faktu, jakoby Fichte miał być nacjonalistą¹⁶. Ale chyba nawet zwolennicy kosmopolitycznej wykładni jego filozofii muszą przyznać, że to właśnie Fichte jako jeden z pierwszych myślicieli nowożytnych ukazał, jak potężną siłą stanowi naród przystępujący do wojny totalnej. Siłę tę łatwiej zmanipulować niż przewalczyć. Odtąd pytanie nie brzmi już, czy naród dysponuje siłą, tylko, jak tę siłę skanalizować i które ze środków nadawania jej kierunku uznać za dopuszczalne, a które – nie.

Innym ważnym zagadnieniem podejmowanym w filozofii politycznej Fichtego jest problematyka wolności. Należy podkreślić (co wyraźnie pokazują przeprowadzone powyżej analizy jego wykładów), że w rozumieniu Fichtego wolność związana jest nierozzerwalnie z doczesnym i *indywidualnym* wymiarem życia ludzkiego. Ten aspekt jego myśli został już jednak w polskiej literaturze filozoficznej dostrzeżony i wnikliwie skomentowany przez Jerzego Kochana, który przeciwstawia wolność fichteńską „przemysłowym formom produkcji wolności” we współczesnym świecie¹⁷.

Wreszcie jeden z ciekawszych i mniej eksploatowanych motywów tematycznych fichteanizmu stanowi zarysowana w wykładach berlińskich koncepcja wroga. Fichte nie odmawia mu prawa do wielkości – widzi go złym, lecz niepospolitym. Przyznaje mu nawet miano bohatera (s. 426) (por. wyżej w tekście), choć czyni to jedynie w zdawkowy sposób. Analogia ta mogłaby mieć jednak głębszy wymiar: wszak antyczni herosi nie przynosili ze sobą samych tylko dobrodziejstw, wprost przeciwnie – częściej ich pojawieniu się na ziemi towarzyszyły rozliczne nieszczęścia, które sprowa-

¹⁶ Por. J. Kochan, *Wolność i interpelacja*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2004, tekst dostępny w wersji on-line: <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article256> [dostęp 16.07.2010], gdzie można przeczytać: „Przytoczyłem tak obszerny cytat z mów Fichtego również i dlatego, by zwrócić uwagę na jego w istocie swej kosmopolityczny charakter”. Nie zgadzając się na taką wykładnię późnej filozofii Fichtego na obecnym etapie badań, autorka artykułu przyznaje, iż jest to pomimo wszystko problem wart głębszego przebadania.

¹⁷ Tamże.

dzali na siebie i otaczających ich ludzi. Tak właśnie postrzegał Napoleona Dymitr Mereżkowski (Rosjanin, dla którego Cesarz Francuzów także byłby wrogiem)¹⁸.

Fichte wierzy jednak w postęp cywilizacyjny, jaki dokonał się od antyku, a więc od czasów, gdy moralność nie została jego zdaniem należycie przemyślana ani urzeczywistniona. Największą zdobyczą nowożytności jest przeto w jego oczach uwyrażnienie kwestii etycznych i przysposobienie ludzi do dobrowolnego spełniania zadań moralnych. To przysposobienie staje się sprawą sił rządzących w państwie i nakłada na nie obowiązek realizacji edukacji narodowej. Fichte pragnie przyspieszyć ten stan rzeczy, włączając się w projekt edukacyjny, zanim zostanie on przedsięwzięty przez władcę lub inną formę rządu państwowego. To najbardziej „stosowany”, a równocześnie najdelikatniejszy moment w jego wystąpieniu. Wyraźne elementy perswazji intelektualnej i emocjonalnej, które w nim dochodzą do głosu, ocierają się już o granice propagandy. Niektóre z tych chwytów retorycznych mogą też budzić niepokój. Wróg przedstawiany przez Fichtego staje się po pierwsze bezimienny, po drugie niemoralny:

1. Choć w opisie wroga bez trudu można zidentyfikować postać Napoleona I Bonapartego, Fichte w żadnym miejscu swoich wykładów nie nazywa go wprost ani imieniem, ani nazwiskiem, ani nawet funkcją społeczną (generał, konsul, cesarz). Zawsze jest to tylko „on”. W ten sposób pozbawia realnego człowieka jego twarzy i nie pozwala, by słuchacz lub czytelnik nawiązał z nim jakąkolwiek pozytywną więź emocjonalną, wykazał się empatią lub przejawił sympatię w stosunku do jego osoby. Ponadto zabieg pozbawienia kogoś jego imienia własnego może być odebrany jako naruszenie jego godności osobistej, rozumianej jako to, co wyróżnia danego człowieka spośród innych ludzi lub rzeczy. Byłby to rodzaj uprzedmiotowienia, czyli zepchnięcie osoby z przysługującego jej miejsca w chaos rzeczy pozbawionych cech dystynktywnych. Jeszcze niedawno pytanie o nazwisko sformułowane w grzecznej polszczyźnie jako pytanie o godność („Pana godność, proszę?”). To ostatnie posunięcie Fichtego wobec wroga łączy się już wyraźnie z drugim czynnikiem jego deprecjacji, tzn. z oskarżeniem o niemoralność.

¹⁸ D.S. Mereżkowski, *Napoleon*, tłum. P. Hulka-Laskowski, Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski (bez daty, ca. 1930), s. 49 i n.

2. Jeśli uzna się wroga za kogoś pozbawionego moralności, to bardzo łatwo wyzbyć się można wszelkich ludzkich skrupułów w postępowaniu z nim. Można go będzie obrażać, zabić, pozbawić podstawowych praw (jak np. prawa do ludzkiego pochówku), a wszystko to z najczystszyim przekonaniem, że on sobie na to zasłużył. „Argument niemoralności” przypomina bowiem ostrą obosieczną broń, z którą nieostrożne obchodzenie się łatwo może doprowadzić do okaleczenia obu stron konfliktu. I tego chyba Fichte, obrońca moralności, nie poddał głębszej refleksji.

Niesiony żarliwym patriotyzmem, budujący zręby doktryny nacjonalistycznej Johann Gottlieb Fichte pozostawił nam do przemyślenia trudną problematykę i wiele otwartych pytań, których nie wolno zlekceważyć, jeśli tylko zależy nam na zbudowaniu „wolnego państwa istot rozumnych”.

*Ale gdy stan ten będzie osiągnięty i ludzkość znajdzie się u celu, co wtedy?*¹⁹

FICHTE'S THEORY OF THE STATE AND THE IDEA OF A TRUE WAR

Summary

The aim of this paper is to present late philosophical ideas of Johann Gottlieb Fichte, which are included in his Berlin lectures on applied philosophy. In these lectures Fichte accepts only two forms of the state: liberal monarchy (in which society is divided into estates) and one-class national state. The first state wage so called “fake war” – in which devoid of ideas mercenaries fight in the name of reigning clans. National state on the other hand, wage war in the name of liberty of their citizens. In this case compromise is not taken into account, because the enemy strive for complete subjugation of his adversary. Fichte sees Napoleon I Bonaparte, whose elaborate portrait is presented by philosopher in the end of his lectures, as embodiment of such enemy.

¹⁹ J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, I. Krońska, Warszawa: PWN 1956, s. 153.