

Piotr Szymaniec  
**Racjonalność i Naród.**  
**O myśli polityczno-prawnej J.G. Fichtego**

Późna faza niemieckiego Oświecenia – *Aufklärung* – zawiera w sobie dwa do pewnego stopnia przeciwstawne, ale i dopełniające, nurty. Rozwojowi obu sprzyjały czynniki natury społecznej, związane z emancypacją mieszczaństwa. Historyk kultury Norbert Elias następująco je scharakteryzował: rozbite politycznie Niemcy późno wkroczyły na drogę budowania stosunków kapitalistycznych, a szlachta i arystokracja przez długi czas nie dopuszczały rodzącej się burżuazji do udziału w sprawowaniu władzy. To z kolei przyczyniło się do „wyształcenia się specyficznej formy świadomości mieszczańskiej, do odwracania się od wszystkiego, co ma związek z zarządzaniem monopolami władzy, i do zagłębiania się w świecie ducha, do nadawania szczególnie wysokiej rangi wartościom duchowym i kulturalnym”. Szczególnie „inteligencja stanu średniego” – dobrze wyształcona część mieszczaństwa – skupiała się na tym, co leży w sferze nazywanej *das rein Geistlige* – sferą czysto duchową, czyli „w sferze książki, nauki, religii, sztuki, filozofii i we wzbogacaniu się wewnętrznym, w edukacji (*Bildung*) jednostki, (...) w osobowości”. To, by użyć terminologii marksowskiej, kształtowało jej świadomość. „Z tym też wiąże się, że hasła, w których (...) samowiedza [ówczesnej – dopisek P.Sz.] niemieckiej warstwy inteligencji znajdują wyraz, hasła takie, jak »*Bildung*« albo »*Kultur*«, wykazują tak silną tendencję do wyraźnego rozgraniczenia między osiągnięciami w wymienionych dziedzinach, między ową sferą czysto duchową, jako właściwą sferą wartości, a tym, co należy do sfery politycznej, gospodarczej, społecznej. Stanowi to całkowite przeciwieństwo do haseł awansującego mieszczaństwa we Francji i Anglii”<sup>1</sup>. Pierwszy z nurtów późnego niemieckiego Oświecenia to filozofia racjonalistyczna wywodząca się z systemu filozoficznego Christiana Wolffa (1679–1754). Według niej to uniwersalny rozum, a nie czyjaś arbitralna wola, powinien decydować, co jest dobre, a co nie. Z jej pnia właśnie wywodzi się, daleko poza nią wykraczająca, filozofia krytyczna Immanuela Kanta (1724–1804). Do drugiego zaś nurtu przynależy preromantyczny i

---

<sup>1</sup>N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przekład: Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 481–482, 29–30, 41.

historycyzujący ruch Sturm und Drang (*burza i napór* – nazwa od tytułu sztuki F.M. Klingera z 1776 r.), który, do pewnego przynajmniej stopnia, odrzuca oświeceniowy racjonalizm w imię uczucia i spontaniczności, a którego głównym teoretykiem stał się Johann Gottfried Herder (1744–1803). W stworzonej przez Herdera filozofii dziejów podmiotem historii jest jednostka, ale w ramach wspólnoty, albowiem człowiek jest *zawsze* istotą społeczną. Pojedynczy człowiek ma wartość nie ze względu na wspólnotę, do której przynależy, ale ze względu na niego samego, ma bowiem niepowtarzalne zdolności, a w interesie społeczności jest, aby je rozwijał. Najważniejsza wspólnota to, zdaniem Herdera, *naród* (*das Volk*). On bowiem jest czynnikiem historiotwórczym. Na jego istotę – *duszę* – składają się język i kultura<sup>1</sup>. Język właśnie wyznacza sposób, w jaki się myśli. Zatem naród – posiadający jeden język – jest wspólnotą ludzi myślących w taki sam sposób<sup>2</sup>. Kultura zaś to „*tradycja wychowania człowieka w kierunku jakiegokolwiek postaci szczęśliwości ludzkiej i ludzkiego trybu życia*”<sup>3</sup>. Wszystkie ludy są – każdy na swój sposób – kulturalne, ale różni je stopień rozwoju kultury.

Herder jest jednym z pierwszych myślicieli postrzegających naród jako wspólnotę etniczną, ukształtowaną w procesie historycznym. To widzenie odmienne od rozpowszechnionego we wcześniejszych doktrynach politycznych, a także przejętego we francuskiej myśli czasów Wielkiej Rewolucji, postrzegania narodu jako kategorii politycznej, która powstała na mocy dobrowolnej umowy jednostek<sup>4</sup>. *Naród* u Herdera nie jest kategorią ekskluzywną, jak w nacjonalizmie z drugiej połowy XIX wieku, a wręcz przeciwnie – obejmującą wszystkie warstwy społeczeństwa. Nawołuje też Herder do odrodzenia kultury niemieckiej, tak by nabrała charakteru prawdziwie zgodnego z *duszą narodu*,

---

<sup>1</sup>R. Wisbert, *Historia i edukacja w koncepcjach Johanna Gottfrieda Herdera*, (w:) *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, pod red. M. Heinz, M. Potępy i Z. Zwolińskiego, Warszawa 2004, s. 162.

<sup>2</sup>J.G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przekład: B. Płaczkowska, (w:) idem, *Wybór pism*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, 59–175.

<sup>3</sup>Idem, *Myśli o filozofii dziejów (wybór)*, wybór i wstęp: Z. Skuza, Warszawa 2000, s. s. 89.

<sup>4</sup>G. Merlio, *Herder i Spengler jako antypody w kontekście niemieckiego historyzmu*, (w:) *Rozum i świat...*, s. 308.

wyrażającą się w twórczości ludu<sup>1</sup>, nieskażonej niewolniczym i bezmyślnym naśladownictwem obcych, czyli francuskich, wzorców, w czym celowały dwory arystokratyczne w całych Niemczech. Treści i pojęcia takie jak „tradycja”, „uczucie” czy właśnie ujmowany jako wspólnota historyczna naród – jak słusznie zauważa Marek J. Siemek<sup>2</sup> – dopiero po rewolucji francuskiej na dobre włączone zostały w obręb języka, którym posługiwała się myśl konserwatywna. Dość wspomnieć, iż jednym z pierwszych w kulturze francuskiej autorów uznających naród za wspólnotę etniczną był „arcyreakcyjny” pisarz Joseph de Maistre (1753–1821)<sup>3</sup>.

Tym, co Herdera zajmuje, są bardziej dzieje kultur, *dusz narodów*, niż dzieje państw. „Łańcuch kultur” ma prowadzić do realizacji powołania człowieka jako gatunku, będącego zarazem ostatecznym celem dziejów – jest nim *człowieczeństwo*, które oznacza pełne rozwinięcie predyspozycji moralnych człowieka, a także wykorzystanie wszystkich jego talentów (pobrzmiwa tu „arcyświeceniowa” idea postępu)<sup>4</sup>.

Immanuel Kant (1724–1804) ujmował cel dziejów nieco podobnie jak Herder – ma nim także być człowieczeństwo, czyli stan, gdy naturalne predyspozycje człowieka, „które odnoszą się do użytku czynionego z rozumu”, rozwiną się w pełni<sup>5</sup>. Jednakże między historiozoficznymi koncepcjami Kanta a Herdera istnieją dwie ważne różnice. Pierwsza ma charakter formalny. Otóż w filozofii krytycznej Kanta wszelkie rozważania nad celem i sensem dziejów przynależą wyłącznie do sfery refleksyjnej władzy sądenia, a nie do poznania intelektualnego. Sformułowane na tej drodze wnioski mają charakter wyłącznie wiedzy „pozornej”, regulatywnej<sup>6</sup>, służącej temu, by człowiek mógł ogarnąć całość świata oraz uznać swoją egzystencję – przez którą może uczestniczyć w postępie ludzkości – za sensowną. Druga różnica ma

---

<sup>1</sup>Nie przypadkiem fragmenty *Myśli o filozofii dziejów* Herdera już w 1820 r. przetłumaczył na język polski Kazimierz Brodziński (1791–1835), jeden z głównych teoretyków rodzącego się wówczas polskiego romantyzmu.

<sup>2</sup>M.J. Siemek, *Spontaniczność i refleksja. Studium o problematyce wolności w filozofii Fichtego*, (w:) *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, t. 13, 1967: *Zeszyt monograficzny „Filozofie romantyczne”*, Warszawa 1967, s. 51.

<sup>3</sup>Zob.: J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968, *passim*.

<sup>4</sup>J.G. Herder, *Myśli...*, s. 92, 66.

<sup>5</sup>I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przekład: M. Żelazny, (w:) idem, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 32–33.

<sup>6</sup>M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s. 224–225.

charakter – jeśli można się tak wyrazić – materialny i ma dla tych rozważań znacznie większe znaczenie. Kant odrzuca etniczne ujęcie narodu, gdyż właściwą ideą czystego rozumu praktycznego może być tylko to, co niezależne od różnic kulturowych – „kosmopolityczne”. Z tej perspektywy Kant zaleca wprowadzenie ustroju „republikańskiego” opartego na zasadzie reprezentacji jako najlepszego z istniejących ustrojów, a także postuluje utworzenie federacji państw, która ma być gwarantem wiecznego pokoju między narodami. Wymaga to nasycenia polityki etycznością na skutek tego, że będą się nią zajmować ludzie postępujący zgodnie z zasadami moralności – czyli według imperatywu kategorycznego, oraz bezwzględnej jawności zasad i celów zarówno polityki wewnętrznej, jak i zagranicznej państw<sup>1</sup>. Kant próbował zatem stworzyć projekt racjonalizacji – tzn. oparcia na nakazach rozumu praktycznego – stosunków międzynarodowych.

Jahann Gottlieb Fichte (1762–1814) uznawany jest zazwyczaj za twórcę romantycznej filozofii czynu. On sam wszakże uważał się za kontynuatora dzieła Kant, czego nie można pominąć, analizując jego twórczość. Myśl polityczną tego filozofa tworzą przede wszystkim dwa nurty. Na pierwszy składają się dwie utopie: polityczna z *Podstaw prawa natury wedle zasad teorii wiedzy (Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, 1796)* oraz społeczno-gospodarcza z *Zamkniętego państwa handlowego (Der geschlossene Handelsstaat, 1800–1801)*. Drugi zaś to zanurzona w filozofii dziejów refleksja nad narodem i państwem, rozwijana w czasie trwania początkowo wcale nie zwycięskich dla Prus, w których Fichte osiedlił się w 1799 r., wojen z Napoleonem, a więc po części stworzona w celu pokrzepiania serc. Nurt ten tworzą: *Główne rysy współczesnej epoki (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806)*, *Mowy do narodu niemieckiego (Reden an die deutsche Nation, 1808)*, a także liczne odczyty i krótsze prace o charakterze popularnym. Można jeszcze wyodrębnić jeden – chronologicznie pierwszy – nurt, na który składają się wczesne wczesne, inspirowane w dużej mierze wydarzeniami rewolucji francuskiej, pisma, w których też najwyraźniej widać wpływy Kanta<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, przekład: M. Żelazny, (w:) idem, *Rozprawy z filozofii historii...*, s. 171 i n.

<sup>2</sup>Są to przede wszystkim: *Przyczynek do sprostowania sądów publiczności o rewolucji francuskiej (Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution)* oraz *Żądanie zwrotu wolności myśli od książąt Europy, którzy ją dotychczas uciskali (Zurückforderung der Denkfreiheit von den*

Utopijny nurt myśli Fichtego dobrze mieści się w ogromnym zbiorze tego typu pomysłów, zapoczątkowanym przez Platoński dialog *Państwo*. W koncepcjach Fichtego rola państwa jest kluczowa i samodzielna – nie stanowi ono, jak było we wczesnych pismach, tylko dodatku do społeczeństwa<sup>1</sup>. Ma ono służyć stworzeniu doskonałego społeczeństwa, ale staje się elementem tak aktywnym, iż to społeczeństwo – utworzone w zasadzie sztucznie – bez niego nie jest już w stanie funkcjonować. Pierwszy projekt, zawarty w *Podstawach prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy*, to utopia polityczna. Opiera się on na założeniu umowy obywatelskiej jako aktu konstytuującego państwo. Umowa ta nie stanowi podstawy istnienia społeczeństwa, gdyż dla Fichtego człowiek *od zawsze* żyje w jakimś społeczeństwie. Dlatego też aktu tego filozof nie nazywa umową społeczną, lecz właśnie obywatelską (*Bürgervertrag*). Inaczej niż Kant, dla którego umowa społeczna to tylko idea filozoficzna, Fichte umowę tę uznaje za rzeczywiste wydarzenie. Została ona zawarta, gdyż nieograniczona wolność wszystkich powodowała, że każde zamierzenie jednostki mogło być zniweczone przez działanie innych członków społeczeństwa. Akt ten składa się w zasadzie z dwóch następujących po sobie umów. Pierwsza ma za przedmiot *własność*, konstytuując ją, pierwotnie bowiem wszyscy mają takie same prawa do wszystkiego. Polega ona na tym, że: „Każdy mówi wszystkim: chcę posiadać to a to i żądam od was, abyście zrzekli się swoich roszczeń prawnych [co do] tej rzeczy. Wszyscy odpowiadają mu: zrzekniemy się owych roszczeń pod warunkiem, że i ty zrzekniesz się

---

*Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*); obie te prace opublikowane zostały w 1792 r.

<sup>1</sup>Fichte uważał wówczas, że celem człowieka wcale nie jest życie w państwie, nawet republikańskim – „jest ono dopuszczalnym w pewnych warunkach *środkiem do założenia doskonałego społeczeństwa*. Państwo, jak wszystkie ludzkie instytucje, będące tylko środkami, zmierza do własnego unicestwienia: *celem wszelkiego rządu jest, aby rząd stał się zbędny*. Na pewno chwila nie jest jeszcze po temu sposobna (...) ale jest rzeczą pewną, że na wytyczonej *a priori* drodze ludzkości jest taki punkt, w którym wszelkie więzi państwowe będą zbędne” – J.G. Fichte, *Jednostka i społeczeństwo – fragment z „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten”*, przekład: J. Garewicz,(w:) Z. Kuderowicz, *Fichte*, Warszawa 1963, s. 128–129.

swoich do całej reszty”<sup>1</sup>. Co dla Fichtego oznacza *własność*? Bardziej szczegółowo swą teorię własności – kluczową dla tych rozważań – odmienną od powszechnie przyjmowanej, a opartej na konstrukcji zapożyczony z prawa rzymskiego, wyłożył filozof w *Zamkniętym państwie handlowym*. Otóż prawo własności jest to „wyłączne prawo do działań, a nie – do rzeczy”. Dlaczego? „Siedliskiem konfliktu sił jest wolna aktywność, ona zatem jest prawdziwym przedmiotem, co do którego muszą się porozumieć spierające się strony (...) Własność w odniesieniu do przedmiotu wolnego działania wypływa dopiero z wyłącznego prawa do wolnego działania i z tego prawa jest wyprowadzona”. W odniesieniu na przykład do uprawy roli prawo własności „polega jedynie na zgodnym ze sprawiedliwością prawie zbierania w spokoju plonów z tego kawałka ziemi według własnego widzenia i uznania”<sup>2</sup>. Aktywność ta, rzecz jasna, możliwa jest zwykle tylko przy wykorzystaniu jakichś rzeczy – i te rzeczy stają się przedmiotem własności, wszak o tyle tylko, o ile są one konieczne do tej aktywności. Każdy musi w wyniku umowy otrzymać *jakąś* własność, w przeciwnym bowiem razie *wszyscy* członkowie społeczeństwa nie mieliby interesu, aby umowę tę zawierać. Ta pierwsza umowa jednak nie wystarczy, by ochronić granice wyłącznej własności każdej osoby, ponieważ nie można „zdać się na samą dobrą wolę”. Konieczne są „środki przymusu o charakterze fizycznym”. Jednostki zawierają więc drugą umowę – *obronną* (*Schutzvertrag*). Pierwsza umowa ma charakter negatywny, gdyż jej strony zobowiązują się do nieingerencji w sferę własności jednej z nich, druga umowa zaś – pozytywny, albowiem strony gwarantują wspólne, jakby były jednością, działanie w razie zagrożenia własności<sup>3</sup>. W ten sposób oto powstaje państwo, które jest pojmowane na kształt żywego organizmu. W państwie jednostka zachowuje swą wolność, więcej nawet: „pozostaje indywiduum; osobą wolną zależną jedynie od siebie samej, i ta wolność jest właśnie tym, co zapewnia jej władza państwowa, i jedynie ze względu na nią owa jednostka zawarła umowę. Człowieczeństwo oddziela się od obywatelstwa, aby wraz z absolutną wolnością osiągnąć poziom moralności; z tym ostatnim mamy

---

<sup>1</sup>J.G. Fichte, *Podstawy prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy (fragmenty)*, przekład: P. Dybel, § 17, B, (w:) idem, „*Zamknięte państwo handlowe*” i *inne pisma*, wybór: A. Ochocki, Warszawa 1996, s. 137.

<sup>2</sup>Idem, *Zamknięte państwo handlowe*, przekład: J. Nowotniak, (w:) idem, „*Zamknięte państwo handlowe*” i *inne...*, s. 157–158, 162.

<sup>3</sup>Idem, *Podstawy prawa naturalnego...*, § 17, B, s. 137–143.

do czynienia jedynie o tyle, o ile człowiek przejdzie przez sferę państwa”<sup>1</sup>. Te refleksje Fichtego bez wątpienia oddziaływały na Hegla koncepcję państwa przesyconego etycznością. Fichte mówi jednak o tym, jakie państwo *ma być*, Hegel zaś o tym, jakie państwo, jego zadaniem, jest (ujęcie normatywne zmienia się w deskryptywne).

Jaki ustrój powinno mieć państwo, aby władza była sprawowana najbardziej efektywnie, a więc – rozumnie? Ustrój – stwierdza Fichte, zgadzając się w tym z Kantem – musi być przedstawicielski. Władzę wykonawczą w ustroju przedstawicielskim może więc sprawować jedna osoba – wybierany na określoną kadencję prezydent albo też monarcha. Jednak w przypadku monarchii musi pojawić się element elekcji – przynajmniej w sytuacji gdyby uznano władcę za zdrajcę stanu. Fichte wyraźnie preferuje i wyróżnia ten wariant, w którym władzę wykonawczą wykonuje ciało przedstawicielskie. Cechą wspólną wszystkich form rządów jest to, iż czerpią swą legitymację z umowy obywatelskiej. Ustanowienie konstytucji, a tym samym ustroju, musi zostać dokonane przez obywateli (czyli pełnoletnich mężczyzn) absolutnie jednomyślnie. Dlatego też państwo ma być podzielone na okręgi i właśnie na zebraniach okręgowych dysputy na temat konstytucji mają się odbywać. Nie może być tak, iż część mieszkańców kraju nie zgadza się na jego podstawy ustrojowe. Tę część należy przekonywać, żeby dołączyła do woli większości (z drugiej jednak strony – ona także może przedstawiać argumenty przeciwko projektowi konstytucji i na swoją stronę przeciągnąć większość), jeśli zaś ktoś nie zechce tego uczynić, będzie musiał opuścić kraj. Wspólnota, stanowiąca pierwotną władzę ustrojodawczą, deleguje na rzecz władzy wykonawczej uprawnienia do konkretyzacji postanowień konstytucji w dalszych aktach prawnych. W obręb władzy wykonawczej wchodzi więc sądownictwo, stanowienie „policyjnego ustawodawstwa”, a także „przymus policyjny”, słowem – „władza publiczna we wszystkich jej dziedzinach”. Filozof jest przeciwnikiem wydzielenia odrębnej władzy sądowniczej, ale jednocześnie podkreśla, że sędzia działa w imieniu wspólnoty, więc powinien być niezależny – dlatego też nie wolno mu należeć do jakiegokolwiek stronnictwa. Nasuwa się wszakże od razu pytanie: a co w sytuacji, gdy wyposażona w tak rozległe kompetencje władza wykonawcza zechce ich nadużyć? Ażeby do takich sytuacji nie dochodziło, Fichte postuluje powołanie eforatu. Ma to być ciało złożone z

---

<sup>1</sup>Ibidem, s. 143–144, 146.

wybieranych przez obywateli na określoną, jedną tylko, kadencję członków – eforów. Celem jego jest „ciągły nadzór nad postępowaniem władzy publicznej”, tak by musiała się ona samoograniczać. Jednakże: „Eforowie nie mają (...) żadnej władzy wykonawczej”. Jakie są zatem ich kompetencje? Mogą oni „w danej chwili wstrzymać całe wykonywanie praw, aby władzę publiczną zawiesić całkowicie i we wszystkich jej instancjach”. Władni są to uczynić tylko wówczas, gdyby „prawo w sposób oczywisty nie funkcjonowało tak, jak powinno”, tzn. jeżeliby „w określonym czasie nie zapadały wyroki sądowe (...) albo też gdy w sposób oczywisty panują niesprawiedliwość i gwałt”. O ile władza wykonawcza jest „władzą absolutnie pozytywną”, o tyle eforat jest „władzą absolutnie negatywną”<sup>1</sup>. Filozof akt zawieszający władzę państwową nazywa „państwowym interdyktem”. Cóż się dzieje w w przypadku jego wydania? Zwoływana jest cała wspólnota, która decyduje, czy interdykt jest zasadny i pozostaje w mocy, czy też, co jest równoznaczne z odwołaniem eforatu i sądzeniem jego członków jako zdrajców, zasadny nie jest i podlega uchyleniu. W przypadku uznania zasadności działania eforów decyzje władzy wykonawczej wydane sprzecznie z zasadami byłyby unieważnione, i to *ex tunc*. Wtedy to członkowie tej władzy są sądzeni za zdradę<sup>2</sup>. Eforowie (na które to stanowisko „winni być wybrani przede wszystkim dojrzały mężczyźni w podeszłym wieku”, co ma zapewnić, że będzie obsadzone przez ludzi doświadczonych) powinni zostać uznani za nietykalnych, albowiem na ich bezpieczeństwie osobistym opiera się bezpieczeństwo całego systemu. Cóż się jednak stanie, gdy lud (czy też naród, Fichte używa tutaj tych pojęć zamiennie) sam zdecyduje się obalić władzę wykonawczą? Otóż: „lud (...) nigdy nie jest rebeliantem i używanie w stosunku do jego wystąpienia określenia rebelia jest najwyższą niedorzecznością (...) gdyż lud jest w rzeczy samej i zgodnie z prawem najwyższą władzą”. Fichte stawia sprawę jasno: jeżeli lud władzę wykonawczą uznaje za „niesprawiedliwą” czy „permanentnie słabą”, albo też gdy „przemoc [stosowana przez władzę – przyp. P.Sz.] staje się zbyt uciążliwa w jego oczach”, to ma on prawo przeciwko tej władzy wystąpić. Istotne wszak jest, aby obalenie władzy zostało zaakceptowane przez cały naród – tylko bowiem wówczas mamy do czynienia z „wspólną wolą”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Władze te przeciwstawione są sobie analogicznie, jak w Fichteńskiej *Teorii Wiedzy* Ja i, będące absolutną negacją Ja, Nie-Ja.

<sup>2</sup>Ibidem, s. 123, 120–122.

<sup>3</sup>Ibidem, s. 123, 129–130.



W przeciwnym razie można mówić jedynie o buncie jakiejś grupy jednostek. W przypadku obalenia władzy naród musi się zebrać, aby nadać sobie nową konstytucję, a tym samym – nowe ramy ustrojowe. Fichte zatem przyznaje wspólnocie prawo do zbrojnego wystąpienia przeciwko przemocy władzy, którego to prawa odmawiał jej Kant.

Jednakże, jak zastrzega sam Fichte, aby wprowadzenie najlepszego ustroju było możliwe, lud musi wznieść się na pewien wysoki stopień rozwoju kultury: „Tam, gdzie eforat (...) nie może zostać wprowadzony, ponieważ większość społeczeństwa stanowią barbarzyńcy, najbardziej wskazany jest system przedstawicielski oparty na zasadzie dziedzicznej. Chodzi o to, aby niesprawiedliwy władca, który nie żywi lęku przed Bogiem i nie musi bać się ludzkich sądów, obawiał się przynajmniej uczuć zemsty”<sup>1</sup>.

O ile w *Podstawach prawa naturalnego* filozof stawia pytanie o najlepszy ustrój państwa, o tyle w sławnej rozprawie *Zamknięte państwo handlowe* porusza kwestię zadań, jakie to państwo powinno wykonywać. Wokół tej ostatniej pracy narosło wiele nieporozumień. W podręczniku z zakresu historii myśli ekonomicznej na przykład można przeczytać: rozprawa ta „jest opisem państwa stanowego (...) Koncepcja »zamkniętego państwa« układa się wyraźnie w ramach tzw. historyzmu konserwatywno-romantycznego i historycznej szkoły prawa, uprawianych z powodzeniem w krajach niemieckich i mających istotny wpływ na poglądy ekonomiczne”<sup>2</sup>. Nic bardziej błędnego! Fichte, ani w *Zamkniętym państwie handlowym*, ani też później, nie jest konserwatystą. Jego celem nie było petryfikowanie stosunków feudalnych, uważał on wszak bezrefleksyjne trwanie przy tym, co zastane, za bezwład, zło radykalne. System filozoficzny, który tworzył, we wszystkich jego odmianach to zawsze filozofia czynu i tak też jest w przypadku rzeczzonej rozprawy. Niemiecka szkoła historyczna w prawoznawstwie, w wariacie wypracowanym przez Gustava von Hugo (1764–1844) czy Karla Friedricha von Savigny (1779–1861), opiera się na założeniu, że prawo powstaje samoczynnie w długim procesie historycznego rozwoju, a zatem nie można go zmienić w wyniku pojedynczej, uznaniowej decyzji ustawodawcy. Wedle tej szkoły nie można zatem przeszczepiać na grunt niemiecki obcych pomysłów, np. przez kodyfikację prawa cywilnego na

---

<sup>1</sup>Ibidem, s. 114.

<sup>2</sup>W. Stankiewicz, *Historia myśli ekonomicznej. Wydanie III zmienione*, Warszawa 2007, s. 150.

wzór Kodeksu Napoleona. Takie pomysły prowadzą bowiem do utraty tego, co najcenniejsze – „ducha narodu”<sup>1</sup>.

Fichte uważa, iż ustanowienie właściwego ustroju jest procesem długotrwałym, ale bynajmniej nie odbywa się w sposób samoczynny. Stanowi bowiem wynik celowego, racjonalnego działania. Utopia *Zamkniętego państwa handlowego* to próba wymyślenia takich stosunków gospodarczych, aby system, jakim ma być państwo, był całością maksymalnie racjonalną. Pod tym względem Fichte podąża śladem oświeceniowych planów budowy nowego społeczeństwa. Nie ma to więc nic wspólnego ze szkołą historyczną w prawoznawstwie! Główną ideą dzieła jest to, aby państwo stanowiło zamkniętą przestrzeń pod względem handlowym, tak jak jest ono zamknięte jako obszar, na którym obowiązuje jeden system prawa. Wymaga ona centralnego sterowania wymiany handlowej z zagranicą oraz wprowadzenia pieniądza krajowego, który nie mógłby być wymieniany na żadną inną walutę. Autor trafnie, jak się okazało, przewiduje, iż ten jego pomysł nie spotka się z właściwym zrozumieniem. Zaskakująco tłumaczy tego powody: „Jasno bądź niejasno uświadamianym powodem tej niechęci będzie to, że Europa ma w handlu znaczną przewagę nad pozostałymi częściami świata i przywłaszcza sobie ich siły i produkty, nie dając w zamian dostatecznego ekwiwalentu swoich sił i produktów, że każde poszczególne państwo europejskie (...) czerpie pewne korzyści z tego wspólnego [z innymi państwami Europy – przyp. P.Sz.] wyzysku reszty świata”<sup>2</sup>. Zatem przesłanka wprowadzenia zamkniętego państwa handlowego ma charakter etyczny – jest nią niesprawiedliwa polityka kolonialna państw Europy. Lecz jest także inna – ważniejsza. Wynika ona z konstrukcji umowy obywatelskiej. Otóż: „Celem rzeczywistego państwa, zmierzającego dzięki naszemu celowemu działaniu (*Kunst*) do rozumu, powinno być stopniowe doprowadzanie każdego człowieka do tego, *co mu się należy*, we wskazanym przed chwilą sensie” – czyli nadanie jednostce „własności” należnej jej na mocy umowy obywatelskiej, z której wyprowadzony zostaje postulat sprawiedliwości dystrybucyjnej. Formuła o oddawaniu każdemu tego, co się mu należy, pochodzi oczywiście z filozofii św. Tomasza z Akwinu, który za jej pomocą określał, co uznawał za sprawiedliwe. Jednakże

---

<sup>1</sup>K. Opałek, *Wstęp. Savigny i szkoła historyczna w prawoznawstwie*, (w:) F.K. von Savigny, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*, Warszawa 1964, s. 26–30.

<sup>2</sup>J.G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe...*, s. 154.

rzeczywistym patronem *Zamkniętego państwa handlowego* jest Jan Jakub Rousseau, według którego rząd powinien przeciwdziałać nadmiernym nierównościami pod względem majątku, a także przeciwdziałać ubożeniu członków społeczeństwa<sup>1</sup>. „Podział – kontynuuje swe rozważania Fichte – należy przeprowadzić, zakładając tę równość ich [jednostek – przyp. P.Sz.] praw, tak aby wszyscy razem i każdy z osobna mógł żyć tak przyjemnie, jak to tylko możliwe, gdy tylu ludzi, ilu tylko ich jest, ma współistnieć w danej im do życia sferze – a więc w ten sposób, by wszyscy mogli żyć mniej więcej jednakowo przyjemnie”<sup>2</sup>. Pojawia się tu, jak widać, element, który można nazwać eudajmonicznym – państwo ma zapewnić przyjemne życie. Oznacza to odejście od myśli Kanta, który wszak uważał, iż państwo jedynie ma zapewnić takie warunki, by człowiek sam mógł dążyć do swego szczęścia. Fichte, oczywiście, nie uważa, aby człowiek miał poprzestać na materialnym dostatku. Przeciwnie — taki stan uważa niemiecki filozof za sprzeniewierzenie się prawdziwemu powołaniu istoty ludzkiej i wartościuje negatywnie<sup>3</sup>. Państwo ma się stać państwem rozumnym. Jak się to ma dokonać? Fichte uznaje, że przyjęcie postulatów założyciela szkoły ekonomii klasycznej, Adama Smitha (1723–1790) powoduje, że w dziedzinie działalności gospodarczej panuje swoisty Hobbesowski stan natury: „(...) wśród handlującej publiczności dochodzi do niekończącej się wojny wszystkich przeciw wszystkim, w której nabywcy walczą ze sprzedawcami; wojna ta przybiera na gwałtowności i niesprawiedliwości, a jej skutki stają się coraz bardziej niebezpieczne w miarę tego, jak wzrasta zaludnienie świata”<sup>4</sup>. Fichte zatem postuluje – opierając swój pogląd głównie na przesłankach o charakterze etycznym – przekształcenie obecnych państw w zamknięte państwa handlowe.

Jednakże ustanawianie zamkniętego państwa handlowego musi odbywać się stopniowo, ewolucyjnie. Najpierw rząd musi stworzyć produkcję w kraju tych towarów, które dotąd były masowo sprowadzane z zagranicy, albo ich substytutów. Następny krok jest problematyczny – chodzi o osiągnięcie przez państwo *granicy naturalnych*. Otóż państwo,

---

<sup>1</sup>O pomysłach Rousseau dotyczących racjonalizacji rzeczywistości społecznej por. np.: M. Błaszke, *Projekt konstytucji dla Korsyki Jana Jakuba Rousseau. Aktualizacja idei w dobie Rewolucji Francuskiej*, Zamość 2005, s. 9–64.

<sup>2</sup>J.G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe...*, s. 159.

<sup>3</sup>Zob. chociażby: idem, *Powołanie człowieka*, przekład: A. Zieleńczyk, Kęty 2002, szczególnie s. 70 i n.

<sup>4</sup>Idem, *Zamknięte państwo handlowe...*, s. 194, 202.

które chce się zamknąć, *musi* uzyskać dostęp do niezbędnych surowców, uprzednio importowanych z innych krajów, a także *zaokrąglić* swe granice. Jest to moment konieczny, aby cały projekt mógł się powieźć. Rzecz jasna, cel ów da się osiągnąć najczęściej poprzez wojny. „Państwo, które zamierza zamknąć się jako państwo handlowe, musi wprzódy, w zależności od sytuacji, albo poszerzyć, albo zawęzić swoje granice, by znaleźć się w granicach naturalnych. Częściowo potrzebuje ono, aby zaspokoić (...) żądania obywateli, rozległego obszaru, który mieściłby zupełny i zamknięty system koniecznego wytwórstwa. W końcu (...) zamykające się państwo handlowe traci wszelką moc skutecznego oddziaływania na zagranicę. Czego nie uczyni przed zamknięciem, tego nie będzie już mogło uczynić po zamknięciu”<sup>1</sup>. Takie stwierdzenia, szczególnie gdy ma się w pamięci dalsze dzieje niemieckiej myśli polityczno-ekonomicznej, prowadzące do obłędnej doktryny „przestrzeni życiowej”, oraz historię totalitaryzmów XX wieku, muszą budzić niepokój. J. Chodorowski wręcz uznaje Fichtego za prekursora niemieckich „doktryn gospodarki wielkiego obszaru”, której zwolennikami wszak byli przedstawiciele przeróżnych nurtów politycznych – od demokracji Friedricha Naumanna (1860–1919) aż po nazistów<sup>2</sup>. Fichte, co rozumiałe, zarzeka się, że nie jest zwolennikiem wojen jako sposobu rozwiązywania problemów międzynarodowych: autor „nie kocha ich bardziej niż inni”. Postuluje zajmowanie obcych terenów możliwie bez rozlewu krwi. Jednakże wojna jest konieczna, aby mógł w końcu zapanować „wieczny pokój”<sup>3</sup> – i tutaj Fichte w zasadzie zgadza się z Kantem, którego zdaniem wojny są narzędziem w wychowaniu narodów do wiecznego pokoju – „Jeżeli ma się zlikwidować wojny, to musi zostać zlikwidowany ich powód. Każde państwo musi uzyskać to, co chciałoby uzyskać poprzez wojnę, a zgodnie z rozumem może ono chcieć tylko uzyskania swoich naturalnych granic. Jeśli to nastąpi, to odtąd nie ma czego szukać w żadnym innym państwie, albowiem posiada to, czego

---

<sup>1</sup>Ibidem, s. 220–221.

<sup>2</sup>J. Chodorowski, *Niemiecka doktryna gospodarki wielkiego obszaru (Grossraumwirtschaft). 1800–1945*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, s. 19 i n.

<sup>3</sup>W późniejszych pracach Fichte odejdzie od koncepcji wiecznego pokoju, wiarę w nią nazywając „krótkowzrocznym rezonowaniem” (!) – E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002, s. 238–239.

szukało”<sup>1</sup>. Gdy państwo stanie się państwem rozumu, nie będzie już prowadziło wojen. Pojawiają się tu dwa pytania, na które Fichte nie daje odpowiedzi. Co w przypadku, gdy dwa państwa, pragnąc zamknąć swój obszar handlowy, rywalizują o ten sam, bogaty w określone surowce, obszar? Jeżeli zaś zmieniają się warunki wewnątrz zamkniętego państwa handlowego (wzrośnie liczba ludności albo też wyczerpią się dotąd eksploatowane zasoby), uniemożliwiając zaspokajanie potrzeb obywateli na dotychczasowym poziomie, cóż takie państwo może uczynić?

Zamknięte państwo handlowe w zasadzie nie prowadzi wymiany z zagranicą. W pewnych przypadkach państwa mogą jednak prowadzić bezgotówkową wymianę towarów<sup>2</sup>. Taka organizacja wymiany międzynarodowej pozwoli bowiem uniknąć braku jej ekwiwalentności i sytuacji wykorzystywania jednego państwa przez inne, a zatem będzie cechować się etycznością.

Jaka ma być wewnętrzna organizacja zamkniętego państwa handlowego? Otóż: „Trzy podstawowe stany to najważniejsze elementy składające się na naród”<sup>3</sup>. Te stany to wytwórcy (*Producenten*), zajmujący się produkcją rolną, rybactwem, hodowlą zwierząt itp., przetwórcy (*Künstler*), przetwarzający surowce w celu uzyskania produktu finalnego, oraz kupcy, pośredniczący w wymianie. Dzielią się one na dalsze podstany, ponieważ konieczny jest dalszy podział pracy. Poza nimi znajdują się członkowie rządu, uczeni i nauczyciele oraz wojskowi – są to jednak grupy niewielkie liczebnie i istniejące tylko ze względu na stany. Każdy ze stanów ma wyłączne prawo do zajmowania się działalnością określonego rodzaju. Przynależność do poszczególnych stanów w żadnym razie nie jest dziedziczna. Każdy powinien sam sobie wybrać rodzaj działalności, którą się zajmie, lecz aby być dopuszczonym do uprawiania określonej profesji, trzeba zdać odpowiedni egzamin sprawdzający kwalifikacje do jej wykonywania. W zamkniętym państwie handlowym wszakże każdy – odpowiednio do swych sił i umiejętności – wykonuje jakąś pracę<sup>4</sup>. Oczywiście, praca ta nie jest wykonywana za darmo.

---

<sup>1</sup>J.G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe...*, s. 221–222.

<sup>2</sup>Ibidem, s. 239.

<sup>3</sup>Ibidem, s. 161.

<sup>4</sup>W innej rozprawie Fichte posunął się nawet do – znanego później skądinąd – stwierdzenia, że: „Kto nie pracuje, nie powinien jeść” – cyt. za: L. Zhixhue, *Interpersonalność u młodego Fichtego*, (w:) *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, pod red. M.J. Siemka, Warszawa 1994, s. 131. Jednakże: „Człowiek powinien pracować, ale nie jak zwierzę juczne (...). Powinien pracować wolny od

Pojawia się zatem kwestia: jak wynagradzać? Filozof tak określa priorytety dystrybucji dochodów: „Wszyscy powinni naprzód być syci i przyzwoicie mieszkać, nim ktokolwiek zacznie ozdabiać swoje mieszkanie; zanim ktokolwiek się wystroi, wszyscy powinni być wygodnie i ciepło ubrani”. Nierówności w zarobkach mają więc być niewielkie. Każdy musi otrzymywać taką płacę, aby utrzymywać z niej – na godziwym poziomie – siebie i swoją rodzinę. A przy tym: „Wszystkie jednostki mają zagwarantowaną trwałość swojego statusu, a całość ma przez to zagwarantowane spokojne i równomierne trwanie”. Celem jest zatem dobrobyt wszystkich. Cóż to jednak oznacza? Autor stwierdza: „wewnętrzny istotny dobrobyt polega na tym, że człowiek jest w stanie zapewnić sobie najbardziej ludzkie przyjemności, pracując jak najlżej i jak najkrócej. Na tym właśnie powinien polegać dobrobyt *narodu*”<sup>1</sup>. Myśl Fichtego jest tutaj wręcz prekursorska względem doktryny *welfare state*. Aby wesprzeć rozwój gospodarki, a także zapewnić zaspokojenie innych potrzeb, rząd może sprowadzić z zagranicy – na określony czas – „wielkie umysły z dziedziny nauk praktycznych, wynalazczych chemików, fizyków, mechaników, artystów i fabrykantów”. Uczeni i artyści mają w zamkniętym państwie handlowym specjalną pozycję. Ich przywilejem jest możliwość wyjeżdżania za granicę, albowiem podróże ich „służą dobru ludzkości i państwa”<sup>2</sup>. Wiara w naukę to stały i zdecydowanie oświeceniowy element w filozofii Fichtego.

Już w *Zamkniętym państwie handlowym* sygnalizowana jest idea wychowania narodowego, która będzie rozwijana w późniejszych pismach (dlatego też czasem określa się koncepcję Fichtego mianem „protekcjonizm wychowawczy”), przede wszystkim jednak praca ta jest – jak uważam – utopią socjalistyczną, opartą na idei sprawiedliwości

---

strachu, z przyjemnością i radością, i mieć jeszcze dość czasu, by wznieść swojego ducha i swój wzrok ku niebu, do oglądania którego jest on stworzony” – J.G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe...*, s. 175.

<sup>1</sup>Ibidem, s. 164, 172.

<sup>2</sup>Ibidem, s. 234, 240, 244. Postać uczonego-filozofa ma w filozofii Fichtego szczególne znaczenie, ponieważ właśnie uczeni z jednak strony, wpływając na rozwój wiedzy, tworzą „republikę uczonych”, z drugiej zaś kształtują „uczoną publiczność”. W związku z tym na filozofie ciąży wielka odpowiedzialność i zobowiązanie wobec społeczeństwa, dlatego też powinien być jednostką o ponadprzeciętnych kwalifikacjach moralnych. Uczonemu powinna więc przysługiwać wolność słowa w większym zakresie niż innym obywatelom. Poglądy Fichtego w kwestii roli uczonego są zatem bliskie stanowisku Kanta.

dystrybucyjnej. Można ją śmiało postawić w jednym szeregu z koncepcjami Charlesa Fouriera (1772–1837) czy Roberta Owena (1771–1858), zwłaszcza z projektem tego drugiego – chociaż wypływającym z odmiennych założeń filozoficznych – łączy ją szereg podobieństw (i Fichte, i Owen podkreślają aktywną rolę państwa).

W nurcie, by tak rzec, historiozoficznym myśli politycznej Fichtego – sygnalizowanym już w *Zamkniętym państwie handlowym* – mieści się koncepcja wychowania narodowego. W wykładach pod tytułem *Główne rysy współczesnej epoki* filozof wskazuje, że dzieje to proces realizowania się tego, co cenne i wartościowe dla całej ludzkości. Tym, co cechuje ludzkość jako gatunek, jest rozum, przejawiający się zarówno w ustroju politycznym, prawnym, w moralności, jak też w sztuce i nauce. Celem gatunku ludzkiego jest, według Fichtego, stan, w którym całość stosunków społecznych urządzona zostanie swobodnie w zgodzie z rozumem. „Swobodnie” – znaczy dla Fichtego: zgodnie z wolnością, lecz nie wolnością jednostek, tylko „wolnością ludzkości” jako gatunku. W toku procesu dziejowego ludzkość osiąga wolność – wolność od tego, co przypadkowe, nierozumne, czyli od konieczności przyrodniczej. Wolność taka wymaga, rzecz jasna, podporządkowania jednostek wspólnemu celowi. Dla filozofa człowiek (jako gatunek) jest wolny w tym sensie, że jego działania nie zależą od żadnego bytu poza nim samym. Działanie rozumne jest ze swej natury wolne, zatem rozumność współlistnieje z wolnością. Fichte dzieli historię na pięć epok. Epoka ostatnia – piąta – ma dopiero nadejść, filozof bowiem zakłada istnienie „planu świata”, a więc uznaje determinizm historyczny – nieuchronność (czyli konieczność) następstwa epok. Zatem wyróżnione zostają: „1) Epoka bezwzględного panowania rozumu poprzez instynkt: *stan niewinności rodzaju ludzkiego*. 2) Epoka, w której instynkt rozumny zamienia się w autorytet zewnętrzny: wiek pozytywnych systemów nauki i życia, które nigdy nie docierają do ostatecznych przyczyn i dlatego nie są w stanie przekonać, chcą natomiast zmusić i domagają się ślepej wiary i bezwzględного posłuszeństwa: *stan narastającego grzechu*. 3) Epoka wyzwolenia, bezpośrednio od nakazu autorytetu, pośrednio – od zwierzchnictwa instynktu rozumnego i w ogóle rozumu we wszelkiej postaci: wiek zupełnej obojętności wobec prawdy i całkowitego rozkiełznania bez jakiegokolwiek nici przewodniej: *stan pełnego grzechu*. 4) Epoka wiedzy rozumnej: wiek, w którym prawda staje się przedmiotem najwyższego uznania i najwyższej miłości: *stan narastającej prawości*. 5) Epoka sztuki rozumu: wiek, w którym ludzkość pewną i niezawodną ręką sama się kształtuje dokładnie na wzór rozumu:

*stan pełnej prawości i uzdrowienia* – Cała droga, którą ludzkość odbywa tu na ziemi, zgodnie z tym wyliczeniem nie jest jednak niczym innym, jak powrotem do punktu, w którym znajdowała się na samym początku i zmierza jedynie do powrotu do swych źródeł<sup>1</sup>. Co ciekawe, daje się tu zauważyć podobieństwa z koncepcjami Jana Jakuba Rousseau<sup>2</sup>, na co wskazuje zwłaszcza punkt wyjścia rozważań Fichtego. Zauważalne są też paralele między Fichtem a Heglem – u tego ostatniego duch (*Geist*), po przejściu poprzez dzieje, powraca do samego siebie, uzyskując stan *w sobie i dla siebie*. To, co konieczne, nie oznacza dla Fichtego (oraz dla Jana Jakuba) automatycznie czegoś dobrego czy usprawiedliwionego. Na przykład czasy powszechnego panowania autorytetu uznaje on za konieczny etap dziejów, ale nie wartościuje ich pozytywnie. Człowiek musi się przeciwstawić negatywnym aspektom epoki, w której przyszło mu żyć – jest to rodzaj obowiązku moralnego. Albowiem rozwój gatunku ludzkiego, choć zdeterminowany, jeśli chodzi o kolejne szczeble, na które gatunek się wznosi, odbywa się tylko wskutek działania jego samego, bez ingerencji Boga czy innych zewnętrznych sił. Człowiek – pisze filozof – musi przejść swą drogę „na własnych nogach”.

Trzecia z wyróżnionych epok rozpoczęła się wraz z reformacją. Charakterystyczne dla niej jest takie myślenie indywidualistyczne i atomizacja społeczeństwa, wolność jednostki przekształca się w samowolę. To według filozofa główne rysy współczesnej mu epoki. Zbliża się jednakże zmierzch tej epoki, albowiem ustąpić ona musi miejsca epoce następnej, której wyraźne zwiastuny już można obserwować. Państwo staje się tym, czym wedle Fichtego być powinno – czymś więcej niż tylko instytucją prawną. Mianowicie – organizacją „zorientowaną na podporządkowanie wszystkich sił jednostkowych życiu gatunku i na ich zespolenie z tym życiem”. Państwo takie filozof nazywa *absolutnym*, ale w żadnym razie nie ma na myśli monarchii absolutnej. Panuje w nim równość, wszyscy obywatele bowiem „są w pełni wykorzystani”. Ponadto: „we współczesnym systemie państw europejskich celem państwa staje się (...) zrównanie praw wszystkich, jakiego dotąd nie zrealizowano jeszcze nigdzie na świecie, oraz stopniowe

---

<sup>1</sup>Idem, *Proces dziejowy – fragment z »Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«*, przekład: J. Garewicz, (w:) Z. Kunderowicz, *Fichte...*, s. 151–152.

<sup>2</sup>O koncepcjach „historiozoficznych” Rousseau: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda, oraz siedem esejów o Rousseau*, przekład: J. Wojcieszak, Warszawa 2000, s. 38–43.



zniesienie nierówności tych praw, która jeszcze utrzymuje się w chrześcijańskiej Europie jako pozostałość ustroju feudalnego”. Jednostka jest całkowicie wolna i niezależna, ponieważ ma wolność osobistą i podlega jedynie zwierzchności państwu, jest wszakże również poddanym – w tym sensie, iż ma wobec państwa obowiązki. To zaś sprawia, że „indywidualność wszystkich całkowicie i bez reszty rozplywa się w gatunkowości wszystkich; a każdemu z osobna zwrócony zostaje jego wkład do siły ogólnej, wzmocniony przez ogólną siłę *wszystkich pozostałych*”<sup>1</sup>. Fichte wyraźnie zajął tutaj stanowisko kolektywistyczne (nigdy zresztą nie był specjalnym zwolennikiem indywidualizmu), nie stał się wszelako konserwatystą, na co wskazuje akcentowanie konieczności usunięcia pozostałości feudalizmu.

Dla Fichtego państwo samo w sobie nie jest nośnikiem żadnych trwałych wartości ani też nie może budzić uczucia trwałego przywiązania. Jest ono stworzone przez naród (a może: Naród) i to właśnie poziom kultury narodu warunkuje poziom rozwoju państwa. Istnieje ono ze względu na naród – ma rację bytu tylko o tyle, o ile służy narodowi. Wszelako naród bez niego nie mógłby się rozwijać, albowiem to ono jest podmiotem, którego zadaniem jest wychowywać naród. Dlatego ważne jest, aby naród posiadał własne jedno państwo – to, rzecz jasno, ważny argument za zjednoczeniem Niemiec. Relacja państwo–naród jest zatem – zdaje się – zwrotna. Czym więc jest naród? „Gromadę ludzi – mówił filozof słuchaczom wykładów z cyklu *Nauka o państwie* (1813 r.) – zjednoczoną dla ustanowienia jednego królestwa poprzez wspólną, rozwijającą ją historię, określa się mianem *narodu*. Samodzielność i wolność narodu polega na tym, że sam z siebie rozwija on dalej już rozpoczęty rozwój ku królestwu”. O istocie narodu decyduje jego język, jakim posługują się jego członkowie – najważniejszy składnik duchowej natury narodu, która jest jego właściwą, pierwotną naturą. „Wspólnota *języka* stanowi warunek jego rozwoju i rozprzestrzeniania się, jest tym, co zostało dane z góry przez naturę duchową”<sup>2</sup>. Tym samym Fichteańskie pojęcie narodu przeszło zasadniczą metamorfozę, zbliżając się do tego, co pod pojęciem narodu rozumiał Johann Gottfried Herder<sup>3</sup>. Jest to

---

<sup>1</sup>J. G. Fichte, *Rysy zasadnicze epoki współczesnej (fragmenty)*, przekład: R. Marszałek, (w:) idem, „*Zamknięte państwo handlowe*” i inne..., s. 245–247, 263, 252, 249.

<sup>2</sup>Idem, *Nauka o państwie...*, s. 326, 331.

<sup>3</sup>Tak: I. Berlin, *Apoteoza woli romantycznej. Bunt przeciwko mitowi świata idealnego*, (w:) idem, *Pokrzywione drzewo...*, s. 197 i n.

zdecydowanie element romantyczny w późnej filozofii Fichtego. W tym ujęciu jest to wspólnota etniczna i historyczna, której granice wytycza jej język. „Oto, czym jest naród w wyższym sensie tego słowa – przeczytać zaś można w *Mowach do narodu niemieckiego* – z punktu widzenia obserwacji świata duchowego w ogólności: jest to ogół ludzi, którzy współżyją w społeczeństwie w sposób ciągły i stale sami z siebie tworzą się na nowo cieleśnie i duchowo, który to ogół podlega szczególnemu określönemu prawu immanentnego rozwoju czynnika boskości”<sup>1</sup>. Tu z kolej można odnaleźć wątek wzajemnego dobrowolnego oddziaływania na siebie jednostek – swoistej interpersonalności (jak nazywają to współcześni interpretatorzy Fichtego) – znany już z pochodzącej z okresu, gdy filozof był profesorem w Jenie (1794–1799), teorii społeczeństwa<sup>2</sup>. Pojawia się prócz tego nowy element – pierwiastek boskości w narodzie. Otóż w duchowości narodu kumuluje się dorobek wszystkich składających się nań pokoleń. Na dorobek ten składa się to, co oparło się upływowi czasu – wiecznotrwałe, więc boskie, wartości. Naród jest tych wartości depozytariuszem – to, co najcenniejsze z przeszłości, przynosi w przyszłość. Spośród narodów można wyróżnić, ciągnie Fichte, pewne, które odznaczają się szczególnymi cechami – przymiotami ducha. Są to narody pierwotne, złożone z ludzi pierwotnych. „Ludźmi pierwotnymi – głosi autor *Mów do narodu niemieckiego* – są wszyscy ci, którzy albo sami żyją twórczo i kreują to, co nowe, albo też ci, którzy (...) przynajmniej przeczuwają wolność i jej nie nienawidzą, ani też jej się nie boją, lecz ją kochają. Są oni, jeśli potraktować ich jako naród, ludem pierwotnym”<sup>3</sup>. Propagowanie wartości duchowych stanowi powołanie narodów pierwotnych. Zbigniew Kuderowicz tak rekapitułuje rozumowanie filozofa: „w Niemczech »użyteczne« więzi społeczne rozwinęły się minimalnie w porównaniu z innymi krajami europejskimi,

---

<sup>1</sup>J.G. Fichte, *Naród – fragment „Reden an die deutsche Nation”*. Mowa ósma, przekład: J. Garewicz, (w:) Z. Kuderowicz, *Fichte...*, s. 160.

<sup>2</sup>Fichte wyłożył wczesny wariant swej teorii społeczeństwa w takich pracach, jak: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Wykłady o powołaniu uczonoego)*, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (Podstawy prawa natury wedle zasad teorii wiedzy)* czy *Das System der Sittenlehre (System nauki moralności)*.

<sup>3</sup>J.G. Fichte, *Mowy do narodu niemieckiego. Siódma mowa: Jeszcze głębsze ujęcie pierwotności i niemieckości narodu*, przekład: P. Dybel, (w:) idem, *„Zamknięte państwo handlowe” i inne...*, s. 298.

zwłaszcza Francją i Anglią. Z tej racji naród niemiecki miał być ośrodkiem odrodzenia moralnego”<sup>1</sup>.

Fichte, uznając Niemców za naród pierwotny (albo przynajmniej za powołanych, by w taki naród się przekształcić), staje się prekursorem mesjanizmu niemieckiego – a zapewne też w jakiejś mierze wszystkich tego typu idei, jakie narodziły się w głowach przedstawicieli narodów Europy Środkowej. Jakkolwiek naród, wedle filozofa, jest kategorią etniczną, to sama przynależność etniczna – co trzeba podkreślić – nie jest warunkiem ani koniecznym, ani też wystarczającym, by być uznanym za prawdziwego Niemca. Konieczna do tego jest bowiem pewna postawa życiowa: „kto wierzy w duchowość i w wolność owej duchowości oraz pragnie postępującego wiecznie kształcenia tej duchowości przez wolność, ten jest z naszego rodu, obojętnie gdzie się urodził i czy mówi naszym językiem. Kto natomiast wierzy w martwość, upadek (...), a u steru rządzenia światem usadowił martwą przyrodę, ten, niezależnie od tego, gdzie się urodził i jakim językiem mówi, nie jest niemiecki, jest nam obcy i należałoby sobie życzyć, aby się od nas całkowicie odłączył, i to im szybciej, tym lepiej”<sup>2</sup>. Być prawdziwym Niemcem oznacza zatem być idealistą! Jeśliby potraktować filozofię idealistyczną jako swoistą ideologię, to można by powiedzieć, że dopiero wyznawanie słusznej ideologii czyni prawdziwym Niemcem. Można więc uznać naród w ujęciu Fichtego za wspólnotę przede wszystkim ideową<sup>3</sup>. Temu także ma służyć wychowanie narodowe. „Za pomocą nowego wychowania – pisze filozof – chcemy z Niemców uczynić całość, która we wszystkich swoich pojedynczych członach byłaby pobudzana przez tę samą wspólną sprawę”. Ma się to odbyć za sprawą „całkowitego przeobrażenia dotychczasowego wychowania publicznego”. Nowy sposób kształcenia ma zatrzeć mentalne różnice między stanami, a więc i tu filozof nie chce cementować zastanych stosunków społecznych. Dzięki tym działaniom zbuduje się jeden naród, który zdolny będzie do stworzenia jednego państwa. Pierwszym etapem tego wychowania musi być odrzucenie kopiowania czy naśladowania obcych rozwiązań. To bowiem, co zagraniczne – przystosowane do cech innego narodu – przyjmowane

---

<sup>1</sup>Z. Kunderowicz, *Fichte...*, s. 94.

<sup>2</sup>J.G. Fichte, *Mowy do narodu niemieckiego. Siódma mowa: Jeszcze głębsze ujęcie...*, s. 299.

<sup>3</sup>Tak: J. Kochan, *Wolność i interpelacja*, Szczecin 2004, s. 90–91. Autor ten jednak „zapomina” o etnicznym elemencie w Fichteńskim ujęciu narodu.

bezrefleksyjnie może wypaczać charakter narodowy. W tym akurat punkcie Fichte zbliża się do przedstawicieli historycznej szkoły w prawoznawstwie (choć niewolnicze naśladownictwo kultury francuskiej potępiał już Herder). Zadanie realizacji tych idei spoczywa jednakże na elitach: „do tej pory wszelki rozwój tego, co ludzkie w niemieckim narodzie, brał swój początek z ludu, jak też (...) jemu były zawsze najpierw powierzane wszystkie doniosłe sprawy narodowe, on się nimi zajmował i je wspierał; tak więc obecnie po raz pierwszy zdarza się, że wykształconym stanom powierza się zadanie podstawowego wykształcenia narodu”<sup>1</sup>. Jest więc obowiązkiem elity dbać o rozwój całego narodu. Podkreśla się wpływ na Fichteński projekt wychowania narodowego idei pedagogicznych Johanna Heinricha Pestalozziego (1746–1827), jednakże podkreślenie roli ludu jako podstawy społeczeństwa i zarazem odpowiedzialności elit za lud zdradza i tutaj inspiracje myślą J.G. Herdera.

Głównymi determinantami właściwej polityki, jak można mniemać, są wedle Fichtego racjonalność (czy rozumność), oznaczająca urządzenie całej rzeczywistości społecznej według nakazów rozumu, oraz wychowanie narodowe, które ma uczynić naród zdolnym do podjęcia misji dziejowej. Tragiczne doświadczenia ubiegłego wieku sprawiły, że kategorie te zostały poddane gruntownej krytyce. Etniczne ujęcie narodu, a nawet – idąc za K.R. Popperem – historycyzm w ogóle, obarczono winą za faszyzm i nazizm. Racjonalność natomiast uznano za patronkę totalitaryzmów. Rozumność (choćby dlatego, że rozum ukierunkowany jest na pozaracjonalne cele, jak panowanie, samozachowanie czy sukces w wymiarze pragmatycznym) – jak uznał Max Horkheimer – nie może być uznana za cechę rzeczywistości, a wszelkie próby racjonalizacji rzeczywistości muszą się skończyć zaprzeczeniem rozumowi, po prostu barbarzyństwem<sup>2</sup>. Czyżby zatem znaczna część myśli politycznej i prawnej XVIII i XIX wieku miała wylądować na śmietniku historii?

---

<sup>1</sup>J.G. Fichte, *Mowy do narodu niemieckiego. Pierwsza mowa: Przypomnienia wstępne i przegląd całości*, przekład: P. Dybel, (w:) idem, „*Zamknięte państwo handlowe i inne...*”, s. 283–285. Naród niemiecki jako całość – będąca wspólnotą czy to etniczną, czy też ideową – pobudzana przez tę samą wspólną sprawę – z perspektywy doświadczeń XX wieku brzmi to wręcz groźnie.

<sup>2</sup>K. Koptas, *Rozum, rzeczywistość i to, co całkiem inne. Teoria krytyczna Maxa Horkheimera*, Warszawa 1998, s. 53–54.