

wiedziałbym to z własnej głowy, mógłbym poddać się bez wyrzutów sumienia, że nie próbowałem.” (s. 354).

Na podstawie *Nieobecnej struktury* i wielu innych prac Eco można dojść do przekonania, że autor nie do końca wie, na co się zdecydować. Wojuje z metafizyką strukturalizmu, ale wyrzucony za drzwi Rozum powraca znów oknem — tym razem już jako rozum przez małe „r”. Sugeruje, że dzieło otwarte jest na wiele interpretacji, po czym stwierdza, że źle go odczytano i że nie każda interpretacja zgodna jest z *intentio operis*. Te ciągłe wahania — owo zrywanie ze strukturami i powracanie do struktur — narażają go na ironiczne i celne drwiny ze strony Rorty'ego: „Przeczytawszy *A Theory of Semiotics* — książkę Eco, która momentami sprawia wrażenie próby złamania kodu wszystkich kodów, odsłonięcia uniwersalnej struktury wszystkich struktur — doszedłem do wniosku, że [w *Wahadle Foucaulta*] Eco otrząsnął się z diagramów i taksonomii, od których roją się jego wcześniejsze prace [...]”<sup>5</sup>. Oczywiście drwina! Eco z niczego się nie otrząsnął, bo w ogóle nie widzi takiej potrzeby. Tylko nie rozumiem, po co w takim razie niektórzy zaliczają Eco do grona postmodernistów, skoro on sam najwyraźniej sobie tego nie życzy? Ale pamiętajmy, że nie życzy sobie też być modernistą w postmodernistycznym tego słowa znaczeniu...

Między postmodernizmem, modernizmem, semiologią i heideggeryzmem Umberto Eco buduje własną drogę. Jej misterne konstruowanie trzeba już jednak prześledzić samemu, jeśli oczywiście ma się wystarczająco dużo czasu na lekturę tych dość obszernych dzieł.

Recenzował *Jakub Kloc-Konkołowicz*

Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przełożyli Paweł Dybel, Robert Marszałek, Justyna Nowotniak i Robert Reszke. Wybrał i wstępem poprzedził Aleksander Ochocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996, 339 s.

### **J.G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma* — kontrowersyjny projekt polityczny**

Ukazanie się w ubiegłym roku ciekawie skomponowanego zbioru esejów Fichtego daje polskiemu czytelnikowi sposobność sformułowania własnej oceny sylwetki tego myśliciela jako filozofa polityki. Dobrze, że tak się stało, gdyż

<sup>5</sup> R. Rorty, *Kariera pragmatysty*, w: U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, Kraków, 1996, s. 88.

w opracowaniach poświęconych społecznej myśli Fichtego trudno o zgodność opinii. Wiele kontekstów, w których napotykamy odniesienia do działalności Fichtego jako pamflicisty politycznego, oferuje nam niespójne komentarze dotyczące nawet tych samych koncepcji tego filozofa. W takiej wzajemnej sprzeczności pozostają zarzuty, jakie formułują pod adresem Fichtego z jednej strony Georg Wilhelm Friedrich Hegel, a z drugiej Isaiah Berlin.

Pierwszy wytyka Fichtemu (podobnie jak Kantowi) nadmierny formalizm oraz subiektywizm w moralności, które miałyby wprowadzać do sfery społecznej niebezpieczną arbitralność w ocenianiu tego, co stoi w zgodzie bądź w sprzeczności z prawem. Formuła mówiąca o wypełnianiu „obowiązku dla obowiązku” nie gwarantuje jeszcze, iż jej treścią będzie „treść obiektywnie prawdziwa”. Właściwie może nią być każda treść, gdyż imperatyw kategoryczny nakazuje postępować tylko z uwagi na obowiązek, z wyłączeniem wszelkiej treści jako pobudki postępowania. Zło społeczne powstaje, gdy do tak pojętego formalizmu dołącza się subiektywizm. Jest to zdaniem Hegla skutek „zasady sumienia”, która każdy konkretny podmiot mianuje ostateczną instancją rozstrzygającą o moralnej wartości własnego postępowania<sup>1</sup>.

Berlin z kolei umieszcza Fichtego (spadkobiercę Kanta) w kręgu filozofów — kapłanów Świątyni Sarastra z *Czarodziejskiego Fletu* Mozarta. Myśliciele ci, wierząc w racjonalność, wierzą też w jedno racjonalne rozwiązanie każdego problemu (w tym politycznego); jedno racjonalne rozwiązanie nie może bowiem kolidować z innym racjonalnym rozwiązaniem, tak jak dwie prawdy nie mogą być logicznie sprzeczne. Zdaniem Berlina nieuchronną konsekwencją możliwości racjonalnego prawodawstwa jest podjęcie zamiaru wyprowadzania praw z czystego rozumu, a następnie narzucenie ich „nieoświeconym”, mniej racjonalnym warstwom społeczeństwa. Co więcej, Berlin przyjmuje, że formalna racjonalność nie jest autonomiczna względem materialnego celu; ponieważ prawodawstwo zawsze musi czemuś służyć i być nakierowane na coś użytecznego, w wypadku filozofów ze Świątyni Sarastra zmierza ono do utopijnego uczynienia całej ludzkości rozumnie wolną i tym samym do zniesienia potrzeby prawodawstwa w ogóle<sup>2</sup>.

Wspomniane krytyki pochodzą, co prawda, z różnych epok i tradycji filozoficznych, ale łączy je ciekawy fakt: w obu podana w wątpliwość myśl społeczna Fichtego traktowana jest jako przedłużenie bądź wręcz logiczna konkluzja filozofii praktycznej Kanta. Tylko że o ile Hegel ma pretensję do obu filozofów o to, że rozstrzygnięcia zbyt wielu kwestii pozostawili w gestii arbitralnej z natury jednostki, o tyle Berlin zarzuca im paternalizm i naruszanie zasad obywatelskiej autonomii. Występująca tu sprzeczność nie jest wynikiem odmienności słów-

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 51, 138, 140–141, 240. Por. też G. Lukacs, *Młody Hegel*, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1980, s. 277–278 oraz przyp. na s. 280.

<sup>2</sup> I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartosiewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994, s. 206–213.

ników. Nie jest to przypadek, w którym to, co jedni nazywają samostanowieniem, dla drugich jest samowolą. Spróbuję pokazać przy wykorzystaniu materiałów zaczerpniętych z *Zamkniętego państwa handlowego...*, że obie krytyki są nie uprawnione, gdyż wynikają z niezrozumienia teorii Fichtego. Myślę, że Berlin nie potrafi docenić Fichteńskiego formalizmu, podczas gdy Hegel go przecenia. Albo inaczej: pierwszy skłonny jest sądzić, że etyczności w polityce jest za dużo, drugi — że jest jej zbyt mało. Na początek zajmę się refutacją krytyki Heglowskiej.

Studiując fragmenty z *Przyczynku do sprostowania sądów publiczności* oraz *Podstaw prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy* łatwo dojść można do konkluzji, iż formalistą był Fichte tylko tam, gdzie mowa o zasadach prawnych, a więc warunkach, które muszą być spełnione, aby mogło powstać zgodne z rozumem prawo państwowe.

„Prawo (*Rechtsgesetz* [zasada prawodawcza — M.N.]) powiada mianowicie tylko tyle, że każdy winien ograniczyć użytek ze swojej wolności przez wzgląd na prawa innych. Nie określa ono jednak, jaki jest zakres praw każdego oraz jakich przedmiotów winny one dotyczyć.”<sup>3</sup>

Gdy już raz wydedukowane racjonalnie zasady prawne staną się niezbędnymi założeniami w konstrukcji konkretnych ustaw, formalizm się kończy i pojawiają się materialne zobowiązania. Formalistą może być filozof prawa. Obywatele wypełniają już konkretne prawo z uwagi na treść umowy, a pobudką ich działania w zgodzie z prawem nie jest już sam tylko obowiązek, ale też sankcja prawna, którą wprowadzili w życie zobowiązując się do postępowania w określony sposób. Imperatyw kategoryczny (czystość pobudki) zostaje zamieniony na hipotetyczny (zagrożenie sankcją).

„Winno to [zakres praw każdego i przedmioty, jakich ono dotyczy — M.N.] być wyraźnie określone i to określone w ten sposób, że oświadczenia wszystkich są ze sobą zgodne. Każdy musi powiedzieć innym: chcę żyć w tym miejscu w przestrzeni oraz posiadać taką a taką rzecz na własność. Wszyscy zaś muszą na to odpowiedzieć: tak, możesz żyć tutaj i to posiadać (...). Owa wspólna wola, jeśli ma się utrzymać i trwać, musi zostać wyposażona we władzę, i to władzę o charakterze przemocy (*Übermacht*), w obliczu której władza jednostki jest nieskończenie mała, po to aby mogła ona zawiadywać sobą i własnym utrzymaniem poprzez przymus; we *władzę państwową*”<sup>4</sup>.

Formalna zasada prawna jest nie tylko pierwotna względem konkretnych praw; jest także jedyną możliwą zasadą i z uwagi na to — konieczną, właśnie dlatego że jest racjonalna. Sytuacja przypomina zasady naczelne w *Teorii Wiedzy* Fichtego, które, wyznaczając w sposób konieczny warunki możliwej wiedzy ludzkiej pozwalają poszczególnym dziedzinom przedmiotowym na zaistnienie i określenie

---

<sup>3</sup> J.G. Fichte: *Zamknięte państwo handlowe*, przeł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak, R. Reszke, Warszawa 1996, s. 105.

<sup>4</sup> Tamże, s. 105.

swych reguł już według wolnych czynności<sup>5</sup>. Podobnie zasada prawodawstwa (*Rechtsgesetz*) mówi o tym jakie warunki muszą koniecznie być spełnione, aby mogło dojść do wolnej wymiany praw zbywalnych (*Rechte*) na pakiety praw z obowiązkami. Konieczność i niejako totalność zasady prawnej gwarantuje możliwą wolność w procesie konstytucji konkretnych ustaw. Wolność w granicach zasady prawnej jest jedyną możliwą wolnością. Sama niepodważalność i czystość formalna zasady prawnej pochodzi natomiast z moralności. W *Przyczynku...* czytamy: „Otóż ta pierwotna i *niezmienna* forma naszej jaźni domaga się, by jej *zmiennie* formy, określane przez doświadczenie i wzajem je determinujące, zgadzały się z nią samą — i dlatego nazywa się nakazem. Forma ta domaga się tego generalnie dla wszystkich rozumnych istot duchowych, gdyż jest pierwotną formą *rozumu w sobie* — i dlatego nazywa się prawem”<sup>6</sup>.

Zamiast o nakazie rozsądniej byłoby tu mówić o zakazie, gdyż prawo moralne ze swoją żelazną koniecznością działa tylko negatywnie. Mówi o tym, czego nie wolno nam czynić. Warto też dodać, że o tym, czego zakazuje prawo moralne, dowiadujemy się co prawda z wewnętrznego doświadczenia — wsłuchując się w głos sumienia — ale samo prawo z tego doświadczenia nie pochodzi. Fichte unika błędu naturalistycznego nawiązując do poglądów Kanta, który twierdził z całą stanowczością, że fakty i empiria nie mogą uzasadniać powinności. Prawo nie legitymizuje ani potrzeba (konieczność przyrodnicza), ani historia (tradycja). Wewnętrzne doświadczenie więc tylko informuje nas o obecności prawa moralnego w nas. Jest to bardzo ważne źródło, gdyż dostarcza wiedzy na temat naszych praw *niezbywalnych*, a zatem takich, które nie podlegają wymianie, których nie możemy się wyrzec, gdyż stałoby to w sprzeczności z moralnością. Mamy prawo nie czynić tego, czego zakazuje prawo moralne, ale nie mamy prawa postępować wbrew zakazowi. Mamy prawo czynić nasz obowiązek, ale nie mamy prawa do nieczynienia go. Nikt nie może nam przeszkodzić w wypełnianiu naszych obowiązków. Nawet my sami. Dlatego prawa tego nie możemy się pozbyć. Tam natomiast, gdzie prawo moralne milczy możemy odwoływać się do własnej woli. Otwiera się przed nami dziedzina praw (*Rechte*) — obszar, którego nie dotyczą zakazy prawa moralnego, sfera czynności, na które prawo moralne zezwala. W sferze tej mogę postąpić tak lub inaczej w zależności od mojej całkowicie wolnej decyzji, chyba że umówię się z kimś, że będę postępować tylko w określony sposób. Prawo (*Recht*) bowiem, jako obszar znajdujący się poza koniecznym określeniem moralności, to moje prawa *zbywalne*, podlegające wymianie legalizowanej w drodze umowy. Ponieważ dysponując swobodnie swoją wolą niejednokrotnie przeszkadzamy innym w podobnym dysponowaniu wolą, wygodniej jest

<sup>5</sup> Por. M.J. Siemek, *Teoria Wiedzy jako system filozofii transcendentalnej* — wstęp do J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy*, t. I, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1996, s. XVI–XIX.

<sup>6</sup> Tamże, s. 63.

się umówić i nieograniczone, ale i niepewne w swej realizacji roszczenia zamienić na skromniejsze, ale posiadające gwarancję legalną prawa ustawowe (*Gesetze*).

W ten sposób okazuje się, że moralność jest tylko konieczną podstawą zobowiązań prawnych, bo pokazującą, czego te zobowiązania mogą dotyczyć. Oddziela prawa niezbywalne od zbywalnych. Jej rola jest negatywna i kończy się z chwilą, gdy rozpoczyna się wymiana praw zbywalnych. Wtedy natomiast zaczyna się polityka — posługiwanie się konkretną empiryczną treścią. Fichte nie popelnia grzechu formalizmu politycznego. Jego abstrakcyjna formuła prawna nie jest wszechwładna. Można przy okazji też odeprzeć drugi zarzut Hegla, mówiący o niebezpieczeństwie arbitralności w rozstrzyganiu zgodności z prawem. Jednostka może być i jest źródłem prawa, ale skuteczność realizacji zobowiązań prawnych zależy od czegoś więcej. Łatwo zauważyć, że u Fichtego prawo ustawowe ma cechy relacji między przynajmniej dwiema osobami. Mojemu prawu do robienia czegoś odpowiada obowiązek innego do wyrzeczenia się czynienia tej samej rzeczy w tym samym czasie. Tak się ma rzecz z prawami negatywnymi, ale podobnie jest też z pozytywnymi. Czyjeś pozytywne prawo do bycia nakarmionym wymaga czyjegoś obowiązku podzielenia się tym, co posiada w nadmiarze. Fichte wykorzystuje tę niezwykle zgrabną konstrukcję (prawo — I osoba/obowiązek — II osoba) w argumentacji na rzecz wolności słowa w *Żądaniu zwrotu wolności myśli od książąt Europy*<sup>7</sup>. Wolność głoszenia poglądów, które uważam za prawdziwe, nie przysługuje mi jako moje wyłącznie prawo, ale jest obowiązkiem względem innego, koniecznym dopełnieniem jego prawa do wiedzy. Z tego prawa nie musi on, rzecz jasna, korzystać, ale moje wolne rozpowszechnianie myśli jest warunkiem niezbędnym do tego, by inny człowiek mógł, gdy zechce, zrealizować swoje prawo. Odebrać mi wolność do dzielenia się swoimi myślami z innymi, to odebrać innym prawo do poznawania tych myśli i wzbogacania się nimi. Należy tu podkreślić, iż inny ma *prawo*, a nie obowiązek poznania cudzych myśli. Nikt nikogo nie przymusza do ulegania wpływom filozofów. Daleko stąd do ingerencji w naturalny rozwój człowieka przez manipulowanie jego ideami. W ten sposób pokazaliśmy też nietrafność argumentów Berlina, w których zarzuca Fichtemu paternalizm.

Pozostanmy jeszcze przez chwilę przy koncepcji prawa będącego relacją. W umowie obywatelskiej prawo ustawowe jako pojęcie zakładające relację obejmuje już całą sieć takich stosunków. Każdy, kto jest do czegoś uprawniony jest też do czegoś zobowiązany. Rodzi się tu następująca wątpliwość: nietrudno sobie wyobrazić, że każdy będzie konsekwentnie dążył do realizacji swych praw, ale skąd pewność, że równie sumienny okaże się przy wypełnianiu obowiązków? Otóż u Fichtego skuteczność w egzekwowaniu wzajemnych zobowiązań rodzi się z sytuacji niepewności. Spełniam teraz swój obowiązek, byś ty mógł skorzystać ze swojego prawa, bo nie wiem, czy wkrótce i ja nie będę rościł sobie prawa do

---

<sup>7</sup> *Zamknięte państwo handlowe*, dz. cyt., s. 30–32.

czegoś, do czego potrzebne jest twoje dotrzymanie zobowiązania. Łatwo to wytłumaczyć na przykładzie umowy dotyczącej wzajemnej ochrony własności: bronię twojego dobytku dziś, bo jutro ja mogę być napadnięty i wtedy oczekiwać będę twojej pomocy na tej samej zasadzie: „Ta nieokreśloność, ta niepewność co do tego, które z indywiduów zostanie najpierw zaatakowane, a więc ta *phymność* wyobraźni, stanowi więź umowy. Jest ona tym, za pomocą czego wszystkie jednostki zlewają się w jedno i nie są już zjednoczone w abstrakcyjnym pojęciu, niczym pewne *compositum*, lecz zespolone praktycznie niczym pewne *totum*”<sup>8</sup>.

Warto zauważyć, że ten element przymuszający nas do zaspakajania wzajemnych roszczeń oparty jest na tej samej „zasłonie niewiedzy”, co pryncypia sprawiedliwości wywiedzione z „sytuacji pierwotnej” u Johna Rawlsa<sup>9</sup>.

Czy prawo ustawowe traktowane jako relacja nie kłóci się jednak z subiektywizmem wolności moralnej? Czy polityka nie zderza się tu niebezpiecznie z moralnością? Okazuje się, że wręcz przeciwnie. Otóż reguła subiektywizmu — poleganie na wolnej jednostkowej woli podmiotu — jest podstawą umowy społecznej. Pojęcie nieredukowalnej wolności jednostki musi być założeniem zasady prawodawstwa, gdyż tylko umowa między wolnymi, nie przymuszonymi przez konieczność przyrodniczą ludźmi może być prawomocna. Argumentacja, na której wsparta jest zasada prawodawstwa, podobnie jak w wypadku zasady naczelnej w *Teorii Wiedzy*, zatacza charakterystyczne koło. Zakłada to, co w konsekwencji ma urzeczywistnić. Nieograniczona wolność jednostki założona w zasadzie prawodawstwa ma przecież w efekcie uaktualnienia tejże zasady umożliwić jednostkom korzystanie z ich najpierwotniejszej wolności moralnej. To dlatego właśnie prawa stanowione naruszające dziedzinę praw niezbywalnych odrzucane są jako złe.

Subiektywna i jednostkowa wolność poprzedzać musi i warunkować prawomocną *umowę zjednoczeniową*, w absolutnej postaci pozostaje jedynie w sferze prawa moralnego. W niczym nie narusza to jednak sensu mówienia o przewidywalnym i jawnym porządku praw stanowionych. Prawo stanowione i moralność, mimo iż wzajemnie się dopełniają i stanowią łącznie warunek konieczny do zawiazania się wspólnoty społecznej, są substancjalnie oddzielone i odróżnialne od siebie. Rozciągnięcie przez Fichtego rozumu praktycznego na świat spraw społecznych, rozlanie się tego Kantowskiego *noumenu* na fenomenalny świat zjawisk — historii i stosunków międzyludzkich — nie doprowadziło do rozmycia granic moralności i polityki, filozofii i przyrody, teorii i empirii. Doprowadziło to raczej do konieczności znalezienia medium pomiędzy dwoma porządkami. Stał się nim świat kultury: „*Kultura* to rozwijanie wszystkich sił w dążeniu ku celowi pełnej wolności i pełnej niezależności od wszystkiego, co różne od nas samych

<sup>8</sup> Tamże, s. 143.

<sup>9</sup> Por. J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 24–25.

(...) zmysłowość nie tylko nie powinna być władcą, powinna być także sługą, i to sługą zręcznym, przydatnym...”<sup>10</sup>.

Prawo moralne w filozofii Fichtego nie jest już tylko „we mnie”. Nie określam się wobec świata konieczności przyrodniczej odgraniczając się od niego i zamykając w twierdzy wolności indywidualnej. Taka sytuacja oznaczałaby, iż to świat zmysłowy pozostający poza moją kontrolą wyznacza granice dla mojej wolności nieprzekraczalne. Zmysłowość nie jest więc dla Fichtego już tylko dziedziną, od której trzeba się odwrócić, nie jest naturą, której wystarczy nie słuchać. Jest raczej wyzwaniem. To wolność podmiotu winna określać przyrodę, przekształcać ją na własny użytek, wprząc ją w pracę zmierzającą do osiągnięcia najwyższego celu — pogodzenia woli z rozumem. Poskromienie zmysłowości to jedynie pierwszy, negatywny aspekt wyzwolenia się spod jej kieratu. Dzięki temu aktowi człowiek jest zależny tylko i wyłącznie od siebie, nie jest już określany przez pobudki zewnętrzne. Ale poprzestając na tym jednym kroku jednostka staje się tylko Berlinowskim filozofem — kwietystą, który uciekłszy do swej „wewnętrznej cytadeli”<sup>11</sup> zastyga w obojętności. Fichte domaga się od nas podjęcia kolejnych działań, sprawiających, że każdemu *ja chcę* mojej woli odpowiadać będzie *oto jest* stające się w świecie zjawisk. Nie ma granic dla ludzkiej wolności, o ile znajdzie się siła i odwaga, aby je przekroczyć. Kultura to pozytywne zadanie uprawiania zmysłowości — czynienia jej sobie podległą i posłuszną. Takie kształcenie zmysłowości, dostrajanie jej do naszych potrzeb jest zadaniem pozwalającym na nieskończone doskonalenie się w zręczności. Przedmiot tego przekształcania jest bowiem niemal nieograniczony. Obejmuje wszystko, co nie jest naszą czystą i niezmienną jaźnią.

Wezwanie do aktywności, jakie niesie ze sobą kultura, nawiązuje nieco do starożytnego pojęcia cnoty. Jest ona obszarem nieustannych ćwiczeń, które są warunkiem koniecznym osiągnięcia wirtuozerii — zręczności w posługiwaniu się zmysłowością. Zadaniem moralnym jest czynić rzeczy takimi, jakimi powinny być. Jedynym sposobem na udowodnienie tego, że coś jest możliwe, staje się realizacja tej możliwości. Wolność, Akt i Prawda zostają zjednoczone w Fichteańskiej filozofii czynu. Jest to wątek, który trzeba mieć na uwadze przy studiowaniu jego pism, również tych o tematyce społecznej. Użytecznym kluczem do filozofii politycznej Fichtego może się okazać stwierdzenie wybitnego historyka niemieckiego Friedricha Meineckego: „Dla Hegla identyczność Rozumu i rzeczywistości była faktem; dla Fichtego — zadaniem”<sup>12</sup>.

Na dualizmie Kantowskim ciążył palący problem uzgodnienia współdziałania prawodawstwa przyrody z prawodawstwem moralnym. Świat wolności i obszar przyrody domagał się pomostu. Fichte podjął to wyzwanie. Chciał udzielić

<sup>10</sup> J.G. Fichte, *Zamknięte...*, dz. cyt., s. 84–85.

<sup>11</sup> I. Berlin, *Cztery eseje...*, dz. cyt., s. 196.

<sup>12</sup> F. Meinecke, *Machiavellism*, przeł. na angielski Douglas Scott, London 1957, s. 375.

odpowiedzi na pytanie: jak jest możliwa wolna przyczynowość sprawcza istot rozumnych w świecie zmysłowym? Odkrywając, że wola nie urzeczywistniona w akcie, jest bezsilna, dokonał pozytywnego rozstrzygnięcia wyżej postawionego pytania, wysuwając propozycje jego urzeczywistnienia. Z takimi właśnie projektami stykamy się w *Podstawach prawa naturalnego* i *Zamkniętym państwie handlowym*.

Również w tych pismach wykracza Fichte daleko poza Kantowski formalizm. Pojęcia, które u Kanta ograniczały się do roli negatywnej: idee, mówiące o tym tylko, czego prawo zmienić nie może, u Fichtego stają się zasadami pozytywnymi — zmieniającymi i naprawiającymi stan zastany. Tak ma się rzecz z pojęciem sprawiedliwości, która nie jest już tylko retrybucyjna (tak jak u Kanta), ale też dystrybucyjna. Dobra wytworzone w ramach współpracy mają podlegać wtórnemu rozdziałowi. Także pojęcie własności znacznie rozszerza swój zakres. Prawo państwowe nie sankcjonuje już przypadkowego stanu posiadania obywateli bez zastosowania do niego norm sprawiedliwości dystrybucyjnej (tak jak było to u Kanta). Własność, paradoksalnie, nie jest już czymś trwałym, staje się dynamiczna, jest wręcz aktem, gdyż terminem „własność” obejmuje Fichte nie tylko materialne przedmioty, ale też prawo jednostki do wykonywania w sposób wyłączny określonej czynności, w danym czasie i miejscu.

Konsekwencją przytoczenia powyższych argumentów w celu odparcia pretensji Hegla o nadmiar formalizmu może być zarzut Berlina — tym razem o to, że takie państwo, dystrybuując pozwolenia na wykonywanie pracy i odbierając obywatelom plody ich aktywności, by potem je „sprawiedliwie rozdzielać”, ewidentnie trąci totalitaryzmem. Nieporozumienie to rozstrzygnę powołując się na fakt, że nawet współcześni liberałowie mają poglądy zbieżne z koncepcjami Fichtego. John Rawls w swojej *Teorii sprawiedliwości* przytacza wyczerpujące argumenty na rzecz idei sprawiedliwości dystrybucyjnej, natomiast mało znany w Polsce Hillel Steiner całą teorię praw wywodzi z założenia, iż jeśli *wolność* do wykonania jakiejś czynności polega na *posiadaniu* (*possession*) przez jednostkę czasu i przestrzeni umożliwiających jej podjęcie tej czynności, to *prawo* jest niczym innym, jak hipotetyczną *własnością* warunków umożliwiających takie działanie. Prawo do aktu podpada pod pojęcie własności, a prawodawca dystrybuując prawa przydziela każdemu jego własność<sup>13</sup>.

Nie tylko wątpliwa, ale wręcz logicznie nieuprawniona wydaje się koncepcja Berlina, jakoby propaństwowe pomysły Fichtego były bezpośrednią konsekwencją jego wiary w racjonalizm. Oto jak wygląda zarzut wysunięty przez Berlina pod adresem Fichtego — mieszkańca Świątyni Sarastra: „racjonalistyczny argument ze swoim założeniem jedynego prawdziwego rozwiązania prowadził krok za krokiem

---

<sup>13</sup> H. Steiner, *An essay on Rights*, Oxford 1994, rozdz. 2, 3.

(...) od etycznej doktryny jednostkowej odpowiedzialności i samodoskonalenia do autorytarnego państwa posłusznego dyrektywom elity Platońskich strażników”<sup>14</sup>

Trudno nie zauważyć, iż możliwość istnienia racjonalnych praw państwowych nie znaczy jeszcze wcale, że ten, kto ją odkrył, dysponuje narzędziami i umiejętnościami potrzebnymi do jej realizacji. Wiara w istnienie obiektywnego porządku nie oznacza, że ten, kto weń wierzy, ma do tego porządku dostęp. Wiara w istnienie racjonalnej formuły nie pociąga za sobą wiedzy o kryteriach racjonalności. Co więcej, nawet gdyby ktoś odkrył możliwość racjonalnych praw i nawet gdyby usiłował jej dowieść poprzez sformułowanie odpowiadających tej formule praw rzeczywistych, nie oznacza to jeszcze, że prawa te chciałby wprowadzić do życia prawdziwej wspólnoty, a w szczególności wbrew woli jej członków. Ale czyż tego właśnie nie czyni Fichte w swym utopijnym projekcie *Zamkniętego państwa handlowego*? Czy do czegoś innego namawia w *Rysach zasadniczych epoki współczesnej* i *Mowach do narodu niemieckiego*? Odpowiadając na to pytanie poruszamy dwie wiążące się ze sobą kwestie: problem zaakceptowania przymusu jako środka zaradczego w celu uniknięcia przemocy oraz fakt nastania epoki historycznej, w której zmysłowość wymknęła się zadaniom Rozumu Praktycznego. Zacznę od tej ostatniej kwestii.

Kultura, czyli, jak wcześniej zauważyliśmy, sztuka podporządkowywania świata zmysłowego woli, jest zdaniem Fichtego zadaniem łączącym ludzi we wspólnym wysiłku. Cała chrześcijańska Europa ma ogólnie rzecz biorąc jedną kulturę i jedno zadanie z nią związane: „jakoż wszyscy wychowani w chrześcijaństwie Europejczycy stanowią w istocie Jeden tylko Naród, wspólną Europę uznają za Jedną prawdziwą Ojczyznę, i od krańca do krańca kontynentu poszukują mniej więcej tego samego i są przez to samo przyciągani”<sup>15</sup>.

Niezależnie jednak od tych podobieństw celów, do jakich skłonni są dążyć mieszkańcy Europy, państwa tego kontynentu we współczesnej Fichtemu epoce znajdują się w nieustannej wojnie o dominację (o status monarchii uniwersalnej). Mimo że kultury poszczególnych państw są jedynie odmianami jednego i tego samego dziedzictwa europejskiego, nieustannie ścierają się między sobą o to, która ma dominować. Pozorne są wszelkie stany równowagi w układzie sił. Okresy pokoju to jedynie przerwy pomiędzy wojnami, w trakcie których państwa zbroją się i zmieniają sojuszników. Najbardziej charakterystyczną cechą tych czasów jest istnienie silnego państwa narodowego, państwa zdolnego do szybkiej mobilizacji sił. To zaś jest możliwe tylko wtedy, gdy wewnętrzne sprawy państwa rozstrzygane są w sposób jednolity i nieskomplikowany. Polityka budowana w drodze wolnych dysput pomiędzy obywatelami musi zostać zamieniona na surową politykę rozumu państwowego. Celem władzy jest zachowanie w istnieniu bytu państwowego. Jest to cel najwyższy, zajmujący miejsce przed wszelkimi innymi.

<sup>14</sup> I. Berlin, *Cztery eseje...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>15</sup> J.G. Fichte *Zamknięte państwo handlowe*, dz. cyt., s. 261.

Jest podstawowy, bo dopiero jego podtrzymanie pozwala realizować inne (m.in. bardziej jednostkowe) cele. Posiadanie bytu państwowego jest warunkiem posiadania jakichkolwiek praw obywatelskich i dlatego dobro państwa — wszystko, co służy jego zachowaniu — ma pierwszeństwo przed prawami człowieka, nawet tymi niezbywalnymi. Racja stanu nakazuje użycie wszelkich niezbędnych środków tam, gdzie idzie o dobro państwa.

W tym miejscu narzuca się pytanie: czy Fichte zdradził swoje ideały, czy poświęcił wolność indywidualną na ołtarzu bardziej całościowych projektów? Trudno potwierdzić te wątpliwości. Wydaje się bowiem, że mając do wyboru alternatywne modele rządzenia rzadko akceptuje się zasady *raison d'état* dobrowolnie. Częściej do ich stosowania przymuszają warunki historyczne, w których danemu państwu przyszło funkcjonować. Żadna wspólnota polityczna nie jest odizolowana od innych państw. Co więcej, niemożliwe jest sztuczne odseparowanie się jakiegoś państwa od sąsiadów. Pokojowo nastawiony byt polityczny nie ostanie się pośród wojujących o hegemonię mocarstw; zostanie raczej zmieciony z powierzchni ziemi.

„Przeto każde państwo dąży albo do chrześcijańskiej monarchii uniwersalnej, albo przynajmniej do [wYROBIENIA W SOBIE] zdolności dążenia do niej: [dąży] do równowagi, gdy ktoś inny chce ją zburzyć, a po kryjomu do [WYTWORZENIA W SOBIE] siły uzdalniającej je samo do ewentualnego zburzenia jej.”<sup>16</sup>

We współczesnych Fichtemu czasach w stosunki międzyludzkie wdarł się pierwiastek pochodzący ze sfery konieczności przyrodniczej — jest to element walki. Co więcej, jest to taki składnik świata przedmiotowego, którego kultura nie zdołała poskromić. W rezultacie właśnie ta zasada walki o byt pochodząca ze sfery zmysłowości, która wymknęła się rozumowi praktycznemu spod kontroli, zaczyna teraz wpływać na jego własne określenia. Zamiast czynić wolnymi jednostki, wpierv same państwa muszą uniezależnić się od swych wrogów. Już nie cała kultura uprawia i wykorzystuje przyrodę do celów zgodnych z wolą człowieka, ale osamotniona *virtu* polityka (jego umiejętność posługiwania się rozumem państwowym) zмага się z potężną Fortuną — ślepą, wyrosłą z konieczności mocą natury. Rozum państwowy wzywa Fortunę do pojedynku na śmierć i życie, bo nie może dopuścić do tego, by zniszczyła wzniosłe dzieło kultury. Ale stając do takiego pojedynku *virtu* polityka nie może stronić od używania tych metod i narzędzi, którymi posługuje się Fortuna. A że są to środki niezwykle brutalne? Cóż, niekiedy i władca musi okazać się okrutny. Jest to w pełni uprawnione, gdy chodzi o ocalenie kultury, która we współczesnej Fichtemu epoce znajduje schronienie pod parasolem bytu państwowego. Państwo jest korzeniem praw, z którego wyrasta drzewo poszczególnych praw obywatelskich. Władca stosuje przymus względem obywateli, tylko po to, by ochronić przed przemocą to, czemu zawdzięczają oni w ogóle swój status obywateli.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 260.

To prawda, że przymus pozostający w arbitralnej dyspozycji polityka *raison d'etat* jest czymś zupełnie różnym od hipotetycznego przymusu stojącego za każdą sankcją prawną. Reguły stosowania tego ostatniego są ściśle określone i każdy obywatel świadomie wyraża na nie zgodę. Ponadto tylko taka hipotetyczna zasada przymusu, będąca esencją praw stanowionych, gwarantuje dotrzymywanie wzajemnych zobowiązań. Sytuacja, w której władca nie odpowiada przed nikim za swoje suwerenne decyzje, nie jest jednak stanem normalnym, jest stanem wyjątkowym, charakteryzującym epokę w stanie zapalenia. Fichte nie zrezygnował ze swoich pierwotnych ideałów. W przeciwieństwie do Kanta zstąpił jednak z piedestału formalizmu, by przyjrzeć się faktom określającym horyzont społeczny, w którym przyszło mu żyć. Obraz, jaki przedstawiła mu współczesność, przeraził go, ale nie oślepił. Wciąż był skłonny twierdzić, że epoka wojen europejskich jest tylko epizodem w dziejach, a historii Ludzkości w rzeczywistości przyświecają kosmopolityczne cele: „cóż jest ojczyzną prawdziwie wykształconego chrześcijańskiego Europejczyka? W ogólności jest nią Europa, w szczególności jest nią w każdej epoce *to* państwo europejskie, którego kultura osiągnęła najwyższy poziom. Owo niebezpiecznie błędzące państwo z czasem naturalnie upadnie, zatem jego kultura przestanie reprezentować najwyższy poziom. Ale właśnie dlatego, że upada ono i upaść musi, wzrastają inne, a wśród nich zwłaszcza jedno, które teraz staje na szczycie zajmowanym najpierw przez tamto. Niech też wtedy śmiertelnicy, którzy swą ojczyznę odnajdują w skibie, rzece, górze, pozostaną obywatelami upadłego państwa; zachowują, co chcieli i co ich uszczęśliwia: duch spokrewniony ze słońcem będzie nieodparcie przyciągany przez miejsce, w którym światłość jest i prawo, i tam się skieruje. I oto w tej atmosferze obywatelstwa światowego możemy całkowicie uspokoić się co do działań i losów państw...”<sup>17</sup>.

Isaiahowi Berlinowi i innym liberałom pomawiającym Fichtego o etatyzm odpowiedzieć można w następujący sposób: świat demokracji liberalnych ma to do siebie, że nie toczy się w nim wojen. Dlatego liberał nigdy nie zrozumie w pełni idei *raison d'etat*.

Na koniec warto wyjaśnić, że wiara Fichtego w kosmopolityzm, jakkolwiek utopijna, w żaden sposób nie podważa jego kryteriów racjonalności. Berlin popełnia błąd, gdy przypisuje Fichtemu konstruującemu aprioryczną zasadę prawną zamiar urzeczywistnienia materialnego celu, na przykład jakiegoś projektu największej szczęśliwości. Do pobudek kierujących filozofem usiłuje Berlin włączyć to, co w postaci postulatu rozumu praktycznego dołącza się do warunków formalnych powstania wspólnoty jako jej nieskończony cel<sup>18</sup>. Operacja Berlina jest

<sup>17</sup> Tamże. s. 266–7.

<sup>18</sup> Np. wolność każdego możliwa do pogodzenia z taką samą wolnością innych — odp. negatywnej wolności politycznej, niezależność od natury zmysłowej — odp. wolności

całkowicie nieuprawniona, gdyż materialność celu, jego konkretność, w sposób oczywisty kłóci się z czystością formalną, jakiej domaga się *Rechtsgesetz*. Gdyby zresztą nawet przyjąć (całkowicie hipotetycznie), że Fichte godzi się na jakiś materialny cel, to i tak nie mógłby formułować zasad prawnych uprawomocnionych przez urzeczywistnienie takiego celu, gdyż dążenie do niego rozciągnięte jest przecież w nieskończoność. Taka legitymizacja nigdy więc nie zostałaby wypełniona.

Nie sposób w tym miejscu wyczerpująco rozliczyć się z rozmaitymi krytykami, jakie formułowano na przestrzeni wielu lat pod adresem pisarstwa politycznego Fichtego. Tutaj odniesiono się tylko do dwóch możliwych opcji krytycznych: heglisty oraz liberała. Celowo wybrane zostały przeciwstawne stanowiska. Filozofia Fichtego ma bowiem, wbrew pozorom, tendencję do plasowania się *między* biegunami raczej niż na jednym z nich. Innymi nie uwzględnionymi tutaj podwójnymi kluczami mogącymi służyć do interpretacji publicystyki politycznej Fichtego mogą być: nacjonalizm vs. kosmopolityzm, konserwatyzm vs. progresywizm, realizm vs. utopizm, czy nawet los vs. polityka (zaczepnięte z przytaczanej przez Hegla anegdoty o Goethem i Napoleonie).

\*

\* \*

Niniejszy tekst na temat politycznej twórczości Fichtego miał na celu skłonienie czytelnika do niezależnej krytyki tego filozofa, do próby umieszczenia go na mapie myślicieli społecznych. Do uważnej lektury *Zamkniętego państwa handlowego i innych pism* zachęca w bardzo interesujący sposób Aleksander Ochocki w swoim wstępie zatytułowanym *Filozofia wychowania do wolności*. Niżej podpisana nie sądzi, że potrafiłaby tu jeszcze coś dodać. Zaproszenie Ochockiego jest wystarczająco efektowne, by skłonić do przemyślanej lektury każdego, kto lubuje się w studiowaniu nietypowych projektów filozoficznych. Ci odważnie nastawieni do treści, którą zapowiada się im we wstępie, mogą jednak zostać odstraszeni kaznodziejską i egzaltowaną formą, w jaką przyobleka niekiedy Fichte swoje myśli. Na to raczej nie przygotowuje czytelnika Aleksander Ochocki. Lekki i zdystansowany do przedmiotu styl autora wstępu sprawia, że czytelnik przechodząc do lektury pierwszej rozprawy rozczarowuje się odkrywając, iż dalsza lektura książki będzie borykaniem się z trudnym pisarstwem Fichtego. Dla tych, którzy się jednak przemogą, pocieszeniem może być fakt, iż zespół tłumaczy dołożył wszelkich starań, by ten pompatyczny dyskurs uczynić możliwie przystępnym.

Recenzowała *Monika Nalepa*

---

kosmologicznej, pogodzenie woli z rozumem — odp. wolności transcendentalnej; patrz *Zamknięte...*, dz. cyt., przyp. na str. 96.