

Fichte i konsekwencje jego filozofii

Fichte and the consequences of his philosophy¹

CHRISTOPH ASMUTH

Augustana Hochschule Neuendettelsau, Niemcy

christoph.asmuth@augustana.de

<https://orcid.org/0000-0003-0362-0953>

Abstract: The article presents Fichte's ideas and their consequences for further reflection and social movements in Germany, which were probably unforeseen by the philosopher himself, resulting both from the interpretation of his ideas and the political and social situation. Methodologically, the article is based on an analysis of Fichte's writings and his attitude in the context of events, as well as the development of literature and social thought in the German states.

Keywords: Johann Gottlieb Fichte; Transcendental Philosophy; Philosophy of Religion; Constitutional State; Philosophy of the 19th Century

Abstrakt: Artykuł przedstawia idee Fichtego i ich konsekwencje dla dalszej refleksji i ruchów społecznych w Niemczech, prawdopodobnie nieprzewidziane przez samego filozofa, wynikające zarówno z interpretacji jego idei, jak i sytuacji polityczno-społecznej. Metodologicznie artykuł opiera się na analizie pism Fichtego i jego postawy w kontekście wydarzeń oraz rozwoju literatury i myśli społecznej w krajach związkowych Niemiec.

Słowa kluczowe: Johann Gottlieb Fichte; filozofia transcendentálna; filozofia religii; państwo konstytucyjne; filozofia XIX wieku

¹ Źródło artykułu: Asmuth, Christoph. 2024. „Religionsbekenntnis und Olympische Spiele”. W: *Religionsphilosophie in und nach der Klassischen Deutschen Philosophie*, 105-119. Duncker und Humblot.

„Niemiecka wolność, niemiecki Bóg,
niemiecka wiara bez kpin,
niemieckie serce, niemiecka stal
to nasi idole”.

(Ernst Moritz Arndt, *Deutscher Trost*, 1813)

„Deutsche Freiheit, deutscher Gott,
Deutscher Glaube ohne Spott,
Deutsches Herz und deutscher Stahl
Sind vier Helden allzumal”.

(Ernst Moritz Arndt, *Deutscher Trost*, 1813)

Johann Gottlieb Fichte zmarł w styczniu 1814 roku w Berlinie, w wieku 51 lat – zbyt wcześnie, powiedzielibyśmy dzisiaj, zbyt młodo. W moim wykładzie będę dowodził, że filozof Fichte zmarł wystarczająco wcześnie – dość wcześnie, aby nie być świadkiem konsekwencji swoich filozoficzno-rewolucyjnych idei, być może również wystarczająco wcześnie, aby samemu nie wpaść, wraz ze swymi poglądami politycznymi, w nurt problematycznego ruchu filozoficznego, który wykazuje dość odpychające cechy.

Tak zwane wojny wyzwolenicze i starania o restaurowanie politycznego porządku, które rozpoczęły się w 1815 roku, nadały zupełnie inny bieg wydarzeniom niż przewidywał Fichte, a jego rewolucyjną retorykę emancypacyjną przekształciły w patriotyzm, oparty na tożsamości narodowej, który – choć dziś wydaje się nam to niejednoznaczne – miał podstawy republikańsko-demokratyczne.

Johann Gottlieb Fichte był człowiekiem religijnym. Wspomnienia świadków jego życia przedstawiają go jako kaznodzieję. Przywiązywał dużą wagę do praktykowania religii. Fichte, który pod koniec XVIII wieku, został oskarżony o ateizm, każdego wieczoru śpiewał psalmy z całą rodziną i domownikami, a następnie wyjaśniał fragment Pisma Świętego. Przyczyną podejrzeń o ateizm stało się wydanie filozoficznej pracy Fichtego, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*O podstawie naszej wiary w boskie panowanie nad światem*) (Fichte 1869, 284-303; Medicus 1905, 135-157; Medicus 1914, 111-144; Hirsch 1951, 337-407; Gethmann 2018, 208-209; Jacobs, 1984, 65-81; Fallbacher 1985, 112-135; Röhr 1987, Schölzel 1987; Herz 1989; Röhr 1994; Asmuth 1997, 3-30).

Publikacja Fichtego, która wywołała oskarżenia o ateizm, stanowiła pracę z dziedziny filozofii religii. Autor przedstawiał filozoficzną koncepcję Boga, która Absolut postrzegała jako moralny porządek świata. Tym samym na bok

odłożone zostały – klasyczne dla teologii – kwestie, takie jak np. osobowość Boga, jego transcendencja, nieśmiertelność duszy, przebaczenie grzechów, pojęcie Trójcy, boskość Jezusa itp.

Te koncepcje były bardzo kontrowersyjne. Przede wszystkim znane już było krytyczne zastrzeżenie Kanta, że nie da się udowodnić istnienia Boga ani nieśmiertelności duszy, tymczasem Fichte wyrażał swe przekonania nie w twierdzeniach negatywnych, lecz pozytywnych. Poza tym ci, którzy już w krytycznej filozofii Kanta przeczuwali zagrożenie dla ortodoksyjnego chrześcijaństwa, ujrzeni w dokonany przez Fichtego zredukowaniu teologii do moralności potwierdzenie swoich najmroczniejszych przeczuć.

Rzeczywiście jego sposób łączenia przekonań religijnych z moralnością, rozwijanie filozofii religii zamiast teologii filozoficznej, były to kwestie niezwykle delikatne z politycznego punktu widzenia; jego refleksje stały się inspiracją dla wielu (Jaeschke 2007, 33-54).

Już w pierwszym wprowadzeniu do teorii wiedzy, *prima philosophia* Fichtego, można było przeczytać, że każda jaźń jest jedyną najwyższą substancją (GA I, 2, 282). Tym samym Fichte uznawał pojęcie jaźni, przyjmując część dziedzictwa filozofii Spinozy, zawartą w jego dziele *Ethica* (które najpierw zakazane, potępiane, niechętnie zostało uznane przez Friedricha Heinricha Jacobiego za godne dyskusji i stało się przedmiotem debat filozoficznych).

Fichte uważał, że pojęcie jaźni może pomóc w rozwiązaniu kantowskiego problemu dualizmu zdolności poznawczych i wypełnić przepaść pomiędzy zmysłowością z jednej strony, a rozumem i rozumnością z drugiej. Fichte uznawał również, że to jaźń jest wyrazem etycznej autonomii skończonej istoty rozumnej. Uważał, że to jaźń stanowi o istnieniu obywatela, a obywatele tworzą naród, który musi posiadać suwerenność. Jaźń jako jedyna najwyższa substancja stanowiła zatem konkurencję dla króla, a także dla Boga, jeśli przez Boga rozumie się Stwórcę i władcę świata istniejącego ponad światem lub przed światem. W tym wypadku, twierdzi Fichte, jaźń jest samym Bogiem – nie ludzkim, tzw. empirycznym „ja”, lecz „ja”, które jest prawem moralnym. Nauka Fichtego jest zatem rewolucyjna; jest wyrazem rewolucji burżuazyjnej, która chce pozbawić władzy króla i wprowadzić konstytucję regulującą stosunki obywateli, najlepiej w formie republiki.

Jest to również wyraz rewolucji religijnej, która nie czci już Boga-Stwórcy istniejącego odwiecznie poza człowiekiem i jego światem, ale odnosi się do Boga wewnętrznego, którego można znaleźć w moralności i etyce, a ostatecznie w rozumie. Relacja z Bogiem przekształca się w moralność, a moralność w relację z samym sobą.

To połączenie rewolucji i religii przez Fichtego wykazuje pewne podobieństwo do *Culte de l'Être suprême*. Szczególnie wyraźnie widać to w jego

dziele, które miało nosić tytuł *Republika Niemców na początku XXII wieku pod rządami piątego namiestnika*². Jest to utopijny projekt pomyślniej przyszłości Niemiec. Oprócz istnienia doskonałej republiki Fichte przewiduje również odrodzenie igrzysk olimpijskich, państwo zorganizowane według stanów oraz podział Polski między Niemców i Rosjan, dla Żydów wybór asymilacji lub emigracji, możliwość prowadzenia nauczania przez kobiety oraz wprowadzenie nowej religii o nazwie podobnej do chrześcijaństwa (na znak odmienności tej religii nazwa Christen – została zastąpiona przez Fichtego określeniem Christianer – przyp. tłum. MKW).

W tej doskonałej republice niemieckiej zrealizowana została mieszanka elementów postępowych i represyjnych, zaprojektowana przez Fichtego z pozycji autorytarnej, miałyby być to odgórny dyktat zasad zobowiązujących wszystkich obywateli w całym państwie przez najwyższą władzę państwową.

Późna filozofia Fichtego w centrum uwagi stawia człowieka w jego ograniczoności i skończoności, który poprzez rozumne myślenie upewnia się o swoim nieskończonym odniesieniu do Boga, przy czym dla Fichtego Bóg jest niczym innym niż czystą Rozumnością (das Vernünftige), tym co Rozumne w swojej absolutnej jedności. Człowiek pozostaje ograniczony, jednocześnie zwracając się poprzez swój rozum ku Racjonalnej Przyczynie, odkrywa swą nieskończoność; która w każdym ograniczonym człowieku jest czymś więcej niż on sam, ta Racjonalność w każdej jednostce łączy wszystkich i każdego w człowieczeństwie, racjonalności, rozumności. Rzeczywistość, jedność i Rozumność stanowią dla Fichtego jedno.

Dlatego wszelkie różnice mogą być jedynie różnicami formy, a nie absolutnej treści. Różnica jest kwestią punktu widzenia, odmienność kwestią perspektywy. Filozofia Fichtego jest zatem teorią perspektywy nawiązującą do samej siebie, autoreferencyjną. Pod tym względem jego koncepcja zasadniczo różni się od stanowiska Hegla, którego system zawsze zakłada ogląd sytuacji (Hegel, 1971, 25, p. 10).

Fichte jest przekonany, że próba spojrzenia całościowego zawsze będzie jedynie pewnym oglądem całości, a nie samą całością. Oprócz jedności tego, co „absolutne” istnieje zatem dwoistość „sposobu postrzegania” tego co „absolutne”, napięcie, które charakteryzuje całą filozofię Fichtego.

W tym miejscu należy wymienić dwoistość tego, co idealne i co realne oraz ich idealistyczne podwójne odbicie w idealizmie i realizmie (Asmuth 1999, 226-253; Schulte 1999, 83-104).

Należy tu również wspomnieć teorię pięciu sposobów postrzegania świata Fichtego, w której świat wraz z jego nieskończonymi formami i kształtami

² *Die Republik der Deutschen zu Anfange des zweiundzwanzigsten Jahrhunderts unter ihrem fünften Reichsvogte.*

postrzegany jest na pięć sposobów, które stanowią podstawę wszelkiego doświadczenia *a priori* (Girndt 1990, 108-120; Meckenstock 1974, 12-15; Widmann 1977, 12-15). Do tych z góry ukształtowanych sposobów postrzegania świata należy również religia. Fichte pozostaje przy tym wierny programowi filozofii transcendentalnej.

Niezależnie od tego, jak postrzegamy jego rozwój filozoficzny, czy uznajemy, że Fichte daleko odszedł od swoich filozoficznych korzeni, od krytycznej filozofii Kanta, czy też że zdystansował się od filozofii jaźni, którą przedstawił w swym dziele *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, czy też że całkowicie zrewidował heglowski system jenański, jedno wydaje się jasne: nie ma żadnego wyraźnego świadectwa w jego pismach, że przekształcił swoją koncepcję filozofii transcendentalnej na rzecz ontologii lub metafizyki. Wręcz przeciwnie: jego późna teoria wiedzy (*Wissenschaftslehre*) radykalizuje filozofię transcendentalną i rozwija nową odsłonę tej argumentacji – Fichte podkreśla tę metodę w wielu swoich późnych dziełach filozoficznych.

Kantowska krytyka rozumu poszukuje warunków możliwości poznania bez ontologicznego substratu, którego ważność byłaby niezależna zarówno od empirycznych warunków wstępnych, jak i od metafizyczno-teologicznych założeń. Jednak zawsze, gdy coś zostaje naprawdę rozpoznane, istnieją również warunki możliwości tego poznania, tzn. są one „rzeczywiste” i – w odniesieniu do wiedzy o regułach – „obowiązujące”.

Radykalny rozwój filozofii Fichtego w stosunku do filozofii Kanta polega na rozszerzeniu argumentu transcendentalno-filozoficznego i radykalizacji jego praktycznego wymiaru zastosowania.

Jednocześnie sprzeczność między teorią a praktyką zostaje zintegrowana i zniesiona w wzajemnym oddziaływaniu jaźni i świata. W trakcie wykładu teorii wiedzy wykazuje się bowiem zarówno to, w jaki sposób jaźń postrzega siebie jako koniecznie uwarunkowaną przez świat zewnętrzny, jak i to, w jaki sposób jaźń uzyskuje w tym koniecznie uwarunkowanym świecie swobodę działania, tzn. nie jest „określona”, ale „określająca”.

Pluralistyczna koncepcja wolności jest Fichtemu obca. Według niego człowiek jest wolny, gdy postępuje zgodnie z rozumem, który jednak nie jest tylko jego rozumem (*Vernunft*), ale jedną Rozumnością (*Vernünftigkeit*) we wszystkich, jednym moralnym prawem dla wolności wszystkich. Jest to filozoficzne sformułowanie hasła rewolucji francuskiej: „Wolność, równość, braterstwo!”.

Anweisung zum seeligen Leben (Instrukcja dotycząca błogosławionego życia), dzieło wydane przez Fichtego w 1806 roku, stanowi najważniejszy, wręcz kluczowy, tekst dla zrozumienia jego późnej twórczości (Asmuth 2000, 7-80). Jak wspominała żona filozofa, Marie Johanne Fichte, współczesnych czytelników bardzo zdziwiło dobranie tak sformułowanego tytułu książki – *Instrukcja dotycząca błogosławionego życia* i wykpiwali Fichtego, że sam

musi być bardzo błogosławiony, skoro obiecuje podanie instrukcji dotyczącej błogosławionego życia (Fuchs 1981, 276).

Oświecone, berlińskie społeczeństwo nie było zachwycone tonem, w jakim pouczano je o błogosławionym życiu. Jednak Fichte był znakomitym mówcą. Słuchacze jego wykładów byli zachwyceni jego charyzmą, poruszającym i wzruszającym patosem. Delektowano się wzruszeniem, które wywoływały jego przemówienia. Budowały one słuchaczy. W ten sposób wykłady Fichtego stały się wydarzeniem towarzyskim. Wśród słuchaczy byli urzędnicy państwowi, profesorowie, artyści, „oświeceni Żydzi i Żydówki, radcy stanu, Kotzebue”, jak kiedyś z pogardą podsumował Hegel (Hegel 1971, 413).

Dzieło zatytułowane *Anweisung zum seeligen Leben (Instrukcja dotycząca życia błogosławionego)* składa się z dwóch dużych części, których spójność nie zawsze jest łatwa do uchwycenia.

Po wprowadzającym wykładzie metodologicznym Fichte w pierwszej dużej części przedstawia wyniki swojej teorii nauki, łącznie ze swą doktryną „pięciu sposobów postrzegania świata”. Następnie autor przechodzi do dygresji na temat Ewangelii św. Jana.

Druga część zawiera teorię miłości wyłożoną przez Fichtego; opisuje on miłość, którą Bóg darzy samego siebie. Omawiane są cztery stopnie życia błogosławionego.

Pięć sposobów postrzegania świata według Fichtego to: moralność, wyższa moralność, religia i nauka, tj. filozofia lub używając neologizmu, teoria nauki (Asmuth 1995, 1-19). Te sposoby postrzegania świata są uporządkowane hierarchicznie. Fichte podkreśla, że każda wyższa forma znosi i unieważnia swoją niższą formę, w popularnym znaczeniu tego słowa.

Religia opiera się na bezpośrednim poznaniu, że idee dobra, piękna i prawdy, które kierowały działaniami poprzedniego sposobu postrzegania świata, mają swoje źródło w Bogu i są niczym innym, jak przejawami Boga w nas (Verweyen 2012, 81).

Jednak dla Fichtego religia „nie” wyczerpuje się jedynie w dyspozycji poznawczej. Podważa ona dyskursywność teologii, a nawet więcej, według Fichtego religia musi zniszczyć teologię.

Teologię, jaką poznał Fichte, wyrażało zdanie: Bóg jest jeden i poza Nim nie ma nic. Jak podkreślał Fichte, zdanie to czyni Boga tylko samym pojęciem, pustym pojęciem, pojęciem pozbawionym treści. Jednak Bóg, jak deklarował Fichte, nie jest pojęciem, lecz czystym życiem. My sami, o ile myślimy, odczuwamy i działamy, jesteśmy tym boskim życiem. Fichte z wielkim patosem opisywał unicestwienie Boga jako pojęcia i jako antidotum proponuje: „Wystarczy przyjąć punkt widzenia religii, a wszystkie iluzje znikną, a sama boskość powraca do ciebie w swojej podstawowej, pierwotnej formie, jako

życie, jako twoje własne życie, którym powinienes żyć i które będziesz żył” (Verweyen 2012, 82).

Religia, podobnie jak poprzedzające ją sposoby postrzegania świata, nie są formą poznawczą, lecz potencjalnym sposobem działania. Osoba religijna całkowicie angażuje się i oddaje się działaniu. Bóg jest tym, co czyni człowiek zachwycony Bogiem. Teologia jako „żywa wiedza religii” nie jest w ogóle możliwa. Religia jest natomiast poddaniem się Bogu i działaniem *w nim* i *z niego* oraz w jedności *z nim*.

Często zauważano, że poglądy Fichtego na religię wykazują duże podobieństwo do różnych form mistycyzmu (Barion, 1929). Pobożny człowiek, którego Fichte przedstawia swoim słuchaczom w *Instrukcji do życia błogosławionego*, ma wiele wspólnego z mistykiem. Człowiek taki jest świadomy jedności z Bogiem, którego rzeczywiście doświadczają w konkretnych przejawach swojego życia, takiego, jakie prowadzi. Nie musi wcześniej uświadamiać sobie abstrakcyjnego prawa moralnego, które kategorycznie nakazywałoby mu dostosować swoje indywidualne postępowanie do człowieczeństwa w nim samym. Nie musi wyznawać swojej wiary. Żyje raczej zgodnie z maksymą wyższej moralności: „Bądź tym, kim powinienes być, kim możesz być i kim właśnie dlatego chcesz być” (Verweyen 2012, 146). Zdaniem Fichtego człowiek pobożny nie kocha siebie samego, ściśle rzecz biorąc, nie kocha nawet Boga, lecz Bóg kocha nieskończoną, niepodzielną miłością bezpośrednio siebie samego w człowieku religijnym. Człowiek nie tłumaczy tej miłości, nie interpretuje jej, lecz całkowicie się w niej zatracą.

Zgodnie z tym, w ujęciu Fichtego, religia nie stanowi instancji, w ramach której lub w odniesieniu do której można by rozwijać „filozofię religii”. Filozofia religii jest raczej podporządkowana religii ze względu na swój refleksyjny charakter. Jedynie teoria wiedzy jako uniwersalny projekt może ją zbadać i uczynić przejrzystą dla wiedzy. Tu leży przyczyna niejednoznacznego stosunku nauki do chrześcijaństwa.

Pisma Fichtego wpisują się w tradycję oświecenia. Jednocześnie Fichte stara się także o odnowę religii, o religię rozumu. Krytyka religii, krytyka Kościoła, duchowieństwa, tradycji i rytuałów zajmują w rozważaniach Fichtego na temat chrześcijaństwa równie ważne miejsce, jak jego wysiłki na rzecz racjonalnej interpretacji chrześcijańskiej metafizyki. Ta nowa chrześcijańska „metafizyka”, jeśli koniecznie ktoś chciałby ją tak nazwać, nie jest jednak przekształconą ontologią, lecz teorią nauki. To pokazuje pole konfliktu, w obrębie którego znajdują się refleksje Fichtego, dotyczące chrześcijaństwa: jedynym kryterium, według którego należałoby oceniać chrześcijaństwo, jest dla Fichtego rozum. Chrześcijaństwo, zdaniem Fichtego, jest prawdziwe tylko wtedy, gdy może sprostać wymaganiom filozofii lub nauki (Meckenstock 1974, 67).

W tym momencie może pojawić się pytanie, czym właściwie zajmuje się osoba religijna? Co robi święty człowiek? Jakie praktyki są dla niego istotne?

Fichte przez całe życie zmagał się z realiami czasu swego życia. Jego stosunek do wydarzeń politycznych był ambiwalentny. Wyraża się to w określaniu przez niego jego własnej epoki jako czasu „całkowitej grzeszności”, wieku „nieskończonej pustki i płytkości” oraz „nauk formalnych”. Z pewnością nie jest błędem przypisywanie mu przynajmniej stanów depresji na tle wydarzeń politycznych. Fichte nie był chłodnym obserwatorem i analitykiem. Jego poparcie dla rewolucji francuskiej, które wyraził w krwawym 1793 roku, pokazuje, że był on zdecydowany podzielać radykalne cele rewolucji. Nie usprawiedliwiał dziesiątek tysięcy skazanych na śmierć przez ścięcie gilotyną; opowiadał się za gruntowną reorganizacją istniejących państw monarchicznych, poczynawszy od obalenia książąt, zniesienia dziedzicznej szlachty i sekularyzacji majątku kościelnego. Z pewnością te przekonania nie były rzadkie w krajach niemieckich.

Podobnie nie był osamotniony Fichte w swoim przerażeniu, gdy Napoleon w pierwszych latach nowego stulecia, stał się samodzielnym władcą Francji, a w 1804 roku koronował się na cesarza. W 1807 roku Fichte wygłosił w Berlinie przemówienia do narodu niemieckiego.

Przemówienia te powstały w bardzo krótkim czasie i – jeszcze bardziej niż inne dzieła Fichtego – były bezpośrednią reakcją na sytuację polityczną. Jego propozycje były daleko idące i nie miały charakteru wyłącznie militarnego. Chodziło mu o fundamentalną i radykalną edukację narodową, której celem było doprowadzenie do republikańskich, jednorodnych Niemiec zjednoczonych w monarchii konstytucyjnej.

Dopiero w 1813 roku sytuacja polityczna uległa zmianie wskutek rozpoczęcia tzw. wojen wyzwoleniczych. 4 lutego 1813 roku Francuzi opuszczają Berlin, a 9 lutego w berlińskich gazetach pojawia się apel do studentów (!) o wstąpienie do służby wojskowej. Również w tej sytuacji Fichte nie waha się. 19 lutego przerywa swoje wykłady z nauk ścisłych i jako powszechnie znany i szanowany profesor wygłasza publiczne przemówienie na temat sytuacji politycznej (FiGe I, 5, 380). Jest przekonany, że „imperium starego wroga ludzkości, zła w najczystszej postaci, które w różnych epokach przybiera najróżniejsze formy, nie może zostać zniszczone niczym tak skutecznie i całkowicie, jak przez naukę rodzaju ludzkiego” (GAII, 15, 178). Fichte znów jest sobą.

Tak zastosowana retoryka religijna ukazuje Fichtego jednocześnie jako kaznodzieję i agitatora. Według filozofa to właśnie Napoleon, wprawdzie nie tylko jako jedna konkretna osoba, ale jako przedstawiciel idei, jest ucieleśnieniem wszelkiego zła. To walka przeciw Napoleonowi jest punktem kulminacyjnym.

Fichte ukazuje tu dwie, absolutnie odmienne, perspektywy – posiadaczcy nieprzysługującej im władzy państwowej – Napoleon jest tylko jednym

z przykładów – przeciwstawia się kształceniu umysłu, a jego nauka teorii wiedzy jest tu czymś więcej niż tylko przykładem.

Pod względem politycznym chodzi tu o walkę między monarchią a powstającą burżuazją. Polityczna kalkulacja Fichtego za cel stawiała przemianę Prus poprzez wojnę. Nie był on przyjacielem monarchii pruskiej ani żadnej innej. Jego koncepcja religii ma wymiar bezpośrednio polityczny. To, co robi osoba religijna i pełna entuzjazmu dla Boga, ma charakter polityczny.

W ostatnich dziesięciu latach życia Johann Gottlieb Fichte, w swoich pismach politycznych, nieustannie powracał do kwestii relacji między religią a narodowością, chrześcijaństwem a niemieckością. Nie można uznać tego zjawiska za przypadek. Ta kwestia, stale obecna w jego refleksji i twórczości, odzwierciedla wzrastające tendencje emancypacyjne, coraz mocniej widoczne w kręgach mieszczańskich państw niemieckich. Jest to także reakcja filozofa na wydarzenia rewolucji francuskiej, jej przebieg i ciągle odczuwalne konsekwencje. Z tych względów Fichte zdecydowanie opowiadał się za utworzeniem jednolitego państwa konstytucyjnego, które miałyby trwale zjednoczyć niemieckie kraje. Uznawał także za konieczne utworzenie nowej, ujednoliconej religii, która powinna wyeliminować i zlikwidować wszelkie istniejące różnice wyznaniowe. Religia ta powinna opierać się na fundamencie chrześcijaństwa. Członków tej nowo powstającej religii nazwał przekształconą odmianą słowa „chrześcijanie” (Christianer, zamiast Christen – przyp. tłum. MKW).

Johann Gottlieb Fichte pragnął takiego chrześcijaństwa, które byłoby w pełni zgodne z jego własnym projektem „prima philosophia”.

Ujednolicona religia powinna w jednolitych, homogenicznych, monolitycznych Niemczech tworzyć jednolity, monolityczny, obyczajowy i moralny, religijny fundament. Różnorodność wyznań kościołów chrześcijańskich należało porzucić na rzecz ujednoliconego, homogenicznego chrześcijaństwa. W tym projekcie Fichtego religie niechrześcijańskie nie odgrywają żadnej roli – z wyjątkiem judaizmu, który miał zostać włączony do chrześcijaństwa. Dla Fichtego było to równoznaczne z przedstawieniem Żydom alternatywy – żądaniem ich konwersji na jego wersję chrześcijaństwa lub emigracji z Niemiec.

Fichte uważał, że wydarzenia wojenne dowodzą pilnej potrzeby realizacji jego idei. Od czasu wydania *Przemówień do narodu niemieckiego* wielokrotnie podkreślał ich znaczenie w swoich wystąpieniach z przekonaniem i bardzo mocnym zaangażowaniem retorycznym.

Dokładnie te same tendencje przekazuje również jego rękopis zatytułowany: *Die Republik der Deutschen zu Anfange des zwei u. zwanzigsten Jahrhunderts unter ihrem fünften Reichsvogte und in den Umkreis der Reden an die deutsche Nation gehört, also nach der Anweisung entstanden ist* (Republika Niemców na początku XX wieku pod rządami piątego namiestnika i w kontekście przemówień do narodu niemieckiego, powstała zgodnie z wytycznymi).

(Schottky 1990, 111-137). Jest to projekt dzieła, które miało przedstawić w formie utopii jego teorię państwa niemieckiego.

W dziele tym fikcyjny reporter z XXII wieku opisuje między innymi rozwój wyznań religijnych w Niemczech: władza ustawodawcza państwa przyszłości uznała – oczywiście po konsultacji z uczonymi – za konieczne wprowadzenie obok wyznania rzymskokatolickiego, luterańskiego i reformowanego czwartego wyznania państwowego: wyznania „chrześcijan ogólnych”. Chrześcijanie ogólni uznają naukę chrześcijańską o Bogu jednak wyłącznie w takim zakresie, w jakim jest ona zgodna z rozumem³.

Jako „fichteanie”, szczerzy zwolennicy nauk Fichtego, ogólni chrześcijanie uznają wszystko to, co w religii historyczne za nieistotne. Dotyczy to również osoby Jezusa Chrystusa. Ogólni chrześcijanie nie są zainteresowani historyczną postacią Jezusa.

Centrum ich religii jest rozum, ja, jaźń, „ponieważ sami mocno wierzymy, że w swej istocie jesteśmy Chrystusem”⁴.

Ta formuła deklaracji wiary została również jednoznacznie zapisana w konstytucji Republiki Niemieckiej, która, zgodnie z projektem Fichtego powinna brzmieć:

Pierwszym warunkiem ludzkiej edukacji jest nieograniczona samodzielność, która polega na nieuznawaniu żadnych ograniczeń poza tymi, które stawia własne, jasne rozumowanie i silna, własna wola. Kto musi uzależniać się od cudzego osądu, nie jest wolny. System ślepej wiary w autorytet wywodzi się – jeśli nie z umysłów despotów – to z pewnością z umysłów niewolników. Nie wolno żadnej konstytucji wobec wolnego narodu stawiać ani nawet milcząco dopuszczać żadnego rozporządzenia, które ograniczałoby czyjąś wolność własnego rozumowania jako warunek konstytucyjny posiadania obywatelstwa (Hiscott 2017; Fischer 2020, 27-40)⁵.

Kiedy Johann Gottlieb Fichte umierał w Berlinie w styczniu 1814 roku, zbliżał się finał wydarzeń historycznych, których był świadkiem; rewolucja francuska oraz czas Napoleona. Znane biografie chętnie powtarzają anegdotę,

³ *Die Republik der Deutschen*, GA II/10, 397.

⁴ „Weil wir selbst, als dem Wesentlichen, Christuße zu sein fest glauben” (Fichte, GA II, 10, 398).

⁵ „Die erste Bedingung der menschlichen Bildung ist unumschränkte Selbstständigkeit, und diese besteht darin, daß man keine Schranken anerkenne, als die durch klare eigne Einsicht vom festen eignen Willen gesetzte. Wer nach fremder Einsicht wollen muß, ist nicht frei. Das System des blinden Autoritätsglaubens geht hervor, wo nicht aus Despoten-, denn doch sicher aus Sklaven Gemüthern. Keine Konstitution aber für ein freies Volk darf irgend eine Verfügung, die der eignen Einsicht Grenzen zu setzen anmuthet, als Verfassungsmäßige Bedingung des Bürgerthums entweder aufstellen, oder auch nur stillschweigend stehen lassen”.

że Fichte zaraził się od żony gorączką, której ona nabawiła się podczas opieki nad rannymi żołnierzami w szpitalu. Johanna Fichte wyzdrowiała, Johann Gottlieb Fichte zmarł na gorączkę. Z tego nieszczęśliwego powodu Fichte nie dożył wydarzenia, na które tak bardzo czekał: ostatecznej klęski Napoleona, która 18 czerwca 1815 roku w Waterloo zakończyła jedną epokę i zapoczątkowała nową.

Ocenianie wydarzeń na podstawie późniejszego rozwoju sytuacji jest zawsze dyskusyjne. Dzieło Saula Aschera pod tytułem *Germanomania* jest dobitnym świadectwem zaostrzającej się sytuacji w Niemczech (Hiscott 2017, 27-40; Fischer 2020, 17-40). Ta niewielka książeczka, wydana w 1815 roku, zawiera liczne bezpośrednie odniesienia do ówczesnych wydarzeń historycznych. W Niemczech formował się ruch polityczny, który scalał republikanizm z ideą homogenicznej jedności narodowej i religijnej. Jest to kontynuacja elementów tak charakterystycznych dla filozofii Johanna Gottlieba Fichtego. Silna idea jedności, która przenika filozofię Fichtego, i to nie tylko filozofię polityczną, była łatwa do przyjęcia.

Z perspektywy czasu widać, jak na przykład Ernst Moritz Arndt lub zyskujący na znaczeniu Friedrich Ludwig Jahn, tzw. ojciec gimnastyki, podchwycili impulsy Fichtego i wprowadzali je do coraz bardziej radykalizującego się ruchu politycznego.

Nie da się nie dostrzec mieszanki elementów tożsamościowych i antysemitów. W przypadku Jahna radykalizacja poglądów jest dobrze widoczna. W swym piśmiennictwie, np. dziele *Deutsches Volkstum* (które od pierwszego wydania 1810 roku wznawiano wielokrotnie), Jahn reprezentuje pruski nacjonalizm w duchu borussianizmu, a więc wraz z przekonaniem o wielkim posłannictwie Niemiec, z mocnym naciskiem na niemiecką tożsamość narodową. Rozwija ideę pierwotnej niemieckości, Urgermanentum.

Również Ernst Moritz Arndt, choć mniej prymitywny niż Jahn, także radykalizuje swoje poglądy, zwłaszcza w kwestiach nacjonalistycznych i doprowadza je do ostatecznej kulminacji, nadając im charakter sakralny:

Niemcy nie zostali zdegenerowani przez obce narody, nie stali się mieszańcami rasowymi, zachowali swoją pierwotną czystość bardziej niż wiele innych narodów i dzięki tej czystości swojego charakteru i natury mogą się zgodnie z stałymi prawami czasu rozwijać powoli i spokojnie, szczęśliwi Niemcy są narodem rdzennym, oryginalnym⁶.

⁶ „Die Deutschen sind nicht durch fremde Völker verbastardet, sie sind keine Mischlinge geworden, sie sind mehr als viele andere Völker in ihrer angebohrnen Reinheit geblieben und haben sich aus dieser Reinheit ihrer Art und Natur nach den stätigen Gesetzen der Zeit langsam und still entwickeln können; die glücklichen Teutschen sind ein ursprüngliches Volk” (Arndt 1816, 130, 118, 126).

Te wyrażenia – rdzenni Germanie, rdzenni Niemcy, prananaród – to terminy powiązane z „Przemówieniami do narodu niemieckiego”, gdzie występują one w różnych odniesieniach i skojarzeniach, Fichte określił też Niemców jako naród pierwotnego języka.

Jednak przemiana wspólnoty językowej u Fichtego w biologicznie scharakteryzowaną wspólnotę narodową nie jest bez znaczenia. Mimo że czasami tak się słyszy, Fichte nie wywodził idei wewnętrznej tożsamości narodowej z zasad „narodowych” lub z pobudek patriotycznych, jak Jahn (1810) czy Ernst Moritz Arndt (1818), ani też z antysemickich uprzedzeń, jak przypuszczał Saul Ascher (1794), lecz sięgając z patosem do pojęć wolności i rozumu, tak, jak wskazała rewolucja francuska oraz pojęcie filozofii transcendentalnej, łączy je z zradyzalizowanym pojęciem świadomości swej autonomii, zaczerpniętym z nauk Kanta.

Tak ważne dla Fichtego pojęcie jedności nie ma charakteru tożsamościowego ani totalitarnego, lecz opiera się na różnicy, co wielokrotnie podkreśla jego teoria wiedzy. Myśl Fichtego nie jest ontologiczna, nie kieruje się ku materii czy substancji – to podstawowa cecha jego filozofii, która bywa często błędnie interpretowana (Jansen 2020, 41-53). Oczywiście nie można Fichtego oczyścić z jego antysemickich sformułowań; byłoby to negowanie nastawienia autorów początku XIX wieku.

Po śmierci Fichtego w 1814 roku doszło do wyraźnego rozłamu między kierunkiem jego nauczania na temat religii, wyznań, narodu i konstytucji, a postulatami politycznymi, dotyczącymi tożsamości politycznej młodszego pokolenia. Po bitwie pod Waterloo zmieniła się ogólna sytuacja polityczna. Rozpoczęła się epoka restauracji politycznej. Nie tylko z powodu głębokiej depresji politycznej radykalizują się bractwa studenckie i środowiska germanomanów (Ascher 1815), w rezultacie ostro zakreślają swe pozycje nacjonalistyczne i polityczne. W tym przypadku należy zgodzić się z Karlem Immermannem, który w swoich wspomnieniach z całą sympatią wyznaje: „jeśli ktoś umarł w odpowiednim momencie, aby zaznać spokoju, to właśnie był to Fichte” (Fichte 1981, 265).

BIBLIOGRAFIA

- Arndt, Ernst Moritz. „Fantasien zur Berichtigung der Urtheile über künftige teutsche Verfassungen”. W: *Der Wächter*, t. 2(1): 3-52; 2: 113-152; 3: 207-288.
- Arndt, Ernst Moritz. 1806–1818. *Geist der Zeit*, 4 części. Altona: Hammerich.
- Ascher, Saul. 1794. *Eisenmenger der Zweite. Nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte in Jena*. Berlin: Hartmann.
- Ascher, Saul. 1815. *Die Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde*. Lipsk: Achenwall.

- Asmuth, Christoph. 1995. „Wissenschaft und Religion. Perspektivität und Absolutes in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes”. *Fichte-Studien*, 8: 1-19.
- Asmuth, Christoph. 1997. „Fichte: Ein streitbarer Philosoph. Biographische Annäherungen an sein Denken”. W: *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, red. Christoph Asmuth (*Bochumer Studien zur Philosophie*, 25: 3-30). Amsterdam: Rodopi.
- Asmuth, Christoph. 1999. *Das Begreifen des Unbegreiflichen: Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Asmuth, Christoph. 2000. „Einleitung”. W: *Sein, Bewusstsein und Liebe: Johann Gottlieb Fichtes „Anweisung zum seligen Leben”*, red. Christoph Asmuth. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Barion, Jakob. 1929. *Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung*. Würzburg: C. J. Becker.
- Becker, Hans Joachim. 2003. „Fichte und das Judentum – das Judentum und Fichte”. *Fichte-Studien*, 22(1): 19-36.
- Ceming, Katharina. 1999. *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie, Bd. 588. Frankfurt am Main i in.: Peter Lang.
- Düsing, Edith. 1994. „Sittliches Streben und religiöse Vereinigung: Untersuchungen zu Fichtes später Religionsphilosophie”. W: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, red. Walter Jaeschke (*Philosophisch-literarische Streit-sachen*, 3: 98-128). Hamburg: Felix Meiner.
- Fallbacher, Karl-Heinz. 1985. „Fichtes Entlassung. Ein Beitrag zur Weimar-Jenaischen Institutionengeschichte”. *Archiv für Kulturgeschichte*, 67: 112-135.
- Fichte, Johann Gottlieb. „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95)”. W: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, red. Reinhard Lauth i in. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff (= GA), GA I, 2, 282.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Rede beim Abbruch der Vorlesungen der Wissenschaftslehre* [1813]. W: GA II, 15, 178.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1977. „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung” (1798). W: *J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: *Werke*, Bd. I/5: *Werke 1798-1799*, red. Hans Gliwitzky i Reinhard Lauth, 318-357. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fischer, Bernd. 2020. „Vergebliche Aufklärung. Saul Aschers Kampf gegen Germanomanen”. W: *Völkische Wissenschaften: Ursprünge, Ideologien und Nachwirkungen*, red. Michael Fahlbusch i in., 17-40. Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Fischer, Kuno. 1869. *J. G. Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg: J. C. B. Mohr (J. Bassermann).
- Fuchs, Erich (red.). 1981. *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Band 3: 1801-1806*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Girndt, Helmut. 1990. „Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes”. *Fichte-Studien*, 1: 108-120.
- Gethmann, Carl Friedrich. 2018. „Atheismusstreit”. W: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, wyd. 2, t. 1: A-B, red. Jürgen Mittelstraß, 208-209. Berlin – Heidelberg: J. B. Metzler/Springer.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1971. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (t. 18, *Werke in zwanzig Bänden*), red. Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herz, Hans. 1989. *Von Schillers Berufung bis Fichtes Entlassung: Vorlesungen an der Philosophischen Fakultät der Universität Jena, 1789-1799* (Jenaer Reden und Schriften). Jena: Friedrich-Schiller-Universität Jena.
- Hirsch, Emanuel. 1951. *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1949-1954 (patrz zwłaszcza t. 2: 337-407).

- Hiscott, William. 2017. *Saul Ascher. Berliner Aufklärer. Eine philosophiegeschichtliche Darstellung*, red. Christoph Schulte i Marie Ch. Behrendt. Hannover: Wehrhahn Verlag.
- Jacobs, Wilhelm G. 1984. *Johann Gottlieb Fichte: Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Rowohlt's Monographien, 336: 65-81)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Jaeschke, Walter. 2007. „Zur Genealogie der Religionsphilosophie”. *Archivio di Filosofia*, 75(1/2): 33-54.
- Jahn, Friedrich Ludwig. 1810. *Deutsches Volksthum*. Lübeck: Niemann und Comp.
- Janke, Wolfgang. 1994. „Religion – Mystik: Fichtes Abwehr des Mystizismus”. W: *Entgegensetzungen: Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard (Fichte-Studien Supplementa, 4: 83-95)*. Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi. academia.eduBrill.
- Jansen, Christian. 2020. „Gehören Herder, Arndt, Fichte, Fries und Hundt-Radowsky zur »völkischen Wissenschaft«?” W: *Völkische Wissenschaften: Ursprünge, Ideologien und Nachwirkungen*, red. Michael Fahlbusch i in., 41-53. Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Lasson, Adolf. 1863. *Johann Gottlieb Fichte im Verhältniss zu Kirche und Staat*. Berlin: Wilhelm Hertz. [HathiTrustbooks.google.com](https://www.hathiitrustbooks.google.com).
- Meckenstock, Günter. 1974. *Das Schema der Fünffachheit in J. G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-1806*. PhD diss. Göttingen: Georg-August-Universität Göttingen.
- Medicus, Fritz. 1905. *J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen, gehalten an der Universität Halle*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Medicus, Fritz. 1914. *Fichtes Leben*. Leipzig: Felix Meiner (wyd 2., poprawione 1922).
- Messer, August. 1923. *Fichtes religiöse Weltanschauung*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Röhr, Werner (red.). 1987. „Appellation an das Publikum...” *Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer: Jena 1798/99 (Reclams Universal-Bibliothek 1179)*. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Röhr, Werner. 1994. „Von der Offenbarungskritik zum Atheismusstreit”. W: *Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte*, red. Friedrich Strack (*Deutscher Idealismus*, 17), 460-483. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schotky, Richard. 1990. „Fichtes Nationalstaatsgedanke auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte von 1807”. *Fichte-Studien*, 2: 111-137.
- Schölzel, Arnold. 1987. „Der ideologische Hintergrund einer juristischen Intrige. Die Vertreibung Fichtes aus Jena nun genau dokumentiert”. *Neues Deutschland*, 19/20.09.1987.
- Schulte, Günter. 1999. „Tarte à la crème – bis den Tod uns scheidet”. *Fichte-Studien*, 15(1): 83-104.
- Verwey, Hansjürgen. 2012. „Einleitung”. W: J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, red. Hansjürgen Verwey. Hamburg: Felix Meiner.
- Völkische Wissenschaften: Ursprünge, Ideologien und Nachwirkungen*. 2020, red. Michael Fahlbusch i in. Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Widmann, Joachim. 1977. *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804²*. Hamburg: Felix Meiner.

CHRISTOPH ASMUTH – od 2020 roku wykładowca filozofii na Augustana Hochschule Neuenettelsau, od września 2022 do sierpnia 2024 roku rektor tej uczelni. Autor wielu publikacji i książek na tematy filozofii niemieckiej, m.in. na temat idealizmu niemieckiego; praca doktorska pt. „Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte”; praca habilitacyjna pt. „Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schlegelmacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte”.