

**Jacek Uglik**

Uniwersytet Zielonogórski

## **Idealizm etyczny Johanna Gottlieba Fichtego jako wprowadzenie do filozofii negacji Michała Bakunina**

Fascynacja Bakunina filozofią Johanna Gottlieba Fichtego trwała dość krótko. Z faktu tego nie należy wyciągać jednak pochoptego wniosku mówiącego o braku śladu po tej inspiracji w późniejszych pismach Bakunina. Fichte, choć wątek ten nie był dostrzegalny w twórczości Bakunina z lat trzydziestych i czterdziestych XIX wieku, zaszczerpił w nim zainteresowanie dla problematyki wolności, niechęć wobec państwa oraz bunt w obronie jednostki, które to zagadnienia objawiają się z całą siłą w pismach Bakunina dojrzałego.

Zainteresowanie Fichtem było więc czymś więcej niż tylko wprowadzeniem w świat myśli niemieckiej czy zawitości filozofii Hegla<sup>1</sup>; dzieło twórcy *O powołaniu człowieka* wyznaczyło na trwałe kierunek poszukiwań filozoficznych Michała Bakunina. W jakim sensie? Wszak nie można Bakunina będącego pod wpływem filozofii Fichtego obdarzyć etykietą rewolucjonisty bądź anarchisty. To prawda. Niemniej, niezależnie od intencji Fichtego, treść jego filozoficznych pism mieściła w sobie skrajne odczytanie, dla którego pierwotnie (w latach trzydziestych) Bakunin nie znajdował zrozumienia, ale które kilkanaście lat później będzie w jego dziełach dominować. Zresztą niewątpliwą zasługę w wydobyciu z Fichtego rewolucyjnych treści miał sam Bakunin, który w 1836 roku zaraził jego romantyczną myślą Wissariona Bielińskiego. Jak pisze Andrzej Walicki:

---

<sup>1</sup> A. Walicki, *Osobowość a historia*, Warszawa 1959, s. 139. Walicki sądzi, że „nad jego interpretacją Hegla zaciążyła mistyka niemieckiego romantyzmu, a zwłaszcza lektura *Die Anweisung zum seligen Leben* Fichtego”. To samo jednak daje się powiedzieć o kolejnych okresach twórczości Bakunina, które nigdy nie stanowiły całkowitego zerwania z przeszłością.

[...] w przetłumaczonych przez Bakunina wykładach Fichtego *O powołaniu uczonego* [...], w fichteanizmie odnalazł Bieliński uzasadnienie dla buntu, nawet całkowicie samotnego. Nową teorię pojął jako *robepieryzm*, czuł w niej *zapach krwi*. Nic jednak nie mógł przeciwstawić rzeczywistości prócz własnego, cierpiącego, buntowniczego *ja*<sup>2</sup>.

I bynajmniej nie stanowi żadnego przewinienia wobec Fichtego interpretacja Bielińskiego, mimo że ten był krytykowany przez Bakunina za takie właśnie skrajne, więc fałszywe jego zdaniem, odczytanie myśli niemieckiego filozofa. Jeżeli zgodzimy się ze stwierdzeniem Walickiego, przekonanego, że „subiektywny fichteanizm był niewątpliwie idealizmem tego typu, który – wedle słów Marksa, rozwijał stronę czynną”<sup>3</sup>, to potraktować możemy Fichtego *filozofię czynu* (duchowego) jako zapowiedź anarchizmu Bakunina. Zresztą o tym, że teorię Fichtego dawało się ukazać w skrajnych interpretacjach, przekonywał wcześniej Friedrich Schelling, sprowadzający ją do takiej właśnie postaci – gdzie pojęcie *czynu* nabierało kolorytu rewolucyjnego. Aleksander Orłowski jest zdania, że młody Schelling wysunął nawet „postulat likwidacji państwa w ogóle, jako instytucji, która z natury swojej oparta jest o stosowanie przemocy wobec uznanych za absolutnie wolne jednostek”<sup>4</sup>. A to jest ważny głos za ewolucjonizmem światopoglądowym Bakunina. Fichte ukierunkował Bakunina na zagadnienie człowieka, wyznaczając ramy problematyki filozoficznej, w obrębie których Bakunin pozostanie do końca swych dni. Nie opuści go bowiem zainteresowanie dla problemu człowieka i jego obecności w świecie.

Trudność, z jaką spotyka się badacz wczesnego Bakunina, polega nawet nie na tym, że autor do końca lat trzydziestych XIX wieku w zasadzie niewiele napisał, ale na tym, że ów okres, kiedy znajdował się pod wpływem Fichtego, trwał niezmiernie krótko. W tym widzimy przyczynę braku należytego docenienia młodego Bakunina<sup>5</sup>. Pozostaje jednak faktem, że fichteanizm, rozumiany jako

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

<sup>3</sup> Ibid. Por. K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. III, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, Warszawa 1961, s. 5.

<sup>4</sup> A. Orłowski, *Młody Schelling i romantyczna filozofia historii*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 7 (1961), s. 88–89.

<sup>5</sup> Zob. na ten temat pracę: В.Ф. Пустарнаков, *Что и как писали и пишут о философских взглядах М.А. Бакунина (к 175-летию со дня рождения мыслителя)*, [w:] *Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования*, Москва 1989, s. 35. Autor zwraca w niej uwagę m.in. na brak uznania ze strony badaczy radzieckich należytej roli Bakunina w kształtowaniu obrazu rosyjskiej rzeczywistości filozoficznej lat 30. XIX w.

myśl etyczna i wolnościowa, oddziałał na jego twórczość będącą refleksem rzeczywistości rosyjskiej lat trzydziestych XIX wieku – niezmiennie dlań szarej i wrogiej ideałom. Młody Bakunin nie znajdował w sobie siły, by się przeciwstawić złu, stąd rozważana w kółku Stankiewicza myśl filozoficzna stanowiła dlań zamknięcie się na krzywdzącą człowieka rzeczywistość, przeciw której nie umiał wystąpić, a zarazem miała być wskazówką – ukazać sens życia. I Fichte to zadanie postawione przez Bakunina spełniał: „Życie to miłość, i cała forma i siła życia polega na miłości i z miłości bierze początek. Wyznaj mi, co prawdziwie kochasz, ku czemu namiętnie dążysz, kiedy masz nadzieję znaleźć prawdziwą rozkosz – a odkryjesz mi tym sposobem całe swoje życie. Co kochasz – tym żyjesz” – brzmi cytat zaczerpnięty z *Die Anweisung zum seligen Leben* Fichtego, który znalazł się w liście Bakunina do sióstr Tatiany i Barbary<sup>6</sup>. Miłość przybiera dlań odcień religijny, staje się religią – „przez cały okres młodzieńczy głęboka religijność będzie ważnym elementem składowym światopoglądu Bakunina”<sup>7</sup>, odznaczając swe piętno na odbiorze pism Fichtego, a potem Hegla. Ściśle rzecz biorąc, i o późniejszych poglądach Bakunina będzie się mówić, że głoszone są z religijną żarliwością, jednak była to religijność obca młodzieńcemu *idealnemu* okresowi – można by tę osadzoną w świecie materialnym religijność zwać religijnością negacji. Nie bez powodu wszakże późny Bakunin zasłużył na miano *apostola zniszczenia* – choć my sprzeciwiamy się takiej etykietce, jeżeli koniecznie należy ją rozumieć dosłownie. Na tym tle niepozabawiona sensu pozostaje również, jak sądzimy, uwaga Iwana Turgieniewa, przekonanego o wierze Bakunina w osobowego Boga jeszcze w 1862 roku<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> M. Bakunin, *List do sióstr Tatiany i Barbary (28 lutego 1836)*, [w:] idem, *Pisma wybrane*, przeł. B. Wścieklica i Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965, t. I, s. 85. Na temat wpływu tej książki na Bakunina zob. A.A. Корнилов, *Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма*, Москва 1915, s. 144 n.

<sup>7</sup> A. Kamiński, *Apostoł prawdy i miłości. Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina*, Wrocław 2004, s. 141.

<sup>8</sup> Zob. И.С. Тургенев, *Полное собрание сочинений и писем в 28-ми томах, Письма в 13-ти томах*, т. 7: 1867–1869, Москва–Ленинград 1964, s. 333. Tę tezę można obronić, jeśli tylko zgodzimy się, że pod takimi pojęciami, jak człowiek, wolność i sprawiedliwość, obecnymi nieustannie w twórczości Bakunina, kryje się Bóg, a jawne odrzucanie Go przez filozofa stanowi tylko wyraz rozpacz, wewnętrznego rozdarcia. Bakunin odrzuca Boga, nie może się bowiem zgodzić na zło w świecie, w którym jest Bóg. Zresztą, czy wedle pewnych znanych koncepcji nie jest tak, że już wiara w człowieka staje się tożsama z wiarą w Boga? Choć my nie opowiadamy się jednoznacznie za tezę I. Turgieniewa, to jednak sprzeciwiamy się twierdzeniu, że obecne u Bakunina pojęcie negacji było tożsame ze zniszczeniem. Źródło negacji, naszym zdaniem, stanowi rozpacz, negacja jest więc odrzuceniem w imię sprawiedliwości i wolności.

Bakunina, myśliciela religijnego, pojmującego religię jako miłość, który Boga utożsamiał z rzeczywistością (z wszystkim), odnajdujemy w pismach do 1842 roku, więc do momentu ukazania się *Reakcji w Niemczech*. Miłość staje się dla Bakunina sensem życia, powołaniem człowieka, a „przedmiotem prawdziwej miłości jest Bóg. Nie ten Bóg, do którego ludzie modlą się po cerkwiach, nie ten, któremu chcą się przypodobać pokorą; nie ten, który w oderwaniu od świata sądzi żywych i umarłych, o nie, ale ten, który żyje w człowieczeństwie, ten, który wywyższony zostaje wraz z wywyższeniem człowieka”<sup>9</sup>. Choć w 1836 roku nie można mówić o żadnym wpływie Feuerbacha na Bakunina, to jednak znowu dość zaskakująca wydaje się zbieżność powyższego fragmentu, mówiącego o uwarunkowaniu wywyższenia Boga wywyższeniem człowieka, z później przyjętą, materialistyczną koncepcją, w której wywyższony zostaje człowiek i ustawiony na miejscu nieistniejącego Boga. I w tych wypowiedzianych przez młodego Bakunina słowach daje się wyczuć pewną gorączkowość; widzi on wszak w sobie kogoś, kto został powołany przez Opatrzność do dokonania wszechświatowych przeobrażeń<sup>10</sup>, zobowiązany „zasłużyć sobie na szczęśliwość ofiarowaną przez Opatrzność”, kto wygłasza *prawdy*: „ziemia nie jest już więcej naszą ojczyzną, szczęście jest w niebiosach, życie nasze – w niebiosach”<sup>11</sup>. Oddanie siebie Bogu poprzez miłość (bo kto nie kocha, ten nie ma w sobie Boga) stanowi zadanie i cel ludzkiej egzystencji według młodego Bakunina – wyrwanie jej z „objęć d-mu i wprowadzenie w świat nowy, święty”<sup>12</sup>. Czym jest ów *d-m*? J. Stieklów wespół z S. Udarcewem uważają, że pod skrótem tym Bakunin ukrył słowo *despotyzm*. Inne jednak, naszym zdaniem właściwe, stanowiło prezentuje polski badacz Antoni Kamiński, który skrót ten odczytuje jako *dogmatyzm*. Do argumentacji przedstawionej przez Kamińskiego<sup>13</sup> dodajmy

<sup>9</sup> M. Bakunin, *List do sióstr Tatiany i Barbary (28 lutego 1836)*, [w:] idem, *Pisma...*, op.cit., t. I, s. 87.

<sup>10</sup> М. Бакунин, *Собрание сочинений и писем. 1828–1876*. Под редакцией Ю.М. Стеклова, т. I, Москва 1934, s. 435. Niewątpliwie już w młodym Bakuninie budzi się *apostoł*, który niemal do końca swych dni będzie trwał w przekonaniu, że pojawił się na świecie w celu dokonania jego radykalnych zmian, powodujących, iż dzieje ludzkie staną się dziejami wolności, miłości i sprawiedliwości.

<sup>11</sup> M. Bakunin, *List do sióstr Tatiany i Barbary (10 sierpnia 1836)*, [w:] idem, *Pisma...*, op.cit., t. I, s. 90.

<sup>12</sup> М. Бакунин, *Собрание сочинений...*, т. I, op.cit., s. 435.

<sup>13</sup> Zob. na ten temat: A. Kamiński, *Apostoł prawdy i miłości...*, op.cit., s. 155 oraz М. Бакунин, *Собрание сочинений...*, т. I, op.cit., s. 474 i С.Ф. Ударцев, *Тайны писем М.А. Бакунина*, „Простор” 1989, nr 5, s. 155.

własne, jak się nam zdaje, przekonujące uzupełnienie: jak już wiemy, w owym czasie młody Bakunin znajdował się pod przemożnym wpływem filozofii Fichtego, był zatem w jakimś sensie idealistą. Tymczasem, jak pisze Tadeusz Kroński, zdaniem Fichtego w historii filozofii istotna jest tylko jedna kontrowersja, między idealizmem a materializmem<sup>14</sup>, albo „jest się materialistą (dogmatykiem), albo idealistą”<sup>15</sup>. Jak widać, Bakunin miał istotne powody, żeby w omawianym przez nas fragmencie listu użyć zabarwionego negatywnie słowa *dogmatyzm* (a nie *despotyzm*), który zgodnie z wykładnią fichteańską głosi, zdaniem Zbigniewa Kuderowicza, „że człowiek nie jest wolny, a jego postępowanie jest wyznaczone przez świat zewnętrzny wobec świadomości i od niej niezależny [...]. W systemie dogmatycznym nie ma miejsca ani na odpowiedzialność człowieka, ani na wolność, i dlatego Fichte określał ów świat jako *fatalistyczny*”<sup>16</sup>.

Dla Bakunina-idealisty sens egzystencji zawierał się w Bogu, do którego droga wiodła poprzez miłość (był to refleks *Pouczeń ku błogiemu życiu* Fichtego), a później poznanie rzeczywistości utożsamionej z Bogiem, w której wszystko jest dobrem (wszystko jest Bogiem), więc „kto nienawidzi rzeczywistości, ten nienawidzi i nie zna Boga”<sup>17</sup>.

W pismach Fichtego inspirująca wydała się Bakuninowi obecność dwóch pierwiastków: religijnego i wolnościowego, a mówiąc dokładnie: czegoś, co A. Kamiński nazywa „patosem religijnym i [...] aktywizmem etyczno-wolnościowym”<sup>18</sup>. Wyraz swemu krótkotrwałemu, ale intensywnemu zachwytowi dał Bakunin w tłumaczeniu *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (*Wykłady o powołaniu uczonego*)<sup>19</sup> oraz *Die Anweisung zum seligen Leben*. Lektura tych dzieł i praca nad nimi wstrząsa Bakuninem:

Dusza moja, która dotąd była jak gdyby w stanie uśpienia, obudziła się, doznała wstrząsu, wszystkie jej struny zadźwięczały, doznałem wielu uczuć [...]. Zaczęło się dla mnie nowe życie [...], uświadomiłem sobie całą czczość tych pragnień,

<sup>14</sup> Ten spór, w odwróconej jednak wersji, pojawi się w pismach późnego Bakunina.

<sup>15</sup> T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte*, [w:] J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, przeł. A. Zieleńczyk, Warszawa 1956, s. XVII.

<sup>16</sup> Z. Kuderowicz, *Fichte*, Warszawa 1963, s. 46.

<sup>17</sup> A.A. Корнилов, *Молодые годы...*, op.cit., s. 398.

<sup>18</sup> A. Kamiński, *Apostoł prawdy i miłości...*, op.cit., s. 177.

<sup>19</sup> Przełożone przez Bakunina cztery wykłady opublikowano w piśmie „Teleskop” w 1836 r. (w numerze 29., datowanym na 1835 r.).

uświadomiłem sobie, że poza światem ducha nie ma prawdziwego życia, że dusza powinna być sobie sama celem [...], im mniej człowiek zależy od świata zewnętrznego, tym bardziej dostępny jest mu świat wewnętrzny. Wszystko, co powiedziałem, wyrazić można za pomocą bardzo prostej formuły: nie oczekiwać cudów od świata zewnętrznego. O, jest to konieczne, konieczne dla udoskonalenia życia duchowego<sup>20</sup>.

Z jednej strony Bakunin oddala się od rzeczywistości zewnętrznej, nakazuje wstrzymanie się od działań w życiu politycznym, których podjęcie w jakiegokolwiek formie skazane jest na porażkę, nie przyniesie bowiem ukojenia, szczęścia; z drugiej strony postuluje aktywne podejście do życia – jednak wyłącznie w obrębie ducha. Tym sposobem odczytuje fichteński subiektywny idealizm jako *filozofię czynu*<sup>21</sup>, rozumianą jako dążenie do moralnego samodoskonalenia się. Sens pojęcia *czynu* był w owym czasie wyłącznie duchowy. Do kategorii *czynu* Bakunin powróci w okresie wpływu nań Hegla, jednakże termin ten będzie wówczas pojmował radykalnie odmienne, „jako aktywne uczestnictwo w rewolucyjnym przekształcaniu rzeczywistości”<sup>22</sup>. Teraz Bakunin występuje z pozycji fichteńskich, będąc przekonanym, że moralne samodoskonalenie się może tworzyć harmonię zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego świata, i będąc przepelnionym wiarą w czynne Ja, które jest fundamentem doświadczenia<sup>23</sup>. Działanie poddane imperatywom moralnym jest powołaniem człowieka, stanowi bowiem realizację idei sprawiedliwości i wolności absolutnej. Powołaniem człowieka jest uwznioślać ziemską, prozaiczną rzeczywistość, „jest przeniesienie nieba, Boga, którego nosi on w sobie, na ziemię, podniesienie praktycznego życia, podniesienie ziemi do nieba”<sup>24</sup>. Przeznaczeniem człowieka nie jest wyczekiwanie na zbawienie, na raj, ale jest nim czyn będący dlań wyzwoleniem, realizacją wolności. I choć filozofia czynu Fichtego mogła dodawać odwagi tym, którym leżało na sercu dobro świata, owej rzeczywistości zewnętrznej, to jednak Bakunin zamk-

<sup>20</sup> M. Bakunin, *List do sióstr Tatiany i Barbary (28 lutego 1836)*, [w:] idem, *Pisma...*, op.cit., t. I, s. 83, 84.

<sup>21</sup> T. Kroński sądził, że „motywem, który odegrał największą rolę w dziejach filozofii XIX wieku, był podkreślany przez Fichtego prymat działania wobec rozumu teoretycznego, postulat czynu, owa »czynna strona« idealizmu, o której pisał Marks w *Tezach o Feuerbachu*. »Czyn« Fichtego był czynem czysto moralnym [...]”. T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte*, op.cit., s. XXIX.

<sup>22</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 268.

<sup>23</sup> Por. J. Nowotniak, *Samowiedza filozofa. Johanna Gottlieba Fichtego poszukiwanie jedności*, Warszawa 1995, s. 40.

<sup>24</sup> М. Бакунин, *Собрание сочинений...*, т. I, op.cit., s. 222.

nał się na świat poza granicami własnej podmiotowości, odrzucając wszelkie próby interpretacji tej filozofii w duchu rewolucyjnym. W owym czasie wyrażał się wszak z pogardą o społeczeństwie i jego fałszywej moralności, pisząc: „A cóż mi do jego istnienia? Niech sobie upada, a ja ani palcem nie ruszę, żeby je podtrzymać!”<sup>25</sup>. To stanowisko ulegnie zmianie w latach czterdziestych XIX wieku – zanim jednak Bakunin wkroczy na pozycje lewoheglowskie, ponownie sięgnie po pisma Fichtego. Wraz z ponowną lekturą jego pism dostrzeże położony w nich akcent na bunt, na *rewolucjonizm*:

Należy walczyć z krzywdą, z wojnami, z cierpieniami, z chorobami i wszystkim, co złe, „irracjonalne”, „zmysłowe”, ale walczyć indywidualnie, walczyć rozwijając swoją jaźń, walczyć za pomocą czynów moralnych<sup>26</sup>.

Cytat powyższy dowodzi, że nie do końca chybione było odczytanie filozofii Fichtego, dokonane przez W. Bielińskiego, który czuł w niej *zapach krwi*. Łątwo stąd zauważyć, iż fundamentem dla rozważań na temat filozofii czynu pojętej jako *rewolucjonizm*, wolności absolutnej, a także, jak się przekonamy w dalszej części pracy – zagadnienia negacji instytucji państwa, była dla Bakunina myśl Fichtego. To ponownie przekonuje, że okres fascynacji filozofią idealistyczną Fichtego, choć krótki, bo trwający około dwóch lat, stanowił jednak istotny etap rozwoju intelektualnego Bakunina<sup>27</sup>. Zainteresowanie dla tych pro-

---

<sup>25</sup> M. Bakunin, *List do sióstr Tatiany i Barbary (28 lutego 1836)*, [w:] idem, *Pisma...*, op.cit., t. I, s. 86. Jeszcze dosadniej wyraził się W. Bieliński: „Społeczeństwo uważa nas za jakieś chorobliwe narośle na swoim ciele; my zaś uważamy społeczeństwo za kupę śmierdzącego gnoju”. W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. I, przeł. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, s. 319. Wyjaśnienia domagać się może tutaj pozorna sprzeczność, wszak z jednej strony piszemy o Bakuninie odrzucającym społeczeństwo, a z drugiej przejętym ideą harmonii dwóch rzeczywistości – wewnętrznej i zewnętrznej. Rosyjski filozof neguje znane sobie realne społeczeństwo, żywi jednakże przekonanie, iż dzięki konsekwentnemu urzeczywistnianiu ideału, jakim jest moralne doskonalenie się jednostek, dokona się *duchowa rewolucja*, której skutkiem będzie *podniesienie ziemi do nieba*. Od postawy pracujących nad sobą jednostek zależy kondycja moralna społeczeństwa. Bakunin odrzuca społeczeństwo w jego aktualnym kształcie, ale nie odrzuca go w ogóle. Punkt widzenia, jaki tutaj prezentujemy, jest zbieżny z intencjami Fichtego, który był przekonany, że zniesienie obcości między jednostką a przedmiotowym światem jest uzależnione od postawy jednostki, gdyż to od Ja zależy kondycja Nie-Ja; Ja nadaje sens rzeczywistości Nie-Ja. „W przeciężeniu alienacji chodziło o reformę moralną ludzi, o to, by jednostki przestały traktować świat rzeczy jako zbiór zewnętrznych, danych przedmiotów, lecz nauczyły się traktować go jako istniejący ze względu na człowieka i jego wolność”. Z. Kuderowicz, *Fichte*, op.cit., s. 55.

<sup>26</sup> T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte*, op.cit., s. XXI.

<sup>27</sup> Podobne stanowisko reprezentują A. Kamiński oraz A. Łukjanow. Zob. A. Kamiński, *Apostoł prawdy i miłości...*, op.cit., s. 185; A.В. Лукьянов, *Фихте в России*, [w:] Маслин М.А. (ред.), *Русская философия. Словарь*, Москва 1999, s. 584.

blemów nie opuści go do końca jego dni, co wymownie świadczy o konsekwentnej ewolucji myśli rosyjskiego filozofa, mieszczącej się zawsze w określonych przezeń, wyraźnych ramach: nie byłoby Bakunina-anarchisty, gdyby nie było Fichtego i Hegla<sup>28</sup>.

Jednym z imperatywów narzucanych człowiekowi przez Fichtego, a któremu poddał się Bakunin, było dążenie do wolności pojętej jako wartość absolutna.

Triumf wolności przezeń postulowany miał być w swej istocie triumfem rozumu. Walka o wolność to walka z tym w świecie, co niemoralne, ale niemoralne to tyle co zmysłowe, zatem irracjonalne, stawiające opór duchowi. Całą historię rozpatrywał Fichte jako dzieje pnącej się coraz wyżej wolności, dzieje stopniowej racjonalizacji świata poprzez walkę z tym, co jest w nim złe [...] <sup>29</sup>.

I niezależnie od treści kryjącej się pod pojęciem *zło*, treści ewoluującej wraz z rozwojem intelektualnym Bakunina, zostanie on na zawsze posłuszny nakazowi odnalezionemu w pismach Fichtego – podejmuje walkę ze złem (poprzez realizację wolności). Tymczasem rzeczywistość zewnętrzna, Rosja za panowania cara Mikołaja I, jest złem; romantyczny buntownik<sup>30</sup> odwraca się od niej ku rzeczywistości wewnętrznej, rzeczywistości duchowej, idealnej, prawdziwej. Człowiek, doskonaląc się moralnie, rozszerza granice wolności. Tym samym wyraża sprzeciw, neguje realność przypadkowych, a przez to nierozumnych i nieprawdziwych oddziaływań świata zewnętrznego, gdyż realność prawdziwa, rzeczywistości wewnętrznej, jest sprawą rozumu wykluczającego przypadek. Nie oznacza to, że człowiek winien zerwać kontakt ze światem zewnętrznym. Choć Bakunin odwraca się odeń, to żywi przekonanie, iż doskonaląc się moralnie, wzbogacając swe życie duchowe, realizuje zarazem fichteński postulat podnoszenia ziemi do nieba, dążenia ku harmonii światów wewnętrznego (ducha) i zewnętrznego (materii), wypełniając tym samym powołanie człowieka<sup>31</sup>. W jaki sposób człowiek potraktowany jako jaźń, wolna aktywność, może wpływać na rzeczywistość zdeterminowaną przez konieczność, będącą poza nim? „Te dwie sfery stara się Fichte powiązać mówiąc, że jednostka powinna w życiu postępować

<sup>28</sup> A. Kamiński, *Apostoł prawdy i miłości...*, op.cit., s. 269.

<sup>29</sup> T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte*, op.cit., s. XX–XXI.

<sup>30</sup> A. Kamiński atmosferę lat 30., panującą w kółku Stankiewiczza, nazywa wręcz „romantycznym anarchizmem” – zob. A. Kamiński, *Fichteanizm młodego Bakunina*, „Nauki Humanistyczne” 1995, nr 1, s. 54.

<sup>31</sup> М. Бакунин, *Собрание сочинений...*, т. I, op.cit., s. 327.



tak, *jak gdyby* realność [przeciwieństwo idealności – J.U.] i Nie-Ja były wytworem Ja i były w pełni zależne od wolności<sup>32</sup>. Stąd, podnosić ziemię do nieba oznacza tyle, co podejmować próbę realizacji ideałów w świecie rzeczy – ludzi, doskonaląc się moralnie, sprawiają, że *jak gdyby* uwznioślona zostaje owa zmysłowa realność poddana konieczności. Zatem wolność w ujęciu Fichtego i podążającego za jego myślą Bakunina polega na „przewycięzaniu zmysłowości, bo tylko wtedy czyny człowieka będą naprawdę wolne, to znaczy niezależne do świata zewnętrznego, nie zdeterminowane przez czynniki obce wobec jaźni ludzkiej, w pełni niezależne”<sup>33</sup>. Oto wolność objawiająca się w działaniu.

W kontekście przyszlých rozważań o wolności Bakunina bardzo ciekawe wydają się uwagi Fichtego, które zostaną przez rosyjskiego myśliciela przyswojone i przewartościowane. Zauważalny jest oto refleks takiej myśli Fichtego zawartej w *Powołaniu człowieka*:

Wolność, która nie byłaby wcale *moją własną* wolnością, ale wolnością *jakiejś obcej siły* poza mną, i to jeszcze *uwarunkowaną*, wolnością tylko połowiczną – oto co było dla mnie niewystarczające<sup>34</sup>.

Późny Bakunin równie zdecydowanie występuje przeciw wolności niebędącej wolnością absolutną, ale połowiczną; zagadnienie wolności przedstawia jako alternatywę: wolność jest całkowita albo nie ma jej w ogóle (ten akcent bezkompromisowości obecny jest w postawie Fichtego, który, nie uznając półśrodków, konfrontuje idealizm z prowadzącym do materializmu dogmatyzmem). Wbrew pozorom tego rodzaju wolność absolutna kreślona przez Bakunina ma swoją, rzecz można, naturalną granicę. Jest nią wolność drugiego człowieka. „Jedynym ograniczeniem popędu do samoistności jest wolność drugiego człowieka; nie wolno być samoistnym ze szkodą dla samoistności innych”<sup>35</sup>. Fichte w *Das System der Sittenlehre* pisze, że człowiek nie może pod względem moralnym istnieć tylko ze względu na siebie; kto tak robi, ten nie istnieje w rzeczywistości nawet dla siebie, bo celem człowieka jest dbać o cały gatunek ludzki (o człowieka w ogóle)<sup>36</sup> – u Bakunina pojęcie „gatunek” zostało zastąpione przez pojęcie „społeczeństwo” (człowiek w ogóle). Dlatego, jak powtarzał autor *Spowie-*

<sup>32</sup> J. Nowotniak, *Samowiedza filozofa*, op.cit., s. 113.

<sup>33</sup> T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte*, op.cit., s. XVI.

<sup>34</sup> J.G. Fichte, *Powołanie...*, op.cit., s. 33–34.

<sup>35</sup> J. Nowotniak, *Samowiedza filozofa...*, op.cit., s. 137.

<sup>36</sup> Zob. *ibid.*

dzi, wolność jednostka może osiągnąć tylko w społeczeństwie (a nigdy poza nim). Do tej kolektywistycznej treści sprowadza się później jego anarchizm. Wolność absolutna według Bakunina, mająca swe źródło w koncepcji Fichtego, jest specyficznie rozumiana, ani bowiem dla jednego, ani dla drugiego myślicielela nie jest ona wolnością całkowitą, bez granic. Ktoś może wysunąć zarzut, że tak rozumiana wolność jest sprzecznością – jak bowiem pojmować kategorię wolności absolutnej, która jest zarazem ograniczeniem? Ale tak właśnie rzeczy się mają zarówno dla Bakunina, jak i Fichtego: człowiek wolny to ten, który ogranicza swoją wolność, uznając wolność innych: człowiek wolny to tyle, co odpowiedzialny moralnie<sup>37</sup>.

Odwroćcie się Bakunina od Nie-Ja (świata przedstawionego) należy także tłumaczyć inspiracją fichteańską. Być obecnym w świecie przedstawionym to być przezeń zdeterminowanym, zatem nie być wolnym, wolność bowiem to negacja siebie jako zmysłowości, zespół instynktów i popędów, które należą do rzeczywistości Nie-Ja. „Zagadnienie wolności Fichte próbował rozwiązać nie tylko od strony negatywnej, od strony wyzwolenia od świata przedmiotowego. Problem wolności miał u Fichtego również stronę pozytywną. Chodziło bowiem nie tylko o uwolnienie jednostki od wpływów świata przedmiotowego, ale również o nakreślenie przed jednostką możliwości działania w sposób wolny, czyli odpowiedzialny [...]”<sup>38</sup>, biorący w rachubę istnienie jednostki i jej wolność, którą to ideę wyraża Pierwsza Zasada Prawa, mówiąca, że „każda jednostka jest zmuszona ograniczać swoją wolność, pojmując możliwość wolności innych”<sup>39</sup>, gdyż moja wolność bez wolności innych ludzi traci sens – tę ideę Fichtego Bakunin przyjmuje na grunt własnej myśli. Filozofia Fichtego staje się buntem wyrażanym w imieniu wolności Ja, a zarazem stanowi rezygnację w jakiejś części z siebie, z Ja, na rzecz wolności. Dodajmy tylko, że owa absolutna wolność jest jak najdalsza jej ujęciu w okresie anarchistycznym Bakunina. Choć warto zauważyć, że Fichte wiązał też zagadnienie wolności z wydarzeniami rewolucji francuskiej – widząc w niej realizację pojęcia wolności<sup>40</sup>. Niezależnie od tego

<sup>37</sup> Zob. Z. Kuderowicz, *Fichte*, op.cit., s. 47.

<sup>38</sup> Ibid., s. 60.

<sup>39</sup> J.G. Fichte, *Rechtslehre*, Leipzig 1920, s. 3–4.

<sup>40</sup> Zob. na ten temat: T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte*, op.cit., s. XI, XV. Frederick Copleston zauważył ponadto, że „w młodości Fichte był entuzjastycznym zwolennikiem rewolucji francuskiej i uważał, że wyzwala ona ludzi od tych form życia społecznego i politycznego, które przeszkadzają ich swobodnemu rozwojowi moralnemu”. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, przeł.

jednak, jaki był rzeczywisty stosunek myśliciela niemieckiego do wydarzeń rewolucyjnych, pozostaje faktem, że Bakunin do końca życia nie zrezygnuje z walki o wolność absolutną, którą „zaraził” go Fichte.

Michał Bakunin w powszechnej świadomości znany jest jako anarchista, niezłomny krytyk zagrażających wolności ludzkiej abstrakcji: Boga, religii i państwa. I również – co może się w pierwszym odruchu wydać zaskakujące – w tym względzie znajduje swego inspiratora w osobie idealisty Fichtego, przekonanego, że naturalnym organizmem, w którym powinien funkcjonować człowiek, jest społeczeństwo: „Człowiek jest powołany do życia w społeczeństwie; powinien żyć w społeczeństwie [...]”<sup>41</sup>. W tłumaczonych przez siebie *Wykładach o powołaniu uczonego* Bakunin odnalazł fragmenty negujące absolutne istnienie państwa:

Ważną jest sprawą, by nie mieszać społeczeństwa w ogóle ze szczególnym, empirycznie uwarunkowanym rodzajem społeczeństwa, który zwie się państwem. [...] życie w państwie nie należy do absolutnych celów człowieka, lecz 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, by rząd stał się zbędny<sup>42</sup>

– kończy swój wywód w iście Bakuninowskim stylu Fichte, przekonany, że nadejdzie kiedyś taki dzień, gdy więzi państwowe staną się niepotrzebne: „Jest rzeczą pewną, że na wytyczonej *a priori* drodze ludzkości jest taki punkt, w którym wszelkie więzi państwowe będą zbędne”<sup>43</sup>, a stanie się to wówczas, gdy człowiek w pełni rozwinie się jako istota moralna. „Jest to punkt, kiedy zamiast siły i przebiegłości czysty rozum uznany zostanie powszechnie najwyższym sędzią”<sup>44</sup>. Co ciekawe, Antoni Kamiński zauważa, że treść wyłożona powyżej przez Fichtego jest zbieżna z głoszonymi w tym samym czasie ideami Williama Godwina, pochodzącego z Anglii prekursora anarchizmu<sup>45</sup> – ta uwaga stanowi

---

J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 32. Na tym gruncie zrodziły się oskarżenia Fichtego o ateizm, choć sam filozof uważał, że nie tyle istotą owych pomówień były kwestie religijne, ile właśnie „atakowano go jako reprezentanta kierunku sympatyzującego z przemianami rewolucyjnymi, jako autora prac uzasadniających prawo do zmiany rządu”. Z. Kuderowicz, *Fichte*, op.cit., s. 24.

<sup>41</sup> J.G. Fichte, *Jednostka i społeczeństwo*, przeł. J. Garewicz, [w:] Z. Kuderowicz, *Fichte*, op.cit., s. 128.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid, s. 129.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Zob. A. Kamiński, *Fichteanizm...*, op.cit., s. 56. Zob. też J. Talmon, *Political Messianism: The Romantic Phase*, New York 1960, s. 184.

kolejne poparcie dla tezy mówiącej o wyraźnej klamrze teoretycznej spinającej koncepcje Bakunina, którego jednorodna, bo dotykająca jednakich zagadnień, myśl znajduje źródło w filozofii Fichtego, by zamknąć się (jednak nie w sposób ostateczny) w okresie anarchistycznym. Dlatego też Kamiński powie:

U Fichtego znalazł Bakunin także myśli, które po wielu latach legną u podstaw jego wizji historiozoficznej. [...] Bakuninowska wizja społeczeństwa bez państwa jest w wielu punktach rozwiniętym powtórzeniem [fichteńskiego – J.U.] schematu postępu historycznego<sup>46</sup>.

Filozofię Fichtego traktować możemy też jako inspirację dla krytyki, jakiej poddał Bakunin koncepcję umowy społecznej Jana Jakuba Rousseau, wyrażając pogląd, że podług idei francuskiego myśliciela,

[...] aby nie unicestwić całkowicie swej wolności, ludzie zawierają umowę – milczącą lub sformułowaną *explicite* – zgodnie z którą poświęcają część swej wolności, aby móc zachować jej resztę. (...) w ramach powyższej teorii nie ma miejsca dla społeczeństwa, mieści się w nich tylko państwo, a raczej społeczeństwo pochłonięte przez państwo<sup>47</sup>.

Zwraca naszą uwagę w tej kwestii Tadeusz Kroński, pisząc, że młody Fichte rozważał tezę Rousseau właśnie o *umownym charakterze państwa*<sup>48</sup>. O państwie tymczasem Fichte dobrego zdania nie miał: „W obrębie państw, gdzie ludzie wydają się zjednoczeni i równi pod ochroną prawa, nawet tam wciąż jeszcze pod czcigodnym imieniem prawa rządzi przeważnie gwałt i podstęp”<sup>49</sup>, a rządzącym koteriom zależy na tym, by społeczeństwo utrzymywać jako swych niewolników. Niewątpliwie te słowa oddziały na wyobraźnię Bakunina. Nakreślone obrazowi państwa Fichte przeciwstawia ideę „państwa prawdziwego”, będącego kwestią przyszłości, które wyraźnie przekłada się na Bakunina koncepcję społeczeństwa. Będzie to bowiem państwo,

[...] w którym każdy człowiek, dbając o własne bezpieczeństwo, będzie tym samym nieuchronnie zmuszony do szanowania bezpieczeństwa wszystkich współobywateli bez wyjątku, ponieważ w tak zorganizowanym ustroju wszelka szkoda, jaką

<sup>46</sup> A. Kamiński, *Fichteizm...*, op.cit., s. 56.

<sup>47</sup> M. Bakunin, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, [w:] idem, *Pisma...*, op.cit., t. I, s. 345.

<sup>48</sup> Zob. T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte*, op.cit., s. X.

<sup>49</sup> J.G. Fichte, *Powołanie...*, op.cit., s. 139. Stąd Justyna Nowotniak żywi przekonanie, że Fichte stara się „uwzględnić i taką sytuację, w której uzasadnione jest właśnie występowanie przeciw panującemu porządkowi”. J. Nowotniak, *Samowiedza filozofa...*, op.cit., s. 139.

chciałby wyrządzić drugiemu, dotknie nie tego drugiego, ale niechybnie jego samego<sup>50</sup>.

Świadoma szkoda to również naruszenie czyjejs wolności, a zdaniem Bakunina jestem wolny wolnością innych. Ograniczenie wolności innych będzie więc również ograniczeniem mojej wolności, a zatem szkoda wyrządzona innym dotknie i mnie. Posłuch znalazła u Bakunina teza (zmodyfikowana przezeń; wszak nie uznawał on nadrzędnej roli pełnionej przez naukowców wobec społeczeństwa) Fichtego, wedle której uczonemu „nie wolno poddawać się jakimkolwiek dogmatom, powinien zaś poddawać w wątpliwość panujące normy społeczne”<sup>51</sup> w celu wypracowania zgodności międzyludzkiej. Bakunin próbom budowy koncepcji harmonijnej społeczności poświęcił życie.

Na pośredni związek Fichtego z romantycznym idealizmem Bakunina wskazuje także Zbigniew Kuderowicz, pisząc, że u autora *Powołania człowieka* dostrzegalna jest zależność między postawą jednostki a trwałością, rozwojem i ewentualnym powodzeniem wspólnoty<sup>52</sup>. Powodzenie będzie osiągnięte wówczas, gdy człowiek nie będzie żył dla siebie – pod tym stwierdzeniem podpisałby się zapewne i Bakunin.

W filozofii Bakunina niezwykle ważna była kategoria cierpienia. W okresie fichteańskim przyjęcie na siebie cierpienia okazywało się niezbędne w dążeniu do nieskończonego osiągania doskonałości moralnej, do tego, co być powinno; w okresie heglowskim natomiast cierpienie nadawało sens idei *pogodzenia się z rzeczywistością*. „W pełni uzasadnione wydaje się twierdzenie, że w dalszym rozwoju poglądów Bakunina to właśnie z pojęcia cierpienia wyrosnie centralna w jego myśli kategoria negacji, że cierpienie stanowiło jej namiastkę”<sup>53</sup>. Człowiek powinien cierpieć, cierpienie bowiem ożywia jego egzystencję, bez cierpienia wszystko byłoby martwe<sup>54</sup>. Cierpienie jako potwierdzenie prawdzi-

<sup>50</sup> J.G. Fichte, *Powołanie...*, op.cit., s. 146.

<sup>51</sup> Ibid., s. 139.

<sup>52</sup> Zob. Z. Kuderowicz, *Fichte*, op.cit., s. 100.

<sup>53</sup> J. Dobieszewski, *Michail Bakunin – teoria rewolucyjna jako filozofia negacji*, „Edukacja Filozoficzna” 1989, nr 8, s. 116. Zatem kategoria cierpienia opisywała dwie koncepcje teoretyczne, ale, jak powie w innym miejscu Janusz Dobieszewski, „wczesne i w ostatecznym rozrachunku błędne, będące ułudą zerwanie ze światem zewnętrznym [w okresie fichteańskim – J.U.] uznane zostaje za konieczny krok poprzedzający rzeczywiste pogodzenie z rzeczywistością [w okresie heglowskim – J.U.]”. Ibid., s. 115.

<sup>54</sup> М. Бакунин, *Собрание сочинений и писем. 1828–1876*, т. III, Москва 1935, s. 35–36.

wej, duchowej egzystencji<sup>55</sup>, będącej w istocie swej nieustannym doskonaleniem moralnym – to jedna linia interpretacyjna tej kategorii obecnej w sformułowanej przez Bakunina na gruncie filozofii Fichtego *religii miłości*, będącej naśladowaniem Chrystusa, który cierpiał, a jednak był szczęśliwy, „albowiem życie jego było na wskroś boskie, pełne wyrzeczeń, albowiem robił wszystko dla ludzkości [...]”<sup>56</sup>. Cierpienie zagraża tylko człowiekowi niemającemu życia wewnętrznego – wtedy staje się on jego ofiarą. Jednak gdy tylko odczuje on w sobie obecność Boga, stanie się silny, Bóg bowiem tworzy „nowy świat absolutnej wolności i absolutnej miłości [...]”<sup>57</sup>. Cierpienie, które oczyszcza, uwzniośla oraz uzslachetnia życie człowieka i staje się warunkiem miłości, bo:

Kto nie cierpiał, ten nie może prawdziwie kochać, bo cierpienie jest aktem wyzwolenia człowieka od wszystkich zewnętrznych oczekiwań, od przywiązania do instynktownych, nieświadomych rozkoszy. A zatem, kto nie cierpiał, ten nie jest wolny, a bez wolności nie ma miłości, bez miłości nie ma szczęścia, nie ma błogości!<sup>58</sup>

Owo cierpienie przekracza egoizm jednostki, dowodząc wyższego „sensu zerwania ze światem, jest świadomym przyjęciem na siebie ciężaru, który w perspektywie właśnie świadomości, zdecydowania się na cierpienie staje się otwarciem na rzeczywistość absolutną, boską”<sup>59</sup>.

Druga linia interpretacyjna pojęcia „cierpienie” zasadza się na zagadnieniu ważnego w filozofii Fichtego wątku antyempirycznego. Cierpienie jest tu definiowane jako stan niekomfortowy, którego wyrazem stawała się relacja oparta na zależności świadomości jednostkowej człowieka od przedmiotu. W języku Bakunina, który w okresie inspiracji myślą Fichtego nie posługiwał się wyrafinowaną terminologią, stan ów możemy zobrazować jako zależność jednostki od realiów epoki cara Mikołaja I. Związek ten niewątpliwie, dla jednostki myślącej, najpełniej wyrażało pojęcie cierpienia. Była to sytuacja krępująca, sytuacja,

<sup>55</sup> Gdyż „poza światem ducha nie ma prawdziwego życia”. M. Bakunin, *List do sióstr Tatiany i Barbary (28 lutego 1836)*, [w:] idem, *Pisma...*, op.cit., t. I, s. 84.

<sup>56</sup> Ibid., s. 93.

<sup>57</sup> Ibid., s. 94.

<sup>58</sup> Ibid., s. 92.

<sup>59</sup> J. Dobieszewski, *Michail Bakunin...*, op.cit., s. 111. Trudno nam tylko przystać na metaforę J. Dobieszewskiego, który pisze o „wygodnych kajdanach rzeczywistości”. Bakunin zerwał z rzeczywistością zewnętrzną (Rosją doby cara Mikołaja I) dlatego przede wszystkim, że nie była wygodna dla człowieka, toteż w tym kontekście dość niefortunnie brzmi twierdzenie mówiące o uwolnieniu się od *wygodnych kajdan*. Abstrahując od tej niezręczności, powiedzmy, że Bakunin jest chyba jednym z ostatnich, który mógłby powiedzieć, iż jakiegokolwiek kajdany są wygodne.

zarówno dla Fichtego, jak i Bakunina „braku wolności, braku autonomii”<sup>60</sup>. Jej rozwiązanie sprowadzało się do „pokazania dróg i sposobów wyzwolenia jednostki od tego *cierpienia*, od zależności od świata przedmiotowego”<sup>61</sup>. Relacja między Ja i Nie-Ja (światem przedmiotowym, rzeczywistością zewnętrzną) staje się sensowna wówczas, gdy zostanie nadana racja istnieniu Nie-Ja. Rację tę „można wyjaśnić tylko ze względu na dążenie jednostki do doskonalenia, dążenie do ideału, do tego, co być powinno”<sup>62</sup>. Jednostka nie może nieustannie doskonalić się moralnie, jak chciał tego Bakunin, jeśli – to już uwaga zaczerpnięta u źródła, czyli od Fichtego – nie może „przewycięzać oporu, przeszkód, zahamowań na drodze do niego”<sup>63</sup>. Jednostka doskonali się moralnie w nieskończonym ciągu pokonywania przeszkód, a to, co opiera się „działalności poszczególnej jednostki, było właśnie światem przedmiotowym. [...] przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu, czyli potocznej świadomości i świata przedmiotowego, miało sens tylko jako konieczny warunek doskonalenia jednostki”<sup>64</sup>. Fichte pragnął tym sposobem wzbudzić w człowieku, reprezentancie gatunku, odpowiedzialność za świat. Jak to rozumieć?

[...] w świadomości poszczególnych jednostek istniała sfera ogólnoludzka i od tej właśnie ogólnej świadomości zależny był zdaniem Fichtego świat przedmiotowy. [...] Fichtemu chodziło raczej o to, że ogólna świadomość tworzyła świat przedmiotowy jako zespół zjawisk obdarzonych sensem i znaczeniem moralnym i w tym rozumieniu ponosiła zań odpowiedzialność<sup>65</sup>.

Czyniąc kategorię odpowiedzialności istotnym zagadnieniem swego konceptu filozoficznego, Fichte stawiał siebie w opozycji do etyki korzyści oraz interesu. Wobec etyki interesu (użyteczności), etyki kupieckiej, osadzonej w świecie materialnym i wykluczającej pierwiastki duchowe, występował także Bakunin. Nie powinien być dobrem dla człowieka pożytek, ale doskonalenie moralne. Dlatego można powiedzieć, że Bakunin występował przeciw etyce utilitaryzmu. Hołdowanie pożytkowi jednostkowemu i społecznemu oraz korzyściom wymagało osadzenia w rzeczywistości przedmiotowej, którą Bakunin się brzydził. Od w ten sposób rozumianego społeczeństwa (w szczególności od społeczeństwa, w jakim

<sup>60</sup> Z. Kuderowicz, *Fichte*, op.cit., s. 51.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid., s. 59.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Ibid., s. 103.

przyszło mu żyć), którego wartościami są korzyść, interes i pożytek, rosyjski myśliciel inspirowany ideami Fichtego zdecydowanie się odwracał<sup>66</sup>. Tę postawę nazwiemy antyempiryzmem – dla Fichtego będącym wyrazem sprzeciwu wobec utylitaryzmu właśnie<sup>67</sup>. Motyw antyempiryczny w pismach Bakunina, z okresu jego fascynacji filozofią Fichtego, dostrzegł Janusz Dobieszewski, twierdząc, że Bakunin w tym czasie kładł akcent na wątek „antyempiryczny i absolutystyczno-moralistyczny, który prowadzi go do stanowiska obiektywistycznego i jest bardzo abstrakcyjną i ogólnikową zapowiedzią Hegla”<sup>68</sup>, co stanowi kolejny głos poparcia dla naszego odczytania myśli Bakunina jako ideowej ewolucji.

Choć autor *Boga i państwa* przeszedł na pozycje heglowskie, a potem utożsamiał się z lewicą heglowską, by wreszcie objawić się światu jako anarchista i praktyczny rewolucjonista, to niejednokrotnie będzie się w późniejszych dziełach z sympatią wyrażał o Fichcie – mimo że zdecydowanie potępił stanowisko idealistyczne. W pracy *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna* (z lat siedemdziesiątych XIX w.) Bakunin zaliczył Fichtego w poczet gigantów myśli<sup>69</sup>; z jak największym uznaniem wypowiadał się o Fichcie w *Państwowości a anarchii* (wydanej w Genewie w 1873 r.), uważając autora *Powołania człowieka* za twórcę wspaniałej literatury, znakomitość oraz bohatera, który mimo francuskich bagnatów i rozbrzmiewającego złowrogiego odgłosu francuskiego bębna odważył się mówić o patriotyzmie i uważać naród niemiecki za przywódcę ludzkości<sup>70</sup>. Obecność Fichtego w pismach Bakunina przejawia się w istnieniu pierwiastka czynnego, żywionym przez rosyjskiego myśliciela przekonaniu o możliwości aktywnego działania człowieka w świecie. „Aktywizm fichteński oddziaływał na buntowników przeciwstawiających swą wolę działania, na takich myślicieli, jak M. Bakunin [...]”<sup>71</sup>. Nie ulega wątpliwości, że Fichte odcisnął sil-

<sup>66</sup> Pytając o miłość, Bakunin odwracał się zdecydowanie od jej sprofanowanego przez społeczeństwo ujęcia, które definiuje ją jako „poczucie wzajemnych korzyści przybrane w trzydzieści dwie chińskie uprzejmości”. M. Bakunin, *List do sióstr Tatiany i Barbary (28 lutego 1836)*, [w:] idem, *Pisma...*, op.cit., t. I, s. 86. Miłość wiązała się dlań zdecydowanie ze sferą *sacrum*.

<sup>67</sup> Z. Kuderowicz, *Fichte*, op.cit., s. 99.

<sup>68</sup> J. Dobieszewski, *Michail Bakunin...*, op.cit., s. 110.

<sup>69</sup> M. Bakunin, *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, [w:] idem, *Pisma...*, op.cit., t. II, s. 61.

<sup>70</sup> M. Bakunin, *Państwowość a anarchia*, [w:] ibid., s. 290, 294, 295.

<sup>71</sup> Z. Kuderowicz, *Fichte*, op.cit., s. 102. Warto uzupełnić tę wypowiedź, jeżeli bowiem nie możemy interpretować koncepcji czynu obecnej u Bakunina w okresie wpływu nań Fichtego jako czynu rewolucyjnego, to także błędem będzie postawienie znaku równości między buntownikiem



ne piętno na twórczości autora *Reakcji w Niemczech*. To u niego Bakunin po raz pierwszy w sposób świadomy zetknął się z koncepcjami wolności absolutnej, negacji oraz tezą o niekonieczności istnienia państwa<sup>72</sup>. Choć sam Fichte nie był rewolucjonistą, to jednak ideę francuskiego przewrotu popierał, a (wbrew intencjom autora) kolejni myśliciele wyciągali z jego teorii najbardziej skrajne wnioski, jak Max Stirner, który „ideę czynu zinterpretował w sposób skrajnie indywidualistyczny, odrywając działanie indywidualne od koncepcji powszechnego prawa moralnego”<sup>73</sup> – w dialogicznym związku z koncepcjami Stirnera pozostanie też Bakunin. Ta relacja między Fichtem (od którego późniejsi filozofowie różnych opcji przejmą takie kategorie, jak alienacja, racjonalizacja czy dialektyka) a Bakuninem oraz Stirnerem stanowi ładną klamrę, która czyni myśl Bakunina spójną, bo w jasnym świetle ukazuje się jego konsekwentna ewolucja ideowa, obracająca się przez całą twórczość wokół zagadnienia wolności. Filozofia Bakunina rozpoczyna się wraz z idealizmem Fichtego, by znaleźć swe dopełnienie w polemice z indywidualistycznym anarchizmem Stirnera. Zanim jednak Bakunin stał się anarchistą, przeszedł w sposób naturalny na pozycje heglowskie, podejmując próbę innego ujęcia relacji jednostka–rzeczywistość. Punktem wyjścia, co zrozumiałe, dla tych poszukiwań na nowym gruncie była filozofia Fichtego, który pierwszy wypowiedział tezę o rozumności wszystkiego, z której znany jest Hegel, a rozważaną przez Bakunina:

Cokolwiek jest rzeczywiste, jest też niewątpliwie konieczne, i niewątpliwie musi być takie, jakim właśnie jest; nie tylko nie mogłoby nie być, ale nie mogłoby także być innym niż takim, jakim jest właśnie<sup>74</sup>.

---

z okresu idealistycznego a buntownikiem rewolucjonistą. Niemniej, co istotne, jak uważa A. Kamiński, „ta młodzieńcza fascynacja wpłynęła w dużym stopniu na jego charakter i światopogląd, konstytuując w nich wartości, którym pozostał za zawsze wierny”. A. Kamiński, *Fichteanizm...*, op.cit., s. 57.

<sup>72</sup> Na aspekt ten zwraca uwagę Tadeusz Kroński: „Bo człowiek sam wyznacza sobie prawa. »Skąd bierze się moc obowiązująca praw obywatelskich? Odpowiadam: z dobrowolnego przyjęcia ich przez jednostkę«. A więc jeśli tak, to naród ma prawo zawsze i wszędzie zmienić swój ustroj, który przestał służyć jego interesom”. T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte*, op.cit., s. XII.

<sup>73</sup> Z. Kuderowicz, *Fichte*, op.cit., s. 102–103. Stirner tak pisał: „Gdy Fichte mówi: »Ja jestem wszystkim«, to zdaje się to doskonale harmonizować z moją tezą. Lecz owo Ja nie *jest* Wszystkim, ale Wszystko *niweczy*; tylko samounicestwiający, nigdy nie istniejący Ja, Ja *skończone* jest rzeczywistym Ja. Fichte mówi o Ja »absolutnym«, Ja zaś mam na myśli Siebie, Ja przemijające”. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. Joanna i Adam Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 212. Niezależnie od tego jednak, że Stirner wypiera się związków z Fichtem, inspiracja jego teorią jest aż nadto zauważalna, co też cytaty powyższy doskonale potwierdza.

<sup>74</sup> T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte*, op.cit., s. XXIX.

Idealizm subiektywny prowadzi na manowce, gdyż całkowicie unicestwia wszelką rzeczywistość istniejącą poza Ja – takie jest zdanie Bakunina:

[Fichte udowodnił,] iż rzecz sama w sobie jest również tworem, przejawem czystego *Ja* – w ten sposób cały świat zewnętrzny, cała przyroda uznana została za widmo; rzeczywiste jest tylko *Ja*, reszta to złuda<sup>75</sup>.

Publikując w 1838 roku wstęp do *Przemówień gimnazjalnych Hegla*, Bakunin miał już świadomość, że trwał dotychczas w świecie naiwnych wyobrażeń, wydumanych sprzeczności pomiędzy podmiotem a rzeczywistością zewnętrzną. Konflikt ów w okresie fichteańskim został rozwiązany „jednoznacznie na korzyść *Ja*, tak jednoznacznie, że [...] szczelina między myślą a światem, ideałem a rzeczywistością została zlikwidowana”<sup>76</sup>, świat zewnętrzny został pochłonięty, wszystko należało do *Ja*.

Na gruncie filozofii Hegla Bakunin podejmuje nową próbę ustalenia faktycznej relacji pomiędzy podmiotem (jednostką) a przedmiotem (rzeczywistością).

---

<sup>75</sup> M. Bakunin, *Filozofia pojednania*, [w:] A. Walicki (red.), *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825–1861)*, Warszawa 1961, s. 220. Gwoli jasności dodajmy, że zdaniem T. Krońskiego sytuacja przedstawia się zgoła odmiennie. Fichte zakłada związek *Ja* z *Nie-Ja*, „twierdzenie przypisujące egzystencję obiektywną naszemu *Ja* jest więc równie nieuzasadnione, jak przyjęcie egzystencji obiektywnej jakichkolwiek innych *rzeczy samych w sobie*, więc rzeczy istniejących niezależnie od korelacji podmiot – przedmiot. Podmiot nie istnieje bez przedmiotu ani przedmiot bez podmiotu”. T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte*, op.cit., s. XVIII.

<sup>76</sup> J. Dobieszewski, *Michail Bakunin...*, op.cit., s. 113.