

## HISTORIOZOFIA IMMANUELA KANTA JAKO MORALNA TELEOLOGIA

„Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i coraz to wzmagającym się podziwem i szacunkiem w miarę tego, im częściej, im dłużej nad nimi rozmyślamy: *niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie*”<sup>1</sup> Alegoria ta nie tylko ujmuje istotę jednej z najważniejszych antynomii filozoficznego systemu Immanuela Kanta, ale wyraża również chyba najtrudniejsze zagadnienie filozofii - perspektywę ewentualnego powiązania porządku ludzkiej wolności i konieczności świata przyrody.

W *Sporze fakultetów* czytamy między innymi: „człowieka muszą określać dwa zupełnie różne światy: jeden, królestwo zmysłów i intelektu, a zatem świat ziemski i drugi, którego nie znamy, królestwo moralności”<sup>2</sup>. „Ziemski” porządek świata fenomenów fascynuje przejrzystością praw, które określają prawidłowości związków między zjawiskami tego rzędu, jak na przykład planety Układu Słonecznego. Regularność, z jaką świat materii nieożywionej podlega przyczynowości mechanicznej, przejawia się z taką stałością, że dla jej uzmysłowienia zwykliśmy porównywać ją do niewzruszoności „gwiaździstego nieba”. Jednak również my sami, jako zjawisko pośród innych zjawisk w świecie, podlegamy tej samej konieczności, która z taką precyzją wyznacza okresowe ruchy planet. W tym sensie „niebo” praw przyrody - którego najdoskonalszym przykładem dla Kanta pozostawała mechanika Newtona - panuje „nade mną”, ponieważ muszę bezwzględnie respektować moc rządzących nim praw. Z drugiej strony, jako istota moralna, jestem całkowicie niezależny od zewnętrznej determinacji przyrody. To znaczy zachowuję pełną autonomię wolnej woli zdolnej do postępowania zgodnie z maksymami wyznaczonymi mocą mojego praktycznego rozumu. Parafrazując słynne słowa Lutera, można powiedzieć, że człowiek jako podmiot moralny jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy i nikomu nie podległym, natomiast jako istota naturalna pozostaje najbardziej uległym sługą wszystkich rzeczy i wszystkiemu podległym<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002, s. 158.

<sup>2</sup> I. Kant, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2003, s. 122.

<sup>3</sup> Por. M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, tłum. W. Niemczyk, [w:] *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI w.*, Warszawa 1972.

Omawiając filozofię Kanta, zwykle wiele uwagi poświęca się wspomnianej antynomii rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego, tymczasem jednym z najistotniejszych osiągnięć filozofa jest próba pogodzenia tych, wydawałoby się zupełnie niedających się zjednoczyć przeciwieństw. Człowiek, będąc „obywatелеm dwóch światów” - jako istota przyrodnicza, a jednocześnie podmiot moralny - ma jedyną w swoim rodzaju szansę pogodzenia tego, co jawi nam się zrazu jako nieprzekraczalna sprzeczność. „Musi więc istnieć możliwość - czytamy w *Krytyce władzy sądenia* - również takiego pomyślenia przyrody, by prawidłowość jej formy zgadzała się przynajmniej z możliwością celów, jakie stosownie do praw wolności mają być w niej urzeczywistnione”<sup>4</sup>. Prócz estetyki i teleologii również filozofia dziejów należy do tych dziedzin ludzkiej myśli, w których przestaje obowiązywać ostry podział na zjawiska całkowicie podlegające przyczynowości mechanicznej oraz dające się wyjaśnić jedynie jako efekt działania przyczynowości wolności. Dostrzeżoną w świecie istot żywych wewnętrzną celową strukturę organizmu pragniemy zastosować jako model organizowania życia ludzkiego, nie tylko na poziomie społeczeństwa, ale i na etapie budowy porządku międzynarodowego. I jakkolwiek odnośnie do wewnętrznej celowości istot żywych nie jesteśmy w stanie udowodnić istnienia domniemanego rozumu, który byłby sprawcą ich uporządkowania, to jednak wierzymy, że naszym powołaniem jest, ażeby zasady, które nieświadomie są realizowane przez wszelkie istoty żywe, przez nas były urzeczywistniane z pełną świadomością.

Czy jednak mamy wystarczające podstawy do tego, aby odnośnie do realizacji rozumianego w ten sposób moralnego powołania człowieka twierdzić cokolwiek pewnego? Z pewnością życie jednego człowieka jest zbyt krótkie, aby stawiany nam przez naturę szeroko zakrojony plan przemiany nie tylko ludzkiego usposobienia, ale i postępowania we wszystkich sferach życia, udało się w pełni urzeczywistnić. Historia realizacji postawionego przed nami zadania może więc być rozważana jedynie w skali ludzkiego gatunku - stąd hipotezy odnoszące się do urzeczywistnienia moralnego powołania rodzaju ludzkiego stają się przedmiotem filozofii dziejów ludzkości.

Po raz pierwszy pojęciem „filozofii dziejów” (filozofii historii) w znaczeniu, jakie stanowi przedmiot niniejszego opracowania, posłużył się Wolter w 1756 roku w rozprawie zatytułowanej *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* [„Esej o obyczajach i duchu narodów”], której antyreligijny charakter wyznaczył świecki, tak charakterystyczny dla Oświecenia sposób rozumienia zasady określającej przebieg historii ludzkości. Osiemnastowieczni filozofowie byli zgodni, że w historii nie

<sup>4</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. I. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 19.

chodzi o gromadzenie faktów, zwłaszcza z **towarzyszącym temu naiwnym poczuciem** całkowitej bezstronności w ich ujmowaniu (Voltaire, Diderot), lecz o ustalenie pewnych stałych praw, które określają ludzką naturę (Hume). Można nawet powiedzieć, że istotą tak rozumianej historiozofii było uczynić historię bardziej filozoficzną niż miało to miejsce do tej pory. Pierwotnie znaczenie tej części filozofii, której treścią jest historia oraz poznanie historyczne ukształtowane w opozycji do teologicznej interpretacji dziejów (pochodzącej zwłaszcza od św. Augustyna, a kontynuowanej również w osiemnastym wieku), zgodnie z zamysłem twórców miało mieć świecki charakter. W praktyce jednak okazało się, że droga do historiozofii całkowicie wolnej od wszelkich teologicznych, przede wszystkim chrześcijańskich założeń,<sup>5</sup> jest znacznie trudniejsza, zwłaszcza - jeśli zgodzić się z Karlem Löwithem - że wspomniane teologiczne założenia można utożsamić z ideą postępu obecną niemal we wszystkich historiozofiach oświeceniowych<sup>5</sup>.

Powstająca w osiemnastym wieku filozofia dziejów musiała konkurować z - w istocie chrześcijańską - historią ludzkości rozumianą jako realizacja boskiego planu zbawienia, najpełniej wyrażoną w *De civitate Deo* [„O państwie Bożym”] św. Augustyna. I choć teologiczny sposób wyjaśniania sensu dziejów nadal był popularny, to jednak w czasach Kanta, zwłaszcza wśród filozofów francuskich, ukształtowała się tendencja, by historię postrzegać jako postęp ku epoce racjonalizmu, którego ostateczne urzeczywistnienie miało zaistnieć w wieku osiemnastym - wieku rozumu. Alegorie wieku oświecenia - której najsłynniejszym plastycznym przedstawieniem stała się grafika autorstwa Daniela Chodowieckiego - ujmowały tę ideę za pomocą wyobrażenia wyjścia z ciemności na światło, gdyż takie znaczenie nadawano realizacji ideałów „wieku Fryderyka”, wśród których na pierwszym miejscu należałoby umieścić zdecydowanie i odwagę, by swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych<sup>6</sup>, a zatem śmiałość postępowania drogą, na której przyświeca nam jedynie *lumen naturale*<sup>7</sup>. Pośród najważniejszych rzeczników rozumianego w ten sposób postępu rodzaju ludzkiego znaleźli się Bassuet, Vico, Montesquieu, Condorcet, Lessing, Herder oraz - czego potwierdzeniem jest niniejszy tom - Immanuel Kant.

<sup>5</sup> Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.

<sup>6</sup> Por. I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, s. 44.

<sup>7</sup> Upowszechnienie się światła rozumu, zwłaszcza w siedemnastym i osiemnastym wieku, nie musiało być postrzegane, jak współcześnie bylibyśmy skłonni to rozumieć, jako proces pożądaný. Przede wszystkim ze względu na krytykę zabobonów religijnych uznawano tendencje oświeceniową w filozofii (a w szerszej perspektywie - racjonalistyczne) za wrogie wobec Kościoła. W tym sensie alegoria wschodzącego słońca (światła rozumu) w opinii Daniela Chodowieckiego miała jawnie antyreligijne znaczenie: „Znak ten długo bodaj pozostanie najtrafniejszym, a to ze względu na mgły które zawsze wznosić się będą nad bagnisk, kadzielnic i całopalnych ofiar składanych bożkom, i które łącno mogłyby zakryć słońce. A przecież gdy tylko słońce wszędzie, mgły okażą się nieszkodliwe (cyt. za: U. Im Hof, *Europa Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1995, s. 9).

Gdyby filozofię historii rozumieć jako naukę pomocniczą historii, jako metodologię wprowadzenia do badań historycznych, wówczas żaden z wymienionych myślicieli nie mógłby zostać uznany za filozofa historii. Krytyka i teoria badań historycznych nie stanowią centralnego zagadnienia filozofów epoki oświecenia, nie decydują zatem o uznaniu lub nie któregośkolwiek z nich za filozofa historii. Zadanie filozofii historii polega w tym wypadku na spekulatywnym ujęciu wiedzy ludzkiej dotyczącej biegu wydarzeń historycznych. Poszukiwanie praw rządzących dziejami - główny przedmiot historiozofii - może przedstawiać się różnie, a różnice te decydują o ewentualnych sposobach systematyzacji poszczególnych filozofii historii. Niezależnie od tego, czy chodzi o liniowy rozwój, czy o cykl wiecznego powrotu, w najogólniejszym tego słowa znaczeniu „termin filozofia dziejów oznacza systematyczne wyjaśnianie historii powszechnej w świetle zasady, dzięki której historyczne zdarzenia i następstwa są ze sobą powiązane i odniesione do jakiegoś ostatecznego sensu”<sup>8</sup>.

Hipoteza celowego postępu jako zasady filozoficznego ujęcia rozwoju wrodzonych zadatków rodzaju ludzkiego czyni z filozofii historii Immanuela Kanta klasyczny przykład oświeceniowej historiozofii: „Jakiego by się nie miało wyrobionego pojęcia wolności woli w aspekcie metafizycznym, to z pewnością jej przejawy, jakimi są ludzkie uczynki, tak samo jak wszystkie wydarzenia w przyrodzie, są określone przez powszechne prawa przyrody. Przyczyny owych przejawów mogą być ukryte bardzo głęboko, ale historia, która zajmuje się ich opisaniem, pozwala żywić nadzieję, że o ile grę wolności woli będziemy ujmować w niej całościowo, to być może dostrzeżemy w jej przebiegu pewną prawidłowość. W ten sposób to, co odnośnie do poszczególnych jednostek rzuca się w oczy jako poplątane i pozbawione prawidłowości, w stosunku do całego gatunku może zostać uznane za nieustanny, choć powolny rozwój jego źródłowych predyspozycji”<sup>9</sup>.

Przeświadczenie, że wspomniane prawa istnieją i są właściwym przedmiotem filozofii historii jest obecne we wszystkich historiozoficznych rozprawach Kanta, jakkolwiek niepodobna wyciągać na tej podstawie wniosku, że dysponujemy w tym względzie wiedzą porównywalną z poznaniem będącym udziałem matematycznego przyrodoznawstwa. Kant podkreśla, że przeniknięcie chaosu ludzkich postępów na tyle, by uznać je za realizację jakiegoś „zamiaru przyrody”, jest dla filozofa perspektywą tyleż pociągającą, co w ostatecznym rozrachunku nieosiągalną. Przy założeniu, że u podstawy wszelkiej ludzkiej działalności znajduje się kierujący jej przebiegiem rozum, moglibyśmy oczekiwać, że pojawi się kiedyś człowiek zdolny do podniesienia historii do nauki tej rangi, jaką obecnie reprezentują nauki przyrodnicze, ktoś na miarę - zaznacza filozof - Keplera czy Newtona. *History of England*

<sup>8</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, dz. cyt., s. 5.

<sup>9</sup> I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, s. 31.

[..Historia Angli"] Davida Hume'a mogłaby tutaj zostać uznana za jedną z prób budowania nauki o historii, w której zastosowano eksperymentalną metodę Newtonowskiej fizyki: „wojny, intrygi i rewolucje uznaje on [Hume - T. K.] za eksperymenty, dzięki którym polityk czy moralista zostaje naprowadzony na ogólne zasady ludzkiej natury”<sup>10</sup>. W ten sposób zostałyby wypełnione podstawowy postulat osiemnastowiecznej historiozofii, zgodnie z którym fakty historyczne powinniśmy uznawać jedynie za środki do wyznaczenia stałych praw rządzących ludzką naturą.

Wprawdzie Kant wyraża daleko posunięty sceptycyzm, jeśli idzie o próby systematyzacji w języku matematycznego przyrodoznawstwa świata przyrody ożywionej, to jednak wykazuje wiele optymizmu odnośnie do perspektywy systematycznego ujęcia historii samej tylko ludzkości. Optymizm ten zasadza się na przekonaniu, że człowiek jest zdolny swoją, zwłaszcza przyszłą historię uczynić świadomą realizacją planu celowego rozwoju zadatków powierzonych mu przez naturę.

\* \* \*

Nawet ogólne ujęcie kantowskiej filozofii dziejów nastęrcza wiele trudności. Do głównych przeszkód należą stereotypy interpretacyjne, które również współcześnie mogą narzucać opaczny sposób rozumienia refleksji Immanuela Kanta na temat polityki i dziejów. Przez długi czas utrzymywało się przekonanie, iż historiozofia nie odgrywała w filozofii Kanta istotnej roli, stanowiąc ułamek twórczości królewieckiego filozofa. Marginalność zagadnień historiozoficznych miałyby rzekomo potwierdzać niewielkich rozmiarów rozprawy poświęcone w całości tej tematyce. Zarzut ten na gruncie filozofii Kanta jest o tyle nieuzasadniony, że pomija zupełnie specyfikę rozważań dotyczących dziejów, które z natury rzeczy muszą stanowić zaledwie hipotezę czy „projekt filozoficzny”, nie zaś wykład systematycznej wiedzy<sup>11</sup>.

Skłonność do marginalizowania roli filozofii historii na tle całości twórczości filozofa utrwalił się zapewne wraz z neokantyzmem, zwłaszcza za sprawą interpretacji filozofii Kanta, w której wątki teoriopoznawcze uznano za najważniejsze. Uwaga ta dotyczy recepcji filozofii Kanta nie tylko w szkole marburskiej, ale i w szkole Rickerta i Windelbanda, gdzie nawet w badaniach nad poznaniem historycz-

<sup>10</sup> H. F. Klemme, *Immanuel Kant*, Frankfurt-Main 2004, s. 140.

<sup>11</sup> Hipotezy takie są metodologicznie dopuszczalne (nie są czystą fantazją, na którą może sobie pozwolić tylko literatura), jeżeli nie próbują objaśniać wolnego ludzkiego postępowania, ale raczej gdy eksponują to, co w ludzkim działaniu uznać można za „realizację planu natury” (I. Kant, *Idea historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym*, s. 32 nn), bądź też, co odnośnie do początków ludzkiego postępowania może być uznane za dzieło natury (I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, s. 69). Historiozoficzną hipotezę realizacji ukrytego planu przyrody potwierdzają - zdaniem Kanta - wprawdzie nieliczne, ale niepodważalne fakty (I. Kant, *Idea historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym*, s. 40).

nym pomijano znaczenie politycznych rozpraw królewieckiego filozofa. Na przekór tym stereotypom współcześnie są podejmowane próby ujmowania filozofii historii jako integralnej części treści *Krytyki władzy sądzienia* czy interpretowania filozofii polityki jako wyrazu ogólnego schematu metodologicznego, który jest obecny w pismach Kanta (przeciwstawienie pokoju i wojny byłoby kolejnym przykładem antynomii, której rozwiązanie jest możliwe jedynie w idei). W tym sensie byłoby uzasadnione przekonanie, że „metaforyka wiecznego pokoju jak żadna inna nadaje się do tego, ażeby w całości zobrazować podstawową linię Kantowskiej filozofii”<sup>12</sup>.

Kolejnym stereotypem, który wyznaczył obiegowy sposób oceniania kantowskiej filozofii historii, było - utrwalone już w dziewiętnastym wieku - powiązanie filozofii Kanta z ideologią rewolucji francuskiej. Rzekomo „ściste związki” są efektem sztampowego odczytania filozofii Kanta. Jako przykład rzeczowego błędu w tym względzie jest podawana książka *Deutsche Geschichte vom Ausgang des Mittelalters* Franza Mehringa<sup>13</sup>, której autor sugeruje, że Kant był zupełnie obojętny wobec spraw społecznych, co więcej, że „miał naturę z gruntu aspołeczną”, że „sprawy polityczne i narodowe były mu zupełnie obojętne”. Z jednej strony Kant miał okazywać daleko posunięty konformizm w sprawach politycznych, a z drugiej strony etyka kantowska miała zależeć od „faktu rewolucji francuskiej” (co sarno w sobie jest błędem, gdy spojrzeć na kalendarium publikacji Kanta, z którego wynika, że już na cztery lata przed wybuchem rewolucji francuskiej, w 1785 roku, w pełnej postaci został opublikowany pomysł teoretyczny, który taką zależność miałyby rzekomo potwierdzać). Analizując twórczość filozofa, należałoby wyciągnąć raczej odwrotne wnioski, z których najważniejszy sprowadzałby się do wykazania, że koncepcją etyki opartej na imperatywie kategorycznym nie była inspirowana wydarzeniami politycznymi. Natomiast pomysł powiązania teoretycznego projektu z historycznym faktem wynika z obiegowego ujęcia filozofii Kanta, które miało ją redukować do dwóch podstawowych źródeł: religii chrześcijańskiej, z której filozof miał zachować dogmat o grzechu pierworodnym (sprowadzając go do nauki o złu radykalnym) oraz rewolucji francuskiej, której idee miały korespondować z koncepcją imperatywu kategorycznego, oczywiście, wyłącznie w tym tylko sensie, w jakim za rewolucyjne moglibyśmy uznać jednoznaczne ugruntowanie etyki jedynie w idei w pełni autonomicznego podmiotu moralnego.

Jakkolwiek Heinrich Heine w opublikowanej w 1831 roku rozprawie *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* porównywał Kanta do Robespierre'a<sup>14</sup>, to słynna paralela była jedynie poetycko przetworzonym obrazem

<sup>12</sup> H. F. Klemme, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. LXXI.

<sup>13</sup> Wyd. pol.: F. Mehring, *Dzieje Niemiec od schyłku wieków średnich*, tłum. J. Maliniak, Warszawa 1951.

<sup>14</sup> H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 111, 112, 113.

analogii dziejów filozofii niemieckiej i wypadków związanych z rewolucją, któ-

rego pierwowzór znajduje się w wykładach z historii filozofii G. W. F. Hegla: „Filozofia Kanta, Fichtego i Schellinga. W filozofiach tych zawarta jest rewolucja jako zdeponowana i wypowiedziana w formie myśli [- rewolucja], do której w ostatnich czasach doszedł w Niemczech duch; w jej przebiegu zaznacza się tok, którym podążało myślenie. W tej wielkiej epoce historii powszechnej, której najbardziej wewnętrzna istota ujęta jest w historii filozofii, miały udział tylko te dwa narody, niemiecki i francuski, aczkolwiek są one tak sobie przeciwstawne, albo raczej właśnie z racji tej przeciwstawności. Inne nacje nie wzięły w tym udziału - może ich rządy, czy nawet narody, fały tylko] politycznie, nie wewnętrznie. W Niemczech ta zasada istnieje jako myśl, duch, pojęcie, we Francji - została wprowadzona w rzeczywistość szturmem. Elementy rzeczywistości, które wystąpiły w Niemczech, jawią się jako gwałt [doznany za sprawą] zewnętrznych okoliczności i reakcja przeciw niemu”<sup>15</sup>.

W ten sposób analogię - *notabene* wyrażoną w *Krytyce czystego rozumu* - między rewolucją w astronomii, dokonaną przez Kopernika, a rewolucją w metafizyce, dokonaną przez Kanta z inspiracji matematycznego przyrodoznawstwa, próbowano zastosować również odnośnie do rewolucji w polityce, jaka dokonała się w osiemnastowiecznej Francji. Rzecz w tym, że w analogiach będących jedynie pokrewieństwem idei doszukiwano się realnych związków, którym można byłoby nadać rangę historycznych faktów. „Być może jest efektem naszego nieprawidłowo przyjętego wyboru punktu widzenia, z którego oglądamy bieg ludzkiej historii - czytamy w *Sporze fakultetów* - że wydaje się on nam tak sprzeczny ze zmysłami. Planety, widziane z Ziemi, czasem cofają się do tyłu, czasem stoją w miejscu, czasem posuwają się do przodu. Gdy jednak za punkt oparcia przyjmujemy Słońce, co może zrobić tylko rozum, osiągniemy hipotezę Kopernika o ich stałym ruchu naprzód. Jednak niektórzy, całkiem nawet niegłupi ludzie skłonni są uparcie trwać przy swoim wyjaśnianiu zjawisk i przy raz wybranym punkcie widzenia, chociażby przy tym aż do granic niedorzeczności popadali w rozważania nad tychońskimi cyklami i epicyklami”<sup>16</sup>. Postulowana przez Kanta zmiana punktu widzenia odnośnie do historii ludzkiego rodzaju nie byłaby niczym innym aniżeli próbą postawienia hipotez, które wznosiłyby spekulujący rozum na pozycję zarezerwowaną dotąd wyłącznie dla opatrności.

Pomijając zasadność samego powiązania filozofii Kanta i rewolucji francuskiej, zestawienie to wyraża istotną prawdę, o ile odnosi się ona wyłącznie do postulatu zastąpienia dogmatycznej religii (a zatem pewnego anachronicznego sposobu myślenia o sprawach moralności i wiary) wiarą rozumu (któremu w sferze politycznej aktywności człowieka odpowiadałoby, jak w religii, przyznanie rozległej wolności

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, t. III, s. 483.

<sup>16</sup> I. Kant, *Wznowione pytanie. Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze*, s. 212.

obywatelskiej). Ten najistotniejszy element Oświecenia został do pewnego stopnia wyekspozowany przez H. Heinego: „Lessing zmarł w Brunszwiku w roku 1781, nie zrozumiany, znienawidzony i zniesławiony. W tym samym roku ukazała się w Królewcu *Krytyka czystego rozumu* Immanuela Kanta. Wraz z tą książką, która z dziwnych powodów powszechnie znana stała się dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych, rozpoczyna się w Niemczech duchowa rewolucja, która dostarcza zdumiewających analogii z rewolucją dokonaną we Francji w sferze materii, a człowiekowi głębiej myślącemu wydać się musi równie doniosła. Przechodzi ona te same fazy i między obiema daje się zauważyć zdumiewający paralelizm. Po obu stronach Renu widzimy to samo pragnienie zerwania z przeszłością, tradycji odmawia się wszelkiego uznania i szacunku; podobnie jak tu, we Francji każde prawo, tak w Niemczech każda myśl musi znaleźć dla siebie uzasadnienie i podobnie jak tu władza królewska, zwornik dawnego porządku społecznego, tak tam upada deizm, zwornik dawnego władztwa duchowego”<sup>17</sup>.

Osobliwością wspomnianej przez Heinego recepcji filozofii Kanta było to, że rozgłos - zwłaszcza za granicą - przyniosły królewickiemu filozofowi właśnie pisma historyczno-polityczne. W 1797 roku ukazał się polski przekład rozprawy *Zum ewigen Frieden*, dokonany przez Bielskiego z języka francuskiego. Fakt ten (jak i inne tłumaczenia pism Kanta później sporządzone przez Bychowca) należy odnotować jako potwierdzenie powszechnego wśród Polaków przekonania, że filozof podejmuje w swych rozprawach politycznych zagadnienia nie tylko aktualne, ale przede wszystkim z punktu widzenia położenia Polski niezwykle ważne - zabory oceniając jako bezprawny akt niczym nieuzasadnionej przemocy<sup>18</sup>.

Nie ma tutaj miejsca, by szczegółowo omawiać analogię wprowadzoną przez Hegla, a utrwaloną głównie za sprawą poetyckich alegorii Heinego<sup>19</sup>. Wiadomo z pewnością, że Kant stronił od jednoznacznego wikłania się w aktualne spory polityczne, zachowując daleko posunięty obiektywizm, jeśli chodzi o ocenę współczesnych wydarzeń politycznych. Koncentrując się na analizach o charakterze ogólnym, podkreślał zarazem, że filozofię historii pragnie uprawiać jako poznanie ogólnych zasad, nie zaś usprawiedliwiać za jej pomocą pewne zaistniałe fakty. W tym sensie jednoznaczna ocena stosunku Kanta do aktualnych wydarzeń politycznych, zwłaszcza rewolucji francuskiej (jak również rozbiórów Polski) musi pozostawać w najwyższym stopniu ambiwalentna, bowiem w pismach filozofa znajdziemy wystarczająco wiele wypowiedzi potwierdzających skrajny legalizm, jak i takich,

<sup>17</sup> H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, dz. cyt., s. 107-108.

<sup>18</sup> Por. M. Żelazny, *Przedmowa tłumacza*, [w:] I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce, Do wiecznego pokoju*, dz. cyt.

<sup>19</sup> Por. zwłaszcza J. Garewicz, *Kant i gilotyna*, [w:] *Dziedzictwo Kanta*, Warszawa 1976 oraz W. Gromiec, *Kant a Rewolucja Francuska*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. XXV, Warszawa 1979.



w których potępieniu absolutyzmu towarzyszy mniej surowa ocena rewolucji jako środka do realizacji społeczeństwa obywatelskiego.

Spekulacje na temat stosunku Kanta do rewolucji francuskiej zdają się ograniczać do - samego w sobie sensacyjnego - podejrzenia wobec Kanta o sprzyjanie antymonarchicznemu terrorowi. Tymczasem wydarzenia we Francji interesują Kanta tylko o tyle, o ile unaoczniają dotąd ukryte w człowieku predyspozycje do dobra, które paradoksalnie ujawniają się wraz z wzbudzeniem najniższych ludzkich instynktów. W tym wypadku oznaczało to, że z okrutnego despotyzmu poprzez ogień anarchii i rewolucji oraz terroru jakobińskiego naród francuski był w stanie ukonstytuować ustrój republikański. Fakt ten, nie bez podziwu, nazywa Kant „fenomenem w ludzkiej historii”, którego „nie da się zapomnieć”<sup>20</sup>. Zdaniem Kanta żaden dotychczasowy historiozof nie dysponował tak jednoznacznym argumentem przemawiającym za realnością idei postępu ludzkości ku temu, co lepsze.

Swoje stanowisko historiozoficzne Kant zaprezentował w kilku krótkich rozprawach (nie licząc obszernych fragmentów w *Krytyce władzy sąđennia*) opublikowanych między 1784 a 1798 rokiem, a zatem w czasach niesprzyjających wolności wypowiedzi, w których dobiegały kresu tolerancyjne rządy Fryderyka Wielkiego i gdy następował powrót do wrogiej Oświeceniu cenzury. *Notabene*, Kant popadł w osobisty konflikt z cenzurą zaostrzoną w czasach ministra Johanna Friedricha Wöllnera<sup>21</sup>. Wprawdzie bezpośrednim powodem ataku urzędników pruskich były publikacje Kanta na temat religii (wolności filozoficznych wypowiedzi w dziedzinie religii broni Kant wielokrotnie, między innymi w *Sporze fakultetów* oraz w *Odpowiedzi na pytanie: czym jest oświecenie?*), nie ulega jednak wątpliwości, że prawdziwym motywem napaści były obawy władz związane z wypowiedziami filozofa odnośnie do oceny wydarzeń politycznych we Francji. Kant niestrudzenie nawoływał do krzewienia ducha tolerancji oraz wolności i mimo że jego głos napotykał na coraz większy opór ze strony pruskich elit politycznych, angażował się nie tylko w polemiki z najbardziej aktualnymi koncepcjami politycznymi i historiozoficznymi (Rousseau, Lessinga, Mendelssohna czy Herdera) ówczesnych czasów, ale także, przynajmniej pośrednio, odnosił się do aktualnych wydarzeń politycznych<sup>22</sup>.

Rzut oka na historię ludzkości może skłaniać do wniosku, że przedstawia ona obraz chaotyczny, pozbawiony jakiegokolwiek porządku, w którym wszystko zdaje się potwierdzać pesymizm tych, którzy uważają, że niepodobna ustalić żadnych reguł

<sup>20</sup> I. Kant, *Wznowione pytanie. Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze*, s. 216.

<sup>21</sup> Por. M. Żelazny, *Kaniowska idea uniwersytetu*, [w:] I. Kant, *Spór fakultetów*, dz. cyt., s. 7 nn.

<sup>22</sup> Por. M. Żelazny, *Kant i rozbiory*, „Gazeta Wyborcza” 38, 2004; M. Żelazny, *Przedmowa tłumacza*, [w:] I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce, Do wiecznego pokoju*, dz. cyt.

odnośnie do losów ludzkości („biedni śmiertelnicy, nie ma dla was nic stałego oprócz niestałości!”<sup>23</sup>). Mimo powyższego Kant jednak wielokrotnie wyraża przekonanie, że niezależnie od naszych ograniczonych zdolności poznawczych, dzięki którym jesteśmy w stanie usystematyzować tylko niewielką część wydarzeń zachodzących w świecie jako poddanych prawidłowościom ogólnego ładu natury, powinniśmy postulować jego istnienie nawet tam, gdzie jeszcze go nie dostrzegamy. Skoro zakładamy istnienie wspomnianych praw, wówczas jako konsekwencję dopuszczamy również możliwość ujęcia z ich pomocą nie tylko tego, co z naszego punktu widzenia pożądane i w najwyższym stopniu celowe (choćby z punktu widzenia realizacji naszych egoistycznych planów), ale również występującego w świecie zła. Pisma historyczne Kanta, jak żadne inne w twórczości filozofa, podejmują zatem problematykę należącą do klasycznej teodycei.

Pierwszym systematycznym wykładem kantowskiej historiozofii jest opublikowana w listopadzie 1784 roku (a zatem niewiele ponad trzy lata po ukazaniu się *Krytyki czystego rozumu*) w „Berlinischen Monatschrift” rozprawka zatytułowana *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [„Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym”]. Tytułowe pojęcie „historia powszechna” (*allgemeine Geschichte*) należy do najważniejszych wprowadzonych w tym tekście terminów kantowskiej historiozofii, chociaż mogło okazać się nieco mylące, zważywszy, że w czasach Kanta stosowano je na określenie „historii naturalnej” ziemskiego globu. Kant zdecydowanie ogranicza - pierwotnie bardzo szerokie - znaczenie (bo rozciągające się również na opis przyrody nieożywionej) wspomnianego terminu i używa go wyłącznie odnośnie do ludzkiego rodzaju. W ten sposób stawiane hipotezy stosują się jedynie do dziejów ukształtowanego w swych naturalnych predyspozycjach ludzkiego gatunku. Ponieważ - zdaniem Kanta - metodologicznie błędne byłoby oczekiwanie, że opisu historii istot obdarzonych wolnością moglibyśmy dokonać na wzór systematycznej geologicznej historii ziemskiego globu, należy raczej postulować istnienie pewnych określonych przez naturę tendencji, które będą realizowane przez ludzi, nawet gdy będzie to sprzeczne z ich egoistycznie rozumianymi interesami (w myśl stoickiej zasady: *novente trahunt*). Z całą pewnością samorzutność, którą przypisujemy człowiekowi z punktu widzenia filozofii praktycznej, wyklucza możliwość systematyzacji i przewidywania przyszłych wydarzeń w dziejach ludzkości z taką ścisłością, z jaką na przykład astronomia (odwołująca się do praw mechaniki Newtona) może przewidywać przyszłe położenie planet Układu Słonecznego. Nie oznacza to jednak, że skądinąd wolne decyzje ludzi nie podlegają pewnym prawidłowościom, które przynajmniej w przybliżeniu jesteśmy w stanie odkryć. Co więcej, okazuje się, że w ich opisie jesteśmy w stanie wykazać niekiedy prawidłowości wręcz zaskakujące<sup>24</sup>. Dlatego choćby w oparciu o staty-

<sup>23</sup> I. Kant, *Wznowione pytanie. Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze*, s. 212.

<sup>24</sup> Por. I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, Kety 2004, s. 86.

styczne dane „wolno przyjąć, że przyroda nawet w grze ludzkiej wolności nie postępuje bez planu i ostatecznego zamiaru”<sup>25</sup>.

Zycie człowieka jest zbyt krótkie, aby w pełni rozwinęły się jego wszystkie naturalne predyspozycje, toteż należy założyć, że ich urzeczywistnienie przewiduje się dopiero w gatunku ludzkim jako całości. „Ludzkość” (*Menschheit*), określona w opozycji do „zwierzęcości”, należy rozumieć nie tyle jako ogół jednostek ludzkich, ale jako ideę bądź jako istotę człowieka, której wprawdzie zaden pojedynczy człowiek w pełni nie uosabia, ale do której urzeczywistnienia powinien dążyć<sup>26</sup>. W tym też tylko znaczeniu człowiek (tj. człowieczeństwo, jako moralna istota człowieka) może być traktowany jako końcowy cel przyrody<sup>27</sup>, bowiem tylko z perspektywy człowieka może ona być rozważana jako system celów. Jakkolwiek wszystko w świecie może być narzędziem ludzkiego działania i środkiem do realizacji jakichś planów, człowieczeństwo musi pozostać dla niego celem samym w sobie, to znaczy - odwołując się do symboliki religijnej - musi pozostać święte<sup>28</sup>. A zatem dopiero w perspektywie moralnej człowiek jawi się jako cel ostateczny, co oznacza, że każdym stworzeniem może się posługiwać jako środkiem do realizacji swych planów z wyjątkiem drugiego człowieka, wobec którego musi postępować wedle najwyższej, praktycznej zasady woli: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>29</sup>.

Niezależnie od trudności, na jakie natrafiają wszelkie próby systematycznego ujęcia historii ludzkości, możemy, przynajmniej częściowo i hipotetycznie, w analogii do celowej organizacji istot żywych, postulować istnienie pewnego planu natury odnośnie do historii ludzkiego gatunku. Wprawdzie Kant celu historii rodzaju ludzkiego nie utożsamia ani z ustanowieniem praworządnego społeczeństwa obywatelskiego, ani nawet z zaprowadzeniem ogólnościatowego, „kosmopolitycznego stanu powszechnego bezpieczeństwa wszystkich państw”<sup>30</sup>, to jednak bez wątpienia zarówno ustrój republikański, jak i stan kosmopolityczny rozumie jako etapy, bez których osiągnięcia niepodobna wyobrazić sobie realizacji wspomnianego celu. Celem tym jest raczej całkowite zrealizowanie wszelkich ludzkich predyspozycji do

<sup>25</sup> I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, s. 41.

<sup>26</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 27: „żaden człowiek nie dorównuje idei człowieczeństwa, którą nawet sama nosi w swej duszy jako pierwowzór swych czynów”.

<sup>27</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sadzenia*, *Az.* cyt., s. 428 nn.

<sup>28</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, *Az.* cyt., s. 94.

<sup>29</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 46; por. I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, s. 73.

<sup>30</sup> I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, s. 39.

dobra, zdeponowanych w rodzaju ludzkim, których rozwinięciu, w procesie nazywanym przez Kanta kulturą, służy jako środek społeczeństwo obywatelskie, a w dalszej perspektywie federacja państw oparta na prawie międzynarodowym.

Znaczenie, w jakim interesujący nas filozof używa pojęcia *Kultur*, jest zbieżne z etymologicznym znaczeniem łacińskiego słowa *cultura*, pierwotnie odnoszącego się do uprawy ziemi. Termin ten już u autorów klasycznych stosowano jako przenośne określenie pielęgnowania w ogóle (ciała bądź ducha). Kant używa go w znaczeniu podobnym do etymologicznego, mianowicie jako wydobywanie predyspozycji czy rozwijanie przyrodzonych talentów. „Wyrabianie zdatności istoty rozumnej do dowolnych celów w ogóle (a zatem w jej wolności) - czytamy w *Krytyce władzy sądenia* - jest kulturą”<sup>31</sup>. Kulturę należy zatem rozumieć jako wydobywanie i pielęgnowanie wszelkich naturalnych zadatków ludzkiej natury, w tym również duchowych predyspozycji człowieka.

Nie chodzi jednak tylko o kulturę jako pewien etap w rozwoju nauk i sztuk (w takim sensie używa Kant tego wyrazu, gdy wspomina o „kulturze aleksandryjskiej”<sup>32</sup> lub pisząc o tym, że „wszelka kultura i sztuka, będące ozdobą ludzkości - najpiękniejszy porządek obywatelski, są owocami aspołeczności”<sup>33</sup>). Wprawdzie nauki i sztuki rozbudzają w człowieku skłonności do moralnego dobra oraz służą uwolnieniu ludzkości od barbarzyństwa, nie stanowią jednak skutecznej ochrony przed jego nawrotem<sup>34</sup>. Co więcej, nauki i sztuki, traktowane jako cel sam w sobie, mogą przysporzyć wiele szkód, o ile pociągają za sobą gnuśność i zniewieszczenie człowieka opływającego w luksus. Z drugiej strony - podkreśla Kant - mylił się Rousseau, gdy twierdził, że rozwój sztuk i nauk, prowadzący do przeciwnej naturze nierówności między ludźmi, przynosi jedynie wiele zła. Zdaniem Kanta wielką zasługą upowszechnienia kultury jest nie tylko ogłada towarzyska (ogólne ucywilizowanie człowieka); znacznie ważniejsze okazuje się w tym wypadku wyeksponowanie dysproporcji między ludźmi, te bowiem służą rozwojowi zřeczności (*Kultur der Geschicklichkeit*), która w istocie stanowi pierwszy „formalny, subiektywny warunek, a mianowicie [warunek] zdatności do wyznaczania sobie samemu w ogóle celów i do posługiwania się [...] przyrodą jako środkiem w sposób odpowiadający maksymom jego wolnych celów w ogóle”<sup>35</sup>. Nierówność ta paradoksalnie przyczynia się do motywowanej niewygoda; (być może również zawiścią wobec bliźniego, któremu wiedz się lepiej) poprawy położenia ludzi oraz wykorzeniania z nich

<sup>31</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 424.

<sup>32</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 169.

<sup>33</sup> I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, s. 36.

<sup>34</sup> „Niezaprzeczalna jest przewaga ujemnych następstw, jakie subtelność smaku dochodząca do jego idealizacji, a nawet luksus na polu nauki jako coś, co stanowi pożywkę dla próżności, sprowadzają na nas, wskutek wytwarzanego przez nie, a nie dającego się zaspokoić mnóstwa skłonności” (I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 427).

<sup>35</sup> Tamże, s. 424.

wrodzonej skłonności do lenistwa. W ten sposób pozorna sprzeczność obecna w pismach Rousseau<sup>36</sup>, dotycząca wartościowania kultury w opozycji do stanu natury wynika jedynie z dwuznaczności w rozumieniu jej zadań. Raz mamy bowiem do czynienia z kulturą nauk i sztuk, innym razem z kulturą w znaczeniu wychowania człowieka jako obywatela. Rozróżnienie to sprawiło, że ani Rousseau, ani tym bardziej Kant<sup>37</sup> nie popełnili błędu naiwnej wiary encyklopedystów w zależność postępu moralnego człowieka od postępu w dziedzinie nauk i sztuk.

Czy postęp jest dziełem samej natury, czy raczej samego człowieka? Czy może sposoby, jakich natura używa, aby nas do takiego postępu skłaniać, powinniśmy uznać jedynie za środki tymczasowe, których zanik (zwłaszcza wojny) jest tylko kwestią czasu? Zdaniem Kanta mamy podstawy, by sądzić, że postęp moralny ludzkości jest zarówno dziełem natury, jak i ludzkiej wolności. Trudno jednak powiedzieć, czy można w jednoznaczny sposób rozdzielić te dwa porządki. Jakkolwiek przejawiamy tendencję do przeciwstawiania ich sobie, to jednak istotą historyzoficznych rozważań Kanta jest ukazanie konieczności wzajemnego powiązania porządku ludzkiej wolności oraz konieczności ładu natury.

Wspomniane przeciwstawienie jest nieuzasadnione przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, nie potrafimy wskazać, w jakim momencie ludzkiej historii człowiek uwolnił się z więzów przewodnictwa natury i zainicjował epokę samodzielnego posługiwania się swym rozumem. Po drugie, nie możemy sobie wyobrazić, by człowiek w swym postępowaniu całkowicie uwolnił się od naturalnych determinacji - w tym sensie musimy zakładać, że natura ustawicznie może w człowieku działać.

W rozprawce *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* [„Przypuszczalny początek ludzkiej historii”] Kant stawia hipotezę dotyczącą przebiegu najwcześniejszych dziejów ludzkości, nadając swemu projektowi postać filozoficznej wykładni początkowych rozdziałów *Genesis*. Wyjście człowieka ze stanu natury ma przebiegać w czterech etapach, z których każdy stanowiłby kolejny krok na drodze do coraz bardziej samodzielnego posługiwania się przez niego własnym rozumem. Byłyby to kolejno przyswajane umiejętności:

- 1) do działania niezależnego od instynktu (symbolizowana przez zjedzenie jabłka),
- 2) do odsuwania doraźnych pożądań oraz sublimacji popędów (listek figowy),
- 3) do świadomego oczekiwania oraz planowania odległej przyszłości (świadomość czekających człowieka cierpień i śmierci),

<sup>36</sup> Chodzi o przeciwstawienie z jednej strony *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* oraz z drugiej *Umowy społecznej* i *Emila*.

<sup>37</sup> Por. I. Kant, *Fragment krakowski*, s. 226.

4) do postrzegania świata jako systemu celów, w którym człowiek byłby Ostatecznym celem przyrody (a zatem świadomość autonomii moralnej **istoty człowieka**). .

Stosunkowo skąpe uposażenie człowieka jako istoty biologicznej (z powodu braku pazurów, kłów czy rogów w świecie zwierząt człowiek mógłby uchodzić za istotę niemal ułomną fizycznie) musimy sobie wyobrazić jako niezbędne do tego, by osiągnięcie szczęścia miał on od tej chwili zawdzięczać nie tyle opatrności, co raczej samemu sobie<sup>38</sup>. Według Kanta wiąże się to nie tylko z wielką korzyścią dla ludzkiego rodzaju (który zyskuje w ten sposób podstawę do tego, by czuć wobec siebie więcej szacunku), ale i wielkim niebezpieczeństwem polegającym na możliwości nadużywania swej wolności.

Odkąd człowiek ostatecznie opuścił królestwo natury (utrata pierwotnej niewinności jawi się w aspekcie jednostkowym jako upadek), odtąd przyczyn wszelkiego zła musi szukać raczej w swoim własnym postępowaniu aniżeli w zrządzeniu opatrności. Od tej pory każdy „upadek” człowieka musimy sobie wyobrażać tak, jak to ukazuje biblijna alegoria: „Każdy zły czyn [...] musi być traktowany tak, jak gdyby człowiek dokonał go [wychodząc] bezpośrednio ze stanu niewinności”<sup>39</sup>, a zatem jakby był on wyłącznie dziełem niczym nieskrępowanej, w pełni autonomicznej woli.

Od momentu, w którym człowiek zaczyna posługiwać się swym „własnym rozumem bez przewodnictwa innych”<sup>40</sup> (w tym również instynktu), możemy mówić o tym, że natura niejako przekazuje człowiekowi dalsze kierowanie jego własnym losem (ta samodzielność rozumu ma być zasadą, której pogwałcenie, na przykład przez zwierzchnią władzę w państwie, będzie przez Kanta postrzegane jako powrót do barbarzyństwa). Co więcej, każde działanie, które z tej wolności nie korzystałoby w pełni, jest odtąd postrzegane jako moralnie naganne<sup>41</sup>.

Byłoby wielkim uproszczeniem utrzymywanie, że wspomniane dwa porządki - porządek natury i kultury - można interpretować jako chronologicznie następujące po sobie okresy w dziejach ludzkości. Egoistyczne i czysto naturalne skłonności pozostają nadal obecne w ludzkim postępowaniu, być może w nie mniejszym stopniu niż miało to miejsce u zarania dziejów ludzkiego gatunku. Żywimy jednak nadzieję, że z czasem zdołamy, jeżeli nie całkowicie je wyrugować jako motywy ludzkiego działania, to przynajmniej doprowadzić do sytuacji, w której przestaną

<sup>38</sup> I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, s. 33.

<sup>39</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 63.

<sup>40</sup> I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, s. 44.

<sup>41</sup> „[...] wartość moralna działania z obowiązku tkwi **nie w zamiarze**, który przez nie ma być urzeczywistniony, ale w maksymie, według której je postanawiamy, nie zależy więc od rzeczywistości przedmiotu czynu, ale od **zasady woli**, według której czyn został wykonany, bez względu na wszelkie przedmioty władzy pożądania”. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 17.

one dominować. Zaprowadzenie stanu tak pojmowanej legalności byłoby celem polityki, która zmierza do upowszechnienia idei społeczeństwa obywatelskiego. W tym sensie mamy również prawo, by w postulowanej historii moralnego doskonalenia się ludzkości wyróżnić pewne epoki realizacji idei postępu moralnego<sup>42</sup>.

W jakim sensie możemy mówić, że do postępu moralnego zmusza nas sama natura? Środki, które są niezbędne, by wspomniany postęp mógł być realizowany, nie leżą - zdaniem Kanta - wyłącznie w naszej mocy. Postęp ten zależy raczej „od tego, co ludzka natura uczyni w nas i z nami, ażeby zmusić nas do pójścia tą drogą, na którą samym niełatwo nam wstąpić”<sup>43</sup>. Kant jest przekonany, że natura (innymi słowy, opatrność, a w terminologii religijnej Bóg) może gwarantować wpływ idei postępu na cały ludzki gatunek znacznie bardziej aniżeli jednostka, nawet gdyby była ona przejęta najbardziej wzniosłymi ideałami. Jakkolwiek postęp utożsamiamy niekiedy z działalnością wybitnych jednostek, okazuje się jednak, że ich postępowanie (nierzadko wynikające nie tyle ze szlachetnych pobudek, co raczej z ambicji i egoizmu) powinniśmy rozpatrywać raczej jako nieświadomą realizację ukrytych celów natury. Postęp dokonujący się kosztem jednostek - jak to później sformułował Hegel - stanowi przykład zjednoczenia wolności i konieczności, o ile przez wolność rozumiemy będziemy namiętności ludzkiej natury, zaś przez konieczność „chytry rozum” kierujący dziejami<sup>44</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że zmiany składające się w dłuższej perspektywie na postęp ludzkości w znacznej mierze są efektem realizacji doraźnych, egoistycznych ambicji poszczególnych jednostek, nawet jeżeli większość z nich ma charakter z gruntu aspołeczny. Wprawdzie inni ludzie stanowią zawsze potencjalną konkurencję na drodze do urzeczywistnianych przez jednostkę partykularnych celów i w tym sensie skłonność do współzawodnictwa należałoby uznać za aspołeczną, z drugiej jednak strony z takim trudem realizowane aspiracje mogą zostać spełnione tylko w społeczeństwie, a zatem tylko pośród ludzi, z którymi nawet najbardziej aspołeczna jednostka pozostaje ściśle związana. Tę paradoksalną właściwość ludzkiej natury Kant określa mianem „nietowarzyskiej towarzyskości” (*die ungesellige Geselligkeit*). „Człowiek ma pewną skłonność do **zrzeszania** się z innymi - czytamy w *Ideji powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* - bo tylko w stanie społecznym czuje się kimś więcej, tzn. czuje, jak rozwijają się jego naturalne predyspozycje. Ma on jednak silną skłonność do **odosabniania** się (*isolieren*), bo

<sup>42</sup> Koncepcję trzech epok w dziejach „wychowania ludzkiego rodzaju” zaprezentował między innymi G. E. Lessing.

<sup>43</sup> I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, s. 148.

<sup>44</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 43.

równocześnie natrafia u siebie na aspołeczną skłonność, aby wszystko urządzać wedle własnego upodobania, zaś skłonność ta powoduje opór ze wszystkich stron"<sup>45</sup>. Opisany przez Kanta mechanizm postępu można by zatem porównać - używając zaczerpniętej z przyrodoznawstwa alegorii - do ruchu pojazdu mechanicznego, w którym próby osiągnięcia większej prędkości napotykają na przeszkodę nie do przekroczenia w postaci tarcia (oporu powietrza itp.), nie do przekroczenia w tym sensie, że jakkolwiek ruch jest możliwy w ogóle tylko za sprawą istniejącego w świecie tarcia. Analogicznie, ludzka wolność nieustannie napotyka na „opór” ze strony wolności innych ludzi, który jednak paradoksalnie, nie może zostać nigdy wyeliminowany.

Jakkolwiek powstanie pierwszego społeczeństwa, jako fakt historyczny, pozostaje dla nas niejasne, to jednak zabezpieczenie z jednej strony interesu jednostkowego, z drugiej zaś - zagwarantowanie pomyślnego funkcjonowania struktury całego społeczeństwa możemy sobie wyobrazić jedynie w oparciu o ideę „umowy społecznej”. Chociaż ludzka spontaniczność nieustannie napotyka na opór wyznaczonych człowiekowi przez naturę celów i w ten sposób skłania się do realizacji zadań, do których jednostkowa wola sama nie byłaby skłonna, zwłaszcza jeśli idzie

O konieczność zorganizowania państwa w sposób, który zapewniłby ludziom możliwie największą obywatelską swobodę przy jednoczesnym respektowaniu dobra publicznego. Natura nie tylko dostarcza w tym względzie modelu do naśladowania (struktura każdej istoty żywej stanowi doskonały przykład uzgodnienia interesu pojedynczego organu z interesem wspólnym organizmu), ale również motywuje człowieka do unikania cierpień i sporów (z którymi wiąże się pozostawanie w stanie naturalnej, barbarzyńskiej wolności).

Tkwiący w człowieku radykalny pociąg do zła, który najdobitniej ujawnia się w skłonności do wojny, kłótni, przemocy, panowania itp., okazuje się - jako że stanowi naturalne uposażenie człowieka - niezbędnym warunkiem ucywilizowania i środkiem do realizacji kultury, dzięki czemu człowiek „przewycięża [...] swój pociąg do lenistwa i gnany ambicją, żądzą władzy lub bogactwa, stara się zdobyć określoną pozycję wśród bliźnich, których nie może ścierpieć, ale też bez których nie może się obyć”<sup>46</sup>. I choć człowiek pragnie spokoju i zgody, to natura „wie”, że lepsza dla niego (to znaczy dla wykształcenia tkwiących w nim predyspozycji) jest niezgoda.

Wojna jako najbardziej skrajna postać antagonizmu, do jakiego jest skłonny człowiek, paradoksalnie wydobywałaby - zdaniem Kanta - na powrót te cechy ludzkiego charakteru, które uległy skorumpowaniu na skutek wygodnego sposobu życia. „Nawet wojna - czytamy w *Krytyce władzy sądzienia* - jeśli prowadzona jest

<sup>45</sup> I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, s. 34.

<sup>46</sup> Tamże, s. 34.



z zachowaniem porządku i z poszanowaniem praw obywatelskich, ma w sobie coś wzniosłego, przy czym czyni ona charakter narodu, który wie dzie ją w ten sposób, tym wznioślejszym, im liczniejsze były niebezpieczeństwa, na jakie był narażony i wśród których zdołał mężnie przetrwać. Natomiast długotrwały pokój wie dzie zazwyczaj do panowania samego tylko ducha handlu, a wraz z nim do panowania niskiej chciwości, tchórzostwa i zniewieściałości oraz do upodlenia się sposobu myślenia narodu"<sup>47</sup>. Męstwo (*virtus*) uznaje Kant za moralną cnotę, której osiągnięciu - możliwe jedynie dzięki służącym jej ukształtowaniu wojnom - stanie się w przyszłości środkiem realizacji idei wiecznego pokoju.

Johann Gottfried Herder w rozprawie *Auch eine Philosophie der Geschichte* z 1774 roku jednoznacznie sprzeciwił się oświeceniowemu optymizmowi, uznając go za naiwne przekonanie o stałym zwiększaniu się szczęśliwości oraz dobra wśród ludzi<sup>48</sup>. Pełne ironii potępienie ducha handlu, który zdaniem Herdera sprzyja raczej zniewieścieniu oraz gnuśności niż rozwojowi, znajdujemy również w rozprawach Kanta. Jakkolwiek Kant zdaje sobie sprawę z tego, że ekonomiczny rozwój państwa i wzrost dobrobytu jego obywateli (w tym również rozwój sztuk i nauk) jest możliwy jedynie w czasie pokoju, to jednak dostrzega on w nim również niebezpieczeństwo moralnego zepsucia człowieka.

Pomimo że dysponujemy władzą umożliwiającą nam projektowanie nawet najbardziej rozumnego porządku prawnego, nie mamy gwarancji, że zostanie on w praktyce zrealizowany. Nie mamy bowiem pewności, że przedłożone przez nas plany społeczeństwa urządzonego w najdoskonalszy choćby sposób, doczekają się aprobaty jeżeli nie wszystkich, to przynajmniej większości mieszkańców ziemskiego globu. Kant, wiedziony ostrożnością, zaznacza co najwyżej, iż mamy prawo żywić rozumną wiarę, że w swej prawodawczej działalności ludzki rozum dysponuje pełnomocnictwami, które złożyła w nim sama natura (Bóg, opatrność).

Ostrożność, z jaką Kant stawia hipotezę rządzącej światem mądrości (opatrności), wynika z respektowania zasady, aby w każdym wydarzeniu najpierw szukać jedności określonej przez powszechne prawa rozumu (teoretycznego bądź praktycznego). Wprawdzie skutek ograniczoności naszych władz poznawczych nie może my osiągnąć całkowitego wyjaśnienia faktów w oparciu o konieczne prawa - możemy jednak w uzasadniony sposób żywić przekonanie, że mądrość w urzędzeniu świata nie może obowiązywać jedynie lokalnie (odnośnie do zjawisk, których złożoność jesteśmy w stanie zadowalająco opisać), ale że jest powszechna

<sup>47</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 161.

Por. J. G. Herder, *Jeszcze jedna filozofia historii...*, [w:] *Filozofia niemieckiego oświecenia*, red. T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek, Warszawa 1973, s. 435 nn.

i można ją zakładać także w stosunku do faktów z pozoru jawiących się jako chaotyczne czy nawet jako sprzeczne z celowością. W *Krytyce czystego rozumu* czytamy między innymi, że hipoteza celowości urządzenia świata musi być w taki sposób sformułowana, aby nie zastępowała naukowego poznania świata i konieczności jego praw. A zatem - zdaniem Kanta - tak, „żeby musiało dla was być jednym i tym samym, czy ktoś powie, że mądrość boska wszystko urządziła w ten sposób dla swych najwyższych celów, czy też, że idea najwyższej mądrości jest wytyczną w badaniu przyrody nawet tam także, gdzie jej nie zauważamy; tj. także tam, gdzie ją spostrzegacie, musi być wam całkiem wszystko jedno, czy powiecie: Bóg tak w swojej mądrości chciał, czy też: oto przyroda to tak mądrze urządziła”<sup>49</sup>. Tę samą ostrożność potwierdzają liczne używane przez Kanta określenia: „zamysł przyrody”, „celowe postępowanie przyrody”, „zamiar przyrody”, „plan przyrody” - by wymienić tu najbardziej charakterystyczne<sup>50</sup>. Filozof jest skłonny raczej personifikować przyrodę poprzez przypisywanie jej cech typowo ludzkich (woli, zamiaru, intencji) aniżeli już na wstępie postulować istnienie Boga (co czyniłoby bezzasadnymi jakiegokolwiek dalsze próby czysto filozoficznego wyjaśnienia porządku istniejącego w świecie).

Jeśli chodzi o „zamiar” bądź „plan” przyrody, które mają się przejawiać w realizowaniu pewnych celów wobec rodzaju ludzkiego nawet za cenę doraźnego szczęścia poszczególnych ludzi, nie dysponujemy żadną wiedzą konstytutywną: „Kiedy Kant mówi o gwarancjach natury, to zakłada, że nie przyjmujemy z góry jej kategoryalnych określeń, lecz przez doświadczenie zostajemy skonfrontowani z fenomenami, które pojmujemy jako celowe nie intelektem, tylko rozumem, lub w refleksyjnej władzy sądzenia. «Gwarancje natury» są zatem pojęciem refleksyjnym, które tworzymy w sposób subiektywnie konieczny” . A zatem, jeżeli mamy podstawę, by sądzić, że realizacja celów natury dokonuje się niezależnie od naszego przyzwolenia, wówczas możemy postawić pytanie, czy faktycznie każde ludzkie działanie - świadome bądź nie - musi respektować konieczność wyznaczonego przez naturę planu.

Ze swej ograniczonej perspektywy człowiek ocenia przynajmniej niektóre z wydarzeń w świecie jako sprzeczne z celowością i bierze je za oznakę niedoskonałości ogólnego planu przyrody. Skoro więc w perspektywie teleologicznej musimy założyć - by zadośćuczynić roszczeniu rozumu do zupełności obowiązywania praw w świecie - że każde wydarzenie podlega z góry określonym zasadom, to także wydarzenia uznawane przez nas za niecelowe bezwzględnie podlegają tym samym

<sup>49</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 440.

<sup>50</sup> Por. I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, s. 31, 32, 39, 40, 41.

<sup>51</sup> R. Brandt, *Uwagi historyczne i krytyczne na temat tekstu Kanta „Do wiecznego pokoju”*, tłum. B. Markiewicz, [w:] I. Kant, *Projekt wieczystego pokoju*, pod red. J. Garewicza, B. Markiewicz, Warszawa 1995.

Jest to jednak za mało, by starczyło na teodyceę, która domaga się, by każde wydarzenie nie tylko uznać za jednakowo konieczne, ale również za wydarzenia pożądane z perspektywy realizowanego przez przyrodę planu. W filozofii historii wspomniany problem można sformułować w następujący sposób: czy wydarzenia ewidentnie złe z punktu widzenia jednostkowego ludzkiego życia (na przykład cierpienie, ból czy wojnę) możemy uznać za celowe, a zatem w jakiejś szerszej perspektywie również dobre? Teodycea zbudowana na pozytywnej odpowiedzi na sformułowane w ten sposób pytanie od czasów św. Augustyna ma tylu zwolenników, co przeciwników<sup>52</sup>.

Niezależnie od tego, czy roszczenie, by zakładać panujący w świecie rozumu (opatrzność) - a w perspektywie religijnej - by świat pojmować jako dzieło mądrego i dobrego Boga, uznamy za uzasadnione, powstaje kontrowersja dotycząc ewentualnego usprawiedliwienia obecności w świecie tego, co z ludzkiego punktu widzenia kłóci się z postulowaną mądrością. Trudność wszelkiej teodycei polega również na tym, że sama ludzkość swoim postępowaniem podważa realność idee postępu moralnego: „Takie **usprawiedliwienie** natury - lub może lepiej **Opatrzności** - nie jest bez znaczenia jako przyczyna skłaniająca do wybrania w refleksji nad światem takiego szczególnego punktu widzenia. Cóż nam bowiem pomoże wystawianie wspaniałości i mądrości stworzenia w bezrozumnym królestwie przyrody i polecanie jej jako obiektu kontemplacji, skoro ta część wielkiej widowni najwyższej mądrości, która przede wszystkim powinna stać się dla owej mądrości celem - historia rodzaju ludzkiego - miałaby nieustannie pozostawać argumentem przeciwko niej, o którym pamięć zmusza nas do odwrócenia od niej z niechęci oczu, a jeśli już zwątpimy, iż kiedykolwiek dojrzymy w niej jakiś doskonały, rozumny zamiar nadzieję na jego istnienie pokładamy tylko w jakimś innym świecie?”<sup>53</sup>. Okazuje się jednak, że mamy prawo sądzić, iż zbrodnie, jakim człowiek się oddaje, zwłaszcza wojny, które przynoszą najwięcej spustoszeń, mogą być zarazem narzędziem wprowadzania „nowych stosunków pomiędzy państwami”, tak jak wynikające z nich cierpienia skłaniają ludzi do ostatecznego zaprowadzenia „prawa równowagi”<sup>54</sup>. Założenie, że z punktu widzenia moralnego postępu rodzaju ludzkiego cierpienie można uznać za celowe, jest fundamentem kaniowskiej teodycei

<sup>52</sup> „A wy, filozofowie, którzy twierdzić śmiecie,  
*Że dobre jest cokolwiek się zdarzy na świecie,*  
 Chodźcie spiesznie oglądać te kupy popiołów,  
 Te kobiety i dzieci leżące pospołu,  
 Te smutne szczątki domów wkoło rozrzucone,  
 Pod rozbitym marmurem ciała rozproszone”.

Wolter, *Poemat o zagładzie Lizbony*, tłum. A. Wołowski, „Literatura na Świecie” 4, 1979,

<sup>53</sup> I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, s. 42-43.

<sup>54</sup> Tamże, s. 39.

\*\*\*

Człowiek jest jedyną istotą zdolną do tego, aby zasady naturalnej celowości stosować w pełni świadomie, ponieważ jako jedynie dysponujący rozumem jest w stanie postępować wedle przedstawienia praw. Historię więc również w tym sensie możemy uznać za „realizację ukrytego zamiaru przyrody”, w jakim proces tworzenia harmonijnego ustroju społecznego może przybrać wyłącznie strukturę analogiczną do struktury żywego organizmu, a zatem stać się projekcją istniejącego w świecie natury modelowego rozwiązania na świat ludzki, w którym jednak realizacja taka może mieć miejsce jedynie jako efekt wolnego działania człowieka<sup>55</sup>. W ten sposób poszczególni obywatele, na wzór organów struktur przyrodyżywionej, stają się „organami” budującymi „organizm” społeczeństwa obywatelskiego. Organiczna jedność państwa może zatem być ukonstytuowana jedynie za sprawą stopniowego realizowania zasady imperatywu kategorycznego.

Cierpienia, które konkurujący ze sobą w swym egoizmie ludzie nieustannie nawzajem sobie zadają, zmuszają ich w końcu do tego, aby samodzielnie podjąć wysiłek podporządkowania się publicznym prawom regulującym ich wzajemne stosunki. W ten sposób, niejako za sprawą zewnętrznych okoliczności ludzkość zmierza do zaprowadzenia ustroju obywatelskiego. I choć idea taka jest zawarta już w ludzkim rozumie, zdaje nam się, jakby osiągnięcie tego stanu było efektem przymuszającej nas do tego natury.

Stworzony w ten sposób, mocą „umowy społecznej” (którą musimy zakładać jako ideę leżącą u podstawy uzgodnienia pierwotnie skonfliktowanych jednostkowych interesów poszczególnych ludzi) ustrój republikański jest bodaj najważniejszym etapem na drodze postulowanego postępu i może być uznany - jak pisze Kant - za „kamień probierczy”<sup>56</sup> wszelkiego publicznego ustawodawstwa. Skoro tylko w republice prawo jest ustanawiane przez wolnych i równych obywateli, można oczekiwać, że ostateczne ustanie wszelkich grabieżczych wojen bezpośrednio wiąże się z upowszechnieniem ustroju republikańskiego, z natury swej niechętnego wobec wszelkiej agresji. Wspomniany pacyfizm wynika w tym wypadku stąd, że w ustroju republikańskim o podjęciu działań zbrojnych nie decyduje nikt inny aniżeli sam lud, który każdorazowo musi na siebie przyjąć konsekwencje swych decyzji.

W praktyce jednak nawet najbardziej praworządne państwo, jako że nie istnieje jako twór całkowicie wyizolowany, może być celem napaści ze strony innego państwa, o ile jego bezpieczeństwo nie gwarantują międzynarodowe umowy. Dlatego

<sup>55</sup> Fakt, że człowiek sam jest twórcą swojej przyszłości, stanowi również jedyny argument przemawiający za możliwością „prorokowania” w sprawach przyszłości ludzkiego rodzaju. Por. I. Kant, *Wznowione pytanie. Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze*, s. 209-210.

<sup>56</sup> I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, s. 47.

gdy tylko jeden z najtrudniejszych etapów w dziejach ludzkości - ukonstytuowanie się ustroju republikańskiego - osiągnie zadowalający poziom realizacji, kolejnym zadaniem stojącym przed ludzkością będzie ukształtowanie, wedle tej samej zasady naturalnej celowości, organicznego społeczeństwa ogólnoludzkiego, które jednoczyłoby wszystkie państwa w ten sam sposób, w jaki poszczególne organy jednoczy żywy organizm. O ile niechęć do wojny i lęk przed wywoływanym przez nią cierpieniem nakłaniały ludzi do rezygnowania z części swej wolności w imię dobra wspólnego (do zaprowadzenia, mocą zawartej umowy społecznej, ustroju obywatelskiego), o tyle wzajemne napaści zagrażające zewnętrznemu bezpieczeństwu państwa skłaniają do utworzenia porządku kosmopolitycznego - opartej na prawie międzynarodowym federacji wolnych państw.

Z perspektywy realizacji zamiarów natury początkowo nieuniknione wojny między państwami skłaniają do zaprowadzenia międzynarodowego porządku prawnego analogicznego do ładu społeczeństwa obywatelskiego. W ten sposób w porządku międzynarodowym osiągamy układ, który nawet niejako na przekór ambicjom pojedynczego narodu - Kant pisze: „wbrew własnej woli”<sup>57</sup> - prowadzi do przewzięcia hegemonii i despotyzmu, stając się dzięki prawu międzynarodowemu podwaliną przyszłego pokoju.

Prawo międzynarodowe, utworzone na zasadzie „analogii do obywateli” albo prawa państwowego dla poszczególnych osób<sup>58</sup>, ma za zadanie uregulowanie stosunków między autonomicznymi (w tym sensie będącymi „celami samymi w sobie”) państwami w taki sposób, aby tworzyły one organiczną jedność, w której żadne z państw nie będzie traktowane wyłącznie jako środek do realizacji partykularnych interesów, ale zarazem jako cel ogólnie pojętego dobra ludzkości. W ten sposób zostają wyznaczone główne cele rozwoju ludzkości: upowszechnienie obywatelskiego, republikańskiego ustroju państwowego, w dalszej perspektywie stworzenie federacji wolnych państw jednoczącej całą ludzkość, a ostatecznie osiągnięcie stanu „wiecznego pokoju” między narodami.

Odpowiedzi na pytanie o ostateczny cel zaistnienia ludzkości w świecie nie da się udzielić, gdy świat rozważamy jedynie jako przyrodę, bowiem zasada mechanicznej przyczynowości, która obowiązuje odnośnie do świata zjawisk, pozwala każde wydarzenie interpretować jako konieczny rezultat zdarzeń wcześniejszych. Jeżeli zakładam, że racją wyjaśniającą przyrodę jest wyłącznie determinizm, wtedy nit wolno stawiać mi pytania, po co istnieją rzeczy na świecie. Przy tych założeniach

I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, s. 148. Tamże, s. 150.

beprzedmiotową spekulacją okazuje się wszelkie myślenie o nich jako celach. A zatem tylko wówczas, gdy za realne uznaję celowe powiązanie w świecie i gdy założę istniejący u jego podstawy specjalny rodzaj przyczynowości - przyczynowość wolności - wykraczam poza pytania o to, po co przedmioty mają taką a nie inną formę i pozostają w takich a nie innych relacjach względem siebie.

Człowiek - rozważany jako *noumenon* - jest jedyną istotą, u której stwierdzamy nadmysłową władzę (wolność) oraz prawo przyczynowości (prawo moralne) działania niezależnie od warunków naturalnych<sup>59</sup>, bowiem tylko w tym sensie, a zatem jako niepodlegający władzy przyrody, autonomiczny rozum praktyczny może stanowić jej ostateczny cel. Gdyby z kolei zapytać, na czym miałyby polegać istnienie człowieka jako ostatecznego celu przyrody, musielibyśmy zwrócić uwagę na powołanie, jakie wyznacza mu sama natura. Z pewnością natura nie przeznaczyła człowieka do osiągnięcia doraźnej rozkoszy, gdyby tak było - czytamy w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* - wówczas trudno byłoby sobie wyobrazić, po co natura obdarzyła człowieka rozumem, skoro osiągnięciu szczęścia znacznie lepiej służy sam instynkt<sup>60</sup>. Więcej nawet, „przyroda wcale nie chciała sprawić, by człowiek żył pomyślnie, ale by w efekcie przeobrażania samego siebie poprzez swe postępowanie stał się godnym swego życia i swej pomyślności”<sup>61</sup>, co może osiągnąć jedynie poprzez pełne rozwinięcie tkwiących w nim zadatków. Porzucenie naturalnego stanu *bellum omnium in omnes* stanowi pierwszy krok na drodze do realizacji tego zamierzenia, jako że uciążliwość naturalnego stanu wojny wszystkich przeciw wszystkim jest wystarczającą pobudką do jego zażegnania. Dopóki człowiek poprzez swoje bezrozumne i egoistyczne postępowanie ściąga na siebie jedynie cierpienia (z barbarzyństwem wojen na czele), gdy więc sam niejako pracuje nad zagładą swego gatunku, dopóty jawi się tylko jako ogniwo w mechanizmie przyrody. Jedynie jako istota posługująca się rozumem jest tytułarnym panem przyrody<sup>62</sup> i jej końcowym celem, jakkolwiek wyłącznie warunkowo: „o ile umie i chce nadać jej i sobie samemu takie celowe odniesienie, które niezależnie od przyrody mogłoby być samowystarczalne, a zatem celem ostatecznym, którego wcale nie należy szukać w przyrodzie”<sup>63</sup>.

Tomasz Kupś

<sup>59</sup> „Otóż mamy na świecie tylko jeden jedyny gatunek istot, których przyczynowość jest teleologiczna, tj. skierowana ku celom, i posiada! zarazem tę właściwość, że prawo, podług którego istoty te mają określać swe cele, przedstawiane jest przez nie same jako bezwarunkowe i niezależne od warunków naturalnych, a więc samo w sobie konieczne. Istotą tą jest człowiek, ale rozważany jako *noumenon*”. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 430.

<sup>60</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 12-13.

<sup>61</sup> I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, s. 34.

<sup>62</sup> Por. I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, s. 73.

<sup>63</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 423-424.