

Mirosław Świt  
Uniwersytet Zielonogórski

## IMMANUELA KANTA ROZUMIENIE HISTORII POWSZECHNEJ

Zagadnienie końca historii było podejmowane w literaturze przedmiotu wielokrotnie i chociaż praktycznie żaden z proponowanych dotychczas modeli teoretycznych nie znalazł swojego historycznego rozwinięcia, to jednak ciągle czynione są kolejne próby analizowania historii pod kątem odkrywania i formułowania obiektywnych, koniecznych praw rozwoju społecznego. Najbardziej znaną współcześnie koncepcję końca historii zaproponował pod koniec XX wieku Francis Fukuyama<sup>1</sup>. Zbudować globalne społeczeństwo doskonałe, zdolne do dokonywania właściwych wyborów, społeczeństwo pokojowego współistnienia, to tylko marzenia czy historycznie możliwa rzeczywistość? Jest to niewątpliwie przedsięwzięcie bardzo trudne, zważywszy na fakt, że rozumność procesu historii powszechnej mamy ukazać w oparciu o podmiot dziejów, którym jest nieobliczalna niekiedy w swoich wyborach jednostka ludzka.

Zadania takiego podjął się między innymi Immanuel Kant (1724-1804), którego poglądy historiozoficzne warte są przywołania nie tylko dla próby zrozumienia sensu historii powszechnej, ale także dlatego, że niektóre pomysły myśliciela znajdują w jakiejś mierze swoje praktyczne rozwinięcie w ramach Unii Europejskiej. Zbigniew Kudero-wicz uzasadnia ważność refleksji historiozoficznych I. Kanta ze względu na nowatorskie sformułowania teoretycznych przesłanek filozofii dziejów, jak chociażby akcentowanie roli sprzeczności w realizacji historycznego postępu<sup>2</sup>. Jednakże, jak podkreślał z kolei Mirosław Żelazny we wstępie do *Przypuszczalnego początku ludzkiej historii* I. Kanta, mówiąc o historiozofii I. Kanta należy zachować pewien umiar, bowiem autor *Krytyk* nie napisał o tej problematyce żadnego zwartego dzieła<sup>3</sup>. Idea Kantowskiej filozofii dziejów, podobnie jak u Johanna G. Fichtego i Georga W.F. Hegla, wyraża powiązanie

---

<sup>1</sup> F. F u k u y a m a w książce pt. *Koniec historii* wysunął tezę, iż między innymi rozwój technologiczny i gospodarka wolnorynkowa samorzutnie ukierunkowują pochod ludzkości ku liberalnej demokracji i tym samym liberalna demokracja oznacza koniec ideologicznej ewolucji ludzkości.

<sup>2</sup> Por. Z. K u d e r o w i c z, *Kant*, Warszawa 2000, s. 90.

<sup>3</sup> M. Ż e l a z n y, *O historiozofii Kanta – z umiarem*, [w:] I. K a n t, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, Toruń 1995, s. 5.

między racjonalnym pojmowaniem historii a jej rozumnością. Tym samym historia interpretowana jest jako rozwój rozumu i realizacja ludzkiej wolności<sup>4</sup>.

I. Kant w swoich poglądach historiozoficznych unikał ostrych sformułowań o nieuniknionym końcu historii, którego logiczna konieczność wynikałaby z analizy dotychczasowej historii ludzkości, czego przykładem jest chociażby tytuł jednej z jego rozprawek: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*. Filozof pisał, że przypuszczenia, które mogą wypełnić luki w informacjach są w pełni dopuszczalne, ponieważ to, co było oddaloną przyczyną tego, co nastąpiło potem, może dostarczyć cennych wskazań do odkrywania przyczyn pośrednich, a w konsekwencji uczyni zrozumiałym cały bieg historii.

Natomiast tworzenie historii wyłącznie na podstawie przypuszczeń nie wydaje się być czymś wiele lepszym, aniżeli sporządzenie konceptu powieści. Nie mogłaby ona wówczas nosić nazwy przypuszczalnej historii, lecz po prostu fantazji<sup>5</sup>.

Według Królewieckiego intelektualisty prapoczątek ludzkiej historii można określić na drodze przypuszczeń w tej mierze, na ile spowodowany został on przez naturę, jednakże prapoczątku nie można sobie jedynie wymyślić, lecz wyprowadzić go z doświadczenia<sup>6</sup>. Prapoczątek ludzkości utożsamiał z uświadomieniem wolności, natomiast wolność rozumiał jako naturalną predyspozycję człowieka.

Dla I. Kanta

historia początkowego rozwoju wolności z jej źródłowej predyspozycji w ludzkiej naturze jest czymś zupełnie innym, aniżeli historia wolności w jej postępie. Ta ostatnia może opierać się tylko na informacjach<sup>7</sup>.

Zdaniem filozofa z Królewca przypuszczenia są jedynie efektem siły wyobraźni, która towarzyszy aktywności rozumu. Historiozofia nie może zastąpić historiografii, czy też rościć sobie pretensji do bycia z nią równoważną. Historiografia bowiem odnosi się do faktów jako rzeczywistych informacji. W rozważaniach historiozoficznych rozum może przyjmować *a priori* pewne założenia, jednakże należy je traktować jako postulaty możliwe, chociaż, zgodnie z logiką rozumności, powinny uzyskać powszechną akceptację.

Swoją refleksję nad historią I. Kant rozpoczyna od nawiązania do Pisma Świętego, żeby bowiem przypuszczenia nabrały wymiernego kształtu, to

za początek musimy przyjąć to, co nie daje się przy użyciu ludzkiego rozumu wywieść z poprzedzających przyczyn naturalnych. A zatem istnienie człowieka: w już ukształtowanej postaci [...].

<sup>4</sup> Por. E. A n g e r n, *Filozofia dziejów*, Kęty 2007, s. 71.

<sup>5</sup> I. K a n t, *Przypuszczalny początek...*, s. 19.

<sup>6</sup> Por. *ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

gdyż musi się on obyć bez matczynej pomocy; w parze, ażeby rozmnażał swój gatunek; w jednej tylko parze – dlatego by nie wybuchła od razu wojna [...]»<sup>8</sup>.

A zatem I. Kant refleksję nad historią rozpoczyna od momentu, w którym człowiek potrafił nie tylko stać i chodzić, ale także potrafił mówić i myśleć, tym samym posiadał już zdolność używania powiązanych ze sobą pojęć. Zdaniem I. Kanta wszystkie te czynności człowiek wykształcił w sobie sam, gdyby bowiem było inaczej, musiałyby owe zdolności mieć wrodzone, a to z kolei jest sprzeczne z doświadczeniem. W tym właśnie I. Kant upatrywał „chytrość natury”. Człowiek, jego zdaniem, nie posiadał u swego zarania gotowych rozwiązań, umożliwiających mu organizowanie życia społecznego w kształcie ostatecznym. Jednakże owe wartości społeczne, które różnią się od wartości moralnych, tkwią w człowieku jako pewne zadatki naturalne, będąc tym samym przejawem woli przyrody. Z kolei, dzięki ludzkiej rozumności, mogą się aktualizować, przy czym owa naturalność i rozumność nie objawia się ich automatyczną realizacją<sup>9</sup>.

Znaczenie wartości społecznych, jak chociażby wolności, było kształtowane przez szereg pokoleń, a ich obecny stan jest efektem doświadczeń gromadzonych przez wieki. Stąd też historia może stać się procesem sensownym tylko wówczas, gdy stopniowo ujawniają się w nim naturalne zadatki<sup>10</sup>.

I. Kant podkreślał, że obudzony w człowieku rozum pozwolił mu przekraczać granice wyznaczone jedynie przez instynkt. Człowiek, obok dotychczas spożywanego pożywienia, zaczął dostrzegać także inne środki żywnościowe, które kusily go kolorami i zapachami. W takiej sytuacji nie mógł już zdawać się na instynkt, w kwestii ich przydatności dla organizmu musiał zdać się na siebie. I chociaż, jak dowodził I. Kant, pierwsze oderwanie się od popędów naturalnych mogło być całkowicie błahe, to rezultat tej pierwszej próby był niezwykle istotny. Bo oto człowiek uświadomił sobie, że „właśny rozum jest władzą zdolną przekraczać granice, w jakich utrzymywane są wszystkie zwierzęta”<sup>11</sup>, a to było bardzo ważne w zmaganiu się z problemami, jakimi stały się rozstrzygnięcia dotyczące sposobu życia jednostki i zasad współżycia społecznego.

Jeśli, jak to sugerował I. Kant, do takiej próby skłonił człowieka jedynie jakiś owoc, to dokonanie tej pierwszej próby wyboru otworzyło człowiekowi oczy, odkrył, że oto nie musi być jak inne zwierzęta przywiązany tylko do jednego, może bowiem sam kształtować swoje życie. Dokonane odkrycie napełniło jednak człowieka nie tylko zachwytem, ale także lękiem, ponieważ otworzyła się teraz przed nim cała różnorodność przedmiotów i stanął w obliczu konieczności dokonywania wyborów, a w tych

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>9</sup> Por. Z. K u d e r o w i c z, *Kant*, s. 89.

<sup>10</sup> Por. *ibidem*.

<sup>11</sup> I. K a n t, *Przypuszczalny początek...*, s. 21.

wyborach był coraz bardziej skazany na rozum a nie na instynkt. Możemy sobie zadać zatem pytanie, czy człowiek musiał zakosztować zła? Patrząc na dokonania ludzkości, odpowiedź może być jedynie twierdząca, bowiem gdyby nie ten pierwszy krok, gdyby człowieka nie skusił „jakiś owoc”, to być może nigdy nie rozwinęłaby się jakakolwiek kultura, nauka, cywilizacja; człowiek nie miałby swojej historii.

I chociaż strach jaki został wywołany zaistniałą sytuacją był znaczący, to raz uświadomiona i zakosztowana wolność spowodowała, że „powrót pod panowanie instynktu był już dla niego zupełnie niemożliwy”<sup>12</sup>.

Krok po kroku ludzie zaczęli przekraczać kolejne granice instynktu. Na początku w kwestii odżywiania, a następnie także w życiu płciowym. Człowiek oto odkrył, że instynkt płciowy może nie tylko służyć trosce o zachowanie gatunku, ale że podniecenie płciowe może być u niego przedłużane. „Liść figowy” spotęgował u człowieka siłę wyobraźni „oddziałującą wprawdzie z większym umiarem, ale równocześnie w sposób tym trwalszy i bardziej równomierny, im bardziej obiekt jest nieobecny dla zmysłów [...]”<sup>13</sup>.

Wzbranianie się, zdaniem I. Kanta, dało początek przechodzenia od podniet odczuwalnych do rozbudzania poczucia smaku piękna. Kształtowanie się pierwszych zasad towarzyskości stało się impulsem do ukształtowania się człowieka jako istoty moralnej.

Ten skromny początek rozpoczynający epokę, w której sposób myślenia obierze całkiem nowy kierunek, jest ważniejszy, aniżeli cały niezliczony szereg następujących po nim osiągnięć kultury<sup>14</sup>.

Rozum i siła wyobraźni stała się dla człowieka niezwykle ważnym narzędziem, umożliwiającym mu poszukiwanie optymalnych rozwiązań nie tylko w odniesieniu do samego siebie, ale przede wszystkim w odniesieniu do kształtowania zasad życia społecznego.

Istotnym postępowaniem rozumu, poza zdolnością do rozkoszowania się obecną chwilą życia, stało się rozmyślanie o przyszłości. Rozmyślanie o przyszłości to, zdaniem I. Kanta, jedna z najistotniejszych predyspozycji człowieka.

Świadomość niepewnej przyszłości zaczęła wyzwalać w człowieku potrzebę kształtowania najbardziej dla siebie przyjaznych zasad współżycia. Niewątpliwie owo uświadomienie sobie konieczności troski o przyszłość wywołało konieczność poszukiwania sensu dziejów powszechnych. Dramatu dopełniał fakt, że człowiek nie posiadał gotowych rozwiązań. Musiał się zmierzyć nie tylko z próbą obiektywizacji marzeń,

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 23.

ale także ze swoimi słabościami. Uświadomił sobie utracone beztrudne życie i ogrom niepewnych wyborów przed jakimi stanął.

Patrząc na dotychczasową historię ludzkości, aż trudno uwierzyć, że wszelkie dokonania człowieka, zarówno te dobre jak i te złe, są następstwem „chytrego planu”, jaki wyznaczyła człowiekowi natura.

Według I. Kanta początku ludzkiej historii należy upatrywać w wyjściu człowieka z raju. Wyjście z raju natomiast wiązało się z przejściem od istoty nieokrzesanej, zniewolonej przez instynkt do człowieczeństwa kierującego się rozumem; od opieki natury do wolności. Zdaniem autora *Krytyk* nie można mieć wątpliwości odpowiadając na pytanie, czy człowiek na tej zamianie stracił czy zyskał. Jako indywiduum niewątpliwie stracił, w aspekcie moralnym bowiem pierwszy krok był upadkiem, którego z kolei następstwem było zderzenie się z nieznanym mu dotychczas życiowym złem. Jako gatunek natomiast – zyskał, ponieważ cel jaki wyznaczyła natura człowiekowi, koncentrował się na gatunku, a przeznaczeniem gatunku był postęp do doskonałości, niezależnie od tego czy dokonywane próby były właściwe czy też chybione. Problem w tym, że logika konieczności postępu jako gatunku nie zawsze jest tożsama z oczekiwaniami człowieka jako indywiduum<sup>15</sup>.

Według I. Kanta przejawy wolności woli w aspekcie metafizycznym, jak ludzkie uczynki, są określane przez powszechne prawa przyrody tak samo, jak wszystkie wydarzenia w przyrodzie. Jednakże przyczyny owych przejawów mogą nie być nam dane bezpośrednio, „ale historia, która zajmuje się ich opisywaniem, pozwala żywić nadzieję, że o ile grę wolności woli będziemy ujmować w niej całościowo, to być może dostrzeżemy w jej przebiegu pewną prawidłowość”<sup>16</sup>. Historię zatem należy rozumieć jako coś pośredniego między naturą, której stałą cechą jest wykrywalna prawidłowość a świadomym działaniem człowieka<sup>17</sup>. Z tym że świadome działanie obarczone jest niekiedy błędem i nie zawsze zgodne z logiką konieczności działania rozumnego.

I. Kant pojawienie się człowieka jako istoty moralnej, obdarzonej rozumem, wolną wolą, wyposażonej w predyspozycje do czynienia dobra, ale jednocześnie z pociągami do zła, utożsamiał z alegorią grzechu pierworodnego. Przed zaistnieniem grzechu jedynym rozumem, który dyktował prawa naturze, był Bóg. Następnie sam człowiek jako istota rozumna zaczął przejmować dotychczasową rolę Boga. Zaczął nie tylko instynktownie żyć zgodnie z naturą, ale także rozumowo planować świat takim, jakim być powinien<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Por. *ibidem*, s. 25.

<sup>16</sup> I. K a n t, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, [w:] I. K a n t, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 31.

<sup>17</sup> Por. E. A n g e l e r n, *Filozofia dziejów*,..., s. 72.

<sup>18</sup> Por. M. Ż e l a z n y, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993, s. 199.

Jednocześnie, jeśli spojrzymy na dotychczasowe czyny ludzkości, wyjąwszy z tego pojawiające się przejawy mądrości u jednostek, to całość nie wygląda najlepiej. I. Kant wskazuje na liczne dowody ludzkiej głupoty w dotychczasowych poczynaniach, ale jednocześnie potem dodaje, że

dla filozofa nie mogącego w ogólnej perspektywie [...] założyć u ludzi i w ich wielkich grach żadnego własnego, rozumnego zamiaru, nie pozostaje nic innego aniżeli spróbować, czy nie można byłoby w pełnym sprzeczności biegu ludzkich rzeczy odkryć jakiegoś zamiaru przyrody. Wówczas stworzenia, które postępują bez jakiegokolwiek własnego planu, mogłyby mieć historię zgodną z określonym planem przyrody<sup>19</sup>.

W podobnym duchu wypowiadał się neokantysta Ernst Cassirer (1874-1945), według którego, to w jakim świecie żyjemy, zależy wyłącznie od nas samych<sup>20</sup>. Dla E. Cassirera historia nie potrafi przepowiadać przyszłości, ale może interpretować przeszłość. Natomiast pytania jakie zadajemy pod adresem przeszłości są warunkowane przez terażniejszość, przez „nasze aktualne zainteresowania intelektualne i nasze aktualne potrzeby moralne i społeczne”<sup>21</sup>. Jeżeli dorzucimy do tego jeszcze spostrzeżenia Ericha Fromma, że historia ludzkiej aktywności wraz z przekroczeniem przez człowieka granicy instynktu jest trudno wytłumaczalnym wzrostem agresji w obrębie gatunku ludzkiego<sup>22</sup>, to próby doszukiwania się sensu w dziejach ludzkości są przedsięwzięciem niezwykle trudnym, zważywszy, że sensowości procesu historycznego nie da się wysnuć bezpośrednio z danych empirycznych.

I. Kant pomimo wątpliwości wynikającej z faktu, że efekty dotychczasowej aktywności człowieka to przejaw bardziej jego bezmyślności niż rozumności, przyjął

<sup>19</sup> I. K a n t, *Idea powszechnej historii...*, s. 32.

<sup>20</sup> E. Cassirer zakładał między innymi, że człowiek badając historię, w gruncie rzeczy nie odnosi się do faktów empirycznych, ale do form symbolicznych, które stanowią zbudowany przez niego idealny świat. Do form symbolicznych zaliczał: język, sztukę, naukę, religię, mit, a także moralność.

<sup>21</sup> E. C a s s i r e r, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1998, s. 289.

<sup>22</sup> E. Fromm wyróżnia w człowieku dwa rodzaje agresji. Pierwszy rodzaj to agresja niezłośliwa (obronna), która charakterystyczna jest także dla zwierząt i służy przetrwaniu jednostki oraz gatunku, jest częścią natury ludzkiej, ugruntowaną biologicznie i zanika, kiedy przestaje działać zagrożenie. Drugi rodzaj agresji, to agresja złośliwa, przejawiająca się w okrucieństwie i destrukcyjności, charakterystyczna właściwie tylko dla gatunku ludzkiego, nie występuje u większości ssaków. Jest to agresja nieadaptacyjna, a satysfakcję czerpie z pożądlivosti. Ponadto E. Fromm uważa, że stopień destrukcyjnej agresji wzrasta wraz ze stopniem ucywilizowania, nie zaś odwrotnie. Człowiek jako jedyny wśród naczelnych, zdaniem E. Fromma, zabija i torturuje przedstawicieli własnego gatunku, nie kierując się przy tym żadnym motywem biologicznym czy też ekonomicznym, a ponadto, człowiek znajduje w tym zadowolenie. E. Fromm uważa, że złośliwa-destrukcyjna agresja związana jest ze specyfiką ludzkich namiętności zakorzenianych w charakterze. Charakter zaś jest jakby drugą naturą człowieka. Agresja niezłośliwa-obronna związana jest z fizjologicznymi potrzebami człowieka, natomiast uwarunkowane charakterem namiętności kształtują egzystencjalne potrzeby człowieka takie jak: dążenie do miłości, wolności, a także w równym stopniu dążenie do zniszczenia, sadyzmu, pragnienie władzy i posiadania. Potrzeby egzystencjalne są specyficzne jedynie dla rodzaju ludzkiego (por. E. F r o m m, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1999, s. 12-14).

założenie, iż mimo wszystko powinniśmy spróbować poszukać jakiejś nici przewodniej, która by skłaniała nas do przyjęcia twierdzenia o istniejącej zależności między naturą a efektami czynów ludzkich, co tym samym pozwoliłoby nam odczytywać historię powszechną jako proces w pełni sensowny. Tylko że znalezienie takiej nici przewodniej, wbrew temu co prezentują fakty historyczne, wymaga siły wyobraźni zdolnej przekroczyć granice chaosu, zważywszy, że relacja między rozumem i historią nie jest zagadnieniem prostym do rozstrzygnięcia, zestawiamy bowiem ze sobą dwie kwestie: historyczność rozumu i rozumną historię. Zdaniem Herberta Schnädelbacha rozum i historię należy odnosić do siebie nawzajem. To co nazywamy rozumem nie istniało od zawsze. Nasza umiejętność rozumnego myślenia i działania zmieniała się wraz z naturalną, czy kulturową ewolucją. Skoro rozum ma swoją historię, to także i samej historii nie powinniśmy traktować jako czegoś oderwanego od rozumu, gdyby bowiem to, co uznajemy za historyczne,

było tylko strukturalnym bezsensownym chaosem, pozostałoby niedostępne dla naszego rozumu, bo nie byłoby tam niczego, co wymagałoby zrozumienia i wyjaśnienia<sup>23</sup>.

Zapewne taka zasada relacji między rozumem a historią przyświecała także I. Kantowi. Tak zaproponowany sposób wyjaśniania z konieczności musi przekraczać horyzont zdroworoządkowego ujmowania rzeczywistości, nie oznacza to jednak, że przypuszczenia pozbawione są wartości poznawczych.

Jerzy Topolski w pracy pt. *Wolność i przymus w tworzeniu historii* zauważył, że myślenie historyczne zaczęło się kształtować w momencie, gdy zaczęto się zastanawiać nad tym, co minęło<sup>24</sup>. Dla I. Kanta związane to było z przekroczeniem przez człowieka granicy instynktu, kiedy człowiek uświadomił sobie, że może sam dokonywać wyboru, a co jednocześnie kosztowało go utratę dotychczasowego poczucia bezpieczeństwa.

Zdaniem J. Topolskiego, wraz z kształtowaniem się myślenia historycznego rozpoczęła się dyskusja nad wyjaśnianiem w historii, wyrażana w trzech płaszczyznach. Po pierwsze, przez narrację historyczną konstruowaną przez badaczy i popularyzatorów historii, którzy starali się wskazywać na istotne, ich zdaniem, przyczyny warunkujące zdarzenia i działania ludzi. Druga płaszczyzna to refleksja filozoficzna, która starała się ustalić ewentualne czynniki sprawcze, mające wpływ na dzieje powszechne. Trzecia płaszczyzna refleksji nad wyjaśnianiem mechanizmów dziejów, to płaszczyzna metodologiczna. O ile dwie pierwsze płaszczyzny refleksji odnoszą się jedynie do konstruowania teoretycznych założeń zmian historycznych, o tyle refleksja metodologiczna odnosi się już do samej procedury wyjaśniania<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> H. S c h n ä d e l b a c h, *Rozum i historia*, Warszawa 2001, s. 5.

<sup>24</sup> Por. J. T o p o l s k i, *Wolność i przymus w tworzeniu historii*, Poznań 2004, s. 25.

<sup>25</sup> Por. *ibidem*, s. 25-27.



Nie można, co prawda tych trzech płaszczyzn refleksji traktować jako równoważnych, niemniej mogłyby wzajemnie sobie towarzyszyć. Zresztą, podkreślał to między innymi także I. Kant twierdząc, że refleksja filozoficzna nad historią nie może zastąpić historiografii, ponieważ ta pierwsza pozwala na konstruowanie możliwych teoretycznych założeń, a ta druga chcąc ustalić przebieg dziejów musi odnosić się do konkretnych informacji.

Wspomniały wcześniej J. Topolski pisał, że odnośnie wyjaśniania przeszłości sformułowano wiele poglądów, z których jedne są bardziej rozwinięte, inne są jedynie ich uzupełnieniem, a pozostałe prezentują daleko idące rozbieżności w kwestii pojmowania dziejów. Ogólnie natomiast, prawie wszystkie dotychczasowe koncepcje wyjaśniające dzieje balansują pomiędzy fatalizmem a woluntaryzmem<sup>26</sup>.

Stanowiska fatalistyczne<sup>27</sup>, zarówno skrajne jak i umiarkowane, odbierały człowiekowi zdolność kształtowania dziejów, wskazując na czynniki zewnętrzne, determinujące ludzkie działania. Stanowiska woluntarystyczne<sup>28</sup> z kolei, czyniły człowieka całkowicie

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 27.

<sup>27</sup> Jednym z bardziej interesujących stanowisk fatalistycznych jest koncepcja katastrofizmu naturalistycznego Oswalda Spenglera. O. S p e n g l e r w pracy pt. *Zmierzch Zachodu* sformułował całościową wizję historii powszechnej jako proces destrukcyjny. Historia powszechna według niego to nieuchronne przechodzenie od stadium wzrostu, czyli kultury do stadium upadku, czyli cywilizacji. Stadium kultury charakteryzował jako nieskrępowaną działalność elity tworzącej określone wzorce zachowania i szerzącej wartości duchowe dla określonego terytorium. Dopełnieniem wzrostu kultury było powstanie cywilizacji. Jednakże wraz z nastaniem epoki cywilizacji, następuje upadek kultury. Upadek kultury wiąże on z wyraźnym podziałem terytorium na metropolię i prowincję. Metropolia stając się głównym ośrodkiem życia jednocześnie marginalizuje znaczenie prowincji. Według O. Spenglera upadek każdej kultury był procesem nieodwracalnym, nie było możliwe odrodzenie się obumarłych wartości (por. Z. K u d e r o w i c z, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 217-223).

O. Spengler zakładał nieuchronny upadek kultury zachodniej. Nie uznawał ani jej, ani też żadnej innej, jako punktu odniesienia, do którego powinny dążyć inne kultury. W pracy pt. *Zmierzch Zachodu* możemy przeczytać, że „Kaźda kultura ma bowiem własną cywilizację. Oba te terminy, mające dotąd oznaczać jakąś nieokreśloną różnicę etyczną, w niniejszym studium zostały po raz pierwszy ujęte w sensie periodycznym, jako wyraz ścisłego i koniecznego następstwa organicznego. Cywilizacja jest nieuniknionym następstwem kultury. [...] Cywilizacje są najbardziej zewnętrznymi i sztucznymi stanami, do których jest zdolny wyższy rodzaj ludzkości. Stanowią zakończenie; następują po stawianiu się jako to, co się stało; po życiu jako śmierć; [...] Przejście od kultury do cywilizacji dokonało się w starożytności w IV, na Zachodzie zaś w XIX wieku”. (O. S p e n g l e r, *Zmierzch Zachodu*, Warszawa 2001, s. 48-49).

<sup>28</sup> Stanowisko woluntarystyczne zajmował między innymi Fryderyk Nietzsche. Autor książki *Tako rzecze Zaratustra* sformułował ciekawą konstrukcję historiozoficzną, którą określił jako „mit wiecznego powrotu”. W ten sposób F. Nietzsche wracał do myśli antycznej, przeciwstawiając się jednocześnie historiozofii linearnej. Dokonał afirmacji człowieka, podkreślając, że człowiek ma w sobie dość siły (woli mocy), żeby dokonać przewartościowania wartości. F. Nietzsche udowodnił, że człowiek może uwolnić się od fatalizmu. „Żeby znieść ideę wrotu jest konieczna: wolność od moralności; – nowe środki przeciw faktowi bólu (ból pojmować jako narzędzie, jako ojca przyjemności; nie ma świadomości, sumującej przykrości); – rozkosz z wszelkiego rodzaju niepewności, [...] Największe wyniesienie świadomości siły w człowieku, jako w tym, który tworzy nadczłowieka. [...] Jeśli świat miał cel, musiałyby cel ten być osiągnięty. Jeśli istniał dlań nieprzewidywany kres, musiałyby on być również osiągnięty” – pisał F. N i e t z s c h e (*Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, Warszawa 1993, s. 440-441).



autonomicznym wobec sił zewnętrznych, podkreślając, że dzieje powszechne są jedynie wyrazem ludzkiej aktywności i jego woli.

Cytowany wcześniej E. Cassirer sformułował tezę, że historia jest „niezbędnym narzędziem pozwalającym nam budować nasz ludzki świat”<sup>29</sup>. Dla autora *Eseju o człowieku* odtwarzanie historii jest dążeniem do zrozumienia ludzkiego życia. Patrzymy na twory człowieka, na wszystkie jego czyny pod kątem tego, co ostatecznie zostaje z ludzkiego życia. Myślenie historyczne nie jest zatem jedynie odtworzeniem historii, ale „odwróceniem rzeczywistego procesu historycznego”<sup>30</sup>. W nawiązaniu do Platońskiej teorii miłości, określanej jako tęsknota do nieśmiertelności, człowiek przeżywając swoje życie, podejmuje ustawiczne wysiłki, żeby to życie, w taki czy inny sposób, rozumny lub całkowicie bezmyślny, w pełni wyrazić.

Zdaniem E. Cassirera, kulturę można określić właśnie jako produkt owej Platońskiej miłości. We wszystkich cywilizacjach i u samego zarania ludzkiej historii odnajdujemy ustawiczny protest człowieka wobec śmierci. W wyższych warstwach kultury wyraża się ten protest w religii, sztuce, historii i filozofii. Człowiek tworzy historię, a tworząc ją, wznosi pomnik swej nieśmiertelności<sup>31</sup>. Protest człowieka przeciwko śmierci pojawił się zapewne wraz z uświadomieniem sobie swej skończoności. Tym samym zupełnie naturalne i zrozumiałe są podejmowane próby określenia sensu dziejów powszechnych.

I. Kant, dzięki oryginalności swojej myśli, nie wpisuje się wyraziście ani w nurt stanowisk fatalistycznych, ani także woluntarystycznych. Można ewentualnie przyjąć, że balansuje on między skrajnościami, starając się wypracować model historiozoficzny, który byłby w pełni autonomiczny wobec innych modeli. Z jednej strony, I. Kant określa historię powszechną jako realizację zamiaru przyrody<sup>32</sup>, z drugiej zaś czyni podmiot dziejów, jakim jest człowiek, autonomicznym (w pełni wolnym) w dokonywanych przez niego wyborach. Zależność między ukrytym planem natury a jego realizacją przez wolnego w swoich wyborach człowieka przedstawił w postaci tez w pracy pt. *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*.

Zdaniem I. Kanta wszelkie stworzenia są zdolne do rozwijania naturalnych predyspozycji w pełni i zgodnie z celem, ale tylko u człowieka, jako jedynej istocie rozumnej „owe naturalne predyspozycje, które odnoszą się do użytku czynionego z rozumu, mają się w pełni rozwinąć w gatunku, nie zaś w indywidualum”<sup>33</sup>. Dzięki rozumowi człowiek może realizować swoje pragnienia wykraczając poza granice in-

<sup>29</sup> E. C a s s i r e r, *Esej o człowieku*,..., s. 329.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 297.

<sup>31</sup> Por. *ibidem*, s. 297-298.

<sup>32</sup> Por. Z. K u d e r o w i c z, *Kant*,..., s. 89.

<sup>33</sup> I. K a n t, *Idea powszechnej historii*..., s. 32.

stynktu. Natura wyposażyła człowieka w krótki okres życia, dlatego też, żeby mógł w pełni rozwinąć swoje zamiary, potrzebuje ciągu pokoleniowego. Każde pokolenie czerpie z doświadczeń pokolenia przed nim i jednocześnie dla realizacji swoich marzeń wyznacza cele dla pokoleń następnych. Takie zachowania człowieka odpowiadałyby w pełni zamiarom przyrody, w przeciwnym razie wszelkie nasze poczynania należałoby uznać za bezsensowne.

Przyroda zechciała, ażeby wszystko, co przekracza mechaniczny porządek zwierzęcego istnienia, człowiek czerpał całkowicie sam z siebie i żeby nie przypadła mu w udziale żadna inna szczęśliwość lub doskonałość aniżeli taka, jaką uwolniwszy się od instynktu, osiągnąć może sam, mocą swego rozumu<sup>34</sup>.

Z tego sformułowania wynika wyraźnie, że człowiekowi nie przypadły w udziale żadne gotowe schematy, zatem wszystko co osiągnie, może przypisywać tylko sobie. Człowiek musi mieć świadomość, że nie tylko powodzenia, ale także i niepowodzenia, są jego wyłączną zasługą. Ponadto filozof z Królewca podkreślał, że zasadne jest stwierdzenie, iż przyroda nawet nie chciała, żeby człowiek żył szczęśliwie, ale dzięki przeobrażeniom samego siebie, stał się godnym własnego życia i swojej pomysłowości. W podobnym tonie wypowiadał się G.W.F. Hegel (1770-1831), zakładając, że historia powszechna ludzkości nie jest krainą szczęśliwości.

Warto przy tym zauważyć, że I. Kant dokonał przewartościowania w pojmowaniu istoty zła. Według niego, nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć sensu zła w skali metafizycznej (kosmicznej). Tym samym uwolnił filozofię od klasycznej teodycei, która zło ujmowała jako składnik świata. Jako źródło zła wskazywał na ludzką zmysłowość i egoizm, nie definiował zła jako splot historycznych okoliczności<sup>35</sup>. Zło rozumiał jako naturalną właściwość jednostki ludzkiej, warunkowaną jego autonomiczną wolnością. Nie każdy przejaw ludzkiej aktywności jest w pełni zdeterminowany przez rozum, a zatem nie każdy czyn można uznać za moralny. Działanie byłoby zawsze moralne, gdyby nasza wola była determinowana jedynie przez rozum, ale jest ona także warunkowana przez nasze skłonności i pobudki zmysłowe.

Jedynie wola święta, jeżeli takowa istnieje, mogłaby być pozbawiona wpływania na nią zmysłowych pobudek i całkowicie podporządkowana rozumowi. Wola ludzka nie jest całkowicie niezależna, dlatego też między rozumem a wolą zachodzi sprzeczność. Zdaniem I. Kanta, przewyciężenie tej sprzeczności na korzyść rozumu jest naszym obowiązkiem moralnym<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>35</sup> Por. Z. K u d e r o w i c z, *Filozofia dziejów*,..., s. 83-84.

<sup>36</sup> Por. H. B o r o w s k i, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986, s. 94.

Istnienia owej sprzeczności między rozumem a naszymi skłonnościami I. Kant nie traktował jako pozbawione sensu, a wręcz przeciwnie, uważał, tendencja człowieka do czynienia zła jest istotnym, a nawet wręcz najważniejszym bodźcem ludzkiej działalności w procesie cywilizacyjnego doskonalenia. Człowiek bowiem z jednej strony dąży do podkreślania swej odrębności od innych, a z drugiej strony ma skłonność do zrzeszania się, bo jedynie poprzez zbiorowość może ujawnić w pełni swe zdolności<sup>37</sup>.

Istotność owych antagonizmów I. Kant podkreślał w czwartej tezie wspomnianej wyżej pracy, gdzie możemy przeczytać:

Środkiem, którym posługuje się przyroda, ażeby mogły rozwinąć się wszystkie predyspozycje [ludzkości], jest antagonizm w społeczeństwie o tyle, o ile ostatecznie staje się on źródłem prawodawczego porządku<sup>38</sup>.

I. Kant przez antagonizm rozumiał „nietowarzyską towarzyskość ludzi”<sup>39</sup>. Człowiek dzięki swojej nieodpartej żądzy władzy i pozyskania bogactwa dąży do zajęcia uprzywilejowanej pozycji względem innych, których nie może ścierpieć, ale jednocześnie bez których, nie może funkcjonować. W owym antagonizmie I. Kant upatrywał rzeczywistej podstawy przechodzenia od barbarzyństwa do kultury. Bez społecznych zachowań i egoistycznych roszczeń jednostki

wszelkie znakomite, wrodzone predyspozycje ludzkości pozostałyby na zawsze w stanie uśpienia. Człowiek chce zgody, lecz przyroda wie lepiej, co dla jego gatunku jest lepsze: ona chce niezgody<sup>40</sup>.

Zatem, dopóki człowiek nie wypełni do końca wyznaczonych mu przez naturę celów, dopóty nie pozwoli mu ona popaść w gnuśność i zadowolenie, zmuszając go do ciężkiej pracy tak długo, jak długo człowiek nie uwolni się w pełni od instynktów.

I. Kant podkreślał, że największym problemem, którego rozwiązanie wyznaczyła przyroda gatunkowi ludzkiemu, „jest zbudowanie społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem”<sup>41</sup>. Dla I. Kanta społeczeństwo obywatelskie to takie społeczeństwo, w którym rozwinęła się największa wolność, ale jednocześnie musi to być wolność o dokładnie wyznaczonych granicach w taki sposób, aby wolność określonej jednostki mogła współistnieć razem z wolnością innych, przy jednoczesnym zachowaniu postaw antagonistycznych poszczególnych członków takiego społeczeństwa.

Ustanowienie doskonałego ustroju obywatelskiego w ramach jednej wspólnoty politycznej nie rozwiązuje jednak całkowicie problemu. Kolejnym krokiem jest wpro-

<sup>37</sup> Por. Z. K u d e r o w i c z, *Filozofia dziejów*,..., s. 84-85.

<sup>38</sup> I. K a n t, *Idea powszechnej historii*..., s. 34.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 35.

<sup>41</sup> *Ibidem*; I. Kant prezentuje nam się jako zwolennik i kontynuator idei umowy społecznej, nawiązując tym samym do T. Hobbes'a, J. Locke'a, czy J.J. Rousseau.

wadzenie praworządnych stosunków zewnętrznych z innymi państwami. I tu I. Kant podkreślał, że ta sama niezycżliwość, która zmusiła ludzi do ustanowienia wspólnoty, staje się przyczyną tego,

że każda wspólnota w stosunkach zewnętrznych, tzn. jako państwo w stosunku do innych państw, pozostaje w nieskrępowanej wolności, a w efekcie jedno może oczekiwać od drugiego tylko zła, takiego samego jak to, które wcześniej przygniatało pojedynczych ludzi i zmusiło ich w końcu do wstąpienia w stan praworządności obywatelskiej<sup>42</sup>.

Stan praworządności obywatelskiej I. Kant przeciwstawia stanowi natury, z którego wyłonił się człowiek. Jednakże ów Kantowski stan natury był pojmowany przez niego jako idea rozumowa, dlatego też dokonując jego charakterystyki nie można opierać się na faktach historycznych. Stan natury – jako idea przeciwstawna do idei stanu obywatelskiego – I. Kant charakteryzował jako ustawiczną walkę wszystkich ze wszystkimi, w czym nawiązywał do teorii Tomasza Hobbes'a (1588-1679). Jednakże stan natury nie był całkowicie pozbawiony rozstrzygnięć prawnych, ale wobec braku rozjemcy, zaistniałe spory można było rozstrzygać tylko przy użyciu siły. Stan obywatelski przewycięża tę niedogodność i gwarantuje autentyczną praworządność w stosunkach międzyludzkich. Społeczeństwo obywatelskie, to społeczeństwo rządów prawa opartego na zasadzie wolności<sup>43</sup>. W tym stwierdzeniu z kolei można doszukiwać się nawiązania do umowy społecznej Johna Locke'a (1632-1704).

Można także pokusić się o stwierdzenie, że nie tylko stan natury był dla I. Kanta ideą rozumową, ale także rozwój tkwiących w człowieku naturalnych predyspozycji ukierunkowujących przechodzenie jednostki ludzkiej od stanu barbarzyństwa do stanu praworządnego społeczeństwa obywatelskiego jest w istocie jedynie ideą rozumową. Taką ideą rozumową wszak było także całościowo wyrażone idealne państwo Platona, tylko bowiem z takiej perspektywy można pojąć sens wartości społecznych takich jak chociażby dobro, sprawiedliwość, przyjaźń czy szczęście obywateli.

I. Kant niejednokrotnie zadawał sobie pytanie, czy uprawnione jest przypuszczenie, że przyroda działa celowo jedynie w poszczególnych fragmentach, natomiast zupełnie bezcelowe jest jej działanie w odniesieniu do całości. Ale podkreślał zarazem, że nieprawdopodobny byłby rozwój nieskrępowanej prawem wolności, gdyby nie było powiązania pomiędzy zamiarem przyrody a nakazem rozumnego działania człowieka. Jeżeli, zdaniem I. Kanta, stan dzikich ludzi byłby pozbawiony celowości, to nigdy nie rozwinąłby tkwiących w nim naturalnych predyspozycji. Natura, dzięki wrzuceniu człowieka w zło, wręcz zmusiła go do wydobycia się ze stanu dzikości i ukształtowania ustroju obywatelskiego<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>43</sup> Por. C. P o r e b s k i, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 110-112.

<sup>44</sup> Por. I. K a n t, *Idea powszechnej historii...*, s. 38-39.

Według I. Kanta, historię powszechną ludzkości będzie można uznać jako spełnienie ukrytego planu przyrody tylko wówczas, gdy zostanie stworzony zarówno w stosunkach wewnętrznych, jak i zewnętrznych doskonały ustroj<sup>45</sup>. Dla I. Kanta, takim doskonałym ustrojem był ustroj republikański.

Niezbędnymi czynnikami, które wskazują człowiekowi drogę do ostatecznego rozwinięcia się społeczeństw praworządnych i ustanowienia wiecznego pokoju są, zdaniem I. Kanta, konflikty i wojny. Można odnieść wrażenie, że sens historii powszechnej wyraża się nie w tym, co dobre, ale w tym, co złe. I w istocie tak jest, ponieważ jeśli historia powszechna ma być dla nas rozumna i sensowna zarazem, to zło powinno być brane pod uwagę jako istotny fundament postępu. Moralny wymiar wojny podkreślał między innymi G.W.F. Hegel a także Walter Benjamin (1892-1940).

Wojny, poza swoją niewątpliwie ciemną stroną, zdaniem autora *Metafizyki moralności* przynoszą skutki pozytywne, jak rozproszenie ludów i zmuszanie do osiedlania się we wszystkich szerokościach geograficznych, a to z kolei prowadzi do pogłębiania się różnic narodowych i do dalszych konfliktów. Droga do wiecznego pokoju prowadzi przez ustawiczne wojny, które w konsekwencji wymuszają postęp cywilizacyjny. Konflikty między jednostkami ludzkimi owocują ustanowieniem społeczeństwa praworządnego, z kolei wojny przynoszą wieczny pokój. I. Kant podkreślał, że to właśnie partykularne cele jednostek i ich egoistyczne zachowania kształtują dzieje powszechne i właśnie w takich zachowaniach jednostek obiektywizuje się ukryty cel przyrody, jakim jest potrzeba doskonalenia życia społecznego<sup>46</sup>.

Według I. Kanta wieczny pokój nie jest zgodny z naturą człowieka, nie wyniknie zatem sam z siebie, lecz musi zostać ustanowiony. Droga do wiecznego pokoju nie jest prosta, wymaga bowiem uregulowania stosunków międzynarodowych w taki sposób, żeby żadne państwo niezależnie od wielkości i zamożności nie rościło sobie pretensji do bycia ważniejszym. W tym względzie I. Kant pokładał wiele nadziei w rozumność człowieka, która miałaby umożliwić przejście w stosunkach międzynarodowych od stanu naturalnego do stanu prawnego i ostatecznego ustanowienia prawa międzynarodowego. Przestrzegał jednak, że prawo międzynarodowe nie może być stanowione przez jakąś instytucję ponadpaństwową, ponieważ to mogłoby być odczytane jako próba ograniczenia suwerenności poszczególnych państw. Właściwe prawo międzynarodowe musi być ustanowione na bazie układów i porozumień między państwami w duchu wzajemnego poszanowania swojej suwerenności<sup>47</sup>.

I. Kant uważał, że ustanowienie trwałego pokoju będzie możliwe jeżeli poszczegól-

---

<sup>45</sup> Por. *ibidem*, s. 40.

<sup>46</sup> Por. Z. K u d e r o w i c z, *Kant...*, s. 89-90.

<sup>47</sup> Por. *ibidem*, s. 84.

ne państwa będą przestrzegały określonych zasad, które sam określał jako preliminarne i definitywne artykuły do wiecznego pokoju pomiędzy państwami.

Artykuły preliminarne mają stanowić jak gdyby fazę wstępną, natomiast definitywne – ostatecznie ugruntować wieczny pokój. W zakresie tych pierwszych I. Kant zakładał, że jakikolwiek traktat pokojowy zawierany między państwami nie może zawierać utajonego zastrzeżenia, które mogłoby być podstawą do rozwinięcia przyszłej wojny. Ponadto, żadne państwo nie może być nabywane przez inne państwo na drodze spadku, kupna czy darowizny, państwo bowiem nie jest mieniem, lecz „społecznością ludzi, którą nikt inny nie może władać i dysponować aniżeli ona sama”<sup>48</sup>.

I. Kant podkreślał, że warunkiem do zbudowania wiecznego pokoju powinno być całkowite zniesienie wojsk regularnych, ponieważ istnienie wojsk może być odbierane przez inne państwa jako okazywanie gotowości do wojny wobec niego. A jeżeli już państwa prowadzą wojny między sobą, to muszą być one prowadzone w sposób szlachetny, czyli bez wynajmowania skrytobójców, trucicieli czy też nakłaniania do zdrady. Filozof pisał, „że wojna na wyniszczenie, w której zniszczenie może ugodzić obie strony równocześnie, a przez to także i wszelkie prawo, mogłaby doprowadzić do wiecznego pokoju tylko na wielkim cmentarzysku całego rodzaju ludzkiego”<sup>49</sup>.

Poza tym I. Kant przestrzegał przed zaciąganiem długów państwowych w związku z zewnętrznymi konfliktami, bowiem w konsekwencji prowadzi to do bankructwa państwa. Dopuszczał natomiast ewentualne zaciąganie długów dla rozwoju gospodarczego kraju.

Istotnym warunkiem do budowania wiecznego pokoju jest, zdaniem I. Kanta, niemieszanie się w wewnętrzne sprawy innego państwa, ponieważ może to wpływać na obniżenie się zaufania między państwami i obniżenie poczucia autonomiczności danego państwa jako samodzielnego podmiotu prawa<sup>50</sup>.

Zarysowana przez I. Kanta droga do wiecznego pokoju jest bardzo trudna i jak podkreśla Z. Kuderowicz, „jego ustanowienie wymaga wielu wyrzeczeń i przepojenia polityki państw racjonalnymi zasadami prawości, a nawet moralności”<sup>51</sup>.

Nie jest łatwy w utrzymaniu także i sam stan wiecznego pokoju. Ogólne zasady utrzymania wiecznego pokoju I. Kant rozwija w artykułach definitywnych. Po pierwsze, warunkiem niezbędnym do zachowania wiecznego pokoju jest ustanowienie w każdym państwie ustroju republikańskiego. Ustrój republikański definiował autor *Krytyk* jako praworządny system rządów, opierający się na zasadach wolności społeczeństwa, zależności wszystkich od jednego, wspólnego prawodawstwa i na równości obywateli.

<sup>48</sup> I. K a n t, *Do wiecznego pokoju*, [w:] I. K a n t, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 166.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 168.

<sup>50</sup> Por. Z. K u d e r o w i c z, *Kant*,..., s. 86.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

Tak zorganizowane społeczeństwa postrzegał I. Kant jako zwolenników pokojowych stosunków z sąsiadami i zarazem przeciwników konfliktów wojennych<sup>52</sup>.

Po drugie, warunkiem stabilności wiecznego pokoju jest ustanowienie prawa międzynarodowego, opierającego się na federalizmie wolnych państw. Państwa na drodze dobrowolności ustalają rozwiązania prawne, które regulują wszelkie stosunki między nimi, nie rezygnując przy tym ze swej autonomiczności.

Trzecią, ważną zasadą według I. Kanta jest „prawo odwiedzin” i „prawo gościnności”<sup>53</sup>. Według tej zasady każdy obywatel danego państwa, jeśli nie ma złych zamiarów, powinien mieć możliwość odwiedzania innego państwa, bez wrogości ze strony tego drugiego. I. Kant podkreślał, że ludzie z konieczności, zapewne między innymi za sprawą rozwoju środków komunikacji<sup>54</sup>, będą zbliżać się do siebie. Zatem wyzbycie się wzajemnej wrogości staje się wręcz rozumną koniecznością do utrzymania trwałości wiecznego pokoju.

Dokładniejsze omówienie samych zasad prawa międzynarodowego wymagałoby bardziej szczegółowych analiz, nie jest jednak konieczne dla zrozumienia samej idei historiozoficznej I. Kanta, poza tym, znacząco przekroczyłyby ramy tego artykułu.

Kantowska refleksja nad historią odegrała istotną rolę, bowiem zapoczątkowała poglądy historiozoficzne, które dzieje powszechne interpretowały jako proces realizacji ogólnoludzkich wartości<sup>55</sup>. Uwidocznili się to między innymi w poglądach J.G. Fichte<sup>56</sup>, czy G.W.F. Hegla<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Por. *ibidem*.

<sup>53</sup> I. K a n t, *Do wiecznego pokoju*,..., s. 178.

<sup>54</sup> Por. Z. K u d e r o w i c z, *Kant*, s. 87.

<sup>55</sup> Por. *ibidem*, s. 91.

<sup>56</sup> U Fichtego czytamy: „Wszecławiat nie jest juź dla mnie owym powracającym kołem, ową nieprzerwanie powtarzającą się grą, owym potworem, który sam siebie pochłania, by znou siebie rodzić takim, jakim był. Jest ono w mych oczach uduchowione i dźwiga własne znamie ducha. Jest w prostej linii ciągłym postępowaniem do doskonałości, zmierzającej do nieskończoności” (J.G. F i c h t e, *Powołanie człowieka*, Kęty 2002, s. 114). Dzieje powszechne postrzegał J.G. Fichte jako proces realizowania się tego, co wartościowe dla całej ludzkości. Zakładał przy tym, że ludzkość jest z natury wyposażona w rozumność. Tym samym podkreślał autonomiczność działań ludzkości z jednej strony i jednocześnie z drugiej strony, powołanie ludzkości do realizowania ideału moralnego. Przedstawiając rozwój historyczny rozumnych zasad współżycia ludzkości J.G. Fichte wyróżnił pięć następujących po sobie epok, poczynając od epoki, w której rozumność była związana z instynktem, następnie działania ludzkie wynikały z nakazu autorytetu. Upadek autorytetu zapoczątkował trzecią epokę, w której wolne jednostki działały zgodnie z własnymi korzyściami. Epoka czwarta zapoczątkowuje właściwą juź całej ludzkości rozumność. Epoka piąta, ostatnia, ma stanowić okres, w którym ludzkość działałaby rozumnie i moralnie juź nie w oparciu o nakaz, ale z własnego przekonania moralnego przy uwzględnieniu dobra powszechnego. Nastęstwo epok rozumiał J.G. Fichte jako konieczną prawidłowość historyczną. Interpretowanie historii powszechnej jako nieuchronne nastęstwo wydarzeń, przyporządkowuje J.G. Fichtego do nurtu determinizmu historycznego (por. Z. K u d e r o w i c z, *Fichte*, Warszawa 1963, s. 83-85).

<sup>57</sup> Według G.W.F. Hegła dzieje powszechne ludzkości są wyrazem postępu świadomości wolności. Historia jest urzeczywistnianiem (obiektywizowaniem) się idei wolności. Wszelkie wydarzenia w historii



Jeśli uznamy historiozoficzne założenia I. Kanta (choć jak sam podkreślał, są to jedynie przypuszczenia) za racjonalne, a i tym samym w dużym stopniu prawdopodobne, to zwiększanie się współcześnie liczby państw akceptujących demokrację, stanowi podwaliny pod historyczne urzeczywistnianie się idei wiecznego pokoju. Z. Kuderowicz w swojej pracy o Kancie stwierdził, że zaproponowane przez filozofa składniki wiecznego pokoju znajdują potwierdzenie we współczesnych tendencjach pokojowych, a koncepcję federacji realizują Unia Europejska i ONZ jako związki suwerennych państw, szanujących ustanowione przez siebie prawo międzynarodowe<sup>58</sup>. Spencer R. Weart w książce pt. *Bez wojny* dowodzi, że kraje o ugruntowanych demokracjach nie prowadzą między sobą wojen<sup>59</sup>. W czym z kolei możemy doszukać się realizacji Kantowskiej idei republikanizmu. Jednak, mimo tych pozytywnych ocen, można mieć także pewne zastrzeżenia. Jeżeli bowiem Unia Europejska jest zaczątkiem, nawet dość znaczącym, procesu wypełniania się chytrego planu przyrody, to zgodnie z ideą I. Kanta powinniśmy obserwować postęp w zakresie poszerzania się rozumności. Jak zatem wytłumaczyć, chociażby na przykładzie państw demokratycznych, proces odwrotny od oczekiwanego? Powolny, aczkolwiek powiększający się ustawicznie krąg osób nierozumnych, lekceważących zarówno prawo cywilne, karne, jak i konstytucyjne, zawłaszczających cudzą własność, mordujących ludzi, ponadto lekceważących wybrane i społecznie akceptowalne organy władzy<sup>60</sup>. Zdaniem Włodzimierza Kaczochoy, wzrost liczby nierozumnych przejawia się w tym, że ludzie coraz chętniej akceptują wolność

---

nie były dla G.W.F. Hegła jedynie skutkiem ludzkiej lekkomyślności. Uważał, że kryją w sobie racjonalny proces rozwoju. Uchwycenie zaś ich ukrytego sensu, pozwala nam zrozumieć naszą własną naturę i nasze miejsce w świecie.

<sup>58</sup> Por. Z. K u d e r o w i c z, *Kant*, s. 87.

<sup>59</sup> S.R. Weart stwierdził, że założenia, iż kraje demokratyczne nie prowadzą ze sobą wojen z powodu zbyt małej ich liczby należy odrzucić. Według niego prowadzone badania dowiodły, że brak wojen nie wynika z ich ograniczonej liczby, bo mimo wszystko jest ich wystarczająco dużo, żeby dostarczyć danych statystycznych. Jego zdaniem, odrzucić należy także tezę o wpływie geograficznego rozmieszczenia (zbyt duże oddalenie od siebie), bowiem większość znajduje się na ograniczonym terenie jakim jest Europa, która smak wojen poczuła aż nadto. Brak wojen nie jest też efektem wysokiego poziomu rozwoju gospodarczego. Co prawda, dodaje S.R. Weart, wszystkie czynniki, od sojuszy poczynając, a na stosunkach handlowych kończąc, mają wpływ na ewentualną chęć wojny, jednak żaden z tych czynników nie okazał się wystarczający i przydatny do wytłumaczenia trwałego pokoju między państwami demokratycznymi. Powodem natomiast pokojowego współistnienia państw demokratycznych może być sposób myślenia obywateli, jak normy postępowania, wyznawane wartości, przekonania, czyli w ogólności ich tradycje kulturowe. S.R. Weart po przeprowadzonych analizach historii państw demokratycznych doszedł ostatecznie do wniosku, że demokratyczna strefa pokoju będzie się rozszerzała, bowiem państwa o ugruntowanych już demokracjach będą czynić starania o wzrost ich liczby, podyktowane jest to rozumną koniecznością. I chociaż, jak podkreśla S.R. Weart, starania te mogą być niekiedy nierozważne i nie przynieść od razu oczekiwanych efektów, to jednak, w imię demokracji warto takie wysiłki podejmować (por. S.R. W e a r t, *Bez wojny*, Warszawa 2001, s. 10-11, 329).

<sup>60</sup> Por. W. K a c z o c h a, *Aksjologiczne problemy współczesnej demokracji*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Bankowości w Poznaniu”, 2(4), 1998, s. 129.

negatywną, wyrzekają się wartości społecznych, pojawiają się nowe formy zniewolenia, wywołanego nadmierną konsumpcją. Pojawiła się nowa forma zniewolenia, tzw. zniewolenia przyjemnego, w dotychczasowej historii nieznana, a mogła pojawić się jedynie w naszej współczesnej cywilizacji, kiedy rzeczy materialne wytwarzane są w nadmiarze<sup>61</sup>.

Jedynym sensownym wytłumaczeniem, w kontekście rozważań I. Kanta, byłoby stwierdzenie, że gatunek ludzki nie rozwinął jeszcze w pełni tkwiących w nim zadatków naturalnych i przyroda w swojej chytrności wypcha ponownie ludzkość w proces antagonizowania i walki. Jeżeli przyjąć, że zło stanowi podstawę postępu społecznego, to powinniśmy zatem dążyć w swoich zamiarach do eskalacji konfliktów i wojen, żeby wypełnienie planu (celu) przyrody, jakim jest ustanowienie powszechnej praworządności, stało się możliwe jak najszybciej. Jednak takie założenie jest całkowicie nieuprawnione a nawet absurdalne.

Jeżeli popatrzymy na historię z perspektywy krótkiego okresu, to możemy odnieść wrażenie, że stan historycznego postępu w odniesieniu do naturalnej harmonii jest jedynie pogłębianiem cierpienia. I. Kant zakładał jednak, że cierpienie w historii jest celowe i ostatecznie staje się podstawą postępu, ale zrozumiałe stanie się to dopiero wówczas, gdy spojrzymy na dzieje z perspektywy całości<sup>62</sup>.

Propozycji Kantowskiej historiozofii moralnej w istocie rzeczy nie należy traktować jako rozwiązanie zagadki celowości rozwoju społecznego, ale jedynie jako ideę regulatywną. Niemniej, przyjęcie *a priori*, że postęp społeczny jest obserwowalnym wzrostem świadomości, czego odzwierciedleniem jest dążenie do kształtowania wartości społecznych, podyktowane jest logiką konieczności. Ustanowienie praworządnego społeczeństwa obywatelskiego należy rozumieć jako nakaz moralny. Jednostka swoją wolność może w pełni zachować jedynie przez uznanie prawa do wolności innych jednostek. Chociaż historiozofii, co podkreślał także I. Kant, nie należy równoważyć z historiografią, to niemniej, jeżeli nawet będziemy postrzegać ją jedynie jako ideę, pozwala nam mieć nadzieję, że wszelkie wydarzenia w dziejach nie są tylko zbiorem luźnych i niepowtarzalnych faktów, ale wynikają z jakiejś logiki konieczności. Chociaż, zdaniem I. Kanta, idea wiecznego pokoju pozostaje dzisiaj jedynie w surowym zarysie, to mimo wszystko jest nadzieja, że po rewolucjach i przeobrażeniach zostanie zrealizowany najważniejszy zamiar przyrody, czyli „powszechny stan kosmopolityczny”<sup>63</sup>. Czy w istocie tak będzie, tego nie da się rozstrzygnąć – dodaje Kant jednocześnie, ostatecznie bowiem możliwy jest także zupełnie inny scenariusz – ze wszystkich

---

<sup>61</sup> Por. *ibidem*, s. 129-130.

<sup>62</sup> Por. M. Ż e l a z n y, *Idea wolności w filozofii Kanta*, s. 199.

<sup>63</sup> I. K a n t, *Idea powszechnej historii...*, s. 41.

działań ludzi nic mądrego nie wyniknie i „naturalna dla naszego gatunku niezgoda w końcu strąci nas w otchłań zła i to w dodatku wówczas, gdy będziemy się znajdować w stanie wysokiej moralności”<sup>64</sup>. Niemniej idea rozumności dziejów jest dla nas bardziej krzepiąca, podkreśla bowiem naszą wielkość, chociażby tylko pozorną. Całkowite odbieranie natomiast dziejom powszechnym rozumności, czyni je procesem pozbawionym sensu, a człowieka niezdolnym do wznoszenia trwałych budowli pokojowego współistnienia.

Miroslaw Świt

IMMANUEL KANT'S UNDERSTANDING  
OF GENERAL HISTORY

S u m m a r y

Kant's philosophy of history tries to put together the rational understanding of history with its sensibility. Such an approach to history reflects the development of reason and realisation of human freedom. Kant saw the sense of general history in nature's hidden plan and man's free and autonomic choices. In his opinion, reason and power of imagination became man's tools with which to seek solutions applicable not only to himself but to the principles of social life as well. In man, the uncertainty of the future freed the need to create friendly social relationships. Kant viewed history as an intermediate dimension between 'nature's cunning' and the conscientious actions of man facing unknown fate. Despite the doubts raised by the hitherto man's performance, thoughtless rather than thoughtful, one should look for the guiding thread which would confirm the correlation between nature and the results of human actions – which, in turn, would allow one to see general history as a sensible process. Kant assumed that general history is a purposeful process, whose end is a citizens' society under the rule of law. The means, employed by nature to enable humans to use all their potential to establish a lawful order, is the antagonism – which, on the one hand, allows man to manifest individuality, and, on the other hand, has man engage in collective efforts. The antagonism is an indispensable agent in the development of civilisation.

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 38.