

Marek J. Siemek

Etyka i polityka w świetle filozofii transcendentalnej

Coraz powszechniej dostrzega się dziś, że *transcendentalne* stanowisko filozoficznego myślenia, po raz pierwszy konsekwentnie wytworzone i również pojęciowo ugruntowane przez Kanta, nie tylko w niczym nie narusza samoistości „rozumu praktycznego” względem „teoretycznego”, lecz zgoła jednoznacznie podporządkowuje ten ostatni pierwszemu. W tej sprawie klasyczny transcendentalizm nie pozostawia żadnych wątpliwości: tezę o „prymacie rozumu praktycznego” głosił wszak dostatecznie często i dobitnie już sam Kant, a Fichte czyni z niej wręcz systematyczną zasadę całej swej filozofii, także „teoretycznej”. Dla obydwu ów „prymat” praktyczności zawsze wyrażał najistotniejszą treść samego idealizmu transcendentalnego jako *filozofii ludzkiej wolności*.

Ta pierwotnie praktyczno-wolnościowa intencja całego projektu filozofii transcendentalnej wcale się przy tym nie kłóci z na wskroś poznawczym, epistemiczno-kognitywnym nastawieniem europejskiej nowoczesności. Wręcz przeciwnie: to właśnie w niej owo zasadnicze nastawienie nowoczesnej filozofii i nauki dochodzi do jasnej samoświadomości i uzyskuje należyte ugruntowanie filozoficzne. Kiedy Kant ostateczny wynik swej krytyki poznania upatruje w tym, że mianowicie „tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”¹, to wypowiada w zwięzłym i nieco wyostrzonym skrócie świeżo zdobytą pewność samego nowoczesnego rozumu, iż także w swym *poznaniu* ma on do czynienia z formami i wytworami swego własnego *działania*. Dyskursywna, matematycznie wyliczalna i technicznie stosowalna racjonalność nowoczesnego przyrodoznawstwa zostaje tu w ostatecznym rachunku sprowadzona do tej samej praktyczno-etycznej samoafirmacji nowoczesnego człowieka, która pierwotnie jawi się jako jego suwerenna władza „decyzji i odwagi”, mianowicie „do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa”, i pod mianem *oświecenia* oznacza „wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy”²; słowem, oznacza pełne urzeczywistnienie jego wolności właśnie.

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1957, s. 32.

² I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.

Fichte ma jeszcze wyraźniejszą świadomość tego ścisłego związku między poznaniem a działaniem. Tworząc swą *Teorię wiedzy* jako bezpośrednią kontynuację, a zarazem konsekwentne dopełnienie krytycznej filozofii Kanta, od początku wysuwa na pierwszy plan tę właśnie praktyczną zasadę wolności, i to w charakterze transcendentualno-filozoficznego pryncypium samej *teorii*. Jak dalece przy tym pojmuje on tę wolność dokładnie w duchu Kantowskiej definicji oświecenia, mianowicie jako samowyzwolenie człowieka od wszelkich form „obcego kierownictwa”, do których jednak teraz — w nowym kontekście Rewolucji Francuskiej — obok tamtego ogólnie etycznego należy również *polityczny* wymiar ludzkich działań, wyraźnie widać choćby z takich sformułowań: „Mój system jest pierwszym systemem wolności. Tak jak ów (francuski) naród zrywa zewnętrzne kajdany krępujące człowieka, tak mój system rozkuwa go z więzów rzeczy samej w sobie, z niewoli wszelkich oddziaływań pochodzących z zewnątrz, i w swej pierwszej zasadzie naczelnej czyni go istotą samoistną. System ten w czasach, kiedy tamci zewnętrznymi siłami wywalczyli wolność polityczną, powstał dzięki mej wewnętrznej walce z samym sobą, ze wszelkimi zakorzenionymi przesadami — i nie bez ich (*scil.* Francuzów) przyczynienia się; to ich *valeur* jeszcze bardziej ożywiała mój zapał i rozwijała we mnie energię niezbędną do tego, żeby pomyśleć taki system. To wtedy, gdy pisałem o tej Rewolucji, jakby w nagrodę zaświtały mi pierwsze przebliski i przeczucia tego systemu”³.

Otóż ta właśnie tak wzorcowo tu przez Fichtego ukazana, ale już u Kanta niewątpliwie widoczna więź i ścisła współzależność między krytyką poznania, etyką i polityką, jaka najwyraźniej występuje właśnie w horyzoncie myślenia transcendentualnego, będzie właściwym przedmiotem niniejszych uwag. Jako ich punkt wyjścia i nić przewodnia naturalną koleją rzeczy nasuwa się teza o „prymacie rozumu praktycznego”, a zwłaszcza pomyślana w niej szczególna relacja między *wolnością* a *prawem*.

Przed wszystkim należy pamiętać, że już u Kanta owa na wskroś praktyczna wolność, rozumiana jako zdolność i władza autonomicznego samookreślenia się ludzkiej woli i jej zgodnego z tym działania, od początku występuje i rzeczywiście działa również w samym obszarze transcendentualnej krytyki „czystego”, tj. teoretycznego rozumu. Wbrew często spotykanym opiniom, już w tej pierwszej *Krytyce* Kantowskiej wolność bynajmniej nie zostaje ugruntowana tylko negatywnie, jako możliwa, gdyż niesprzeczna z przyrodniczą koniecznością, którą krytyka wszak zawężyła do poznawczego „obszaru możliwego doświadczenia” (świata zjawiskowego)⁴, lecz od początku uzyskuje także (i przede wszystkim) bardzo wyraziste

³ J.G. Fichte, *Szkic listu* (do Baggesena?), kwiecień 1795; J.G. Fichte, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. von H. Schulz, t. I, Leipzig 1925, s. 449–450.

⁴ Jak w często cytowanym sformułowaniu samego Kanta z *Przedmowy* do drugiego wydania pierwszej *Krytyki*: „ta sama wola jest pomyślana w zjawisku (w działaniach dających się spostrzec) jako z konieczności zgodna z prawem przyrody i o tyle jako niewolna, a przeciwieństwo z drugiej strony, jako przynależna do pewnej rzeczy samej w sobie,

określenie pozytywne. Wolność jest mianowicie właściwym źródłem i transcendentálním warunkiem możliwości samej ludzkiej *wiedzy* w ogóle. Albowiem nawet owa „niewolna” wola, z koniecznością podlegająca prawom przyrody, manifestuje swoją zgoła nie-przyrodniczą wolność już choćby poprzez sam projekt nowożytnego przyrodoznawstwa, gdzie jako intelekt (*Verstand*) występuje wobec przyrody w suwerennej roli prawodawcy i zarazem sędziego. „Intelekt nie czerpie swych praw (*a priori*) z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje.”⁵ Już w tym dyktacie suwerennego prawodawstwa, jakim jest działanie ludzkiego rozumu najpierw w naukowym poznaniu przyrody, nader dobitnie zaznacza się prymat praktyczności.

To ściśle powiązanie z praktycznością, a nawet pierwotne od niej uzależnienie, jakim odznacza się nowoczesna teoretyczność, a jakie u Kanta wyraźnie widać już na wszystkich poziomach jego krytyki poznania, ma zarazem bezpośrednie następstwa także dla drugiej strony. Oto bowiem rozum jako „praktyczny” podlega w transcendentálním horyzoncie myślenia zasadniczo tym samym standardom i normom, które jako „teoretyczny” ustanawia i „dyktuje” przyrodzie. Praktyczność utwierdza swój „prymat” nie wbrew formie i strukturze racjonalnej teoretyczności, lecz poprzez nią, za jej pośrednictwem. Właśnie ten spłot obydwu, to ich wzajemne przenikanie się w całości *jednego* rozumu pozwala dopiero należycie zrozumieć miejsce i sens „filozofii praktycznej” w transcendentálním polu myślowym.

Transcendentalizm jako praktyczna filozofia wolności jest naprzód pewną teorią etyczną, mianowicie o ile próbuje ująć istotę moralnego dobra i ugruntować jego normatywną ważność dla ludzkiej woli. Toteż właściwe jądro tak „krytyki”, jak i samego „systemu” transcendentальной filozofii praktycznej stanowi dla Kanta (i nie inaczej dla Fichtego) „nauka o moralności” (*Sittenlehre*), pojmowana z pozoru w duchu tradycyjnym, jako normatywna etyka „obowiązków” i „cnót”. Ale pozór ten od razu znika, gdy uświadomić sobie, że obaj upatrują właściwej istoty moralności w *powszechnym obowiązywaniu jej prawodawstwa*, którego najpełniejszym wyrazem jest samo prawo moralne (*Sittengesetz*) ze swą uniwersalną, bo bezwarunkową („kategoryczną”) imperatywnością. Etyczność jest tu więc od początku określana przez tę samą „czystą” formę bezwzględnej *zgodności* z ogólnym prawem i zarazem koniecznego *podlegania* ogólnemu prawu (obydwa te znaczenia zawiera niemiecki termin *Gesetzmäßigkeit*), jaka tkwi także u podstaw wszelkiej prawdy i ważności w sferze logiczno-poznawczo-teoretycznej.

Oczywiście, prawo moralne jako samostanowione prawo wolności różni się w sposób istotny od prawa przyrody z jego nieodpartą koniecznością i przymusem.

jest pomyślana jako owemu prawu nie podlegająca, a więc wolna — bez zachodzenia przy tym sprzeczności” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, wyd. cyt., s. 41). Stąd zwięzła konkluzja: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary” (tamże, s. 43).

⁵ I. Kant, *Prolegomena...*, Warszawa 1960, s. 107.

Ale jest to różnica, która dotyczy nie zakresu czy treści obu tych praw (a już zgoda nie ich powszechnie prawodawczej *formy*, która jest im obu właśnie wspólna), a jedynie tego, że to pierwsze jest prawem obowiązującym nie tylko „w sobie”, lecz także *dla* istot zdolnych do działania rozumnie wolnego, czyli świadomie chcianego. Krótko mówiąc, jest prawem *przedstawionym jako* prawo. „Każda rzecz w przyrodzie działa podług praw. Tylko istota rozumna posiada władzę działania *według przedstawienia* praw, tj. według zasad, czyli posiada *wolę*. Ponieważ do wyprowadzenia czynów z praw potrzebny jest *rozum*, przeto wola nie jest niczym innym jak praktycznym rozumem.”⁶

Dlatego obydwa prawodawstwa — przyrody i wolności — bynajmniej nie wykluczają się, lecz przeciwnie, harmonijnie współlistnieją i nawzajem do siebie odsyłają. Powodem tego jest nie tylko odrębność i zarazem komplementarność ich zakresów obowiązywania (jako niewspółmiernych sfer — odpowiednio — „rzeczywistości” i „ideału” czy też „bytu” i „powinności”), lecz także i przede wszystkim, nieusuwalna okoliczność, iż w nich obu na dwu tak różnych obszarach suwerennym dekretem ludzkiego rozumu zostają konsekwentnie ustanowione te same jednorodne reguły i normy *uniwersalnej racjonalności*. Nieprzypadkowo w *Krytyce praktycznego rozumu* uznaje Kant właśnie prawo przyrody za „model typowy” (*Typus*) prawa moralnego. Oczywiście, to ostatnie nie jest — jak tamto pierwsze — prawem intelektu, lecz rozumu; ale ponieważ jako praktyczne prawo ludzkiego działania ma mieć zastosowanie także w empirycznej rzeczywistości świata zmysłowego, tedy w tym względzie jest nieuchronnie zdane właśnie na intelekt i jego teoretyczno-przyrodniczą logikę. „Dla prawa moralnego nie ma więc żadnej innej władzy poznawczej, pośredniczącej w stosowaniu go do przedmiotów (należących do) przyrody, oprócz intelektu (a nie wyobraźni); intelekt ten zaś może pod ideę rozumową podłożyć nie schemat zmysłowości, lecz prawo, ale przecież takie, które daje się *in concreto* unaoczniająco przedstawić na przedmiotach zmysłów, a zatem, choć tylko pod względem swej formy, prawo przyrody jako prawo gwoły władzy sądenia; i prawo to możemy zatem nazwać modelem typowym (*Typus*) prawa moralnego.”⁷

Jako taki „model typowy” dla prawa moralnego występuje prawo przyrody już w pierwszej, najogólniejszej formule Kantowskiego imperatywu kategorycznego: „postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody”⁸. Albo jeszcze wyraźniej i bardziej w charakterze bezpośrednio praktycznego kryterium: „Zapytaj samego siebie, czy czyn, który zamierzasz, mógłbyś uważać za możliwy jako dokonany wskutek twej woli, gdyby miał się on dokonać podług prawa przyrody, której częścią byłbyś ty sam?”⁹

⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 38.

⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 114.

⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 51.

⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 115.

Wymagane tu zapośredniczenie „przez wolę twą” lub „wskutek twej woli” (w niemieckim oryginale jednakowo „*durch deinen Willen*”, inaczej tylko spolszczone przez dwóch różnych tłumaczy) nieomylnie wskazuje, że to nie sama przyroda, lecz jedynie władająca w niej forma czystej zgodności z prawem w ogóle, *Gesetzmäßigkeit* — i to *jako* taka, tj. zrozumiana i uznana właśnie w swym powszechnie prawodawczym charakterze, może i musi być przyjęta za najpierwszy probierz etycznej wartości ludzkich działań. Czyniąc takie zastrzeżenie, Kant zarazem mocno podkreśla zasadniczą homogeniczność samej logicznej formy właściwej obu tym skądinąd tak różnym prawodawstwom. „Wolno też zatem posługiwać się naturą świata zmysłów jako modelem typowym natury intelligibilnej, dopóki tylko nie przenoszę na nią danych naocznych i tego, co od nich zależy, lecz odnoszę do niej jedynie formę zgodności z prawem w ogóle (...). Prawa jako takie są bowiem pod tym względem jednakowe, skądkolwiek czerpałyby swe racje determinujące.”¹⁰

Jednocześnie z przytoczonych sformułowań jasno widać, jak bardzo transcendentálne pojęcie *przyrody* jest od początku przesyczone i obarczone etyczną treścią transcendentálnego pojęcia *wolności*. Natura zmysłowa może służyć za „model typowy” etycznej natury „intelligibilnej” tylko dlatego, że tym, co tkwi u podstaw całego jej koniecznego prawodawstwa, jest właśnie bezwarunkowość jego obowiązywania i płynąca stąd wiarygodność tego, co ważne powszechnie. (Nie zapominajmy, że to „powszechność prawa, według którego dokonują się skutki, stanowi to, co właściwie w najogólniejszym znaczeniu [ze względu na formę] nazywamy *przyrodą*, tj. bytem rzeczy, o ile jest on określony według powszechnych praw”¹¹.) Otóż taka sama powszechność prawa i bezwyjątkowa ważność jego norm właściwa jest swoistej naturze zobowiązań i powinności moralnych, które czynią człowieka wolnym podmiotem rozumnych — czyli etycznie dobrych — działań. Odwrotnie też, działania moralnie złe, tj. nierozumne czy wręcz sprzeczne z rozumnością, to takie, w których człowiek świadomie („przez wolę swą”) dopuszcza się jakiegoś wykroczenia przeciwko tej właśnie uniwersalnej normatywności. To zaś może zdarzyć się tylko w ten sposób, że ktoś — zawsze jednorazowo i tylko dla samego siebie — czyni *wyjątek* od powszechnie obowiązującej i również przez siebie samego za taką właśnie uznawanej reguły. Moralne zło polega więc w pierwszym rzędzie na świadomym i chcianym naruszeniu uniwersalności przez partykularność, na pogwałceniu powszechnie ważnego prawa przez arbitralną wolę jednostki. Kto tak działa, ten godzi w wewnętrzną konsystencję i ciągłość całego związku sensów, jakim jest nasz świat; ten niszczy spójny system komunikacyjnej orientacji ludzkich zachowań, celów i oczekiwań, obnażając przez to samego siebie jako jednostkę niegodną zaufania, nieobliczalną, w szerokim znaczeniu nie-poczytalną.

¹⁰ Tamże, s. 116.

¹¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 51.

Albowiem to ogólna poczytalność (*Zurechnungsfähigkeit*) działającego podmiotu — tj. możliwość sensownego przypisywania mu jego działań jako *własnych* działań jednej i tej samej *osoby* — stanowi według Kanta właściwą istotę i miarę ludzkiej etyczności. Poczytalny w takim rozumieniu jest ten, kto w całym swym postępowaniu jest dla innych wiarygodny i przewidywalny, przez co dopiero okazuje swoją samotożsamość i spójność jako osoby. „*Osobą* jest taki podmiot, którego działania dają się mu *jako poczytalnemu przypisać* (*einer Zurechnung fähig sind*). Osobowość w sensie *moralnym* to zatem nic innego jak wolność istoty rozumnej podległa moralnym prawom (natomiast w sensie psychologicznym osobowość to jedynie zdolność do tego, by uświadamiać sobie tożsamość siebie samego w różnych stanach swego istnienia.”¹² Kantowskie pojęcie osoby — w sensie poczytalnej podmiotowości zarówno moralnej, jak i psychologicznej — opiera się więc ostatecznie na tej szczególnej identyczności „mnie ze mną”, której źródłową formą jest „Ja” ludzkiej samowiedzy. To zaś znaczy, że praktyczna wolność, wraz z całą swą etyczną kompetencją samookreślenia się i samostanowienia własnego prawodawstwa (autonomii), podlega tym samym transcendentnym warunkom „pierwotnie syntetycznej jedności apercepcji” (u Kanta) lub „czystego Ja” (u Fichtego), które z drugiej strony ugruntowują również logiczną i prawdziwościową ważność teoretycznego poznania. Etyka nie jest niczym innym jak *transcendentalną logiką wolności*: kanonem powszechnie ważnych praw sensownego, bo poczytalnego działania. Pokazują to szczególnie jasno obydwaj najsłynniejsze i najczęściej cytowane przykłady Kantowskie: „sprzeniewierzenie depozytu” oraz „kłamliwe przyrzeczenie”¹³. W obu mamy ten sam sposób argumentacji: istota działań niezgodnych z moralnością zostaje sprowadzona do określeń i kryteriów *quasi*-logicznych. Ale sens obu tych przykładów można bez większego ryzyka uogólnić: myśl o tym, że każde naruszenie prawa moralnego polega w ostatecznym rachunku na zachodzącej w samym podmiocie wewnętrznej *sprzeczności ze sobą samym*, wskutek której jego maksymy i normy same siebie „unicestwiają” lub „znoszą”, a scalane przez nie związki sensów rozpadają się, pozostaje niezmiennym wątkiem przewodnim całej transcendentalnej etyki Kanta i Fichtego.

Oczywiście, „niesprzeczność”, o którą tu chodzi, ma charakter nie po prostu formalno-logiczny, lecz — by tak rzec — logiczno-praktyczny czy też egzystencjalno-performatywny. Jej pierwotnym źródłem i istotą jest samotożsamość działającego podmiotu¹⁴, która dla innych manifestuje się jako odpowiedzialna spójność

¹² I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Kants Werke, Akademie-Textausgabe, t. VI, Berlin 1968, s. 223.

¹³ Por. resp. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 46–47; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 52–53, 63.

¹⁴ Fichte mówi często o „jednogłośnej zgodności ze sobą samym” (*Einstimmigkeit mit sich selbst*) — por. np. J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, *Fichtes Werke*, Hrsg. von I.H. Fichte, t. III, Berlin 1971, s. 48.

i konsekwencja jego działań. W tym bezpośrednio praktycznym kontekście zgodna z prawem poczytalność etycznej osoby oznacza więc nie co innego jak ową na wskroś „pełnoletnią” kompetencję komunikacyjną każdego jednostkowego podmiotu, która sprawia, że samorzutność swych swobodnych działań i zaniechań dobrowolnie podporządkowuje on immanentnej logice wspólnych — a zatem dla każdego w tym samym stopniu ważnych i przez każdego bezwzględnie przestrzeganych — reguł gry opartych na powszechnej *wzajemności*. Otóż taka właśnie transcendentálna logika wolności, która już z góry jest i musi być jej interpersonalną dia-logiką, zostaje pomyślana najpierw w pojęciu *prawa* (*Recht*).

„Prawno-naturalna” retoryka, która jeszcze niemal całkowicie dominuje w Kantowskiej i Fichteńskiej filozofii prawa, filozofii społecznej i filozofii dziejów, należy oczywiście do obszaru nie tradycyjnej, lecz nowożytnej idei prawa naturalnego — czyli takiej, w ramach której słuszne prawo (*Recht*) występuje jako przyrodnicza prawidłowość (*Naturngesetz*) ludzkiej wolności właśnie dlatego, że sama „natura” jawi się już tylko jako „przyroda”, tj. jako unaukowiony, a więc na wskroś „praworządnie” i „prawomocnie” (gdyż zgodnie z uniwersalnymi procedurami naukowej racjonalizacji) ukonstytuowany i skonstruowany *obiekt nowożytnego przyrodoznawstwa*. Retoryka ta w niczym nie zmienia więc faktu, że transcendentálną podstawę i przestrzeń tak rozumianej etyczności wyznacza nie żaden „stan natury”, lecz najwyraźniej dopiero „stan prawny” (*Rechtszustand*), właściwy nowoczesnej formie uspołecznienia „obywatelskiego” (*bürgerlich*). To też zarówno dla Kanta, jak dla Fichtego właśnie prawo (*Recht*) — i to zawsze wraz z całym systemem „społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem” (*einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft*)¹⁵ — stanowi niezbywalną infrastrukturę wolności w nowoczesnym świecie.

Ten fundamentalnie *prawny* status i ustrój etycznego dobra, który od każdego wymaga samoograniczenia jego własnej wolności „pojęciem możliwej wolności innych”¹⁶ — albo, jak mówi Kant, pozwala zrealizować ludzką etyczność „tylko w społeczeństwie, i to w takim społeczeństwie, w którym panuje największa wolność, tzn. wolność pociągająca za sobą powszechne antagonizmy jego członków przy jednoczesnym określeniu i zapewnieniu granic tej wolności, tak aby mogła ona współistnieć z wolnością innych ludzi”¹⁷ — wskazuje już jednoznacznie na nieusuwalne zakotwiczenie etycznej „osobowości” wolnego podmiotu jednostko-

¹⁵ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym. Teza Piąta*, tłum. I. Krońska, T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek (red.), *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Warszawa 1973, s. 464.

¹⁶ J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts...*, wyd. cyt., s. 52.

¹⁷ I. Kant, *Pomysły do ujęcia...*, *Teza Piąta*, wyd. cyt., s. 464. W sprawie sporów o stosunek między transcendentálno-krytycznym stanowiskiem Kanta a jego koncepcjami z zakresu filozofii dziejów i filozofii społecznej por. M. Zahn, *Kantowska teoria pokoju w świetle najnowszych dyskusji*, w: M.J. Siemek (red.), *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, Warszawa 1994, s. 3–39.

wego w ponadindywidualnej, intersubiektywnej wspólnotcie. U Kanta znajduje to bezpośredni wyraz w drugiej z jego formuł kategorycznego imperatywu: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹⁸. Idzie tu więc o uniwersalizację z istoty swej symetrycznego stosunku *wzajemności*, czyli jakby ekwiwalentnej wymiany uznania, dzięki któremu „osoby” — właśnie wzajemnie się uznając jako takie i odpowiednio do tego traktując — zawsze są, z kolei jak u Fichtego, zarazem „ze sobą związane i sobie zobowiązane”¹⁹. Etyczna „osobowość” powstaje zatem dopiero — i istnieje tylko — w ramach interpersonalnego systemu „wolnych oddziaływań wzajemnych”²⁰, który tworzy „wspólnotę wolnych istot jako takich”²¹ i w tym charakterze jest według Fichtego właściwym przedmiotem filozoficznego pojęcia *prawa*. Nieco później do tej samej myśli bezpośrednio nawiąże Hegel, czyniąc tę właśnie formułę imperatywu kategorycznego naczelną zasadą „prawa abstrakcyjnego”: „Nakazem prawa jest przeto: *bądź osobą i respektuj innych jako osoby*”²².

Już tutaj widać więc, jak „to, co etyczne”, dzięki zapośredniczeniu przez pojęcie uniwersalnie ważnego prawa (*Recht*) i stanowiącego je powszechnego prawodawstwa (*Gesetzgebung*) przechodzi w „to, co polityczne”. Kantowskie „państwo celów” jako określenie takiej na wskroś intersubiektywnej wspólnoty etycznych podmiotów wcale nie jest tylko metaforą. Przeciwnie, dopiero „państwowy” charakter tej wspólnoty w pełni urzeczywistnia samą istotę ludzkiej etyczności, którą jest nie co innego, jak w niej i przez nią budowany *ustrój rozumnej wolności*. „Przez państwo (...) pojmuje systematyczne powiązanie różnych rozumnych istot przez wspólne prawa. A ponieważ prawa określają cele wedle ich powszechnego obowiązywania, przeto — jeżeli pominiemy osobiste różnice między istotami rozumnymi, jako też wszelką treść ich celów prywatnych — to całość wszystkich celów (tak istot rozumnych jako celów samych w sobie, jak własnych celów, jakie każda z nich sama może sobie stawiać) da się pomyśleć w systematycznym związku, tj. jako państwo celów, które jest według powyższych zasad możliwe.”²³ Ta intersubiektywna „polityczność” — i dopiero ona — trwale wiąże moralny walor subiektywnych „maksym” jednostkowych z uniwersalną

¹⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 62.

¹⁹ J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts...*, wyd. cyt., s. 48.

²⁰ Tamże, s. 34.

²¹ Tamże, s. 9. O transcendentálním modelu „interpersonalności” u Fichtego por. M.J. Siemek, *Ja i My. Intersubiektywność w filozofii Fichtego*, w: *Historia i wyobrażenia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*, Warszawa 1992, s. 39–45; por. także Liang Zhixue, *Interpersonalność u młodego Fichtego*, w: M.J. Siemek (red.), *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, wyd. cyt., s. 124–138; A. Perrinjaquet, *Jednostka i wspólnota w Teorii Wiedzy między rokiem 1796 i 1800*, tamże, s. 157–180.

²² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, 36, s. 58. (Przekład cytatu nieco zmieniony — m.in. rusycyzm „drugich” zastępuje poprawną formą „innych”).

²³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 68–69.

formą powszechnego prawodawstwa, które zarazem jest tożsame z własnym prawodawstwem samej woli. Innymi słowy, to właśnie w „państwie celów” znajduje swój bezpośredni wyraz najważniejsza dla całej etyki Kanta „idea woli każdej istoty rozumnej jako woli powszechnie prawodawczej”²⁴, czyli zasada autonomii woli.

Oczywiście, w swej koncepcji powszechnego prawodawstwa jako apriorycznej zasady porządku etycznego Kant odróżnia jego wymiar ściśle „moralny” od tylko „legalnego”, i tak samo Fichte wyraźnie odgranicza właściwą etyczność (*Sittlichkeit*) od sfery „naturalnego prawa” (*Naturrecht*). Żaden z nich nie jest więc skłonny do tego, by etyczną wspólnotę „państwa celów” utożsamiać po prostu z jakimkolwiek rzeczywistym państwem i jego stanowionym porządkiem prawnym, czy nawet tylko z szeroko rozumianym systemem „społeczeństwa obywatelskiego”. Jednakże u obu filozofów ta różnica jest daleka od jasności i zrozumiałości. Na przykład Kant, który z jednej strony (przede wszystkim w późnej *Metafizyce moralności*) zdaje się uznawać usposobienie moralne za niezbędną podstawę i przesłankę wszelkiej legalności prawa i tym samym państwa, z drugiej strony najwyraźniej przecież sprowadza (i to właśnie w swoich głównych pismach etycznych) całą różnicę między „moralnością” a „legalnością” do swoistego poczucia *szacunku*²⁵ dla powszechności moralnego prawa — poczucia, które jako subiektywna maksyma i rzeczywista pobudka wewnętrzna zawsze musi towarzyszyć działaniom etycznie dobrym, i właśnie tylko o tyle pozwala je sensownie odróżnić, jako we właściwym sensie moralne, od działań jedynie zgodnych (niesprzecznych) z prawem, czyli legalnych. Jednakże trudno nie dostrzec, że ów „szacunek dla prawa” w ostateczności opiera się na *szacunku dla samego siebie*²⁶, żywionym przez rozumny podmiot jako prawodawcę i zarazem obywatela intersubiektywnej wspólnoty etycznej. W tej mierze poczucie to jest więc znów tylko subiektywno-psychologicznym wyrazem naczelnego pojęcia autonomii, które oznacza wszak nie co innego jak właśnie bezwzględne posłuszeństwo tylko swemu własnemu (samo-stanowionemu) prawu.

Inaczej mówiąc, szacunek dla prawa „oznacza tylko świadomość podporządkowania mej woli prawu, bez pośrednictwa innych wpływów na mój umysł. (...) Szacunek jest właściwie przedstawieniem wartości, która ogranicza moją miłość

²⁴ Tamże, s. 65. Zaraz potem zwięźle i wyjątkowo celnie objaśnia Kant, jak rozumie tę zasadę autonomii, czyli samostanowienia własnych praw przez wolę: „W myśl tej zasady odrzucamy wszystkie maksymy, które nie mogą istnieć razem z własnym powszechnym prawodawstwem woli. Wola więc nie tylko podlega prawu, ale podlega mu tak, że należy ją uważać także za nadającą sobie samej prawa i właśnie dlatego dopiero za podległą prawu (za którego twórcę sama może się uważać)”. Tamże, s. 65–66.

²⁵ Por. zwłaszcza I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 122–146; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 22–23.

²⁶ Co widać wyraźnie już po tym, że brak takiego szacunku — a więc świadomość nie-etyczności własnego postępowania — ujawnia się najpierw jako uczucie wstydu lub pogardy dla siebie (por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 145).

własną. (...) *Przedmiotem* szacunku jest więc jedynie *prawo*, i to takie, które nakładamy *sobie sami*, a jednak jako prawo w sobie konieczne”²⁷. Tak rozumiany szacunek bynajmniej więc nie należy do właściwych *uczuć* — w sensie materialno-empirycznych motywów determinujących wolę; wówczas bowiem również działanie, którego jest on pobudką, byłoby heteronomiczne i tym samym właśnie nie-moralne. Wszelka obecna w uczuciach materialna, treściowa określoność chcianych lub pożądanych „dóbr” jako celów narzuca wszak nieuchronnie heteronomię — owo posłuszeństwo cudzemu prawu, owo poddanie się „obcemu kierownictwu”. Pomiędzy konstytutywnym dla etycznej wartości ludzkich działań poczuciem szacunku dla prawa a wszelkimi innymi uczuciami zachodzi więc zasadnicza różnica istotowa: „choć szacunek jest uczuciem, to nie jest on jednak uczuciem *nabytym*, lecz *samodzielnie wywołanym* przez rozumowe pojęcie, a więc różniącym się gatunkowo od wszystkich uczuć pierwszego rodzaju, dających się sprowadzić do skłonności lub bojaźni”²⁸. Wszystkie uczucia „nabyte”, czyli po prostu wszystkie *uczucia* we właściwym sensie (a do nich zalicza Kant również afekty tak wzniosłe jak przyjaźń, współczucie i miłość, w tym także altruistyczna „miłość bliźniego”) są mianowicie — jako zawsze skierowane na pewien określony cel — już z góry wyłączone spośród możliwych pobudek postępowania moralnie dobrego. Wszystkie one bowiem — w przeciwieństwie do samego tylko szacunku — wyrażają zainteresowanie jakimś tak lub inaczej określonym „dobrem”, które jednak właśnie z racji swej przypadkowej, bo konkretnej określoności treściowej nigdy nie może wysuwać zasadnych roszczeń do ważności powszechnej, a więc *ex definitione* nie może być przyjęte i ogłoszone za właściwą *treść* moralnego *prawa*. Toteż jedynym etycznie znaczącym „zainteresowaniem” ludzkiej woli jest jej zainteresowanie samą sobą, czyli jej potrzeba szacunku do siebie samej jako zgodnej z prawem. „Wszelkie tak zwane zainteresowanie moralne polega na *poszanowaniu* prawa.”²⁹

Moralność w transcendentálnym ujęciu Kanta nie zawiera więc w sobie, i podług swego pojęcia zawierać nie może, żadnych tradycyjnie „moralnych” *treści* (w sensie jakichkolwiek upragnionych „dóbr” czy wyznawanych „wartości”). Przeciwnie, cała jej istota polega raczej na owym wciąż tak często, a niesłusznie Kantowi wypominanym *formalizmie* etycznych zobowiązań, który swe źródło ma przecież nie gdzie indziej jak w samej zasadzie autonomii. Tym, co głosi tak zwany Kantowski formalizm, jest właśnie bezwzględny priorytet słusznego, bo przez wolne i równe istoty rozumnie samostanowionego *prawa* przed wszelkim „dobrem” czymkolwiek i jakkolwiek określanym. To znaczy: priorytet publicznych zasad intersubiektywnej wspólnoty etycznej przed nieusuwalną prywatnością i partykularnością wielorakich celów, zainteresowań i roszczeń in-

²⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 22–23, przypis.

²⁸ Tamże, s. 22, przypis.

²⁹ Tamże, s. 23, przypis.

dywidualnych. Chodzi tu więc o prostą myśl, że te ostatnie nie mieszczą się w transcendentalnych ramach możliwej uniwersalizacji i, jako takie, muszą przy jej projektowaniu zostać pominięte czy też „wzięte w nawias”, w każdym razie *a priori* wyłączone z obszaru tego, co konstytuuje się jako publiczny dyskurs wolnej i rozumnej etyczności. Innyżni słowy, muszą być spowite „zasłoną niewiedzy”³⁰, jeśli jakakolwiek racjonalna konstrukcja międzyludzkiego ładu etycznego ma być możliwa.

W odróżnieniu od tradycyjnych etyk szczęścia, miłości czy współczucia, transcendentalna filozofia Kanta tworzy pierwszy konsekwentny i spójny projekt nowoczesnej *etyki prawa i sprawiedliwości*³¹. Właśnie dlatego jest to zarazem etyka na wskroś polityczna. Kantowskie „państwo celów” jako wzorzec intersubiektywnego ustroju etycznej wolności ma swe korzenie nie tyle w chrześcijańskim ideale czysto moralnej „wspólnoty dusz” scalanej przez miłość i wiarę, ile raczej w obywatelskim etosie greckiej *koinonia politiké* czy rzymskiej *res publica*. Tak samo jak tam, u Kanta chodzi wszak o autonomię, która jest zarazem *izonomią* — samoregulacyjną zasadą rozumnej wspólnoty wolnych i równych podmiotów, które pozostają ze sobą w komunikacyjnym stosunku wzajemności, czyli symetrycznej i ekwiwalentnej — tj. właśnie *sprawiedliwej* — wymiany swej wolności i podmiotowości, i dopiero dzięki temu mogą rozumnie współtworzyć jakąś „rzecz pospolitą”, czyli ich „wspólną sprawę”. Stąd pierwotnie polityczna struktura tej etycznej wspólnoty: „Istota rozumna należy jako *członek* do państwa

³⁰ Przypomnijmy, że w szeroko już znanej koncepcji Johna Rawlsa nie tylko ta kategoria wraz ze zbudowanym na niej rekonstrukcyjnym modelem „sytuacji pierwotnej”, lecz w ogóle cała rozwinęta tam teoria nowoczesnej etyczności jako racjonalnego systemu „sprawiedliwości proceduralnej” są świadomym i bezpośrednim nawiązaniem właśnie do *formalizmu* podstawowych Kantowskich pojęć autonomii i imperatywu kategorycznego. (Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, zwłaszcza s. 190–198 i 345–354.) Te same Kantowskie wątki pojawiają się też w samym centrum współczesnych debat nad tzw. „etyką dyskursu”, rozwijaną dziś w Niemczech zwłaszcza przez takich autorów jak Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas i Albrecht Wellmer (por. A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986), a także żywo występują w horyzoncie najnowszego sporu, jaki zwłaszcza w piśmiennictwie angloamerykańskim toczy się dziś między indywidualistycznym „liberalizmem” a „komunitaryzmem”. Por. np. S. Avineri, A. de-Shalit (ed.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press 1992; A. Wellmer, *Modele wolności w świecie nowoczesnym*, w: H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek (red.), *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, Warszawa 1992, s. 47–70.

³¹ Ostatnio nader przekonująco pokazuje to w swych badaniach nad Kantowską filozofią praktyczną Otfried Höffe. Por. zwłaszcza O. Höffe, *Immanuel Kant*, München 1983 (polski przekład A.M. Kaniowskiego, PWN, Warszawa 1995); *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Albeuve 1985; *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main 1987; *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt am Main 1990. W polskim tłumaczeniu dostępny jest także tom szkiców: O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, tłum. C. Porębski, Kraków 1992.

celów, jeżeli w nim jest wprowadzie powszechnie prawodawcza, ale zarazem sama prawom tym podległa. Należy doń jako *zwierzchnik*, jeżeli jako prawodawcza nie podlega żadnej innej woli”³². W „państwie celów” istota rozumna występuje więc jako „polityczny obywatel świata nadzmysłowego” (*Staatsbürger einer übersinnlichen Welt*), ponieważ projektuje w nim i ustanawia tę samą „republikańską” jedność obywatelstwa i zwierzchnictwa, która już w całym „zmysłowym” świecie empirycznym wyznacza uniwersalną normę racjonalności rzeczywistego „ustroju obywatelskiego w każdym państwie”³³.

Oczywiście, „republikański ustrój” polityczno-obywatelskiej wolności i równości, o którym mówi Kant w swych pismach z lat dziewięćdziesiątych, tylko w swej najogólniejszej, niejako formalnej strukturze odwzorowuje opisaną przez Arystotelesa antyczną jednię etyczności i polityczności. Strukturę tej jedni można zresztą wyraźniej dostrzec we wcześniejszych, ściśle „etycznych” dziełach Kanta: np. klasyczna charakterystyka kategorycznego imperatywu moralności w przeciwieństwie do tylko hipotetycznych imperatywów praktyczno-technicznej „zręczności” lub życiowej „mądrości”³⁴ jest uderzająco zgodna z Arystotelesowskim odróżnieniem *praxis* — czyli autotelicznego *działania* we właściwym sensie, którego głównym obszarem jest wszak publiczna arena „pięknych czynów” w życiu państwowym greckiej *polis* — oraz *poiesis*, jako prywatnej pracy i aktywności instrumentalno-technicznego wytwarzania. W późniejszych pismach politycznych Kant odwołuje się przede wszystkim do Rousseau („umowa pierwotna”, „wola powszechna”) i do Monteskiusza (system przedstawicielski i podział władz jako niezbędne warunki „ustroju republikańskiego”³⁵). Wciąż jednak przy tym zachowuje formalną strukturę tego przeciwieństwa między intersubiektywną przestrzenią jawności w życiu publicznym a intymną prywatnością usposobień i przekonań jednostkowych, odnajdując ją tym razem u podstaw nowoczesnej formy obywatelskiego społeczeństwa przez indywidualizację. To właśnie ta struktura ma tutaj czynić możliwą „zgodność polityki i moralności”, a to „na mocy transcendentálního pojęcia publicznego prawa”, określanego zwłaszcza przez powszechną „*formę jawności*”³⁶. Etyczna substancja intersubiektywności zostaje już jednoznacznie umieszczona w racjonalnych instytucjach i procedurach prawno-politycznych nowoczesnego społeczeństwa cywilnego i jego praworządnego, wolnościowo-„republikańskiego” państwa.

Ta na wskroś polityczno-prawna istota nowoczesnej wolności pojętej jako etyczna autonomia ujawnia się również w tym, że jej własne prawodawstwo

³² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 69.

³³ Por. I. Kant, *Do wiecznego pokoju, Pierwszy artykuł definitywny*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 56–57.

³⁴ 34 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 40–43.

³⁵ Por. I. Kant, *Do wiecznego pokoju, Pierwszy artykuł definitywny*, wyd. cyt., s. 59–60. Sam Kant mówi tu zresztą wprost, że „żadna ze starych tak zwanych republik nie знаła tego systemu” (tamże, s. 60).

³⁶ Tamże, *Dodatek, II*, s. 90, 95.

z koniecznością zawiera w sobie nieodparty, bo prawowity *przymus racjonalności*, który zresztą wyraźnie daje o sobie znać już w bezwzględnie imperatywnej formie samego prawa moralnego. Tylko imperatyw kategoryczny rzeczywiście *nakazuje*, tj. domaga się bezwarunkowego posłuszeństwa i wymusza je, w przeciwieństwie do imperatywów hipotetycznych, dostarczających jedynie wskazówek i rad, skorzystanie z których jest pozostawione swobodnej i arbitralnej decyzji każdego. Taki już z góry współpomysłany w samym pojęciu autonomii racjonalny przymus prawa w imię wolności znajduje swe rzeczywiste zastosowanie właśnie w sferze politycznej, gdzie umożliwia budowę publicznego ładu ludzkiej wspólnoty również — i przede wszystkim — *bez* odwoływania się do prywatnych mniemań, wierzeń i przekonań indywidualnych. Intersubiektywny rozum politycznej etyczności zgoła nie wymaga — a przeto i nie zakłada — nawet subiektywnie „moralnego” usposobienia ludzkich jednostek; przeciwnie, mocą swej imperatywnej logiki i konsekwencji jest on zdolny sprawić, żeby „człowiek został zmuszony, by być jeśli nie moralnie dobrym człowiekiem, to przynajmniej dobrym obywatelem”³⁷. Podobnie Fichte w swej teorii „prawa naturalnego” wywodzi pojęcie wspólnoty politycznej nie z moralnej cnotliwości jej uczestników, lecz wprost z transcendentalnych ram stosunku prawnego (*Rechtsverhältnis*). Jest to mianowicie „konieczny stosunek, w jakim pozostają do siebie istoty *wolne*”³⁸, a jego konieczność polega zwłaszcza na tym, że każda z takich istot musi „ograniczać swą wolność pojęciem możliwej wolności innych”³⁹. Ten właśnie przymus samoo graniczania się wolności każdego przez wzgląd na możliwą wolność wszystkich innych czyni transcendentalne pojęcie prawa pierwotnym i nadrzędnym wobec wszelkiej „dobrej woli” moralnej. „Prawo (*das Recht*) musi dać się wymusić, nawet gdyby ani jeden człowiek nie miał dobrej woli.”⁴⁰

Nieodparty przymus racjonalności tego, co zgodne ze słusznym prawem, a zatem sprawiedliwe, jest właściwą *siłą* etycznej wolności, działającą jednak dopiero w intersubiektywnej wspólnocie politycznego związku obywatelskiego. Wspólnota taka, żeby rozumnie i trwale funkcjonować, nie tylko wcale nie musi być żadnym „państwem aniołów”⁴¹, lecz nawet być nim nie może; zawsze bowiem

³⁷ Tamże, *Dopisek pierwszy*, wyd. cyt., s. 74.

³⁸ J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts...*, wyd. cyt., s. 9.

³⁹ Tamże, s. 52.

⁴⁰ Tamże, s. 54. Podkreślając zasadnicze zbieżności między Fichtem a Kantem co do samych podstaw transcendentalnej „dedukcji” wspólnotowych struktur intersubiektywności, pomijamy przy tym niewątpliwe i dość znaczne różnice, jakie ich dzielą w wielu bardziej szczegółowych kwestiach dotyczących zwłaszcza teorii państwa i jego polityczno-prawnych instytucji. Z najnowszych sporów o te różnice dobrze zdaje sprawę niedawna polemika na łamach cyklicznego wydawnictwa *Fichte-Studien*: G. Geismann, *Fichtes „Aufhebung” des Rechtsstaates*; R. Schottky, *Rechtsstaat und Kulturstaat bei Fichte. Eine Erwiderung*, w: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, t. 3, Rodopi, Amsterdam-Atlanta G.A. 1991, s. 86–153.

⁴¹ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, *Dopisek pierwszy*, wyd. cyt., s. 73.

tworzy się właśnie w pluralistycznym i egoistycznym żywiole „społecznej towarzyskości”⁴², jaką już nieodwracalnie naznaczone są więzi międzyludzkie w nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim. Toteż wspólnota ta jest możliwa i staje się rzeczywista nie pomimo tego żywiołu, lecz właśnie dzięki niemu i za jego pośrednictwem. „Problem zorganizowania państwa jest rozwiązywalny, mówiąc bez ogródek, nawet dla narodu diabłów (jeśli tylko posiadają one rozum) i wyrażałby się następująco: W taki sposób zorganizować pewną liczbę istot rozumnych, które dla swego przetrwania wspólnie potrzebują powszechnych praw, z których jednak każda w tajemnicy skłonna jest uchylać się od nich, i tak zorganizować ich ustrój, ażeby, bez względu na te przeciwieństwa ich prywatnych pobudek, te ostatnie na tyle były przez nie nawzajem powstrzymywane, że w publicznych stosunkach między nimi rezultat byłby taki, jak gdyby owych złych pobudek nie miały one w ogóle.”⁴³

Nie z „cnoty” więc, lecz z konieczności rodzi się i żyje etyczno-polityczny ład wolnościowego i praworządnego państwa nowoczesności. Filozoficzna konstrukcja zasad tego ładu, jako transcendentálna we właściwym sensie, nie może i nie potrzebuje zakładać żadnych „ideałów” ani „wartości”, które pochodziłyby spoza samej przestrzeni publicznego dyskursu lub w jakikolwiek sposób przekraczałyby immanentną logikę i etykę tego obszaru samoorganizującej się i samoregulującej racjonalności międzyludzkiej. Taki jest wciąż niezmiennie aktualny wynik transcendentalnej krytyki nowoczesnego „rozumu praktycznego”, której klasyczną postać przedstawili w swej myśli Kant i Fichte.

⁴² I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej...*, Teza Czwarta, wyd. cyt., s. 462.

⁴³ I. Kant, *Do wiecznego pokoju, Dopisek pierwszy*, wyd. cyt., s. 74.