

*Martin Bondeli*

## Między Kantem i Heglem: rozum jako rzecznik pokoju

Dwa tak bardzo odmienne, a przecież z jednego pnia wyrosłe pojęcia rozumu, jakie pozostawili nam Kant i Hegel, do dziś ożywiają filozoficzny dyskurs i dodają otuchy poszukującym prawdy: także tej, która nie wszystkim jest wygodna. Paradygmatycznym tego przykładem są dawne i nowsze dyskusje nad światowym pokojem. Skoro dotąd nie ośmielono się wykluczyć z nich rozumu, w mocy pozostaje pytanie, jakiego typu rozum winien zabierać w nich głos: do wyboru mamy tu bowiem *statycznego*, transcendentalnego fundatora prawa i moralności rodem z dzieł Kanta oraz *dynamicznego* i dialektycznego strażnika etyczności u Hegla.

W *Projekcie wieczystego pokoju*<sup>1</sup> (1795) dał Kant wyraz przekonaniu, iż rozum oświecony zwiastuje erę rozumu pokojowego, który położy nareszcie kres wojowniczymu stanowi natury, jaki panował dotąd w dziejach świata. Projekt trwałego, powszechnego, opartego przy tym na solidnych podstawach moralnych i prawnych pokoju wywołał silny, ale i krytyczny oddźwięk u Fichtego, F. Schlegla, Novalisa i Görresa.<sup>2</sup> Wszak dopiero w Heglu doczekał się Kant następcy z prawdziwego zdarzenia, mimo, że ów miał się obejść z ideą rozumnej historii nie całkiem po jego myśli. Do Kantowskiego planu dziejów świata, kulminujących w obywatelsko-etycznym przymierzu na rzecz pokoju, wniósł Hegel nie tylko nowe treści i periodyzację; jego głównym celem było wszak podważenie wyników wciąż żywej debaty nad *Projektem*. W swych pismach z teorii państwa, od *Ustroju Niemiec* (1798) aż po *Filozofię prawa* (1821), wykazywał, iż Kantowski koncept rozumu mo-

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Projekt wieczystego pokoju*. W 200-lecie wydania pracy Kanta, red. J. Garewicz, B. Markiewicz, Warszawa 1995.

<sup>2</sup> Zob. Z. Batscha, R. Saage (Hrsg.), *Friedensutopien. Kant, Fichte, Schlegel, Görres*, Frankfurt am Main 1979.

ralno-prawnego nijak ma się do racji kierujących dziejami polityki, jakoż zapoznaje niezwykłą dla nich dialektykę wojny i pokoju.

U progu XXI wieku obie koncepcje ciężającej ku pokojowi historii budzą uczucia mieszane. Przez Kanta przemawiał rozum świątły, filozofujący, zaangażowany prawnie, politycznie, ekonomicznie, ale także religijnie, gotów podjąć wyzwania, jakie niosły ze sobą społeczno-polityczne realia początku XIX wieku. Tak, jak i Hegel, dostrzegał on zwiastuny nowego ducha w coraz powszechniejszej świadomości tego choćby, że ludzkość ma tylko jeden wspólny świat, że już czas, by Kościół i państwo doszły ze sobą do ładu, a nowoczesne ustroje same były przyczynkiem do pokojowego współistnienia. Skądinąd, po dwustu z górą latach wiemy już, że oznaki tak bardzo wówczas oczekiwanych zmian społecznych zapowiadały raczej wielki przełom ekonomiczny i technologiczny, który prowadzić miał do nowych napięć, podziałów i wojen. Choć obaj myśliciele zapewne to przeczuwali, nigdy nie dali temu wyrazu; stąd też z dzisiejszej perspektywy ich koncepcje rozumnej historii wydają się operować zbyt wąskim pojęciem rozumu. Ale rzecz nie tylko w tym: zważywszy bowiem, że od czasów Kanta lokalne wojny i narodowe rewolucje urosły do rozmiarów światowych, a dawna broń okazała się zabawką w porównaniu z dzisiejszym arsenałem atomowym, zdolnym wysadzić z orbity całą kulę ziemską, dochodzimy do wniosku, że powaga tego, co oferują rzeczzone projekty, jakoś nie licuje z tym nowym stanem rzeczy. W okresie powojnia ukształtowała się wszak nowa rzeczywistość międzynarodowa, w której najbardziej realne jest wzajemne zagrożenie nuklearne: nie szczędzą go sobie ani poszczególne państwa, ani ich bloki. Pokój stał się strategią stosowaną w wypadku nadmiernej eskalacji działań zbrojnych. Prawnicy i etycznie zainteresowany rozum staje tedy przed dylematem: uznać sprawę pokoju za przegraną i pogodzić się tym samym z własną klęską czy protestować przeciwko zagrożeniu, trwając na przyczółku, którego nie wolno mu opuścić ze względu na ów integralny dlań interes. W tym drugim wypadku możemy liczyć na jego moralną legitymację, ale w zamian za to udźwignąć musimy odpowiedzialność za ryzyko, jakie niesie ze sobą realizacja jego ambicji. Kantowi i Heglowi dylemat ten był jeszcze nieznanym.

Skądinąd aktualność obu projektów rozumnego pokoju nie ulega kwestii. Pomagają one odpowiedzieć na pytanie, na czym w ogóle polega jego idea, podsuwają uniwersalne modele rozumnej mediacji konfliktów oraz – co dziś niezmiernie ważne – także sposoby instytucjonalnie zorganizowanej działalności na rzecz pokoju w skali państw i ich

światowej społeczności. Szczególnie na ten ich aspekt chciałbym tu zwrócić uwagę, przybliżając najpierw rozumowy status idei pokoju u Kanta i Hegla tudzież strategię i szanse jego historycznej realizacji, a następnie określając stopień efektywności rozumu jako instancji rozjemczo-pojednawczej. Wskazując na stosunek między rozumem jako filarem pokoju (prawa) oraz stanem natury jako synonimem wojny (bezprawia), przyjrzę się dalej warunkom pokoju w sferze wewnętrznej i ponadpaństwowej, zgodnie ze swoistym dla Kanta i Hegla pojmowaniem istoty państwa i stosunków międzynarodowych, wszelako bez zagłębiania się w konkretne przykłady pokojowego ładu. Na koniec spróbuję oszacować pokojotwórczy potencjał obu koncepcji.

Ich zestawienie ujawnia mankamenty każdej z nich, ale niesie też sporo pożytków. Nie dla wszystkich jest jasne, że stanowiska te są komplementarne; jak wiadomo, między kantystami i heglistami *wieczny pokój* nie wchodzi w grę. Mimo to chciałbym swoje założenie podtrzymać, bo uważam, że najbardziej zajadłe spory są zazwyczaj pozorne. Żywione przez wielu kantystów przekonanie, że Kant był filozofem bezgranicznie oddanym sprawie pokoju, Hegel zaś – zamaskowanym apologetą wojny, mocarstwowej polityki i etycznej wartości ich obu, jest równie absurdalne<sup>3</sup>, co krążąca wśród heglistów opinia, że Kant – zgoła inaczej niż Hegel – sprowadził był historię i politykę do jałowych postulatów moralnych.<sup>4</sup>

## I.

Z uwagi na swe zastosowanie Kantowskie pojęcie pokoju wywodzi się z praktycznego rozumu moralnego, nie zaś z rozumu teoretycznego (es-

---

<sup>3</sup> Wojenna retoryka Hegla nie jest niczym odosobnionym; entuzjaści Rewolucji Francuskiej mieli w zwyczaju akcentować oczyszczającą i oswobodzicielską rolę wojny. Także Kant w § 28 *Krytyki władzy sądu* określa wojnę posiadającą legitymację prawną jako coś „dynamicznego” i zarazem „wzniosłego”, zdolnego ożywić „ducha handlu”, zgnusiałego w czasach pokoju. Że chodzi tu jedynie o teoretyczną konstatację, świadczy o tym „zwrot ku polityce pokojowej” (1790-1795), który dokonał się u Kanta bez najmniejszych zmian w obrębie koncepcji rozumu. Por. V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden”. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995, s. 14.

<sup>4</sup> Wkrótce zobaczymy, że przedmiotem owej krytyki powinno być co innego niż się powszechnie sądzi. Kantowi zarzucić można tylko to, że pojmuje on dzieje i politykę niezgodnie z własnym ideałem moralności i prawa.

tetycznego) czy praktycznego w jego funkcji technicznej (teleologicznej) bądź pragmatycznej (strategicznej). Jako takie, ma ono wymiar moralno-prawny. Należy pod nim rozumieć stan prawny umocowany na podstawach moralnych i obwarowany stosownymi obowiązkami moralnymi. „Moralny fundament” pokoju stanowi to, iż jest on ideą praktyczną, pokłosiem „faktu” prawa moralnego.<sup>5</sup> Podobnie jak pozostałe idee rozumu, ma ona status normatywny i zarazem regulatywny. Normatywny status idei pokoju nakazuje traktować pokój jako stan prawny, który *powinien* istnieć z uwagi na moralne przesłanki swego istnienia. Jej status regulatywny polega zaś na tym, że stanu tego nie zdołamy wprowadzić nigdy urzeczywistnić, ale możemy się do niego nieskończenie *zbliżać*. Rozumna idea pokoju rokuje zatem nadzieje na trwały ład pokojowy (o ile tylko sprostamy określonym zasadom), ale skazuje nas przy tym na wieczne podążanie ku niemu.<sup>6</sup> Już sam fakt, że pokój jest ideą rozumu praktycznego, dowodzi, iż nie może mu odpowiadać żaden stan rzeczy dostępny rozumowi teoretycznemu. Pokój jako cel ostateczny i zarazem droga do celu legły u podstaw kantowskiej koncepcji dziejów (poczynając od *Pism kosmopolitycznych* z roku 1784), ale dla rozumu teoretycznego pozostały wyłącznie *hipotezą* lub – jak powiada sam Kant – „nicią przewodnią” w naszych badaniach nad historią i jej celowością.<sup>7</sup>

Skoro idei pokoju przysługuje podobne roszczenie ważności, co i pozostałym postulatом praktycznym (Bóg, nieśmiertelność), naszym obowiązkiem jest nie tylko urzeczywistnić jej moralnie konieczny byt, ale także szukać środków służących umacnianiu pokoju i wystrzegać się przy tym takich, które urągałyby zasadom prawa i moralności. Pokój unormowany prawnie nakłada też na nas zadanie nawiązywania i podtrzymywania stosunków prawnych.

Wszelako, pokój to nie tylko pozytywny stosunek prawny. Nie sposób go zredukować do przykładów czerpanych z doświadczenia historycznego. Kant umocował go wszak na prawidło *a priori*, które mówi, że podległa powszechnym prawom wolność zewnętrzna zakłada wzajemne ograniczenie każdej ludzkiej samowoli przez inną samowo-

<sup>5</sup> Stąd też Kant ma zawsze na myśli wyłącznie „ideę” pokoju.

<sup>6</sup> § 61 *Metaphysik der Sitten* mówi o „nie dającej się urzeczywistnić idei” wiecznego pokoju.

<sup>7</sup> Por. *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. I. Krońska, w: T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek (redakcja naukowa, wybór i wstęp), *Filozofia niemieckiego oświecenia*, Warszawa 1973, Teza dziewiąta, s. 470.

łę.<sup>8</sup> Wbrew pozorom istotą tego prawidła nie jest przymus, lecz rozumność; przymus prawny wyrasta tutaj wprost z instancji rozumu, ta zaś nie może być żadną miarą ufundowana na przymusie. Ma to ogromne znaczenie dla zrozumienia idei prawa pokojowego oraz jego relacji do bezprawia i wojny. Pokój prawny nie jest zwyczajną negacją wojny (jak rozejm, pat, zimna wojna, kompromis itp.). Jest to całkiem nowa jakość, nie mająca nic wspólnego ani z wojną, ani z żadnym stanem, który – mając położyć jej kres – jest w niej przecież jakoś zakorzeniony.

Wraz z rozumną ideą pokoju rodzi się pytanie, na ile idea ta przystaje do realiów historycznych. Że nurtowało ono także Kanta, świadczy o tym rozdział *Projektu* traktujący „O warunkach wieczystego pokoju”, w którym powtarzają się racje znane nam z *Pism kosmopolitycznych*. Szansę na uzgodnienie dziejów z prawem pokoju upatruje Kant w celowym działaniu „chytrej” natury, która to „chytrość” ma być prototypem strategicznej racjonalności człowieka. Argumentacja jest tu następująca: dzieje ludzkiego gatunku toczą się wedle „ukrytego zamysłu” natury, która ma nas doprowadzić do „powszechnego zjednoczenia” obywatelskiego, rządzącego się prawem.<sup>9</sup> Misja napotyka jednak przeszkody, jakoż jej realizacja przewiduje tak osobliwe środki, jak „antagonizm” ludzkiej natury, zwany skądinąd „aspołeczną towarzyskością”.<sup>10</sup> Dla osiągnięcia swego celu natura ucieka się do kolizji sił, które – stopniowo „powściąganę” – z czasem osiągnąć mają „równowagę”.<sup>11</sup> Naturalny, ale zdolny hamować własne roszczenia rozum, ów właściwy bohater rozprawy o *Wieczystym pokoju* i zarazem przedłużenie natury zwanej tu „*natura daedala rerum*”<sup>12</sup>, odzwierciedla fundamentalne dla Kanta założenie, iż naturę ludzką przenika zarówno „zło radykalne”<sup>13</sup> jak i zasada celu, zdolna wskazać jej drogę ku dobru. Posłużmy się tu metaforą diabła<sup>14</sup>: otóż świat natury zamieszkuje lud diabłów, mających jednak tyle rozsądku (*Verstand*), by uczynić go znośnym jeśli nie dla dobrych ludzi, to przynajmniej dla „dobrych” obywateli. Najpierwszym ku temu krokiem

<sup>8</sup> Por. *Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die Rechtslehre, §§ A-E.

<sup>9</sup> Zob. *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, Tezy piąta i ósma, s. 469.

<sup>10</sup> *Ibid.*, Teza czwarta, s. 462.

<sup>11</sup> *Ibid.*, Teza siódma (brak w polskim wydaniu, przyp. tł.).

<sup>12</sup> Zob. *Projekt wieczystego pokoju*, s. 25 b.

<sup>13</sup> Zob. *O źródle zła w ludzkiej naturze*, w: *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, ss. 62-67.

<sup>14</sup> Por. *Projekt wieczystego pokoju*, s. 29b.

ma być „diabelski” pakt pokojowy. Kant nie zastanawia się jednak nad tym, jak właściwie możliwe jest przejście od strategicznie wykalkulowanego „pokoju diabłów” do pokoju wyrosłego z rozumnej idei prawa, w przypadku którego podobne kalkulacje nie wchodzą w grę. Owszem, dobierający strategię do celów rozum naturalny jest koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem zawarcia pokoju umocowanego na prawie. Przeskoku od stanu wojny do stanu pokoju nie da się wytłumaczyć samą tylko powściągliwością natury. Trudno też liczyć na to, że u kresu nieskończonej drogi, jaką miałyby przemierzyć hamująca swe wojownicze zapędy natura, czeka na nas oaza wiecznego pokoju. Jeśli dążenie do niego ma być czymś więcej niż tylko postulatem (a Kant wyraźnie to sugeruje), idea pokoju musi mieć jakiś realny odpowiednik w historii.

W tym punkcie drogi Kanta i Hegla muszą się rozejść. Już pobieżny rzut oka na heglowskie idee rozumu historii<sup>15</sup>, prawa, państwa i etyczności<sup>16</sup> wprawia w zakłopotanie. Otóż Hegel traktuje dzieje obiektywnie, ujmując to, co *rzeczywiście jest*, w formę typu idealnego. Wszystko, co niesie ze sobą historia, wchodzi w skład pojęcia (*Begriff*). Kant z kolei bierze za rzeczywistość (*daseiend*) to, co być powinno na mocy rozumnie-praktycznych postulatów i praw moralnych. Heglowska formuła *być zamiast powinnośi* oznacza zastąpienie obowiązku moralnego normatywem w postaci rozumnej totalności bytu. Hegel modyfikuje kantowskie ufundowanie historii i jej celu do tego stopnia, że rozumna idea dziejów traci status hipotezy wysuwanej przez rozum teoretyczny.<sup>17</sup> Podporządkowuje on przy tym kantowski katalog obowiązków imperatywowi urzeczywistniania bytu, który sam w sobie jest bytem rozumnym.<sup>18</sup> Skądinąd zamiana powinnośi na byt powoduje, że Kantowski program polityki prawej i sprawiedliwej znajduje swój odpowiednik także u Hegla; wszak i tu polityce nieobce są

---

<sup>15</sup> Np. w Przedmowie do *Wykładów z filozofii dziejów*.

<sup>16</sup> Zob. *Przedmowa do Zasad filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969.

<sup>17</sup> Hegel wylewa tu niejako dziecko z kąpielą. Przypisując Kantowskiemu obowiązkowi „złą nieskończoność”, tj. nieskończone przybliżanie się i zarazem nieosiągalność pożądanego stanu rzeczy, nie oddziela on jasno bytu od powinności. Rozróżnienie teoretycznej sfery faktów i praktycznej sfery obowiązków tudzież spraw należących do świata wiary nie odgrywa dla niego roli.

<sup>18</sup> Jak wykazał L. Siep w *Hegels Metaphysik der Sitten*, w: idem, „Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus”, Frankfurt am Main 1992, s. 191, Hegel nie odrzuca Kantowskich obowiązków; podaje on jedynie zasady priorytetu obowiązków wobec państwa i „ducha świata”.

normy prawne i moralne. Hegel szuka odpowiedzi na Kantowskie pytanie, czy etyczno-prawną ideę pokoju da się zrealizować w taki sposób, aby pokój nareszcie *sam zapanował*, przestając być jedynie stróżem prawa i moralności, zdany na fortele godne rozumu naturalnego.<sup>19</sup> Pośrednio odpowiedź przynoszą tu wczesne pisma jenajskie, gdzie mowa jest o rozumie etycznym. Oznacza on o wiele więcej niż „stan moralny” (*Staatsmoral*, synonim „królestwa etycznego” z Kantowskiej *Religii*<sup>20</sup>) tudzież organiczny, prawnie unormowany świat społeczny, zgodnie dzielony przez rodzinę, społeczeństwo obywatelskie i państwo. Rozum etyczny jest dla Hegla „duchem” wyrastającym z żywej więzi między moralnymi i prawnymi podmiotami działania.<sup>21</sup> Jako taki, jest on konkretyzacją abstrakcyjnego prawa, nie zaś empiryczno-historycznym konstruktem ani tym bardziej zasadą a priori. Rozum etyczny jest rozumem tyleż prawnym, co moralnym, i – w porównaniu z Kantowskim prawem a priori – bogatszym o społeczny kontekst samowiedzy i wzajemnego uznania. Na kontekst ten składają się formy uznania samowiednych osób i ich organizacji, a także pojęcie prawa, które uwzględnia wzajemne dopasowanie państwa i społeczeństwa, obejmując przy tym całość działań, jakie występują w obu tych sferach. Z punktu widzenia rozumu etycznego czyn moralny nie polega już na wypełnianiu przez jednostkę zasad moralnych i podążaniu ku celom ostatecznym, jakim służyć mają pra-

<sup>19</sup> Kant był w stanie wyobrazić sobie moralnego polityka, ale już nie: politycznego moralistę. W jego przekonaniu ktoś taki naginalby moralność do własnych interesów politycznych (zob. 1 przyp. do *Wiecznego pokoju*). Dowodzi to, że w kantowskiej teorii polityki jest miejsce co najwyżej dla stosowanej koncepcji prawa i moralności. Zob. w tej sprawie: V. Gerhardt, *Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik*, w: „Kant in der Diskussion der Moderne”, hg. von G. Schönrich u. Y. Kato, Frankfurt am Main 1996, s. 464. Takie stanowisko stawia nas przed alternatywą: działanie polityczne według zasad moralnych i prawnych, albo tylko w imię racji stanu lub czystej polityki władzy. Brak tu jednak polityczności, która wyrastałaby z wzajemnej więzi jednostek nabywających społecznej świadomości i kultury. Lukę tę wypełni Hegel. Jedną z jego wczesnych idei zakłada, że istnieje i powinna istnieć moralna władza o charakterze etyczno-politycznym, wykraczająca poza polityczną „chytrość”.

<sup>20</sup> Zob. *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 120 n.

<sup>21</sup> Hegel zaczerpnął tę myśl z Fichteńskiego dzieła *Grundlage des Naturrechts* (1796), lecz w *Filozofii prawa* nie ma po niej śladu. Zob. M. Theunissen, „Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”, w: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hg. von D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart 1982, s. 317.

wo i moralność. Oznacza on czynienie zadość roszczeniu wysuwane-  
mu przez każdą dojrzałą świadomość jednostkową pod adresem wła-  
snym i innych. To, czy jednostka poddała ciężącym na niej z tego tytu-  
łu obowiązkom, ma znaczenie wtórne. Wzrost świadomości społecznej  
rodzi jedno, identyczne dla wszystkich zadanie: mają oni odpowied-  
nio traktować innych i siebie samych. W ten sposób rozdzielone u Kan-  
ta światy moralności i prawa znów zrastają się w jedną całość, której  
„ciałem” są zarówno działania, jak i instytucje. Należy tylko zlokaliz-  
ować sprzeczności i zaburzenia, stojące na przeszkodzie lub zgoła  
uniemożliwiające owo odpowiednie wzajemne traktowanie (zgodne  
z moralnością i prawem).<sup>22</sup>

Wróćmy do naszego pytania o drogę wiodącą nas do pokoju. Otóż  
rozum etyczny stanowi pomost między stanem natury i stanem po-  
koju, przy czym przejście od strategicznej orientacji rozumu natu-  
ralnego do orientacji teleologicznej możliwe jest dzięki dochodzeniu  
historycznych podmiotów do samowiedzy. Pokój nie jest już wypad-  
kową siłą, które – zrównoważone i uspokojone – zawarły etyczno-  
prawny pakt pokojowy (jak chciałby Kant). Jest on zasługą kształ-  
tującego się z wolna pokojowego współlistnienia jednostek, które  
dzięki wzajemnemu uznaniu i samowiedzy same stały się gwaran-  
tami pokoju. W efekcie tego procesu etyczno-prawna „moc” pokoju  
nie jest już niczym zewnętrznym i wymagającym nadzoru; staje się  
ona immanentna wszystkim ludziom, zdolnym wznieść się ku sa-  
mowiedzy i wzajemnemu uznaniu. Stąd też dochodzi Hegel do wnio-  
sku, iż Kantowska teoria diabłów nie rozwiązuje problemu pokoju.  
Uczynić to może dopiero moc etyczna, zdolna wydatnie ograniczyć  
pole manewru mocy strategicznej. Diabłów nie da się zmienić w anio-  
ły ani też posłać do diabła; musimy raczej starać się je unieszkodli-  
wić. To zaś powiedzie się tylko pod tym warunkiem, że nie będzie-  
my czekać, aż ich władza załamie się pod własnym ciężarem, lecz  
zawczasu stworzymy dla niej przeciwwagę w formie innej władzy  
lub – jak kto woli – władzy aniołów.

---

<sup>22</sup> Atakując abstrakcyjną, indywidualistyczno-dualistyczną koncepcję moralną  
Kanta z tej perspektywy, Hegel nie kwestionuje wszak prymatu rozumu wobec  
doświadczenia i historii. Ponad rozum moralny, nieustannie oczyszczający się  
z historyczno-empirycznego osadu, przekłada Hegel rozum, który po niewcza-  
sie godzi się i z historią, i z empirią.



## II.

Już za życia ojca filozofii krytycznej brano pod uwagę rozjemczy potencjał rozumu. Kantyści spod znaku Reinholda sądzili, że dzięki samoograniczeniu rozumu wieczny pokój znajdzie się w centrum filozoficznych sporów.<sup>23</sup> Inaczej sądzili adepci krytycznej szkoły Hamanna i Herdera, przekonani, iż kantowski podział władz rozumu, zakorzeniony w kartezjańskim dualizmie substancji, wymierzony jest nie tylko w pojęciowy monizm Leibniza-Wolffa, ale także w mroczną naturę człowieka. W ich oczach Kant był rzecznikiem pokoju, który pokój między ludźmi okupił wojną z naturą.

Gdy pokojotwórcza rola rozumu trafiła na filozoficzny plac boju, ujawniły się też jego ambicje społeczno-polityczne, skrywane pod szczególnie miłą Kantowi retoryką prawniczą. Poddany uprzednio „krytyce” rozum utożsamiał Kant z „trybunałem”, przed którym toczy się już nie „walka”, ale „proces”. Termin „zwycięstwo” zastąpiły zaś takie określenia, jak „prawomocny wyrok” i „sentencja”, „spokój stanu prawnego”.<sup>24</sup> Prawnica wykładnia rozumu jako rzecznika pokoju uwydatnia jego zasługi w roli arbitra konfliktów i wymownie świadczy o tym, że kantyzm jest głosem pokoju. Szkopuł w tym, że mamy tu do czynienia z rozumem, który sądzi, ale sam pozostaje nietykalny.

Pomysł, aby rozum jako rzecznik pokoju odgrywał rolę trybunału, zrodził się stąd, iż Kant utożsamiał pokój ze stanowiskiem rozumu i stanu prawnego, wojnę zaś (także tę prowadzoną środkami pokojowymi) – ze stanem natury i bezprawia.<sup>25</sup> Potępiając wojnę zarówno z moralnego, jak i prawnego punktu widzenia, opowiedział się Kant jednoznacznie po stronie pacyfizmu, jest to jednak pacyfizm połowiczny. Otóż konfliktów nie należy rozstrzygać na stopie wojennej, ale musi istnieć możliwość zbrojnej obrony w odpowiedzi na atak. Skoro więc Kant dopuszcza wojnę przeciwko wojnie, wiecznego pokoju nie można utożsamiać z pokojem absolutnym. Wojna przeciw wojnie oznacza stan

<sup>23</sup> Stanowisko to nie było zbyt popularne, stąd do dziś podejmowane są wysiłki przeciwstawiania „pokojuowego” krytycyzmu Kanta nowym formom dogmatyzmu i sceptycyzmu, jakie przyniosła filozofia ponowoczesna, zob. H.-M. Baumgartner, „Die friedensstiftende Funktion der Vernunft. Eine Skizze”, w: *Kant in der Diskussion der Moderne*, op. cit., s. 52.

<sup>24</sup> Zob. *Krytyka czystego rozumu*, t. II, B 779.

<sup>25</sup> Zob. wspomniany wcześniej fragment *Krytyki czystego rozumu* oraz *Projekt wieczystego pokoju* oraz *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, § 53.

pośredni między wojną i pokojem. Nic jej nie usprawiedliwia i nic do niej nie uprawnia oprócz jednej jedynej racji: ma ona prowadzić do przyszedłego, trwałego i prawnie unormowanego pokoju.<sup>26</sup>

Słabością owego umiarkowanego pacyfizmu nie jest przyzwolenie dla wojny w imię pokoju; Kant pozostaje wszak nieprzejednanym rzecznikiem pokoju i żąda żelaznej legitymacji nawet dla tego jedyne go wyjątku. Problem w tym, że rozum jako prawodawca pokoju i arbiter w konfliktach pozostaje instancją trzecią, *zewnętrzną* w stosunku do stron. Sądząc i wyrokując, nie wnika on w ich racje. W procesie, w którym dochodzi do takiego zaniedbania, werdykt jest z góry znany. Jego prawomocność gwarantuje owa instancja zewnętrzna, której wyrok jest ostateczny i nieodwoalny.<sup>27</sup> Instancja ta działa bez względu na to, czy rację ma jedna ze stron, czy leży ona po obu stronach. (Z punktu widzenia rozumu teoretycznego jest to sytuacja normalna; Kant mówi tu o tzw. antynomii dynamicznej.) Sprawiedliwości nie wolno dochodzić siłą także wtedy, kiedy werdykt nie zadowala żadnej ze stron; samowola i prawo silniejszego zniweczyłyby istotę rozumnego „przewodu”. Jeśli rację mają obie strony, zadaniem instancji zewnętrznej jest przyznać im tę rację razem ze stosownymi uprawnieniami. Jej celem jest więc od początku dążenie do rozwiązania pokojowego. Rzecz nie w tym, czy taka instancja faktycznie istnieje, ale w tym, czy rozsądnie jest powierzać całą sprawę jednej tylko wyroczni.

Odpowiedź podsuwa dialektyczny rozum Hegła: ani trybunał, ani pole bitwy, ale państwo jako całość. W rzeczy samej Hegel zgadza się z Kantem co do tego, że rozum sprawdza się w roli mediatora konfliktów; wszak naturalna dlań konstruktywność i proceduralizm są przeciwwagą dla wojennej „furii zniszczenia”. Także i on uważa rozum za coś powszechnego i wyrastającego ponad partykularyzm zwaśnionych

<sup>26</sup> W §§ 56-58 *Metaphysik der Sitten* odróżnia Kant prawo do wojny, prawo wojenne i prawo powojenne. Można przyjąć, że w stanie natury prawo do wojny upoważnia państwo do obrony przed innym państwem lub zewnętrznym zagrożeniem, w stanie pokoju zaś prawo to przysługuje wyłącznie w przypadku zagrożenia międzypaństwowego ład u pokojowego.

<sup>27</sup> Kantowski trybunał rozumu wytacza „proces” na mocy pryncypiów *a priori*, ale nie jest on ściśle proceduralny, ponieważ pryncypia te nie podlegają żadnej rewizji. Rozprawa *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* pokazuje, że według Kanta procedura sążenia przebiega według określonych reguł (bezzstronność itd.), ale werdykt końcowy jest już z góry znany rozumowi.

stron.<sup>28</sup> Hegel nie chce jednak słyszeć ani o Kantowskiej idei nieruchomego bytu w stylu Parmenidesa, ani o Kartezjańskim dualizmie; skłania się ku Heraklitowi, w którego „byt” wpisane są konflikt, walka i stawanie się. Jako monizujący panteista uznaje ostatecznie *jedną rzeczywistość* i jednego tylko, tożsamego z nią *Boga*. Podzielane z Kantem pojęcie rozumu jako „trybunału” przybiera u niego całkiem nowy wymiar. Zwracając uwagę na inne aspekty konfliktu, odmiennie pojmuje on wypływające z przewodu sądowego „uogólnienie”. Jest ono jedną całością, wobec której Kantowski dualizm rozumu i zmysłowości okazuje się być „skandalem rozumu”.

Nie możemy jednak traktować poważnie wszystkich niuansów obu tych koncepcji. Absurdem byłoby uważać, że filozof sympatyzujący z tradycją heraklitejską musi być apologetą wojny. Wprawdzie dialektyka rozumowego „procesu” koresponduje u Hegla z filozoficzną relacją wojny i pokoju, lecz zgrzytem w jej trybach pozostaje fakt, że relacja owa nie pokrywa się w pełni z relacją prawa i bezprawia. Oprócz wojny bezcelowej, która toczy się bez najmniejszych szans na pojednanie, istnieje według Hegla wojna zdolna przyspieszyć proces pokojotwórczy. Jest ona uprawniona tylko o tyle, o ile nadaje impuls i kierunek procesowi formowania prawa.<sup>29</sup> U Kanta byłoby to nie do pomyślenia; wszak cel jedynej dopuszczalnej wojny stanowiło tam nie tworzenie, lecz obrona faktycznie istniejącego prawa rozumu.

Także Hegłowskie rozumienie pokoju tymczasowego lub pozbawionego podstaw prawnych wydaje się być bardziej pogłębione niż odpowiadający mu wariant Kantowski. Pokój bez ram prawnych jest w oczach Hegla pokojem pozornym i prowizorycznym, zachowującym „nasienie nowej wojny”, o którym mowa w pierwszym „Artyku-le przedugodnym” Kantowskiego *Projektu*. Ponadto, pokój taki bywa odwlekany „na św. Nigdy”, jakoż na przeszkodzie stoi tu zwykle nieudolna, opieszala legislacja.

---

<sup>28</sup> W okresie frankfurckim, gdy Hegel rehabilituje „szczegółowość”, a krytykuje „ogólność” oraz kantowskie ujęcie moralności, przeważa u niego opinia, że partykularna szczegółowość, przyczyniając się do konfliktu lub dążąc do zawładnięcia „całością” musi zostać wchłonięta (*schlichten*) przez ogólność. Zob. fragment *Freiheit als Schicksal* (1798), SW 8, hg. von G. Lasson, Leipzig 1913, s. 140.

<sup>29</sup> Stanowisko to koresponduje z koncepcją Machiavellego, według którego wojna prowadząca do narodowej zgody jest do przyjęcia, ponieważ kładzie ona kres jałowym wojnom między pojedynczymi obywatelami i grupami, nekającym naród rozbity.

Odmienne podejście Hegla do procedur racjonalnych generuje odpowiedź na pytanie o to, czy istnieje jakakolwiek zewnętrzna instancja pokojodawczo-rozjemcza, zdolna podolać wszelkim niezbędnym w „przewodzie” wymogom. Otóż instancji takiej najwyraźniej nie ma, a stosunek między prawem, przewodem i werdyktem nie tylko przynależy do rozumu, lecz w gruncie rzeczy konstituuje ów rozum jako taki w jego wymiarze absolutnym, gdzie autonomia nie kłóci się z ideałem totalności. Rozum ten jest sam przez się „procesem”, a kamień probierczy jego procedur, czyli werdykt, jest w pełni jego wytworem. Skoro nie ma żadnej instancji orzecznictwa zewnętrznego, to nie widać też powodu, abyśmy sprowadzali istotę procesu do owego orzecznictwa. Żadne orzeczenie z zewnątrz nie byłoby w stanie uwzględniać coraz to nowych racji i punktów widzenia, jakie rozum wytwarza w swej źródłowej dynamice i nieustającej „procesualności”. Nie można jednak uwolnić procesu od wyroku, gdyż byłoby to jawne pogwałcenie idei rozumu jako całości.

Rozeznawszy się z grubsza w procedurach Hegłowskiego rozumu, uzyskaliśmy niejaką jasność co do racji, które każą odrzucić Hegłowi Kantowską ideę federalizmu w rozdziale pt. „Zewnętrzne prawo państwowe” *Zasad filozofii prawa*. Powiada się tam, że „nie ma pretora [w stosunkach] między państwami”, lecz co najwyżej „sędziowie rozjemczy” w nieporozumieniach międzynarodowych, i że państwa kierują się zawsze interesem partykularnym.<sup>30</sup> Nie chodzi tu nawet o suwerenność pojedynczego państwa, lecz o to, że zewnętrzna instancja prawna może być wytworem wzajemnego stosunku państw tylko *de facto*, nigdy zaś *idealiter*.<sup>31</sup> Wychodzi tu przy okazji na jaw sens pewnej kwestii umieszczonej w *Ustroju Niemiec*: Hegel twierdzi tam, iż spór między dwoma mającymi rację „stronnictwami” rozstrzygnąć może tylko wojna.<sup>32</sup> Ma on na myśli konflikt, który znalazł się w prawnym impasie

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 333.

<sup>31</sup> H.-Ch. Lucas („Es giebt keinen Prätor zwischen Staaten. Zu Hegels Kritik an Kants Konzeption eines ewigen Friedens“, *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. 1. Die Vernunftideen. Kants Entwurf im Widerstreit, Hg. von K.-M. Kodalle, Würzburg 1996, ss. 53-60) ma rację twierząc, że wypowiedź Hegla o „pretorze” nie odbiega specjalnie od tego, co Kant jako realista sądzi na temat urzeczywistnienia federacji państw. Różnica staje się widoczna dopiero przy bliższym wglądzie.

<sup>32</sup> Zob. G. W. F. Hegel, „Ustrój Niemiec”, przeł. A. Ochocki, w: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Warszawa 1994; *Zasady filozofii prawa*, § 334.

i któremu kres położyć może tylko bezpośrednia kolizja. Jej celem jest podniesienie praw przysługującym stronom na poziom wyższej, jednorodnej dla nich zasady. W przeciwieństwie do Kanta Hegel dostrzega pozytywne oblicze takiej kolizji. Racją dla niej nie jest prawo silniejszego ani też przypadek, a jedynie sama zasada formowania prawa.

Co do mnie, uważam, że słuszność mają obydwaj autorzy, i choć opcja Kanta przemawia do mnie bardziej, nie chciałbym pozostawić go w stanie wojny z Heglem. Proponuję tedy podnieść naszą refleksję na swego rodzaju metapoziom.

Kantowski postulat rozstrzygnięcia konfliktów na drodze pokojowej i dążenia do pokoju również za pomocą środków pokojowych zasługuje na szczególne uznanie w świetle wojen, jakie zafundowała nam historia ostatnich dwóch stuleci. Współczesny potencjał militarny i powszechna gotowość do wszczynania i regularnego prowadzenia wojny napawają tym większą grozą, że dzisiejsza wojna może łatwo wymknąć się spod kontroli. Kantowski postulat żelaznej legitymacji dla działań wojennych jest w tej sytuacji o wiele bardziej stosowny niż cokolwiek ekscentryczne pomysły Hegla. Skoro jednak Hegel dostrzega w wojnie środek przyspieszający rozstrzygnięcie sporów, to warto być może zapytać, która to ze współczesnych wojen odegrała tę rolę skutecznie. Hegel miał zapewne na uwadze rewolucje i wojny narodowo-wyzwolenicze; wątpliwe jednak, czy zdołalibyśmy dziś oszacować ich realną efektywność.

Godne uwagi i nowatorskie w porównaniu z Kantem są dwie implikacje Hegłowskiej tezy o wojnie jako immanentnym momencie procesu pokojowego. *Po pierwsze*, warto sobie uświadomić, że każde partnerstwo czy sojusz państw na rzecz pokoju może być zaczątkiem nie tylko wewnętrznej przyjaźni, ale także zewnętrznej wrogości; kto ma przyjaciół, ten ma potencjalnie i wrogów. Hegel podkreśla wobec tego potrzebę politycznej integracji i względnej otwartości wobec tych, którzy przenikając z „zewnątrz” do „wewnątrz” naszego świata (niekoniecznie w sensie dosłownym), przestają być wrogami. Także Kant podjął ten temat na marginesie *Metaphysik der Sitten*, mówiąc o „wrogu nieprawnym”, w stosunku do którego federacja państw dysponuje wprawdzie „prawem nieograniczonym, ale tylko do jego kwalifikacji”<sup>33</sup>. Jak radzić sobie z potencjalnym szkodnikiem, który w każdej chwili gotów jest uderzyć, prowokując obrońców międzynarodowego ładu do użycia siły, pozostaje tu sprawą otwartą.

<sup>33</sup> Zob. *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, § 60.

Po drugie, wobec niewątpliwego związku między prawotwórstwem i orzecznictwem prawnym trudno zaprzeczyć, że wojna jako katalizator prawodawstwa na rzecz pokoju stanowić może jakieś antidotum przeciwko legislacyjnemu zastojowi. Hegel podaje tu przykład Świętego Przymierza (1815), którego despotyczni sygnatariusze zatuszować chcieli nimbem świętości fakt, że ich „pokój” to przykrywka bezprawia i zamętu. Dla Hegla urągano to w sposób najoczywistszy dziejom wolności.<sup>34</sup> W jego idei wojny użytecznej ważne jest nie to, że czasami podjąć trzeba regularne działania zbrojne, ale to, że konflikt nękający cały organizm stłumić można tylko wówczas, gdy ograniczy się go do pewnej jego części i zastosuje rozwiązanie wprawdzie bolesne, ale za to lokalne. Także dla Kanta jako zwolennika federacji „państw o ustroju republikańskim”<sup>35</sup>, Święte Przymierze byłoby parodią idei pokoju. Kant nie przewidział jedynie tego, że pokój „na pozór” występuje nie tylko wówczas, kiedy porozumienia są zarzewiem nowych wojen, lecz także wtedy, kiedy zawarto takowe, nie dbając o ostateczne rozwiązanie konfliktu. Przed takim pokojem nie uchroni nas żaden *foedus pacificum*, nawet gdyby wszystkie państwa odrzuciły despotyzm i zadeklarowały konstytucję republikańską.

### III.

Kantowski projekt ładu między narodami odgrywa doniosłą rolę nie tylko w filozoficznych debatach współczesności, ale także w realnej polityce na rzecz pokoju. Powoływały się nań znane osobistości polityczne ostatniego stulecia.<sup>36</sup> Był on niegdyś filarem Ligi Narodów, a dziś jest nim także dla jej następczyni, tj. ONZ. Inaczej potoczyły się losy Hegla: zapomniany, zniesławiony, robił karierę wśród „myślicieli” wspierających totalitaryzm. Dopiero filozoficzny dyskurs czasów najnowszych odsłonił bogactwo Heglowskiej myśli liberalnej, komunitarystycznej i socjaldemokratycznej, oddając jej należny szacunek.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Por. *Filozofia prawa*, § 324, Uzupełnienia.

<sup>35</sup> Por. *Projekt wieczystego pokoju*, I i II Artykuł istotny.

<sup>36</sup> Przykładem niech będzie były amerykański minister spraw zagranicznych, H. Kissinger.

<sup>37</sup> Zwl. F. Fukuyama (*The End of History*, New York 1992) przysłużył się do traktowania Hegla jako liberalnego teoretyka historii i państwa; komunitarystę dostrzega zaś w Heglu Ch. Taylor. Zob. mój artykuł „Hegel und die kommunitaristische Kritik an John Rawls' Liberalismus”, *Jahrbuch für Hegelforschung* 3 (1997), s. 29.

Kant przewidywał trzy filary dla międzynarodowego ładu prawnego: państwowe prawo obywatelskie, prawo narodów i „ogólnoświatowe prawo obywatelskie”. Pierwsza z tych kategorii obejmuje współczesne wolnościowe prawa obywatelskie, gwarantowane przez konstytucję, a także ustroj jako sposób urzędzenia państwa. Kant zakładał, że owo cywilne urządzenie powinno mieć w każdym państwie charakter „republikański”<sup>38</sup>, pojmując przez to określenie taki „typ rządów”, który – inaczej, niż w wypadku despotyzmu – opiera się na zasadzie podziału władzy, a przede wszystkim – na zasadzie reprezentacji. Jego wyobrażenie na temat republikanizmu i demokracji odbiega od dzisiejszych. Dla Kanta pojęcia te są rozłączne, demokracja zaś (razem z monarchią i arystokracją) stanowi „formę ustroju państwa”. Demokrację w ujęciu Rousseau uważał on natomiast za przeciwieństwo republikanizmu, a znów demokrację, w której wszyscy zajmują się wszystkim, za formę „despotyzmu”.<sup>39</sup> Gwoli ścisłości, w *Religii* rozdzielił Kant porządek państwa i Kościoła, argumentując przy tym, iż republikanizm wymaga autonomii dla wszystkich wyznań, a obowiązkiem Kościoła jest przestrzeganie „zasad wolności”.<sup>40</sup> Ponadto, paralelnie wobec „królestwa prawa” „królestwo etyczne”, o którym traktuje właśnie *Religia*, przewiduje edukację obywateli w duchu wspólnoty wolności, pomyślanej również jako wspólnota moralna.<sup>41</sup>

Prawo narodów podpada z kolei pod zasadę „federalizmu”, którą kierować się powinny państwa o ustroju republikańskim.<sup>42</sup> Kant sprzeciwia się tu ostro wszelkim próbom zorganizowania światowej społeczności na wzór etatystyczny. Odrzuca nie tylko globalną monarchię, ale także światowe państwo-republikę i państwo wszechnarodowe. W grę wchodzi wyłącznie federacja państw bądź ludów (*Völkerbund*)<sup>43</sup>, opar-

<sup>38</sup> *Projekt wieczystego pokoju*, I Artykuł istotny, s. 12 b.

<sup>39</sup> Z racji jednostronnej oceny demokracji Kant stał się obiektem ataków ze strony Schlegla i Görresa. Görres pytał nawet złośliwie, czy pod pojęcie despotycznej demokracji nie podpada aby u Kanta jego własna idea federacji narodów, skoro nie ma w niej mowy o podziale władzy, stosownym dla państwa republikańskiego. Zob. J. Görres, „Der allgemeine Friede, ein Ideal”, *Friedensutopien*, op. cit., s. 173, przyp. 6.

<sup>40</sup> Zob. *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 144.

<sup>41</sup> Zob. tamże, s. 125.

<sup>42</sup> Zob. *Projekt wieczystego pokoju*, II Artykuł istotny.

<sup>43</sup> Już w *Pomysłach do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* dawał Kant wyraz idei „unii narodów”, zainspirowanej przez St. Pierre’a i Rousseau.

ta na wspólnym wszystkim rozumnym istotom, osobowym prawodawstwie moralnym, którego niezawisłości strzec musi prawo. Podstawą takiego federalizmu ma być „przymierze dla pokoju”, w ramach którego państwa gwarantowałyby sobie wzajemnie wolność. Dla Kanta godne zaufania są wszak tylko te zabezpieczenia prawne, które wypływają ze zobowiązań wzajemnych. Różnią się one od gwarancji wewnątrzpaństwowych tym, że w państwie za bezpieczeństwo obywateli odpowiada tylko wewnętrzna instytucja prawa. Porzucenie stanu wojny na rzecz międzynarodowego pokoju ufundowanego na prawie byłoby więc wydarzeniem na skalę dziejów. Jednak na razie, prawo narodów ma za podstawę zaledwie „negatywny surogat“ pokoju właściwego, czyli pozytywnego, jaki zapewnić może dopiero „republika światowa”.<sup>44</sup> „Surogat” ów oznacza, że pokój nie jest jeszcze stanem faktycznym; ma się on rozprzestrzeniać na świecie wraz z przymierzem pokojowym, stopniowo wypierając wojnę.

I wreszcie trzeci filar Kantowskiej koncepcji, czyli ogólnoświatowe (kosmopolityczne) prawo obywatelskie sprowadza się do powszechnego przestrzegania zasady gościnności (*Hospitalitätsrecht*)<sup>45</sup>.

Płyńie stąd wniosek, że punkt ciężkości Kantowskiego programu leży w republikanizmie oraz stowarzyszeniu państw opartym na umowie. Jego wielkim plusem jest to, że pokój nie leży tu w gestii jakiejś wszechwładnej, zewnętrznej i zwierzchniej wobec zainteresowanych instancji. Państw jest wiele i pluralizm ów wydatnie ogranicza możliwość powołania jakiejś centralnej władzy. Fundamentem całego tego gmachu pozostają więc indywidualne, politycznie stabilne państwa; wprost z nich wyrasta sieć wzajemnych powiązań. Rodzi się jednak podejrzenie, że państwa bardziej wpływowe mogą ograniczać pole manewru państw mniej wpływowych. W gruncie rzeczy słabym punktem Kantowskiego projektu są jednak zbyt wygórowane oczekiwania w stosunku do stabil-

---

Nie myślał jeszcze wówczas o federacji w sensie *Wieczystego pokoju*. Na czele owej unii stać wówczas miała quasi-państwowa władza. Por. *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, teza VII. Zob. także: O. Höffe, „Kant als Theoretiker der internationalen Rechtsgemeinschaft”, w: *Kant in der Diskussion der Moderne*, op. cit., s. 494.

<sup>44</sup> W swej recenzji *Projekt wiecznego pokoju* Fichte krytykował Kanta za to, że ów „negatywny surogat” oznacza jedynie „stadium przejściowe”, prowadzące do pozytywnego pokoju światowej republiki. Por. J.G. Fichte, „Zum ewigen Frieden – Ein philosophischer Entwurf von I. Kant”, w: *Friedensutopien*, op. cit., s. 89.

<sup>45</sup> Por. *Projekt wieczystego pokoju*, III Artykuł istotny.



ności owego „fundamentu” i pokojowego zaangażowania poszczególnych państw. Kant jest święcie przekonany, że wojna nie interesuje obywateli republiki, ale zapomina o tym, że o podjęciu działań wojennych decydują wyłącznie rządy.<sup>46</sup> Ponadto, w odróżnieniu od tego, co mówi sławetny 28 paragraf *Krytyki władzy sądowniej*, ukazuje on teraz „ducha handlu” w świetle pozytywnym, stawiając nader śmiałą tezę, że duch ów, wspierany przez liberalne republikańskie prawa, sprzyja pokojowi, jako że wojna po prostu się nie opłaca.<sup>47</sup> Założenia te wydają się wątpliwe nie tylko z dzisiejszej perspektywy. Już w połowie XVIII wieku wiadomo było, że „duch handlu”, czyli drobny i wielki przemysł, nie tylko nie uszlachetnia moralnie, ale wręcz stymuluje „ducha walki”.

Porównując heglowskie państwo prawa z kantowską federacją narodów dochodzimy do paradoksalnego wniosku, że „zacofane” skądinąd rozumowanie Hegla koryguje parę ewidentnych braków, widocznych w koncepcji Kanta. W jego rozumnym państwie prawo usytuowane jest dokładnie tam, gdzie organiczna całość państwa graniczy z „przedpaństwowymi” sferami rodziny oraz społeczeństwa obywatelskiego. Taka lokalizacja uwidacznia immanentne dla prawa momenty równości i wolności, a ponadto – fakt, że państwo winno mieć ustrój zdolny strzec uprawnień nowoczesnej wolności i przestrzegać zasady podziału władz. Zarazem jednak prawo wyniesione do poziomu państwa pozostaje „prawem abstrakcyjnym”, wymagającym konkretyzacji, tj. określenia jego celowości, przedmiotu, zakresu obowiązywania w obrębie państwa, a także skorelowania go z moralnością i etycznością. Nie powinniśmy deprecjonować heglowskiego pojęcia prawa. Jest ono ograniczone tylko w tej mierze, w jakiej Hegel jako filozof państwa i prawa – zgoła inaczej niż Kant – nie podejmuje w ogóle kwestii prawa narodów ani światowego prawa obywatelskiego. Powód tego stanu rzeczy zdradzają nam paragrafy *Filozofii prawa*, opatrzone tytułami: „Suwerenność państwa na zewnątrz” i „Zewnętrzne prawo państwowe”. Hegel nie zagłębia się w wymienione prawa, ponieważ jest przekonany, że państwo stanowi z natury rzeczy samoistną „indywidualność”, co w pełni przesądza o jego suwerenności.<sup>48</sup> Opuszczenie przez pań-

<sup>46</sup> Por. *ibid.*, I Artykuł istotny.

<sup>47</sup> Por. *ibid.*, I Dopełnienie: *O warunkach wieczystego pokoju*.

<sup>48</sup> Por. *Zasady filozofii prawa*, § 321 i 333. Hegel upodabnia tym samym własne pojęcie suwerenności do pojęcia wypracowanego przez Carla Schmitta, dla

stwo stanu natury lub przyjęcie prawa narodów równałoby się negacji jego własnego, źródłowego charakteru. Swoje przekonanie opiera Hegel na antyliberalnej zasadzie, że państwo istnieje nie tylko po to, by chronić własność i wolność swych obywateli. Krótko mówiąc, nie jest ono wyłącznie gwarantem trwałości społeczeństwa obywatelskiego, ale także – a nawet głównie – gwarantem własnej trwałości.<sup>49</sup> Bez względu na to, czy się z tym zgodzimy, czy nie, faktem jest, że argumentacja Hegla nie trzyma się tu kupy. Z systematycznego punktu widzenia nie ma przecież potrzeby rezygnować z prawa narodów i ogólnoswiatowego prawa obywatelskiego. Konkretyzację prawa abstrakcyjnego mógłby Hegel rozwinąć w taki sposób, aby zwięździć proces kształtowania się etyczności wzajemnym uznaniem państw.<sup>50</sup> Gwoli ścisłości dodajmy, że Hegel myli suwerenność państwa w stosunku do społeczeństwa obywatelskiego z suwerennością państwa w stosunku do innych państw. To, że państwo powinno zachować suwerenność wobec społeczeństwa obywatelskiego, nie oznacza jeszcze, że ma ono z góry traktować inne państwa.<sup>51</sup>

Obrawszy za punkt wyjścia integralną „totalność” państwa, którego roszczenia sięgają znacznie dalej niż w przypadku kantowskiej republiki, wydaje się Hegel przekonujący właśnie w tych punktach swojej teorii, które były piętą achillesową koncepcji Kanta. Hegel ma od początku świadomość, że państwo prawa nie jest wyłącznie zdobyczą oświeczonej nowoczesności ani całością aktów społecznych i politycznych (jak uczyli Platon, Arystoteles i Rousseau), ale także negatywnym produktem rozpadu antycznych *poleis*. Zadanie własnej filozofii upatruje on z kolei w wyważeniu stosunku, jaki zaczyna się w jego czasach kształtować między państwem i rodzącym się właśnie społeczeństwem obywatelskim. Nie uszło wszak jego uwadze to, że narodziłom tym towarzyszy rozkwit gospodarki, oznaczający nie tylko mrówczy znój, ale i wtórną *bellum omnium contra omnes*. Nowa „wojna” poddaje próbie wytrzymało-

---

którego suwerenność indywidualnego państwa ujawnia się w akcie samozachowawczym, jakim jest wojna, a nie w wykonywaniu prawa podczas pokoju.

<sup>49</sup> Por. *ibid.*, § 324.

<sup>50</sup> Jak się zdaje, dopiero w akapicie o „dziejach świata”, dołączonym do teorii państwa, gdzie mowa o „wyższym pretorze”, zbliża się Hegel do idei etycznej relacji państw. Por. H.-Ch. Lucas, *Es giebt keinen Prätor zwischen Staaten*, op. cit., s. 55.

<sup>51</sup> O tym, że suwerenność (bez względu na jej charakter) nie klóci się z prawem narodów, świadczy dostatecznie fakt, że prawo takie w niczym nie ujmuje suwerenności państw w koncepcji Kanta.

ści zarówno prawo, jak i państwo. Na przekór Kantowi, republika i społeczeństwo obywatelskie nie są bynajmniej skazane na doskonałość. Społeczeństwo takie posiada wszak temperament ekonomiczny i zapał, zdolny wzniecać konflikty tak *wewnątrz*, jak i *na zewnątrz* państwa. Świadomy tej zapalczowości Hegel przedkłada nam taki obraz państwa, w którym społeczeństwo obywatelskie nie jest wyłącznie stowarzyszeniem istot miłujących prawo, ale także zbiorowością uwiklaną w sieć korporacji, którą raz po raz wstrząsają polityczne wyładowania. Półtora stulecia po śmierci Hegla pokazało, że nawet on nie doceniał destruktywnej dynamiki społeczeństwa obywatelskiego. Pokazało ono też, że Hegel, obchodząc się wprawdzie po macoszemu z prawem narodów, rozwinął jednocześnie taką koncepcję indywidualnego państwa, która daje obraz konfliktów i sposobów ich rozstrzygania o znacznie lepszej rozdzielczości niż odnośna koncepcja Kanta. Z wolna docierają do nas racje Hegla na rzecz pokoju. Nie ma w nich może zbyt wiele patosu, ale brzmia one nie mniej donośnie i czysto od Kantowskich.<sup>52</sup>

Martin Bondeli (Berno)  
Przełożyła Ewa Nowak-Juchacz

---

<sup>52</sup> Przekład, za zgodą autora, sporządzono na podstawie artykułu „Zur friedensstiftenden Funktion der Vernunft bei Kant und Hegel”, w: *Hegel Studien*, hg. von F. Nicolin und O. Pöggler, Bd. 33, Hamburg 1998, ss. 153-175.

---