

ANNA WOLFF-POWĘSKA
Poznań

W POSZUKIWANIU IDEALNEGO PAŃSTWA Z DZIEJÓW OŚWIECENIOWEJ DYSKUSJI POLITYCZNEJ W NIEMCZECH

Kształt ustrojowy Rzeszy w XVIII w. nie sprzyjał wykształceniu się idei nowoczesnego państwa. Brak centralnej władzy państwowej, sprzeczności między cesarstwem a Rzeszą, jak również przewaga partykularnych interesów sprawiły, że pogłębiający się kryzys polityczny Niemiec zwiększał ich dystans wobec Zachodu. Idea Rzeszy, której nie podtrzymywał nawet cesarz, służyła jedynie jako argument zabezpieczający interesy Habsburgów. Wprowadzenie w życie traktatu westfalskiego stanowiło *de facto* cezurę kończącą wspólną historię polityczną Rzeszy i rozpoczynającą sumę historii jej terytoriów.

Wraz z osłabieniem i stopniowym zanikiem władzy cesarskiej punkt ciężkości życia politycznego przeniósł się z Wiednia do Berlina. W Prusach jednak państwo rozwinęło się bardziej w atrybutach i formie, aniżeli w treści. Idea państwowości rozwinęła się tu na dobre dopiero w XIX w. Nie może więc dziwić fakt, że świadomość państwowa i narodowa rodziła się na terenie Niemiec ze znacznym opóźnieniem, a specyficzne warunki rzutowały na odrębność „niemieckiej drogi” ku nowoczesnemu państwu i społeczeństwu.

Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XVIII w. przyniosły wraz z powstaniem prasy, „publicum”, awansem literatury politycznej oraz działalnością tajnych towarzystw upowszechnienie różnorodnych form dyskusji. Refleksja na temat państwa i społeczeństwa zaczęła dominować nie tylko na łamach czasopism, lecz również w klubach, kawiarniach i towarzystwach naukowych. Osadzona ściśle w kontekście filozoficznego racjonalizmu oraz oświeceniowego eudajmonizmu, rzadko wykraczała poza przyjęte kanony epoki. W poglądach na państwo niemieckich myślicieli oświecenia odzwierciedlała się wielość i bogactwo europejskiej myśli politycznej.

Na kształt idei politycznych w Niemczech oddziaływał zarówno arystokratyczny liberalizm Monteskiusza, burżuazyjny liberalizm Adama Smitha, osadzone w mieszczańskiej demokracji poglądy Rosseau, jak i utopizm społeczny Jeana Mesliera. Zwolenników znajdowała teoria państwa Arystotelesa, pochwała absolutyzmu państwowego Hobbesa oraz idee wyrosłe na gruncie amerykańskiej rewolucji. Różnorodność ocen

szła w parze ze stopniowym wzbogacaniem repertuaru tematycznych zainteresowań. Przedmiotem refleksji było już nie tylko samo państwo jako takie, lecz również ewolucja ustroju politycznego, poszukiwanie idealnych form sprawowania władzy, stosunek obywateli — władca, wraz z całym kompleksem zagadnień dotyczących wolności, równości, praw obywatelskich, z prawem do oporu włącznie.

Wiek XVIII nie wypracował zwartych systemów teorii politycznej, ani tym bardziej oświeceniowej socjologii. Uwagi o państwie i społeczeństwie wplecione były nadal w zakres filozofii, prawoznawstwa, a także historiografii. Prosperowały obok siebie nie zawsze do końca sprecyzowane pojęcia i hasła. Mimo wewnętrznego zróżnicowania filozofia osiemnastowieczna miała osiągnięcia, które były dziełem zjednoczonego wysiłku uczonych. Stworzyła repertuar pojęć jak umowa społeczna, polityczna wolność, równość, prawo do oporu, które okazały się pomocne w rozwoju i unowocześnieniu problematyki związanej z państwem. Złożyła odpowiedzialność za charakter i kształt ustrojowy państwa w ręce obywateli. Sprawiała, iż istniejący dotąd porządek polityczny wydał się problematyczny, zachwiała wiarą w obowiązujące autorytety. Można zaryzykować twierdzenie, iż filozofowie oświecenia przygotowali grunt do przeobrażeń politycznych; wnioski jednak z ich dokonań miała wyciągnąć dopiero następna epoka.

Ideolodzy oświeconego absolutyzmu wyekspowowali przekonanie, że szczęście obywateli możliwe jest tylko dzięki państwu i w służbie państwa. Organizm państwowy widziany raz jako harmonijna wspólnota, to znów jako chora instytucja, miał być dopiero dzięki rozumnej władzy monarszej uzdrowiony. Władza króla została usankcjonowana jako władza istoty oświeconej, zdolnej do umoralnienia i doskonalenia poddanej mu wspólnoty; jak bowiem sądzono „władca widzi bardziej z daleka i z wysoka. Należy wierzyć, że widzi on lepiej i należy słuchać bez zastrzeżeń, bo już tylko szemranie przeciw niemu jest wyrazem buntowniczych skłonności”¹.

Teoretycy absolutyzmu uzupełnili naukę o państwie w atrybuty, które miały skłonić rządzących do doskonalenia instytucji politycznych w interesie poddanych. Tę deklarowaną gotowość do modyfikacji państwa w imię dobrze rozumianego interesu ogółu wspomagała koncepcja państwa jako ważnego czynnika w rozwoju nauki, kultury i wychowania.

Rozum jako moc intelektualna człowieka pozwalał na odkrycie prawd, które nie naruszały jeszcze istoty państwa, bowiem krytycyzm tego okresu zatrzymywał się przed pewnymi autorytetami, a walka o prawa

¹ J. Bossuet, *Politique tirée de propres paroles de L'Écriture Sainte*. I, Paris 1709.

obywatelskie i indywidualną wolność człowieka nie miała na celu obalenia monarchii. Przekonanie, że wiedza i roztropność monarchy zapewnią sprawiedliwe rządy, było wszechobecne. Dopiero wpływ rewolucji francuskiej, a w konsekwencji zwątpienie w nieograniczoną moc rozumu i szersza krytyka doprowadziły do tego, że podstawowe żądania oświecenia mogły doprowadzić do politycznych konsekwencji.

Oświecenie rodziło nowe pytania dotyczące kształtu władzy i form jej sprawowania. Rodziła się refleksja, jaki ustrój i jakie państwo spełnią najlepiej postulat uszczęśliwienia człowieka. Odpowiedź moralistów brzmiała enigmatycznie: żyć zgodnie z naturą. Punktém ich odniesienia był „czysty” człowiek, nie skażony instytucjonalnymi więzami. Opinie pisarzy politycznych były bardziej zróżnicowane, uzależnione od aktualnej sytuacji w konkretnym państwie niemieckim. Łączyła je zgodność w krytyce despotyzmu. Despotję odrzucano jako czynnik utrudniający awans mieszczaństwa i opóźniający proces „upełnoletnienia” obywateli.

Spółród bogatej mozaiki idei związanych z państwem i kwestią władzy pragniemy zaprezentować poglądy tych pisarzy i myślicieli, którzy wywarli największy wpływ na charakter epoki, w której żyli i tworzyli. Reprezentowane przez nich koncepcje układają się w pewną całość, którą łączy nadrzędna idea oświecenia, wyznaczająca określone ramy ich myślowych penetracji. Ich poszukiwania idealnego państwa dokumentują jednocześnie ideowy pluralizm oświecenia, dając wyraz zróżnicowanych dążeń do tego samego celu.

MOSERA KONCEPCJA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO PAŃSTWA

Sztuka rządzenia państwem znalazła się w centrum zainteresowań tego wybitnego pisarza i polityka niemieckiego oświecenia. Inspirowany przez ówczesną rzeczywistość, której część jako urzędnik dworów książących sam stanowił, podkreślał przy każdej okazji wartość politycznego doświadczenia. Zainteresowania polityką wyniósł Friedrich Karl von Moser (1723 - 1798) z domu rodzinnego. „Miałem to szczęście, wyznawał, znaleźć w mym ojcu jednocześnie przyjaciela i przewodnika”².

W głównym jednak stopniu jego poglądy na państwo i społeczeństwo ukształtowały pietystyczne wzorce. Wszystkich ludzi Moser dzielił na obdarzonych łaską wiary i pozbawionych jej. Widział harmonijną współzależność między życiem państwa a życiem religijnym. Człowiek ma być szczęśliwy, głównie jednak w dążeniu do szczęścia pozaziemskiego. Dro-

² Por. H. von Busche, *F. K. von Moser aus seinen Schriften, sein Geist an das 19. Jahrhundert*. Stuttgart 1846, s. 16.

gę do niego miała wyznaczać dobra służba państwu i przełożonym. Religia winna kierować impulsami rozumu. Wiara bowiem i rozum nie stanowiły dlań antynomii. Prawdziwa religia Chrystusa miała przynieść światu pokój, oświecenie i szczęście.

Bez względu na powszechny proces sekularyzacyjny epoki Moser pozostał przy przekonaniu, że dobry obywatel musi być dobrym chrześcijaninem. Chrześcijaństwo dawało bowiem gwarancję wzorowego obywatela, gdyż „dobrym obywatelem nie mógł być ktoś, kto swe szczęście chce budować na krzywdzie innych”³. Moser nie dostrzegał różnicy między cnotą „chrześcijańską” i „obywatelską”, a polityczne racje wyprowadzał bezpośrednio z argumentacji religijnej.

Z faktu przyjęcia nadrzędnej roli wartości chrześcijańskich w kwestiach państwa wynikały określone konsekwencje. Najwyższe stanowiska w państwie Moser przewidywał wyłącznie dla chrześcijan. A więc chrześcijańscy ministrowie, urzędnicy i sędziowie, których miała wyróżniać powaga w wykonywaniu zawodu, odpowiedzialność w pełnieniu służby i wierność chrześcijańskim zasadom. Tacy urzędnicy to dar od Boga. Jeszcze w 1790 r. Moser pisał o „politycznej moralności” i dowodził, że państwo bez religii to pozbawiony duszy mechanizm, sterowany przez pogańskich tyranów.

Mimo iż oświecenie interpretowało władzę jako wynik umowy społecznej, Moser pozostał przy starej koncepcji boskiego pochodzenia władzy, nawiązując do dogmatyki Lutera. Władzę widział jako stałe dążenie do wyrugowania grzechu i wszelkiego zła oraz sterowanie grzesznym z natury człowiekiem. Apelował do władców: „Respektujcie w swym działaniu głos Boga i sumienia” w przekonaniu, iż spełnienie tego postulatów stanowi pierwszy obowiązek dobrego pana, godnie realizującego chrześcijańskie przykazania.

Z opracowań Mosera wyłania się patriarchalny obraz państwa, w którym panujący występuje jako dobry pasterz i ojciec, walczący ze słabościami i zepsuciem swych poddanych. Obywatele winni być traktowani jako niedojrzałe dzieci, które dopiero ich król doprowadzi do wiecznego zbawienia, a na ziemi zapewni im szczęście i wszelkie dobro. Tym, którzy stawali na drodze do realizacji tego celu, wypowiadał zdecydowaną walkę. Stąd apel o zaostrenie cenzury wobec wszelkiej antyreligijnej literatury.

Konsekwencją takiego stanowiska były daleko idące żądania wobec wszystkich zwierzchników. Dobry władca to „książe pokoju”, zabiegający o bezpieczeństwo poddanych i spokój kraju, dla którego miłość poddanych jest wszystkim. Sędzią jego poczynań na ziemi miał być wyłącz-

³ F. K. von Moser, *Reliquien*, Leipzig und Frankfurt 1766, s. 229.

nie Bóg, nie zaś obywatele, którym odmawiał prawa oceny postępowania władców. Moser wychodził z założenia, że najlepiej układają się stosunki między panującym a poddanym w małych państewkach terytorialnych, tu bowiem książę mógł uchodzić za jedyne źródło dobra.

Tyranem mógł być jedynie władca niewierzący. Rządzący w czasach współczesnych Moserowi książęta nie zyskali jego sympatii. Ich rządy nie odpowiadały jego wyobrażeniom idealnego władcy. Dlatego z sentymentem wspominał panowanie władców w minionych wiekach. Szczególną sympatią darzył siedemnastowiecznych protestanckich zwierzchników. Jego ideałom odpowiadał szwedzki król Gustaw Adolf, „obrońca ewangelicznej wolności”, pobożny król duński Christian III oraz Katarzyna II, „Semiramida Północy”, którą osobiście poznał podczas podróży do Rosji w 1773 r. Cenił w niej zwłaszcza sztukę, dobre maniere i „rozumienie dla ludu”.

Z zagadnieniem zależności władca — poddany wiązał się ściśle problem posłuszeństwa oraz możliwości oporu. Temat ten nurtował Mosera przez całe życie. Odpowiedzi na dręczące go pytanie o rozumne granice posłuszeństwa wobec władzy zwierzchniej szukał w nauce ewangelii i wskazaniach Lutera. W artykule poświęconym *Boskiemu prawu królów* czytamy m. in.:

„Jak długo jesteśmy chrześcijanami, jak długo wierzymy w Boże objawienie, jak długo królowie i książęta nie pozwolą pozostać poddanym w stanie pogaństwa, jak długo mamy kościoły i kaznodziejów, a panowie, mieszczenie i chłopci odwiedzają świątynie i słuchają kazań, mamy pewność, że zarówno dla panów, jak i poddanych istnieje równe bezpieczeństwo. Każdy jest poddanym swej zwierzchności, która sprawuje nad nim władzę. Nie ma bowiem władzy bez Boga. Wszędzie gdzie ona jest, jest podporządkowana Bogu. Kto występuje przeciw zwierzchności, ten sprzeciwia się Bożemu porządkowi i ten ściągnie na siebie wyrok”⁴.

F.K. von Moser interpretował więc każde podporządkowanie się władzy jako rodzaj posłuszeństwa wobec Boga. Chrześcijańskie względy wymagały, by królowie i książęta byli wywyższeni, gdyż władza pobłogosławiona przez Boga była niepodważalna i niezmienna. Idąc dalej tym tokiem rozumowania Moser musiał zadać sobie pytanie: czy należy zachować posłuszeństwo wobec złego władcy. Odpowiedź brzmiała: „tak”, ponieważ nawet zły władca otrzymał swój urząd od Boga.

Byłoby idealnie, gdyby panujący i poddani darzyli się wzajemnie miłością. Jednakże nawet przy najbardziej utopijnych założeniach Moser nie mógł oczekiwać powszechnej harmonii i zgody. Targany coraz większymi wątpliwościami postanowił w końcu poświęcić temu zagadnieniu

⁴ F. K. von Moser, *Von dem göttlichen Recht der Könige, vom Ursprung der Landesherrlichen und Obrigkeitlichen Gewalt und von der Natur und Grenzen des Gehorsams*. „Neues Patriotisches Archiv für Deutschland” Bd. 1, 1792, s. 140.

odrębną pracę. Zdążył jednak opublikować tylko jeden z rozdziałów zaplanowanej książki, zatytułowany *O posłuszeństwie w ogóle*. We fragmencie tym stwierdzał, że posłuszeństwo nie może stanowić wartości absolutnej. Przeciwstawiał się ślepemu, nierozumnemu posłuszeństwu, zakładając, że władcy są również ludźmi grzesznymi, a ich wymagania przekraczają niekiedy możliwości poddanych. Aby uniknąć sytuacji konfliktowych radził opracowanie przepisów prawnych, które ustanawiać miał jednak wyłącznie król.

Ze swych spostrzeżeń i ustaleń Moser nie zawsze wyciągał wnioski. Gubił się niekiedy w domysłach i sprzecznościach. Skoro uznał posłuszeństwo za najwyższą cnotę, podstawowy obowiązek wobec Boga oraz nakaz sumienia, nie widział dlań żadnej alternatywy. Ograniczył się do słania apeli władcom, żądając, by uświadomili sobie fakt, iż sprawują rządy „nie nad niewolnikami, lecz niezależnymi ludźmi”. Jednocześnie ganił brak uświadomienia poddanych, szczególnie chłopów. Domagał się, by obywatele znali swe prawa, chociaż wiadomo było, iż wobec odmawiania im możliwości przeciwstawiania się woli panującego, nie wynikały z tego faktu żadne konsekwencje.

Moser wyróżniał „prawdziwe, wolne i chrześcijańskie posłuszeństwo” oraz „ślepe i niewolnicze”. Jako przykład tego ostatniego wskazywał Prusy pod rządami Fryderyka II. Militarno-biurokratyczny ustrój państwa pruskiego ganił jako zły przykład dla innych narodów. Względami religijnymi i prawem natury uzasadniał również potrzebę zachowania zróżnicowanego, stopniowego społeczeństwa. W wielości i różności widział celowe piękno harmonii tworzenia świata i porządku państwowego.

Konsekwencją chrześcijańskiej interpretacji stosunków władzy w państwie było stwierdzenie, że poddany nie ma prawa oceniania postępowania władcy. Prawdziwy chrześcijanin nie mógł być bowiem rebeliantem. Moser uświadomił w ten sposób panującym fakt, że religia jest najważniejszą podporą ich tronów. Na pytanie, czy chrześcijanin może się bronić przed przemocą i bezprawiem, odpowiadał słowami Lutera:

„Ponieważ jesteś pobożnym chrześcijaninem, powinienes naśladować swego pana, pozostawić narzekania tym, którzy czynią ci szkodę i modlić się, by Bóg ich nie karał. Oni bowiem wyrządzają sobie więcej krzywdy na duszy aniżeli tobie na ciele”⁵.

Autor *Politycznych prawd* przyznawał wreszcie, że

„powszechny i doskonały model sztuki rządzenia nie istnieje, tak samo jak nie istnieje jednakowy klimat... Ustrój domu lub kraju może być zresztą dobry lub

⁵ F. K. von Moser, *M. Luthers Fürstenspiegel von Regenten, Räten und Obrigkeiten, von der Welt, Art, Lohn und Danke*. b.m.w. 1783, s. 203

zły; najważniejsze zależy zawsze od samego rządzącego. Najpiękniejsze domostwo niszczy, gdy zamieszkałe jest przez niedbałego pana, a pustynia zamienia się w ogród, gdy pielęgnuje ją właściciel skrzętny i roztropny”⁶.

Porządek w państwie i szczęście poddanych zależą w dużej mierze od uczciwości i spójności w politycznym działaniu. Prace Mosera stanowią przykład dominującego nurtu reformatorskich wysiłków oświecenia. Krytykując nieudolność polityczną, korupcję i złe doradztwo, wierzył, że samo uzdrowienie administracji państwa zmieni los poddanych. Wskazywał na negatywne konsekwencje korzystania z przywileju urodzenia:

„Dla władcy mądrego, uczciwie dbającego o cześć swego domu i dobrobyt swych poddanych, nie może być nic bolesniejszego, jak widzieć przed sobą następcę, któremu samo prawo urodzenia może pozwolić na zniszczenie tego, co wypracowała jego roztropność, troska, pilność... Jest istotna różnica między władcą kraju a ojcem kraju; tym pierwszym zostaje się dzięki porządkowi i prawu urodzenia, tym drugim dzięki cnocie i wypełnianiu swych obowiązków. Tamci są posiadaczami zasobów i sił swych poddanych, ci księżętami ich serc”⁷.

Kiedy okazało się, że uzależnianie losu narodu i państwa od charakteru i woli monarchów oznacza zniszczenie społeczeństwa, doszedł do wniosku, że najwłaściwszym ustrojem zdolnym do realizacji interesów poddanych jest monarchia konstytucyjna. Bardziej aniżeli jego ojciec Johann Jacob, teoretyk prawa, był przekonany o możliwościach dopasowania tego ustroju do potrzeb nowoczesnego społeczeństwa. Jedynie bowiem w prawie dostrzegał siłę zdolną do ograniczenia despotycznych zakusów władcy.

Moser rozważał możliwość konkretnych odgórných reform, snuł plany uzdrowienia systemu gospodarczego oraz reorganizacji oświaty, licząc na pobudzenie aktywności politycznej społeczeństwa. Z kolei od dobrego obywatela i patrioty wymagał zrozumienia dla praw i konstytucji. Nie konkretyzował jednak sytuacji i okoliczności, w jakich prawo miało bronić obywateli przed nadużyciami władzy. Moser balansował ciągle między gotowością do współczucia, wynikającą zresztą z chrześcijańskiej miłości bliźniego, a wynikającym z racjonalnych względów prawem do oporu. Tę ostatnią możliwość przewidywał jako ostateczność, lecz zagwarantowaną wyłącznie dla wybranych przedstawicieli społeczeństwa, w osobach sędziów Rzeszy. Spontaniczny, niekontrolowany opór nie wchodził w rachubę. Radził więc zaufać radcom i sędziom.

⁶ F. K. von Moser, *Der Herr und der Diener, mit patriotischer Freiheit geschildert*. Frankfurt 1761. Za: *Filozofia niemieckiego oświecenia*. Wyboru dokonali oraz wstępem poprzedzili T. Namowicz, K. Sauerland, M. Siemek. Warszawa 1973, s. 406.

⁷ Tamże.

Tych ostatnich zaś upominał, by uczciwie i w poczuciu odpowiedzialności wypełniali swe obowiązki.

W przededniu wybuchu rewolucji we Francji Moser przeżywał pewien kryzys, poddając się chwilami uczuciom rezygnacji. W przewidywaniu nadejścia trudniejszych czasów „zepsucia i narastających sprzeczności” ostrzegał despotów, winiąc ich jednocześnie za spowodowanie niepokojów. Wydarzenia w Paryżu w 1789 r. odczytał jednoznacznie jako ostateczne ostrzeżenie dla „niemieckich tyranów”. Pocieszał się przy tym jednocześnie, iż te „francuskie ekscesy” obce są naturze niemieckiej. W „niemieckim temperamencie narodowym”, „niemieckiej flegmatyczności” widział naturalną zapórę przed wystąpieniami rewolucyjnymi.

„Nasza godzina wybije i przybliży nam świt jutrzeńki. My, rozważni Niemcy, nie będziemy postępować tak, jak upojeni wolnością Francuzi [...]. My będziemy wyrażać nasz gniew w myślach, bez śpiewu. Potrzebujemy więcej czasu aniżeli Zgromadzenie Narodowe w Paryżu i nie musimy niszczyć tysiącletniej tradycji li tylko dla przyjemności [...]”⁸.

12 października 1795 r. pisał w liście do siostrzeńca, Mohla: „Boże chroń nas przed takim francuskim *salto mortale*”.

SCHLÖZERA IDEA PAŃSTWA „MASZYNY”

August Ludwig von Schlözer (1735 - 1809), historyk i publicysta wychowany w tradycji starofrankońskiego protestantyzmu, był typem uczonego oderwanego od praktyki politycznej. Chociaż wiele podróżował (podczas pobytu w Rosji Katarzyna II mianowała go w 1765 r. członkiem Akademii i profesorem historii Rosji), większość jego prac powstała w cichy akademickiego gabinetu. Jako profesor i wykładowca na uniwersytecie w Getyndze pozostawał — jak większość naukowego środowiska getyńskiego — pod znacznym wpływem 1792, angielskiego parlamentaryzmu. W jego utworach po raz pierwszy został dokonany wyraźny rozdział między społeczeństwem i państwem. Uwzględniając fakt, iż duchowa i intelektualna zmiana jednostki pociąga za sobą rozwój społeczeństwa i państwa, wyciągał z tego doświadczenia wnioski, iż bezsensowne jest pytanie o cel państwa bez jednoczesnej refleksji na temat: kto jest zdolny do jego realizacji.

Po wojnie trzydziestoletniej władza książęca potrzebowała wzmocnienia mocno nadszarpniętych struktur administracyjnych. Wzmocnienia siły państwa i usprawiedliwienia swej hegemonii szukała w filozofii. Doprowadziło to do integracji starostanowej i religijnej tradycji z teorią nowożytnego prawa natury. W schlözerowskiej teorii państwa współist-

⁸ F. K. von Moser, „Neues Patriotisches Archiv für Deutschland” 1792, s. 394.

niały obok siebie elementy tradycyjne z nowym spojrzeniem na problem władzy⁹. Schlözer czerpał wzory z monteskiusowskiej teorii podziału władzy, jego zaś wyobrażenia o celach państwa wywodziły się w prostej linii z koncepcji Wolffa oraz Thomasiusa.

Jego „społeczeństwo obywatelskie”, które rządziło się własnymi prawami, posiadało daleko idącą niezależność w dziedzinie gospodarki i handlu. Państwo jako organizacja władzy zwierzchniej miało zagwarantować bezpieczeństwo i warunki realizacji celów społecznych. Najwyższym celem i zarazem obowiązkiem państwa miało być udzielenie poparcia dla aspiracji i dążeń jednostki.

Opinię liberalnego teoretyka państwa zyskał Schlözer dzięki wytrwałemu propagowaniu wolności i praw obywatelskich, które uczynił głównym przedmiotem swych getyńskich wykładów. Wysoki poziom jego publicystyki, rozległa erudycja sprawiły, że zyskał znaczny rozgłos w całej Rzeszy. Schlözer pragnął być wyrazicielem dążeń szerokich warstw mieszczańskich pozbawionych dotąd możliwości artykułowania swych potrzeb. Jego stwierdzenie, że człowiek urodził się wolny i nikt nie ma prawa decydować o nim wbrew jego własnej woli, zyskało mu sławę „radykała” zarówno wśród słuchaczy na uniwersytecie, jak również czytelników jego prasy.

W prawie państwowym Schlözer pragnął widzieć coś więcej aniżeli tylko zbiór przepisów. Prawo rozumiał jako instytucję, pole walki o wolność obywatela oraz filozofię, której zadaniem było usprawiedliwienie interesów jednostki. Wolność i równość wynosił jako kategorie polityczne, którym państwo winno poświęcić szczególną uwagę.

Obywatel miał zagwarantowane w nauce Schlözera szczególne miejsce. Był jednostką absolutnie samodzielną i wolną. Dla państwa rezerwował przywilej zarządzania. Uznawał patriarchalne kompetencje monarchy jako pasterza i ojca narodu. W poddanych widział jednak już nie potulne owce, lecz w pełni dojrzałych i świadomych swych praw obywateli¹⁰. Państwo, reprezentowane przez monarchę, musiało uzasadniać swe decyzje i godzić się na kontrolę swych poczynań. Zakres praw i obowiązków władcy miał być administracyjnie regulowany i ogłoszony publicznie. Przekroczenie kompetencji władzy należało więc odczytać jako naruszenie prawa, co z kolei upoważniało do podania w wątpliwość podstaw władzy.

⁹ Na temat Schlözera, szerzej zob. A. Berney, *August Ludwig von Schlözers Staatsauffassung*. „Historische Zeitschrift” Bd. 132, 1925, ss. 43-67; B. Warlich, *August Ludwig von Schlözer 1735-1809 zwischen Reform und Revolution*. Diss. Erlangen 1972.

¹⁰ Zob. A. L. von Schlözer, *Allgemeine Statistik*. Göttingen 1804, s. 27 oraz tegoż *Allgemeine Staatsrecht- und Staatsverfassungslehre*. Göttingen 1793, s. 41.

Poglądy Schlözera nie były wolne od sprzeczności i politycznej naiwności. Zakładał on bowiem idealistycznie, że społeczeństwo sterowane przez rozumną konstytucję uniknie konfliktów i sprzeczności. Wspólnota stanów miała rządzić się zasadą suwerenności, której granice wyznaczał jednak sam władca. Schlözer nie czynił różnic między monarchią a republiką. Uznał jednak, że monarchia konstytucyjna na wzór Anglii będzie najbardziej idealnym ustrojem dla Niemiec. Wierzył, że taki właśnie ustrój państwowy zagwarantuje w maksymalnym stopniu prawa jednostki. Mało przejrzyście przedstawiał kompetencje przedstawicielstw stanowych, dla których przewidywał funkcję stopera despotyzmu książęcego.

Schlözerowski ideał państwa stanowił wynik kompromisu między skłonnością do absolutyzmu i demokracji, między oświeconym despotyzmem a nowoczesnym państwem konstytucyjnym, między sentymentem do starej Rzeszy a wizją nowego państwa narodowego. W jego wyobrażeniach było to państwo „środką” między starym porządkiem stanowym a radykalizmem rewolucji. Nadzieje na spełnienie tego ideału pokładał w Prusach. Niejasne pozostały do końca wywody Schlözera na temat suwerenności ludu. Lektura prac Schlözera pozostawia wrażenie, że to rewolucyjne na owe czasy pojęcie miało charakter czysto abstrakcyjny. Jak bowiem inaczej ocenić stwierdzenie Schlözera, dopatrujące się wyłącznie we władcy siły „czyniącej państwo instytucją rozumną”, w prawie zaś, ustanowionym przez monarchę, jedyne kompetentnego czynnika egzekwowania porządku.

Opowiadając się za ideą równości i demokracji, rezerwował ją jednocześnie wyłącznie dla określonych warstw społecznych. Krytyczny wobec rodzimego despotyzmu wierzył jednak, że to właśnie oświeceni władcy Rzeszy bardziej niżeli jacykolwiek monarchowie europejscy są predestynowani do przeprowadzenia reform, uszczęśliwienia społeczeństwa i zażegnania niebezpieczeństw rewolucji.

Państwo traktował Schlözer jako „wynałazek, który ludzie czynią dla siebie instytucją pożyteczną [...]. Najbardziej instruktywnym sposobem traktowania nauki o państwie jest takie ujęcie, które ocenia państwo jako sztuczną maszynę, skonstruowaną w celu osiągnięcia określonego celu”¹¹. Państwowa maszyna miała większe szanse skutecznego działania na dużym obszarze. „Ojciec liberalizmu niemieckiego”, jak określa niemiecka historiografia Schlözera, uważał bowiem małe państwa za synonim słabości, zaś kryterium siły państwa wyznaczały w jego przekonaniu: obszar, ilość mieszkańców oraz wojsko.

¹¹ A. L. von Schlözer, *Allgemeine Staatsrecht- ... op. cit.*

Schlözer ubolewał, że traktat westfalski pozbawił Niemcy żywotności i szans rozwoju. W 1789 r. pisał do Johanna Isaaka vo Gerninga, polityka heskiego, o „najbardziej nieludzkim z wszystkich traktatów pokojowych”, których unicestwił Rzeszę. Nieobca była mu idea wyłączenia Austrii z organizmu Rzeszy i realizacji niemieckiej monarchii w nowym wcieleniu pod egidą Prus.

W odrodzeniu nowej Rzeszy widział gwarancję bezpieczeństwa dla Europy. Wiare w przyszłość Niemiec opierał przede wszystkim na konstytucji. „Szczęśliwe Niemcy, jedyny kraj świata, gdzie można na drodze prawa podjąć kroki przeciw swemu władcy. Nasza niemiecka konstytucja spełnia oczekiwania człowieka”¹². W miarę upływu czasu bliższe stawały mu się poglądy romantyków i ich wielkomocarstwowe marzenia. Do końca swych dni nie mógł pogodzić się z faktem, że „Niemcy, wyśnione jako jedność, jeden z największych narodów, silniejszy od Francuzów, bardziej cywilizowany od Rosjan, stały się pośmiewiskiem Europy”¹³.

„PAŃSTWO HUMANITARNE” HERDERA

Jeśli spośród myślicieli osiemnastego stulecia wyodrębniamy Herdera (1744 - 1803), to powodem nie jest bynajmniej zawartość jego politycznej myśli. Ten wybitny filozof nie wypracował bowiem spójnej koncepcji państwa. Czynnikiem decydującym, który przesądza o zainteresowaniu się Herderem jako pisarzem politycznym jest jego niezwykła oryginalność na tle myśli oświecenia niemieckiego.

W jego twórczości rozwinięte zostały idee preromantyczne, stanowiące pomost między oświeceniem a romantyzmem, racjonalizmem i mistycyzmem, kosmopolityzmem i nowożytnym nacjonalizmem. Uprawiana przez Herdera systematyczna krytyka niektórych elementów myśli oświeceniowej skłoniła wielu historyków do fałszywego wniosku, że Herder był opozycjonistą w stosunku do epoki, w której żył.

Herderowska krytyka filozofii oświecenia miała jednak charakter twórczy. Odrzucając mechanicystyczną wizję świata, zastąpił ją organicystyczną, uznając wielość i różnorodność praw i obyczajów za podstawę porządku państwowego. Zgodnie z duchem epoki uznawał priorytet ro-

¹² Por. C. T. Perthes, *Das deutsche Staatsleben von der Revolution. Eine Vorarbeit zum deutschen Staatsrecht*. Hamburg 1845, s. 305.

¹³ Zob. K. Eichhorn, *August Ludwig von Schlözer. Sein Leben und Wirken nach seinen Aufzeichnungen, Briefen, Mitteilungen*. Stuttgart 1884, s. 14.

zumu, nie lekceważąc przy tym jego powiązań z całą osobowością człowieka. Polityczno-społeczna myśl „niemieckiego Rousseau”, jak nazywano Herdera, byłaby niezrozumiała w oderwaniu od całokształtu jego filozofii. Przypomnijmy więc, że jego filozoficzna koncepcja bazowała na przekonaniu, iż cały wszechświat stanowi wielki organizm, będący czymś więcej aniżeli sumą odrębnych części. Wszystkie elementy tej wspólnoty organicznej zachowują całą swą różnorodność i odmienność. Wiąże je przenikająca „każdą cząstkę przyrody siła witalna”¹⁴.

Człowiek, podobnie jak wszechświat, podlega organicznemu procesowi rozwoju. Obserwuje on nie tylko otaczający go świat, lecz również aktywnie w nim uczestniczy, przeżywa go niemal na sposób religijny. Od właściwego rozpoznania czynników, które warunkują rozwój człowieka, zależy w głównej mierze realizacja celu świata, za jaki uznał doskonalenie człowieczeństwa.

Człowiek, którego natura przeznaczyła do życia we wspólnocie, jest organicznie związany ze społeczeństwem. Doskonalenie się człowieka wpływa na poziom rozwoju społeczeństwa i *vice versa*. Autor *Myśli o filozofii dziejów* uznał społeczeństwo za kategorię mieszczącą się jakościowo we wszechświecie i podlegającą tym samym prawom. Jest ono organizmem żywym, ulegającym stałemu rozwojowi. Herder traktował je jako całość, składającą się z niepowtarzalnych indywidualności, potrzebujących się wzajemnie. Przy czym jednostka ma w tej wspólnocie autonomiczną wartość i nie może być traktowana jedynie jako element społeczeństwa. Człowiek może się w pełni realizować tylko w określonej grupie, nie koniecznie społeczeństwie; może to być również plemię, rodzina, organizacja oraz naród.

W przeciwieństwie do wielu myślicieli oświecenia Herder uważał organizację polityczną za rzecz wtórną. Instytucja państwa jest, jak mniemał, zdeterminowana przez czynniki kulturowe, gdyż „rządy przychodzą i odchodzą, zasady administracyjne są wprowadzane i odwoływane, podczas gdy świadomość wspólnej tradycji trwa jak niezniszczalna siła przyrody”¹⁵.

Herder wyłamał się z chóru apologetów władzy wyrażonej siłą państwa. Pod wpływem obserwacji niemieckiej rzeczywistości uświadomił

¹⁴ Por. m. in. F. M. Barnard, *Zwischen Aufklärung und politischer Romantik. Eine Studie über Herders soziologisch-politisches Denken*. Berlin (West) 1964; E. Adler, *J. G. Herder i oświecenie niemieckie*. Warszawa 1965; T. S. Wróblewski, *Naród — Państwo — Kultura. Nowe interpretacje idei społeczno-politycznych J. G. Herdera*. „Przegląd Zachodni” 4/1977, ss. 1 - 20.

¹⁵ F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought*. Oxford 1965. s. XVIII.

sobie rosnący dystans między państwem i społeczeństwem. Z całą mocą przeciwstawiał się absolutyzmowi i wszelkiej jego apoteozie. Atakował nie tylko system władzy, lecz również poddaństwo chłopów, życie dworskie oraz wszelkie ograniczanie wolności obywatelskiej.

W jego ocenie państwa na plan pierwszy wysuwa się nie suwerenność władzy, lecz wspólnota ludzi jako społeczeństwa. Predyspozycje obywateli decydują o sile państwa, nie zaś — jak utrzymywali filozofowie oświeconego absolutyzmu — charakter i cechy osobowe panującego. O istocie praw i porządku państwowego decydować miał nie oświecony monarcha, lecz cały dorobek kulturalny narodu. Najlepsze wzory przeszłości narodu winny kształtować charakter społeczeństwa.

Krytycyzm Herdera wobec państwowego despotyzmu i księżęcej omnipotencji nie miał wyłącznie destrukcyjnego charakteru. Przeciwnie, Herder pragnął wskazać pogrążonemu w kryzysie i niemocy narodowi niemieckiemu wzorce, oparte na doświadczeniu minionych pokoleń. Ideałem najstarszej „organicznej” wspólnoty o najwyższej rozwiniętej świadomości narodowej było dlań biblijne społeczeństwo żydowskie. Panowała w nim harmonia interesów, wiary i języka. Życie tej wspólnoty wynikało z wewnętrznej potrzeby, a nie zewnętrznych nacisków. Nie było w nim podziału na panujących i poddanych.

Uznanie jednostki ludzkiej za *spiritus movens* politycznej aktywności niosło ze sobą określone konsekwencje. Herder uznał bowiem państwo za instytucję hamującą rozwój charakteru narodowego oraz indywidualności ludzkiej. Współczesne państwa zmiernają, jak pisał, do „mechanizacji” i „polerowania życia codziennego”¹⁶. Państwo stanowiło w jego ocenie sprawcę demoralizacji społecznej i zagrożenie dla wolności człowieka. Uważał, iż jego działalność jest wymierzona zawsze przeciw społeczeństwu. Ambiwalentny był stosunek Herdera do oświeconych monarchów XVIII w. Krytycznie oceniał Fryderyka II, oczekiwał jednak wiele od Katarzyny II i z nadzieją witał rządy Józefa II.

Bezkompromisowość, z jaką piętnował ówczesną rzeczywistość polityczną Rzeszy, narażała go na częste kłopoty z cenzurą. Trzy wersje jego rozdziału *O rządach* umieszczonego w *Mysłach o filozofii dziejów* zostały odrzucone. Nie zrażony tym faktem pisał do F. Jacobiego, pisarza i teozofa: „Kłamać nie chcę i nie mogę”. Pozostając wierny swym założeniom, odrzucał ideę umowy społecznej, zaś stan naturalny wydał mu się idealnym czasem pokoju i bezpieczeństwa. Przeciwstawiał mu formę rządów dziedzicznych jako sprzecznych z nakazem rozumu.

¹⁶ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Hrsg. von B. Suphan, Bd 15, s. 376.

„Przyroda nie rozdziela swych darów według przynależności rodzinnej, a prawo krwi, według którego ktoś jeszcze nie narodzony posiada z tytułu swego urodzenia prawo panowania nad kimś innym również jeszcze nie narodzonym, stanowi dla mnie jedną z najbardziej mglistych formułek języka ludzkiego”¹⁷.

Wbrew osiemnastowiecznemu racjonalizmowi państwo oceniał Herder jako maszynę. Odchodząc również od obowiązującej w osiemnastym stuleciu interpretacji umowy społecznej jako zabezpieczeniem przed gwałtem ze strony silniejszego, Herder jedyną gwarancję widział w dobrym ze swej natury człowieku, który dopiero w procesie „wrastania” w państwo staje się egoistyczny i zły. Przewidywał, że „te państwowe maszyny” rozpadną się w końcu, bowiem „dziś już noszą w sobie zarodek upadku”.

Państwo niszczyło, w przekonaniu Herdera, duchową jedność społeczeństw. Wskazywał na przykłady z całego świata, gdzie „miliony ludzi żyje bez bata państwowego”. Człowiek, mawiał, zawdzięcza wszystko sobie, nic państwu. Państwo daje mu jedynie szansę rozwoju rzemiosła, handlu, wszelkiej sztuki, „zabrać jednak może coś o wiele bardziej cennego”.

W konflikcie między jednostką i władzą Herder opowiadał się zawsze po stronie obywatela, uznając, że osiągnięcie przez człowieka optymalnych warunków rozwoju jest niemożliwe w sytuacji nacisków z zewnątrz. Władza jest czymś obcym człowiekowi: „Szczęście, że ludzkość i państwo to nie to samo”.

Czy był więc Herder anarchistą? Nie. Nie odrzucał on bowiem całkowicie instytucji państwa. Jego niechęć wynikała po części z reprezentowanej przez niego idei człowieczeństwa, postulującej wszechstronny rozwój jednostki w oderwaniu od wszelkiej ingerencji zewnętrznej, częściowo zaś z gorzkich doświadczeń, wynikających z obserwacji stosunków panujących w Rzeszy. Mimo wszystko dostrzegał on historyczną konieczność istnienia państwa. Godził się z jego istnieniem, a w okresie rewolucyjnym znalazł nawet słowa uznania dla państwa pruskiego.

Oceniając różne formy ustrojowe, monarchię konstytucyjną uznał za najmniejsze zło. Był pełen podziwu dla angielskiego parlamentaryzmu, demokrację zaś odrzucał z tych samych względów, co inni pisarze oświecenia, w przekonaniu, że lud politycznie niedojrzały i nieświadomiony, nie może mieć udziału w sprawowaniu władzy. Sama myśl, że prosty człowiek mógłby mieć wpływ na formę rządów wydała mu się absurdalna.

Za obowiązek państwa uznał popieranie wolnej wymiany myśli i dą-

¹⁷ Tamże, s. 416.

zenia do prawdy. Despotyzm bowiem i cenzura przynoszą tylko demoralizację, „mnożą nędzne kreatury, bezwstydných lizusów, drażą wnętrze człowieka, czyniąc z niego bezkształtną masę. Na obszarze prawdy, w rzeszy myśli i ducha nie powinna rozstrzygać żadna ziemską siłą”.

Państwo winno bazować na rodzinie. Herder widział w niej idealną, naturalną formę organizacji, wspomagającej wspólnotę narodową. Władza państwowa była, według oceny Herdera, tylko etapem przejściowym między „państwem dynastycznym” a „organicznym państwem narodowym”. Fundamentem i treścią tego ostatniego był naród. Państwo pozbawione narodowego charakteru mogło być tylko bezduszną machiną polityczną. Społeczeństwo o wykształconej świadomości narodowej stanowiło twórczą siłę. Etniczna wspólnota zespolona więzami ducha, tradycji i kultury, przede wszystkim zaś języka stanowiła najlepszą gwarancję trwałości i siły państwa.

Herder był przekonany, że proces humanizacji doprowadzi człowieka i społeczeństwo na wyżyny doskonałości. W jego założeniach humanizm stanowił najpewniejszą rękojmię wolności od despotyzmu i szowinizmu. Polityka była tylko integralną częścią humanistycznej edukacji i kultury. Naród i państwo potrzebują się wzajemnie, przy czym naród jest wartością nadrzędną; żyje on mimo upadku kolejnych państw i cywilizacji.

Metodologicznym instrumentem herderowskich ocen zjawisk politycznych i społecznych był relatywizm. Oscylował on między sceptycyzmem minionej epoki i oświeceniowym optymizmem, wyrażającym się w wierze w nieustanny postęp ludzkości. W koszta postępu wkalkulował jednak nieuchronną utratę pewnych wartości człowieka. Każdy naród i każda epoka, jak sądził, mają swój określony stan szczęśliwości i doskonałości. Dlatego każdą epokę należy mierzyć stosowną dla niej miarą. Pod wpływem Rousseau Herder bardzo wnikliwie i zarazem krytycznie ocenił współczesne sobie czasy, choć dostrzegał w nich również elementy pozytywne. Sam zresztą usprawiedliwiał własny sceptycyzm, stwierdzając m. in.:

„Po tym, co napisałem, z pewnością można najogólniej stwierdzić, że zawsze chwali się to co odległe a na teraźniejszość narzeka; że tylko dzieci zapatrzone w pozłacaną dal jedynie dlatego, że jej nie znają, oddają za nią trzymane w ręku jabłko, ale może już takim dzieckiem nie jestem. Dostrzegam wielkość, piękno i niepowtarzalność naszego stulecia i zawsze, pomimo wszelkiej krytyki, podstawą były mi: filozofia, rozległa jasność! mechaniczna zręczność! i zdumiewająca łatwość! łagodność!¹⁸.

¹⁸ J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Hrsg. von Gadamer. Frankfurt/M 1967, ss. 91/92.

SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE KANTA

Refleksja I. Kanta (1724 - 1804) na temat państwa i społeczeństwa nie miała przełomowego znaczenia. Rola Kanta jako reprezentanta niemieckiej myśli politycznej wynika przede wszystkim z rewolucyjnego charakteru jego filozofii, która przeniknęła niemal wszystkie dziedziny świata idei. Jego poglądy społeczno-polityczne stanowiły integralną część systemu filozoficznego. Kanta krytyka czystego rozumu zaowocowała refleksją polityczną nie tylko w Niemczech. Przewrót filozoficzny dokonany przez królewieckiego myśliciela wywołał reperkusje w pokrewnych dziedzinach wiedzy w całej Europie.

Dla poglądów twórcy idealizmu transcendentального na kwestię państwa i społeczeństwa doniosłe znaczenie miało przyjęcie za punkt wyjścia, że podmiot odgrywa aktywną rolę w procesie poznania. Krytyka poznania Kanta oznaczała jednocześnie krytykę poznania społeczno-politycznego. Pod wpływem francuskich filozofów doszedł on do wniosku, że człowiek nie jest zdeterminowany przez świat zewnętrzny. Droga bowiem do poznania otoczenia prowadzi od rozumu do czynników zewnętrznych i od teorii do empirii.

Istotę człowieczeństwa Kant upatrywał nie w samej naturze ludzkiej, lecz w jej moralnym powołaniu. W sferze życia moralnego człowiek potrzebuje tylko autorytetu własnego rozumu, zaś właściwe postępowanie uwarunkowane jest tylko posłuszeństwem wobec nakazu imperatywnego. Człowiek znajduje się w stałej rozterce, rozdarty między nakazem rozumu a naciskiem ze strony świata zewnętrznego. Sprzeczności wynikłe z tej sytuacji winna łagodzić etyka. Kant stawiał przed tą dziedziną wiedzy wysokie wymagania. Stanowiła ona tę sferę poznania, w której dokonuje się konfrontacja ideałów moralnych z empirią.

Kultura, jak zakładała antropologia Kanta, czyni człowieka bardziej cywilizowanym, uczy jednocześnie pokonywania niekontrolowanych impulsów i odruchów. W ten sposób przygotowuje pośrednio ludzi do idealnej sytuacji, polegającej na tym, że jedyną władzę nad człowiekiem sprawować będzie jego własny rozum.

Kant wzorem większości myślicieli oświecenia uznał, że dążenie do zrzeszania się i życia w społeczeństwie odpowiada naturalnym skłonnościom człowieka. Aby zająć odpowiednią pozycję w społeczeństwie człowiek musi pokonać najpierw własne egoistyczne skłonności. W realizowaniu tego celu napotyka na liczne trudności, które z kolei zmuszają go do doskonalenia sprawności umysłowej¹⁹.

Człowiek, z natury zły, potrzebuje, jak sądził Kant, pana, który

¹⁹ Por. T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1964.

zmusi go do posłuszeństwa. Najwyższy zwierzchnik musi być „sprawiedliwy wobec siebie, będąc jednocześnie człowiekiem dla innych”. Doskonale rozwiązanie jest tu jednak niemożliwe. Bowiem „z drzewa tak rosochatego, z jakiego zrobiony jest człowiek, nie można wyciosać czegoś zupełnie prostego”. Dlatego Kant postulował, by zbliżać się do tego celu stopniowo, licząc się jednak z wieloma daremnymi próbami.

Panem człowieka może zostać więc taki sam drugi człowiek. Uznać go można jako władcę tylko na podstawie ustanowionego przez tego samego człowieka prawa. Kant był wielkim apologetą państwa prawa. Wierzył, że panować będzie w nim daleko idąca harmonia interesów indywidualnych i społecznych. Był jednocześnie przekonany o tym, że ludzkie cele są idealnie sprzężone z celami natury.

„Poszczególni ludzie, a nawet całe narody nie zdają sobie sprawy z tego, że dążąc do realizacji własnych celów, każdy we własnym interesie, a często jeden przeciw drugiemu, niepostrzeżenie dla siebie samych, kierują się niby nicia przewodnią, celem przyrody, chociaż jest on im nieznany i przyczyniają się do jego realizacji, mimo że nawet gdyby go znali, nie zależałoby im na jego urzeczywistnieniu”²⁰.

Najważniejszym zadaniem, jakie Kant stawiał przed gatunkiem ludzkim i do rozwiązania którego zmusza go przyroda, „jest utworzenie społeczeństwa obywatelskiego, rządzącego się rozumnym i sprawiedliwym prawem. W społeczeństwie tym musi panować wolność w takich granicach, by nie kolidowała z wolnością poszczególnych ludzi. Poszanowanie praw musi iść w parze z doskonałą organizacją społeczności, która zagwarantowałaby ograniczenie złych skłonności obywateli.

Sprawiedliwy ustrój i rozumna władza panującego zapewnią porządek i rozładują sprzeczności społeczne. Podporządkowanie się władcy jest naturalną skłonnością, podobnie jak w przyrodzie, gdzie „drzewa w lesie, właśnie dlatego, że każde usiłuje odebrać drugiemu powietrze i słońce, muszą szukać powietrza i słońca ponad sobą, wskutek czego rosną prosto i wysoko, podczas gdy te, które są znacznie oddalone od siebie i mogą wypuszczać gałęzie według upodobania, karleją, rosną pochyło i krzywo”²¹.

Zadanie stworzenia doskonałego ustroju obywatelskiego jest związane z problemem praworządnych stosunków między poszczególnymi państwami. Kant sądził, że nadmierna wolność społeczeństw, tak jak i nieskrępowana niczym wolność jednostki sprawia, że sprowadza ona zło na inne państwa. Gwarantcję bezpieczeństwa i poszanowania praw może

²⁰ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*. Tłum. T. Kroński. [W:] T. Kroński, *Kant, op. cit.*, s. 174:

²¹ Tamże, s. 181.

dać tylko wielki związek narodów, „zjednoczony w potęgę i zespolonej woli, rozstrzygającej zgodnie z prawem”. Kant uważał, że idea ta, którą łatwo uznać za marzycielstwo, może stanowić jedyne wyjście z nędzy, w jaką ludzie i narody wpędzają się wzajemnie²².

Naruszenie wolności obywatelskiej grozi, jak ostrzegał Kant, wieloma negatywnymi konsekwencjami. Wywołuje bowiem ujemne skutki w wytwórczości i handlu, co z kolei osłabia wewnętrzną i zewnętrzną pozycję państwa.

„Jeśli bowiem krępuje się swobodę obywatela, nie pozwalając mu szukać sobie źródeł dobrobytu wedle własnej woli, wówczas osłabia się ogólną żywotność gospodarczą, a tym samym siły całego państwa”²³.

Wstrząs jednego państwa pociąga za sobą również osłabienie innych, powiązanych przecież na kontynencie ścisłymi więzami. Kant wierzył jednak, że po wszystkich nieuniknionych, jak sądził, kataklizmach społecznych, kryzysach gospodarczych i rewolucjach nastąpi to, „co jest najwyższym celem przyrody: stan powszechnego zjednoczenia narodów całego świata”.

Kant wyposażył państwo we wszystkie atrybuty rozumnej instytucji: doskonała konstytucja, prawnie zagwarantowana wolność dla członków społeczeństwa obywatelskiego i zabezpieczenie im samodzielności. Jednakże to idealne państwo prawa respektowało tylko potrzeby i interesy obywateli niezależnych, tzn. właścicieli. Poza prawem pozostawało pospółstwo. Warunki idealnego społeczeństwa obywatelskiego spełniała republika. Z uwag Kanta na temat form ustrojowych państwa trudno jednak wywnioskować, jakie kryteria uznał za decydujące w rozróżnieniu między monarchią a republiką, gdyż oba pojęcia stosowane były wymiennie.

Chociaż Kant poddawał wielokrotnie krytyce system oświeconego abсолutyzmu, zakładał jednak, że wola poddanych winna być zgodna z wolą oświeconego władcy. Dopuszczał jednak również możliwość kwestionowania i krytykowania woli panującego:

„Głowa państwa sprzyjająca oświeceniu idzie w swym sposobie myślenia jeszcze dalej: dochodzi do wniosku, że nawet w sprawach dotyczących jego własnego ustawodawstwa nie jest rzeczą niebezpieczną pozwolić swym poddanym na robienie publicznego użytku ze swego rozumu i na jawne przedstawienie światu własnych poglądów na temat lepszego sformułowania ustanawianych praw i to nawet w połączeniu z otwartą krytyką już istniejących. Najświetniejszy przykład tego mamy u nas i dzięki temu żaden monarcha nie cieszy się większym szacunkiem niż ten, którego aktualnie czcimy”²⁴.

²² Tamże.

²³ *Kants gesammelte Schriften. Akademische Ausgabe*. Bd. 17, s. 1321.

²⁴ I. Kant, *Co to jest oświecenie?* (W:) T. Kroński, *Kant, op. cit.*, s. 172.

W przeciwieństwie do generalnego trendu oświecenia Kant odrzucał dążenie do szczęścia jako najważniejszego celu państwa. Człowiekowi w dążeniu do uzyskania stanu doskonałości obywatelskiej musi bardziej zależeć na „rozumnym szacunku dla siebie samego aniżeli szczęściu”. Wydaje się, pisał, że „naturze wcale nie zależało na tym, by człowiek żył w szczęśliwości, lecz by dążył do tego, aby jego postępowanie było godne”.

W *Podstawach metafizyki* (1785 r.) krytycznie ustosunkował się do powszechnego wołania o szczęście²⁵. Uważał bowiem, że samo pojęcie szczęśliwości jest tak nieokreślone, że „choć każdy człowiek życzy jej sobie, nikt nie może ustalić co się dokładnie za nią kryje”.

Ponieważ szczęścia jednostki nie można uogólnić, nie sposób uznać go za cel działalności państwa. Człowiek, a tym bardziej społeczeństwo musi kierować się w swym działaniu obiektywnym prawem rozumu. Głównym postulatem dla państwa winno być prawne zabezpieczenie wolności obywatelskiej. Człowiekowi nie pozostaje więc nic innego jak poszukiwanie szczęścia na swój, indywidualny sposób. Politycy bowiem i prawnicy, odpowiedzialni za stan prawa, nie mogą zajmować się realizacją szczęścia jednostki. Politykom i teoretykom państwa pozostała więc powinność okiełznania władzy zmysłów, kontrolowania postępowania ludzkiego i stworzenia warunków, w których wolność jednostki nie zagrazi wolności żadnej innej jednostki.

²⁵ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von K. Vorländer. Philosophische Bibliothek 42 Neuauflage 1959, s. 136.

