

MACIEJ CHMIELIŃSKI (Łódź)

Wilhelma von Humboldta idee ograniczenia państwa¹

Liberalizm w dużej mierze jest doktryną o orientacji ekonomicznej. Większość czołowych przedstawicieli tego nurtu, jak chociażby A. Smith, L. von Misses, F. von Hayek, czy M. Friedman, to twórcy, dla których podstawę refleksji nad istotą ludzkiej wolności, charakterem społeczeństwa i pożądanym kształtem państwa stanowią teorie ekonomiczne. W nich to autorzy ci odnajdują uzasadnienie dla najbardziej chyba charakterystycznego motywu doktryny liberalnej: postulatu minimalizacji państwa. W tym artykule zajmuję się myślą polityczną Wilhelma von Humboldta², twórcy, który choć zali-

¹ Do ważniejszych pozycji biograficznych na temat W. von Humboldta należą m.in.: R. Haym, *Wilhelm von Humboldt, Lebensbild und Charakteristik*, Berlin 1856; E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin 1928; A. Leitzmann, *Wilhelm von Humboldt, Charakteristik und Lebensbild*, Halle/Saale 1919; B. Gebhardt, *Wilhelm von Humboldt als Staatsmann*, 2 Bde. Stuttgart 1896-99. Neudruck Aalen 1965; P. Berglar, *Wilhelm von Humboldt in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg, 1970; patrz też: J. Knoll, H. Siebert, *Wilhelm von Humboldt, Politiker und Pädagoge*, Bad Godesberg 1967; P. R. Sweet, *Wilhelm von Humboldt. A Biography*, Ohio State University Press 1978; P. R. Sweet, *Young Wilhelm von Humboldt Writings (1879-1793) Reconsidered*, *Journal History of Ideas* 34, 1973; F. Diederich, *Wilhelm von Humboldt*, w: *Vorwärts* 22. Juni 1917, Nr 168; M. Letsch, *Der junge Wilhelm von Humboldt und die thüringischen Freunde*, w: *Das goldene Tor* 2,2, 1947, s. 769-779; H. Nette, *Wilhelm von Humboldt 1767-1835. Die großen Deutschen. Deutsche Biographie*, Bd 2, Berlin 1956; F. Schaffstein, *Wilhelm von Humboldt. Ein Lebensbild*, Frankfurt am Main, 1951; H. Scurla, *Wilhelm von Humboldt. Werden und Wirken*, Berlin 1970.

² Wilhelm von Humboldt, urodzony 22 czerwca 1767 r. w Poczdamie, pruski arystokrata, swoją pierwszą poważną pracę naukową napisał w roku 1786, ostatnią zaś ukończył na krótko przed śmiercią, w roku 1835. Okres jego twórczej aktywności to zatem bez mała pięćdziesiąt lat. Podobnie jak jego brat Aleksander, doskonale łączył on przy tym różnorodne pola tej aktywności, co sprawiło, że jego życie i twórczość zajmują dziś jednocześnie językoznawców, historyków dyplomacji, badaczy myśli politycznej, a także po prostu miłośników literatury i poezji. Już

czany do klasycznego nurtu liberalizmu³ retoryką ekonomiczną nie operuje, a uzasadnień dla ograniczenia państwa poszukuje w dziedzinie antropologicznej.

Moim zdaniem, zarówno uzasadnienie jak i charakter postulowanych przez Humboldta ograniczeń państwa wynikają właśnie z jego – opartej na perfekcjonizmie, a więc nietypowej dla klasycznego liberalizmu – wizji jednostki ludzkiej i jej ostatecznego celu, samodoskonalenia.

Dowodzenie powyższej tezy rozpocznę od omówienia wizji ludzkiego samodoskonalenia w antropologii Humboldta (cz. I) oraz przedstawienia jego koncepcji wolności, rozumianej jako podstawowy warunek tegoż samodoskonalenia (cz. II). Następnie przejdę do prezentacji zbudowanego przezeń na takim fundamencie projektu państwa, którego działalność ograniczona jest do gwarantowania bezpieczeństwa (cz. III). W części kolejnej (cz. IV) omówię argumentację Humboldta przeciwko państwu, którego aktywność wykracza ponad tę gwarancję, by na koniec przedstawić jego rozważania na temat charakteru państwa współczesnego w ogóle (cz. V). Będę się przy tym opierał przede wszystkim na najważniejszym dziele politycznym Humboldta, pt. *Idee o granicach działalności państwa* (1791/92)⁴.

jako bardzo młody człowiek, później zaś także jako pruski dyplomata, był on świadkiem i uczestnikiem największych wydarzeń swoich czasów. W roku 1789 oglądał zburzenie Bastylji, w 1813 był obserwatorem w czasie tzw. „bitwy narodów” pod Lipskiem, uczestniczył też w obradach Kongresu Praskiego (1813) oraz Wiedeńskiego (1815). Jako badacz języka, był jednym z twórców zasady relatywizmu językowego i prekursorem rozwiniętej w wieku XX przez Noama Chomskiego koncepcji tzw. „gramatyki generatywnej”. (Opinię taką wyraża m.in.: R. Ostermann, *Die Freiheit des Individuums. Eine Rekonstruktion der Gesellschaftstheorie Wilhelm von Humboldts*, Frankfurt/Main New York 1993.) Jemu również Niemcy zawdzięczają liberalną reformę szkolnictwa i systemu kształcenia (lata 1913-18, tzw. reformy Steina-Hardenberga) oraz powstanie berlińskiego uniwersytetu. Nie dziwi więc fakt, że choć nie jest on pierwszoplanową postacią żadnej z tych dziedzin, to w każdej z nich doczekał się całkiem pokaźnej literatury na swój temat. Przygotowywana obecnie przez naukowców z uniwersytetu w Grazu w ramach projektu pt. „Wilhelm von Humboldts sprachwissenschaftliche Schriften” bibliografia zbiorcza Humboldta liczy sobie około 400 stron. Rzecz ma się zupełnie inaczej jeśli chodzi o jego popularność w Polsce, gdzie do nielicznego grona autorów zajmujących się Humboldem należą: Bolesław Andrzejewski (*Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989), Zbigniew Rau (*Wilhelm von Humboldt*, w: *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000), Henryk Olszewski (*Między arystokratycznym humanitaryzmem a radykalnym liberalizmem. O politycznej filozofii Wilhelma von Humboldta*, w: *Prawo wczoraj i dziś*, Warszawa 2000) i autor niniejszego artykułu (*Dwa niemieckie indywidualizmy, liberalny Humboldt i anarchistyczny Stirner*., w: *Studia Prawno-Ekonomiczne*, T. LX/1999).

³ Taką opinię reprezentują m.in.: F. Beiser (*Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, London 1992), S. Battisti (*Freiheit und Bindung. Wilhelm von Humboldts „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen” und das Subsidiaritätsprinzip*), czy N. L. Rosenblum (*Another Liberalism. Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, s. 25, 74, 142, Cambridge, Massachusetts and London 1987).

⁴ Tytuł niemiecki brzmi: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Jego pierwsze wydanie pochodzi z 1851 r. (Verlag E. Trewendt & Granier, Breslau 1851) W niniejszym artykule wszystkie cytaty pochodzą z wydania:

Oprócz niego odwołam się również do jego wcześniejszej rozprawki, pt. *Idee o konstytucji we Francji (1791)*⁵ oraz późniejszej, pt. *Osiemnaste stulecie (1796-97)*⁶.

I. Samodoskonalenie w antropologii Humboldta Poszukując własnej metody badawczej w dziedzinie antropologii Humboldt rozważa najpierw dwa znane epoce Oświecenia stanowiska badawcze, które określa mianem „*metody historyków*” i „*metody filozofów*”⁷. Oba te stanowiska, rozpatrywane oddzielnie, są dlań częściowe i jednostronne, oba skutkują jakąś formą antropologicznego redukcjonizmu. Historyk ustala jedynie indywidualne różnice, nie pytając o to, czy są one istotne, czy jedynie przypadkowe; w ten sposób zapoznaje on szerszy kontekst ludzkiej egzystencji i strukturalne związki między jednostką a człowieczeństwem. Filozof natomiast, w *tym, co indywidualne dostrzega jedynie to, co powszechne; także w pojedynczym człowieku poszukuje on tylko formy człowieczeństwa w ogólności, która w tymże [człowieku] jest odcisnięta*⁸. Jednostka ludzka zostaje przez niego sprowadzona do roli czynnika przypadkowego oraz nieodróżnialnego od innych, jedynie przedstawiciela gatunku w pełni możliwego do zastąpienia. Pierwszy pomija

W. von Humboldt, *Über die Gränzen der Wirksamkeit des Staates*, Verlag Hans Carl, Nürnberg 1946. Do tego dzieła w treści artykułu i przypisów stosuję skrót: *Ideen...* Są one młodzieńczym, lecz jednocześnie najbardziej znanym dziełem politycznym Humboldta. Napisane na przełomie 1791/92 r., a opublikowane po raz pierwszy dopiero pośmiertnie w 1851 r., stanowią stały przedmiot badań autorów nurtu liberalnego. Tuż po pierwszej publikacji wywołały żywe zainteresowanie wśród liberałów niemieckich, którzy – jak pisze F. Beiser (op. cit. s. 111) uznali je nawet za manifest swych poglądów mimo, że Humboldt w odmianie od nich nie był zwolennikiem demokracji, a raczej ograniczonej monarchii i arystokracji. Szczególnie owocnej recepcji doczekały się jednak *Ideen...* poza granicami Niemiec, w krajach anglosaskich. Tutaj za powodzenie wyrażonej w nich koncepcji odpowiada głównie J. S. Mill, którego zainspirowały one do napisania słynnej rozprawy *O wolności*. (J. S. Mill, w: *Utylitaryzm, O wolności*, PWN 1959).

⁵ W. von Humboldt, *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlaßt*, w: *Eine Auswahl aus seinen politischen Schriften*, Hrsg von S. A. Kähler, Berlin 1922.

⁶ W. von Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert*, w: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903.

⁷ Ibidem, s. 110. Już w „*Ideach...*” Humboldt podobnie zestawia ze sobą dwa skrajne stanowiska badawcze w dziedzinie antropologii. Określa jej jednak mianem metody „filozofii transcendentalnej” (transcendentale Philosophie) oraz metody „psychologii” (Psychologie) odnajdując ich syntezę w prezentowanej przez „poetę” (Dichter) postawie estetycznej, która scala ze sobą dwie częściowe wizje człowieka i otaczającej go rzeczywistości. (W von Humboldt, *Ideen...*, s. 121) „Psycholog” z „Osiemnastego stulecia” jest niewątpliwie odpowiednikiem „historyka” z „Idei...” i zapewne ściślej oddaje intencję Humboldta, gdyż odnosi się stricte do nauki o człowieku. Oznacza to, że antropologia Humboldta ma być próbą syntezy antropologii psychologicznej z filozoficzną. Odwołuję się jednak do „Osiemnastego stulecia”, gdyż stanowisko Humboldta zawarte w tej pracy zawiera pełniejszą analizę tej problematyki. Jest ono późniejsze, bardziej szczegółowo opracowane i wydaje się posiadać już postać całkowicie rozwiniętą. Niewątpliwie jednak, mimo braku szczegółowego opracowania tej metody badawczej w „*Ideach...*”, dzieło to stanowi doskonały przykład jej zastosowania.

⁸ Ibidem, s. 110.

zatem uniwersalny, drugi zaś indywidualny wymiar tego, czym jest człowiek.

Dla uniknięcia antropologicznego redukcjonizmu cechującego oba te stanowiska, metodę swej nauki o człowieku opiera Humboldt na zaczerpniętej z filozofii I. Kanta idei, że wyobraźnia odpowiada za spójne połączenie obrazu zmysłowego z pojęciem intelektu⁹. Dzięki temu jego antropologia zyskać ma *pewien kierunek pośredni między owymi dwoma ekstremami*¹⁰. Skutkiem tego zabiegu jest przekształcenie tradycyjnej antropologii filozoficznej, bazującej na pojęciu nieziennej natury ludzkiej, w naukę dynamiczną, która stara się ujmować człowieka w całej jego zmienności i odniesieniu do konkretnych warunków jego czasu i środowiska¹¹. Przedmiotem takiej nauki staje się *pojedynczy człowiek* uchwycony w procesie twórczej i na poły estetycznej samorealizacji, jednostka ludzka, której celem pozostaje zawsze *najwyższe i najbardziej proporcjonalne doskonalenie (Bildung)*¹² *swych sił*

⁹ Ibidem. Ta estetyczna metoda łączy filozofię Humboldta z filozofią F. Schillera. (patrz np.: F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, Warszawa 1972). Ścisłe związki Humboldta z Schillerem oraz podobieństwo ich filozofii są w literaturze zagadnieniem bezspornym, podobnie jak fakt, że obaj ci autorzy rozwijają wątki estetyczne obecne w *Krytyce władzy sądzenia* I. Kanta. By się o tym przekonać wystarczy sięgnąć do którejkolwiek z licznych biografii Humboldta. (Patrz przyp nr 1).

¹⁰ W. von Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert*, w: *Gesammelte Schriften*, Berlin 1903, s. 110.

¹¹ Specyficzna antropologia Humboldta nie ustanawia dzięki temu statycznej wizji natury ludzkiej. Stąd jego rozważania wydają się w jednym miejscu uznawać antropologiczny optymizm, jak w koncepcji J. J. Rousseau, po to, by gdzie indziej zbliżyć się do – raczej pesymistycznego – ujęcia prezentowanego przez I. Kanta. U Humboldta człowiek doskonalony się m.in. w wyniku ścierania się z innymi w ogniu codziennych konfliktów, z których wychodzi zwycięsko lub jako pokonany, czy też rozwiązuje je w drodze kompromisów. Przypomina to najbardziej mechanizm, jaki Kant opisuje formułując swoją koncepcję aspołecznej towarzyskości. Dla Kanta *...aspołeczna towarzyskość (ungesellige Geselligkeit) to cechująca ich [ludzi] skłonność do życia społecznego, łącząca się z powszechnym oporem, który grozi wciąż rozbięciem społeczeństwa*. Cecha ta jest według Kanta *...środkiem, jakim posługuje się przyroda w tym celu, ażeby mogły się rozwijać wszystkie dane przez nią ludzkości zadatki*. Patrz I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii w aspekcie światowym*, w: T. Kroński, *Kant*, Wybór tekstów, s. 178-179; Warszawa 1966.

¹² Wilhelm von Humboldt jest prawdopodobnie najwybitniejszym i z pewnością jednym z pierwszych spośród szerokiej rzeszy niemieckich autorów koncepcji *Bildung*. Termin *Bildung* trudno dokładnie przełożyć, gdyż nie znajduje on bezpośredniego odpowiednika w języku polskim. Np. w jęz. angielskim termin ten tłumaczy się jako *self-cultivation*, co najbliższe jest polskiemu terminowi *samodoskonalenie*; tak też rozumie go np. Z. Rau; por.: Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, ss. 42-49, Warszawa 2000. Według mnie sens humboldtowskiej *Bildung*, ze względu na specyfikę jego założeń antropologicznych, można rozumieć również jako po prostu *samorealizację* i to samorealizację wyłącznie jednostkową. Analiza genezy humboldtowskiej koncepcji *Bildung*, por. m.in.: W.H. Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation, 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann*, London 1969; C. Menze, *Grundzüge der Bildungsphilosophie Wilhelm von Humboldts*, w: *Bildung und Gesellschaft. Zum Bildungsbegriff von Humboldt bis zur Gegenwart*, Göttingen 1972 C. Menze, *Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen*, Rattigen 1965.

w celu osiągnięcia ich harmonijnej pełni¹³. Antropologia Humboldta staje się zatem nauką o doskonaleniu charakteru człowieka, a jej celem, wskazanie istniejącemu charakterowi drogi do takiej doskonałości, jaką ten właśnie charakter może osiągnąć¹⁴. Jej podstawowymi pojęciami są dla Humboldta: *indywidualność i charakter*.

Źródłem ludzkiej indywidualności są *wewnętrzne, drżące w każdym człowieku siły*¹⁵. Ich natury nie jesteśmy w stanie ostatecznie zgłębić, gdyż *wszystko, o czym jesteśmy w możności decydować jest w człowieku zawsze jedynie rezultatem wzajemnego oddziaływania na siebie wewnętrznych sił i zewnętrznych okoliczności*¹⁶. Dlatego nie da się nigdy odróżnić tego, co człowiekowi oryginalnie przynależy, od tego, co wynika z oddziaływania nań jego środowiska. W koncepcji Humboldta oznacza to, że indywidualność pozostaje dla nas tajemnicą, a poznać i decydować możemy jedynie o charakterze człowieka. On to bowiem jest wynikiem *konfrontacji wewnętrznych sił z zewnętrznymi okolicznościami*¹⁷. Kiedy zatem mówi Humboldt o *doskonaleniu swych sił w celu osiągnięcia ich harmonijnej pełni*, to ma na myśli świadome rozwijanie i kształtowanie charakteru człowieka na bazie wielorakiego doświadczenia życiowego zdobywanego w ścisłych kontaktach ze świa-

¹³ W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 27. Istotą ludzkiej kondycji jest więc dążenie do samodoskonalenia – *Bildungstrieb* – jak określa je Humboldt. Charakter i miejsce czynnika *Bildungstrieb* w niemieckiej tradycji filozoficznej interesująco przedstawia R. Panasiuk. Wskazuje on na teorię J. F. Blumenbacha, która zakłada, że *czynnikiem powodującym powstanie i rozwój organizmu jest 'popęd kształtowania' (nisus formativus, Bildungstrieb) rodzaj czynnika energetycznego, dzięki któremu z substancji nieorganizowanej formują się twory organiczne 'od człowieka do robaka, od cedru do pleśni'*. Czynnikiem ten steruje wszystkimi procesami życiowymi organizmu, poczynając od rozmnażania, poprzez odżywianie i wszelkiego rodzaju czynności związane z sekrecją, jak też rozwój i kształtowanie się poszczególnych organów i układów. Wcześniej, u Ch Wolffa, popęd ten nosił miano 'vis essentialis'. Status ontologiczny tej siły życiowej R. Panasiuk określa następująco: *była ona traktowana z reguły nie tyle jako nie dająca się obserwować własność ukryta (qualitas occulta) ile raczej jako pojęcie operacyjne, nazwa dla tego, czego przejawy obserwowano, ale do czego nie było bezpośredniego dostępu badawczego. Poglądy tego rodzaju, aczkolwiek wyrażane bez tej samowiedzy teoretycznej, która właściwa była Kantowi, w istocie zbliżają się do jego stanowiska, polegającego na tym, że przy opisie fenomenów życia badacz zmuszony jest odwołać się do zasad 'a priori' o charakterze subiektywnym. Zasady te nie wnosząc do owego opisu określonych treści poznawczych, pozwalają jednakże organizować dane doświadczenia odnoszącego się do jestestw organicznych w struktury teoretyczne*. Humboldt, który korzystał z rozwiązań Kanta, zapewne w ten właśnie sposób pojmował *Bildungstrieb*. R. Panasiuk, *O galwanizmie, czyli o skutkach także filozoficznych pewnego rzekomego odkrycia*, „Przegląd Filozoficzny”, VII, nr 2/30, Warszawa 1999, s. 12 i n.

¹⁴ Ibidem, s. 110.

¹⁵ Ibidem, s. 29 i in.

¹⁶ W. von Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert*, w: *Gesammelte Schriften*, Berlin 1903, s. 91. W *Ideen...* problem ten ujmuje Humboldt następująco: *Ta siła oraz ta różnorodność [zewnętrznych okoliczności] (przyp. – M.Ch.) jednoczą się w oryginalność* (podkr. – W.v.H). *Ideo...*, s. 29.

¹⁷ W. von Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert*, s. 91.

tem. Sens tego doskonalenia wyraża najściślej następujące zdanie „Idei...”: *To, co teraz otrzymuje człowiek z zewnątrz jest tylko nasieniem. Dopiero jego energiczna aktywność musi to, nawet jeśli jest najpiękniejsze, uczynić pełnym błogosławieństwa dla niego samego. Jednocześnie jednak jest to dlań dobroczynne zawsze w takim stopniu, w jakim samo jest też pełne siły i swoje własne w sobie. Najwyższym ideałem wspólnej egzystencji ludzkich istot byłaby według mnie sytuacja, w której każdy rozwija się jedynie z siebie samego i ze względu na siebie*¹⁸. Świat jest zatem rodzajem materiału, którego człowiek używa dla formowania swej osobowości. Kreuje on swoją osobowość przetwarzając ten materiał tak, jak współczesny artysta „przetwarza” doznania zmysłowe: generując z niego nową, oryginalną i całkowicie niepowtarzalną jakość. Kształtowanie charakteru nie jest dlań naśladowaniem gotowych wzorców (jak w platońskiej koncepcji sztuki jako *mimesis*), lecz wytwarzaniem czegoś całkowicie nowego. Jest ono przy tym jednocześnie procesem egocentrycznym, skierowanym „do wewnątrz” i „instrumentalizującym” świat, jak i procesem uznającym jego autonomię. Sama „skuteczność” doskonalenia wymaga bowiem, by ten materiał – którym są przede wszystkim osobowości, charaktery innych ludzi – traktowany był jako autonomiczny i *pełen siły*. Doskonalenie charakteru wymaga więc od człowieka nie tylko kontemplowania własnego „ja”, lecz również zgłębiania tajników świata zewnętrznego¹⁹. Wymaga ono przede wszystkim otwarcia się na moralne i intelektualne osobowości innych ludzi, gdyż *wyizolowany ze społeczeństwa może się doskonalić tak samo słabo, jak zakuty w kajdany*²⁰.

¹⁸ W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 31.

¹⁹ Ibidem, s. 155. Wydaje się, że Humboldt opisuje tu w języku filozofii mechanizm rozwoju osobowości, określanej przez psychologów z klasycznej szkoły Piageta mianem „decentracji”. Koniecznym warunkiem jego powodzenia jest identyfikacja człowieka z pewnymi ponadjednostkowymi, powszechnymi normami. W przypadku Humboldta jednak, „instrumentalizujący” świat, a więc silnie egocentryczny charakter tego procesu stawia pod znakiem zapytania „uniwersalność” tych reguł. Jeśli bowiem nie są one zasadami ponadjednostkowymi – a tak nie jest, gdy ostatecznie uznaje się je za będące „w służbie” procesu rozwoju ludzkiej osobowości – to przestają również być uniwersalne. Mają one zatem jakby „autonomię ograniczoną”: muszą być autonomiczne, gdyż tylko jako takie służyć mogą rozwojowi osobowości, ale ze względu na przypisaną im służebną rolę właściwie nie mogą być dłużej traktowane jako autonomiczne. Ten schemat przejął od Humboldta J. S. Mill i oparł na nim swój „pośredni utylitaryzm”. Porównajmy wypowiedź Milla na temat jego wizji ostatecznego celu ludzkiej egzystencji: *Nie zachwiałem się nigdy w przekonaniu, że szczęśliwość jest próbą wszelkich reguł postępowania i celem życia. Ale uważałem ..., że cel ten można osiągnąć tylko wówczas, gdy nie czyni się go celem bezpośrednim. Ci tylko są szczęśliwi, ... których myśli są skierowane ku jakiemuś przedmiotowi innemu niż ich własna szczęśliwość: ku szczęściu innych, ku poprawie ludzkości lub nawet jakiejś sztuce albo studium, uprawianym nie jako środek, ale jako idealny cel sam w sobie. Ludzie dążący w ten sposób do czegoś znajdują szczęście po drodze.* J. S. Mill, *Utylitaryzm*, Warszawa 1959, s. 110. Kształtowanie charakteru wedle Humboldta odbywa się właśnie przy okazji różnych działalności traktowanych jako cel sam w sobie.

²⁰ W. von Humboldt *Ideen...*, s. 155.

II. Wolność jako warunek samodoskonalenia *Pierwszym i niezbędnym warunkiem samodoskonalenia jest wolność*²¹ Ma ona strictly negatywny sens. Zdaniem Humboldta, tylko pozostawienie ludzi *samej sobie w działaniu i postępowaniu... wyostrza umysł i kształtuje charakter,... a szczęście, które przeznaczone jest człowiekowi, nie jest niczym innym, jak tym, co zapewnia mu jego własny wysiłek*²². Jednakże *poza wolnością rozwój sił ludzkich wymaga jeszcze czegoś innego, chociaż ściśle z wolnością związanego – różnorodności sytuacji*²³. Będąc oczywistym dopełnieniem wolności – jej następstwem – różnorodność, jak enigmatycznie wyraża to Humboldt, *daje też pewien rodzaj nacisku, który miast ludzi ograniczać, daje otaczającym ich rzeczom pożądaną kształt, tak, że oba [wolność i nacisk – przyp. M. Ch.] są poniekąd jednym i tym samym*²⁴. Nacisk różnorodnych sytuacji, z którymi człowiek spotyka się w życiu daje mu możliwość uniknięcia jednostronności w kształtowaniu swego charakteru. Inspirując do przyswajania sobie całego bogactwa społecznej różnorodności umożliwia on zatem bardziej wszechstronny rozwój osobowości.

Dopełniona warunkiem różnorodności sytuacji wolność samodoskonalenia rozumiana jest jako w zasadzie nie ograniczana przez państwo *możliwość podejmowania nieskończenie różnorodnej działalności*²⁵. Autor *Ideen* niezwykle szeroko określa przy tym jej przedmiotowy zakres. Zakres ten obejmuje nie tylko wolność od przymusu, przemocy i terroru państwowego – szkodliwość tych czynników dla rozwoju osobowego jednostki jest więcej niż oczywista – lecz również nieobecność państwowego paternalizmu, oznaczającego tu zarówno próby aktywnego wspomaganie rozwoju osobowego człowieka, jak i wszelką troskę o dobrobyt obywateli²⁶. Wolność negatywna to zatem w rozumieniu autora *Ideen* również wolność od owego *despotyzmu łagodnego* – jak wiele lat później nazywać go będzie A. de Tocqueville – wyrażającego się w ogólnym sterowaniu społeczeństwem przez potężną i opiekuńczą władzę nie dopuszczającą żadnych odstępstw od ustalonego przez nią schematu obywatelskiej samorealizacji²⁷.

²¹ Ibidem, s. 27. R. Aris twierdzi, że uzasadnienie wolności zakorzenione w samodoskonaleniu sprawia, że koncepcja Humboldta jest z gruntu apolityczna. Aris pisze o Humboldcie: „Jego punktem wyjścia nie była wolność polityczna jako założenie dla postępu ekonomicznego, lecz wolne indywiduum jako założenie dla cywilizacji... (s. 157) i dalej: ...dla Humboldta kwestie polityczne mają mniejszą ważność. Każdy prawdziwy polityk walczy o właściwą formę rządu i właściwą dystrybucję siły w państwie; Humboldt oponował przeciwko państwu jako takiemu, które uważał za przeszkodę dla kultury ... problemami politycznymi był znudzony”. (s. 138/139) R. Aris, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*, Frank Cass & CO.LTD 1965.

²² Ibidem, s. 41.

²³ Ibidem, s. 27.

²⁴ Ibidem, s. 27.

²⁵ Ibidem, s. 19.

²⁶ Ibidem, s. 21 i in.

²⁷ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Kraków 1996, T. II, s. 327 i n.; Na ten temat patrz też: Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 1996, s. 15.

III. Państwo jako gwarant bezpieczeństwa. Warunkiem, bez którego nie do pomyślenia są dla Humboldta realna wolność i ludzkie samodoskonalenie jest bezpieczeństwo: *Bez bezpieczeństwa (Sicherheit) człowiek nie może ani doskonalic swych zdolności, ani też rozkoszować się ich owocami; bez bezpieczeństwa nie ma wolności. Bezpieczeństwo jest pewnością zgodnej z prawem wolności*²⁸. Za gwarantowanie bezpieczeństwa odpowiedzialne jest państwo. *Cel państwa może być dwojaki. – mówi Humboldt – Może ono chcieć przysparzać szczęścia lub wyłącznie zapobiegać złu, a w tym ostatnim przypadku złu przyrody lub złu człowieka. Ograniczając się do tego ostatniego poszukuje ono jedynie gwarancji bezpieczeństwa, to zaś bezpieczeństwo niech mi będzie wolno przeciwstawić wszystkim pozostałym celom połączonym pod nazwą pozytywnego dobrobytu*²⁹. Bezpiecznymi nazywa on obywatele w państwie, jeżeli nie są oni narażeni na obce ingerencje w zakresie wykonywania przysługujących im praw dotyczących ich osoby lub mienia³⁰. Przyjęcie jednostkowego samodoskonalenia za punkt wyjścia rozważań politycznych skutkuje więc w *Ideach...* klasycznie liberalnym założeniem, że celem i treścią działalności państwa jest ochrona wolności i prywatnej własności obywateli. W aspekcie zewnętrznym zadanie to nakłada na nie rolę przywódcy w czasach wojny; na płaszczyźnie bezpieczeństwa wewnętrznego państwo spełniać ma wedle Humboldta rolę sędziego w czasach pokoju: *utrzymanie bezpieczeństwa zarówno przeciwko zewnętrznym wrogom jak i wewnętrznym waśniom musi stanowić cel państwa oraz zajmować jego działalność*³¹.

Istotą bezpieczeństwa wewnętrznego jest *przeniesienie przez obywateli na państwo samodzielnego dochodzenia praw*³². W niezgodzie, z walk powsta-

²⁸ W. von Humboldt, *Ideen*, s. 66.

²⁹ *Ibidem*, s. 35.

³⁰ *Ibidem*, s. 131.

³¹ *Ibidem*, s. 67.

³² *Ibidem*, s. 164. Dla ustalenia zakresu działalności państwa problematyka bezpieczeństwa zewnętrznego nie ma żadnego znaczenia. Sprowadza się ona bowiem do rozważań nad wpływem, jaki wojny wywierają na ludzki charakter. Zjawisko wojny jest przez autora *Idei...* oceniane niejednoznacznie. Wojna jako taka posiada bowiem to, czego brakuje innym, *nawet najbardziej niebezpiecznym zajęciom, mianowicie ideę wielkości i sławy*. (W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 72 i n.) Tym samym stanowi ona doskonałą okazję do doskonalenia i hartowania zdolności w sytuacjach skrajnego zagrożenia wartości najwyższej – życia ludzkiego. To przekonanie Humboldta skłania niektórych autorów do nazywania go „romantycznym militarystą”. (Na romantyczny militaryzm Humboldta zwraca uwagę m.in. N. Rosenblum. op. cit., s. 25, 74, 142). *Idee...* kontrastują tu jednak z równożytnością. Zawarta w nich wizja wojny starożytnej jest wizją estetyczną i indywidualistyczną: kiedy walczyły ze sobą wybitne jednostki wojna była zjawiskiem pięknym, obecnie jest tylko metodycznym wyniszczaniem się dwu stojących naprzeciw siebie armii. Dawniej to wyższość osobista – *aristeia* – homeryckich wojowników wyznaczała ich wartość wojskową, a cnota wojskowa wiązana była z odwagą – *thymos*. We współczesnych wojnach tworzy ją przede wszystkim *sofrozynie*: pełne panowanie nad sobą, stała kontrola mająca na celu poddanie się obowiązującej wszystkim dyscyplinie, zimna krew konieczna do powstrzy-

ją walki – pisze Humboldt – *zniewaga wymaga zemsty, a zemsta jest nową zniewagą. Musi się tu zatem trafić na zemstę, która nie pozwala już na żadną nową zemstę – i tym jest kara państwowa – albo na decyzję, która strony zobowiązuje do spokoju, na decyzję sędziego (...)*³³. Podobnie jak J. Locke³⁴, Humboldt przyznaje tu zatem państwu rolę bezstronnego arbitra, który potrzebny jest do przerywania łańcucha zemsty tworzącego się w sytuacji nieograniczonej swobody w egzekwowaniu przez jednostki swoich praw. Sens powyższych sformułowań wskazuje również wyraźnie, że prawo do wymierzania kary oraz rozstrzygania sporów należało pierwotnie, tj. przed owym przeniesieniem, do jednostek. Państwo nie jest więc twórcą tego prawa, lecz tylko jego najskuteczniejszym gwarantem i wykonawcą³⁵. Tę swoją funkcję spełnia ono wyłącznie na podstawie i w granicach tworzonego przez siebie prawa pozytywnego.

Pierwszą i jednocześnie naczelną zasadą systemu prawa pozytywnego jest dla Humboldta zasada rozdziału norm tego prawa od norm moralności. Jej głównym celem jest wykluczenie wszelkiej działalności państwa zmierzającej do *poprawiania moralności* obywateli. Według Humboldta, *do mądrości*

mania instynktownych odruchów, które mogłyby zakłócić ogólny porządek szyku (J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, Warszawa 1969, s. 51 i n.) Nostalgie za starożytną Grecją w jej wersji homerowej, gdzie wojownik na rydwaniu mógł zdobyć sławę w samotnym pojedynku, a sama bitwa była wyłącznie malowniczą mozaiką takich pojedynków, przeciwstawia Humboldt bitwom współczesnych hoplitów walczących wyłącznie w orydyku. W tym miejscu wyraźnie daje o sobie znać klasyczne wykształcenie filologiczne Humboldta. Jego wizja wojny starożytnej zaczerpnięta jest niewątpliwie z tradycji homeryckiej. Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na dokonaną przez F. Nietzschego, również klasycznego filologa i filozofa, charakterystykę estetycznego indywidualizmu Homera: „*Apolliniński Homer jest tylko kontynuatorem owego ogólnoludzkiego procesu artystycznego, któremu zawdzięczamy indywidualizację*”. F. Nietzsche; *Nachlaß. Werke*. T. 9., Leipzig 1905-1911, s. 289. Wraz z postępem w sztuce wojennej, wojujący utracili swój szlachetny charakter zmagających się osób, a stali się elementami maszyny wojennej. „Dryl” panujący obecnie w armii, szczególnie zaś w armii pruskiej, wymaga ślepego posłuszeństwa rozkazom i pozbawia jednostki samodzielności myślenia. Dlatego „*Nowszy rodzaj wojen jest oczywiście daleki od ideału, który byłby korzystny dla samodoskonalenia ludzi*” (W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 72). Współczesne państwo nie powinno zatem ani *wspierać wojen w żaden sposób...* ani też *tworzyć pozytywnych instytucji, które przygotowują (dosł.: kształtują – bilden) naród do wojny*. (Ibidem, s. 75). Oceniając jednak wojnę jako zjawisko nieuchronne, postuluje Humboldt, aby przy szkoleniu żołnierzy kłaść nacisk raczej na pobudzenie uczuć patriotycznych i prawdziwego ducha bojowego – co uszlachetnia charakter ludzki – niż wyłącznie na subordynację i stałą gotowość do walki. (Ibidem, s. 75).

³³ Ibidem, s. 66.

³⁴ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 223 i in.

³⁵ Niestety, nawet posługując się wykładnią systemową, na gruncie koncepcji Humboldta nie sposób ustalić charakteru aktu, na mocy którego odbywa się to przeniesienie. W żadnym innym miejscu *Ideen...* nie rozwija on wątków kontraktualistycznych, a jego nieliczne wzmianki na temat prawa naturalnego nie dają wystarczających podstaw do określenia go jako spadkobiercy szkoły prawa natury. Mimo więc, że najprawdopodobniej korzystał on z intelektualnej spuścizny tych nurtów myśli politycznej, to z pewnością ani wątek kontraktualistyczny, ani prawnonaturalny nie stoją w centrum jego zainteresowania.

*i cnoty ludzie muszą docierać samodzielnie drogą środka pomiędzy ekstremami*³⁶. Siła ludzkiego charakteru – niezbędny warunek cnoty – wyrabia się w drodze estetycznej gry pomiędzy rozumem, a zmysłowością, która rozgrywa się w sferze wewnętrznej aktywności człowieka. Prawa państwowe są wobec niej czynnikiem zewnętrznym. Co więcej, ich egzekwowanie odbywa się w drodze przymusowej, podczas gdy do kształtowania siły charakteru konieczne jest istnienie całkowitej swobody wyboru. Wyłączając tę swobodę, *przymus i kierownictwo państwa* nie tylko więc *nie sprzyjają cnotie* lecz ponadto *osłabiają siłę charakteru*. Innymi słowy, używanie prawa pozytywnego dla kształtowania obyczajowości powoduje skutek wręcz odwrotny od zamierzonego. Dlatego zdaniem Humboldta *ten, kto chce ludzi rzeczywiście [moralnie – przyp M.Ch.] doskonalić, nie zaś jedynie nakierować na zewnętrzny cel, nie powinien się nigdy posługiwać takimi środkami*³⁷.

Porządek reguł pochodzący ze sfery obyczajowości jest zatem całkowicie autonomiczny wobec porządku praw tworzonych przez państwo. Te drugie mogą najwyżej gwarantować „zewnętrzną” nienaruszalność tych pierwszych, ale nie powinny czynić tego przez preferowanie jakiegoś konkretnego porządku moralnego, czy religijnego, albo kształtowanie określonego politycznego światopoglądu obywateli państwa. Mają one zapewniać jedynie tolerancję oraz w miarę bezkonfliktową koegzystencję w społeczeństwie różnych systemów wartości. Prawo pozytywne stwarza po prostu ogólne ramy, wewnątrz których owe systemy się realizują.

Następstwem powyższych tez Humboldta, jest w *Ideach* postulat neutralności światopoglądowej państwa³⁸. Zakłada on bardzo szeroką formułę tej neutralności. Wyklucza bowiem nie tylko oddziaływanie na obyczajowość i sferę uczuć religijnych, lecz także prowadzenie przez państwo obywatelskiej edukacji swoich członków³⁹. W jego doktrynie państwo powstrzymuje się nie tylko od ścigania działań gorszących pod względem religii i obyczajowości, lecz także rezygnuje z pozytywnej troski o zdrowie, życie, właściwe wychowanie religijne oraz obywatelskie. Może ono ingerować dopiero wówczas, gdy jednostki podejmują bezpośrednie działania przeciwko życiu i mieniu innych jednostek. Każdy ma zatem prawo głosić takie poglądy, jakie mu odpowiadają, byle nie zaczął czynić zakusów na te dwie wartości. Dla skorygowania drastycznie aspołecznych, antyreligijnych, amoralnych albo „politycznie niebezpiecznych” poglądów z powodzeniem wystarcza wedle Humboldta cenzura społecznego otoczenia⁴⁰. Nie trzeba w tym celu tworzyć instytucji

³⁶ W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 125.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Jako państwo neutralne światopoglądowo określają projekt Humboldta, m.in.: J. Knoll, H. Siebert, (*Wilhelm von Humboldt. Politik und Bildung*, Heidelberg 1969, s. 42; S. Battisti, op. cit., s. 157.

³⁹ Ibidem, s. 127.

⁴⁰ W. von Humboldt, *Ideen*, s. 127.

państwowych, ani tym bardziej konstruować norm prawnych. Prawo pozytywne regulować ma zatem tylko te działania obywateli, których istotą jest „wyraźne” i bezpośrednie naruszenie obcego prawa oraz te, których następstwa takie naruszenie powodują⁴¹.

Do tej naczelnej i wyartykułowanej w *Ideach* explicite zasady porządku prawnego, dodaje Humboldt szereg reguł szczegółowych obowiązujących w różnych dziedzinach prawa. *Idee* omawiają kolejno: zasady porządku publicznego (tzw. ustawy policyjne – *Polizeigesetze*, rozdział X), stosunki cywilne (*Civilgesetze* – rozdział XI), reguły porządku procesowego (*Prozessordnung* – rozdział XII), problematykę prawa karnego (*Kriminalgesetze* – rozdział XIII) oraz wyjątki od powyższych dotyczące osób niedorozwiniętych i umysłowo chorych (*Unmündige und Verstandes Beraubte* – rozdział XIV). Tym, co dla Humboldta najistotniejsze w projektowanym porządku prawnym, nie jest jednak rodzaj regulowanej materii, lecz sposób tej regulacji. By nie krępować nadmiernie ludzkiej wolności samodzielnego i odpowiedzialnego podejmowania decyzji, we wszystkich tych dziedzinach prawo pozytywne działać ma przede wszystkim następczo oraz wyłącznie bezpośrednio na naruszającego. Powyższą tezę najlepiej zilustrują propozycje Humboldta w dziedzinie zasad prawa procesowego, troski o porządek publiczny oraz teorii prawa karnego.

W dziedzinie szeroko rozumianej procedury prawnej (dotyczy to zarówno procedury karnej, cywilnej, jak i administracyjnej) wprowadza Humboldt zakaz podejmowania przez państwo działalności z urzędu. Państwu wolno działać tylko wówczas, gdy ktoś *nie chce cierpliwie znosić*⁴² naruszeń jego praw i zwraca się z wyraźnym żądaniem rozstrzygnięcia zaistniałego konfliktu, nigdy zaś wówczas, gdy na te naruszenia pozwala, albo nie chce wprost dochodzić swego prawa. Wyraźna wola stron zawsze decyduje o wszczęciu postępowania. Ponadto państwu wolno podejmować działania tylko wówczas, gdy wniosek stron prowadzi do wyjaśnienia spornego prawa, którego pozbawienie jest dla pozbawionego rzeczywiście istotne (stopień dolegliwości wynikający z pozbawienia prawa jest dość istotny). Prowadząc postępowanie sędzia musi też uważać, żeby w jego trakcie nie stracić z oczu właściwego sensu wszelkich instytucji ochronnych. Zdaniem autora *Idei*, celem państwa nie jest dochodzenie prawdy dla niej samej, lecz wspomaganie swobodnej samoregulacji stosunków społecznych, tj. wspomaganie obywateli w jej samodzielnym odkrywaniu⁴³.

Jeszcze dalej w kierunku poszerzenia obszaru tej samoregulacji idą w koncepcji Humboldta propozycje *ustaw policyjnych*, tj. reguł dotyczących porządku publicznego w państwie⁴⁴. Następczy charakter działalności państwa

⁴¹ Ibidem, s. 130, 133.

⁴² Ibidem, s. 163.

⁴³ Ibidem, s. 164.

⁴⁴ Ibidem, s. 142.

doskonale oddaje tu jego propozycja uregulowania prawa do wydawania certyfikatów i licencji w zakresie wykonywania zawodów prawnika, lekarza i nauczyciela. Zdaniem Humboldta, państwo może wydawać takie świadectwa, z takim jednak zastrzeżeniem, że nie może ono uzależniać od ich posiadania samego prawa do wykonywania tych zawodów. Wykluczone są zatem obowiązkowe egzaminy i zakazywanie prowadzenia działalności tym, którzy nie posiadają podobnej licencji lub certyfikatu. Tego rodzaju świadectwa mogą mieć jedynie charakter informacyjny, tj. świadczyć o odpowiednich kwalifikacjach ich posiadacza. W ten sposób, także korzystającym z ich usług pozostawiona jest pełna swoboda wyboru. Mogą oni zaufać państwu i wybrać prawnika lub lekarza „licencjonowanego” czy „certyfikowanego”, albo, jeśli z jakichś względów sobie tego nie życzą, udać się do „niecertyfikowanego” i ponieść ryzyko ewentualnych niedostatków jego umiejętności. W przypadku zaistnienia szkody majątkowej lub innego rodzaju naruszenia praw, obywatele mogą oczywiście zwrócić się do państwa o pomoc. Państwu jednak nie wolno jednak podejmować z wyprzedzeniem żadnych arbitralnych kroków w zakresie troski o zdrowie, życie, czy kształcenie obywateli. Zasada ta ogranicza zakres działalności państwa do *zakazywania i ograniczania tylko tych działań, które naruszają prawa innych, tj. bez albo wbrew ich przyzwoleniu umniejszają ich wolność lub posiadanie*⁴⁵. Nie może ono ingerować nawet w te działania, przy których istnieje znaczne prawdopodobieństwo wystąpienia szkody lub naruszenia wolności.

Powyższa zasada stosuje się nie tylko do wydawania certyfikatów, lecz do wszelkich działań państwa w dziedzinie ochrony porządku publicznego. Podkreśla ona jego stricte instrumentalny charakter. W doktrynie Humboldta wykluczona jest jakakolwiek samodzielna inicjatywa ze strony państwa. Prawo do przejawiania takiej inicjatywy przysługuje wyłącznie jednostkom; państwo jako narzędzie służące ich dobru, w każdej chwili może zostać „odwołane”. Humboldt postuluje nawet, by na życzenie grupy obywateli, której naruszenie porządku publicznego bezpośrednio dotyka, wycofało się ono całkowicie i zaniechało swej ingerencji. W myśl tej propozycji, obywatele mają zawierać między sobą umowy, na mocy których określone rodzaje niebezpiecznej lub dokuczliwej działalności będą ograniczone lub całkowicie wyłączone w niektórych miejscach. Przewiduje on, że w wyniku długotrwałego stosowania takich praktyk, większość problemów związanych z zapewnianiem porządku publicznego przejmie na siebie społeczeństwo. Rola państwa ograniczy się do roli eksperta, który badać będzie i ewentualnie wskazywać działania stanowiące potencjalne zagrożenie dla tego porządku oraz na wyraźne życzenie obywateli stosować środki przymusu⁴⁶. W zasadzie jednak, samoregulacja społeczna będzie w tym zakresie pełna⁴⁷.

⁴⁵ Ibidem, s. 136.

⁴⁶ Ibidem, s. 143 i n.

⁴⁷ Na ten temat, patrz też: S. Battisti, op. cit., s. 123.

Zasada „bezpośredniości” i „następczości” oddziaływania prawa w sposób chyba najbardziej spektakularny wyraża się w prezentowanej przez Humboldta koncepcji prawa karnego. Wynika to zapewne ze szczególnego znaczenia, które przyznaje on tej właśnie gałęzi prawa pozytywnego: ze względu na założenie bezpośredniej ingerencji w dobra osobiste człowieka, kara państwowa jest według autora *Ideí* jednym z najbardziej skutecznych, ale też i najniebezpieczniejszych środków, które mogą zostać użyte dla zapewnienia bezpieczeństwa w państwie⁴⁸. Dlatego musi być ona stosowana ze szczególną ostrożnością i rozważą.

Zdaniem Humboldta teoria kary, która obok wyrównania zakłada także odstraszenie, nawet jeśli bezpośrednio nie powoduje inflacji instytucji mających wprowadzać ją w życie, to z pewnością nadmiernie rozszerza władzę państwa nad obywatelami. Jako środek odstraszania wszystkich potencjalnych przestępców – czyli tzw. prewencja generalna – kara ingeruje w swobodę podejmowania decyzji nie tylko ludzi przekraczających prawa, lecz także tych, którzy jeszcze przestępstwa nie popełnili. W modelu kładącym nacisk na ogólnoprewencyjne oddziaływanie środków karnych, popełniający bezprawie traktowany jest jak narzędzie odstraszania wszystkich potencjalnych przestępców, nie zaś jako autonomiczny podmiot, któremu wymierza się karę za popełnione przezeń bezprawie. Skutki kary wymierzonej jednemu naruszającemu prawo rozciągają się więc w pewnym sensie również na innych członków zrzeszenia państwowego (*Staatsverbindung*)⁴⁹. Prewencja generalna ogranicza także autonomię obywateli postępujących zgodnie z prawem.

Podobna instrumentalizacja ma miejsce w przypadku prewencji indywidualnej. Skutek odstraszania kieruje się tutaj wprawdzie bezpośrednio przeciwko osobie, która już prawo naruszyła, skądinąd jednak osobę tę karze się również za nie popełnione jeszcze przez nią przestępstwo. Kara tego rodzaju jest niesprawiedliwa i jako nadmierna dolegliwość – zamiast wzbudzać w przestępcy świadomość, że poddając się jej, wyrównuje on naruszone przez siebie prawo innego człowieka – wzbudza w nim jedynie poczucie krzywdy⁵⁰. Taka świadomość osłabia jego zaufanie do prawa i wymierzających je instytucji. To jednak nie koniec szkodliwych następstw prewencji. Zdaniem Humboldta, również sędzia maksymalizując użyteczność kary nie kieruje się już jej słuszością, lecz krępuje wolność jednostki w imię abstrakcyjnego dobra całego zrzeszenia państwowego. Jest to niedopuszczalne, gdyż zrzeszenie to winno być jedynie instrumentem w rękach obywateli: (...) *jedynie podporządkowanym środkiem, któremu prawdziwy cel, człowiek, nigdy nie może być podporządkowany*⁵¹.

⁴⁸ W. von Humboldt, *Ideen*, s. 169.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 189.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 189.

⁵¹ *Ibidem*, s. 133.

Stąd, według Humboldta *wszystko, co państwu wolno uczynić, i to z sukcesem dla swego ostatecznego celu (Endzweck) oraz bez uszczerbku dla wolności obywateli ogranicza się do (...) ścisłego nadzoru nad każdym, czy to już popelnionym, czy też dopiero 'zadecydowanym' (beschlossen) przekroczeniem praw (...) zapobieganie przestępstwom leży całkowicie poza granicami działalności państwa*⁵². Wymierzenie kary przez państwo w koncepcji Humboldta musi być w zasadzie przywróceniem naruszonej równości wobec prawa; kara *winna ingerować w prawa przestępcy w takim samym stopniu, w jakim przestępstwo ingeruje w prawa osób poszkodowanych*⁵³.

Ograniczenie działalności państwa do oddziaływania w sposób wyłącznie następczy oraz jedynie bezpośrednio na naruszającego prawo, skutkuje bardzo daleko idącym zwężeniem zakresu państwowej ochrony życia i mienia obywateli. Jeśli uwzględnimy przy tym podkreślaną przez Humboldta zasadę, że prawo pozytywne jest jedynym dopuszczalnym narzędziem tej ochrony, to staje się oczywiste, że w państwie przez niego projektowanym zakres państwowej gwarancji bezpieczeństwa jest minimalny. W szczególności odległa jest ona od tradycyjnie liberalnej gwarancji pasywnego *rozkoszowania się* posiadanymi dobrami⁵⁴. *Sicherheit* nie oznacza tu rozwiązywania wszelkich, rodzących się w toku praktyki społecznej konfliktów i niezgodności interesów. Nie może to być bezpieczeństwo „absolutne”, gdyż wówczas człowiek całkowicie zatraciłby samodzielność. Działalność państwa nie polega więc na zapewnianiu obywatelom stanu, w którym wolni byłiby oni od wszelkich naruszeń ich praw, lecz na ingerowaniu w sytuacjach skrajnego zagrożenia – rozstrzyganiu konfliktów o skali na tyle dużej, by móc odebrać człowiekowi jego wolność i zahamować proces samodoskonalenia. Państwo, którego aktywność wyczerpuje się w gwarantowaniu tak ograniczonego bezpieczeństwa sprowadzone jest do roli instytucji ramowej. Jest ono tylko swoistą

⁵² Ibidem, s. 189.

⁵³ Ibidem, s. 169. Opierając karę na zasadzie słuszności *Ideen* ujmują to zagadnienie podobnie jak czyni to m.in. I. Kant w swej *Metaphysik der Sitten*. (I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, w: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin 1924, s. 332.) Jak podaje m.in. D. Janicka, dla takich teorii opierających karę na jej „meritum” (słuszności) w roku 1801 K. S. Zachariae jako pierwszy użył miana „teorii absolutnych” (bezwzględnych), co miało odróżniać je od „teorii relatywnych” (względnych), czyli koncepcji opierających sens kary na jej „utilitas” (pozyteczności). (Patrz. D. Janicka, *Nauka o winie i karze w dziejach klasycznej szkoły prawa karnego w Niemczech w I połowie XIX wieku*, Toruń 1998, s. 220, Patrz też, S. Gläser, *Kara odwetowa, a kara celowa*, Lublin 1924, s. 40).

⁵⁴ F. Herzog pisze, że takie bezpieczeństwo nie oznacza paternalistycznego *bezpieczeństwa i porządku (Sicherheit und Ordnung)*, lecz jedynie *zagwarantowaną wolność (gesicherte Freiheit)*. F. Herzog, *Über die Grenzen der Wirksamkeit des Strafrechts. Eine Hommage an Wilhelm von Humboldt*, Antrittsvorlesung 17 Dezember 1992, Humboldt-Universität zu Berlin Fachbereich Rechtswissenschaft, s. 7. Podobnie ujmuje tę kwestię np. H.G. Flickinger, *Die Staatsverfassung „nach bloßen Grundsätzen der Vernunft, w: Menschheit und Individualität. Zur Bildungstheorie und Philosophie Wilhelm von Humboldts*, Weinheim 1997, s. 45.

agencją ochrony⁵⁵, tj. krępuje wolność obywateli o tyle, o ile jest to potrzebne do zapewnienia bezpieczeństwa ich samodoskonaleniu i nie *czyni ni kroku dalej*⁵⁶. Jego działalność ograniczona jest zatem do troski o zachowanie przestrzeni życiowej, wewnątrz której człowiek zmuszony jest całkowicie samodzielnie dbać o własne dobro⁵⁷.

IV. Państwo *pozytywnego dobrobytu*. Z takiej perspektywy ocenia Humboldt państwo, którego działalność wykracza ponad minimalną gwarancję bezpieczeństwa, tj. państwo gwarantujące tzw. *pozytywny dobrobyt narodu*. Pojęcie *pozytywnego dobrobytu* obejmuje przede wszystkim *fizyczne dobro narodu*. W tym aspekcie jego zapewnianie jest równoznaczne z *ciągłą troską o ludność kraju; o zapewnienie bytu mieszkańcom, bezpośrednio przez tworzenie przytułków dla biednych, lub pośrednio – przez rozwój rolnictwa, przemysłu i handlu; z całokształtem operacji finansowych i monetarnych, zakazów importu i eksportu itd. (jeśli mają one ten cel), a w końcu z wszystkimi urządzeniami służącymi (zarówno) potrzebom bezpieczeństwa (jak) i naprawianiu szkód wyrządzonych przez przyrodę*⁵⁸. Współcześnie określibyśmy te działania jako działalność socjalną, interwencjonizm rynkowy, protekcjonizm w stosunku do narodowej gospodarki oraz naprawianie szkód powstałych w wyniku klęsk żywiołowych. Drugim aspektem gwarancji *pozytywnego dobrobytu* jest troska o *dobro moralne* realizowana przez państwo nie tylko w postaci działań bezpośrednich – chodzi tu o nakazy i zakazy podejmowania określonej działalności, cenzurę obyczajową itp. – ale także pośrednio, tj. poprzez *wspieranie religii* oraz w ramach *publicznego wychowania*. W obu swych aspektach gwarantowanie przez państwo *pozytywnego dobrobytu* jest według Humboldta *wręcz szkodliwe i nie dostosowane do polityki mającej najwyższe, ale zawsze ludzkie cele*⁵⁹.

Największym zagrożeniem dla ludzkiego samodoskonalenia, jakie stwarza ono w swoim pierwszym aspekcie, jest utrata przez jednostki umiejętności samodzielnego podejmowania decyzji w sprawach związanych z zapewnieniem sobie odpowiednich warunków egzystencji materialnej. *Zarządzenia państwa przyzwyczajają zbytnio człowieka do oczekiwania czyjejs rady, czyjegoś przewodnictwa, czyjejs pomocy, niż do samodzielnego poszukiwania rozwiązań*⁶⁰. *Ten, kim często kierują, dochodzi łatwo do tego, że niejako do-*

⁵⁵ Podobnie, jak we współczesnej koncepcji Roberta Nozicka (*Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999.) Zestawienie koncepcji Humboldta z koncepcją Nozicka często odnajdujemy w literaturze przedmiotu, np. S. Battisti, op. cit., s. 247 i n.

⁵⁶ *Keinen Schritt weiter* – pisze Humboldt (W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 65).

⁵⁷ *Indywidualnie i zrzecznie* (Ibidem, s. 40).

⁵⁸ Ibidem, s. 195.

⁵⁹ Ibidem, s. 37.

⁶⁰ Ibidem, s. 39.

*browalnie ofiarowuje resztę swej samodzielności. Uważa się za zwolnionego z trosk, które zażegnują inni, oraz za wystarczające, gdy oczekuje kierownictwa i podąży za nim*⁶¹. Państwo odzwyczaja więc jednostki od rozwiązywania najistotniejszych problemów, z którymi bez takiej pomocy borykać się muszą same w codziennym życiu. Społeczeństwo – które jest przecież jedynie agregatem jednostek – całkowicie traci wówczas elastyczność konieczną dla swego rozwoju⁶².

Nieuchronną konsekwencją niedostatków samodzielności jest według Humboldta atomizacja społeczeństwa i rozpad naturalnych więzi międzyjednostkowych. Obywatele, uzależnieni od *pomocnej dłoni państwa*, w trudnych sytuacjach nie poszukują już pomocy u siebie nawzajem, lecz od razu zwracają się o nią do powołanej w tym celu instytucji państwowej. Z czasem państwo staje się jedynym pośrednikiem w relacjach między nimi, te zaś tracą swoją bezpośredniość i rozluźniają się. W takim społeczeństwie wkrótce *nie ma już członków narodu, którzy żyją we wspólnocie, lecz tylko sami pojedynczy poddani znajdujący się w zależności od państwa, to znaczy od ducha jaki panuje w rządzie, a więc w zależności, w której to przytłaczająca władza państwa hamuje wolną grę sił ludzkich*⁶³.

Następstwem atomizacji społeczeństwa jest jego unifikacja. *Podobne przychyny prowadzą do podobnych skutków. Im większa zatem interwencja państwa, tym bardziej podobni do siebie stają się nie tylko ci, którzy interwenują, ale także ci, którzy są przedmiotem interwencji*⁶⁴. Unifikacja godzi wprost w proces rozwoju człowieka, gdyż – jak pisze Humboldt – *także najbardziej wolny i najbardziej niezależny człowiek, przeniesiony w jednokształtne położenie, kształtuje się w mniejszym stopniu*⁶⁵. Społeczna stagnacja spowodowana troską państwa o stronę materialną ludzkiej egzystencji

⁶¹ Ibidem, s. 40.

⁶² Kryzys polityczny 1786 roku będący bezpośrednim następstwem paternalistycznych rządów Fryderyka Wielkiego uświadomił młodemu Humboldtowi jakie skutki wywołuje w społeczeństwie taka troska. Całkowity zanik społecznej inicjatywy oraz nieudolność pozbawionej samodzielności pruskiej biurokracji doprowadziły wówczas monarchię pruską na skraj politycznego i ekonomicznego bankructwa. Tezę taką stawia m.in. S. Salmonowicz, *Prusy. Dzieje państwa i społeczeństwa*, Warszawa 1998, s. 128, Patrz też: O. Klein-Hattingen, *Die Geschichte des deutschen Liberalismus*, Berlin-Schöneberg 1911, Bd I, s. 25; A. Bues, *Historia Niemiec XVI-XVIII wieku*, Warszawa 1998, s. 148-150; J. Krasuski, *Historia Niemiec*, Wrocław 1998, s. 148-149; W. Czapliński, A. Galos, W. Korta, *Historia Niemiec*, Wrocław 1981, s. 393-394.

⁶³ W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 37/38 Krytyka zasady pośrednictwa państwa w stosunkach między jednostkami rozwijana jest w Niemczech II połowy XIX wieku, przez przedstawicieli „lewicy heglowskiej”, np. przez L. Feuerbacha (*O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, *O istocie chrześcijaństwa w odniesieniu do Jedynego i jego Własności*, w: Wybór pism, t. II, Warszawa 1988). Spośród nich najbardziej radykalną krytykę tej zasady prezentuje M. Stirner (*Jedyny i jego własność*, Warszawa 1995).

⁶⁴ W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 37-38.

⁶⁵ Ibidem, s. 27.

w swym ostatecznym efekcie prowadzi zatem do zniwelowania tego, co Humboldt nazywa *różnorodnością sytuacji* – a co za tym idzie – do całkowitego zahamowania procesu ludzkiego samodoskonalenia.

Szkodliwe następstwa troski państwa o *dobro fizyczne* potęgują jeszcze próby obyczajowej edukacji społeczeństwa, czyli troska państwa o *dobro moralne*. Podejmując takie próby, państwo stara się zapobiegać naruszeniom praw, uderzając bezpośrednio w ich przyczyny. Zakładając, że naruszenia te wypływają z niedostatków charakteru, rządzący starają się kształtować go tak, by jedną z jego stałych cech stało się poczucie szacunku dla prawa. Metodę tę jednak – pisze Humboldt – zupełnie niesłusznie uważa się za jeden ze skuteczniejszych środków gwarantowania bezkonfliktowego współżycia między ludźmi⁶⁶. Można w człowieku wyrobić pewne nawyki za pomocą systematycznego ich wpajania, ale nie da się w ten sposób uszlachetnić jego charakteru. *Nie każde wzbogacenie przez wiedzę jest bowiem zarazem uszlachetnieniem, choćby tylko siły intelektualnej*⁶⁷. W szczególności zaś, nie jest takim wzbogaceniem *ustanawianie tego, co uznaje się za najlepsze, ponieważ jako rezultatu swych badań, i albo wprost nakazywanie tego przez ustawę, albo pośrednio przez jakąś zobowiązującą obywateli instytucję...* jako jedynego słusznego wzorca postępowania. Stosowanie takich metod przyczynia się jedynie do depersonalizacji i instrumentalizacji jednostki ludzkiej. Poruszany przez bodźce zewnętrzne, człowiek staje się w swej działalności podobny martwemu mechanizmowi: *To, czego człowiek sam nie wybiera, a co go tylko ogranicza i steruje nim z zewnątrz, nie przenika do jego wnętrza i pozostaje dlań zawsze czymś obcym, efektem właściwie nie ludzkiej siły, lecz mechanicznej sprawności*⁶⁸. Dla Humboldta zatem państwo, w którym obywatele byłiby zmuszani lub poruszani przez takie środki do przestrzegania nawet najlepszych praw może być państwem spokojnym, miłującym pokój, państwem w którym panuje dobrobyt, będzie ono jednak zawsze jedynie gromadą odżywionych niewolników, nie zaś zrzeszeniem ludzi wolnych, a ograniczanych, jedynie tam, gdzie przekraczają oni granice prawa⁶⁹. Państwo pozytywnego dobrobytu, zaangażowane w obyczajową edukację społeczeństwa, zawsze więc *dalekie jest od najlepszego sposobu pouczenia*. Ten bowiem polegać mógłby najwyżej na wskazaniu wszystkich możliwych rozwiązań, po to, by człowieka jedynie przygotować do *samodzielnego wyboru, tego najkorzystniejszego, albo jeszcze lepiej, do samodzielnego znalezienia najlepszego rozwiązania jedynie na podstawie rzetelnego przedstawienia wszystkich możliwych trudności*. Jest natomiast oczywiste, że zadanie to przekracza możliwości jakiegokolwiek istniejącego współcześnie państwa chociażby ze względu na jego wielkość. Dlatego nawet tę metodę *wobec doj-*

⁶⁶ Ibidem, s. 36.

⁶⁷ Ibidem, s. 39.

⁶⁸ Ibidem, s. 44.

⁶⁹ Ibidem, s. 124.

rzalnych obywateli stosować można tylko w sposób negatywny, tj. dając swobodę działania, w której przeszkody trzeba zwalczać indywidualnie i zrzeczenie...⁷⁰.

Działalność państwa *pozytywnego dobrobytu* zarówno w dziedzinie gwarancji *dobra fizycznego* jak i *moralnego* skutkuje więc ostatecznie jedynie wzmożonym uzależnieniem jednostki od struktur politycznych. W takim państwie sfera samodzielnej ludzkiej aktywności drastycznie się zawęża, a o jakiegokolwiek samoregulacji stosunków społecznych w jego ramach z czasem nie może być już mowy. Jego aktywność pochłania ją bowiem prawie w całości przejmując na siebie regulowanie relacji międzyludzkich, nie tylko w ich wymiarze politycznym, czy publicznym, lecz również prywatnym. W takim państwie nie może więc być mowy również o samodoskonaleniu jednostki w całej pełni jej możliwości rozwojowych.

Synonimem *państwa pozytywnego dobrobytu* było dla Humboldta bez wątpienia pruskie państwo oświeconego absolutyzmu. Już we wczesnych *Ideach o konstytucji we Francji* Humboldt określał je mianem *najgorszego despotyzmu*⁷¹; zaś późniejsze o rok *Idee* konsekwentnie kontynuowały to stanowisko. Despotyzm ten był „najgorszy”, gdyż oznaczał zniewolenie jednostki w imię troski o szczęście ogółu. Troszcząc się o dobrobyt, całkowicie uniemożliwiał swobodną samorealizację człowieka w jego ramach. W koncepcji Humboldta wydaje się on pełnić rolę analogiczną do tej, jaką w niektórych koncepcjach liberalnych spełnia stan natury⁷²: jest koncepcyjnym

⁷⁰ Ibidem, s. 39.

⁷¹ Humboldt mówi o tym następująco: *Rząd musząc się troszczyć o szczęście i dobro, o moralny i fizyczny byt narodu, popada w najgorszy i najbardziej uciążliwy despotyzm.* [podkr. M.Ch.] Wilhelm von Humboldt, *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlaßt*, w: *Eine Auswahl aus seinen politischen Schriften*, Hrsg. von S. A. Kähler, Berlin 1922, s. 5/6. Ciekawe, że w rok później, w 1793 r. Kant używa prawie tych samych słów publikując na łamach tego samego co Humboldt periodyku – *Berlinische Monatschrift*. Według Kanta: *Rząd, opierający się na zasadzie przychylności wobec narodu w sensie przychylności ojca wobec swych dzieci, tzn. rząd ojcowski (imperium paternale), przy którym poddani, jako niepełnoletnie dzieci, nie będące w stanie rozróżniać, co w rzeczywistości jest dla nich użyteczne lub szkodliwe i zmuszone zachowywać się wyłącznie pasywnie, a [rozstrzygnięcia] w jaki sposób winny być szczęśliwe, oczekiwać po prostu od sądu głowy państwa, żeby zaś ona również tego zechciała, po prostu od jej dobroci: taki rząd jest największym dającym się pomyśleć despotyzmem* [podkr. M.Ch.] (ustrojem, w którym unicestwiona zostaje wszelka wolność poddanych, nie posiadających w takim wypadku żadnych praw). Por. I. Kant, *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, Toruń 1995, s. 20.

⁷² Jest to jednak stan natury postrzegany jako *stan zniewolenia*. Terminu *stan zniewolenia* (state of enslavement) używa m.in. Z. Rau na określenie stanu społeczeństwa w państwach byłego bloku wschodniego analizując prace niektórych wschodnioeuropejskich dysydentów. Z. Rau porównuje ten *stan zniewolenia* do stanu natury z anglosaskich koncepcji kontraktualistycznych, dochodząc do wniosku, iż można go traktować jako jego „wschodni” odpowiednik. *Stan zniewolenia* ma w tych koncepcjach charakter analityczny, normatywny oraz empiryczny, podobnie jak u Humboldta opis państwa *pozytywnego dobrobytu*. Ta ostatnia cecha odróżnia go od trady-

punktem wyjścia, a przewyciężenie cechujących go niedogodności jawi się jako krok konieczny dla możliwie pełnej realizacji właściwego celu ludzkiej egzystencji, czyli samodoskonalenia⁷³.

Jednocześnie jednak, przekonanie, że realizacja idei nie jest możliwa bez odpowiedniego stanu zaawansowania świadomości i kultury narodu, nie pozwalało Humboldtowi żądać obalenia oświeconej despotcji drogą rewolucji. Nowych rozwiązań politycznych nie można bowiem według niego *sadzić na ludziach, jak kwiatów na drzewach; pierwsze poranne słońce zamieni je w popiół*⁷⁴. Dlatego również *właściwe rewolucje państwowe, inne instytucje rządu nie są nigdy możliwe bez konkurencji wielu często bardzo przypadkowych okoliczności, i mają zawsze w rozmaity sposób niekorzystne skutki. Natomiast granice działalności cicho i niepostrzeżenie rozszerzać i zawężyć może każdy regent – czy to w państwach demokratycznych, arystokratycznych, czy monarchiach – a swój końcowy cel osiągnie on tym pewniej im bardziej będzie unikał rzucających się w oczy nowości. Najlepszymi ludzkimi działaniami są [bowiem] te, które najwierniej naśladują działania natury*⁷⁵. Metody te to reformy i stopniowe przemiany podejmowane w ramach konstytucyjnej monarchii⁷⁶.

cyjnej koncepcji stanu natury, który w odmianie od *stanu zniewolenia* ma nie empiryczny, lecz fikcyjny charakter. Patrz: Z. Rau, *The State of Enslavement: The East European Substitute for the State of Nature.*, w: *From communism to Liberalism. Essays on the Individual, and Civil Society*, ss. 92-112, R. Ostermann uważa, że pewien „typ idealny” pruskiego oświeconego absolutyzmu, jest w doktrynie Humboldta odpowiednikiem stanu natury. (R. Ostermann, op.cit., s. 204, 205).

⁷³ F. Beiser twierdzi, że cały niemiecki klasyczny liberalizm przełomu XVIII i XIX w. nacechowany był niechęcią wobec utylitaryzmu i eudajmonizmu, głównych założeń oświeconego absolutyzmu. (Na ten temat patrz np. F. Beiser, op. cit., s. 21, 113) Eudajmonizm przejawiał się w antropologicznym założeniu, że celem ludzkiej egzystencji jest szczęście równoznaczne z *pozytywnym dobrobytem*; utylitaryzm zaś w przekonaniu, iż państwo (w osobie monarchy) jest tym podmiotem, który – wzorem dobrego ojca – najskuteczniej potrafi o nie zadbać. W *Anti-Machiavelu* Fryderyk Wielki, jeden z twórców absolutyzmu, pisał, że *narody wybrały spośród siebie mężów, których uważały za najmądrzejszych, najsprawiedliwszych, najbardziej bezinteresownych i ludzkich i najdzielniejszych jako swoich panów, którzy mieliby ich uwolnić od ciężaru spoczywających na nich obowiązków*. Fryderyk II, *Der Anti-Machiavel*, w: *Ausgewählte Werke Friedrichs des Grossen*, T. II, Berlin 1918. Polski przekład cytatu w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, Warszawa 1973, s. 399, Dzieło anonimowo ukazało się w Hadze w 1739 r., a więc na rok przed objęciem tronu. Tym samym – zdaniem przyszłego króla Prus – to właśnie władca miał być *najskuteczniejszym narzędziem przysparzającym im szczęścia, oni zaś narzędziem przysparzającym mu sławy*. (Fryderyk II, op. cit., s. 399). Podobne sformułowania znajdujemy również w wielu miejscach „Wykładów o państwie i prawie” autorstwa innego pruskiego ideologa absolutyzmu C. G. Svara (Vorträge über Recht und Staat, Köln und Opladen 1960, s. 642).

⁷⁴ W. von Humboldt, *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlaßt*, w: *Eine Auswahl aus seinen politischen Schriften*, Hrsg von S. A. Kähler, Berlin 1922, s. 5. Na ten temat, patrz również: S. Battisti, op. cit., s. 46.

⁷⁵ W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 19.

⁷⁶ F. Beiser przedstawia tę cechę proponowanej przez Humboldta koncepcji państwa w sposób następujący: *Problem formy rządu jest kwestią jego rodzaju, podczas gdy ograniczenia*

V. Państwo współczesne jako *zło konieczne*. Nawet jednak całkowite przewyciężenie niedogodności pruskiego absolutyzmu nie może zdaniem Humboldta spowodować zniwelowania zagrożeń dla samodoskonalenia, z jakimi mamy do czynienia we współczesnym świecie. Państwo *pozytywnego dobrobytu* jest przypadkiem spektakularnym, paradygmatycznym stanem zniewolenia społeczeństwa. W takim swoistym ekstremum zagrożenia te przybierają formę niemalże „akademicką”. W związku z tym najłatwiej je tu uchwytać i zaproponować środki zaradcze. Jednakże zagrożenia dla *Bildung* występują w ramach każdego współczesnego państwa. Niesie je ze sobą nie tylko troska o dobrobyt, lecz każda jego działalność. Wynika to z obiektywnego ukształtowania warunków społeczno-politycznych współczesności. Uzasadnieniu tej tezy służy w *Ideach* porównanie państwa współczesnego i starożytnej greckiej „polis”.

Grecka „polis” nie tylko gwarantowała bezpieczeństwo, lecz również z powodzeniem pełniła rolę promotora samodoskonalenia⁷⁷. Było to możliwe, gdyż „polis” cechowało wymieszanie struktur narodu⁷⁸ ze strukturami państwa. Chociażby dzięki swym niewielkim rozmiarom, starożytne republiki mogły być tworem organicznym, wyrosłym z połączenia naturalnej konieczności oraz wewnętrznej skłonności i woli zamieszkujących je ludzi. Interes państwa i jego obywateli był wówczas ten sam⁷⁹. Stąd podstawową sferą ludzkiej egzystencji była sfera życia publicznego; człowiek realizował się jako obywatel, a ewentualne ograniczenia w sferze wolności życia prywatnego rekompensowała mu możliwość doskonalenia się na forum publicznym⁸⁰. Wolność pojmowana była jako prawo do uczestniczenia w stanowieniu i wykonywaniu prawa. Aktywny udział w kształtowaniu rzeczywistości społeczno-politycznej był zatem podstawowym narzędziem ludzkiego samodoskonalenia. Człowiek poświęcał swą prywatną swobodę na rzecz wolno-

działalności państwa to kwestia stopnia. Humboldta nie interesują zmiany formy rządu, lecz zmiana stopnia jego aktywności. Ze zmianą formy wiąże się *rewolucjonizm*, ze zmianą stopnia, *reformizm*. Por. F. Beiser, op. cit., s. 131.

⁷⁷ W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 22

⁷⁸ H. Schenk podaje następującą definicję używanego przez Humboldta terminu *naród* (Nation): *pojęcie narodu obejmuje każdego, kto mówi swą mową ojczyzną. Stąd można wnosić ostatecznie, iż Humboldt postrzega naród w istocie jako duchową rzeczywistość, charakteryzowaną przez język, a zatem wspólnota narodu jest u niego identyczna ze wspólnotą języka*. H. Schenk, *Seelische Ganzheit bei Wilhelm von Humboldt*, s. 67, Dresden 1939. Na temat sensu pojęcia *naród* w myśli Humboldta patrz też P. R. Sweet, *Young Wilhelm von Humboldt's Writings (1789-93) Reconsidered*, w: *Journal of the History of Ideas*, no. 34 (1973) s. 480 (P. R. Sweet, wyjaśnia zasadniczą różnicę pomiędzy jego rozumieniem wspólnoty, czy też zrzeszenia narodu – *Nationverein* – a rozumieniem pojęcia *wspólnoty narodowej* – *Volks-gemeinschaft* – przez faszystów).

⁷⁹ Podobnie jak Schiller, utrzymuje Humboldt, że czasy starożytne to okres estetycznej jedności natury i kultury. F. Schiller, op. cit., Warszawa 1972, *List szósty*, s. 57, 63 i in. Na ten temat, patrz także: J. Prokopiuk, *Wstęp do Listów*, s. 11.

⁸⁰ W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 20 i n.

ści publicznej, natomiast prawa, w których tworzeniu współuczestniczył, nawet jeśli go krępowały, to zawsze przecież były wyrazem jego woli. W ujęciu antycznym państwo mogło wymagać od człowieka poświęceń, gdyż było tworem nie tylko koniecznym dla przetrwania egzystujących w nim jednostek, ale też aktywnie przez nie współkreowanym. Greckie *kalos kagathos* mogło więc mieć ponadindywidualny charakter; być niejako doskonaleniem się w wykonywanej funkcji: dobrego żołnierza, obywatela, rolnika. Dzięki temu można było w sposób obiektywny określić środki, które byłyby konieczne dla jego wspomagania, a co za tym idzie, również zapewnić je w sposób pozytywny.

W przeciwieństwie do „organicznej polis”, współczesne państwo jest już tylko martwym *mechanizmem państwowym*⁸¹. Wraz z rozwojem terytorialnym i demograficznym oderwało się ono od narodu i nieodwracalnie zatraciło organiczny charakter. W nowożytnych, *po większej części monarchicznych państwach* o dużym terytorium i liczbie ludności, możliwość powszechnego udziału człowieka w życiu publicznym jest w istocie niewielka. Współczesny człowiek realizuje się głównie poza swoją funkcją obywatela, w grupach tworzących się w toku swobodnej praktyki społecznej. Zarówno interes tych grup, jak i funkcjonujących w ich ramach jednostek oderwał się od interesu państwa, a ich byt nie jest już tak silnie związany z jego bytem. Dlatego dostosowany do warunków współczesności ideał *Bildung* zakłada *doskonalenie siebie wyłącznie z samego siebie*. W odmianie od greckiego ideału *kalos kagathos* posiada on indywidualistyczny i egocentryczny wymiar, który uniemożliwia dziś ogarnięcie go przez jakiegokolwiek państwo. Dlatego nie może być wspomagany inaczej, jak tylko w sposób negatywny, czyli poprzez gwarantowanie bezpieczeństwa⁸². Nawet jednak gdyby ideał *Bildung* nie był tak ściśle zindywidualizowany, to i tak nie mógłby być wspomagany przez współczesne państwo. Brak możliwości powszechnego realizowania się na forum publicznym powoduje bowiem, że ingerencje w życie prywatne obywateli są dziś de facto o wiele dotkliwsze, niż za czasów greckich. Nie istnieje już możliwość realnej rekompensaty ograniczeń wolności. *Współcześnie (...) urzędnicy państwa zawsze osłabiają siłę narodu. Tak [bowiem] jak przez formę, która wylania się samorzutnie z materii, sama materia staje się bogatsza i piękniejsza – bo czymże innym jest ona jak nie połączeniem tego, co się najpierw ścierało, połączeniem, do zaistnienia którego niezbędne jest znalezienie nowych punktów jednoczących, a więc zarazem mnóstwo nowych odkryć, których liczba zawsze wzrasta proporcjonalnie do wzrostu różno-*

⁸¹ Podobne ujęcie charakteru współczesnego państwa było w Niemczech powszechne w czasach Humboldta. Patrz m.in. F. Schiller, op. cit., *List Trzeci*, s. 46; J. G. Fichte, *Mowy do narodu niemieckiego*, Mowa siódma, w: *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Warszawa 1996, s. 286 i n.

⁸² W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 40.

rodności – tak samo materia jest niszczone przez formę, którą nadaje się jej z zewnątrz⁸³. Jeśli więc „polis” mogła być tworem zarówno naturalnym jak i koniecznym, to współczesne państwo może być już jedynie „koniecznym złem” Nieuchronnie unifikuje ono i atomizuje naród zapośredniczając relacje między jednostkami i izolując je od siebie przez narzucenie im roli trybików w maszynie państwowej. Winno być zatem ograniczone do minimum.

Sprawowaną niegdyś przez polis funkcję „samorzutnego” – gdyż wyptywającego jednocześnie z potrzeby, jak i z obiektywnej konieczności – organizatora życia narodu, obecnie częściowo przejęło na siebie indywidualistycznie rozumiane społeczeństwo, nowy twór powstały po upadku starożytnej „polis” i niejako w jej miejsce. *Nationverein*⁸⁴, bo takie miano nosi ono u Humboldta, pozostając tylko luźnym zbiorem jednostek, nie niweluje różnorodności sytuacji, a więc nie unifikuje swoich członków i nie pozbawia ich indywidualności⁸⁵. Dzięki temu może być właściwym środowiskiem ludzkiej samorealizacji. O ile zatem *Nationverein* jest formą ludzkiej egzystencji, przez którą sama materia – czyli naród – staje się *bogatsza i piękniejsza w swojej różnorodności*, o tyle współczesne państwo to zawsze for-

⁸³ Ibidem, s. 38. Na ten temat patrz też m.in. D. Sorkin, *Wilhelm von Humboldt: The Theory and Practice of Self-formation (Bildung), 1791-1810*, w: *Journal of the history of Ideas*, 1983, s. 60.

⁸⁴ W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 61.

⁸⁵ F. Meinecke określa *Nationverein*, jako zrzeszenie chwilowo żyjącej ze sobą liczby indywidualiów (F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München und Berlin 1919, s. 44) J. Rawls nazywa *Nationverein* Humboldta związkiem społecznym. Dla Rawlsa stanowi on zrzeszenie podobne grupie muzyków, „z których każdy mógłby nauczyć się grać równie dobrze jak inni na każdym instrumencie w orkiestrze, jednak na mocy niepisanej umowy wszyscy postanowili doskonalić swe umiejętności na instrumencie tak wybranym, by urzeczywistnić zdolności wszystkich we wspólnej grze (J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości*, Warszawa 1994; s. 836). Dzięki temu każdy z członków takiego związku może uczestniczyć w bogatych wspólnych zasobach wszystkich innych. Od tego stwierdzenia jest już tylko krok do uznania, że taki związek społeczny, oparty na wspólnocie wewnętrznych zdolności i potrzeb członków, jest jakąś wartością rodzącą szczególne obowiązki. Pozornie zatem także nie tak daleko tu do stawianego przez Rawlsa wymagania wobec państwa, żeby wyrównywało społeczne nierówności i w ten sposób „wspomagało całą orkiestrę do jeszcze lepszej gry”. Humboldt jednakże nie tylko nie czyni tego kroku, lecz uważa nawet, że takie wspomaganie odebrałoby *związkowi społecznemu* dobroczynny charakter: *Wszystkie instytucje, które mają na celu podtrzymywanie lub wspomaganie pozytywnego dobrobytu narodu [...] mają szkodliwe następstwa oraz są niedostosowane do polityki prawdziwej i najwyższej, gdyż wychodzącej zawsze z humanistycznego punktu widzenia.* (W. von Humboldt, *Ideen...* s. 112.) Wszelkie interwencje państwa hamują wedle Humboldta wolną grę sił społecznych i osłabiają w ten sposób własną inicjatywę obywateli prowadząc do podporządkowania ich pomocy państwa. Pomoc państwa prędzej czy później pozbawiłaby uczestników związku potrzeby wzajemnego wspomagania się i zdała ich na pomoc państwa. Przez to więzi między nimi uległyby osłabieniu, oni sami zaś upodobniliby się do siebie, a taki zuniformizowany i tym samym zatomi-zowany przez państwo *związek* przestałby spełniać swą zbawienną rolę.

ma narzucona z zewnątrz: niszczy ono swoją materię, homogenizując ją i porządkując⁸⁶. Państwo „jako takie” jest dla Humboldta tworem sztucznym, obcym narodowi, a narzucona przezeń jednorodność nie tylko nie rozwija, lecz nawet pozbawia członków indywidualności⁸⁷: jego władza, *choćby [była] nie wiadomo jak mądra i pożyteczna, to przecież zawsze sprawia, że ludzie zatracają indywidualność*⁸⁸. Dlatego współcześnie instytucje państwa, *choćby były z instytucjami społecznymi nawet bardzo mocno wymieszane, nigdy nie mogą być z nimi mylone*⁸⁹.

Zgodnie z tą zasadą, Humboldt daje wizję formy życia zbiorowego, opartej z jednej strony na zasadach społeczeństwa oddzielonego od państwa, a z drugiej na prawach ludzi, którzy jako członkowie tegoż społeczeństwa oczekują od rządu dbałości o wspólne interesy (w postaci minimalnej gwarancji bezpieczeństwa), nie stanowią jednak integralnej części tej formy politycznej. Prawa, które przysługują człowiekowi są uznaniem niezależnej od państwa, osobistej autonomii każdej jednostki, w żadnym wypadku zaś nie są jej nadaniem. Każda skuteczna zmiana warunków życia nastąpić może tylko za pośrednictwem osobistego interesu jednostek. Instytucja państwa pełni tu co najwyżej rolę pomocniczą, tj. wspomaga samodzielne działania obywateli dbając o zachowanie ich w odpowiednich granicach⁹⁰. Sami troszczą się oni o własny byt, a działania takie pozwalają im wykształcać umiejętności „menedżerskie”, zdolności do samodzielnego zapewniania odpowiednich warunków egzystencji i rozwoju oraz – co ważne – pobudzają do poszukiwania pomocy u innych współobywateli i w ten sposób budują sil-

⁸⁶ Różnicę między relacjami panującymi pomiędzy państwem, a narodem, w starożytnej polis i państwie współczesnym ilustruje tu Humboldt metaforą inspirowaną zaczerpniętym niewątpliwie z myśli I. Kanta pojęciem *wewnętrznej celowości*. Dla Kanta *wewnętrzna celowość* jest cechą, która przysługuje tylko temu, co organiczne. Wyraża się ona w zdolności materii do samoorganizowania się w formę. Za tę samoorganizację odpowiada wewnętrzna siła tego, co organiczne, którą Kant określa mianem *eine bildende Kraft*, siła kształtująca, samoczynna siła organizująca. Tę moc kształtującą kontrastuje Kant z inną siłą, określaną mianem *eine bewegendende Kraft*, tj. siły poruszającej. Siła poruszająca przynależy materii nieorganicznej, która dla własnego istnienia wymaga poruszenia z zewnątrz. Jest to rodzaj energii charakteryzujący maszynę, która dla swojego działania wymaga zewnętrznego źródła energii. I. Kant, *Krytyka władzy sądu*, Warszawa 1986, s. 334, 464, 506. Doskonale wyjaśnia ten problem F. Coppleston w swojej *Historii filozofii* (Warszawa 1996, t. VI, s. 400-404).

⁸⁷ Wrogość koncepcji wyrażonej w *Ideen...* wobec każdej formy państwa podkreśla wielu autorów. M.in.: F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, s. 43, München und Berlin 1919; R. Aris, op. cit., s. 140; F. Beiser, op. cit., s. 131; P.R. Sweet, *Young Wilhelm von Humboldt's Writings (1789-93) Reconsidered*, w: *Journal of the History of Ideas*, no. 34 (1973), s. 470.

⁸⁸ W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 37.

⁸⁹ Ibidem, s. 61.

⁹⁰ Dlatego S. Battisti porównuje tę koncepcję z zasadą subsydiarności państwa podnoszoną przez katolicką naukę społeczną. S. Battisti, op. cit., passim.

niejsze niż państwowe, bo niezapośredniczone przez trzeci podmiot, więzi międzyludzkie⁹¹.

Moim zdaniem, konstrukcja ta zbliża myśl Humboldta do opartego na myśli Locke'a amerykańskiego ujęcia reprezentowanego przez T. Paine'a⁹². Doktryna Paine'a opiera się o analogiczne rozróżnienie źródeł społeczeństwa (society) i państwa (government)⁹³. Podobnie jak u Humboldta, w koncepcji Paine'a o powstaniu społeczeństwa decydują nasze potrzeby, zaś o powstaniu państwa – nasze słabości (skłonność do naruszania praw innych). Każdy stan społeczny jest w związku z tym błogosławieństwem, a państwo, nawet najlepsze, zawsze pozostaje tylko „złem koniecznym”⁹⁴.

* * *

Zarówno stworzona przez Humboldta koncepcja państwa jak i charakter jego argumentów przeciwko pruskiemu paternalizmowi noszą ewidentne znamiona politycznego liberalizmu. Wykluczenie pozytywnej troski państwa o dobro obywateli, wolność od wymagań obywatelskich cnót i zobowiązań na rzecz społeczności, możliwie szeroka i ściśle chroniona sfera życia prywatnego, to cechy charakterystyczne dla klasycznej jego odmiany. Zarazem jednak motywy i uzasadnienie dla ścisłego limitowania działalności instytucji państwowych oraz dla leżącej całkowicie poza sferą jego działań wolności osobistej, dalekie są już od takiego tradycyjnego obrazu. W związku z tym w literaturze spotykamy się nawet ze specjalnie stworzonym dla takich koncepcji terminem „another liberalism”, czyli „liberalizm odmienny”. Podkreśla się, że odmienność ta wynika przede wszystkim z jego romantycznych motywacji. Koncepcja Humboldta rzeczywiście zawiera wiele wątków romantycznych. Tym jednak z nich, który szczególnie mocno przyczynił się do nadania mu tak niepowtarzalnego charakteru jest perfekcjonizm, a ściślej mówiąc, połączenie romantycznej koncepcji *Bildung* z klasycznym liberalizmem. To bowiem właśnie wyprowadzenie wizji bardzo ograniczonego państwa z sa-

⁹¹ Tak chyba należy interpretować następujący passus Humboldta: *Wzajemna pomoc musi występować przynajmniej najaktywniej tam, gdzie jest najgłębsze uczucie, jako że tylko na nim wszystko polega, doświadczenie zaś pokazuje, że [...] opuszczone przez rząd części narodu są zawsze ze sobą powiązane podwójnie mocno.*, Ibidem, s. 41.

⁹² Ch. E. Weber porównuje koncepcję wyrażoną w *Ideen...* z koncepcją prezentowaną przez amerykańskich „ojców założycieli”. Ch. E. Weber, *Die Integration eines Kontinents als Problem: Amerika, Europa*, Berlin 1971, s. 60 i n.

⁹³ T. Paine, *Common Sense*, s. 4. i n., New York 1953; wyd. polskie, (fragm.): T. Paine, *Zdrowy rozsądek*, w: *Myśl amerykańskiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, s. 115 i n., Warszawa 1963.

⁹⁴ Podobnie interpretuje koncepcję Paine'a np. J. Habermas (*Teoria i praktyka*, s. 126 i n., Warszawa 1963) Państwo jako *twór konieczności* charakteryzuje F. Schiller w swoich *Listach...* (*Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, Warszawa 1972, *List trzeci*, s. 46).

modoskonalenia jest bez wątpienia głównym źródłem oryginalności i „odmienności” koncepcji Humboldta⁹⁵.

Osobliwość tego połączenia wydaje się wynikać z odmiennych koncepcji wolności prezentowanych przez perfekcjonizm i liberalizm w ich klasycznych postaciach. Liberalne ograniczenia instytucji państwa są na ogół następstwem wizji „wolności od”, podczas gdy w ramach „etyki samodoskonalenia” mamy przeważnie do czynienia z wolnością w sensie pozytywnym. W tej ostatniej wolność jest rozumiana jako możliwość realizowania konkretnego celu. Cel ów narzuca człowiekowi pewien sposób jego realizacji, tj. pozytywnie określa metody działania, lub też po prostu wskazuje konkretne działania, które należy podjąć, by ów ideał osiągnąć. W związku z tym państwo, niejako w sposób „naturalny”, staje się aktywnym „narzędziem wolności”⁹⁶. Humboldtowi udało się natomiast bezprecedensowo połączyć przekonanie o dążeniu człowieka do doskonałości jako ostatecznym celu jego egzystencji z liberalną koncepcją wolności od ingerencji. Za powodzenie tego zabiegu odpowiedzialny jest moim zdaniem konsekwentny indywidualizm, który do samego końca nie pozwala mu na rezygnację z przekonania o najwyższej wartości jednostki ludzkiej i przewadze jej osobistego dobra nad dobrem jakichkolwiek bytów ponadjednostkowych. W „tradycyjnej” – np. arystotelejskiej – etyce samodoskonalenia, zakorzeniony w uniwersalnym porządku ideał „człowieka doskonałego moralnie” stanowi wartość wyższą od jednostki, w związku z czym jego osiągnięcie może wymagać od niej wyrzeczenia się dbałości o własne dobro. Dla Humboldta traktowanie procesu samodoskonalenia jako celu ponadjednostkowego i poświęcanie dobra indywidualum w imię jego realizacji byłoby pozbawione sensu, gdyż proces ten jest niczym innym jak tylko taką właśnie indywidualną samorealizacją podejmowaną zawsze jedynie dla *siebie samego i z siebie samego*⁹⁷.

Przychylając się do zdania znacznej części badaczy liberalizmu uważam, że właśnie to powiązanie specyficznego perfekcjonizmu z klasycznym schematem liberalnym może być dzisiaj oceniane jako najistotniejszy wkład Humboldta w intelektualną historię liberalizmu⁹⁸. Współczesna myśl libe-

⁹⁵ Terminu tego używają N.L. Rosenblum oraz Z. Rau. N.L. Rosenblum, op. cit.; Z. Rau, *From Communism to Liberalism: Essays on the Individual and Civil Society*, Łódź 1998, s. 7 i n.

⁹⁶ Przykładem najbardziej charakterystycznym jest tu zapewne podnoszony przez Humboldta paradygmat państw starożytnych i ideału *kalos kagathos*. Starożytna grecka polis troszczyła się jego zdaniem o charakter swych obywateli. Stąd polityczna filozofia Arystotelesa, z której niewątpliwie zaczerpnął to przekonanie, traktuje państwo jako najdoskonalszą wspólnotę, która zapewnia swoim członkom zarówno materialne, jak i duchowe potrzeby. Dlatego też jej obecność w sferze prywatnej jest nie tylko sensowna, ale też i pożądana. Patrz: Arystoteles, *Polityka*.

⁹⁷ W. von Humboldt, *Ideen...*, s. 31.

⁹⁸ Patrz np.: U. Vogel, *Liberty is Beautiful: von Humboldt's Gift to Liberalism*, w: *History of Political Thought*, Vol. III. No. 1. Spring. January 1982; N. L. Rosenblum, op. cit., passim; Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 50.

ralna zdominowana jest bowiem przede wszystkim przez filozofów amerykańskich, takich, jak John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, czy David Gauthier. Wszyscy oni oferują racjonalistyczne konstrukcje oparte na normatywnych kategoriach praw. Liberalizm, który wyłania się z ich dzieł jest chłodnym, wysoce abstrakcyjnym i legalistycznym tworem⁹⁹. Prezentowana przezeń ahistoryczna wizja człowieka nie uwzględnia ani dynamiki procesów rozwojowych, ani indywidualnej strony ludzkiej egzystencji. Tworzy ona wyidealizowany obraz, zakładający przewidywalność przynajmniej podstawowych zasad ludzkiego działania¹⁰⁰. Świadomość, że ludzka działalność jedynie może być (nie zaś: jest zawsze) racjonalna, pojawia się co najwyżej na głębokim marginesie tych koncepcji. Może się to wydawać paradoksalne, ale Humboldt w swoim perfekcjonizmie prezentuje dużo bardziej realny i dużo mniej „perfekcyjny” obraz człowieka. Perfekcjonizm oznacza u niego przede wszystkim historyczną zmienność i nieprzewidywalność, a bycie doskonałym, jedynie pewną nieokreśloną do końca możliwość. Doskonałość jest „nasieniem”, które każdy z nas nosi w sobie i pielęgnuje przez całe życie; proces samodoskonalenia jest procesem ciągłym, nigdy się nie kończącym. Brak mu przy tym rygorystycznego moralnego koncepcji I. Kanta, który mógłby spowodować, że taki wciąż doskonalący się podmiot byłby stale tragicznie rozerwany pomiędzy swoim realnym a idealnym obrazem¹⁰¹.

⁹⁹ Z. Rau, *From Communism to Liberalism. Essays on the Individual and Civil Society*, Łódź 1998, s. 7-8

¹⁰⁰ Najlepszym przykładem na to jest chyba sprawiedliwość proceduralna J. Rawlsa i jego wizja *zastony niewiedzy* (J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, PWN, s. 190 i n.).

¹⁰¹ Stosunek Humboldta do filozofii Kanta najlepiej oddaje go niemiecki termin „Auseinandersetzung”. Obejmuje on trzy zasadniczo różne znaczenia: (1) pozytywne porozumienie się, ugodę; (2) obiektywne wytłumaczenie, objaśnienie oraz (3) krytyczną rozprawę, dyskusję. Humboldt posługuje się kantyzmem dynamicznie: niewątpliwie operuje terminologią kantowską, zgadza się też z kantowską krytyką pod adresem utilitaryzmu i postulatem imperatywu kategorycznego traktowania człowieka jako „celu samego w sobie”. Za Kantem dostrzega konieczność rozdzielenia sfery prawa moralnego od pozytywnego i „autonomizacji” moralności, ale zarazem nie zgadza się z formalizmem i rygorystyzmem moralnej filozofii kantowskiej. Podobnie jak F. Schiller według J. Prokopiuka (*Utopia i profecja czyli dwie dusze Fryderyka Schillera*, s. 12, w: Fryderyk Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, Warszawa 1972.) Dla określenia stosunku koncepcji Humboldta do filozofii Kanta terminu *Auseinandersetzung* używa także C. Menze. Wyjaśniając jego znaczenie w kontekście koncepcji Humboldta mówi on, że *Humboldtowi chodziło tu pierwszorzędowo (primär) nie o kontynuację i rozszerzenie kantowskiego projektu, [...] lecz o przetransponowanie zasadniczych motywów myśli Kanta w zupełnie inny kontekst, mianowicie o wyjęcie ich z refleksji filozofii transcendentalnej i włączenie do teorii Bildung, ich użycie dla odpowiedzi na pytanie o byt i określenie człowieka, bez projektowania przy tym transcendentalno-filozoficznie (transzendentalphilosophisch) określonej antropologii oraz teorii Bildung; por: C. Menze, Grundzüge der Bildungsphilosophie Wilhelm von Humboldts, w: Bildung und Gesellschaft. Zum Begriff von Humboldt bis zur Gegenwart, Göttingen 1972, s. 13-14.*

Realizm w spojrzeniu na człowieka osiąga Humboldt niewątpliwie przy pomocy swej specyficznej metody antropologicznej. U źródeł tej metody leży założenie, że antropologia filozoficzna, jeśli stanowić ma punkt wyjścia dla projektowania rozwiązań społeczno-politycznych, nie może ograniczać się jedynie do chłodnej „buchalterii” i statystyki. Prócz zdolności analitycznych wymaga ona także zatrudnienia wyobraźni. Dzięki niej bowiem, formalny (abstrakcyjny i idealny) aspekt rzeczywistości oraz jej indywidualny, czysto materialny wymiar, postrzegamy nie jako sobie przeciwstawne, lecz jako harmonijnie uzupełniające się „strony” tej rzeczywistości. Dlatego nad wyważoną analizę prezentowaną przez swoich oświeceniowych mistrzów – W. Dohma, czy I. Kanta – bardzo często przedkłada Humboldt język obrazów i metafor. Język ten stanowi niezbędną składnik jego estetycznej metody: pobudza wyobraźnię i w ten sposób spełnia rolę podstawowego narzędzia budowania wszechstronnej nauki o człowieku. Humboldt pragnie w ten sposób ochronić jednostkę przed jej instrumentalizacją, o którą tak łatwo w wysoce abstrakcyjnym „chłodnym racjonalizmie” epoki Oświecenia. Walka z instrumentalnym traktowaniem jednostki, która znajduje swe uwieńczenie w argumentach Humboldta przeciwko państwu, ma zatem swoje źródła już na metodologicznej płaszczyźnie jego antropologii. Kosztem jednak bezwarunkowego „upodmiotowienia” ludzkiego indywiduum, samo państwo zostaje w jego doktrynie całkowicie uprzedmiotowione i „odczłowieczone”. Humboldt pisze o nim tak, jak gdyby za jego aparatem nie kryli się ludzie, lecz jakieś tajemnicze siły, przed którymi przede wszystkim należy mieć się na baczności. W tym kontekście można jedynie wyrazić zdumienie, że tak jawna i radykalna wrogość do państwa nie przeszkodziła mu mimo wszystko zaangażować się później czynnie w służbę monarchii pruskiej.