
ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS
FOLIA PHILOSOPHICA 21, 2008

*Marek Kozłowski**

**„PAŃSTWO CELÓW” JAKO INSTYTUCJA KULTURY
CZY KRYTYKA WŁADZ PODMIOTU
JEST WYSTARCZAJĄCĄ PODSTAWĄ FILOZOFII KULTURY?**

Przypadająca w 2004 r. okrągła rocznica śmierci Immanuela Kanta stała się okazją do przypomnienia dzieła wybitnego myśliciela na licznych zebraniach naukowych, seminariach i konferencjach, które zaowocowały, bądź zaowocują, stosownymi publikacjami. Jest godne uwagi, że na tle tego okazjonalnego ożywienia zainteresowania filozofią Kanta pojawiają się także prace mniej okolicznościowe, będące podsumowaniem kilkuletnich studiów nad filozofią krytyczną, studiów skupiających się na odczytywaniu podstawowych pojęć tej filozofii np. w perspektywie idei kultury. Wydana przez Towarzystwo Naukowe KUL książka Elżbiety Wolickiej pt. *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu* (Lublin 2002) jest właśnie próbą zrozumienia myśli autora *Krytyk* poprzez „żywy, »dialogiczny« kontakt z nią samą, cierpliwe i zarazem również »krytyczne« drażnienie problemów, dotyczących przede wszystkim podstaw kultury” (s. 9). Uzasadnieniem dla wyróżnienia – porządkującej prowadzone wokół Kanta rozważania – kwestii podstaw kultury jest przekonanie, wedle którego „w perspektywie historycznej” to właśnie niezbyt rozbudowane, a przy tym „czysto spekulatywne i postulatywne” (s. 14) ustalenia Kanta w kwestii kultury okazały się „najbardziej brzemienne w skutki”, doniosłe i owocne, podczas gdy jego transcendentalna epistemologia czy paradygmat naukowości nie wytrzymały próby czasu. Autorka zastrzega od razu, że jej rozważania nie pretendują ani do wyczerpującej, ani do oryginalnej wykładni kantowskiej filozofii, oraz że rezygnuje z przywoływania rozległej literatury kantologicznej, podejmując jedynie ze skromnie określonej pozycji czytelnika-humanisty próbę samodzielnego zmierzenia się z myślą Kanta w nadziei, że ewentualnie mogłoby to zachęcić innych do pójścia w jej ślady.

* Uniwersytet Łódzki.

To, co autorka określa jako prowizoryczność swych wywodów, może być jednak – jak sędzę – konsekwencją wyboru powodu, dla którego lektura dzieł Kanta jest w ogóle podejmowana. Innymi regułami rządzi się bowiem lektura kantologiczna, tzn. podejmowana przede wszystkim w celu zapoznania się z poglądami Kanta w ich integralności, innymi zaś lektura podporządkowana studiom nad zagadnieniem kultury. W tym drugim przypadku czytelnik ma prawo tak selekcjonować, sortować i interpretować wyłożone przez Kanta poglądy, by respektując zasady transcendentalnego krytycyzmu, tzn. zachowując elementarną lojalność wobec filozoficznego stanowiska autora *Krytyk*, przede wszystkim zidentyfikować i wykorzystać wkład Kanta do filozofii kultury. O efektywności lektury świadczy wtedy nie kompletność prezentacji kantowskiej filozofii, możliwie najszerzej udokumentowana odniesieniami do literatury przedmiotu, lecz precyzja w doborze i wykonaniu przekrojów poddanego lekturze dzieła, umiejętność wyeksponowania wątków nadających się właśnie do ułożenia w *prolegomena* do filozofii kultury. Sytuacja staje się mniej klarowna, gdy – właśnie tak jak w *Rozważaniach wokół Kanta* – problematyka kultury okazuje się przedmiotem zainteresowania przede wszystkim (jeśli nie wyłącznie) w takim kształcie, w jakim występuje ona w pismach samego Kanta. Innymi słowy, autorka stara się odczytywać dzieło Kanta w wyróżnionej przez siebie perspektywie filozofii kultury, ograniczając się zarazem do takiego rozumienia kultury, jakie udaje się jej odnaleźć w pismach królewieckiego myśliciela. Rezultatem jest praca o ambicjach zarówno kantologicznych, choć pozbawiona stosownych wtedy odniesień do literatury przedmiotu, jak i kulturoznawczych, choć znowu jako taka – jeśli nie liczyć aneksu poświęconego poglądom Paula Ricoeura – nadmiernie zawężająca problematykę kultury do jej postaci możliwej do odnalezienia w twórczości Kanta.

Poszukując właściwego określenia sposobu, w jaki problematyka kultury uobecnia się w filozofii Kanta, autorka nie zadowala się sporządzeniem katalogu jego stwierdzeń bezpośrednio odnoszących się do tej problematyki, lecz stara się odnaleźć i wyeksponować związek *idei kultury* z samymi podstawami krytycznej filozofii, tzn. z *kanonem* czystego rozumu, który jeśli w ogóle byłby możliwy, to w odniesieniu do „nie spekulatywnego, lecz praktycznego użytku rozumu”. Tym samym podejmuje ona zadanie wyłożenia – przynajmniej w zarysie – całości koncepcji Kanta jako filozofii kultury. *Kanon* czystego rozumu praktycznego można by bowiem potraktować – jak czytamy na s. 162 – „jako projekt – *prolegomena* – filozofii kultury”, która jako dyscyplina praktyczna stałaby się wtedy „czymś w rodzaju projektu kantowskiej «metafizyki woli» (wolności)”. Czysty rozum praktyczny jest przede wszystkim zainteresowany ideą celu ostatecznego „bez względu na to, czy go osiąga, czy też nie”, celem tym zaś jest właśnie „kultura, pojmowana jako możliwe państwo celów” (s. 163–164). Jednakże pomie-

dzy teorią, która prawodawczą zdolność czystego rozumu praktycznego ujmuje abstrahując od warunków jej zastosowania, a praktyką skupiającą się na działaniu według zasad, które owe warunki uwzględniają, potrzeba jeszcze – jak pisze Kant – członu pośredniego, *władzy sądenia*, bez której skuteczna realizacja teoretycznie określonej powinności byłaby niemożliwa. Nadaje to władzy sądenia pozycję wyróżnioną, zarówno dlatego, że to właśnie w swej trzeciej *Krytyce* Kant czyni kulturę przedmiotem swej bezpośredniej uwagi jako „wyrabianie zdatności istoty rozumnej do dowolnych celów w ogóle (a zatem w jej wolności)”, jak i dlatego, że – co nawet ważniejsze – *Krytyka władzy sądenia*, odpowiadając na pytanie: *Czego mogę się spodziewać?*, podejmuje próbę ustalenia warunków skutecznego korelowania przyrody jako „pojęcia intelektu, które swą realność wykazuje i musi wykazywać na przykładach doświadczenia” z wolnością jako „ideą rozumu, której obiektywna realność sama w sobie jest wątpliwa”. Od tego więc, jak kantowska *Krytyka władzy sądenia* rozwiązuje postawione przed sobą zadanie, zależy możliwość ufundowania w oparciu o poczynione w niej ustalenia filozofii kultury, która nie sprowadzałaby się jedynie do budowania na podstawie krytyki umysłowych władz podmiotu *kultury rozumu* (jako wystarczającej wtedy podstawy dla filozofii kultury), ale także potrafiła objąć sobą względnie zintegrowany zbiór procedur czy też „reguł pragmatycznych” (s. 163), w oparciu o które realizacja *tego, co być powinno* poza bezinteresowną manifestacją przysługującej istocie rozumnej wolności i wypracowywaniem zasługiwania tej istoty na szczęśliwość, mogłaby stać się *z a r a z e m* kulturotwórczą aktywnością istoty rozumnej w obiektywno-cywilizacyjnym wymiarze jej podmiotowej samorealizacji.

Stąd też podstawowym zajęciem autorki *Rozważań wokół Kanta* jest pracowite przeszukiwanie *Krytyki władzy sądenia* w nadziei odnalezienia procedur, dzięki którym kultura jako przedmiot filozofii mogłaby przestać być już samą tylko *ideą rozumu*, co byłoby też równoznaczne ze znalezieniem – możliwie niekolidującego z filozoficznym stanowiskiem Kanta – sposobu przejścia od czysto formalnych konstrukcji rozumu w rodzaju przyjętego za wzorzec instytucji kultury *państwa celów* do ich możliwej realizacji w planie społeczno-historycznym. W planie kantologicznym wyrażałoby się to chociażby zmniejszeniem teoretycznego dystansu pomiędzy kanonicznymi *Krytykami* Kanta i jego drobniejszymi rozprawami poświęconymi filozofii polityki czy historii powszechnej. Mimo że autorka porusza się w obrębie problematyki trzeciej *Krytyki* swobodnie i z dużą znajomością rzeczy, co daje czytelnikowi jeszcze jedną okazję do satysfakcjonującego uczestniczenia w *ćwiczeniach z Kanta*, teoretyczne rezultaty jej pracy, jeśli chodzi o nowe ustalenia w kwestii filozofii kultury, trudno uznać za zadowalające. *Krytyka władzy sądenia* określa bowiem możliwość korelowania światów teoretycznego i praktycznego rozumu, a nawet formułuje procedury, za pośrednictwem

których – jak to ujmuje jej autor – może stać się ona „środkiem spajającym dwie części filozofii w jedną całość”, jednakże wspomniane zjednoczenie zawsze ma w niej za swój rezultat co najwyżej i d e e jedności filozofii, nigdy zaś rzeczywistą jedność jej praktycznej i teoretycznej części. Innymi słowy, wypracowane przez Kanta w *Krytyce władzy sądenia* i godne podziwu choćby ze względu na finezyjną technikę filozofowania procedury „spajania dwu części filozofii w jedną całość” w gruncie rzeczy nigdy nie naruszają wewnętrznej integralności każdej z dwu spajanych części i przez to właściwie potwierdzają raz jeszcze i ugruntowują ich radykalną rozdzielność. Można stawiać Kantowi zarzut, że *Krytyka władzy sądenia* raczej oswaja nas z ustalonym we wcześniejszych *Krytykach* podziałem filozofii, eksponuje bowiem relację pomiędzy jej wyłączającymi się wzajemnie częściami dbając o to, by wzajemność ich składających się na tę relację powiązań stała się trzecim, wydzielonym i samodzielnym aspektem funkcjonowania rozumu, który mimo że zbudowany na deklaracji o spajaniu, samą swą obecnością zaświadcza o rozdzielności tego, co miało zostać w nim zjednoczone. Można też podziwiać konsekwentną powściągliwość Kanta wykorzystującego zamieszczony w *Krytyce władzy sądenia* wywód do wzmocnienia już ustalonych poglądów przez ich uzupełniające opracowanie z nierozwijanego wcześniej punktu widzenia, zamiast do rozwijania wcześniejszych ustaleń ryzykowną i wprowadzającą zamęt drogą ich merytorycznej rewizji.

Liczy się jednak to, że lektura Kanta, podejmowana dla potrzeb filozofii kultury, musi się nieodmiennie kończyć konkluzją, że kultura jednocząca w sobie autonomiczną samorealizację podmiotu z jej techniczno-cywilizacyjną obiektywizacją może – podobnie jak jedność filozofii – być co najwyżej *idea*, jako że w rzeczywistości żyjemy w dwóch istniejących obok siebie i wzajemnie się wyłączających, ale też i uzupełniających kulturach: *kulturze zręczności* i *kulturze karności (dyscypliny)*. Pierwsza zaspokaja naturalne potrzeby człowieka i służy temu, co dla niego cenne i pożyteczne ze względu na wartość jego życia; druga wyraża jego godność i ma walor normatywny (s. 171). Rekonstruowana w oparciu o filozofię Kanta koncepcja kultury staje się więc jeszcze jedną egzemplifikacją przenikającej tę filozofię dwoistości. Natomiast studiowana w oparciu o założenia tak określonej filozofii kultury koncepcja Kanta zaczyna się przedstawiać jako zbiór antynomii, paradoksów i aporii, które można co najwyżej rozpoznawać i katalogować, jako że ich rozwiązywanie w obrębie kantowskiego stanowiska już się nie mieści. Albo więc trzeba uznać dzieło Immanuela Kanta, tj. system jego trzech *Krytyk*, za szacowny zabytek i dołączyć do kustoszy strzegących integralności tego dzieła; albo też trzeba znaleźć formułę jego przekroczenia możliwie mało kolidującą ze stanowiskiem samego mistrza. Autorka *Rozważań wokół Kanta* zdaje się traktować możliwość takiego przekraczania idealno-apriorycznego czy też transcendentalnego kanonu jego filozofii z niejaką

beztroską. Jest jasne, że naturalnym rezerwuarem empirycznych egzemplifikacji teoretycznych ustaleń Kanta są jego pomniejsze rozprawy, nie znaczy to jednak, że samo posiadanie wspólnego autora z *Krytyką praktycznego rozumu* czyni je zaraz adekwatnym i prawomocnym historyczno-politycznym uzupełnieniem np. wyłożonej w tejże *Krytyce* teoretycznej koncepcji moralności. Kiedy więc autorka pisze o *państwie celów*, że z chwilą „kiedy staje się [ono – M. K.] projektem możliwego rozwiązania w planie historycznym nabiera znaczenia utopijnego – «warunek formalny» postuluje bowiem wypełnienie «materialną» treścią” (s. 174), nie jest jasne właśnie to, kiedy się ono takim projektem możliwego rozwiązania w planie historycznym staje, jeśli w ogóle ma to miejsce, albo jeśli w ogóle może to w filozofii Kanta mieć miejsce. Podobnie nie jest jasne, czy jedna z jego rozprawek traktująca o stosunku teorii do praktyki jest – jak pisze autorka na tej samej stronie – „wymownym świadectwem zmagania Kanta o uprawomocnienie owego projektu” (tj. państwa celów) jako możliwego rozwiązania w planie historycznym. Wydaje się wątpliwe, by prawomocność dającego się pomyśleć ideału *państwa celów* była przez Kanta wykuwana w toku polemiki z filozofią polityczną Hobbesa, która to polemika stanowi istotną część wspomnianej rozprawki.

Podjęty przez autorkę wysiłek znalezienia w twórczości Kanta racji pozwalających uznać *państwo celów* za projekt „możliwego rozwiązania w planie historycznym” jest godny odnotowania: wcześniejsze uznanie owego *państwa* za wzorcową instytucję kultury sprawia, że bez – możliwie uprawomocnionego przez samego Kanta – odniesienia owego ideału do jego realizacji w planie historycznym także filozofia kultury musiałaby pozostać jedynie kulturą rozumu, przyświecającą rosochatej rzeczywistości gładką ideą, a nie całokształtem kulturotwórczej samorealizacji. Autorka zaznacza wprawdzie, że w niniejszym kontekście interesuje ją „wyłącznie antropologiczny aspekt kantowskiej koncepcji państwa celów i osadzenie projektu wspólnoty obywatelskiej w ramach pryncypiów jego krytycznej filozofii człowieka”, jednakże już samo wyodrębnienie takiego *antropologicznego aspektu* może okazać się kłopotliwe jeśli zważyć, że *państwo celów* jest imprezą nie dla ludzi po prostu, lecz dla istot rozumnych, że jest ono jedynie dającym się pomyśleć sposobem nieopresywnej koordynacji podmiotów moralnych w ich autoprzewodzącej samorealizacji, a nie politycznym przepisem na urządzenie życia zbiorowego, o prawomocność którego Kant zmagać się musi dodatkowo w okazjonalnych rozprawkach. Wypada się zgodzić z uwagą autorki, że konstrukcja kantowskiej filozofii, zwłaszcza w jej wymiarze praktycznym, „musi budzić w dzisiejszym czytelniku zarówno podziw, jak i pewne zakłopotanie” (s. 177) – to ostatnie z powodu niezachwianego przekonania Kanta o bezwzględnej obowiązującości prawa moralnego i jego zdolności do motywowania istot rozumnych w ich działaniu. Mnie także nie jest obce

poczucie niejakiej bezradności doświadczane zwłaszcza wtedy, gdy podejmuje się próbę *zmierzenia się z myślą Kanta* na jego własnym terenie i według reguł przez samego Kanta wyznaczonych. Idealno-transcendentalny status kantowskiej koncepcji czyni ją bowiem zupełnie odporną na empiryczne weryfikacje, natomiast polemika z rozważaniami natury empirycznej, inspirowanymi teoretycznymi rozstrzygnięciami, samych tych teoretycznych rozstrzygnięć dosięgnąć nie jest w stanie. Jeśli więc poszukiwać sposobów przewyższania wspomnianego poczucia bezradności, to raczej nie w mechanicznym uzupełnianiu transcendentalnego porządku kantowskiej filozofii jej empirycznym zapleczem, nawet jeśli zostało ono udostępnione przez samego Kanta w drobniejszych rozprawach, lecz w tropieniu i eksponowaniu pewnych osobliwości samej teoretycznej konstrukcji jego filozofii, tych zwłaszcza, które zdają się uobecniać w królestwie czystego rozumu ślady historycznych okoliczności.

W przyjętym przez autorkę *Rozważań wokół Kanta* sposobie odczytywania jego dzieła ideą kluczową jest *państwo celów*. Ono to bowiem ma przedstawiać sobą wzorcową instytucję kultury jako rezultat krytyki władz podmiotu. Zanim jednak zacznie się rozpatrywać szanse jego realizacji w planie historycznym (abstrahuję tymczasem od teoretycznej prawomocności takiej operacji na gruncie filozofii Kanta), warto być może zwrócić uwagę na sposób funkcjonowania *owego państwa*, nawet jeśli miałyby ono na zawsze już pozostać jedynie dającą się pomyśleć *ideą*. Przykładowo przytaczam trzy pierwsze nasuwające mi się *ad hoc* kwestie, których rozważenie mogłoby już rzucić nieco więcej światła zarówno na samą konstrukcję *państwa celów*, jak i na przydatność tego *państwa* do odegrania roli wzorcowej instytucji kultury: (1) *państwo celów* jako organizacyjna formuła zapewniająca moralności samowynagradzalność, (2) status i rola zwierzchnika w tym *państwie*, i (3) czego brakuje pracownikom najemnym i kobietom do uzyskania członkostwa w *państwie celów*? Ich rozwinięcie mogłoby powiedzieć o możliwej do odczytania z dzieła Kanta filozofii kultury więcej niż pracowity przegląd licznych, przejawiających się w tym dziele wątków i motywów pod kątem ich przydatności do roli *prolegomenów* takiej filozofii. Ponieważ kwestie te przytaczam jedynie gwoli zaledwie wstępnego zarysowania sposobu ewentualnego wykorzystania kantowskiej idei *państwa celów* dla celów heurystycznych, więc poprzestaję obecnie na krótkiej uwadze dla ich uzasadnienia. I tak pojawiająca się w zamieszczonych pod koniec pierwszej *Krytyki* rozważaniach *O ideale najwyższego dobra* idea „samowynagradzającej się moralności”, jeśli odnieść ją do *państwa celów* – bliżej przedstawionego w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* jako konstrukcja otwarta, bo tworzona z konieczności za pośrednictwem autoprawodawczej samorealizacji podmiotów moralnych, które do członkostwa w owym *państwie* pretendują – zdaje się konstrukcję tego państwa domykać, a jego funkcjonowanie cokolwiek

automatyzować. Kiedy bowiem dające się jedynie pomyśleć *państwo celów* staje się usystematyzowaną w swej moralnej samorealizacji zbiorowością członków ujmowanych już nie tylko ze względu na ich zasługiwanie na szczęśliwość, ale także ze względu na tej szczęśliwości proporcjonalną do ich moralnych zasług konsumpcję, wtedy też sama konstrukcja tego państwa musi zostać uzupełniona i domknięta przez czynnik *quasi-zewnętrzny*: istotę najwyższą, której zakładana przez rozum obecność każe Kantowi upatrywać pierwowzoru *państwa celów* w – podobnie zbudowanym na przeciwieństwie wobec państwa przyrody – Leibnizjańskim *państwie łaski*. Łaska istoty najwyższej ma zaś to do siebie, że może działać nieodparcie i zarazem bez naruszania wolności tego, komu została udzielona. W każdym razie Leibniz potrafi to wytłumaczyć. Reasumując, *państwo celów*, przystosowane do realizacji idei samowynagradzającej się moralności, nabiera – przynajmniej jeśli chodzi o jego konstrukcję – cech mniej odbiegających np. od Fichteańskiego projektu *zamkniętego państwa handlowego*, niż na pierwszy rzut oka mogłoby się to wydawać. Wspomniany wyżej *quasi-zewnętrzny* czynnik, określający konstrukcję i sposób funkcjonowania *państwa celów* w wywodzie z *Uzasadnienia metafizyki moralności*, przybiera postać *zwierzchnika*, który równych sobie przecież, bo wolnych przez swą autoprodawczą zdolność, szeregowych członków państwa jednak jakoś dominuje. Uosabia on w *państwie celów* istotę najwyższą, przy czym określenie najwyższa zdaje się znaczyć zarówno *pierwsza spośród równych*, jak i *boska*, czyli tutaj: uosabiająca bezwzględny charakter naszych wewnętrznych zobowiązań. Innymi słowy, boskość byłaby w odniesieniu do *zwierzchnika państwa celów* rezultatem jego pierwszeństwa, miałyby więc charakter funkcjonalny: byłaby warunkiem skuteczności w sprawowaniu przezeń zwierzchnictwa, a nie atrybutem jego transcendencji. Wreszcie zwracam uwagę na kwalifikacje wymagane od pretendentów do członkostwa w *państwie celów*. Wspomniałem o pracownikach najemnych i kobietach nie dlatego, by skonfrontować idealną konstrukcję z dostarczonymi przez Kanta w mniejszych rozprawach empirycznymi egzemplifikacjami, ale dlatego, że autor rozważań o *wiecznym pokoju* buduje teoretyczną argumentację na rzecz moralnej niepełnosprawności wymienionych istot, podnosi więc ich niezdolność do uczestnictwa w (auto)prodawstwie do rangi zasady, przez co jego pogląd w tej sprawie przestaje już być po prostu tylko empiryczną okolicznością i przypadkową egzemplifikacją przytoczoną dla ilustracji niemożliwej do sfalsyfikowania *praktycznej idei państwa celów*.

Zasygnalizowałem tu tylko znaczenie niektórych aspektów konstrukcji *państwa celów*, które pozwalają nieco sproblematyzować jego czysto idealny status możliwie bez mechanicznych odniesień do empirycznych egzemplifikacji, co wykorzystywanie owego *państwa* w charakterze wzorcowej instytucji kultury mogłoby uczynić bardziej owocnym. Niemniej jednak trudno

oczekiwać, że budowanie filozofii kultury w oparciu o hermeneutykę *idei kultury*, dającej się odnaleźć w pismach samego Kanta, przyniesie rezultaty daleko odbiegające od tych, które udokumentowała książka E. Wolickiej. Autorka zadbała, by jej rozważania toczyły się rzeczywiście *wokół Kanta*, zasłużyła więc na wdzięczność wszystkich zainteresowanych kantowską filozofią, choć zarazem – z tego samego powodu – nie mogła zaoferować czytelnikowi nowych ustaleń w zakresie filozofii kultury. Krytyka władz podmiotu jest wystarczającym uzasadnieniem dla sposobu, w jaki idea kultury uobecnia się w pismach Immanuela Kanta, filozofia kultury wymagałaby natomiast podstawy szerszej, tzn. takiej, która nie zamykałaby problematyki kultury w kręgu *Geisteswissenschaften*, lecz potrafiła zrealizować postulat zakodowany przez Kanta w idei jedności rozumu i – co za tym idzie – jedności filozofii. Problem polega na tym, że materiał do poszerzenia tej podstawy istnieje w obrębie twórczości Kanta, choć nie istnieje już w obrębie jego właściwej filozofii. Istotna różnica pomiędzy teoretycznym statusem rewolucjonizujących filozofię fundamentalnych *Krytyk Kanta* i jego pomniejszych pism historiozoficznych, prawniczych, politycznych nie pozwala – w zgodzie z zasadami jego filozofii – uczynić z tych ostatnich równorzędnego z *krytyką władz podmiotu* składnika, rekonstruowanej w oparciu o całość kantowskiego dzieła, filozofii kultury. Odwołania do interpretacji kantowskiej filozofii, dokonanych przez Heideggera, Nietzschego czy Ricoeura, niewiele tu zmieniają. Już raczej sposób, w jaki założenia tej filozofii modyfikują Fichte i Hegel, tworzy większą możliwość otwarcia nowej perspektywy dla rozważenia kwestii kultury, która np. w swym heglowskim ujęciu jako *Bildung* obejmuje sobą zarówno realizujące kulturę rozumu *wykształcenie*, jak i cywilizujące *kształtowanie* obiektywnej przedmiotowości.

Marek Kozłowski

**'Kingdom of Ends' as Institution of Culture
Is Critique of Subject Faculties a Sufficient Base
of Philosophy of Culture?**

Using E. Wolicka book *Consideration on Kant* as an anchoring point, the author investigates the conditions under which 'kingdom of ends' can successfully play a role of institution of culture, i.e. be translated into rules of action and empirical facts in the sphere of every day life and history.