

Piotr Szymaniec

Państwo i prawo w filozofii dziejów Immanuela Kanta

Immanuel Kant (1724–1804) pisma poświęcone refleksjom o historii ogłaszał w ciągu ostatnich dwudziestu lat swej działalności filozoficznej. Dają się one zebrać w jeden, średniej objętości tom. Postaram się wykazać, że pisma owe nie stanowią jedynie marginesu twórczości autora trzech wielkich *Krytyk – Krytyki czystego rozumu, Krytyki praktycznego rozumu* oraz *Krytyki władzy sądenia*⁶⁴. Więcej nawet – spojrzenie na całość refleksji Kanta o prawie i polityce z perspektywy jego pism historiozoficznych może dać ciekawe rezultaty, zwłaszcza gdy chce się prześledzić związki idei Kantowskich z późniejszymi koncepcjami Fichtego i Hegla.

Przed bardziej szczegółową analizą Kantowskiej filozofii dziejów trzeba rozważyć kwestię prawomocności wszelkich rozważań o sensie i celu historii – to, „jak” są one możliwe. Podstawą twierdzenia o celowości jest *sąd* rozumu. W *Krytyce władzy sądenia* filozof z Królewca przeprowadza podział tej władzy (*Urteilskraft*) w zależności od tego, do czego jest używana. O tym, kiedy o podmiocie można orzec, że jest on piękny, decyduje *władza sądenia w użyciu estetycznym*. W przypadku przyrody powstaje w poznających jednostkach skłonność, by tu piękno lub prawidłowości tłumaczyć wpływem jakiejś ukrytej dla nas celowości. Ta skłonność jest realizowana przez wydanie sądu według „idei pewnego celu przyrody”. Wówczas działa *władza sądenia w użyciu teleologicznym*⁶⁵. *Władza sądenia* jest jedynie pewnym – uwarunkowanym wszakże empirycznie – „sposobem tłumaczenia”, który czyni zrozumiałą dla nas przyrodę w jej szczegółowych prawach⁶⁶. *Urteilskraft*

⁶⁴ Utrwaliło się w literaturze stanowisko, że prace z filozofii dziejów stanowią margines twórczości Kanta, który filozofem dziejów *par excellence* nie był; tak chociażby uważa Karol Bal, *Wprowadzenie do etyki Kanta*, Wrocław 1984, s. 40–41. Odmienny pogląd, podkreślający znaczenie historiozofii w systemie filozoficznym Kanta, zaprezentował Yirmiahu Yovel w książce *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980; jednakże autor ten mało uwagi poświęcił zagadnieniom państwa i prawa w Kantowskich rozważaniach historiozoficznych.

⁶⁵ M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s. 154–159.

⁶⁶ M. Zahn, *Kantowska teoria pokoju w świetle najnowszych dyskusji*, [w:] *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, pod red. M.J. Siemka, Warszawa

pozwała sądzić (czyli postawić *hipotezę regulatywną*), że rozwój jednostki ludzkiej świadczy o realizacji jakiejś naturalnej celowości, „jakby” kierowanej przez jakiś doskonały rozum (czy też Boga). Można, idąc dalej, pomyśleć, że natura (Bóg) urzeczywistnia przy pomocy ludzi kolejny etap dążenia do celu wszechświata w ogóle – najwyższego dobra. W związku z tym należałoby uznać, iż sens działalności wolnej istoty ludzkiej jest realizowany na dwóch poziomach: jednostkowym oraz ogólnoludzkim, na którym przejawia się w ciągłym postępie ludzkości. Pojęcie celowości staje się niezbędne, aby człowiek mógł ogarnąć całość świata oraz uznać swoją egzystencję – którą może uczestniczyć w postępie ludzkości – za sensowną. Wynika stąd, że założenie celowości dziejów jest tylko postulatem rozumu – który pragnie dotrzeć do jedności absolutnej wiedzy, czego osiągnięcie nie jest wszakże możliwe – ale postulatem dla jednostki ludzkiej koniecznym. Wszelkie sądy dotyczące celu dziejów są zatem hipotezami regulatywnymi, czyli swoistą wiedzą w cudzysłowie. To właśnie swoiste wzięcie w cudzysłów stanowi o oryginalności Kantowskiej filozofii dziejów. Kant nie dokonuje szczegółowej analizy wydarzeń historycznych, lecz rozpatruje historię tylko w takim zakresie, w jakim interesuje ona człowieka jako rozumnej istoty praktycznej.

W pracy *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784) Kant określił cel, do jakiego zmierzać ma historia powszechna ludzkości. Ma nim być stan, gdy naturalne predyspozycje człowieka, „które odnoszą się do użytku czynionego z rozumu”, rozwiną się w pełni; gdy załążek oświecenia osiągnie „w naszym gatunku taki stopień rozwoju, który w pełni odpowiadałby zamysłom [przyrody]”. Albowiem należy uznać, że zamiarem przyrody jest, aby wszelkie naturalne predyspozycje każdego stworzenia rozwinęły się kiedyś „w pełni i zgodnie z celem”. Człowiek – jako gatunek – potrzebuje „niezmierzonego ciągu pokoleń, z których każde kolejno przekazuje następnemu swe oświecenie”, ażeby to kiedyś mogło się urzeczywistnić⁶⁷.

1994, s. 18–19.

⁶⁷ I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przekład: M. Żelazny, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 32–33. Według Barbary Markiewicz oryginalność historiozofii Kanta polega na tym, że po pierwsze – uznał on, iż trzeba potraktować dzieje „jako przedłużenie przyrody”, po drugie zaś przyjął za dziejów cel najwyższy „rozwój wszelkich

Środkiem, którym zdaniem filozofa posługuje się przyroda, żeby mogły się rozwinać zdolności człowieka, jest „antagonizm w społeczeństwie”, gdyż on właśnie ostatecznie staje się „źródłem prawodawczego porządku”. Ten antagonizm to „nietowarzyska towarzyskość ludzi (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*)”. Polega ona na tym, że człowiek „ma pewną skłonność do zrzeszania się z innymi, bo tylko w stanie społecznym czuje się czymś więcej, tzn. czuje, jak rozwijają się jego naturalne predyspozycje”; równocześnie ma on skłonność do „odosobniania się”, co przejawia się w jego chęci, „aby wszystko urządzać wedle własnego upodobania”. Ta chęć naturalnie musi natrafić na opór innych członków społeczności, którzy mają takie same skłonności. Owa chęć i opór, na jaki natrafia, są przyczyną mobilizacji wszystkich sił człowieka, który przewycięża „swoją pociąg do lenistwa i gnany ambicją, żądzą władzy lub bogactwa, stara się zdobyć określoną pozycję wśród bliźnich, których nie może ścierpieć, ale też bez których nie może się obyć. W tym punkcie dokonuje się pierwszy krok od barbarzyństwa do kultury, która w istocie polega na krzewieniu społecznych wartości człowieka. Od tego punktu zaczynają też rozwijać się stopniowo wszelkie talenty”⁶⁸. „Towarzyska nietowarzyskość” – środek, którym posługuje się przyroda, pełni w historiozofii Kanta analogiczną funkcję, jak „chytrość rozumu” u Hegla: sprawia, że ostateczny sens i skutek ludzkich działań będzie często inny od zamierzonego, umożliwiając postęp⁶⁹.

Przeciwnie niż niektórzy przedstawiciele Oświecenia (zwłaszcza

zadatków tkwiących w ludzkości”; nie to jednak przesądza o odkrywcości królewieckiego filozofa, albowiem oba wskazane tu elementy znajdowały się już w *Myślach o filozofii dziejów* J.G. Herdera – por. B. Markiewicz, *Kant o Rewolucji Francuskiej, czyli dzieje a filozofia transcendentálna*, [w:] *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, s. 42–43.

⁶⁸ I. Kant, *Idea...*, s. 34.

⁶⁹ Yirmiahu Yovel, *op. cit.*, s. 125 i n., używa wręcz terminu „chytrość natury” (*cunning of Nature*), co podkreśla podobieństwo do przedstawionego przez Hegla mechanizmu „chytrości rozumu”. Według Philipa M. Kretschmanna, *An Exposition of Kant's Philosophy of Law*, [w:] *The Heritage of Kant*, ed. by G. Tapley Whitney and D.F. Bowers, Princeton 1939, s. 249–250, koncepcja „towarzyskiej nietowarzyskości” ma walor polemiczny i skierowana jest przeciwko teoriom Thomasa Hobbesa i J.J. Rousseau; Rousseau się myli, gdy uznaje pierwotną kondycję człowieka za samotniczą, Hobbes zaś jest w błędzie, przedstawiając tę kondycję jako pełną przemocy.

francuskiego – na przykład markiz de Condorcet⁷⁰), Kant odrzuca ideę głoszącą, że wraz z rozkwitem nauk (zwłaszcza przyrodniczych) następuje również doskonalenie się człowieka pod względem moralnym. Ta idea nie może się ostać, gdy zastosuje się do niej instrumentarium wypracowane w filozofii krytycznej. Królewieckiego filozofa interesuje jedynie postęp w sferze moralności człowieka, będący wszakże tylko postulatem rozumu.

Na gruncie filozofii krytycznej nie da się stwierdzić, czy natura ludzka jest dobra, czy zła. Człowiek bowiem dla Kanta jest zarówno *homo phaenomenon*, to znaczy zjawiskiem świata przyrody, jak i *homo noumenon* – podmiotem moralnym, będącym zarazem „rzeczą samą w sobie” (*noumen*). Człowiek należy do świata, w którym rządzi przyrodnicza konieczność, a jednocześnie wykracza poza ten świat, aby realizować się jako całkowicie wolna istota moralna⁷¹. Jeżeli rozpatruje się go jako „rzecz samą w sobie”, nie można mu zatem przypisać żadnych właściwości. Na podstawie obserwacji można wszak uznać, że posiada on źródłową predyspozycję do dobra i radykalny pociąg do zła (przy czym przymiotnik „radykalny”, wywodzący się od łacińskiego *radix*, co znaczy *korzeń*, również oznacza tutaj „źródłowy”). Sądzić trzeba jednak, że pociąg do zła stanowi nieodłączną cechę aktywności jednostki-podmiotu⁷². Kant stwierdza wręcz: „z drewna tak krzywego jak to, z którego jest zrobiony człowiek, nie da się wystrugać nic prostego”⁷³. Jednakże do tego, aby przyjąć hipotezę regulatywną, iż „rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze”, trzeba pewnej podstawy empirycznej – swego rodzaju „znaku dziejowego”. Tym znakiem, według Kanta, była reakcja, jaka w Europie, a zwłaszcza w kręgu kultury niemieckiej, towarzyszyła rewolucji francuskiej. Znaczenie rewolucji polegało na tym, że dokonała się ona w duchu republikańskim. Ważniejszy wszakże był entuzjazm, jaki wywołała. Mimo że szybko pod wpływem dalszych doniesień z Francji przeminał, to dowiódł on znacznej dojrzałości ludzi do przyjęcia ustroju republikańskiego, a więc ich zbliżania się do

⁷⁰ Zob. A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przekład: E. Hartleb, PWN, b.m.w. 1957.

⁷¹ M. Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa*, Białystok 2000, s. 154; por. też I. Kranz, *Teorie i poglądy pedagogiczne Kanta w związku z zasadniczymi pojęciami jego systemu filozoficznego*, Kraków 1902, s. 16.

⁷² M. Żelazny, *Idea wolności...*, s. 131–133.

⁷³ I. Kant, *Idea...*, s. 36.

oświecenia. Powszechność i bezinteresowność tego entuzjazmu dowodzi, „jaki jest moralny charakter ludzkości przynajmniej w jego predyspozycjach. Charakter ten nie tylko pozwala żywić nadzieję na postęp, lecz sam już nim jest, jeśli tylko jego możliwości aktualnie wystarczają”⁷⁴.

Wszelki postęp jest okupiony wielkim wysiłkiem i następuje w wyniku konfliktów. Nie może być zresztą inaczej, ponieważ „nietowarzyska towarzyskość” powoduje, że wybuchają nieustanne antagonizmy, ale też że ludzie, choć spragnieni dostatku i spokoju, ciągle zmuszeni są do coraz to nowego wysiłku, który przyczynia się do rozwinięcia ich naturalnych predyspozycji. Do postępu przyczyniają się nie tylko konflikty wewnątrz społeczeństwa, ale również wojny między narodami. Zdaniem Kanta: „Nawet wojna, jeśli jest prowadzona z zachowaniem porządku i poszanowaniem praw obywatelskich, ma w sobie coś wzniosłego, przy czym czyni ona charakter narodu, który wiecie ją w ten sposób, tym wznioślejszym, im liczniejsze były niebezpieczeństwa, na jakie był narażony i wśród których zdołał mężnie przetrwać. Natomiast długotrwały pokój wiecie zazwyczaj do panowania samego tylko ducha handlu, a wraz z nim do panowania niskiej chciwości, tchórzostwa i zniewieściałości oraz do upodlenia się myślenia narodu”⁷⁵. Z pewnością filozof nie próbuje wszelkiego zła jako

⁷⁴ *Idem, Wznowione pytanie. Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu, co lepsze?*, przekład: M. Żelazny, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii...*, s. 215, 214.

⁷⁵ *Idem, Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 161. Kant w artykule *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* tak na ten temat pisze: „Należy przyznać, że największym nieszczęściem spadającym na ucywilizowane (*gesittete*) narody jest wojna i to nie tyle wojna aktualna czy miniona, ile raczej nigdy niekończące się, a nawet nieustannie narastające przygotowania do przyszłych wojen”. Jednak, co może wydawać się paradoksalne, nieustannie grożąca wojna przyczynia się do rozwoju wolności wewnątrz państwa, albowiem wymusza na rządzących „szacunek dla człowieczeństwa”, czyli dla obywateli, którzy mają się przyczynić do zwycięstwa, a także powoduje integrację ludności, co prowadzi do zaistnienia „wspólnoty mającej na celu przyspieszenie wzrostu dobrobytu”. Natomiast kraje, które nie prowadziły wojen, nie zawsze na tym skorzystały: „Spójrzmy choćby na Chiny, które ze względu na swe położenie geograficzne mogły się obawiać co najwyżej małego, nieprzewidzianego ataku, nie zaś jakiegoś potężnego wroga, i w których z tego powodu zanikły wszelkie przejawy

prowadzącego w ostatecznym rachunku do moralnego postępu. Akceptuje on wojnę jedynie wówczas, gdy jest usprawiedliwiona i prowadzona z „poszanowaniem praw obywatelskich”. Ale czy taka wojna jest w ogóle możliwa?

Wspomniana kategoria praw obywatelskich jest dla Kantowskiej filozofii historii oraz prawa pojęciem kluczowym. Według filozofa z Królewca największym problemem stojącym przed ludzkością jest „zbudowanie *społeczeństwa obywatelskiego* rządzącego się prawem”. Jest to społeczeństwo, „w którym panuje największa wolność, czyli wolność łącząca się z powszechnym antagonizmem jego członków przy równoczesnym jak najdokładniejszym wyznaczeniu granic owej wolności po to, by mogła ona istnieć wraz z wolnością innych”⁷⁶. Tylko w takim społeczeństwie, jak podkreśla filozof, może nastąpić rozwinięcie wszystkich znajdujących się w rodzaju ludzkim zadatków. Kantowskie pojęcie społeczeństwa obywatelskiego jako takiego, w którym panuje powszechny antagonizm, bezpośrednio antycypuje analogiczną ideę Hegla⁷⁷. Kant stwierdza ponadto, że owa wolność musi się łączyć, z

wolności. A zatem na tym etapie rozwoju kultury, na którym znajduje się jeszcze ludzki rodzaj, wojna jest koniecznym środkiem, by ową kulturę dalej rozprzestrzeniać. Tylko w stanie doskonałej kultury (Bóg wie, kiedy) trwały pokój mógłby być dla nas zbawienny i tylko wówczas byłby on możliwy. Co się zaś tyczy tego punktu, to sami ponosimy winę za zło, przeciwko któremu wnosimy tak gorzkie skargi” – *idem*, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przekład: M. Żelazny, [w:] *idem*, *Rozprawy z filozofii historii...*, s. 78–79. Por. na ten temat: Y. Yovel, *op. cit.*, s. 151–153 (autor ten uznaje, że dla Kanta momentem, od którego począwszy, zmieni się rola wojny – i ogólnie: konfliktów – w dziejach, jest epoka Oświecenia). W pracy *O daremności wszelkich filozoficznych prób teodycei* [*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791; polski przekład, autorstwa T. Kupsia, w: *idem*, *Rozprawy z filozofii historii...*, s. 103–116] filozof zakwestionował możliwość i celowość takiej konstrukcji filozoficznej. Kontrowersje budzi to, czy Kant, wyrażając takie poglądy, jak te dotyczące znaczenia wojen i konfliktów w historii, nie tworzy jednak swoistej teodycei.

⁷⁶ *Idem*, *Idea...*, s. 35. Podkreślenia pochodzą od autora.

⁷⁷ Kant używa terminów *bürgerlicher Zustand* (dosłownie: stan obywatelski) albo *bürgerliche Gesellschaft*. Hegel będzie się posługiwać tym drugim terminem. Pojęcie to można wywodzić od Arystotelesowego *koinonia politike* i *societas civilis* u Cyserona. Przed Kantem i Heglem terminu takiego używali John Locke, David Hume, Adam Smith i Adam Ferguson (jako *civil society*)

powodu tego wewnętrznego skonfliktowania, z pewnymi narzuconymi regułami, z „nieodpartym przymusem” – po to, by zabezpieczyć wolność wszystkich członków społeczeństwa. Reguły te mają jednak tworzyć „sprawiedliwy ustrój obywatelski”. Członkowie społeczeństwa godzą się na przymus, którym dysponuje państwo, gdyż w sytuacji, gdy go nie ma, czyli w stanie dzikiej wolności – odpowiadającemu Hobbesowskiemu stanowi natury, „nie mogą zbyt długo istnieć obok siebie”. W społeczeństwie obywatelskim „te same skłonności rodzą jak największe dobro”⁷⁸.

Spółeczeństwo obywatelskie to wspólnota gwarantująca największą wolność. Możliwość czynienia wszystkiego, co się chce, jest według Kanta samowolą. Prawdziwa wolność pojawia się dopiero wówczas, kiedy istota rozumna zaczyna w pełni chcieć dobrego świata. To chcenie oznacza formułowanie praw, których przestrzeganie sprawiłoby, iż świat byłby bezwzględnie dobry. Chcenie dobra oznacza też pożądanie tego, co rozumne (Kant bowiem utożsamia dobro z rozumnością). Gdy tak czyni, istota rozumna staje się absolutnie wolna, staje się prawodawcą maksym swego postępowania. Dokład rozum określa to, co chce jednostka, a więc jej wolę, dotąd jest ona wolna i autonomiczna, czyli niezależna od zewnętrznej przyczynowości przyrodniczej. Przy tym człowiek ma w sobie pewien mechanizm samokontroli. Tym mechanizmem jest sumienie, które powoduje, że jednostka ludzka staje się istotą wewnętrźnie zharmonizowaną, a nie rozdwojoną na to, co przyrodnicze, oraz to, co rozumne⁷⁹. W rozprawie

oraz niektórzy autorzy francuscy, nadając mu jednak nieco odmienne znaczenie — Z.A. Pełczyński, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław 1998, s. 36.

⁷⁸ I. Kant, *Idea...*, s. 36.

⁷⁹ M. Żelazny, *Idea wolności...*, s. 99; K. Bał, *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*, Wrocław 1994, s. 15. Philip N. Kretschmann, *op. cit.*, s. 251, stwierdza, że Kant uznawał swoją koncepcję wolności jako nową i odmienną od teorii poprzedników – chociażby Thomasa Hobbesa i J.J. Rousseau. Ci dwaj myśliciele postrzegali wolność jako swobodę, nieposkromioną wolność pragnienia (pożądaną). Filozof z Królewca natomiast wskazywał, że prawdziwa wolność wiąże się z rozumną naturą człowieka – jest wolnością w zgodzie z prawami rozumu. Wolność u Kanta może mieć zarówno aspekt negatywny, jak i pozytywny. Negatywny polega na wolności od zdeterminowania przez wszystkie inne czynniki z wyjątkiem rozumu, pozytywny natomiast na tym, że jest ona oparta na

Przypuszczalny początek ludzkiej historii (*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786 r.) snuje Kant rozważania na temat początków rodzaju ludzkiego, biorąc za podstawę biblijną opowieść o grzechu pierworodnym i próbując odkryć jej symboliczne znaczenie (stosuje przy tym nieco podobną metodę jak Giambattista Vico). Skosztowanie zakazanego owocu interpretuje tu autor jako „pierwszą próbę wolnego wyboru”. W następstwie tej próby człowiek odkrył „w sobie zdolność [do tego], by samemu wybierać swój sposób życia i by nie być, jak inne zwierzęta, przywiązany tylko do jednego”. Odkrycie to napełniło go lękiem, gdy tylko uświadomił sobie, do jakich konsekwencji może prowadzić wolny wybór⁸⁰. Istota ludzka nie mogła pozostać w stanie zwierzęcości i dokonując wolnego wyboru, musiała wkroczyć w obszar wolności, a więc człowieczeństwa. Można zatem powiedzieć, że człowiek jest w pewien sposób na wolność skazany. Ta wolność, z którą wiąże się też odpowiedzialność, napawa go od początku lękiem, powodującym próbę ucieczki od wolności.

W słynnym swym artykule z 1784 r. *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*) filozof pisze: „*Oświecenie to wyjście człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości. Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych. Niedojrzałość ta jest zawiniona przez człowieka, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi, by swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych*”. Dalej zaś z przekąsem: „A jakże wygodnie jest być niedojrzałym. Jeśli mam księgę, która myśli za mnie, duszpasterza, który ma za mnie sumienie, (...) wówczas sam nie muszę się o nic starać”. Przy tym stan niedojrzałości jest również wygodny dla przewodników i opiekunów, którzy z tego tytułu czerpią różne korzyści. Dlatego, aby wydobyć się z tego stanu, trzeba w pierw zwierzchnictwo innych, a także krępujące niczym kajdany „dogmaty i formuły” odrzucić – w tym względzie jest Kant nieodrodnym synem Wieku Świateł. Do oświecenia, jak głosi filozof, „nie trzeba niczego oprócz wolności”, która wszakże jest czymś trudnym. Dochodzenie do stanu oświecenia następuje ewolucyjnie, powoli, przez reformę sposobu myślenia. Aby zaś mogła się ona dokonać,

zasadach ustanowionych przez rozum praktyczny – a zatem jest to swoista wolność do podlegania zasadom rozumu.

⁸⁰ I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii...*, s. 71, 74.

konieczne jest ustanowienie wolności w sprawach religii i wolności słowa. Poprzez rozwijanie w ten sposób „skłonności oraz powołania do wolnego myślenia” oddziałuje się stopniowo „na przekonania ludu (przez co staje się on coraz bardziej biegły w *posługiwaniu się wolnością*), a także na fundamentalne zasady *rządu*, który sam uznaje za korzystne to, by człowieka (...) traktować stosownie do jego godności”⁸¹. Ta godność osoby ludzkiej jest nieodłącznie związana z posiadaniem przez nią wolnej woli, a więc – bez względu na uwarunkowania przyrodnicze – z możliwością wyboru dobra⁸². Dzięki tej możliwości człowiek – zarówno jako jednostka, jak i jako gatunek – zdolny jest do samorozwoju, a zatem do czynienia użytku z wolności⁸³. Można zatem stwierdzić, że Kant

⁸¹ *Idem, Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, przekład: T. Kupś, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii...*, s. 44–45, 48–49.

⁸² Według Kanta jedyną rzeczą prawdziwie dobrą jest dobra wola. Dobra wola zawiera się w pojęciu obowiązku – K. Bal, *Kant i Hegel...*, s. 26. Dobry moralnie jest dla królewieckiego filozofa tylko taki czyn, który będzie dokonany tylko przez wzgląd na obowiązek, a nie „w samolubnym celu”, a zatem intencja czynu ma pozostać czysta. Natomiast to, co będzie dla jednostki obowiązkiem, wyznaczają formuły imperatywu kategorycznego (bezwarunkowego), z których najważniejsza brzmi: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” – I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekład: M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 50 (praca, o niemieckim tytule *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tłumaczona jest też na język polski jako *Ugruntowanie metafizyki moralności*). Imperatyw kategoryczny pokazuje sposób obiektywizacji zasad postępowania („maksym woli”), według których postępują jednostki.

⁸³ Właściwe używanie wolności to według Kanta postępowanie zgodne z imperatywem kategorycznym. Wspólnota tych, którzy postępują zgodnie z imperatywem kategorycznym, to *państwo celów* (*republikan nomenon*). Żadna z jednostek należących do *państwa celów* „nie powinna n i g d y traktować ani sama siebie, ani innego *tylko jako środek*, lecz zawsze *zarazem jako cel sam w sobie*” – I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 69. Wbrew temu, co twierdzi Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002, s. 64 i n., *państwo celów* nie jest i nie może być – z tego względu, że do przestrzegania zasad moralności nie można zmusić – państwem w znaczeniu politycznym (choć idea ta może mieć swe implikacje polityczne). Jest ono raczej czymś na kształt Augustiańskiego *państwa Bożego* (*civitas Dei*) – pewną wspólnotą wszystkich tych, którzy żyją moralnie (Kant nawet stwierdza, że jest ono „państwem Bożym na ziemi”). Edmund

pierwszy – przed Heglem – ujmuje historię jako proces uświadamiania wolności⁸⁴, a nawet – jako proces wychowania do właściwego posługiwania się wolnością⁸⁵.

Już w *Krytyce czystego rozumu* (w części zatytułowanej *Dialektyka transcendentálna*) Kant napisał: „Ustrój utrzymujący największą wolność człowieka w zgodzie z prawami, które sprawiają, iż wolność każdego człowieka może współistnieć z wolnością innych (nie zaś ustrój dający najwyższą szczęśliwość, gdyż ta już sama z siebie

Krzymuski, *Teoryja karna Kanta ze stanowiska jego ogólnej nauki o rozumie praktycznym*, Kraków 1882, s. 14, bardzo trafnie zaznacza, że Kantowskie państwo celów jest wspólnotą, w której każdy jest zarazem poddanym (gdyż podporządkowuje się prawu moralnemu wyznaczonemu za pomocą imperatywu kategorycznego) i panującym (ponieważ jest wolnym prawodawcą w dziedzinie moralności – prawodawcą maksym swojego postępowania). Kant państwu celów, wspólnocie wolnych istot będących prawodawcami, ale zarazem prawu stanowionemu przez siebie podlegających, przeciwstawia państwo przyrody – państwo konieczności, tj. takie, w którym rządzą obiektywne i narzucone z góry prawa. Jednakże człowiek jest nie tylko wolnym prawodawcą w sferze moralności, ale podlega także przyrodniczej konieczności, a więc państwo celów pozostanie na zawsze tylko ideałem, ale ideałem, do którego należy dążyć. O państwie celów por. też T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 35; H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Lublin 1982, s. 155–159. Nie wszyscy ludzie wszakże postępują zgodnie z imperatywem kategorycznym. Aby zatem było w ogóle możliwe współzycie w społeczeństwie, konieczne jest istnienie prawa stanowionego przez organizację polityczną wyposażoną w przymus. Yirmiahu Yovel, *op. cit.*, s. 110–112, uznaje wręcz, że zdaniem Kanta rozwój moralny człowieka i ostateczne utworzenie państwa celów zależy od istnienia wspólnoty politycznej – państwa, ponieważ opuszczenie przez ludzi „etycznego stanu natury” jest możliwe dopiero po tym, jak zewnętrzne relacje między ludźmi zostaną podporządkowane pewnemu racjonalnemu porządkowi; tylko wówczas można oczekiwać, iż wewnętrzne postawy ludzi ulegną zmianie. Alfred Tuttle Williams, *The Concept of Equality in the Writings of Rousseau, Bentham, and Kant*, New York 1907, s. 49–50, stawia ciekawą tezę, że sposób widzenia obowiązków człowieka w etyce Kanta świadczy o tym, że przyjmował on powszechną w XVIII w. atomistyczną koncepcję społeczeństwa, ale jednocześnie wychodził poza nią – ku organicystycznej koncepcji społeczeństwa.

⁸⁴ Tak: O. Höffe, *Immanuel Kant*, Warszawa 1995, s. 245.

⁸⁵ Henryk Borowski, *op. cit.*, s. 153, stwierdza, że efektem odrodzenia

[wtedy] nastąpi), jest przecież co najmniej konieczną ideą, którą trzeba przyjąć za podstawę nie tylko w pierwszym zarysie ustroju państwowego, lecz i przy wszelkich prawach”⁸⁶. Myśl ta jest punktem wyjścia, jak też esencją, myślenia Kanta o państwie i prawie. Naczelnym pojęciem pozostaje tu wolność, tym razem jednak jest to wolność zewnętrzna – w obszarze współżycia między ludźmi, polegająca na czynieniu albo nieczynieniu określonych rzeczy niezależnie od wywierającej przymus woli innych (wolność od nieuprawnionego przymusu – a zatem negatywna)⁸⁷.

Prawo ma być tym elementem, który umożliwia współistnienie wolności wielu ludzi. „Prawo jest zatem – pisze Kant w *Metafizyce moralności* – ogółem warunków, pod którymi wola jednego [człowieka] daje się połączyć z wolą innego zgodnie z pewną ogólną normą wolności”. Działanie zgodnie z tak pojętym prawem jest nakazem moralnym, wobec tego imperatyw kategoryczny otrzymuje teraz następującą formułę: „działaj zewnątrznie w taki sposób, aby wolny akt twojej woli mógł współistnieć z wolnością każdego innego zgodnie z powszechnymi normami”⁸⁸. Z pojęciem prawa nierozzerwalnie łączy się pojęcie przymusu, czyli sankcji. Jest tak dlatego, że niektórzy swym działaniem bezprawnie wkraczają w sferę wolności innych, czyli czynią z wolności swojej taki użytek, który jest z wolnością (wolnością w ogóle,

moralnego człowieka (które – trzeba dopowiedzieć – będzie efektem pozytywnego przebiegu procesu wychowania ludzkości do posługiwania się wolnością) ma według Kanta prowadzić do wprowadzenia sprawiedliwego, republikańskiego ustroju. Warunkiem wstępnym budowy ustroju republikańskiego jest więc odnowa moralna społeczeństwa.

⁸⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekład: R. Ingarden, Kęty 2001, A 316/B 373, s. 304.

⁸⁷ O. Höffe, *op. cit.*, s. 212.

⁸⁸ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przekład: W. Galewicz, Kęty 2006, § B, § C, s. 42–43. *Metafizyczne podstawy nauki prawa (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre)* to w 1797 r. pierwsza część *Metafizyki moralności (Die Metaphysik der Sitten)*. Definicja prawa w oryginale brzmi następująco: „Das Recht ist also Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ – I. Kant, *Rechtslehre*, § B, [w:] *idem, Metaphysik der Sitten in zwei Theilen. Rechtslehre, Tugendlehre, Immanuel Kant's Werke, sorgfältig revidirte Gesamtausgabe in zehn Bänden. Fünfter Band*, Leipzig 1838, s. 30.

tj. wszystkich) sprzeczny: „(...) jeżeli pewien użytek z [własnej] wolności sam stoi na przeszkodzie wolności w granicach powszechnych norm (tzn. jest czymś nieprawym), wówczas przymus, który mu się przeciwstawia, jako przeszkodzenie przeszkodzie w wolności, jest czymś zgodnym z wolnością w granicach powszechnych norm”⁸⁹. Wedle królewieckiego filozofa jedynym przyrodzonym, niezależnym od danych warunków politycznych, prawem człowieka – wynikającym z prawa natury – jest wolność (zewnątrzna): „jedynym, pierwotnym prawem, przysługującym każdemu człowiekowi z racji jego człowieczeństwa, jest *wolność* (niezależność od przymuszającej woli kogoś innego), o ile może ona zgodnie z powszechną normą współistnieć z wolnością każdego innego”. Ta przyrodzona wolność zawiera wrodzoną równość, „tj. niezależność [od jednostronnych zobowiązań] polegająca na tym, że inni nie mogą na nas nakładać zobowiązań większych niż te, które my na zasadzie wzajemności możemy na nich nałożyć”⁹⁰. Wolność taka jest prawem naturalnym w tym sensie, że wynika z rozumności (racjonalności), która jest cechą wszystkich ludzi⁹¹. Staje się ona podstawą wszystkich innych przysługujących jednostce praw.

Z wolnością łączy się w sposób konieczny własność. Prawa własności Kant nie wiąże, jak czynił to chociażby John Locke, z pewnymi danymi przez naturę właściwościami człowieka. Niezbędność własności wynika z refleksji rozumu o wolności zewnętrznej w perspektywie społecznej. Kant, podążając za Grocjuszem, zakłada, iż pierwotnie ziemia była nie rzeczą niczyją, lecz znajdowała się w posiadaniu wszystkich ludzi⁹². Filozof bynajmniej nie uważa, aby tak rzeczywiście musiała wyglądać wczesna faza rozwoju ludzkości; jest to po prostu użyteczna konstrukcja myślowa. Przejście od pierwotnej wspólnej własności ziemi do własności jednostkowej odbywa się przez zawłaszczenie. Przy czym

⁸⁹ *Idem, Metafizyczne podstawy nauki prawa*, § D, s. 43–44. W tym miejscu Kant używa pojęcia prawa „w ścisłym sensie”, tzn. w takim, który nie zawiera w sobie „żadnej domieszki etycznej” – prawo w znaczeniu ścisłym jest prawem „czysto zewnętrznym” – *ibidem*, § E, s. 44. Rozdziela więc filozof sfery prawa i etyki.

⁹⁰ *Ibidem, Podział nauk prawnych*, s. 50.

⁹¹ Por. A. Tuttle Williams, *op. cit.*, s. 64.

⁹² I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, § 13, s. 73. Por. H. Grucjusz, *O prawie wojny i pokoju*, przekład: R. Bierzanek, Warszawa 1957, s. 107, 256–263.

to, który z aktów zawłaszczania będzie skutkował ustanowieniem posiadania prawnego, zależy od pierwszeństwa czasowego. Własność nad rzeczami, małżeństwo, umowa – to instytucje o charakterze przedpaństwowym. Jednakże prawdziwe zabezpieczenie zyskuje własność dopiero w stanie państwowym.

Stan przedpaństwowy, nazywany stanem natury, jest czymś nie do zniesienia, gdyż nie gwarantuje trwałości żadnych praw czy instytucji. Jednostka sama musi w nim bronić swojego życia i mienia. W konsekwencji stan ten może przekształcić się w Hobbesowską wojnę wszystkich ze wszystkimi, gdzie wszelki postęp moralny, czy w zakresie kultury, jest niemożliwy. Ażeby zmienić swą niekorzystną sytuację, jednostki zawierają „pierwotny kontrakt” – umowę społeczną – „na którym jedynie można oprzeć obywatelski, a zatem powszechny, prawny ustrój i ustanowić wspólnotę”⁹³. W kontrakcie tym następuje „ujęcie wszystkich poszczególnych i prywatnych woli w narodzie”. Konstytuuje on zatem zarówno państwo, jak i społeczeństwo obywatelskie, które – choć jest wspólnotą wewnątrznie skonfliktowaną – opiera się jednak na prawie. Kant przeczy, aby umowa społeczna kiedykolwiek faktycznie musiała mieć miejsce; jest to czysta idea rozumu – wywodząca się z myśli Jana Jakuba Rousseau – posiadająca jednak „niewątpliwą (praktyczną) realność w tym mianowicie znaczeniu, że nakłada ona na każdego prawodawcę obowiązek ustanawiania swych praw tak, ażeby mogły one wynikać ze zjednoczonej woli całego narodu i by każdego poddanego (...) traktować tak, jak gdyby wraz z innymi dał on na taką wolę swoją zgodę”⁹⁴. Takie zaś prawo, które nie spełnia tych dwóch warunków, należy uznać za niesprawiedliwe. Zatem dzięki filozoficznej (czy historiozoficznej) fikcji umowy społecznej Kant tworzy probierz – na

⁹³ Jak trafnie zauważa Philip M. Kretschmann, *op. cit.*, s. 267: “Kant stresses the rational necessity of the State rather than its empirical necessity”.

⁹⁴ I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii...*, s. 136. Rozprawa ta, o oryginalnym tytule *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, pochodzi z roku 1793. Filozof dodaje gdzie indziej: „Moja zewnętrzna (prawna) wolność daje się raczej wyjaśnić następująco: »jest ona uprawnieniem, by nie podlegać żadnym zewnętrznym prawom oprócz tych, na które mógłbym wyrazić swoją zgodę«” – *idem, Do wiecznego pokoju*, przekład: M. Żelazny, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii...*, s. 171.

kształt imperatywu kategorycznego, tyle że skierowanego tylko do prawodawcy – sprawiedliwości aktów prawnych⁹⁵.

W wyniku umowy powstaje ustrój obywatelski, który filozof tak charakteryzuje: „ponieważ wszelkie ograniczenie wolności poprzez zdolność wyboru kogoś innego jest nazywane *przymusem*, wynika z tego, że ustrój obywatelski jest związkiem między *wolnymi* ludźmi, którzy jednakże (bez uszczerbku dla własnej wolności, w całości w związku z innymi) podlegają prawnemu przymusowi”⁹⁶. Rzecz jasna, tutaj już filozof nie opisuje genezy ustroju, lecz to, co być powinno – swoisty cel, do którego dążyć należy. Ustrój obywatelski ma być według filozofa „ustrojem republikańskim”⁹⁷. Ma on się charakteryzować równością obywateli wchodzących w skład narodu, który jest rozumiany wyłącznie jako wspólnota polityczna. Można więc zadać pytanie, czy zatem ustrój republikański jest ustrojem demokratycznym. Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Filozof oddziela formę sprawowania władzy w państwie

⁹⁵ W innym miejscu Kant stwierdza, że prawo wyrażone w ustawie publicznej, będącej wyrazem woli publicznej, nie może wyrządzać niesprawiedliwości. Wola publiczna to bowiem wola narodu, a nie jest możliwe, aby obywatele wchodzący w skład narodu skrzywdzili samych siebie. Gdyby zaś ustawy wydawała wola jednostkowa, wymagałoby to jeszcze innej ustawy, wydanej przez wolę publiczną, nadającej tej woli jednostkowej uprawnienie do wydawania ustaw – por. *idem, O porządku...*, s. 134. Można teraz zapytać – wzięwszy pod uwagę, iż Kant uprzednio uznał wolność zewnętrzną za niezbywalne i przyrodzone prawo człowieka – czy filozof ten jest bardziej zwolennikiem pozytywizmu prawniczego, czy też doktryny prawa natury. Uważam, że – uwzględniając, jak często mówi on o szacunku wobec prawa stanowionego i konieczności jego przestrzegania – raczej powinno się go uznać za „wyrafinowanego pozytywistę” (by użyć określenia Marka Zirka-Sadowskiego, *Uczestniczenie prawników w kulturze*, PiP, wrzesień 2002, s. 8, odnoszącego się do H.L.A. Harta; wszak właśnie Hart pisał o „minimum treści prawa natury” w prawie stanowionym). Można także dowodzić, że umowa społeczna pełni dokładnie taką samą funkcję, jak *Grundnorm* (norma postawowa) w teorii Hansa Kelsena, tzn. legitymizuje cały system (porządek) prawny i daje mu punkt oparcia (analogia jest uzasadniona, Kelsena wszakże można zaliczyć do neokantyzmu). Na temat *Grundnorm* zob. H. Kelsen, *Czysta teoria prawa a jurisprudencja analityczna*, przekład: K. Płeszką, [w:] T. Gizbert-Studnicki *et al.*, *Współczesna teoria i filozofia prawa na Zachodzie Europy. Wybór tekstów*, Kraków 1985, s. 37–39.

⁹⁶ I. Kant, *O porządku...*, s. 130.

⁹⁷ *Idem, Do wiecznego pokoju...*, s. 171.

od formy (sposobu) rządzenia. Formami sprawowania władzy mogą być: autokracja, arystokracja i demokracja. Kryterium, na którym opiera się ten podział, to liczba osób władzę tę posiadających – jedna, wiele, wszyscy. Natomiast forma rządzenia „dotyczy ugruntowanego na konstytucji (akcie powszechnej woli, poprzez który gromada [ludzi] staje się narodem) sposobu, w jaki państwo czyni użytek z pełni swej władzy”. Można wyróżnić albo formę republikańską, albo despotyczną. „Republikanizm – tłumaczy dalej Kant – jest państwową zasadą oddzielania władzy wykonawczej (rządu) od ustawodawczej”. Republikanizm zatem utożsamiony jest z zasadą podziału władz, i to tylko dwupodziału, a nie, jak w doktrynie Monteskiusza, trójpodziału – z wyodrębnioną władzą sądowniczą. Sądownictwu zresztą filozof nie poświęca wiele uwagi, koncentrując się na krytycznej analizie stanowienia prawa⁹⁸.

Despotyzm natomiast jest „zasadą samowładnego wypełniania przez państwo praw (*Gesetz*), które ono samo ustanowiło, zatem o tyle woli publicznej, o ile jest ona prywatną wolą regentów”. I dalej: „Z tych trzech form państwa *demokracja* jest we właściwym tego słowa rozumieniu koniecznie *despotyzmem*. Ustanawia ona stosowanie przemocy, gdyż wszyscy [decydują tu] o jednym, a zatem być może przeciw temu jednemu (jeśli im nie wtóruje). Decydują więc wszyscy, którzy jednak nie są wszystkimi; co stanowi sprzeczność powszechnej woli z samą sobą”. Kant wszakże za demokrację uznaje, jak wynika z przytoczonych słów, ustrój bliski temu, jaki panował w starożytnych Atenach, kiedy to rzeczywiście wszyscy obywatele stanowili prawa. Nie ma zaś na myśli demokracji przedstawicielskiej. Potwierdzają to zresztą dalsze rozważania. Otóż każda forma rządów, „która nie jest *przedstawicielska*, jest właściwie *brakiem formy*, gdyż prawodawca w jednej i tej samej osobie nie może być jednocześnie wykonawcą swej woli”. Forma demokratyczna „uniemożliwia to, gdyż każdy chce w niej być panem”, tzn. w ustroju demokratycznym nie ma rozdzielenia władzy ustawodawczej i rządu. Dwie pozostałe formy sprawowania władzy – arystokracja i autokracja – też, co Kant zauważa, nie gwarantują praw mniejszości, która nie zgadza się z większością, i nie wykluczają

⁹⁸ Kant dostrzegł jednak potrzebę powołania na poziomie postulowanej federacji państw trzech władz – ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej – *ibidem*, s. 177. Idea rozdzielenia dwóch władz: rządu od legislatywy, wywodzi się od Jana Jakuba Rousseau – P.M. Kretschmann, *op. cit.*, s. 269.

despotyzmu. Jednakże „to w ich przypadku jest przynajmniej możliwe, iż przyjmą sposób rządzenia odpowiadający *duchowi* systemu przedstawicielskiego, jak to *wyraził* chociażby Fryderyk II, mówiąc, że jest pierwszym sługą państwa”. Podsumowanie tych wywodów jest takie: „im mniejszy jest personel władzy państwowej (liczba osób sprawujących władzę), im większa natomiast ich reprezentatywność, tym bardziej ustrój państwowy odpowiada możliwościom republikanizmu i można żywić nadzieję, że poprzez stopniowe reformy w końcu się do niego wzniesie. Z tego względu w arystokracji jest już trudniej aniżeli w monarchii osiągnąć ów jedyny, w pełni praworządny ustrój, zaś w demokracji nie jest to możliwe inaczej aniżeli przez zadającą gwałt rewolucję. (...) Żadna ze starych tak zwanych republik nie znała tego systemu [przedstawicielskiego – P.Sz.], w wyniku czego musiały one bezwarunkowo popaść w despotyzm, który pod zwierzchnią władzą jednego jedyne jest jeszcze najbardziej znośny”⁹⁹. Filozof uznaje więc autokrację za bardziej zdolną do zreformowania się i ewolucji w kierunku systemu przedstawicielskiego niż demokrację bezpośrednią, a wobec tego jest skłonny zaakceptować umiarkowaną monarchię jako najlepszą z możliwych do zrealizowania w jego czasach formę sprawowania władzy¹⁰⁰.

Filozof opowiada się za systemem przedstawicielskim. Nasuwa się więc pytanie o to, kto w idealnym ustroju republikańskim – możliwym do zrealizowania dopiero w przyszłości – powinien być, a kto nie, przedstawicielem narodu (społeczeństwa obywatelskiego). „W aspekcie

⁹⁹ I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 172–174. Filozof nie podaje żadnego argumentu na poparcie tego, że jakoby despotyzm jednostki jest znośniejszy dla poddanych niż despotyzm jakiejś grupy rządzącej. Można się domyślać, iż do takiego osądu skłoniła Kanta obserwacja wypadków we Francji, gdzie rewolucja przerodziła się w terror Konwentu.

¹⁰⁰ Zdaniem Philipa M. Kretschmanna, *op. cit.*, s. 268–269, Kantowski ustrój republikański charakteryzuje się trzema cechami: ostateczną zwierzchnością (*sovereignty*) ludu, reprezentacją oraz rozdzieleniem władz. Jednakże, jak sądzę, te trzy cechy dotyczą jedynie idealnego ustroju republikańskiego. Gdy bowiem Kant rozważa ustroje jego zdaniem możliwe do wprowadzenia, okazuje się, że republikanizm – dzięki zabiegowi wyodrębnienia formy rządzenia i formy sprawowania władzy – zostaje sprowadzony do podziału władz, i to czasem dokonanego tylko w sferze myśli – jak w przypadku umiarkowanej monarchii, w której władca stanowić ma takie prawa, na jakie *mogliby* zgodzić się poddani–obywatele.

samego prawodawstwa – zaczyna swój wywód Kant – równość przysługuje wszystkim, którzy *podlegając* już istniejącym publicznym prawom, są wolni i równi. Jednak w aspekcie prawa do *ustanawiania* owych praw nie wszyscy powinni uważać się za równych”. Stanowić prawa powinien bowiem tylko ten, kto posiada obywatelstwo państwa i charakteryzuje się zdolnością do czynności prawodawczych. Tę zdolność ma ten, kto jest „*panem samego siebie (sui iuris)*, a co się z tym wiąże”, posiadać ma „jakąkolwiek *własność* (można tu także zaliczyć wszelką sztukę, rzemiosło, sztuki piękne lub nauki), z której jest w stanie się utrzymać, tzn. w wypadku, gdy środki utrzymania musi on otrzymywać od innych, ażeby otrzymywał je tylko drogą *sprzedaży tego, co do niego należy* (...), a nie drogą przyzwolenia na użycie swej siły, danego innym; a zatem ażeby nie służył nikomu innemu aniżeli tylko wspólnocie”. Kant próbuje precyzować swą, wyrażoną jak dotąd dość zawile, myśl: rzemieślnik, naukowiec czy artysta tworzy dzieło – *opus*. „Ten, kto tworzy *opus*, może drogą *sprzedaży* odstąpić go komuś innemu, tak jakby była to jego *własność*”. Wynajmowanie innym swojej pracy nie jest sprzedażą, wobec czego: „Służba domowa, lokaje, robotnicy najemni, nawet cyrulicy, (...) nie kwalifikują się do bycia obywatelami państwa, a zatem i obywatelami”¹⁰¹. Kant podkreśla, że chodzi mu o to, by ci, którzy oddają głosy, odznaczyli się „*niezależnością*” – w swych decyzjach politycznych nikomu nie podlegali. Obawia się przy tym, że ci, którzy pracują u kogoś i dla kogoś, będą również w politycznych swych wyborach zależni od chlebobawców. Aby wyeliminować niebezpieczeństwo, które tu dostrzega, konstruuje swoisty cenzus. Czyż jednak kryteria, którymi posługuje się filozof, nie są arbitralne? Autor cytowanych słów wielokrotnie potępiał przywileje szlachty i arystokracji, szczególnie należne z racji dobrego urodzenia prawo sprawowania urzędów. Czy proponując wykluczenie znacznej części, jeśli nie większości, mieszkańców państwa (czyli, w jego ujęciu, członków narodu) ze społeczeństwa obywatelskiego, nie stwarza nowego typu ustroju arystokratycznego – opartego nie, jak dotychczasowe, na pochodzeniu, lecz na posiadaniu mienia lub talentów?¹⁰²

¹⁰¹ I. Kant, *O porządku...*, s. 134–135. Zarówno w tym cytacie, jak i w poprzednich, podkreślenia pochodzą od Kanta.

¹⁰² Kant zresztą zdawał sobie sprawę z trudności, jakie przysparza zaliczenie kogoś do kategorii *sui iuris* (albo wykluczenie z niej).

Kant kategorycznie stwierdza, że: „nikt nie może zmusić mnie do bycia szczęśliwym na jego modłę (tak jak on sobie wyobraża pomyślność kogoś innego), lecz każdemu wolno poszukiwać swego szczęścia na tej drodze, która jemu samemu wydaje się najlepsza, jeśli tylko nie przynosi on przez to uszczerbku wolności innych, dążących do podobnego celu”. Dlatego też „rząd ojcowski (*imperium paternale*)”, traktujący obywateli tak, jak ojciec traktuje „niepełnoletnie dzieci”, „jest największym dającym się pomyśleć despotyzmem (ustrojem, w którym zostaje unicestwiona wszelka wolność poddanych, nie posiadających w takim wypadku żadnych praw)”¹⁰³. Wojciech Buchner w swej książce *Kant – państwo i prawo* (jedynej jak dotąd monografii na ten temat w polskim piśmiennictwie) tak komentuje tę myśl: „Władzę, która, choćby w najlepszej intencji, narzuca społeczeństwu konkretne cele do realizacji, nazywa Kant władzą *paternalistyczną* i ocenia jako najgorszy rodzaj tyranii. Określenie to odpowiada w przybliżeniu temu, co mamy na myśli, mówiąc o etatyzmie”¹⁰⁴. Autor ten popełnia pewne nadużycie, utożsamiając Kantowskie *imperium paternale* z etatyzmem i próbując uczynić z królewieckiego filozofa wręcz protoneoliberalą. Wszakże nakaz, aby państwo przede wszystkim przyczyniało się do pomyślności poddanych i za nich decydowało, w jaki sposób tę pomyślność osiągnąć, musiał być przez filozofa odrzucony jako utylitarystyczny. Ponieważ taki nakaz powoduje traktowanie ludzi jak dzieci, czyli osoby nie w pełni potrafiące używać rozumu, a więc nie respektuje osobowości poddanych, tzn. powoduje traktowanie ich nieadekwatnie do godności, którą posiadają jako rozumne ludzkie istoty. Kant uważał, że państwa nakierowanego na pomyślność (zapewnienie szczęścia) mieszkańców, czyli – według określenia filozofa z Królewca – eudajmonicznego, nie można budować kosztem państwa opartego na prawie – na powszechnych ustawach. Przede wszystkim i w pierwszej kolejności państwo bowiem powinno zabezpieczyć obywatelom *ich* prawa¹⁰⁵. Czasem jednak bezpośrednio działania państwa mające na celu dobrobyt poddanych są usprawiedliwione, a nawet korzystne: „Jeśli zwierzchnia władza ustanawia prawa

¹⁰³ *Ibidem*, s. 130–131.

¹⁰⁴ W. Buchner, *Kant – państwo i prawo*, Kraków 1996, s. 141–142.

¹⁰⁵ Trafny jest – jak stąd widać – pogląd (wyrażony np. przez Lecha Dubela, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2005, s. 346–347), że początków idei państwa prawnego można poszukiwać właśnie w myśli Kanta.

skierowane przede wszystkim na szczęście (zamożność obywateli, wzrost zaludnienia), nie jest to celem ustanawiania ustroju obywatelskiego, a tylko środkiem do *obrony stanu prawnego*, przede wszystkim przeciwko zewnętrznym wrogom państwa¹⁰⁶.

Wolność słowa jest postulatem, który przewija się w wielu pismach Kanta. Ona właśnie ma stanowić pewne narzędzie kontroli rządzących, a przez to gwarancję, że sprawujący władzę nie będą nadużywać swoich prerogatyw. „Przyjąć bowiem, że głowa państwa nie może się pomylić czy okazać niewiedzy w jakiegokolwiek sprawie, oznaczałoby tyle, co uznać ją za natchnioną przez niebiosa i wznoszącą się ponad społeczeństwo. Dlatego *wolność pisanego słowa*, w granicach głębokiego poważania i miłości dla ustroju (...) – jest jedynym palladium praw narodu [czyli tym, co te prawa ma ochraniać – przyp. P.Sz.]”¹⁰⁷. Tymi, którzy przede wszystkim powinni z tej wolności korzystać, są „uczeni”. „Byłoby bardzo szkodliwe – stwierdza filozof w głośnym swym tekście *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* – gdyby oficer, któremu przełożony coś nakazał, zamierzał na służbie głośno zastanawiać

¹⁰⁶ I. Kant, *O porzekadle...*, s. 137. Nie można jednak stwierdzić, że w myśli Kanta zupełnie nie istnieje wymiar wspólnotowy. Jednakże jest on bardziej obecny w postulatach etycznych niż w myśli prawnej. Kant przytoczył za Ulpianem moralne obowiązki człowieka w obszarze „królestwa prawa”. W dużej mierze dotyczą one współdziałania w społeczeństwie, a brzmią tak: „1. Bądź człowiekiem prawnym. (...) 2. Nie czyni nikomu krzywdy (...). 3. (...) nawiązuj z nimi [innymi ludźmi – P.Sz.] takie stosunki, w których każdemu można pozostawić to, co do niego należy”, przy czym w tym ostatnim punkcie Kant ma na myśli etyczny obowiązek działania na rzecz zachowania własności każdego człowieka – I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa, Podział nauk prawnych*, lit. A, s. 49. Jak stwierdza W.T. Jones, *Morality and Freedom in the Philosophy of Immanuel Kant*, Oxford–London 1940, s. 96: jeżeli presja „przeszkód dotyczących podmiotu” – takich potrzeb cielesnych, jak żywność, dach nad głową czy ubranie – powoduje, że ludzie nie wykonują swoich obowiązków, to według etyki Kantowskiej powinniśmy zrobić wszystko, co w naszej mocy, by tę presję oddalić i żeby, w związku z tym ludzie mogli zacząć żyć etycznie. Przy czym, co trzeba dodać, pomoc udzielona tym ludziom nie może zastępować własnej ich aktywności.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 143. Kant uważa, iż rządzący powinni wysłuchiwać opinii filozofów i uczonych na temat polityki rządu. Filozofowie mają, jego zdaniem, być doradcami polityków, nigdy zaś nie powinni sami rządzić – *idem*, *Do wiecznego pokoju...*, s. 188–189.

się nad celowością bądź stosownością tego nakazu – musi być posłuszny. Jednak – oddając sprawiedliwość – nie można mu zabronić, by jako uczony czynił uwagi dotyczące błędów w służbie wojskowej i przedstawiał je publiczności do oceny. Obywatelowi nie wolno wzbraniać się przed płaceniem nałożonych na niego podatków (...) Ten sam obywatel nie występuje przeciwko temu obowiązkowi obywatelskiemu, jeśli jako uczony publicznie wyraża swe myśli odnośnie do niestosowności czy też niesprawiedliwości takich podatków”¹⁰⁸. Zatem wolność ta, której zakres – skoro obejmuje sprawy związane z wojskowością – jest zaiste bardzo szeroki, przysługuje dotąd, dokąd nie stoi ona na przeszkodzie spełnianiu nałożonych obowiązków.

Filozof z Królewca opowiada się również za prawem wolności wyznania. Uważa, że same praktyki religijne są czymś moralnie obojętnym, zatem nie można twierdzić, że wiara w święte księgi i przestrzeganie zewnętrznych form religii może decydować o czymś zbawieniu, i, co więcej, nie można do tych praktyk przymuszać. Ortodoksja religijna wielokrotnie prowadziła już do „żądnej krwi nienawiści wobec inaczej myślących” członków zasadniczo tej samej, chrześcijańskiej, wspólnoty¹⁰⁹. Religia instytucjonalna może jednakże pełnić też pozytywne funkcje, przyczyniając się do krzewienia zasad moralności, a w związku z tym zuchwał na nią ataki są szkodliwe. To właśnie wartości moralne są tym, co stanowi o wartości religii. Więcej nawet – to moralność jest źródłem religii, jak bowiem twierdzi filozof, pojęcie bóstwa jest efektem refleksji nad obowiązkami, dla których jednostka poszukuje możliwego prawodawcy.

Możliwe są sytuacje, gdy stanowione prawo będzie niesprawiedliwe (choćby dla pewnych grup w społeczeństwie), a także gdy ustrój zmierza w kierunku despotyzmu¹¹⁰. Czy zawsze poddany jest

¹⁰⁸ *Idem, Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?...*, s. 46.

¹⁰⁹ I. Kant, *Religia w granicach samego rozumu*, [w:] A. Nowicki, *Filozofowie o religii. Przekłady*, Warszawa–Kraków 1960, s. 103 i n. Por. H. Borowski, *op. cit.*, s. 111 i n.

¹¹⁰ Aczkolwiek Kant wyraźnie zaznacza, że sytuacja, w której państwo, będące wszak według filozofa „osobą moralną” (*moralische Person*), łamie prawo przez siebie ustanowione, nie powinna mieć miejsca. Jak zaznacza Edmund Krzymuski, *op. cit.*, s. 60, państwo jako instytucja moralna nie może kontrolować cnotliwości swych obywateli, ale samo jest zobowiązane do przestrzegania prawa. Powinność ta nie wynika stąd, że może to dawać jakieś

zobowiązany do przestrzegania stanowionego prawa? „Odpowiedź może być tylko jedna: nie pozostaje mu nic innego, jak być posłusznym”. „(...) również jeśli ta władza lub jej wykonawca, głowa państwa, narusza umowę pierwotną, a tym samym w mniemaniu poddanych traci prawo, by być ustawodawcą, (...) to poddanemu mimo to nie przysługuje taka możliwość oporu, jak odpowiedź siłą na siłę”. Zdaniem Kanta bunt, które przechodzą w rebelię, niszczą podstawy wspólnoty, a zatem muszą zostać potępione. Czynią one bowiem „niepewnym wszelki ustrój prawny” i zawsze wprowadzają „stan całkowitego bezprawia (*Gesetzlosigkeit, status naturalis*), gdzie wszelkie prawo (*Recht*) przestaje przynosić jakiegokolwiek efekty”¹¹¹. Innymi słowy – rewolucja zawsze prowadzi do stanu anarchii, który jest powrotem do stanu natury, więc stanowi regres w rozwoju człowieczeństwa. Stan taki, przez to, że powoduje całkowitą niepewność co do wszelkich instytucji prawnych, jest gorszy od jawnego despotyzmu¹¹².

W myśli politycznej Kanta pojawiają się takie pojęcia, jak wolność, równość, własność, a także poszukiwanie własnego szczęścia. Z drugiej jednak strony, filozof ten odmawia prawa do nieposłuszeństwa wobec despotyzmu, jak również opowiada się za karami mutylacyjnymi. Czy można zatem Kanta nazwać liberałem? Jeżeli uznać, że w liberalizmie najważniejsza jest indywidualistyczna koncepcja człowieka i społeczeństwa, a przy tym przekonanie, iż działalność wolnych jednostek stanowi źródło postępu w rozmaitych dziedzinach społecznej aktywności, to odpowiedź na to pytanie będzie pozytywna.

użyteczne czy doraźne korzyści, lecz jedynie z tego względu, iż „jest to jego powinnością w myśl nakazu kategorycznego rozumu”. Z tego powodu Kant określa państwo jako „instytucję moralną (prawną i cnotliwą) w całkowitym znaczeniu tego słowa”, tzn. jest ono „instytucją rozumną”; „Jako instytucja rozumna państwo posiada zdolność postępowania rozumnego, a więc i zdolność sądenia wedle wymagań rozumu”. To zaś powoduje, że państwo jest władne rozstrzygać spory między jednostkami, a także być sędzią w sprawach karnych.

¹¹¹ I. Kant, *O porządku...*, s. 136–140.

¹¹² Alfred Tuttle Williams, *op. cit.*, s. 64–66, uważa, że doktryna Kanta, mimo zawartych w niej haseł republikanizmu, usprawiedliwia despotyzm prawie tak jak koncepcje Thomasa Hobbesa, Kant przyznaje wszak jedno uprawnienie, którego nie można znaleźć u Hobbesa – wolność słowa.

Celem dziejów, jak wspomniałem, ma być stan pełnego oświecenia ludzkiego gatunku. W sławnej rozprawie *Do wiecznego pokoju (Zum ewigen Frieden, 1795 r.)*¹¹³ autor uznaje, że aby doprowadzić do tego stanu, trzeba zaprowadzić wieczny pokój¹¹⁴. Wojna, jak stwierdza Kant, jest szkodliwa i straszna nie tylko i nie przede wszystkim dlatego, że prowadzi do śmierci wielu ludzi, ale z tego powodu, iż powoduje spustoszenie moralne tych, którzy przeżyli, w tym także zwycięzców. *Do wiecznego pokoju* to traktat filozoficzny budową formalną mający przypominać traktaty pokojowe. Zawiera więc *Preliminarne artykuły*, *Definitywne artykuły*, a nawet *Tajny artykuł*. Warunki podstawowe – *artykuły preliminarne* – prowadzące do wiecznego pokoju między państwami, są następujące: żaden traktat pokojowy nie może zawierać tajnych zastrzeżeń, które mogą stać się przyczyną kolejnej wojny; państwo ani żadna jego część nie mogą być traktowane jak mienie – sprzedawane, nabywane drogą spadku czy też darowywane, albowiem państwo jest społecznością ludzi, o której losach decydować może tylko ona sama; wojska regularne powinny być z czasem całkiem zniesione, a na kolejne zbrojenia państwa nie powinny zaciągać żadnych długów; państwa będące w stanie wojny nie powinny podejmować kroków takich jak: nakłanianie do zdrady czy łamanie warunków kapitulacji, nie tylko sprzecznych ze wszelkimi zwyczajami międzynarodowymi, ale także uniemożliwiającymi później, po zawarciu pokoju, zaufanie między państwami. Piąty *artykuł preliminarny* zaś stanowi: „Żadne państwo nie powinno mieszać się przemocą do ustroju i rządów innego państwa”¹¹⁵.

¹¹³ Tytuł tegoż dzieła nawiązuje do holenderskiej anegdoty. Otóż w pewnej karczynie podczas długoletnich wojen dyskutowano o tym, czy ludzkość jest kiedyś w stanie dojść do wiecznego pokoju (*zum ewigen Frieden* właśnie). Karczmarz, dysputy te usłyszawszy, kazał wymalować szyld, na którym widniał cmentarz i napis *Zum ewigen Frieden, czyli Pod wiecznym pokojem*.

¹¹⁴ Kant uznaje, że wieczny pokój jest możliwy dopiero na pewnym poziomie rozwoju kultury (utożsamiany przez filozofa z rozprzestrzenianiem się moralności). We wcześniejszych stadiach kultury konflikty, a nawet wojny, mają stanowić swego rodzaju motor napędzający postęp ludzkości. Kant nie zmienił swoich poglądów dotyczących wojny – pierwsze zarysy teorii wiecznego pokoju powstały już w latach 80. XVIII w. (wskazuje na to chociażby jego artykuł *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* z 1784 r.), a zatem dokładnie w tym samym czasie, co przytaczane fragmenty, niezawierające bynajmniej potępienia wojny.

¹¹⁵ I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 167. Twierdzi filozof, że skandaliczna

Pierwszy artykuł definitywny do wiecznego pokoju głosi, że ustrojem obowiązującym w każdym państwie powinien być ustrój republikański. Nie dość jednak na tym. Polityka musi stać się moralna, tzn. ma zostać nasycona etycznością dzięki temu, że będą się nią zajmować ludzie postępujący zgodnie z zasadami moralności. Kant przeciwstawia tu „moralnego polityka”, który postępuje zgodnie z imperatywem kategorycznym, „politycznemu moralisście”. Ten ostatni to ktoś, kto moralność tak nagina, aby było to korzystne dla jego polityki. Umoralnienie polityki wymaga też, ażeby zasady i cele (czyli – w terminologii Kantowskiej – „maksymy”) zarówno wewnętrznej, jak i zagranicznej, polityki państwa były bezwzględnie jawne¹¹⁶. Tylko

sytuacja wewnętrzna jednego państwa, którą obserwują obywatele innych państw, nie usprawiedliwia ingerencji w jego sprawy. Taka sytuacja może jedynie „służyć za przestrożę, jako przykład wielkiego zła, które naród może na siebie ściągnąć przez bezprawie”. Kant jednakże zaznacza, że nie stanowi mieszania się w wewnętrzne sprawy państwa taki przypadek, gdy „państwo wskutek wewnętrznego poróżnienia rozpada się na dwie części, z których każda dla siebie zaczyna stanowić osobne państwo, roszcujące sobie prawa do władania całością, bo wówczas pomoc udzielona jednemu z nich przez państwo zewnętrzne nie może być poczytana za mieszanie się do ustroju kogoś innego (gdyż inaczej doszłoby do anarchii). Jak długo ten wewnętrzny spór pozostaje jeszcze nierozstrzygnięty, byłoby takie mieszanie się zewnętrznych sił okaleczaniem zmagającego się ze swą wewnętrzną chorobą, niezależnego narodu, a tym samym skandalem, i czyniłoby niepewną autonomię wszystkich innych państw” – *ibidem*, s. 167–168. „Publiczność”, do której adresowany był tekst, a także większość dzisiejszych komentatorów, uznała, że Kant w powyższym ustępie ma na myśli Polskę. Zaborcy tym bowiem uzasadniali swą interwencję, że państwo pogrążone w anarchii „daje zły przykład” poddanym w innych krajach. Filozof zatem, w imię zasady suwerenności państw, staje tu w obronie rozbieranego przez trzech sąsiadów byłego środkowoeuropejskiego mocarstwa. Stąd też tekst Kanta cieszył się nad Wisłą sporą popularnością, tak że już w 1797 r. Szymon Bielski wydał w Warszawie swoje tłumaczenie tego traktatu, oparte na francuskiej edycji z roku poprzedniego – M. Żelazny, *Pierwszy polski przekład traktatu Kanta »O wiecznym pokoju«*, [w:] *Projekt wieczystego pokoju. W 200-lecie wydania pracy Kanta*, pod red. J. Garewicza i B. Markiewicza, Warszawa 1995, s. 121.

¹¹⁶ Kant – zauważa W.T. Jones, *op. cit.*, s. 96, 94 – sprzeciwia się chociażby stosowaniu przez państwo czy rząd propagandy, którą uważa za niemoralną. Stosując propagandę, rząd nie respektuje w poddanych ich godności jako istot myślących. Poza tym sprowadza ludzi jedynie do pozycji środków, dzięki

bowiem wówczas może zaistnieć zaufanie między państwami. *Drugi artykuł definitywny* ustanawia taką powinność: „Prawo międzynarodowe winno opierać się na federalizmie wolnych państw”. Dlaczego? Otóż Kant pisze, że: „Warunkiem możliwości prawa międzynarodowego w ogóle jest, aby najpierw istniał jakiś *stan prawny*”. Stan prawny może zaistnieć w momencie, gdy państwa zawrą ze sobą federację, przy czym akt jej zawarcia jest czymś na kształt umowy społecznej (akt ten jest odpowiednikiem umowy społecznej i w tym sensie, że tak jak umowa społeczna była dla filozofa podstawą porządku prawnego państwa, tak tylko akt federacji może być podstawą porządku prawnomiędzynarodowego). Do momentu zaistnienia tego aktu państwa będą pozostawać w swoistym stanie natury¹¹⁷, a jakiegokolwiek porozumienia między nimi – z powodu braku wyższego porządku normatywnego – będą funkcjonować tylko jako prawo prywatne. Bez niego bowiem nie ma żadnego publicznego prawa, lecz wszelkie prawo, które daje się pomyśleć poza nim (w stanie natury [w którym teraz znajdują się państwa — przyp. P.Sz.]), jest po prostu prawem prywatnym. Zatem „stan federacji państw, mający na celu tylko zniesienie wojny, jest jedynym stanem *prawnym*, odpowiadającym *wolności* tych państw”¹¹⁸. Dopiero kiedy powstanie powszechny system prawa międzynarodowego, a więc po powstaniu ogólnoświatowej federacji państw, będzie możliwe uzgodnienie polityki z moralnością, gdyż ta pierwsza zostanie oparta na powszechnym prawie. Można stwierdzić wobec tego, że postęp w dziejach jest doskonaleniem prawa.

którym realizuje się bieżącą politykę. Propaganda jest formą publicznego kłamstwa i już jako taka jest złem. Zło kłamstwa polega zaś właśnie na tym, że kłamiący używa okłamywanych jako środków do swych własnych celów, a ludzie powinni być zawsze traktowani jak cele same w sobie i nigdy tylko jako środki do osiągnięcia czegoś. Instrumenty takie jak propaganda prowadzą do swoistego niewolnictwa (*enslaving*) umysłu, które jest nawet gorsze od niewolnictwa w sensie dosłownym, dlatego też muszą być uznane za złe.

¹¹⁷ Kant powtarza tutaj tezę sformułowaną wprost przez Johna Locke’a, a sugerowaną już przez Thomasa Hobbesa, że relacje wzajemne państw to swoisty stan natury – por. J. Locke, *Traktat drugi. Esej dotyczący prawdziwych początków, zakresu i celu rządu obywatelskiego*, § 14, [w:] *idem, Dwa traktaty o rządzie*, przekład: Z. Rau, Warszawa 1992, s. 172–173; T. Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekład: Cz. Znamierowski, PWN, b.m.w. 1954, s. 190, 315.

¹¹⁸ I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 201.

Urzeczywistnienie idei ogólnoświatowej federacji państw, a tym samym wiecznego pokoju, może mieć miejsce wówczas, gdy naród „potężny i oświecony”, czyli znajdujący się na wysokim szczeblu rozwoju człowieczeństwa, obierze sobie republikańską formę rządzenia. Taka republika będzie mniej skłonna od innych państw do prowadzenia wojen (wszystkim obywatelom będącym członkami ciała reprezentacyjnego trudniej bowiem jest zadecydować o wojnie niż jednemu władcy). To państwo może więc stać się „ośrodkiem federacyjnego zjednoczenia” i doprowadzić do powstania federacji¹¹⁹. Wieczny pokój będzie mógł więc zaistnieć, kiedy powstanie republikańskie państwo, którego misją (o charakterze dziejowym) będzie stworzenie powszechnej federacji państw.

Ostatni, *artykuł definitywny* głosi: „*Ogólnoświatowe prawo obywatelskie* powinno być ograniczone do warunków powszechnej gościnności”, co oznacza prawo swobodnego przemieszczania się osób na obszarze przysłej federacji państw, oczywiście w zamiarach pokojowych¹²⁰. Gdy wszystkie te przedstawione przez Kanta warunki

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 177. Filozof wyraża pogląd, że nie jest możliwe jedno państwo światowe, takie państwo stałoby się bowiem despotcją, w której narody silniejsze narzucałyby swą wolę narodom słabszym (choćby pod względem liczebności) i podporządkowałyby je. Natomiast federacja państw działałaby na takiej samej zasadzie, jak państwo prawne – gwarantowałyby państwom największą możliwą wolność (o charakterze negatywnym). Maciej Chmieliński, *Pokój wieczny czy względny? Idea pokoju w koncepcji Immanuela Kanta*, [w:] *Aksjologiczne i praktyczne aspekty integracji europejskiej*, pod red. E. Kozerskiej i T. Schefflera, Wrocław 2007, s. 31–33, uznaje, że podstawowym powodem, dla którego Kant odrzuca ideę państwa światowego, jest to, iż jego istnienie godziłoby w zasadę suwerenności państw. Zasadę tę Kant pojmował po Bodinowsku – jako niepodzielną i wykluczającą ograniczenia. Gdyby bowiem utworzone zostało państwo światowe, państwa musiałyby podporządkować się celom wobec nich zewnętrznym, a to byłoby sprzeczne z wymogiem wzajemności w relacjach między państwami.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 203. August Cieszkowski w swym *quasi-religijnym* traktacie *Ojciec Nasz* (1848 r.) wyróżnia, wyraźnie zainspirowany myślą Gottholda Ephraima Lessinga czy Claude’a Henri de Saint-Simona, trzy epoki: Ojca, Syna i Ducha. Cechami charakterystycznymi tej trzeciej mają być: wolność, postęp techniczny oraz harmonia między wszystkimi narodami świata. Ma wówczas spontanicznie nastać wieczny pokój (tutaj nawiązanie do Kanta jest

zostaną spełnione, wieczny pokój przestanie być mrzonką.

Wieczny pokój uznaje Kant za zadanie, którego realizacja stoi przed ludzkością. Tak samo traktuje moralne doskonalenie się człowieka i utworzenie „państwa celów”. Są to, jak się zdaje na pierwszy rzut oka, cele bardzo abstrakcyjne i, jak podkreślało wielu krytyków myśli filozofa, „nierealistyczne”. Dlaczego więc nie poprzestaje filozof na wskazaniu zadań „realistycznych”, których wykonanie byłoby możliwe w przewidywalnym czasie (np. trwały pokój między państwami, a nie – pokój wieczny)? Otóż: „Jedynym (...) motywem etycznym – jak trafnie diagnozuje Karol Bał – może być tylko taki motyw, który »rygorystycznie przypomina nam naszą niedoskonałość«, motyw – pozbawiony chociażby cienia tego, co »pochlebiałoby ludziom«”¹²¹. A Kant nigdy ludziom nie schlebiał, przeciwnie – z niezwykłą ostrością widział niedoskonałości człowieka. Przy czym Kant jako filozof–moralista nawoływał do radykalnej reformy ludzkiego postępowania. Temu właśnie ma służyć przedstawienie niedosiężnego ideału (także jeśli chodzi o ułożenie stosunków międzynarodowych). Nie może poprzestać tylko na opisywaniu motywów ludzkiego postępowania, gdyż – jak można powiedzieć, parafrazując znany cytat – nie chodzi mu o to, aby te motywy opisywać, ale o to, żeby je zmieniać.

Historiozofia Kanta jest szczególna, ponieważ nie polega na poszukiwaniu ukrytego znaczenia w wydarzeniach dziejowych czy też poszukiwaniu praw tymi wydarzeniami rządzących, lecz na narzuceniu dziejom, poprzez sąd teleologiczny, określonego celu i sensu¹²². Taki

oczywiste), co doprowadzi do urzeczywistnienia się idei państwa światowego – z ogólnoswiatowym rządem, centralnym parlamentem oraz powszechnym trybunałem narodów. Wedle Cieszkowskiego służyć temu ma etyczna polityka. Tylko taka bowiem polityka, będąca przedłużeniem „subiektywnie” praktycznego rozumu, może szanować „świątobliwe” prawa człowieka, a także położyć kres tragedii narodu polskiego. Cieszkowski trawestuje Kanta: „Owo prawidło fundamentalne moralności społecznej [brzmi]: uważaj każdego za cel, a nikogo za środek” – E. Nowak-Juchacz, *Filozofia praktyczna w perspektywie niemiecko-polskiej. Zarys historyczny*, [w:] T. Buksiński, E. Nowak-Juchacz, W.H. Schrader, *Beiträge zur philosophischen Partnerschaft Deutschlands und Polens. Siegen–Poznań. Przyczynki do filozoficznego partnerstwa Niemiec i Polski. Siegen–Poznań*, Poznań 2000, s. 139–140.

¹²¹ K. Bał, *Kant i Hegel...*, s. 26.

¹²² Kant stworzył swoistą aporioryczną filozofię dziejów, co do której można

zabieg służy temu, by pokazać celowość i sensowność moralnego działania – zarówno w wymiarze jednostkowym, jak też społecznym i ogólnoludzkim. Koncepcje historiozoficzne Kanta stanowią z jednej strony uzupełnienie jego myśli etycznej, z drugiej zaś swoistą obudowę, w której mieści się doktryna *stricte* polityczna. W systemie Kanta historiozofia jest również swego rodzaju łącznikiem między doktryną etyczną a myślą polityczno-prawną; dzięki uwzględnieniu kontekstu tworzonego przez filozofię dziejów Kantowskie idee dotyczące prawa i polityki nabierają nowego znaczenia. Stawiając na pierwszym miejscu – w odniesieniu do jednostki, społeczeństwa obywatelskiego, ale także, w zakresie stosunków międzynarodowych, do państwa – problem wolności, Kantowska filozofia historii istotnie wpłynęła na nieco późniejsze koncepcje Johanna Gottlieba Fichtego i Georga Wilhelma Friedricha Hegla, którzy próbowali ją nałożyć na schemat wypracowany wcześniej chociażby przez Jacques’a Bénigne Bossueta czy Johanna Gottfrieda Herdera.

mieć wątpliwości, czy w ogóle za filozofię dziejów można ją uznać. Na tej samej zasadzie, jak koncepcje Kanta, do filozofii dziejów można by zaliczyć chociażby niektóre pomysły Hobbesa czy Rousseau. W literaturze można się jednak dość często spotkać z takim stanowiskiem, np. bohaterami książki Maxa Horkheimera *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, przekład: H. Walentowicz, Warszawa 1995, obok Niccolò Machiavellego i Giambattisty Vico – są Thomas More oraz Thomas Hobbes.