

Główne założenia filozofii politycznej Immanuela Kanta i jej przesłanie dla współczesności

1. Wprowadzenie

Immanuel Kant (1724–1804) należy do tych wielkich myślicieli, których filozofia polityczna jest coraz bardziej aktualna, zwłaszcza w kontekście zmian zachodzących we współczesnym świecie. Już od drugiej połowy XIX wieku, za namową Otto von Liebmann, co pewien czas „wracamy do Kanta”¹ jako istoty rozumne, wolne i moralne – szukające w jego filozofii sposobów na rozwiązanie politycznych i społecznych problemów ludzkości i świata. Tak się składa, że w 2014 roku obchodzimy kolejną rocznicę urodzin (290) i śmierci (210) Kanta, co dodatkowo wzmacnia zainteresowanie jego poglądami, które warto przy tej okazji ponownie przypomnieć. Dodatkowo należy się zastanowić nad tym, co zrobić, by do filozofii Kanta nie trzeba było wracać, czekając chociażby na jakiś jubileusz dotyczący jego filozoficznej działalności, co wiąże się najczęściej z jej zapomnieniem, czy też odstępianiem od jej głównych założeń. Wśród nich możemy wymienić po pierwsze, krytyczne podejście do polityki, a szczególnie tych, którzy sprawują władzę. Po drugie, indywidualne ujmowanie człowieka jako części ludzkości, a zarazem istoty społecznej i politycznej. Po trzecie, konieczność uprawiania polityki zgodnie z moralnością i obowiązującym prawem. Po czwarte, realizowanie postanowień traktatu o „wiecznym pokoju” jako wspólnego celu polityki i moralności. Po piąte, interpretowanie idei politycznych Kanta, takich jak republikanizm, kosmopolityzm czy federalizm jako archetypów współczesnego demokratycznego państwa prawa, uniwersalności praw człowieka oraz procesów międzynarodowej integracji. Po szóste, antytotalitarny charakter filozofii politycznej Kanta, który przejawia się koniecznością poszerzania obszaru i granic wolności².

¹ O. Liebmann, *Kant Und die Epigonen*, Stuttgart 1865.

² P. Nowak, *Słowo wstępne*, [w:] H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. R. Kuczyński, M. Moskalewicz, Warszawa 2012, s. XXV.

2. Kantowska filozofia polityczna jako integralna część filozofii praktycznej

Punktem wyjścia i najważniejszym zarazem przedmiotem dociekań filozoficznych Kanta na płaszczyźnie szeroko rozumianej filozofii praktycznej była jednostka ludzka, jej życie indywidualne ujęte autonomicznie lub w relacji do społeczeństwa, historii i Boga³. Filozofia polityczna Kanta stanowi integralną część filozofii praktycznej odpowiadającej na pytanie, jak człowiek ma żyć i postępować w relacjach z innymi ludźmi. Kanta interesował więc człowiek będący nie tylko istotą rozumną i moralną, lecz przede wszystkim wolną, która to ostatecznie tworzy swoje życie społeczne i polityczne, nadając mu zobiektywizowany sens⁴. Wykorzystując podstawy filozofii teoretycznej, Kant zamierzał wykroczyć poza granice możliwego doświadczenia również na gruncie filozofii praktycznej. Efektem tego było uzupełnienie jego oryginalnego systemu filozoficznego o rozważania z zakresu etyki, historiozofii, filozofii społecznej, filozofii polityki i filozofii prawa. Stanowiły one program rozumienia człowieka jako szczególnej istoty zdolnej do wykroczenia poza przyrodę i budowania własnego świata w taki sposób, który wytyczał nowe drogi rozwoju filozofii⁵. Charakteryzując przeto kantowską filozofię społeczną, należy omówić każdą z tych wyspecjalizowanych dziedzin filozoficznych, podkreślając ich elementy wspólne, a odnoszące się do człowieka jako podmiotu moralnego i człowieka jako obywatela. W ten sposób poglądy etyczne i społeczne Kanta stanowiły jedynie logiczną konsekwencję jego wcześniejszych założeń, na których oparł swoją filozofię transcendentálną⁶.

Myśl praktyczna Kanta zakreśliła olbrzymi łuk rozważań; z jednej strony, nad znaczeniem i możliwościami imperatywu kategorycznego, autonomią woli podmiotu moralnego, wolnością i prawami ludzi jako obywateli w państwie oraz warunkami pokojowego współistnienia państw i narodów zjednoczonych wspólnym prawem⁷; z drugiej zaś strony praktyczne rozważania „królewieckiego filozofa” dotyczyły zawsze aktualnych wydarzeń historycznych XVIII wieku, które bez wątplenia miały większy lub mniejszy wpływ na ukształtowanie się jego doktryny społecznej i polityczno-prawnej⁸. Mówiąc krótko, zadanie filozofów epoki Oświecenia, w tym także Kanta, polegać miało

³ Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 43; Filozofia społeczna Kanta nie obejmuje zdaniem autora rozważań dotyczących Boga, które są przedmiotem zainteresowania filozofii religii, mimo iż należą do praktycznej części kantowskiego systemu filozoficznego.

⁴ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 8.

⁵ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 492.

⁶ S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2001, s. 254.

⁷ Por. Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 123; zob. B. Aune, *Kant's Theory of Morals*, Princeton 1979.

⁸ *Ibidem*, s. 123; zob. G. Vlachos, *La Pensée politique de Kant*, Paris 1962, s. 515–545.

na przedstawieniu nowej interpretacji, być może nawet wizji, przeszłości, teraźniejszości i przyszłości stanu ludzkości i świata⁹. Jego idea filozofii praktycznej wznosiła się od czysto przyrodniczego aspektu (Natury) do apriorycznego i uwarunkowanego historycznie porządku prawno-politycznego¹⁰. Z tego względu wszelkie zjawiska społeczne miały mieć charakter teleologiczny, to znaczy winny zawsze zmierzać do realizacji jakiegoś celu, najczęściej w postaci doskonałej wspólnoty społecznej¹¹. Przecież kantowski człowiek czuje się „[...] wewnątrznie do tego powołany, by przez swe zachowanie się na tym świecie, przy wyrzeczeniu się wielu korzyści, wyrobić się na obywatela lepszego świata, jaki posiada w [swej] idei”¹². Elementem niezwykle istotnym jest to, że powyższe zdanie nie odnosi się tylko do świata, który istnieje być może po śmierci, lecz także do tego świata, który należy budować w życiu doczesnym, wykorzystując w tym celu właśnie rozwiązania kantowskiej filozofii praktycznej. W tym kontekście, można powiedzieć, że Kant stawia przed człowiekiem w swojej koncepcji filozofii praktycznej dwa cele: „[...] jeden – osobowy i pozaświatowy, cel moralny, który postuluje istnienie innego świata, gdzie cnota i szczęście będą pojednane, oraz drugi – cel całego gatunku, cel ziemski, dający się urzeczywistnić w toku historii, a polegający na ustanowieniu pokoju powszechnego tu, na ziemi”¹³.

Zdaniem Stanisława Brzozowskiego cała kantowska filozofia, a zwłaszcza jej część praktyczna, miała być wielkim aktem wyzwolenia ludzkości i próbą oparcia jej na samej sobie, w taki sposób, że była aktem wielkiego męstwa oraz siły ducha człowieka, wierzącego tylko w siebie i na tej wierze opierającego swoją działalność¹⁴. Kant, jak twierdził, musiał „[...] zawiesić wiedzę, ażeby zrobić miejsce dla wiary”¹⁵. Co ciekawe i warte podkreślenia – wiary opartej jednak na przesłankach racjonalnych, gdyż fundamentem zarówno porządku moralnego, jak i społecznego może być u Kanta tylko i wyłącznie rozum¹⁶. Rozum zatem współtworzy rzeczywistość, którą poznaje (rozum teoretyczny), i porządkuje rzeczywistość, w której żyje, nadając jej celowy sens (rozum praktyczny)¹⁷. Dzięki rozumowi praktycznemu, człowiek staje się wolny i może stworzyć samego siebie oraz otaczającą go rzeczywistość¹⁸. Pojęcia rozumu praktycznego wykraczają bowiem

⁹ Por. C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 1995, s. 89.

¹⁰ Por. Cz. Porębski, *op. cit.*, s. 126.

¹¹ Por. J. Majka, *op. cit.*, s. 108; A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2000, s. 247.

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Tom II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 136.

¹³ J. Lacroix, *Historia a tajemnica*, tłum. Z. Więckowski, Warszawa 1989, s. 28.

¹⁴ Por. R. Palacz, *Klasyki filozofii*, Warszawa 1988, s. 163.

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Tom I, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 43.

¹⁶ Por. S. Filipowicz, *op. cit.*, s. 255.

¹⁷ Por. A. Przybysławski, *Kanta filozofia granic wytrzymałości*, [w:] T. de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, tłum. A. Przybysławski, Kraków 1996, s. 71.

¹⁸ Por. B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 762.

poza wszelkie dane możliwego doświadczenia i są transcendentnymi ideami¹⁹, które stają się postulatami: wolności, nieśmiertelności duszy i Boga, tworzącymi jednocześnie warunek *sine qua non* kantowskiego systemu etycznego²⁰.

Tak więc rozum praktyczny, a nie przyroda, zaczyna rządzić człowiekiem dopiero wtedy, gdy zdecyduje się on myślowo, tj. świadomie, kierować swoim życiem, w taki sposób, że przyczyną jego czynów nie będą fakty, lecz idee²¹. Będzie on wówczas w stanie zmieniać sposoby myślenia, dzięki którym formułuje zasady swego postępowania²². W ten sposób z wolności może korzystać ten tylko, kto po pierwsze: myśli, tzn. posługuje się rozumem tworzącym i posiadającym swoje własne idee i poglądy. Po drugie ten, kto może je swobodnie wyrażać i głosić. Po trzecie ten, kto żyje zgodnie z wyznawanymi przez siebie ideami; i po czwarte ten wreszcie, kto stara się ideały te urzeczywistniać. Z powyższej analizy wolności rozumu praktycznego należy wyciągnąć wniosek mówiący o „najbardziej wzniosłej” idei całej filozofii społecznej Immanuela Kanta, z której sam filozof zdawał sobie doskonale sprawę, pisząc: „Myśleć o sobie jako członku zjednoczonym we wspólnocie kosmopolitycznej zgodnie z prawem obywatelskim jest ideą najbardziej wzniosłą, jaką człowiek może posiadać w swym przeznaczeniu i o której nie może myśleć bez entuzjazmu”²³. Entuzjazm związany z budową lepszego i sprawiedliwszego świata udzielił się „pruskiemu myślicielowi” zwłaszcza w 1789 roku, kiedy to wybuchła Rewolucja Francuska, która miała być „ucieleśnieniem idei doskonalenia się rodzaju ludzkiego”²⁴. Nadzieje z nią związane, jak i związane z powstaniem pierwszej na świecie republiki – Stanów Zjednoczonych Ameryki w 1776 roku były konsekwencją aprobaty dla poglądów Jana Jakuba Rousseau (1712–1778)²⁵. Zdaniem Henryka Borowskiego wpływ Rousseau polegał na przyznaniu prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym i przeniesieniu w ten sposób głównego ciężaru całej kantowskiej filozofii na grunt praktycznego życia człowieka. Tak oto wywodząca się od Newtona filozofia przyrody została zastąpiona i wyparta w rozwijających się poglądach Kanta przez filozofię

¹⁹ Por. M. Szyszkowska, *Filozofia w Europie*, Białystok 1998, s. 152.

²⁰ K. Bal, *Wprowadzenie do etyki Kanta. Wykłady z historii myśli etycznej*, Wrocław 1984, s. 21.

²¹ Por. A. Niemczuk, *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*, Lublin 1995, s. 78–79.

²² Por. B. Suchodolski, *op. cit.*, s. 762.

²³ I. Kant, *Wznowione pytanie czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze?*, tłum. M. Żelazny, *Fragment królewicki*, [w:] *idem, Spór fakultetów. Klasyka filozofii niemieckiej*, M. Żelazny i J. Rolewski (red.), Toruń 2003, s. 202.

²⁴ B. Markiewicz, *Kant o rewolucji francuskiej, czyli dzieje a filozofia transcendentalna*, [w:] J. M. Siemek (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Warszawa 1994, s. 46 i 50; zob. A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris 1988, s. 11–25.

²⁵ Zob. E. von Aster, *Historia filozofii*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1969, s. 328–329; B. Szymańska, *Immanuel Kant, „Nauka dla wszystkich”*, nr 289, Gdańsk–Kraków–Wrocław–Warszawa 1978, s. 29; I. Krońska (red.), *Słownik filozoficzny*, Tom I, Warszawa 1966, s. 297.

kultury²⁶. Kultury, która wyrabia zdolności istoty rozumnej do wyznaczania sobie dowolnych celów i do realizowania ich w dziejach ludzkości²⁷.

3. Oświeceniowe przesłanie filozofii politycznej Kanta

Immanuel Kant żył w epoce Oświecenia i ją współtworzył²⁸. Oświecenie zaś rozumiał jako „[...] wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”²⁹. Konsekwencją tego hasła było filozofia Kanta oraz bogactwo zawartych w niej idei. Postęp, który niosła rewolucja i związany z nią kult wolności stanowiły dla niego niepodważalny dowód na ostateczne zwycięstwo rozumu³⁰. „Do wejścia na drogę Oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności: i to wolności najniezgodliwszej spośród wszystkiego, co nazwać można wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu”³¹. Od tego momentu Kant poprzez swoją filozofię praktyczną głosił „dobrą nowinę”, czyli „ewangelię wolności”³². Ratując w ten sposób wolność człowieka, przeniósł ją jako postulat możliwy do omówienia i zastosowania w sferze etyki i szeroko ujmowanej filozofii społecznej³³.

Kant jako twórca krytycznego systemu filozoficznego był również wybitnym myślicielem politycznym. Jego filozofia skierowana na poznanie człowieka z założenia musiała być również polityczna³⁴. Podobnie jak w potęgę rozumu, Kant wierzył w potęgę prawa, które to dopiero na gruncie polityki może ujawnić całą swoją wielkość. Filozofia polityczna Kanta mówi o polityce, jaką powinno się uprawiać, starając się jednocześnie określić jej istotę oraz cel. To filozofia praktyczna, jako teoria, a zwłaszcza etyka powinna

²⁶ Por. H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1980, s. 22.

²⁷ Por. I. Krońska (red.), *Słownik...*, s. 297; zob. E. Wolicka, *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Lublin 2002, s. 249 i n.

²⁸ Cz. Porębski, *op. cit.*, s. 127.

²⁹ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman, [w:] *idem, Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, J. Rolewski (red.), tłum. M. Żelazny i in., Toruń 1995, s. 53.

³⁰ Por. B. Markiewicz, *op. cit.*, s. 50.

³¹ I. Kant, *Co to jest...*, s. 54.

³² Zafascynowany filozofią Kanta jako „ewangelią wolności” był j. G. Fichte (1762-1814); zob. M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977, s. 133.

³³ Por. A. Żółtowski, *Filozofia Kanta jej dogmaty, złudzenia i zdobycze*, Poznań 1923, s. 151.

³⁴ Por. W. Gromiec, *Immanuel Kant: historiozofia i myśl polityczna a schematy interpretacyjne*, [w:] J. Garwicz (red.), *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, Warszawa 1976, s. 95; zob. K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, München 1957, s. 534.

dostarczać norm, którymi miałyby się kierować polityka³⁵. Polityka jako sztuka rządzenia ludźmi była dla Kanta całą praktyczną mądrością³⁶, którą najściślej wiązał on z teorią moralności i nauką prawa³⁷. Z tego względu jej podstawowym celem stało się budowanie rozumnego społeczeństwa opartego na prawie³⁸. Prawdziwa polityka powinna zawierać w sobie odniesienie do wartości wyższych, czyli idei³⁹. Jej dążenie do celu, jakim jest osiągnięcie takiej idei w postaci „państwa celów” i „wiecznego pokoju”, może nastąpić tylko wtedy, gdy zostanie ona wyrażona w mającym obowiązywać prawie⁴⁰. Najwyższe dobro jako ostateczny cel wszystkich rzeczy to jednocześnie najwyższe polityczne dobro⁴¹, które zostanie osiągnięte wówczas, gdy moralny polityk będzie postępował zgodnie z prawem. Kant wiedział, że: „To by polityka akomodowała zgodnie z prawem jest dobre i pożyteczne na odwrót jednak fałszywe i obrzydliwe”⁴².

4. Moralny charakter polityki według Kanta

Filozofia polityki jako integralna część kantowskiej filozofii społecznej ukierunkowana jest bardziej na sferę tego, co być powinno, niż tego, co faktycznie się dzieje⁴³. Jak uważa M. Szyszkowska, polityka prawa formułuje poglądy na temat treści prawa, które w danym państwie, w określonym czasie i warunkach, powinno obowiązywać. Filozofia polityki ma zadanie jeszcze szersze, gdyż opracowuje całościową wizję prawidłowo urządzonego społeczeństwa i państwa⁴⁴. Tak rozumianą politykę należy ująć zarówno w relacji do moralności, jak i w relacji do obowiązującego prawa.

Z tego względu polityka i moralność – zdaniem Kanta – muszą współistnieć bez żadnych sprzeczności. „W prawdziwej polityce nie można zatem uczynić ani jednego kroku, nie złożony uprzednio hołdu moralności i chociaż polityka sama w sobie jest trudną sztuką, to jednak pogodzenie jej z moralnością żadną sztuką nie jest, moralność rozcina bowiem węzeł, którego polityka rozwiązać nie potrafi, o ile obydwie pozostają we wzajemnej sprzeczności”⁴⁵. Jak podkreśla J. Hudzik, z jednej strony Kant rozdzielił

³⁵ Por. H. E. Klemme, *Wstęp*, [w:] I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. LX; zob. G. Vlachos, *op. cit.*

³⁶ Por. I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wrocław 1995, s. 67.

³⁷ Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993, s. 63.

³⁸ Por. K. Bał, *op. cit.*, s. 85.

³⁹ Por. M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i jej współczesne znaczenie*, Warszawa 2002, s. 152 i 155.

⁴⁰ M. Zahn, *Kantowska teoria pokoju w świetle najnowszych dyskusji*, tłum. M. Poręba, [w:] J. M. Siemek (red.), *Filozofia transcendentna a dialektyka*, Warszawa 1994, s. 37.

⁴¹ Por. I. Kant, *O porzekadle...*, s. 8 i n.

⁴² *Idem*, *Wznowione pytanie czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze?*, tłum. M. Żelazny, *Fragment krakowski*, ss. 187–196, *Fragment królewiecki*, ss. 197–205. [w:] *idem*, *Spór fakultetów...*

⁴³ Por. M. Szyszkowska, *Filozoficzne interpretacje prawa*, Warszawa 1999, s. 116.

⁴⁴ Por. *eadem*, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989, s. 152.

⁴⁵ I. Kant, *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 89.

politykę od moralności, na zasadach, jakich ma się praktyka do teorii, z drugiej strony przyznał jednak prymat moralności⁴⁶. W tym kontekście połączenie polityki i moralności przez to, że polityka podporządkowuje się moralności, doprowadzić ma do realizacji wspólnego im celu, w postaci harmonii „wiecznego pokoju”⁴⁷. „[...] Poszukujcie przede wszystkim królestwa czystego praktycznego rozumu i jego sprawiedliwości, a wówczas wasz cel (dobrodziejstwo wiecznego pokoju) przyjdzie wam w udziale sam przez się. Bo moralność sama w sobie, a konkretnie przy odniesieniu jej podstawowych zasad do publicznego prawa (zatem w stosunku do polityki poznawalnej *a priori*) posiada tę własność, że im w mniejszym stopniu uzależnia ona swe postępowanie od zamierzonego celu, może to być zamierzona korzyść fizyczna lub moralna, tym bardziej w ogólności zgadza się z tym celem”⁴⁸. Nieco dalej Kant dodaje: „Dwulicowość polityki w stosunku do moralności polega na tym, by dla swych celów wykorzystywać raz jedną, raz drugą gałąź. – Obydwie, miłość człowieka i poważanie dla ludzkiego prawa są obowiązkiem; w pierwszym wypadku warunkowym, w drugim natomiast bezwarunkowym, obowiązkiem bezwarunkowo nakazanym i ten, kto chce się oddać słodkiemu poczuciu dobrodziejstwa, powinien najpierw całkowicie upewnić się co do tego, że go naruszył. Bardzo łatwo jest pogodzić politykę z moralnością w pierwszym znaczeniu (jako z etyką) i podporządkować prawo ludzi ich władzy; ale z moralnością w drugim znaczeniu (jako nakazą prawa) polityka, musząca uginać przed nią swe kolana, uznaje za stosowne nie wstępować w porozumienie, lecz już raczej odmawiać jej wszelkiej realności [...]”⁴⁹.

Rozpatrywanie stosunków praktyki do teorii Kant przeprowadził w trzech paragrafach, tj.: po pierwsze w moralności (ze względu na dobro każdego człowieka); po drugie w polityce (ze względu na dobro państw) i po trzecie z kosmopolitycznego punktu widzenia (ze względu na dobro rodzaju ludzkiego)⁵⁰. Efektem tego było sformułowanie „transcendentalnej formuły publicznego prawa” mającej zastosowanie do: prawa państwowego (*ius civitatis*), prawa międzynarodowego (*ius gentium*) i prawa kosmopolitycznego (*ius cosmopoliticum*): „Wszelkie czynności odnoszące się do praw innych ludzi, których maksyma nie jest zgodna z prawem do jawności, są bezprawiem”⁵¹. „Chociaż zdanie *uczciwość jest najlepszą polityką* zawiera w sobie teorię, której praktyka, niestety! często przeczy, to jednak również teoretyczne stanowisko *uczciwość jest lepsza od wszelkiej polityki*, nieskończenie wyrastające ponad wszelkie zarzuty, jest koniecznym

⁴⁶ Por. J. Hudzik, *Rozum, wolność, odpowiedzialność: studium z historii idei w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej*, Lublin 2001, s. 88 i n.

⁴⁷ Por. K. Bal, *Transcendentalizm a historyzm. Rozdroża etyki Kanta*, [w:] J. M. Siemek (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Warszawa 1994, s. 62.

⁴⁸ I. Kant, *Do wiecznego...*, s. 86–87.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 95.

⁵⁰ Zob. *idem*, *O porzekadle...*, s. 5–6.

⁵¹ *Idem*, *O wiecznym...*, s. 79.

warunkiem tej ostatniej⁵². Tak jak polityka nakazuje być mądrym jak węże, tak moralność ją ograniczając dodaje, że trzeba być również bez podstępny jak gołębie. „Jeśli jedno i drugie nie mogą zaistnieć, w tym samym nakazie, to rzeczywiście ma miejsce spór pomiędzy polityką i moralnością; jeśli jednak mają być one w zupełności połączone za wszelką cenę, to pojęcie przeciwieństwa jest absurdalne i pytanie o to, jak ów spór załagodzić, nie będzie przedstawiać żadnego problemu⁵³.”

Immanuel Kant wyróżnił dwa rodzaje polityków: moralnego polityka i politycznego moralistę⁵⁴. Moralny (uczciwy) polityk uznaje, bowiem politykę za narzędzie do osiągnięcia wspólnego dobra, polityczny moralista zaś „wykuwa” jedynie moralność w sposób, w jaki polityk uznaje to za korzystne⁵⁵. Moralny polityk wie przy tym, że zasady „mądrości państwowej” mogą współistnieć z moralnością⁵⁶ oraz że często trzeba cierpliwości, kompromisu i drobnych kroków, by choć w części zrealizować swoje założenia, nie tracąc z pola widzenia wartości (celów) wyższych⁵⁷. W ten sposób Kant proponuje kolejną, transcendentalną i potwierdzającą zasadę prawa publicznego, która brzmi: „Wszelkie maksymy, które wymagają jawności (aby nie stracić swego celu), zgadzają się jednocześnie z prawem i polityką⁵⁸.”

Jedynie słuszną polityką jest więc ta, która ustawy prawne traktuje jako święte i nienaruszalne⁵⁹: „Prawo człowieka musi być traktowane jako świętość, nawet gdyby to miało kosztować władzę nie wiem ile wyrzeczeń. Tutaj nie wolno działać połowicznie ani wymyślać pośredniego tworu – jakiegoś pragmatycznie zdeterminowanego prawa (rozdzielać się między prawo i pożytek), wszelka polityka powinna ugiąć kolana przed moralnością, a krocząc tą drogą, może żywić nadzieję, że choć powoli, osiągnie przecież nieśmiertelną chwałę⁶⁰. Prawo to czynnik jednoczący i organizujący życie społeczno-państwowe, a polityka ma być zależna od niego i uprawiana w jego ramach⁶¹. Bieda temu, kto uprawia inną politykę, aniżeli ta, która za święte uznaje obowiązujące przepisy prawne⁶². Decyzje polityczne nigdy nie mogą być dowolne, gdyż moralność i wartości wyższe z człowiekiem jako „celem samym w sobie”, powinny leżeć u ich podstaw⁶³.”

⁵² *Idem, Do wiecznego...*, s. 78–79.

⁵³ *Ibidem*, s. 78.

⁵⁴ Zob. *ibidem*, s. 80 i n.

⁵⁵ Por. A. Kwaśniewski, *Czy polityka może być uczciwa? Między naiwnością a pragmatyzmem*, [w:] „Plus Minus”, „Rzeczpospolita” nr 9 (6389) z 11/12.01.2003 r., s. A7.

⁵⁶ Por. I. Kant, *Do wiecznego...*, s. 80.

⁵⁷ Por. A. Kwaśniewski, *op. cit.*, s. A7.

⁵⁸ I. Kant, *Do wiecznego...*, s. 95.

⁵⁹ Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia...*, s. 63.

⁶⁰ I. Kant, *O wiecznym...*, s. 78.

⁶¹ Por. M. Szyszkowska, *Filozofia prawa...*, s. 151.

⁶² I. Kant, *Do wiecznego pokoju*; [cyt. za:] M. Szyszkowska, *Filozoficzne interpretacje...*, s. 118.

⁶³ Por. M. Szyszkowska, *Filozofia prawa...*, s. 151.

5. Celowość dziejów ludzkości

Zdaniem Zbigniewa Kuderowicza Kant w swojej historiozofii podjął problem fundamentalny dla zrozumienia całej filozofii przyrody, tzn. kwestię dotyczącą jej celowości. Mimo iż nie jesteśmy w stanie stwierdzić ostatecznego celu przyrody, gdyż przekracza to ludzkie możliwości, to jednak możemy uznać człowieka jako biologiczny gatunek ludzki za taki właśnie cel⁶⁴. Trwanie świata o tyle tylko ma sens, o ile rozumne istoty są w nim ostatecznym celem jego istnienia⁶⁵. Cel historii wynika z natury i polega na ujawnieniu naturalnych zdolności ludzkich, które tkwią nie tyle w jednostce, co raczej w całym rodzaju ludzkim⁶⁶.

Problemy historiozoficzne Kanta pozostawały zawsze w ścisłym związku z jego poglądami polityczno-prawnymi i nurtowały go w ciągu całej jego twórczości⁶⁷. Do głównych dzieł związanych z powyższą problematyką należy zaliczyć: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* (1784), *Co to jest Oświecenie* (1784), *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* (1786), *Koniec wszystkich rzeczy* (1794), *Projekt wiecznego pokoju* (1795) oraz *Spór fakultetów*, którego druga część bada spór fakultetu filozoficznego z fakultetem prawnym, starając się odpowiedzieć na pytanie: „Czy rodzaj ludzki czyni stałe postępy ku lepszemu”⁶⁸?

W historii ludzkości ukryty jest bowiem racjonalny cel przyrody, w którym cała ludzkość ma dopiero odnaleźć swój sens⁶⁹. W historii dokonuje się też postęp kulturalny, który polega na udoskonalaniu stosunków społecznych i wszelkich urządzeń służących opanowaniu przyrody przez człowieka oraz doskonaleniu jego sprawności⁷⁰. W tym kontekście historia jest ujmowana jako postęp kultury ludzkiej, ta zaś jako wyrabianie przez istoty rozumne zdolności do wyznaczania sobie dowolnych celów i możliwości ich realizowania⁷¹. Postęp zajmuje centralne miejsce w historiozofii Kanta⁷², gdyż dotyczy ludzkości jako całości, a nie poszczególnych jednostek, które mają również zadanie do spełnienia: „Doskonałość własna i szczęście innych” – oto zarazem cel i obowiązek każdego człowieka⁷³.

⁶⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej...*, s. 527.

⁶⁵ Por. I. Kant, *Koniec wszystkich rzeczy*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1996, s. 23.

⁶⁶ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej...*, s. 529.

⁶⁷ Por. I. Krońska (red.), *Słownik...*, s. 296–297; zob. L. Goldmann, *La communauté et l'univers chez Kant*, Paris 1948.

⁶⁸ Por. O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 242; zob. I. Kant, *Spór fakultetów* [VII 79].

⁶⁹ Por. E. Wolicka, *op. cit.*, s. 197 i 199.

⁷⁰ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej...*, s. 529.

⁷¹ Por. I. Krońska (red.), *Słownik...*, s. 296 i 297.

⁷² Por. *ibidem*, s. 296.

⁷³ I. Kant, *Metafizyka moralności*; [cyt. za:] K. Bał, *Wprowadzenie do etyki Kanta...*, s. 54.

Zadając sobie pytanie: „o jaki właściwie postępek chodzi?”, z całą pewnością należy odpowiedzieć, że chodzi o postępek w dziedzinie prawa, który uczynić ma ludzi po pierwsze, „doskonałymi moralnie”; po drugie, członkami „doskonałego społeczeństwa”⁷⁴. „Pojęciem doskonałości w praktycznym zaś znaczeniu jest zdatność lub dostateczność rzeczy do wszystkich celów”⁷⁵. W ten sposób cel moralny jednostkowego człowieka i cel ludzkości stają się jednym i tym samym rozumowym celem natury, polegającym na traktowaniu człowieka jako „celu samego w sobie”, „celu ostatecznego stworzenia” przez realizowanie na płaszczyźnie międzypaństwowej – koncepcji „wiecznego pokoju”. O ile działalność indywidualnego ludzkiego podmiotu moralnego, w perspektywie zasady celowości naturalnej, można uznać za realizację prawa moralnego, o tyle już przy realizacji prawa stanowionego należy mówić o konieczności powstania organizmu, obejmującego wszystkie istoty rozumne, w formie – najpierw „państwa celów”, a następnie ich federacji⁷⁶.

Kantowska historia ludzkości to dzieje udoskonalanego wciąż prawa⁷⁷. Postępu można jedynie oczekiwać w czymś zewnętrznym, jak np.: w układaniu stosunków prawnych według wskazań czystego praktycznego rozumu, a zatem tworzenie państw rządzących się prawem oraz ich współzycie w obejmującej cały świat pokojowej wspólnocie jest najwyższym zadaniem i ostatecznym celem istnienia ludzkości (jako gatunku)⁷⁸. Historia jest procesem mającym sens, gdyż prowadzi ludzkość do owego postępu, w zakresie prawa: cywilnego, państwowego i międzynarodowego⁷⁹. Kresem historii ma być osiągnięcie harmonii i równowagi pomiędzy wolnością istot rozumnych za pomocą obowiązującego wszystkich prawa⁸⁰. W procesie dziejowym i jego postępie Kant godzi dwie pozostające dotąd ze sobą w sprzeczności idee: ideę wolności i ideę prawa⁸¹. Historyczny rozwój kultury wskazuje na ostateczny triumf prawa⁸², który dzięki potędze i możliwościom praktycznego rozumu jest w stanie zapewnić każdemu wolność⁸³.

Kant nie dokonał jednak zarysu procesu historycznego i próby periodyzacji dziejów, lecz ograniczył się jedynie do sformułowania teoretycznych przesłanek swojej historiozofii⁸⁴. Przesłanki te zawarł w dziewięciu tezach, w których ukryty jest zamiar przyrody w stosunku do człowieka: „Teza pierwsza: Wszystkim przyrodzonym zadatkom każdego

⁷⁴ Por. J. Lacroix, *op. cit.*, s. 39 i 54.

⁷⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 70.

⁷⁶ Por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s. 259.

⁷⁷ Por. Cz. Porębski, *op. cit.*, s. 125; zob. O. Höffe, *op. cit.*, s. 242–248.

⁷⁸ Por. *ibidem*, s. 246.

⁷⁹ Por. Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 89.

⁸⁰ Por. Cz. Porębski, *op. cit.*, s. 116, J. Lacroix, *op. cit.*, s. 39.

⁸¹ Por. *ibidem*, s. 116.

⁸² Zob. S. Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, Paris 1975, s. 260 i n.

⁸³ Por. J. Lacroix, *op. cit.*, s. 39; zob. E. Wolicka, *op. cit.*, s. 174–209; M. Żelazny, *op. cit.*, s. 230–254.

⁸⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Kant*, s. 90.

stworzenia jest przeznaczone, ażeby się kiedyś rozwijały całkowicie i zgodnie z celem; Teza druga: U człowieka (jako jedyne stworzenia rozumnego na Ziemi) te jego zadatki przyrodzone, które otrzymał w tym celu, by posługiwał się swoim rozumem, mają się rozwijać całkowicie nie u jednostki, lecz tylko w rodzie ludzkim; Teza trzecia: Było wolą przyrody, ażeby człowiek całkowicie sam z siebie czerpał to wszystko, co wykracza poza mechaniczne urządzenia jego egzystencji zwierzęcej, i ażeby udziałem jego była tylko taka szczęśliwość czy doskonałość, jaką może osiągnąć sam, niezależnie od instynktu, mocą swojego rozumu; Teza czwarta: Środkiem jakim posługuje się przyroda w tym celu, ażeby mogły się rozwijać wszystkie dane przez nią ludzkości zadatki, jest ich antagonizm w społeczeństwie, który staje się w ostatecznej instancji przyczyną prawidłowego porządku społecznego; Teza piąta: Zadaniem największym, które stoi przed rodem ludzkim i do rozwiązania którego zmusza go przyroda, jest zrealizowanie społeczeństwa obywatelskiego (*einer bürgerlichen Gesellschaft*) powszechnie rządzącego się prawem; Teza szósta: To zadanie jest również zadaniem najtrudniejszym i najpóźniej zostanie wypełnione przez rodzaj ludzki. Już przy rozważaniu samej tylko idei tego zadania uderza mianowicie trudność następująca: Człowiek jest zwierzęciem, które – żyjąc pośród innych zwierząt swojego gatunku – potrzebuje pana; Teza siódma: Zadanie stworzenia doskonałego ustroju obywatelskiego jest związane z problemem praworządnych stosunków zewnętrznych między państwami i bez rozwiązania tego problemu nie może być zrealizowane; Teza ósma: Możemy uważać historię ludzkości w aspekcie całościowym (*im Grossen*) za realizację ukrytego zamiaru przyrody, jakim jest stworzenie ustroju doskonałego wewnątrz (a dla osiągnięcia tego celu doskonałego także zewnątrz) jako jedyne go stanu, w którym może ona w rodzie ludzkim rozwinąć wszystkie dane mu przez siebie zadatki; Teza dziewiąta: Filozoficzną próbą opracowania historii powszechnej jako realizowania się planu przyrody, stawiającego za cel doskonałe obywatelskie zjednoczenie całego rodu ludzkiego, należy uznać za możliwą i za potrzebną właśnie dla celów przyrody⁸⁵.

Dodatkowo Immanuel Kant postanowił odróżnić: „historię fizyczną”, która opisuje wydarzenia i wyjaśnia ich przyczyny, od „historii pragmatycznej”, która ujawnia sens historycznego procesu ludzkiej kultury, dostrzegając w nim celowy zamysł samej przyrody⁸⁶. Planem przyrody jest przecież wychowanie człowieka przez dzieje, tak by stworzyć takie państwo, w którym będą mogły być w pełni rozwinięte wszystkie ludzkie możliwości⁸⁷. W tym kontekście celem dziejów ludzkich staje się urzeczywistnienie

⁸⁵ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, [w:] *idem*, *Przypuszczalny początek...*, s. 36–48; zob. T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 176–190.

⁸⁶ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej...*, s. 531; I. Krońska (red.), *Słownik...*, s. 297.

⁸⁷ Por. B. Suchodolski, *op. cit.*, s. 632.

zgodnego z prawem moralnym doskonałego modelu życia zbiorowego⁸⁸. W odpowiedzi na pytanie, czy rodzaj ludzki (w ogólności) zmierza stale ku lepszemu, myśliciel z Królewca stwierdza, iż w tym przypadku: „[...] chodzi nie o historię naturalną (o to, czy w przyszłości powstać mogą nowe ludzkie rasy), lecz o historię moralności, pojmowaną przy tym nie zgodnie z pojęciem gatunku (*singulorum*) lecz z punktu widzenia ogółu ludzi (*universorum*), którzy na Ziemi łączą się w społeczeństwa i dzielą na narody”⁸⁹. Zdaniem Kanta: „Można z największym prawdopodobieństwem oczekiwać, że okazja do tego (by rząd znalazł się w rękach obywateli pod warunkiem wolności i równości) kiedyś się wydarzy i wydarzyć musi [...]”⁹⁰. Dla rozumnej, ale ograniczonej istoty możliwy jest tylko postęp w nieskończoność, od niższych do wyższych stopni moralnej doskonałości⁹¹. Kantowski człowiek, jako część ludzkości, w procesie dziejowym bierze udział w nieustannym i nieskończonym postępie ku ideałowi⁹².

Przygotowując ludzkość do idealnych rządów, Kant wyróżnił jeszcze „kulturę sprawności” od „kultury karnośći”⁹³. Pierwsza polega na rozwijaniu wszelkich umiejętności technicznych, kunsztów i sztuk mechanicznych powodujących postęp sprawności ludzkich. Druga natomiast polega na zdyscyplinowaniu i podporządkowaniu egoistycznych celów i namiętności poszczególnych jednostek – celom określonym przez postęp ludzkości jako gatunku. Jest to zadanie bardzo trudne, gdyż cechą swoistą rodzaju ludzkiego jest to, iż wszelkie dobro musi on znaleźć w sobie samym i urzeczywistnić poprzez własną wolność⁹⁴. W gruncie rzeczy, historia ludzkości to historia wolności, która mówi nam, dokąd powinniśmy dzięki niej zmierzać⁹⁵. W rezultacie tego spostrzeżenia historiozofia Kanta rozpatruje dzieje jako realizację ogólnoludzkich wartości w postaci celów, na szczycie których znajduje się wolny człowiek⁹⁶. Człowiek cywilizuje się przez kulturę⁹⁷, ta zaś jest przeznaczeniem ludzkości, do którego się zmierza zgodnie z zamiarem przyrody⁹⁸. Jak twierdzi B. Szymańska, dzieje człowieka są dziejami rozwoju kultury, a ta dla

⁸⁸ Por. M. Acewicz, *Sąd teleologiczny a dzieje ludzkości w filozofii Kanta*, [w:] M. Czarnańska i J. Kopania (red.), *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, Białystok 1993, s. 118.

⁸⁹ I. Kant, *Spór fakultetów* s. 129–130.

⁹⁰ *Idem*, *Wznowione pytanie...*, s. 194.

⁹¹ Por. T. Kroński, *op. cit.*, s. 150; zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego...*, s. 198 i n.

⁹² Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, Tom VI, *Od Wolffa do Kanta*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 365.

⁹³ Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytna...*, s. 530; I. Krońska (red.), *Słownik...*, s. 297.

⁹⁴ Zob. I. Kant, *Entwurfe zu dem Colleg über Anthropologie, Werke*, Bd. XV, cz. II, Berlin 1907, s. 784; [cyt. za:] B. Suchodolski, *op. cit.*, s. 759.

⁹⁵ Por. J. Lacroix, *op. cit.*, s. 57; E. Wolicka, *op. cit.*, s. 364.

⁹⁶ Por. Z. Kuderowicz, *Kant*, s. 91.

⁹⁷ Zob. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, [w:] *idem*, *Werke*, Bd. VII, Berlin 1907, s. 119; [cyt. za:] B. Suchodolski, *op. cit.*, s. 762; B. Szymańska, *Antoni Lange i myśl kantowska. Recepcja kantyzmu w okresie antypozytywistycznego przełomu w Polsce*, [w:] J. Garewicz (red.), *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, Warszawa 1976, s. 226..

⁹⁸ Por. E. Wolicka, *op. cit.*, s. 197 oraz s. 208–209

Kanta znaczy przede wszystkim to, że człowiek może realizować cele, jakie sam przed sobą stawia. Z tego względu tylko człowiek jest zdolny do świadomego działania i tylko w odniesieniu do ludzi można mówić o sensowności i celowości działań⁹⁹.

6. Główne założenia kantowskiej filozofii społecznej i politycznej

Już w *Krytyce czystego rozumu*, omawiając „idee w ogóle”, Kant w nawiązaniu do Platona stwierdził: „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 [wtedy] nastąpi), jest przecież co najmniej konieczną ideą, którą trzeba przyjąć za podstawę nie tylko w pierwszym zarysie ustroju, lecz i przy wszelkich prawach”¹⁰⁰. A zatem idee jako wartości wyższe powinny być celami zapisanymi w obowiązującym wszystkim prawie. To jest cel wyznaczony ludzkości przez naturę, któremu Kant poświęcił najwięcej uwagi właśnie w swojej filozofii społecznej i politycznej.

Filozofia społeczna i polityczna Kanta podkreślają, iż człowiek jako „istota inteligibilna” jest nie tylko autonomicznym podmiotem prawa moralnego, lecz także – przynajmniej potencjalnie – „mężem państwowym”, czyli podmiotem prawa stanowionego¹⁰¹. Rozpatrując status prawny człowieka można wskazać na trzy płaszczyzny, w których szczególnie uaktywnia on swoją działalność. Jak najbardziej, płaszczyzny te odnoszą się do trzech rodzajów ustrojów opartych na prawie. Po pierwsze: do ustroju zgodnego z prawem państwowym każdego obywatela, którym jest człowiek prywatny posiadający swój interes; po drugie: do ustroju zgodnego z międzynarodowym prawem państw, regulującym wzajemne stosunki między nimi; i po trzecie: do ustroju zgodnego z prawem kosmopolitycznym, w którym ludzie (i państwa) pozostając ze sobą we wzajemnych, zewnętrznych stosunkach, powinni być traktowani jako obywatele powszechnej, ogólnoludzkiej wspólnoty¹⁰².

Z tego względu, chcąc przedstawić główne założenia kantowskiej filozofii społecznej i politycznej, konieczne będzie scharakteryzowanie najważniejszych ich elementów, do których zaliczyć trzeba: 1) stan natury jako stan wolności i stan obywatelski jako stan prawny; 2) umowę społeczną jako przejście ze stanu natury do stanu prawnego; 3) „państwo celów” jako kantowskie państwo idealne oraz 4) traktat o wiecznym pokoju jako projekt polityczny jednoczący ludzkość.

⁹⁹ B. Szymańska, *Immanuel...*, s. 29.

¹⁰⁰ I. Kant, *Krytyka czystego...*, Tom II, s. 25–26.

¹⁰¹ Por. E. Wolicka, *op. cit.*, s. 182..

¹⁰² Zob. I. Kant, *O porzekadle...*, s. 5–6; *idem*, *Do wiecznego...*, s. 56

7. Stan natury a stan obywatelski według Kanta

W nawiązaniu do narracji biblijnej oraz oświeceniowych wyobrażeń o stanie natury Immanuel Kant ujął początek ludzkiej historii jako porzucenie raju, czyli „stanu niewinności”, i przejście do „stanu wolności”¹⁰³. Z jednej strony był to upadek człowieka, który mógł odtąd czynić i czynił zło; z drugiej zaś strony, był to początek jego postępu i wielkości, tylko bowiem dzięki historii mógł się dokonać – zdaniem Kanta – postęp rodzaju ludzkiego ku doskonałości i wolności¹⁰⁴. Historia natury rozpoczyna się od dobra, gdyż jest dziełem Boga; historia wolności rozpoczyna się od zła, bo jest wyłącznie dziełem ludzkim¹⁰⁵.

W *Przypuszczalnym początku ludzkiej historii* Kant przedstawił własną koncepcję przechodzenia człowieka ze stanu przyrody do stanu wolności, które odbywa się dzięki rozumowi¹⁰⁶. W tym celu wskazał on na cztery kroki rozumu, które doprowadziły ród ludzki do pełnej wolności i stanu natury. Pierwszym krokiem rozumu było „wzbranianie”, dające początek sztuce wznoszenia się od podniet tylko odczuwalnych do podniet idealnych, od czysto zwierzęcej żądzy do miłości, od uczucia samej tylko przyjemności do piękna i wzniosłości¹⁰⁷. Drugim krokiem rozumu była „obyczajność” jako „[...] skłonność, by poprzez przyzwoitość wzbudzić w innych szacunek do nas samych (wyrzekanie się wszystkiego, co mogłoby wzbudzić pogardę), właściwa postawa wszelkiej prawdziwej towarzyskości, dostarczała ponadto pierwszego impulsu wykształcenia się człowieka jako istoty moralnej”¹⁰⁸. W ten sposób człowiek „odkrył w sobie zdolność, by samemu sobie wybierać swój sposób życia i by nie być jak inne zwierzęta przywiązanym tylko do jednego”¹⁰⁹. Trzecim krokiem rozumu było „rozmysłne oczekiwanie przyszłości” ujmowane jako „[...] zdolność, by nie tylko rozkoszować się obecną chwilą życia, ale uobecnić sobie nadchodzący, często bardzo odległy czas [...]”, która jest najistotniejszą zarazem cechą predyspozycji ludzkich do tego, by zgodnie ze swym powołaniem przygotować się do osiągnięcia oddalonych celów¹¹⁰. „Czwartym i ostatnim krokiem, którego dokonał rozum zdecydowanie wnosząc człowieka ponad jego wspólnotę ze zwierzętami było to, że zrozumiał on (choć niejasno), iż to właśnie on jest celem natury i nic co żyje na Ziemi nie może z nim w tym względzie konkurować”¹¹¹.

¹⁰³ Por. I. Krońska (red.), *Słownik...*, s. 296 i 298.

¹⁰⁴ Por. *ibidem*, s. 298.

¹⁰⁵ Por. I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Przypuszczalny początek...*, s. 25.

¹⁰⁶ Zob. *ibidem*, s. 21 i n.

¹⁰⁷ Por. *ibidem*, s. 23.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 22.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 23.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 24.

Pojęciem stanu natury i stanu prawnego Kant posłużył się do opisu stosunków między wolnymi ludźmi będących podmiotami zależności społecznych; do opisu stosunków między państwami oraz racjonalnego ułożenia relacji międzynarodowych¹¹². Stan natury (z łac. *status naturalis*) jest jedynie pewną ideą rozumu, ściśle związaną z nowożytną teorią prawa natury i oświeceniowych koncepcji umowy społecznej¹¹³. Stan natury oznaczał najczęściej hipotetyczny model związków między ludźmi regulowanych jedynie formami zachowań stanowiących bezpośredni przejaw wrodzonych skłonności ludzkich¹¹⁴. W tym kontekście jest on czysto racjonalną konstrukcją ludzkiego współżycia w czasach „przedhistorycznych”, które charakteryzowały się brakiem zorganizowanej społeczności, brakiem państwowości oraz brakiem obowiązującego w nim prawa stanowionego, z wyjątkiem prawa natury¹¹⁵. Cechą znamionną tego stanu jest wszechogarniająca wolność bez jakiegokolwiek zabezpieczenia prawnego¹¹⁶, jako że panuje w nim niczym nie ograniczona, „dzika wolność”, dzięki której każdy może czynić, co uzna za dobre i słusze¹¹⁷. Ta absolutna wolność rządząca w stanie natury była rezultatem braku ustaw, które w stanie prawnym miałyby pogodzić i zagwarantować wszystkim, żyjącym w nim ludziom wolność¹¹⁸. „W stanie natury panuje brak praw, nie [zaś] niesprawiedliwość”¹¹⁹.

Sama natura wyposażyła przecież człowieka w pewną psychiczną osobliwość w postaci antagonistycznej, tzw. „towarzyskiej aspołeczności”, wskazującej na jego skłonność do życia społecznego: „Człowiek ma skłonność do uspołecznienia, ponieważ tylko w stanie uspołecznionym czuje się bardziej człowiekiem, tj. czuje, jak rozwijają się jego zadatki przyrodzone. Ale ma również wielką skłonność do odosabniania się (izolowania), ponieważ znajduje w sobie aspołeczną chęć urządzania wszystkiego wedle własnego upodobania, która to chęć napotyka ze wszystkich stron na opór, i ponieważ jest też świadom tego, że sam skłonny jest do analogicznego oporu wobec innych ludzi”¹²⁰. W ten sposób człowiek posiada wrodzoną skłonność do zrzeszania się, tak samo jak posiada egoistyczną tendencję do narzucania innym swej woli w imię realizacji własnych celów¹²¹. Jak uważa Z. Kuderowicz, w wyniku „aspołecznej towarzyskości” dochodzi do

¹¹² Por. Z. Kuderowicz, *Kant*, s. 84.

¹¹³ Zob. pojęcie stanu natury (naturalnego), [w:] S. Jedynek (red.), *Mały słownik etyczny*, Bydgoszcz 1999, s. 249–250; O. Höffe, *op. cit.*, s. 227 i n.

¹¹⁴ Por. S. Jedynek (red.), *Mały słownik...*, s. 250

¹¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 250; por. O. Höffe, *op. cit.*, s. 227.

¹¹⁶ Por. M. Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa*, Białystok 1994, s. 116.

¹¹⁷ Por. O. Höffe, *op. cit.*, s. 227.

¹¹⁸ Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia...*, s. 59–60.

¹¹⁹ I. Kant, *Metafizyczne elementy teorii prawa*, [w:] M. Szyszkowska (red.), *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*, Warszawa 1972, s. 197–198; [cyt. za:] O. Höffe, *op. cit.*, s. 227.

¹²⁰ I. Kant, *Pomysły do ujęcia...*, s. 39.

¹²¹ Por. I. Krońska (red.), *Słownik...*, s. 298.

„antagonizmów w społeczeństwie”, które rodzą wiele konfliktów i cierpień, w tym także i wojny, ale przyczyniają się jednocześnie do rozwoju cywilizacji ludów, chcących dominować nad innymi ludami¹²². Cała kultura i sztuka, będąca ozdobą ludzkości oraz najpiękniejszy porządek obywatelski – to owoce tendencji aspołecznych, które sama sobie narzucając przyczynia się do pełnego rozwijania załączków danych jej przez przyrodę¹²³. Kant ukazuje przy tym naturę człowieka – „rozdartego” pomiędzy tym co społeczne a aspołeczne, ujmując w dramatyzmie całe jego istnienie¹²⁴. Skłonności społeczne umożliwiają trwanie społeczeństwa, skłonności aspołeczne zaś zapewniają stały jego rozwój¹²⁵.

„Dzika wolność” stanu naturalnego musi jednak zostać dobrowolnie przekształcona w „prawnie uregulowaną” wolność stanu prawnego¹²⁶. To z prawa natury wypływa postulat prawa pozytywnego, a więc także powinność przejścia ze stanu natury w stan prawny¹²⁷. Przejście to jest nieuniknione i konieczne do tego, by zachować wolność ze stanu natury, również w stanie prawnym. Środkiem, który miałby to zdaniem Kanta zapewnić i zabezpieczyć, jest prawo¹²⁸. Jeśli stan natury nie oznacza samego wybuchu konfliktów i innych działań nieprzyjacielskich, to zawiera jednak ciągle zagrożenie nimi¹²⁹. Groźba wojny i ciągła obawa przed nią w stanie natury biorą się stąd, że jest ona najskuteczniejszym wówczas środkiem dochodzenia swoich praw¹³⁰. Gwarancja pokoju może być dana tylko w stanie prawnym¹³¹ jako stanie prawno-obywatelskim (politycznym), w którym ludzie pozostający we wspólnocie podlegają publicznym ustawom¹³².

Stan obywatelski (*bürgerlicher Zustand*) umożliwia prawne zapewnienie ludziom tego, co im się należy¹³³. Zdaniem O. Höffe charakteryzuje się dwoma właściwościami. Po pierwsze: tym, że decydowanie o obowiązującym wszystkich prawie leży nie w rękach prywatnych, lecz w gestii władzy publicznej; po drugie: nie chodzi w nim o dowolne państwo, lecz o ład polityczny służący przewyższaniu konfliktów – jaki za sobą niesie wynikający z czystego rozumu praktycznego przepis prawny¹³⁴. W tym przypadku

¹²² Por. Z. Kuderowicz, *Kant*, s. 90; M. Szyszkowska, *Europejska filozofia...*, s. 60.

¹²³ Por. I. Kant, *Pomysły do ujęcia...*, s. 41.

¹²⁴ Por. Cz. Porębski, *op. cit.*, s. 113; zob. J. Lacroix, *Kant et le kantisme*, Paris 1973, s. 96; gdzie pisze o spotrzeżeniu J. Havet dotyczącym „dramatyzmu ludzkiego” z książki pt.: *Kant et le problème de temps* (Gallimard).

¹²⁵ Por. *ibidem*, s. 113.

¹²⁶ Por. M. Zahn, *op. cit.*, s. 11.

¹²⁷ Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia...*, s. 59.

¹²⁸ Por. A. Rossmannith, *Tolerancja w filozofii Kanta*, [w:] M. Szyszkowska, T. Kozłowski (red.), *Tolerancja*, Warszawa 2003, s. 109.

¹²⁹ Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia...*, s. 60.

¹³⁰ Por. *ibidem*, s. 60.

¹³¹ Por. *ibidem*, s. 60.

¹³² Por. Cz. Porębski, *Umowa społeczna...*, s. 122.

¹³³ Por. *ibidem*, s. 104

¹³⁴ Por. O. Höffe, *op. cit.*, s. 229.

chodzi już o aprioryczny model stanu obywatelskiego, który jako stan prawny opiera się na trzech fundamentalnych zasadach: 1) wolności każdego członka społeczeństwa jako człowieka; 2) równości każdego członka społeczeństwa jako poddanego i 3) niezależności każdego członka wspólnoty jako obywatela¹³⁵.

Kantowska zasada wolności społecznej wyraża się w formule: „[...] nikt nie może zmusić mnie do bycia szczęśliwym na jego sposób (tak, jak on sobie wyobraża pomyślność kogoś innego), lecz każdemu wolno poszukiwać swego na tej drodze, która jemu samemu wydaje się najlepsza, jeśli tylko nie przynosi on przez to uszczerbku wolności innym, dążącym do podobnego celu, wolności połączonej pewnym możliwym, powszechnym prawem z wolnością wszystkich (tzn. ich prawem do powyższego) [...]”¹³⁶. Z kolei zasada równości polega na tym, że wszyscy są jednakowo poddani ustawie, wszyscy poza władzą najwyższą w państwie¹³⁷. Zasada niezależności (samodzielności) zaś wskazuje na członka wspólnoty, czyli obywatela państwa jako współprawodawcy¹³⁸. Powyższe zasady odnoszą się w istocie do społeczeństwa obywatelskiego, w którym to wolni i równi ludzie jako rozumni i odpowiedzialni obywatele są współtwórcami obowiązującego ich wszystkich prawa. Społeczeństwo obywatelskie oznaczałoby w tym przypadku strukturę podobną do struktury żywego organizmu, w której każdy obywatel byłby nie tylko środkiem, ale zarazem celem jego istnienia. Jak twierdzi M. Żelazny związek pomiędzy życiem jednostki a egzystencją całego społeczeństwa przypominałby wtedy harmonijną jedność żywego organizmu, przy czym harmonię tę miałyby zapewnić bezwzględne przestrzeganie prawa¹³⁹.

Co ciekawe, w stanie natury mogą znajdować się nie tylko poszczególni ludzie, lecz także całe narody i państwa¹⁴⁰. Dlatego nakaz wyjścia ze stanu natury ma zdaniem Czesława Porębskiego szerszy zakres obowiązywania, gdyż poza jednostkami odnosi się do ludów zorganizowanych w państwa. Stan natury pomiędzy państwami trwa nadal, po utworzeniu społeczeństwa między jednostkami. Z tego względu koniecznym warunkiem uzupełnienia porządku wewnątrzpaństwowego musi też być wprowadzenie, na podobnych zasadach umownych, ładu międzynarodowego¹⁴¹. Stan natury to stan wojny lub obawy przed nią, z którego nie wyszły państwa, tak jak dokonały tego jednostki tworząc społeczeństwa. Dlatego powinnością państw, podobnie jak powinnością wszystkich ludzi zjednoczonych pod wspólną władzą ustaw, ma być budowanie „wiecznego pokoju”.

¹³⁵ Zob. I. Kant, *O porzekadle...*, s. 19 i n.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 19–20.

¹³⁷ Por. Cz. Porębski, *Umowa społeczna...*, s. 105.

¹³⁸ I. Kant, *O porzekadle...*, s. 24–26.

¹³⁹ Por. M. Żelazny, *op. cit.*, s. 242 i 243.

¹⁴⁰ Por. Cz. Porębski, *Umowa społeczna...*, s. 116.

¹⁴¹ Por. *ibidem*, s. 116–117.

Dodatkowo Immanuel Kant wyróżniał jeszcze stan natury prawny (jurydyczny) i stan natury etyczny. Tak jak jurydyczny stan natury jest stanem zagrożenia bądź wojny przeciwko sprawiedliwości¹⁴², tak samo etyczny stan natury jest stanem ciągłego zagrożenia „[...] tkwiącego w każdym człowieku, dobrego pierwiastka” przez zło¹⁴³. „Tak więc etyczny stan natury jest publicznym i wzajemnym zagrożeniem zasad cnoty, a więc stanem nieobyčajności”¹⁴⁴ i podobnie jak prawnopolityczną powinnością człowieka jest wyjście z prawnego stanu natury, tak jego obowiązkiem etycznym jest możliwie jak najszybsze opuszczenie etycznego stanu natury¹⁴⁵. Zdaniem Kanta nie może to być jednak obowiązek prawny, gdyż byłby on wówczas sprzeczny z obowiązkiem moralnym: „Biada prawodawcy, który przymusem zechciałby wzniesić ustrój (*Verfassung*) ukierunkowany na cele etyczne”¹⁴⁶. W ten sposób etyczny stan naturalny zostanie przewyższony dopiero przez taką wspólnotę, w której prawa cnoty (moralne) zostaną zaakceptowane same z siebie bez żadnego przymusu zewnętrznego¹⁴⁷. Natomiast prawny stan naturalny zostanie przewyższony przez wspólnotę, która powstanie na podstawie umowy społecznej, zabezpieczającej pod przymusem prawnym wolność każdego, kto do niej przystąpi.

8. Umowa społeczna według Kanta

Przejście ze stanu natury w stan prawny stanowi zdaniem Kanta proces nieunikniony, a nawet konieczny ze względu na prawidłowy rozwój gatunku ludzkiego. Człowiek mający wewnętrznie sprzeczną i skomplikowaną naturę to zwierzę społeczne i aspołeczne zarazem. Umowa społeczna jest jednak niezbędna do tego, by wolność, jaką każdy człowiek miał w stanie natury, na mocy prawa natury posiadał również w stanie społecznym, a więc po utworzeniu państwa. Kant podzielał dominujący w czasach Oświecenia pogląd mówiący o tym, że społeczeństwo ludzkie zostało stworzone dobrowolnie przez ludzi, na podstawie zawartej przez nich ugody zwanej umową społeczną (*pactum societatis*)¹⁴⁸.

Teoria umowy społecznej stanowi jedną z najpopularniejszych w XVII i XVIII wieku koncepcji mających wyjaśnić fenomen zrzeszania się ludzi, tworzenia się życia

¹⁴² Por. *ibidem*, s. 122.

¹⁴³ Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 124; zob. O. Höffe, *op. cit.*, s. 257.

¹⁴⁴ I. Kant, *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Tom VI, Berlin 1900–1968, s. 97.

¹⁴⁵ Por. Cz. Porębski, *Umowa społeczna...*, s. 122.

¹⁴⁶ I. Kant, *Gesammelte Schriften ...*, s. 96; [cyt. za:] Cz. Porębski, *Umowa społeczna...*, s. 123.

¹⁴⁷ Por. O. Höffe, *op. cit.*, s. 257.

¹⁴⁸ Por. J. Majka, *op. cit.*, s. 40.

społecznego i państwowego oraz praw nim rządzących, a związanych z mechanizmami sprawowania władzy¹⁴⁹. Najwybitniejsi ówczesni filozofowie formułowali różnorodne koncepcje umów społecznych, których przywołanie miało po pierwsze: wyjaśnić prawdziwą istotę życia zbiorowego ludzi, oraz po drugie: naprawić zgodnie z ich założeniami stosunki panujące między nimi w państwie i społeczeństwie. W ten sposób Kant podobnie jak John Locke (1632–1704), Thomas Hobbes (1588–1679) czy Jean Jacques Rousseau (1712–1778) sformułował własną koncepcję umowy społecznej, która w mniejszym lub większym stopniu nawiązywała do ich rozwiązań w tym zakresie¹⁵⁰. Kant „[...] dążył [przy tym] do tego, by swą doktrynę ulokować w jednakowej odległości od indywidualizmu Locke’a, totalitaryzmu Hobbes’a i społecznego radykalizmu Rousseau”¹⁵¹. Faktem jest, że kantowskie rozważania dotyczące umowy społecznej różnią się od innych w szczegółach, dzięki czemu same są równie oryginalne.

Cechą wspólną wszystkich teorii umów społecznych jest to, że punktem ich wyjścia są zazwyczaj koncepcje natury człowieka, stanu natury i prawa naturalnego¹⁵². Umowa społeczna stanowi w nich najczęściej źródło i zarazem początek społeczeństwa, państwa jako wspólnoty politycznej oraz obowiązującego w nim prawa stanowionego¹⁵³. Tak rozumiana umowa społeczna służyła myśleniu i mówieniu o sprawach ludzkich¹⁵⁴, w których centrum znalazła się ocena aktualnego życia politycznego.

U podstaw kantowskiej teorii umowy społecznej stoi potrójna zasada dotycząca społeczeństwa obywatelskiego, w którym poprzez prawo ma być zagwarantowana wszystkim: wolność osobista, równość wobec prawa zewnętrznego i obywatelska niezależność w państwie¹⁵⁵. Nie jest ona faktem historycznym, lecz „[...] czystą ideą rozumu, posiadającą jednakże 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, o ile chce on być obywatelem, rozpatrywać tak, jak gdyby wraz z innymi dał on na taką wolę swoją zgodę”¹⁵⁶. Dzięki niej, władca zobowiązany jest wydawać ustawy, które źródło swe będą miały w zjednoczonej woli całego ludu, z drugiej zaś strony poddany, który chce być obywatelem, ma postępować tak jakby zjednoczoną wolę wszystkich ludzi

¹⁴⁹ Zob. *Mała encyklopedia filozofii. Pojęcia, problemy, kierunki, szkoły*, S. Jedynek (red.), Bydgoszcz 1996, s. 480.

¹⁵⁰ Por. J. Majka, *op. cit.*, s. 41 i n.; Cz. Porębski, *op. cit.*, s. 103; zob. V. Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris 1969.

¹⁵¹ G. Vlachos, *op. cit.*; [cyt. za:] Cz. Porębski, *op. cit.*, s. 103.

¹⁵² Zob. *Mała encyklopedia...*, s. 480.

¹⁵³ Por. Cz. Porębski, *op. cit.*, s. 111.

¹⁵⁴ Por. *ibidem*, s. 9.

¹⁵⁵ Por. E. Wolicka, *op. cit.*, s. 183–184.

¹⁵⁶ I. Kant, *O porzekadle...*, s. 27.

miał współtworzyć¹⁵⁷. Takie zjednoczenie jednostek Kant nazwał „najwyższym formalnym warunkiem wszelkiej powinności”¹⁵⁸. Oznacza to, że każdy wolny i równy człowiek może być współtwórcą prawa, które w państwie będzie obowiązywało wszystkich jego współobywateli. W ten sposób kamieniem probierczym wszystkich praw, jakie może uchwalić i nałożyć na lud władca, staje się według Kanta pytanie: „[...] czy lud sam mógłby nałożyć na siebie tego rodzaju prawo?”¹⁵⁹ – gdyby miał taką możliwość.

W przeciwieństwie do T. Hobbes’a stwierdza on, że: „Ze wszystkich układów, zgodnie z którymi masa ludzi łączy się w społeczeństwo (*pactum sociale*), układ o utworzeniu ustroju obywatelskiego (*pactum unionis civilis*) jest układem tak osobliwego rodzaju, że chociaż w aspekcie wypełnienia ma on bardzo wiele wspólnego z każdym innym układem (który także nakierowany jest na jakikolwiek popierany w społeczeństwie cel), to zasady zawarcia (*constitutionis civilis*) w istotny sposób odróżniają go od wszystkich innych”¹⁶⁰. Nikt tak jak u Hobbes’a nie zrzeka się swojej wolności na rzecz władzy, lecz przekazuje swoją wolność – woli powszechnej, po to by ją zachować w innej tylko formie pod władzą ustaw. Umowa ta (nazywana *contractus originarius* lub *pactum sociale*) jest ujednoczeniem „[...] wszystkich poszczególnych i prywatnych woli w narodzie w jedną powszechną i publiczną wolę (dla potrzeb czysto prawnego ustawodawstwa)”¹⁶¹. Każda właściwie umowa jest wymianą, której cel tkwi poza nią, umowa społeczna jest natomiast umową ustanawiającą taki związek między ludźmi ją zawierającymi, który jest celem samym w sobie¹⁶².

Mowa jest tutaj o tzw. umowie pierwotnej, na której powinien opierać się ustrój państwa i wspólnota międzynarodowa¹⁶³, jako że w pojęciu woli powszechnej zawiera się zewnętrzna wolność, równość i jedność woli wszystkich¹⁶⁴. Układem pierwotnym nazywa się podstawową zasadę prawną, która wywodzić się może tylko z powszechnej (zjednoczonej) woli ludu¹⁶⁵. W ten sposób Kant nawiązał do trzech ideałów Rewolucji Francuskiej, tj.: wolności, równości i wynikającej z ideału braterstwa – obywatelskiej samodzielności, opowiadając się na gruncie państwowym za wprowadzeniem czynnego obywatelstwa¹⁶⁶. Z kolei w *Metafizyce moralności* dodaje, że umowa pierwotna jest aktem, mocą którego lud sam konstytuuje się w państwo oraz zgodnie z którym wszyscy (*omnes et singuli*) należący do ludu rezygnują z zewnętrznej wolności,

¹⁵⁷ Por. Cz. Porębski, *op. cit.*, s. 106–107.

¹⁵⁸ M. Szyszkowska, *Zarys...*, s. 118.

¹⁵⁹ Por. I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman, [w:] *idem, Przypuszczalny początek...*, s. 57.

¹⁶⁰ Por. *idem, O porządku...*, s. 18.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 26–27.

¹⁶² *Ibidem*, s. 18; zob. Cz. Porębski, *op. cit.*, s. 104.

¹⁶³ Por. E. Wolicka, *op. cit.*, s. 183.

¹⁶⁴ Por. I. Kant, *O porządku...*, s. 24.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 24.

¹⁶⁶ Por. O. Höffe, *op. cit.*, s. 230.

by ją natychmiast już jako członkowie wspólnoty, to jest obywatele państwa (*universi*) – mogli odzyskać¹⁶⁷.

W tym kontekście pierwotna umowa zjednoczeniowa, na mocy której powstaje państwo, przechodzi w umowę wtórną, czyli umowę o władzę w państwie¹⁶⁸, które to dzięki niej może przybierać różne formy ustrojowe. Praktycznym przeto rezultatem zawarcia umowy społecznej jest więc państwo, które stanowi jedyną formę, w której możliwe jest „zbiorowe współzycie i twórcza społeczność towarzyska” tworzących je ludzi¹⁶⁹. Akt, przez który powstaje państwo, jest umową pierwotną, na mocy której wszyscy zawierający ją członkowie zrzekają się wolności naturalnej posiadanej w stanie natury na rzecz wolności gwarantowanej i zabezpieczonej prawem obowiązującym w państwie¹⁷⁰.

9. Kantowskie „państwo celów”

Kwestię powstania państwa rozstrzygnął Kant zgodnie z koncepcją prawa natury, a więc w sposób indywidualistyczny, biorąc za punkt wyjścia autonomiczną jednostkę ludzką¹⁷¹. Idea istot rozumnych w połączeniu z ideą woli rozumnej – jako moralnie prawodawczej ma nas doprowadzić do pojęcia „państwa celów”¹⁷², czyli takiego państwa, w którym spełni się cel moralny, a zarazem cel przyrody, zgodnie z którym każdy człowiek (obywatel), będzie traktowany jako „cel sam w sobie”. W tym kontekście Kant dokonał rozróżnienia na państwo takie, jakie jest tu i teraz, oraz na takie państwo, jakie być powinno, czyli idealne „państwo celów”. Dlatego też kantowska definicja państwa określana jest z jednej strony jako realizacja ustaw prawnych, z drugiej zaś strony jako zjednoczenie istot rozumnych pod władzą tychże ustaw¹⁷³.

„Państwo celów” (*Reich der Zwecke*) stanowi bowiem tylko ideę¹⁷⁴, która jest jednak możliwa do urzeczywistnienia jako świat kultury oparty na autorytecie rozumu¹⁷⁵. Państwo, w którym żaden obywatel nie będzie traktowany instrumentalnie, jest modelem doskonałej wspólnoty ludzkiej, która doprowadzi – zdaniem M. Szyszkowskiej – do

¹⁶⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Berlin 1870, s. 154, [cyt. za:] Cz. Porębski, *op. cit.*, s. 109–110; zob. M. Szyszkowska, *Zarys...*, s. 118.

¹⁶⁸ Por. M. Szyszkowska, *Zarys...*, s. 118.

¹⁶⁹ Por. L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do końca XIX wieku*, Warszawa 2002, s. 290.

¹⁷⁰ Por. E. Jarra, *Historia filozofii prawa*, Warszawa 1923, s. 175.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 175.

¹⁷² Por. F. Copleston, *op. cit.*, s. 357.

¹⁷³ Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 68; por. H. Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 1995, s. 178; M. Szyszkowska, *Europejska filozofia...*, s. 56; *eadem*, *Zarys...*, s. 105 i 111.

¹⁷⁴ Zob. I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 69; por. F. Copleston, *op. cit.*, s. 358; Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej...*, s. 516.

¹⁷⁵ Por. E. Wolicka, *op. cit.*, s. 166–167.

harmonijnego połączenia idei homocentryzmu z ideą socjocentryzmu za pomocą prawa. Zbudowanie takiego państwa jest przy tym stanem, do którego tak jak do wszystkich ideałów możemy jedynie się zbliżyć¹⁷⁶. Świat istot rozumnych jako „państwo celów” stanie się możliwy dzięki prawodawstwu powszechnemu wszystkich osób jako jego członków¹⁷⁷. Tylko rozumny, wolny i moralny człowiek może być sam dla siebie prawodawcą w sferze moralności oraz współtwórcą prawa w „państwie celów” jako prawdziwym „królestwie wolności”¹⁷⁸. W ten sposób „państwo celów” ma przede wszystkim charakter moralny i jako takie musi być oparte na postulatcie wolności¹⁷⁹. „Wolność bowiem, po części pobudzana, po części ograniczana przez prawa etyczne, byłaby sama przyczyną powszechnej szczęśliwości, [a] [...] istoty rozumne byłyby więc same pod kierownictwem takich zasad – sprawcami trwałej pomyślności swej własnej, a zarazem innych [ludzi]”¹⁸⁰. Kant twierdzi, że to: „Moralność jest warunkiem, od którego jedynie zależy to, że istota rozumna może być celem samym w sobie, ponieważ tylko dzięki niej można być prawodawczym członkiem w państwie celów”¹⁸¹. Tak oto kantowskie „państwo celów” byłoby zatem ideą „samoorganizującej się moralności”¹⁸² zarówno w wymiarze indywidualnego podmiotu, jak i w wymiarze powszechnym – całej ludzkości¹⁸³.

Prezentując obraz takiego właśnie państwa, w którym każdy jest równocześnie prawodawcą i zobligowanym do tego, by stanowić prawo i przestrzegać go oraz szanować innych członków wspólnoty jako prawodawców¹⁸⁴ – Kant stanął na stanowisku mówiącym o tym, że człowiek w państwie może podlegać takim tylko prawom, w stanowieniu których brał udział jako ich współtwórca¹⁸⁵. „Pojęcie każdej istoty rozumnej, która dzięki wszystkim maksymom swej woli musi się uważać za powszechnie prawodawczą, by z tego punktu widzenia oceniać samą siebie i swoje postęпки naprowadza na związane z nim [...] pojęcie państwa celów”¹⁸⁶. W konsekwencji tego obywatel „państwa celów” ma postępować zgodnie z prawem, które sam sobie narzuca¹⁸⁷. Z tego względu jedynie

¹⁷⁶ Por. M. Szyszkowska, *Filozofia w Europie*, s. 137.

¹⁷⁷ Por. A. Chmielewski, *Spoleczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001, s. 227.

¹⁷⁸ Por. E. Bieńkowska, *W poszukiwaniu królestwa człowieka. Utopia sztuki od Kanta do Tomasza Manna*, Warszawa 1981, s. 46.

¹⁷⁹ Por. P. Beylin, *Kanta moralna filozofia wolności*, [w:] *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966, s. 258.

¹⁸⁰ I. Kant, *Krytyka czystego...*, Tom II, s. 552.

¹⁸¹ *Idem*, *Uzasadnienie...*, s. 71.

¹⁸² *Idem*, *Krytyka czystego...*, Tom II, s. 552.

¹⁸³ Por. E. Wolicka, *op. cit.*, s. 166.

¹⁸⁴ Por. O. O'Neill, *Etyka Kantowska*, tłum. P. Łuków, [w:] P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa 1988, s. 219.

¹⁸⁵ Por. L. Dubel, *op. cit.*, s. 291.

¹⁸⁶ I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 68.

¹⁸⁷ Por. L. Dubel, *op. cit.*, s. 288.

członek „państwa celów” może być uznany za pełnoprawnego obywatela¹⁸⁸, który przestrzega prawa z własnej i nieprzymuszonej przez nikogo woli¹⁸⁹.

Ustrój najdoskonalszy państwa to ustrój republikański, czyli ustrój obywatelski, w którym jednostka może w pełni się urzeczywistniać jako świadomy i suwerenny podmiot polityczny¹⁹⁰. Kantowski ustrój republikański to odpowiednik państwa prawa opartego na: wolności, równości i obywatelskiej podmiotowości wszystkich jego członków¹⁹¹. Państwo uważa Kant za konieczny warunek triumfu idei prawa¹⁹², podobnie jak ideę prawa uważał za triumf praktycznego rozumu. Tylko i wyłącznie poprzez państwo możliwy jest według Kanta postęp ludzkości w kierunku tego co lepsze, a więc realizowanie najważniejszej idei jego filozofii praktycznej, czyli koncepcji „wiecznego pokoju”¹⁹³.

Świadomym celem natury, a zatem celem historii jest zbudowanie państwa prawa, w postaci „kosmopolitycznego państwa powszechnego” jako „republiki światowej” podporządkowanej ogólnemu przymusowi prawa¹⁹⁴. W tym kontekście prawo staje się czynnikiem nadającym w sposób racjonalny kierunek i sens działalności ludzkiej w procesie dziejowym¹⁹⁵. Państwo według Kanta ma opierać się na prawie i służyć temu prawu, które z kolei stoi na straży wolności, zapewniając ją przez równe ograniczenie wolności każdego¹⁹⁶. Wyrażający się w powyższym stwierdzeniu „społeczny indywidualizm” okazuje się być jedynie etapem przejściowym na drodze do urzeczywistnienia projektu „wiecznego pokoju”. W odległym bowiem czasie, po utworzeniu „państwa celów” i osiągnięciu „wiecznego pokoju” prawo pozytywne stanie się – zdaniem Kanta – zbędne¹⁹⁷. Tylko niedoskonałość ludzka decyduje obecnie o konieczności stanowienia prawa, które stanie się niepotrzebne wówczas, gdy każdy będzie traktować każdego jako „cel sam w sobie”¹⁹⁸. W momencie, gdy cel natury wyznaczony ludzkości i cel moralny jednostkowego człowieka zejdą się w ramach procesu dziejowego, będzie można dopiero powiedzieć o całkowitym urzeczywistnieniu zarówno „państwa celów”, jak i zrealizowaniu projektu „wiecznego pokoju”. Droga wyznaczona przez Kanta jest jednak możliwa do przejścia, mimo iż jest długa i bardzo trudna. To jednak jak szybko i w jaki sposób ją przejdziemy zależy tylko i wyłącznie od nas samych i od prawa, które ma nas prowadzić prosto do tego celu.

¹⁸⁸ Por. A. Sikora, *Spotkania z filozofią*, Warszawa 1967, s. 203.

¹⁸⁹ Por. P. Beylin, *op. cit.*, s. 258.

¹⁹⁰ Por. E. Wolicka, *op. cit.*, s. 183.

¹⁹¹ Por. L. Dubel, *op. cit.*, s. 291.

¹⁹² Por. E. Jarra, *op. cit.*, s. 175.

¹⁹³ Por. I. Kant, *Wznowione pytanie...*, s. 195; *idem*, *Spór fakultetów*, s. 146.

¹⁹⁴ Por. J. Lacroix, *Historia...*, s. 39–40, 43, 50 i 52.

¹⁹⁵ *Ibidem*, s. 40.

¹⁹⁶ Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia...*, s. 56; *eadem*, *Zarys...*, s. 111–112.

¹⁹⁷ *Ibidem*, s. 59; *ibidem*, s. 116.

¹⁹⁸ *Ibidem*, s. 59; *ibidem*, s. 116.

10. Wnioski dla współczesności

Mimo różnic pomiędzy ludźmi, takich jak płeć, rasa, język, religia, narodowość, na pytanie o to, kim jest człowiek, Kant odpowiada, że częścią ludzkości. A zatem jest zawsze częścią jakiejś całości, w tym także rodziny, społeczeństwa, narodu czy państwa. Człowiek ujmowany jako część ludzkości jest nie tylko istotą rozumną, lecz także wolną jednostką, świadomą konsekwencji swoich moralnych czynów, a nade wszystko istotą społeczną i polityczną. Przesłanie filozofii politycznej Kanta jest w zasadzie identyczne z jego przesłaniem moralnym, które nakazuje zarówno szacunek dla innych (człowieczeństwa), jak i szacunek dla prawa¹⁹⁹. Obowiązek taki spoczywa przede wszystkim na sprawujących władzę, którzy powinni swoją postawą dawać moralny przykład pozostałym obywatelom. W tym kontekście budowa społeczeństwa obywatelskiego to pierwszy krok na drodze do „państwa celów”, w którym najważniejszy jest zwyczajny obywatel. Dlatego też współcześnie, im częściej rządzący traktują swoich obywateli przedmiotowo, tym bardziej oddalają się od ideału społeczeństwa obywatelskiego. Szczególnie istotne staje się to w epoce globalizacji, w której jak dotąd najważniejszą rolę odgrywają czynniki ekonomiczne. Związane z nimi interesy, chęć zysków, pomnażania kapitału oraz pieniądź rządzą tak naprawdę światem.

W rezultacie zagrożona jest wolność jednostki, coraz bardziej traktowanej przedmiotowo, zwłaszcza w takich sferach społecznych jak: ekonomiczna i polityczna. Wolność jest wartością stale ograniczaną do tego stopnia, iż nawet w państwach demokratycznych istnieje obawa jej zmarginalizowania kosztem innych wartości jak: bezpieczeństwo, równość czy własność prywatna. Nie mamy pewności, czy kiedykolwiek będziemy czuli się bezpiecznie, czy zapanuje równość między ludźmi i sprawiedliwość społeczna, ale możemy być pewni co do tego, że wolność jednostki będzie coraz bardziej ograniczona.

Poza tym na świecie nadal zachodzi groźba wojny, państwa nieustannie się zbroją, dochodzi do konfliktów lokalnych, a procesy integracyjne są zagrożone poprzez partykularne interesy narodowe. W związku z tym warto przypominać przesłanie ideowe filozofii politycznej Immanuela Kanta, rezygnując z której stwarzamy realne zagrożenie dla naszego człowieczeństwa²⁰⁰.

¹⁹⁹ Por. M. Szyszkowska, *Kantowskie inspiracje w pojmowaniu polityki*, [w:] M. Szyszkowska (red.), *Interpretacje polityki*, Warszawa 1991, s. 101–109.

²⁰⁰ Zob. K. Bał, *Immanuela Kanta przesłanie dla współczesności*, [w:] I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, Wrocław 1992, s. 5–25.