

Jerzy Gałkowski

KANT O ZWIĄZKU MORALNOŚCI Z POLITYKĄ

The article is a commentary to the *Appendices* of Kant's *On Perpetual Peace*. In them Kant decisively rejects the possibility of treating politics as an autonomous science, i.e. one that is beyond morality. According to him, politics is an executive science of the *a priori* moral law, not a theory deduced from the actual modes of human action in history. Therefore, it cannot be a *science of wisdom* based on natural human tendencies that bear a utilitarian and egoistic character. Thus understood, politics, whose goal is eternal peace, can never be fully implemented. Nevertheless, disregarding moral principles in political action gives rise to theoretical confusion and makes the necessary goal of human life, eternal peace, unattainable.

Przedstawiony tekst jest komentarzem do *Dodatków do Do wiecznego pokoju*¹. Koncentruję się w nim na zagadnieniu związku polityki z etyką. Że jest to problem aktualny, a więc zgodny z tematem obecnej sesji, nie trzeba dowodzić. Jest ciągle aktualny, trudny i szeroko omawiany, czego najlepszym dowodem są liczne dyskusje o tym, czy polityka i etyka mają kierować się wspólnymi, czy też odrębnymi prawami.

Świat i wolność, albo – jak pisze Kant – przyroda i wolność to dwie rzeczywistości rządzące się odmiennymi prawami. Przyroda jest domeną doświadczenia, dzięki któremu człowiek dociera do praw hipotetycznych (imperatywu hipotetycznego), wolność zaś odsyła go do praw (lub norm) apriorycznych, kierujących się imperatywem kategorycznym. Każda z tych dziedzin posiada swoją filozofię teoretyczną i filozofię praktyczną². Przedmiotem doświadczenia w polu polityki jest historycznie i społecznie spotykany, faktyczny sposób działania ludzi, faktycznie kształtowane prawa, instytucje i struktury społeczne. Natomiast dziedzina wolności odwołuje się do pojęcia powinności, gdzie królują

¹ I. Kant, *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny. Dodatek, I. O niezgodności między moralnością a polityką we względzie wiecznego pokoju; II. O zgodności polityki i moralności na mocy transcendentalnego pojęcia publicznego prawa*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995. W cytowaniu oprócz stron z tłumaczenia dodano w nawiasach kwadratowych numerację stron z *Akademie-Ausgabe*.

² Por. także H.E. Klemme, *Wstęp* [w:] I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, s. XXXV.

aprioryczne, kategoryczne prawa. Kant przyjmuje, że nie ma racjonalnie uzasadnionego i koniecznego przejścia od dziedziny natury do dziedziny wolności, od praw hipotetycznych do praw kategorycznych. Problemem podstawowym, jaki tutaj się pojawia, jest związek teorii z praktyką. Kant uprzedza mniemanie, będące właściwie zarzutem, a nawet zakwestionowaniem jego stanowiska filozoficznego, że w dziedzinie wolności teoria może być „celem samym w sobie, [...] miejscem na swobodne utopie, czy czystą grą myśli”³ nieodnoszącą się do praktyki. Dla Kanta stanowisko takie nie jest możliwe, ani zrozumiałe, gdyż teoria odwołując się „[...] do pojęcia obowiązku, jest równocześnie praktyką [...] konstytutywnie dla moralnej i prawnej praktyki, jest ona dynamicznym, nakierowanym na ulepszanie stosunków prawnych komponentem”⁴. Filozofia teoretyczna dotycząca dziedziny wolności jest zarazem filozofią praktyczną, czyli odnoszącą się do *praxis*. Jest nią nie tylko z powodu swojego przedmiotu, ale także, a może przede wszystkim dlatego, że porusza, wyznacza, inicjuje nasze działanie. Nie tylko ukazuje wolność jako właściwość człowieka powiązaną w sposób konieczny z powinnością, ale poznanie tej wolności zobowiązanej jest dla człowieka zarazem przeżyciem, nałożeniem powinności. W tym więc sensie jest to poznanie praktyczne, że prowadzi ono do właściwej i należytej formy ludzkiego działania. Z tego punktu widzenia filozofia praktyczna nie tylko mówi o moralności, ale ją tworzy. Dlatego Kant twierdzi, że: „Moralność sama w sobie jest już praktyką w obiektywnym znaczeniu, jako kwintesencja bezwarunkowo obowiązujących praw, zgodnie z którymi powinniśmy postępować [...]”⁵. Nie ma więc dwoistości i przeciwstawienia: filozofia teoretyczna – filozofia praktyczna. Po prostu w dziedzinę wolności mamy tylko wgląd „praktyczny”. Mówiąc innym językiem, jest to zarazem etyka normatywna (teoria) i – wyznaczona naszym poznaniem – moralność, czyli sposób postępowania (praktyka). Oczywiście, nie oznacza to, że działanie automatycznie kierowane jest powinnością, bo nasza wolność pozwala działać wbrew niej, ale że powinność wskazuje nam jedyny prawomocny moralnie sposób działania, wyznacza naszą moralność.

W takim ujęciu można się dopatrywać pewnego podobieństwa (choć zarazem i przeciwieństwa) do sytuacji sokratejskiej, gdzie poznane dobro jest związane z koniecznością (powinnością) jego realizacji. Tutaj zaś, u Kanta, realizowanie poznanej powinności jest dobrem. Podobieństwo więc polega na ścisłym powiązaniu dobra i powinności, teorii i praktyki, przeciwieństwo zaś na wskazaniu, co jest źródłem, a co następstwem.

Dodatek I jest wskazaniem, że istnieje rzeczywisty i mocny związek między moralnością a polityką. Przez moralność Kant rozumie „praktykę w obiektywnym znaczeniu” wyznaczoną „bezwarunkowo obowiązującymi prawami”⁶. Nie ma tutaj alternatywnych praw moralnych, one są jedyne. Nie ma więc możliwo-

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Dodatek I*, s. 78 [370]; dalej cytowany jako D I. *Dodatek II* dalej cytowany jako D II.

⁶ D I, s. 78 [370].

ści uznania, że moralność i polityka kierują się odmiennymi prawami, a tym bardziej, że nie ma możliwości stosowania zasad moralnych w polityce. Jeśli bowiem przyjmujemy, że istnieją bezwarunkowo obowiązujące prawa naszej praktyki, czyli „[...] uznawszy autorytet takiego pojęcia obowiązku”, to niedorzecznością byłoby „twierdzić, że [postępować tak] jednak nie możemy”⁷. Z tego powodu Kant nie przyjmuje możliwości wyłączenia polityki poza nawias moralności lub przyjęcia dla tych dziedzin odmiennych zasad. Byłoby to możliwe, jego zdaniem, tylko wówczas, gdyby przez moralność rozumieć taką powszechną naukę mądrości, której zasadą byłaby osobista korzyść, a więc która byłaby kierowana zasadą użyteczności i egoizmu. To jednak oznaczałoby zaprzeczenie, „że moralność w ogóle istnieje”⁸. Polityka jest wykonawczą nauką prawa, pokazuje, jak realizować „bezwzględnie obowiązujące prawo” (moralność) i dlatego między nią a moralnością nie może być sprzeczności. Nauka mądrości zaś wynika z doświadczenia „przyrody”, z naturalnych tendencji, które mają charakter użyteczny i egoistyczny, jest uogólnieniem czy teorią faktycznego sposobu postępowania człowieka. Człowiek uwikłany w działaniu naturalnymi skłonnościami, popada w nieustanne sprzeczności. Tak więc „nauka mądrości” (aż się prosi o dodanie: tego świata) niesie nieuchronne sprzeczności teoretyczne i praktyczne konflikty. Na marginesie, można się zastanowić, w jakim stopniu twierdzenia Kanta o statusie „przyrody” są inspirowane ujęciem religijnym, a dokładnie luterąskim pojęciem grzechu pierworodnego, który spowodował zniszczenie „świata”, „przyrody”, w tym także natury ludzkiej, i poddał ją nieuchronnej władzy zła (diabła)⁹. Jednakże w człowieku nie pozostał sam grzech, bo może on rozpoznać rozumem swoją grzeszność. Dlatego „przyroda” i natura ludzka nie mogą być podstawą tworzenia obowiązującego prawa moralnego, bo poddane są prawom konieczności, determinizmowi¹⁰.

Dlaczego jednak rozum nie został całkowicie zniszczony? Jak on istnieje? Chyba został przez Kanta uratowany ze względu na wolność, której podmiotem jest wola, a warunkiem rozum. *Uzasadnienie metafizyki moralności* rozpoczyna się znamienym stwierdzeniem: „Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”¹¹. Owszem, wolność ludzkiej woli także została osłabiona, ale nie zlikwidowana, dzięki czemu ura-

⁷ D I, s. 78 [370].

⁸ *Ibidem*.

⁹ Luter w naturze rozpoznaje „[...] une puissance diabolique, la puissance de Satan, qui est plus forte que nos libertes individuelle”. P. Tillich, *Histoire de la pensee chretienne*, Paris 1970, s. 377–378.

¹⁰ „Pour Luther, la vie humaine tout entiere, sa nature et sa substance sont corrompues [...]. Elle signifie qu’il ne se trouve en l’homme aucun element de personnalite qui soit exempt d’une deformation fondamentale [...]. Si l’on prend l’expression »depravation totale« en un sens absurde, ment deprave n’aurait l’idee de dire qu’il est totalement deprave! [...] Les mechants sont mechants parce qu’ils n’obeissent pas au commendement unique, qui est d’aimer Dieu”. Por. P. Tillich, *Histoire...*, s. 275.

¹¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1953, s. 11.

towane zostało człowieczeństwo człowieka. Określenie „poza obrębem [świata]” można chyba rozumieć jako odniesienie do Boga. W ten sposób, a także wieloma swoimi innymi tezami, Kant wpisuje się w woluntarystyczny nurt filozofii, mimo frazeologii racjonalistycznej. To wola właśnie, albo jej atrybut – wolność, jest rdzeniem człowieka, osnową świata i istotą Boga. Ponieważ zaś wolność ująć można poprzez sposób, a nie przez treść jej działania, dlatego też tak trudne jest dotarcie do noumenalnej warstwy rzeczywistości, a jej przejawy fenomenalne nie ujawniają istoty rzeczy.

Poznanie „organizuje” rzeczywistość, przyrodę, naturę, świat. Czy taki rodzaj poznania nie jest rezultatem grzechu pierworodnego, który zniszczył wewnętrzne *ordo* (kosmos) nie tylko człowieka, ale też świata? Dlatego poznanie (rozum, łaska, to, co boskie w człowieku) rekonstruuje, albo może lepiej, na nowo od-twarza świat zniszczony przez grzech. Świat przedstawia się jako chaos – rozum go na powrót „organizuje”, wprowadza kosmos. Jednakże w gruncie rzeczy nie jest to działanie mocą naturalną człowieka, lecz wyczuwa się pod nią wzmocnienie siłą boską, łaską. Człowiek (rozum) w ten sposób – przez posłuszeństwo Bogu, przez bezinteresowną miłość Boga, do której jest zdolny, gdyż nie wszystko w nim grzech zniszczył – jest Jego współpracownikiem w dziele stworzenia.

Jeśli jednak tak nie jest, jeśli – jak mówią arystotelicy – można „odczytać” świat poprzez migotliwe fenomeny, to świat fenomenów i świat noumenów nie wykluczają się, a przeciwnie, łączy je jakaś jedność. Trzeba tylko sięgnąć – za pośrednictwem tych fenomenów – do „głębi bytu”. To zakłada jakąś gruntowną jedność tych dwóch światów i domaga się sięgnięcia poznaniem do samych fundamentów bytu. Oczywiście, również w szeroko rozumianym arystotelizmie kształty i formy ludzkiego działania same w sobie nie oddają poznawczo w sposób bezpośredni istoty (noumenu) człowieka i wartości jego działania. Do istoty trzeba mozolnie dotrzeć i sprawdzić, jak dalece faktyczne nasze działanie ją ujmuje i realizuje. Można jednak poznawczo dotrzeć i do świata zewnętrznego, i wewnętrznego, można doświadczalnie poznać ich istotę i wyciągnąć z tego wnioski co do wartości i powinności naszego działania. Rozum, w tym ujęciu, jest jedynym narzędziem dotarcia do prawdy, ale nie jest jej jedynym źródłem. Taka jest chyba przede wszystkim różnica między kantowskim a arystotelesowskim (z proveniencji) ujęciem świata i człowieka.

Kant, co prawda, odrzuca możliwość wyznaczenia prawa moralnego opartego na naturze, ale przecież mówi, że celem ostatecznym człowieka jest jednak szczęście wyznaczone przez naturę. Czy jest to niezgodność wewnętrzna jego myśli, czy też trzeba myśl Kanta odczytywać nie poprzez tak radykalne oddzielenie natury i rozumu (wolności)?

Świat wolności i rozumu, świat moralności, kieruje się aprioryczną zasadą bezwzględnej powinności, mającą charakter niedowodliwego aksjomatu¹², niewynikającą z żadnego doświadczenia, ani też niebędącą wynikiem aposteriorycznego rozumowania. Jest zasadą czystego rozumu, która jest po prostu dla

¹² D II, s. 91 [381].

niego i sama w sobie konieczna. Natomiast doświadczenie „przyrody” czy też „natury” i funkcjonujących w niej sposobów działania oraz wyprowadzania z niej wniosków prowadzi nieuchronnie, zdaniem Kanta, do nieustannego wnikania się w sprzecznościach, które szeroko opisuje.

Związek między moralnością a polityką jest dla Kanta oczywisty. Dlatego zasada polityki „bądźcie roztropni jak węże” jest ograniczona zasadą moralności „i niewinni jak gołębie”¹³. Pierwszą zasadę Kant łączy z Jupiterem (bogiem mocy), podlegającym przeznaczeniu, to jest w tym wypadku determinizmowi mechanizmów przyrodniczych. Mechanizm przyrody jest tak bardzo skomplikowany, że nie może być wystarczająco poznany, aby móc go w sposób pewny przewidzieć i doprowadzić do osiągnięcia przyjętego celu, a uniknąć celu niepożądanego. Lepiej jest więc zastąpić politykę uczciwością – „uczciwość jest lepsza od wszelkiej polityki”¹⁴. Konieczne jest poddanie polityki władzy moralności, gdyż moralność „[...] jest koniecznym warunkiem tej ostatniej”¹⁵. To nie doświadczenie zbyt złożonej „natury”, znajomość jej skomplikowanych praw, lecz jedynie sam rozum może wskazywać, „co należy czynić, aby pozostać na ścieżce obowiązku (zgodnie z regułami mądrości), jak również cel ostateczny, [rozum] oświecla nam dostatecznie jasno”¹⁶. Kant nie odrzuca w tym momencie możliwości poznania praw natury, ale pokazuje, że do takiego ich poznania, które może wystarczyć do właściwego pokierowania działaniem, jest bardzo daleko. Tak daleko, że w czasie historycznie ujmowanym może to nie nastąpić. Bardzo podobne stanowisko – chociaż wychodząc z innych założeń – zajmują często niektórzy liberałowie (mówiąc bardzo ogólnie), głoszący, że żaden człowiek nie jest w stanie przewidzieć wszystkich społecznych uwarunkowań i konsekwencji swoich czynów, dlatego nie może tworzyć sobie ogólnej teorii działania (i wyznaczać jakiegoś ogólnego celu), ale może jedynie opierać swoje postępowanie na nominalistycznym indywidualizmie¹⁷ (co już wychodzi poza koncepcję Kanta). Dodatkowo jeszcze – jeśli chodzi o Kanta – nie jest pewne, czy cel wyznaczony na podstawie poznanej natury będzie celem właściwym, dlatego do sprawy ludzkiego działania, jego celu i wartości należy podejść zupełnie inaczej, a mianowicie poprzez zasady czystego rozumu.

Jeśli widzi się cel człowieka, w tym także cel działania politycznego, jakim jest pokój, to bardzo trudno, jeśli w ogóle jest to możliwe – w praktyce go osiągnąć, chcąc iść drogą doświadczalnego poznania „natury”, poznania świata.

¹³ D I, s. 78 [370].

¹⁴ D I, s. 78–79 [370].

¹⁵ D I, s. 79 [370].

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Por. np. F. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, Kraków 1998. Do podobnych wniosków (częściowo) dochodzą niektórzy współcześni politycy i politologowie. Na przykład Z. Brzeziński mówi o historii, że nie jest ona „kształtowana w sposób świadomy, ale jest raczej odbiciem nieustannego chaosu, walk osobistych i dwuznaczności”. Jednakże uważa, iż można zracjonalizować proces podejmowania decyzji politycznych, opierając je na „wyobrażeniu struktury docelowej, do której polityka powinna zmierzać”. W tym ostatnim wyrażeniu już się różni od stanowiska Kanta. Z. Brzeziński, *Myśl i działanie w polityce międzynarodowej*, Lublin 1990, s. 49.

Taka wiedza bowiem jest bardzo niedoskonała i na dodatek fragmentaryczna. W tej sytuacji chybić celu jest bardzo łatwo, a do niego trafić praktycznie nie jest możliwe, chyba że przypadkiem. Z drugiej strony, w naturze ludzkiej przemownie panuje egoizm, dążenie do uzyskiwania korzyści i przyjemności, które ukazują inny cel niż ten właściwy, wyznaczony rozumem. Dlatego Kant proponuje inną metodę – nie określać z góry celu, ale wyznaczać rozumem ujmującym prawa *a priori*, prawa konieczne naszego działania. Prawa te nie tylko określają właściwy sposób konkretnego postępowania, ale realizacja ich prowadzi nieuchronnie do celu ludzkiego życia i działania, nawet gdybyśmy go wcześniej nie znali. Prawa te są po prostu zasadami moralnymi, a więc określają wartość moralną każdego działania człowieka, także politycznego. Nie ma więc, i nie może być, oddzielenia praw i wartości moralnych od politycznych.

Zdaniem Kanta, mieszanie zasad z dwu różnych dziedzin, czyli „przyrody” i czystego rozumu, nawet jeśli uznaje się za powinne i możliwe uznanie związku polityki z moralnością, prowadzi do pesymistycznego wniosku na temat człowieka, a mianowicie, że on faktycznie „nigdy nie zechce tego, co jest konieczne, by zrealizować cel wiodący do wiecznego pokoju”¹⁸, czyli wskazany przez rozum. Na przeszkodzie stoi to, że do realizacji tego celu konieczna jest zarazem wola każdego człowieka, jak i kolektywna wola wszystkich, co na gruncie „przyrody” praktycznie może być osiągnięte tylko przez przemoc, „na której przymusie ugruntowane jest publiczne prawo”¹⁹. Wysuwa i następne trudności. Prawodawca „po dokonaniu zjednoczenia dzikiej masy w naród” nie pozostawi temu narodowi możliwości realizacji ustroju prawnego, bo „kto raz ma władzę w rękach, nie pozwoli na to, by naród dyktował mu prawa”²⁰. Dotyczy to również stosunków międzynarodowych, gdzie silniejszy „nie przeoczy sposobności powiększenia swej mocy poprzez obrabowanie lub nawet opanowanie” słabszego²¹. Dzieje się zawsze tak, gdy chce się podstawy „mądrości państwowej” oprzeć jedynie „na empirycznych zasadach ludzkiej natury”²².

W teorii Kanta mamy do czynienia z pewną całościową nauką o ludzkim działaniu, która składa się z dwóch części: teoretycznej, wskazującej i uzasadniającej podstawowe prawo, oraz praktycznej czy raczej stosowanej, wskazującej na sposób realizacji, sposób wykonywania tego prawa. Teoria wynika z poznania człowieka – „konieczny jest wyższy punkt widzenia, obserwacja antropologiczna”²³. Jedynie ważne jest tutaj poznanie *a priori*, a nie empiryczne poznanie natury ludzkiej, którą rozumie w sposób przyrodniczy. Stąd bierze się jego podział zajmujących się teorią polityki, a także jej praktyką, na moralnego polityka, „który tak ustanawia zasady mądrości państwowej, że mogą one współistnieć z moralnością”, i na politycznego moralistę, „który wykuwa

¹⁸ D I, s. 79 [371].

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ D I, s. 80 [371].

²² *Ibidem*.

²³ D I, s. 82 [374].

moralność w sposób, w jaki polityk uzna to za korzystne”²⁴. Jest to zarazem opowiedzenie się albo za rozumem i wolnością, albo za siłą, jako zasadą działania politycznego. Rozum i wolność wskazują na bezwzględną powinność uczciwości („niewinni jak gołębice”), na moralność, która „jest lepsza od wszelkiej polityki” („roztropni jak węże”) i jest jej koniecznym warunkiem²⁵. Taka jest postawa moralnego polityka. Natomiast polityczny moralista wskazuje na siłę i egoizm jako na zasadę działania, gdyż tę ostatnią czerpie z poznania przyrody, natury człowieka, gdzie panuje przemoc i determinizm²⁶. Dodatkowo oparcie się na naturze, na mechanizmie przyrody, jest wyciąganiem wniosków co do działania z już istniejących faktycznych struktur, uznanych wówczas za podstawę właściwego poznania. W ten sposób nie rozum i uczciwość, ale natura i siła kierują polityką, „zaś pojęcie prawa jest pustą myślą”. Jest to jakby poprzedzająca fakt jego istnienia krytyka pozytywizmu prawnego, ale przede wszystkim niemoralnego konformizmu. Polityczny moralista „wykuwa moralność w sposób, w jaki polityk uzna to za korzystne”²⁷. Jeśli człowieka sprowadza się do tego, co wskazuje jego natura, przyroda, to „zaliczony zostaje do tej samej klasy, co żywe maszyny, którym brak jedynie świadomości, iż nie są wolnymi istotami, ażeby we własnej opinii stać się najbardziej nieszczęśliwymi istotami w świecie”²⁸.

Mechanizmy działania przyjęte przez politycznego moralistę, takie jak: *fac et excusa* (dobierz argumenty po fakcie dokonanym); *si fecisti, nega* (zaprzecz swojej winie); *divide et impera* (poróżnij swoich konkurentów), właściwie nie mogą nikogo zwieść, nawet jeśli są skrywane. Nie ma to jednak znaczenia, bo siła, a więc skuteczność działania w przyrodzie, jest najwyższą zasadą. Dlatego tak działający wstydzą się nie zła i fałszywości swoich działań, ale jedynie nieudanej realizacji swoich zamierzeń²⁹.

Jednakże już sama chęć „wywiedzenia stanu pokoju [...] z naturalnego stanu wojny” świadczy o niemożności obejścia się bez pojęcia prawa, choć oparcie się w tym zamiarze na „fortelach amoralnej nauki mądrości”, na odmawianiu szacunku „pojęciu prawa publicznego”, jest chybione³⁰. Łamanie uznanego pojęcia prawa publicznego, opartego na powinności, jest mniej groźne niż odrzucenie go. Uznając prawo, znajdujemy się bowiem na właściwej drodze, mimo że zbaczamy z niej na skutek słabości, zaś odrzucenie prawa świadczy o przyjęciu fałszywej drogi.

Podstawowym więc dylematem, którego rozstrzygnięcie decyduje o zgodności lub niezgodności polityki z moralnością, jest wybór zasady: „czy w zadaniach praktycznego rozumu należy zaczynać od jego zasady materialnej, celu (jako przedmiotu samowoli), czy też formalnej (ugruntowanej tylko na

²⁴ D I, s. 80 [372].

²⁵ D I, s. 78–79 [370].

²⁶ D I, s. 79 [370].

²⁷ D I, s. 79–82 [371–373].

²⁸ D I, s. 87 [378].

²⁹ D I, s. 82–84 [373–375].

³⁰ D I, s. 84–85 [375–376].

wolności w stosunkach zewnętrznych), tzn. takiej, która głosi: postępuj tak, ażebyś mógł chcieć, by twoja maksyma stała się powszechnym prawem (cel może być dowolny)”³¹. Zasada pierwsza (politycznego moralisty) wychodzi od wyznaczenia materialnego celu i dlatego głównym kłopotem jest znalezienie odpowiednich środków do jego realizacji, co jest, jak mówi Kant, problemem technicznym. Jednakże by osiągnąć przyjęty cel, „wymagana jest szeroka znajomość przyrody, by zużytkować jej mechanizmy do zamierzonego celu”³². Jest to właściwie niewykonalne ze względu na zakres takiej wiedzy, a z pewnością daje niepewne rezultaty. Co więcej, szukając oparcia w faktycznych dokonaniach polityki, dla każdego sposobu sprawowania rządów można znaleźć w historii jego przeciwieństwo. Nie można więc w określaniu zasad działania sięgać do faktów polityki i historii. Dlatego należy zaczynać od określenia zasady postępowania, która w tym wypadku staje się mądrością państwową, a która prowadzi „wprost do celu”³³. Inaczej mówiąc, cel, czyli pokój, będzie osiągnięty jako konsekwencja stosowania zasady formalnej, czyli po prostu uczciwości, a nie poprzez amoralne praktyki i przemyślnie fortele³⁴. Realizacja bezwzględne-go obowiązku nie likwiduje naturalnych tendencji, ale daje im właściwą pożywkę, a więc jakoś je podtrzymuje przy życiu, nadaje im właściwą miarę, w pewnym sensie je zbawia. To nie naturalne tendencje wyznaczają cel, ale wyznaczone rozumem zasady działania (prowadzące niechybnie do właściwego celu) wskazują, jak należy i można osiągać cel, wykorzystując naturalne tendencje poddane kierownictwu rozumu.

Poza tym, zasada wyprowadzona z poznania przyrody jest tylko względnie konieczna – jako uwarunkowana zmiennymi warunkami empirycznymi, dostosowana jest do nich, a więc ma charakter imperatywu hipotetycznego. Zasada prawna zaś winna mieć charakter bezwzględny, imperatywu kategorycznego. Dlatego zasada politycznego moralisty „sprowadza się tylko do problemu technicznego”, czyli prowadzącego do pokoju rozumianego (odpowiednio do swojej „materii”) jako dobro fizyczne. W podtekście wyczuwa się przypuszczenie, że postawienie celu na początku drogi działania politycznego doprowadzi do koniecznego uznania zasady, że cel uświęca środki. W przeciwieństwie zaś do tego moralny polityk poszukuje zadania moralnego, czyli dąży do znalezienia godziwej moralnie zasady działania, której stosowanie doprowadzi niechybnie do stanu „wynikającego z uznania obowiązku”³⁵, a więc do godziwego celu. Kant wyraża to w słowach będących parafrazą Ewangelii: „poszukujcie przede wszystkim królestwa czystego praktycznego rozumu i jego sprawiedliwości, a wówczas wasz cel (dobrodziejstwo wiecznego pokoju) przyjdzie wam w udziale sam przez się”³⁶. Wraca tutaj do zagadnienia kształtowania społeczeństwa przez

³¹ D I, s. 85 [376–377].

³² D I, s. 86 [377].

³³ D I, s. 86 [377–378].

³⁴ D I, s. 84 [375–376].

³⁵ D I, s. 85–86 [377].

³⁶ D I, s. 86 [378].

„kolektywną jedność zjednoczonej woli” – „[...] dana *a priori* powszechna wola (w jednym narodzie, czy też we wzajemnych stosunkach różnych narodów) jest właśnie tym, co całkowicie określa między ludźmi prawo [...], jest zasadą moralnej polityki, że naród powinien zjednoczyć się w państwo wyłącznie w zgodzie z pojęciami prawnymi wolności i równości, a zasada ta ugruntowana jest nie na przeczności, lecz na obowiązku”³⁷. Ten rezultat nie jest więc możliwy do osiągnięcia w granicach wyznaczonych przez naturę człowieka.

Skutkiem przyjęcia apriorycznego prawa moralnego jest „dzielna zasada prawna” *fiat iustitia et pereat mundus*, której nadaje brzmienie: „niech żyje sprawiedliwość, choćby nawet z tego powodu zgładzeni mieć byli wszyscy łajdacy tego świata”³⁸. Nie oznacza to jednak, mimo groźnie brzmiących słów, surowości i bezwzględności stosowania prawa, bo Kant mówi o powolnym dążeniu do wdrożenia zasad moralności w życie, o poszanowaniu ludzkiej wolności. Chodzi tu zapewne o jakąś edukację moralną społeczeństwa, o czym jednak w tym miejscu nie wspomina. Nie należy w tym dziele spieszyć się i stosować przemocy do jego osiągnięcia³⁹, ale jednak trzeba stale zbliżać się do celu⁴⁰, zachowując wolność każdego, bo przymus jest nieskuteczny. Jak można przypuszczać, zmuszanie do zachowania dobrego nie jest skuteczne, gdyż czynienie dobra bez osobistego przekonania uzależnione jest od nietrwałych uwarunkowań zewnętrznych. Dlatego podstawą moralności jest – zdaniem Kanta – świadoma i wolna akceptacja prawa.

Chociaż teoretycznie, czyli obiektywnie, „nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy moralnością a polityką”, to jednak subiektywnie, czyli „w egoistycznych ludzkich skłonnościach [...] sprzeczność ta utrzymuje się i może się utrzymywać zawsze”⁴¹. Akceptacja prawa, wysiłek rozumu i wolności, nie jest więc osiągniętym stanem wyjściowym dla tworzenia polityki, ale kresem długiego procesu, który domaga się stałej troski i powoduje ciągle napięcie między naturalnymi skłonnościami a wymaganiami rozumu. Z tego wynika, że Kant, chociaż pisze o konieczności tworzenia „nienaganego wewnętrznego ustroju państwa”, jak również takich samych relacji międzypaństwowych, opartych „na czystych zasadach prawnych”⁴², jednak nie tworzy utopii, twierdząc, że stan idealny jest możliwy do pełnego osiągnięcia, ale że jest ideałem, z którego rezygnacja w działaniach politycznych prowadzi do nieuchronnej wojny.

Krytykując i odrzucając, jako niemoralne, spotykane w historii traktaty międzynarodowe, zawierające rozmaite tajne klauzule oraz oszukańcze *reservatio mentalis*, przyjmuje za konieczne – dla zgodności polityki i moralności w transcendentalnym pojęciu publicznego prawa – akceptację ich formy jawności. Ona bowiem tylko jest warunkiem sprawiedliwości i prawa: „Każde roszczenie

³⁷ D I, s. 87 [378].

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ D I, s. 86 [378].

⁴⁰ D I, s. 80 [372].

⁴¹ D I, s. 88 [379].

⁴² D I, s. 87 [379].

prawa winno być publicznie dostępne i ta dostępność może nam dać wygodne w zastosowaniu, przypisane rozumowi *a priori* kryterium, gdyż łatwo daje się osądzić, czy w określonym przypadku zgadza się ona z podstawowymi zasadami postępowania, czy też nie”⁴³. Należy abstrahować od wszelkiej materii empirycznych pojęć obywatelskiego i międzynarodowego prawa, ze względu na zawartą w nich „złośliwość ludzkiej natury, która w sposób konieczny wywiera przymus”. Prowadzi to do przyjęcia następującej transcendentalnej formuły publicznego prawa: wszystkie czyny, odnoszące się do praw innych ludzi, których maksyma nie daje się pogodzić z jawnością, są niesłuszne⁴⁴. Ta zasada (która „podobnie jak aksjomat jest niedowodliwa”) jest zarazem zasadą etyczną („przynależną do nauki cnoty”) i jurydyczną („dotyczącą praw człowieka”). Jeśli bowiem publicznie ujawniona maksyma mojego działania wywołuje nieunikniony opór i przeciwdziałanie, to znaczy, że zawiera w sobie niesprawiedliwość. Dlatego też – w takim sformułowaniu – jawność jest zasadą negatywną, pozwalającą rozpoznać bezprawie⁴⁵.

Jednakże nie znaczy to, że sama jawność wystarcza, by jej maksymy były zgodne z prawem narodów. Dodatkowym „warunkiem możliwości prawa międzynarodowego w ogóle jest, aby zaistniał jakiś stan prawny”, a jest nim „stan federacji państw, mający na celu tylko zniesienie wojny [...], odpowiadający wolności tych państw. Zgodność polityki z moralnością jest więc możliwa tylko w związku federacyjnym (który zatem jest dany *a priori* i konieczny, zgodnie z zasadami prawa)”⁴⁶.

Oprócz powyższej zasady, będącej negatywnym kryterium wskazującym bezprawie, Kant proponuje zasadę pozytywną. Łączy ona moralność, czyli bezwarunkowy obowiązek, z powszechnym celem ogółu, szczęśliwością (obowiązek warunkowy), która jest zadaniem polityki. Tą zasadą, „transcendentalną i potwierdzającą zasadę publicznego prawa”, zasadą pozytywną i ograniczającą, jest: „wszelkie maksymy, które wymagają jawności (aby nie stracić swego celu), zgadzają się jednocześnie i z prawem, i z polityką”⁴⁷. Jak z tego widać, Kant nie odrzuca maksym politycznych, ustanawianych „ze względu na oczekiwany w wyniku ich stosowania dobrobyt i szczęście każdego pojedynczego państwa”⁴⁸, czyli maksym wyprowadzanych z natury człowieka. Dobrobyt i szczęście są wartością, ale osiąmane prawomocnie mogą być jedynie pod tym warunkiem, że będą poddane wyższej, bezwzględnej powinności moralnej i nią kierowane. Dobrobyt i szczęście same stanowią tylko obowiązek względny, uwarunkowany ludzką naturą. Stosowanie zasad moralnych uszlachetnia nie tylko ludzki rozum, ale całego człowieka, wraz z jego naturą, oraz ludzką wspólnotę.

⁴³ D II, s. 90 [381].

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ D II, s. 90–91 [381].

⁴⁶ D II, s. 94 [384–385].

⁴⁷ D II, s. 95–96 [386].

⁴⁸ D I, s. 88 [379].

Kant w kwestii związku między wymaganiami rozumu i wolności a wymaganiami natury czasem wydaje się mieć jakieś wątpliwości, które powodują pewne dwuznaczności. Z jednej strony mówi o niemożności pozbycia się przez człowieka sprzecznych z prawem moralnym skłonności naturalnych, z drugiej zaś mówi o „świętości” prawa moralnego i konieczności zginania kolana przed nim, co pozwala mieć nadzieję, że stan prawny, „aczkolwiek powoli [...] zabłyśnie na trwałe”⁴⁹. Uwyrażnia to chyba jednak nie tyle wewnętrzne sprzeczności tej myśli, ile raczej wskazuje na świadomość trudności realnego pojednania polityki i moralności, a także osiągania wiecznego pokoju. Mimo to Kant akceptuje ludzką potrzebę dobrobytu i szczęścia. W konkluzji *Dodatku II* mówi, że choć stan powszechnego prawa i wiecznego pokoju (dający ludziom dobrobyt i szczęście) jest uzależniony jedynie od akceptacji czystego obowiązku, a nie od traktatów opartych na naturalnych skłonnościach, to jednak potrzebne jest i możliwe – a zarazem konieczne – nieskończone i nieprzerwane zbliżanie się do niego⁵⁰.

⁴⁹ D I, s. 89 [380].

⁵⁰ D II, s. 96 [386].