

Jakub Szczepański

Koncepcja wolności w filozofii politycznej Immanuela Kanta

Zamysł przedstawienia kantowskiej koncepcji wolności może wydawać się nieco karkołomny¹, ponieważ obok tzw. pojęcia przyrody (*Natur*) pojęcie wolności (*Freiheit*) jest najbardziej ogólnym, jakie występuje w filozofii Kanta, i jako takie nie tylko stanowi klucz do rozumienia jego filozofii określanej jako praktyczna, ale jest też podstawową trudnością w jej rozumieniu. Tak ujęta wolność jest bowiem pojęciem bardzo rozbudowanym i trudnym do jednoznacznego ujęcia. Pojawia się na wielu poziomach refleksji filozofa z Królewca i przyjmuje wiele postaci.

Jak zatem można spróbować opisać koncepcję tak skomplikowaną i wielowymiarową? Trzeba rozpocząć tam, gdzie wydaje się, że interesujące nas pojęcie pojawia się w postaci najogólniejszej, a jednocześnie w postaci, która w pewien sposób organizuje całą dyskusję. Trzeba mianowicie zacząć od obecnego w filozofii Kanta schematu: przyroda–wolność.

209

Przyroda i wolność

Przyroda i wolność, a ściślej rzecz biorąc: „świat pojęcia wolności i świat pojęć przyrody”, to najszerszy podział, jaki znajdziemy w Kantowskim systemie. Można powiedzieć, że jest to schemat, który wyznacza ład całej filozofii Kanta. Jego istnienie sygnalizowane jest w wielu dziełach, w tym oczywiście w *Krytykach*, ale szczególnego znaczenia nabiera w *Krytyce władzy sądenia*, gdzie pojawia się nie tylko jako element formalny, ale również jako problem².

¹ Allison uważa, że problematyka wolności (*theory of freedom*) jest najtrudniejszym aspektem filozofii Kanta. Por. H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990, s. 1.

² Według J. Habermasa Kant już w pracy *O formie i zasadach świata zmysłowego i inteligibilnego* prowadził dualizm znany z *Krytyki władzy sądenia*. Sam Habermas również

W trzeciej *Krytyce* Kant dzieli filozofię na praktyczną i teoretyczną, zgodnie z porządkiem dwóch poprzednich *Krytyk*: czystego i praktycznego rozumu. Wprowadzenie takiego podziału wynika z faktu, że mamy do czynienia z dwoma rodzajami pojęć, a jak uważa Kant, filozofia jest dziedziną zawierającą w sobie zasady rozumowego poznania rzeczy przez pojęcia właśnie³. Stąd pojawia się podział na: pojęcia przyrody – odpowiadające filozofii teoretycznej i pojęcie wolności – odpowiadające filozofii praktycznej. Dalej przyjmuje Kant parę pojęć, którymi posługuje się już bardzo konsekwentnie: „świat pojęć przyrody – świat pojęcia wolności”, co w skrócie daje podział: przyroda–wolność i prowadzi komentatorów Kanta do sformułowania błędnego w gruncie rzeczy określenia: „teoria dwóch światów”⁴. Dlaczego błędnego? Ponieważ nawet w przedstawionym powyżej krótkim wywodzie widać, że przyjęte przez Kanta rozwiązanie nie tyle dotyczy istnienia jakichś dwóch odrębnych rzeczywistości, ile wskazuje na dwa aspekty poznawcze, co jasno wynika z definiowania owych „światów” jako pewnej rzeczywistości pojęciowej. Powtarza się tutaj często spotykany w literaturze *casus* przypisywania Kantowi przekonania o istnieniu dwóch rozumów: teoretycznego i praktycznego, co miałyby wynikać z poświęconych im odrębnych *Krytyk* oraz z konsekwentnie używanej terminologii itp. Sam Kant bardzo wyraźnie wypowiada się w tej kwestii, zaznaczając, że chodzi mu jedynie o wskazanie dwóch możliwych sposobów użycia jednego rozumu⁵.

Wracając do wprowadzonej dychotomii, chociaż nie ma ona charakteru ontologicznego, wystarczająco kłopotliwy staje się jej charakter epistemologiczny. Można zauważyć, że pod zaproponowany przez Kanta schemat podpada bardzo wiele używanych przez niego określeń, a ponadto utrzymana zostaje tak charakterystyczna dla jego filozofii antynomiczność opisu rzeczywistości. W schemacie przyroda–wolność dobrze mieszczą się podziały takie jak: teoretyczne–praktyczne czy fenomenalne–noumenalne. Ponadto odnośzona do kwestii wolności, znana z *Krytyki czystego rozumu* tzw. trzecia antynomia, jak też pojawiająca się w *Kry-*

wyduje się być zwolennikiem takiego ujęcia, nazywając je „dualizmem perspektyw”. Por. J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna?*, Kraków 2013, s. 137.

³ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. 4, Toruń 2014, s. 29 (V:171).

⁴ Lewis White Beck pisze nawet o „sławnej teorii dwóch światów”. Por. L.W. Beck, *Five Concepts of Freedom in Kant*, [w:] J.T.J. Srzednicki, S. Körner (red.), *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, s. 41.

⁵ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. 2, Toruń 2013, s. 370 (A328–329), s. 612 (A633, B661).

tyce władzy sądzenia „antynomia teleologicznej władzy sądzenia” również dobrze pasują do wskazanego schematu.

Zatrzymajmy się na chwilę przy tzw. trzeciej antynomii rozumu. Charakterystyczna jest jej postać, w ramach której, chronologicznie rzecz biorąc po raz pierwszy, wyraża Kant tezę o dychotomii przyrody i wolności. Otóż antynomia ta nie ma bynajmniej postaci, mówiąc w uproszczeniu: „istnieje wolność”, „istnieje przyroda”. Kant wyraża ją w następujący sposób:

Teza: Przyczynowość wedle praw przyrody nie jest jedyną, z której można wyprowadzić w ogóle wszystkie zjawiska świata. Dla ich wyjaśnienia należy jeszcze koniecznie przyjąć przyczynowość na mocy wolności⁶.

Antyteza: Nie ma żadnej wolności, lecz wszystko w świecie dzieje się według praw przyrody⁷.

Zauważmy więc, że w ramach tezy przyjęte zostaje twierdzenie dopuszczające przyczynowość wolności w świecie, który wciąż, można powiedzieć, zdominowany jest przez przyrodę, antyteza zaś jest twierdzeniem, które takiego wyjątku nie dopuszcza.

Na tzw. dowód tezy składa się głównie twierdzenie o niemożliwym do przyjęcia niezupełnym charakterze przyczyn tworzących łańcuch bytów przyrody. Kant pokazuje, że to, co w pewnym przybliżeniu wydaje się być ułożonym według określonych praw łańcuchem kolejno powodujących przyczyn w ogólności, potrzebuje przyczyny pierwszej. Paradoksalnie, zdyscyplinowany prawem świat przyrody potrzebuje innej przyczynowości, której istnienie pozwalałoby domknąć łańcuch przyczynowo-skutkowy. Na mocy stworzonego wyjątku, dopuszczającego inną niż naturalna przyczynowość, może pojawić się wolność. Charakter tak wprowadzonej przyczynowości jest szczególny i nieznacznie tylko narusza hegemonię wciąż dominującej przyrody. Co należy przyjąć w związku z dopuszczonym wyjątkiem?

Stosownie do tego należy przyjąć przyczynowość, mocą której coś się dzieje, nawet gdyby przyczyna tego czegoś nie była wcześniej wedle koniecznych praw określona przez inną poprzedzającą ją przyczynę, co znaczy, że przyjąć należy absolutną spontaniczność przyczyn, gdy idzie o rozpoczynanie z samego siebie szeregu zjawisk ciągnącego się według praw przyrodniczych, a więc o transcendentną wolność, bez której nawet w biegu przyrody następstwo szeregu zjawisk, jeśli chodzi o ich przyczyny, nie jest zupełne⁸.

⁶ *Ibidem*, s. 480 (A444, B472).

⁷ *Ibidem*, s. 481 (A445, B473).

⁸ *Ibidem*, s. 482 (A446, B474).

Podział przyroda–wolność wydaje się więc pokazywać niezaprzeczalną wagę samej wolności jako wyróżnionej przyczyny sprawczej. Problematyka związków wolności z przyrodą koncentruje się ostatecznie wokół możliwości ich wzajemnej koegzystencji. Tzw. przepaść, powstająca jako efekt antynomii tych dwóch pojęć, jest osobnym problemem, rzutującym jednak na sposób, w jaki – w ramach refleksji Kanta – widziana jest wolność. Reasumując, pojęcie wolności, nawet jako część antynomicznej pary, wydaje się być jednym z najważniejszych, jakie pojawiają się w rozważaniach filozofa z Królewca. Aby dalej wyjaśnić sens tego pojęcia, należy przedstawić jego dokładną charakterystykę.

Podział wolności

212 Próbuując określić, czym jest wolność w ujęciu Kanta, trzeba przedstawić szereg współzależnych od siebie elementów. Z jednej strony jest to rozbudowana struktura wolitywności, na którą składa się sama wola w jej dwóch podstawowych wymiarach (*Wille* i *Willkür*) oraz przypisywana jej autonomiczność i stanowiąca jej przeciwagę heteronomiczność. Z drugiej strony są to różne aspekty samej wolności, czego przejawem jest występowanie różnych jej rodzajów. Pierwsza perspektywa ma charakter niejako wertykalny, sięgając od zewnętrznych przejawów woli aż do najgłębszej jej warstwy, którą jest oparta na prawie powszechnym autonomiczna wola. Druga perspektywa ma wymiar, można powiedzieć, horyzontalny i pokazuje różnorodność znaczeń pojęcia wolności w różnych jej aspektach.

W wymiarze wertykalnym, nawiązując do analiz Henry'ego Allisona i Paula Guyera⁹, mówimy o dwóch podstawowych znaczeniach pojęcia wolności w filozofii Kanta: wolności wewnętrznej (*Inner Freedom*) i zewnętrznej (*Outer Freedom*). Allison pisze ponadto, że *outer freedom*, wolność zewnętrzna, czyli wolność działania, jest centralnym pojęciem filozofii prawa i filozofii politycznej¹⁰. I Kant rzeczywiście w *Metafizyce moralności* wprost przedstawia taki podział, twierdząc (w odniesieniu

⁹ Chodzi o następujące prace: H. Allison, *op. cit.* oraz P. Gayer, *Freedom as the Inner Value of the World*, [w:] *idem, Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000.

¹⁰ Ciekawym nawiązaniem do tego zagadnienia jest podział zaproponowany przez M. Chmielińskiego w artykule *Wolność moralna i wolność jurydyczna w koncepcji Immanuela Kanta*, [w:] E. Kozarzewska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, Toruń 2010. Jak wynika już z tytułu, wolność zewnętrzna i wewnętrzna zostają opisane odpowiednio jako wolność jurydyczna i moralna.

do *Willkür*), że wolność może być rozpatrywana „w zewnętrznym i wewnętrznym używaniu zdolności wyboru [*Willkür*]”¹¹. Aby jednak właściwie zrozumieć kontekst wypowiedzi Kanta, należy rozpocząć od rozwinięcia niezwykle problematycznej kwestii dwóch rodzajów woli, jakie znajdujemy u Kanta: *Wille* i *Willkür*.

Wille i *Willkür*

Pierwszą przeszkodą, jaką napotyka polski czytelnik pism Kanta w odniesieniu do wskazanych terminów, jest problem z ich przetłumaczeniem, a co za tym idzie – z precyzyjnym zrozumieniem. Właściwie obydwa pojęcia można słownikowo tłumaczyć jako „wola”. Tak się też dzieje w przypadku słowa *Wille*. Problematyczny staje się w związku z tym drugi termin: *Willkür*. Roman Ingarden w przypisie do tłumaczenia *Krytyki czystego rozumu* pisze, że był ten rodzaj woli (*Willkür*) tłumaczony jako „samowola”. On sam uważa, że:

[...] słowo to jednak w języku polskim ma znaczenie wyraźnie pejoratywne, z akcentem nagany, i oznacza rozstrzygnięcie woli nieliczące się z obowiązującymi nakazami. Jakkolwiek bardzo trudno jest zdać sobie sprawę, w jakim ściśle znaczeniu Kant używa słowa *Willkür*, to jednak pewne jest, że nie używa go we właśnie wyłuszczonej polskim znaczeniu słowa „samowola”¹².

213

Trudno jest po polsku oddać właściwy kontekst tego, co Kant miał na myśli w przypadku słowa *Willkür*. Ingarden, wspomagając się wyjaśnianiem ze słownika Adelunga, przytacza następującą definicję: „w węższym znaczeniu «*Willkür*» oznacza zdolność działania na podstawie własnych niewyraźnych przedstawień w odróżnieniu od wyboru, który opiera się na wyraźnych przedstawieniach”¹³.

A zatem mamy nieakceptowaną przez Ingardena „samowolę” i zaproponowaną przez niego ostatecznie „własną wolę”. W nowszym tłumaczeniu *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie* autorstwa Włodzimierza Galewicza znajdujemy kolejne wyjaśnienie problemów związanych z tłumaczeniem tych terminów. Jak pisze Galewicz:

Termin *Wille* najlepiej oddawać po prostu przez „wolę”, toczą się jednak wielkie spory, jak tłumaczyć *Willkür*. W ujęciu Kanta *Willkür* stanowi pewną szczegól-

¹¹ I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 5, Toruń 2011, s. 301 (VI: 214).

¹² *Idem*, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 442 p.

¹³ *Ibidem*.

na odmianę „władzy” czy też zdolności pożądania (*Begehrungsvermögen*). Kant pisze, że władza pożądania może być określana jako *Willkür*, jeżeli nie tylko zawiera rację determinującą ją do działania w samej sobie, lecz nadto wiąże się ze świadomością zdolności swojego działania do wytworzenia przedmiotu. [...] *Willkür* oznacza tutaj (podobnie zresztą jak i w innych miejscach) „zdolność stawiania sobie celów i dokonywania wyboru między różnymi możliwościami działania, z góry branymi pod uwagę i uznawanymi za (przynajmniej niekiedy lub na ogół) dające się zrealizować” [...].

Lecz skoro tak, to wydaje się, że *Willkür* najlepiej oddawać właśnie przez „zdolność wyboru”, a w niektórych kontekstach po prostu przez „wybór”¹⁴.

Decydując się ostatecznie na tłumaczenie *Willkür* jako „władza wyboru”, zacytujmy Kanta, piszącego o obydwu władzach:

Wola jest źródłem praw, władza wyboru źródłem maksym. Ta ostatnia jest w człowieku zdolnością wolnego wyboru. Woli, która nie dotyczy niczego innego poza prawami, nie można nazywać ani wolną, ani pozbawioną wolności, ponieważ nie dotyczy ona działań, lecz odnosi się bezpośrednio do instancji ustanawiającej prawa dla maksymy działań (czyli do samego praktycznego rozumu), a w konsekwencji jest również bezwzględnie konieczna i sama nie dopuszcza żadnego przymusu. Jedynie władzę wyboru można więc nazywać wolną¹⁵.

214

Zamykając kwestię wolitywności, można przywołać niezwykle trafną sugestię, pozwalającą na odróżnienie obydwu rodzajów woli, przedstawioną przez Lewisa White’a Becka w eseju o pięciu rodzajach wolności, gdzie sugeruje on, aby użyć metafory politycznej, i odnosząc wolę do struktury władz państwowych, określić *Wille* jako legislatywę, *Willkür* zaś jako egzekutywę¹⁶.

Kolejną kwestią wymagającą rozwinięcia jest autonomiczność oraz heteronomiczność woli. Przedstawiając zasadę autonomii woli, pisze Kant, że:

[...] podlega on [człowiek] tylko swemu własnemu, a jednak powszechnemu prawodawstwu i że zobowiązany jest postępować zgodnie z własną wolą – zgodną z celem naturalnym, ale powszechnie prawodawczą. Jeśli wyobrażano by go sobie tylko jako podlegającego prawu (jakie by ono nie było), to owo prawo musiałoby się wiązać z jakimś interesem w postaci bodźca lub przymusu, gdyż jako prawo nie wynikało z jego woli, lecz wolę tę w świetle prawa [*gesetzmäßig*] coś innego przymuszałoby do postępowania w określony sposób. [...] Taką podstawową zasadę [*Grundsatz*] nazwę zasadą podstawową [*Prinzip*] autonomii woli, w przeciwieństwie do każdej innej, którą nazwałbym zasadą heteronomii¹⁷.

¹⁴ *Idem*, *Dzieła zebrane*, t. V5, s. 522.

¹⁵ *Idem*, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 315 (VI:226).

¹⁶ Por. L.W. Beck, *Five Concepts of Freedom...*, s. 37.

¹⁷ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 3, Toruń 2012, s. 187 (IV:432–433).

Według zasady autonomii woli człowiek podlega wyłącznie prawu moralnemu, które jest jego własnym, a jednak powszechnym prawem. Jest autonomiczny, ponieważ jest powodowany wewnątrznie na mocy własnej racjonalnej struktury, co jest jednocześnie kluczem do powszechności prawa, w którego zdolność formułowania wyposażone zostały wszystkie istoty rozumne. Sytuacja taka posiada oczywiście wymiar w pewien sposób idealny i odnosi się raczej do istoty czysto noumenalnej. Byt fenomenalny, a raczej będący złożeniem struktury noumenalno-fenomenalnej, powodowany jest heteronomicznie, co jest z kolei sytuacją oddziaływania na niego różnych, nie tylko płynących z prawa moralnego, czynników.

Nieuchronnie pojawia się tutaj kwestia dobra i zła, która, jak można się domyślić, wynika z przyjmowania lub nieprzyjmowania nadrzędności prawa moralnego. Łatwo można tu wskazać motywację ze strony tzw. dobrej woli, czyli *Wille*, która nie może działać inaczej niż na mocy pobudek moralnych, oraz władzy wyboru, czyli *Willkür*, która w odróżnieniu od tej pierwszej może przyjmować np. pobudki zmysłowe (czyli związane ze szczęśliwością) jako podstawę swojego działania.

Stawiając jednak powyższą kwestię w kontekście dobra lub zła natury ludzkiej, zacznijmy od pytania: co to w ogóle jest natura ludzka? Odpowiedź na to pytanie, udzielona przez Kanta w *Religii w granicach samego rozumu*, brzmi: „[...] przez naturę człowieka rozumiemy tutaj jedynie subiektywną podstawę używania wolności w ogóle (podległą obiektywnym prawom moralnym), która poprzedza każdy postrzegany czyn”¹⁸.

Jeśli w odniesieniu do tak określonej natury ludzkiej zapytamy o zło, Kant odpowiada:

Kiedy zatem mówimy: człowiek jest z natury dobry albo z natury zły, oznacza to tylko tyle: człowiek, ogólnie jako człowiek, posiada w sobie jakąś (niemożliwą do zbadania przez nas) pierwotną podstawę umożliwiającą przyjmowanie [*Grund der Annehmung*] dobrych albo złych (sprzecznych z prawem) maksym, przez to wyraża się równocześnie właściwość jego gatunku¹⁹.

Co do owej tajemniczej podstawy, bardzo enigmatycznie dodaje Kant w przypisie:

Że ta pierwotna podstawa umożliwiająca przyjmowanie moralnych maksym jest niezgłębiona, widać już z grubsza po tym, co następuje: ponieważ przyjmowanie [maksym] jest wolne, jego podstawy (dlaczego np. przyjąłem złą, a nie

¹⁸ *Idem*, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 24 (VI:21).

¹⁹ *Ibidem*, s. 25 (VI:21).

dobrą maksymę) nie możemy szukać w żadnej naturalnej pobudce, lecz zawsze w pewnej maksymie; ta z kolei musi mieć także podstawę, ale poza maksymą nie powinniśmy i nie możemy wprowadzać żadnej podstawy determinującej wolną wolę [*Bestimmungsgrund der freien Willkür*] – zatem w szeregu subiektywnych determinujących podstaw jesteśmy nieustannie odsyłani w nieskończoność wstecz, bez możliwości dotarcia do pierwszej podstawy²⁰.

A więc jeszcze raz:

Twierdzenie: „człowiek jest zły” znaczy [...] tylko tyle, że człowiek jest świadomy prawa moralnego, a mimo to w przyjętej przez siebie maksymie (okazjonalnie) narusza prawo. „Człowiek jest z natury zły” oznacza natomiast, że teza ta dotyczy go jako przedstawiciela swego gatunku²¹.

Ostatecznie w związku z powszechnością zła przyjmuje Kant słynną tezę o złu radykalnym, które nie ma charakteru naturalnego w sensie wrodzonej pobudki (bo taka znosiłaby odpowiedzialność), ale jest naturalne w sensie powszechnej skłonności:

Zatem skłonność tę będziemy mogli nazwać naturalną skłonnością do zła, a ponieważ musi być ona zawsze zawiniona przez nas samych, nazwiemy ją radykalnym wrodzonym złem (w które i tak my sami popadamy) w ludzkiej naturze²².

216

Doprecyzowując, problem zła leży we właściwej hierarchii pobudek. Człowiek nie może wyeliminować pobudek naturalnych związanych z pragnieniem szczęśliwości, jednocześnie jednak powinien kierować się pobudkami moralnymi. Ponieważ obydwa te rodzaje nie mogą występować równoważnie, problem tkwi we właściwej hierarchii. Pobudka moralna powinna być zawsze nadrzędna.

Podsumowując dotychczasową wertykalną charakterystykę wolności, możemy wskazać, że jak dotychczas na jej strukturę składają się: wolność w podziale na zewnętrzną i wewnętrzną, wola w podziale na wolę właściwą i zdolność wyboru oraz motywacja, powód działania, autonomiczny lub heteronomiczny.

²⁰ *Ibidem*, VI:22p.

²¹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, pr. 35 (VI:32).

²² *Ibidem*.

Pięć rodzajów wolności

W sensie podziału horyzontalnego wolność rozpatrywana jest w aspekcie różnorodnych jej rodzajów. W znanym esej²³ Beck wskazuje aż pięć rodzajów wolności, jakie możemy znaleźć w pismach Kanta²⁴, a Henry Allison twierdzi, że tę listę można jeszcze poszerzyć²⁵. Poprzestając na przedstawionej przez Becka liście, poniżej wskażemy pięć rodzajów tzw. pojęcia wolności.

Empiryczne pojęcie wolności

W języku Kanta ten rodzaj wolności bywa też określany jako wolność komparatywna lub psychologiczna. Jest to wolność rozumiana jako „[...] właściwość psychologiczna, której wyjaśnienie zależy jedynie od dokładniejszego zbadania przyrody duszy i pobudek woli”²⁶. Chodzi tu zatem o szereg czynników, które typowo brane są pod uwagę przy określaniu np. odpowiedzialności karnej. Jakkolwiek mogą wpływać na ostateczne orzeczenie winy w sensie jurydycznym, jak twierdzi Kant, nigdy jej nie znoszą, co obrazuje tzw. przykład złośliwego kłamcy. Kant opisuje tu sytuację, kiedy ktoś poprzez kłamliwe pogłoski „wprowadził w społeczeństwie pewne zamieszanie”²⁷. Powstaje pytanie, co stanowi podstawę odpowiedzialności za tego rodzaju działania. Wyraźnie przy tym poruszamy się w sferze empirycznego właśnie osądu popełnionego czynu. Jest więc rozpatrywany szereg okoliczności, które możemy określić naturalnymi. Szukamy przyczyn takiego postępowania w „w złym wychowaniu, nieodpowiednim towarzystwie, po części w złośliwości niewrażliwej na kompromitację natury (*Naturells*), w lekkomyślności i braku rozważli (Unbesonnenheit)”²⁸. Celem owego wstępnego osądu jest uchwycenie czynników, które możemy określić właśnie jako empiryczne. „We wszystkim tym postępuje się analogicznie, jak w ogóle podczas poszukiwania szeregu przyczyn determinujących w przyrodzie jakiś

²³ L.W. Beck, *Five Concepts of Freedom...*

²⁴ Podobny pogląd przedstawia polski uczony Mirosław Żelazny, który w pracy *Idea wolności w filozofii Kanta* wskazuje trzy rodzaje wolności: empiryczną, transcendentálną i praktyczną. Por.: M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s. 82–86.

²⁵ Por. H.E. Allison, *op. cit.*, s. 1.

²⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 3, s. 418 (AA V:94).

²⁷ *Idem*, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 549 (A554, B582).

²⁸ *Ibidem*.

skutek”²⁹. Jakiegokolwiek by nie były wnioski z tego badania, jak twierdzi Kant, nie zniesie ono odpowiedzialności za popełniony czyn. Mało tego, filozof uważa, że:

[...] można całkowicie odłożyć na bok, jak ktoś był usposobiony. Również miniony szereg warunków można uważać za nieistotny, sam zaś czyn za zupełnie nieuwarunkowany przez stan poprzedni, tak jak gdyby ten, kto działa, rozpoznał szereg następstw owego czynu sam z siebie³⁰.

Źródłem odpowiedzialności jest rozum i fakt, że „uważa się ten [rozum] za przyczynę, która mogła być i powinna była postępowanie człowieka określić inaczej, bez względu na wszystkie wymienione warunki empiryczne”³¹. I dalej: „przyczynowość rozumu uznaje się tu nie za jedynie przeciwstawiającą się [Concurrenz] złemu, ale za przyczynowość zupełnie samą w sobie, choćby popędy zmysłowe nie wspierały jej, lecz się jej przeciwstawiały”³². Stąd wniosek: „Rozum, bez względu na wszystkie empiryczne warunki czynu, jest więc tu zupełnie wolny, czyn przypisuje się zatem w pełni jego zaniedbania”³³.

Pojęcie wolności moralnej

218

Jest to wolność w sensie „szczególnego rodzaju naturalnej przyczynowości”³⁴. Kant podejmuje tematykę tej wolności głównie w *Krytyce praktycznego rozumu*. Jest to pojęcie, można powiedzieć, najważniejsze, jeśli wziąć po uwagę podział przyroda–wolność. Problematyczne oczywiście jest podobieństwo tego rodzaju wolności do wolności transcendentalnej. Zdaniem Becka nie można jednak mówić o ewidentnej tożsamości wolności transcendentalnej i wolności moralnej. Píše on: „Tylko jeśli odkryłem pojęcie wolnej woli, mogę wypracować pojęcie wolności transcendentalnej z jej własnym prawem i pokazać relację pomiędzy nimi”³⁵.

Wolność moralna to również wolność w sensie autonomii, czyli wolność pozytywna, co związane jest z pojęciem woli w sensie kantowskiego terminu *Wille*. Ten rodzaj wolności pojawia się tylko w odniesieniu do w pełni moralnego działania.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem* (A555, B583).

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, s. 550 (A555, B583).

³³ *Ibidem*.

³⁴ L.W. Beck, *Five Concepts of Freedom...*, s. 36.

³⁵ *Ibidem*.

Pojęcie wolności jako spontaniczności

Spontaniczność³⁶ stanowi dopełnienie wolności transcendentalnej i moralnej w tym sensie, że „mogłaby rozpocząć działanie sama z siebie, bez potrzeby przyjmowania najpierw jakiejś innej przyczyny, która by ją znów pobudzała do działania według prawa powiązania przyczynowego”³⁷. Spontaniczność wyjaśnia również problem działań niemoralnych albo niezgodnych z prawem rozumu, które jednak przez podmiot są inicjowane i jako takie muszą ostatecznie z rozumu wypływać, co mogliśmy zaobserwować na przykładzie złośliwego kłamcy. Ponieważ wolność w sensie moralnym stanowi odniesienie wyłącznie do prawa moralnego, a próba wytłumaczenia „niemoralnej przyczynowości” poprzez włączenie jej w łańcuch naturalnych przyczyn skutkowałaby zniesieniem odpowiedzialności poprzez wyłączenie autonomii działania, konieczne jest wskazania źródła autonomicznych, ale źle odczytujących wskazania moralne, działań. Takim źródłem jest właśnie spontaniczność.

Pojęcie wolności transcendentalnej

Henry Allison pisał: „W sercu Kantowskiego pojęcia wolności we wszystkich trzech krytykach oraz jego głównych dziełach znajduje się problematyczna koncepcja wolności transcendentalnej”³⁸. Warto dodać, że transcendentalna znaczy w tym wypadku również nieempiryczna. Pojęcie to dotyczy w ujęciu Kanta możliwości, a nie aktualności wolności w sensie warunku *a priori*, jakie stanowi. Píše Kant:

Wolność traktowaliśmy tu wyłącznie jako ideę transcendentalną, w wyniku której rozum sądzi, że to, co zmysłowo nieuwarunkowane, rozpoczyna bezwzględnie szereg warunków występujących w zjawisku³⁹.

Odnosząc się do transcendentalnej wolności, wskazuje także Kant na częściowe przynajmniej wyjaśnienie paradoksu różnicy przyczynowości wolności i przyczynowości przyrody. Przyczynowość wolności, co pokazuje transcendentalne jej rozumienie, nie posiada aspektu czasowego

219

³⁶ Według przekładu *Krytyki czystego rozumu* autorstwa M. Żelaznego mamy „samorzutność” jako termin odpowiadający niemieckiemu „*Spontaneität*”. Por.: I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 537 p.

³⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 537 (A533, B561).

³⁸ H.E. Allison, *op. cit.*, s. 1.

³⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 551 (A558, B586).

i jako taka nie stanowi części łańcucha przyczyn i skutków występującego w przyrodzie⁴⁰.

Jak dalej pisze Kant:

Pojęcie wolności jest czystym pojęciem rozumu i przez to też transcendentnym dla filozofii teoretycznej, tj. takim, dla którego nie da się znaleźć stosownego przykładu w żadnym możliwym doświadczeniu. Pojęcie to nie stanowi zatem przedmiotu możliwego dla nas poznania teoretycznego i nie możemy go w żadnym razie traktować jako pryncypium konstytutywnego, lecz jedynie jako regulatywne, a nawet czysto negatywne pryncypium spekulatywnego rozumu. Niemniej w praktycznym użyciu rozumu wykazuje ono swoją realność przez praktyczne zasady, które jako prawa dowodzą przyczynowości czystego rozumu, [pozwalającej mu] niezależnie od wszelkich warunków empirycznych (od zmysłowości jako takiej) determinować zdolność wyboru, jak również [świadczą o] istniejącej w nas czystszej woli, będącej źródłem pojęć i praw moralnych⁴¹.

Pojęcie wolności transcendentalnej jest więc czystym pojęciem rozumu i niemożliwe jest znalezienie jego przykładu w żadnym możliwym doświadczeniu. Ma ono charakter regulatywny i stanowi podstawę praw moralnych w ogóle.

Pojęcie wolności postulowanej

Piąte pojęcie wolności wprowadza Beck jako swój własny pomysł. Twierdzi mianowicie, że Kant obok radykalnego podziału rzeczywistości na sferę fenomenalną i noumenalną (teoria dwóch światów) przedstawiał również inny sposób widzenia, w ramach którego jedna rzeczywistość rozpatrywana była w dwóch aspektach: naukowym i etycznym. Jego sens najkrócej rzecz ujmując opiera się na próbie przewyciężenia przedstawionej już na wstępie niniejszych rozważań dychotomii przyrody i wolności. Pomysł polega na wprowadzenie dwóch perspektyw: „obserwatora” i „aktora”. Punkt widzenia „obserwatora” to ujęcie naukowe, punkt widzenia „aktora” to spojrzenie z pozycji działającego i osądzającego podmiotu. Teoria ta, co ciekawe, stanowi rozwinięcie analiz samego Becka⁴² i to pomimo faktu, że Kant do takiej pary pojęć („obserwator” i „aktor”) odwoływał się w *Sporze fakultetów*⁴³. Istotą pomysłu Becka jest przewyciężenie Kantowskiej dychotomii przyrody i wolności poprzez

⁴⁰ Por. *ibidem*, s. 537 (A533, B561).

⁴¹ I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 309 (VI:221).

⁴² L.W. Beck, *The Actor and the Spectator*, Yale 1975.

⁴³ Por. I. Kant, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 260 (VII: 85).

zamianę „teorii dwóch światów” na „teorię dwóch aspektów” tego jednego świata. Korygując nieco ujęcie Becka ze względu na jego niespójność⁴⁴, jako piąte przedstawione zostanie pojęcie wolności politycznej, mające w istocie taki sam wymiar, jaki interesuje Becka, łączący perspektywę wolności z ujęciem przyrody.

Pojęcie wolności politycznej

Jakie pojęcie wolności w kontekście politycznym możemy wskazać w pismach Kanta? W *Ideji powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, w tezie piątej znajdujemy następujący opis: zadaniem stojącym przez ludzkim gatunkiem z perspektywy historii powszechnej „jest zbudowanie społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem”. Społeczeństwo to powinno charakteryzować się „największą wolnością”, czyli

[...] wolnością łączącą się z powszechnym antagonizmem jego członków przy równoczesnym jak najdokładniejszym wyznaczeniu granic owej wolności po to, by mogła ona istnieć wraz z wolnością innych,

co prowadzi do konkluzji, że

221

[...] najważniejszym zadaniem postawionym przed ludzkim rodzajem przez przyrodę musi być społeczeństwo, w którym wolność przy respektowaniu praw zewnętrznych w jak największym stopniu łączy się z nieodpartym przymusem, tzn. w pełni sprawiedliwy ustrój obywatelski⁴⁵.

Teza przedstawiona przez Kanta w *Ideji powszechnej historii...* pokrywa się z tzw. ogólną zasadą prawa z części pierwszej *Metafizyki moralności*, czyli *Metafizycznych podstaw nauki prawa*. A brzmi ona tak:

Prawe [lub słuszne] jest każde działanie, jeżeli może ono współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą lub jeśli stosownie do jego maksymy wolność woli [*Willkür*] każdego [człowieka] może współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą⁴⁶.

Z zaprezentowanych fragmentów wynika wyraźnie, że z perspektywy współistnienia obywateli najważniejszym problemem wolności staje

⁴⁴ Podstawowym zarzutem wobec piątego pojęcia wolności w ujęciu Becka jest zarzut pominięcia kantowskiego pojęcia „obserwatora” i „aktora”.

⁴⁵ I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012, s. 36 (VIII:22).

⁴⁶ *Idem, Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. 5 s. 320–321 (VI:230).

się jej uzgodnienie w skali wspólnoty. Według cytowanego fragmentu *Idei powszechnej historii...* w kontekście politycznym autonomia woli zamienia się w antagonizm jednostek. Antagonizm ten jako siła inicjująca musi współistnieć z antagonizmem innych, co dokonuje się przez pojawiający się wraz z wolnością polityczną przymus. Przymus uzupełnia wolność w sensie politycznym. Może się to wydawać zaskakujące, ale dla Kanta sprawa przedstawia się następująco:

Stawianie oporu czynnikom przeszkadzającym w jakimś działaniu jest wspomaganie tego działania i zgadza się z nim. Otóż wszystko co nieprawie przeszkadza wolności w granicach ogólnych norm. Przymus jest zaś przeszkodą lub oporem stawianym wolności. A w konsekwencji: jeżeli pewien użytek z [własnej] wolności sam stoi na przeszkodzie wolności w granicach powszechnych norm (tzn. jest czymś nieprawym), wówczas przymus, który mu się przeciwstawia, jako przeszkadzanie przeszkodzie w wolności, jest czymś zgodnym z wolnością w granicach powszechnych norm (tzn. czymś prawym)⁴⁷.

A zatem wolność polityczna to wolność współistnienia, nierezygnującego wszakże z prób poszerzenia własnych granic. Próby te realizowane w ramach tejże wolności muszą spotkać się z jej drugą stroną, jaką jest przymus. I stąd właściwym określeniem wolności politycznej staje się formuła:

Tym jednym, pierwotnym prawem, przysługującym każdemu człowiekowi z racji jego człowieczeństwa, jest wolność (niezależność od przymuszającej woli kogoś innego), o ile może ona zgodnie z powszechną normą współistnieć z wolnością każdego innego⁴⁸.

Co może wynikać z tak sformułowanego piątego znaczenia wolności w sensie politycznym? Podstawowe pytanie, jakie się tutaj pojawia, brzmi następująco: czy wymiar wolności współistniejącej jest zarezerwowany wyłącznie dla sfery politycznej i pojawia się jako problem, o tyle, o ile mówimy o ludziach w liczbie mnogiej, a nie o człowieku jako bycie pojedynczym? Jaką wolność ma na myśli Kant, przedstawiając problem współistnienia wolności?

Na początek, próbując odpowiedzieć na to pytanie, należy sięgnąć do prostszego podziału: wolność wewnętrzna – wolność zewnętrzna. Skoro mówimy o wymiarze politycznym, to wydawałoby się oczywiste, że chodzi tutaj o wolność heteronomiczną w sensie „władzy wyboru”, czyli *Willkür*. Ale czy na pewno? Innymi słowy: czy można przystać na tezę, że wolność współistniejąca musi być wolnością zewnętrzną w znaczeniu heteronomii?

⁴⁷ *Ibidem*, s. 322 (VI:231).

⁴⁸ *Ibidem*, s. 330 (VI:237).

Trzeba w tym momencie sięgnąć do pojęcia, które według niedawno jeszcze obowiązującego przekładu Mściława Wartenberga określane było mianem „płodnego”, a w nowszym tłumaczeniu Mirosława Żelaznego stało się już tylko „owocnym”. Chodzi tu o pojęcie „państwa celów” [*Reich der Zwecke*].

Na wstępie trzeba wyjaśnić, jak Kant rozumie termin *Reich*, który przetłumaczono na język polski jako „państwo”. W zasadzie w języku niemieckim „państwo” to *Staat*. *Reich* to państwo w znaczeniu imperium, co ma początek w karolińskiej tradycji sukcesji cesarstwa zachodnio-rzymskiego. *Reich* należy więc rozumieć jako „państwo państw”, co w tradycji niemieckiej w innym kontekście tłumaczy się jako „rzesza”. Państwo celów nie jest więc państwem rozumianym jako jedno z wielu, ale państwem-imperium, jednoczącym wszystkie cele cząstkowe w jeden organizm⁴⁹. Znamienne jest też, że kiedy Kant pisze o „państwie aniołów”, którego to terminu używa w formie wyjaśniającej, posługuje się słowem *Staat* i pisze o „*Staat von Engeln*”⁵⁰.

Fragment najpełniej wyjaśniający znaczenie pojęcia „państwa celów” znajdujemy w *Ugruntowaniu metafizyki moralności*, a brzmi on tak:

Przez państwo rozumiem systematyczne powiązanie różnych rozumnych istot prawami. Ponieważ zaś prawa określają cele zgodnie z ich powszechną ważnością, przeto – jeśli pominiemy osobowe różnice pomiędzy istotami rozumnymi, jak również wszelką treść ich celów prywatnych – to całość wszelkich celów (tak istot rozumnych jako celów samych w sobie, jak i celów własnych, które każda z nich może przed sobą stawiać) daje się ująć w systematyczny związek, tj. państwo celów, które jest możliwe według powyższych zasad. Wszystkie bowiem istoty rozumne podlegają prawu, [zgodnie z którym] żadna z nich nie powinna nigdy traktować ani samej siebie, ani nikogo innego tylko jako środek, lecz zawsze zarazem jako cel sam w sobie. Stąd zaś wynika systematyczne powiązanie istot rozumnych wspólnymi obiektywnymi prawami, tj. państwo [*ein Reich*], które ze względu na to, że prawa te dotyczą właśnie stosunku tych istot do siebie nawzajem, jako celów i środków do celu, może zwać się państwem celów (jest ono naturalnie tylko ideałem)⁵¹.

Państwo celów jest systematycznym powiązaniem rozumnych istot prawami. Na przeszkodzie jego powstania stoją osobiste różnice i cele prywatne. Państwo to jest ideałem, w którym istota rozumna zajmuje pozycję prawodawcy, ale zarazem jest „prawom podlegająca”. Zasadą moralności jest odnoszenie czynu do prawa, co znaczy, że w ujęciu Kanta moralność sama w sobie ma załączek państwowotwórczy. Wola, jako

⁴⁹ Por. I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, s. 188 p.

⁵⁰ *Idem*, *Ku wieczystemu pokojowi*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 6, s. 354 (VIII:366).

⁵¹ *Idem*, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, s. 188 (IV:433).

powszechnie prawodawcza, ukazuje się tutaj w zupełnie nowym kontekście, właśnie jako stanowiąca podstawę struktury państwowej. Trudno zgodzić się, aby tak określone państwo miało charakter jedynie idealny, w sensie idei regulatywnej, przedstawione przez Kanta wyznaczniki wydają odnosić się do państwa w ogóle. Trudno zatem uznać państwo celów za konstrukcję tylko z zakresu teorii moralnej. Struktura państwa obowiązuje zarówno na terenie moralności, jak i na terenie polityczności, tyle tylko, że jako ideał.

W innym jeszcze fragmencie *Ugruntowania metafizyki moralności* pisze Kant:

[...] każda rozumna istota, stanowiąc cel sam w sobie, musi samą siebie uznawać zawsze zarazem za prawodawczą w odniesieniu do wszystkich praw, jakim kiedykolwiek mogłaby podlegać, gdyż to właśnie zastosowalność jej maksym do prawodawstwa powszechnego wyróżnia ją jako cel sam w sobie. Stąd wynika godność (prerogatywa) [tej istoty], która wynosi [ją] ponad wszelkie rzeczy ze świata przyrody i każe [jej] zawsze rozważać swe maksymy z własnego punktu widzenia [...]. W taki sposób możliwy jest świat istot żywych (*modus intelligibilis*) jako państwo celów, mianowicie dzięki osobistemu prawodawstwu wszystkich osób będących jego członkami. Każda istota rozumna musi postępować tak, jak gdyby dzięki swym maksymom była zawsze prawodawczym członkiem ogólnego państwa celów. Formalna zasada podstawowa [*Prinzip*] owych maksym brzmi: postępuj tak, jak gdyby twa maksyma miała zarazem służyć jako prawo ogólne (wszelkich istot rozumnych)⁵².

W końcówce przywołanego fragmentu wspomina Kant bardzo ciekawą kwestię. Pisze mianowicie o „królestwie przyrody”, co w oryginale brzmi *Reich der Natur*:

Państwo celów możliwe jest tylko na zasadzie analogii do królestwa przyrody [*Reich der Natur*], ale jedynie na mocy naszych własnych maksym, tj. reguł nałożonych przez nas samych [*sich selbst auferlegten Regeln*], natomiast królestwo przyrody jedynie na mocy praw [*nach Gesetzen*], dotyczących przyczyn sprawczych oddziałujących z zewnątrz. Niezależnie jednak od tego całości przyrody, choć traktuje się ją jako maszynę, nadajemy nazwę królestwa przyrody, a to z tego powodu, że w pewnej mierze odnosi się ona do istot rozumnych, jako swych celów. Takie państwo celów urzeczywistniłoby się dzięki maksymom, których reguła, gdyby te maksymy miały być powszechnie wypełniane, wszystkim istotom rozumnym przypisywałby kategoryczny imperatyw⁵³.

Mamy więc dwa królestwa: przyrody i celów, chociaż można by powiedzieć: przyrody i wolności. Wracamy więc tym samym to otwierającego niniejsze rozważania schematu przyroda–wolność.

⁵² *Ibidem*, s. 193–194 (IV:438).

⁵³ *Ibidem*, s. 194 (IV:438).

Jakie wnioski możemy wyciągnąć z zestawienia koncepcji państwa celów z zagadnieniem wolności politycznej? Państwo celów jest idealną strukturą polityczną, jaką tworzyłyby doskonale jednostki ludzkie w sensie czysto noumenalnym. Fakt ich doskonałości nie wpływa jednak na to, że państwo celów jest koncepcją *de facto* polityczną, chyba że wyznacznikiem polityczności ma być doskonałość lub niedoskonałość istoty ludzkiej w sensie jej kierowania się wolą lub zdolnością wyboru. Taki punkt widzenia jest możliwy, być może nawet wskazany. Wyznacznikiem polityczności nie staje się wtedy sam fakt wielości ludzi (*plurality*)⁵⁴, ale wielości istot ludzkich w odróżnieniu od wielości istot rozumnych. Dla Kanta taka różnica ma fundamentalne znaczenie. Istoty rozumne jako podporządkowane prawu stwarzają państwo celów, istoty ludzkie będą potrzebowały przymusu uzgadniającego współistniejącą wolność i dopiero w pewnej perspektywie będą mogły zbliżyć się do ideału, jaki państwo celów wyznacza. Zresztą *Reich* w kolejnej postaci pojawia się jako „państwo moralności”, *Reich der Sitten*, co jeszcze zmienia znaczenie pojęcia „państwa celów”. Jak pisze Kant:

Obowiązek i powinność – oto nazwy, które wyłącznie powinniśmy nadawać naszemu stosunkowi do prawa moralnego [*zum moralischen Gesetze*]. Jesteśmy wprowadzicie prawodawczymi członkami państwa moralności [*Reichs der Sitten*], państwa, które jest możliwe przez wolność, a które rozum praktyczny poleca nam szanować, mimo to jesteśmy jednak w tym państwie poddanymi, a nie zwierzchnikami⁵⁵.

225

Państwo celów, mimo że wyraźnie określone przez Kanta jako idealne, jest i tak formą wypośrodkowaną w sensie uzgadniania wolności realizowanych celów. Idealny jest w nim stopień uzgodnienia; sposób działania w sensie teleologicznym wychodzi już naprzeciw postulatowi łączenia wolności i przyrody. Znajduje to potwierdzenie w innym podsumowaniu tej kwestii, o – jak się okazuje – teleologicznej w gruncie rzeczy konstrukcji. Potwierdzenie takie znajdujemy, co zrozumiałe, w *Krytyce władzy sądu*, gdzie Kant pisze:

Na tym świecie mamy tylko jeden jedyny gatunek istot, których przyczynowość jest teleologiczna, tj. skierowana ku celom, i posiada zarazem tę właściwość, że prawo, zgodnie z którym istoty te mają określać swe cele, przedstawiane jest przez nie same jako bezwarunkowe i niezależne od warunków przyrody, a więc jako konieczne samo w sobie. Istotą tego rodzaju jest człowiek, ale rozważany jako noumenon: jedyna istota w przyrodzie, u której w jej własnych przysłu-

⁵⁴ Taką kategorią, również w odniesieniu do filozofii politycznej Kanta, posługuje się Hannah Arendt. Termin *plurality* jest podstawą szeroko rozumianej polityczności. Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 11.

⁵⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 407 (V:82).

gujących jej właściwościach, możemy jednak stwierdzić pewną nadzmysłową władzę (wolność), a nawet prawo przyczynowości łącznie z tejże obiektem, który może ona sama sobie wyznaczyć jako cel najwyższy (najwyższe dobro w świecie)⁵⁶.

Podsumowanie

226 Próbuując wyciągnąć wnioski z niniejszych rozważań, warto przytoczyć stwierdzenie jednego ze współczesnych badaczy Kanta, Allena Woda, który w swoim eseju na temat „nietowarzyskiej towarzyskości” pisał: „[...] Etyka Kanta jest komunitariańska (*communitarian*), nie indywidualistyczna”⁵⁷. Jeśli przyjąć takie założenie, tak rozumiana etyka stanowi doskonały grunt dla wolności wyrastającej z płaszczyzny indywidualnej, ale mającej swoje naturalne dopełnienie w wolności politycznej. To ugruntowanie, jak powiedziałaby Kant, wymusza dodatkowo podporządkowanie motywacji opartej na szczęśliwości czynnikowi moralnemu. Podporządkowanie to dotyczy również, co należy podkreślić, sfery politycznej i jest potwierdzone chociażby przez figurę tzw. moralnego polityka, którą przedstawia Kant w rozprawie *Ku wieczystemu pokojowi*. W ramach tego pojęcia jednoznacznie polityka zostaje podporządkowana moralności, co więcej – przedstawiona zostaje formuła zgodności wolności i przyrody. Jak pisze Kant:

Naturalnie, jeśli nie ma wolności i ugruntowanego na niej moralnego prawa, lecz wszystko, co dzieje się lub co dzieć się może, jest po prostu mechanizmem przyrody, to polityka (jako sztuka używania tego mechanizmu do rządzenia ludźmi) stanowi całą praktyczną mądrość, pojęcie prawa zaś jest pustą myślą. Ale jeśli przyjąć za bezwzględnie konieczne, by pojęcie to łączyć z polityką, a nawet by uczynić je warunkiem ograniczającym tę ostatnią, to należy przypisać obu możliwość pogodzenia. Mogę sobie wprawdzie wyobrazić moralnego polityka, tzn. takiego, który tak ustanawia zasady mądrości państwowej, że mogą one współistnieć z moralnością, ale nie politycznego moralistę, który wykuwa moralność w sposób, w jaki polityk uzna to za korzystne⁵⁸.

Cele wolności politycznej są więc ostatecznie moralne, a kluczowy staje się schemat, od którego rozpoczęły się niniejsze rozważania, schemat wolność–przyroda. Problemem wolności, która docelowo staje się polityczna, jest możliwość jej zaistnienia na gruncie przyrody. Chodzi za-

⁵⁶ *Idem*, *Krytyka władzy sądenia*, s. 319–320 (V:435).

⁵⁷ A.W. Wood, *Unsocioable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics*, „*Philosophical Topics*” 1991, vol. 19, nr 1, s. 342.

⁵⁸ I. Kant, *Ku wieczystemu pokojowi*, s. 360 (VIII:372).

tem o możliwość uzgodnienie wolności i przyrody, co w nawiązaniu do powyższych analiz stanowi jednocześnie warunek przejścia od państwa w sensie *Statt* do „królestwa wolności” w sensie *Reich*. Kant pisze: „Rozum musi [...] przyjąć, że pomiędzy wolnością a przyrodniczą koniecznością tych samych czynów człowieka nie zachodzi sprzeczność, bo nie może on wyrzec się ani pojęcia przyrody, ani pojęcia wolności”⁵⁹. Dodaje też, że: „[...] wolność i konieczność nie tylko mogą bardzo dobrze ze sobą współistnieć, lecz [...] musimy je pojmować jako połączone w tym samym podmiocie”⁶⁰. Cała sprawa, jak należy tutaj zauważyć, rozgrywa się na płaszczyźnie relacji: tego, co niedoskonałe i tego, co absolutne. Kant ma głęboką świadomość istnienia niedoskonałej kondycji człowieka, jak również wyraża przekonanie o nieuchronnym trwaniu w owej niedoskonalości. W warstwie ideału należy mówić o zgodności przyrody i wolności, w warstwie realnej należy do owego ideału dążyć.

Bibliografia

- Allison H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Beck L.W., *The Actor and the Spectator*, Yale 1975.
- Beck L.W., *Five Concepts of Freedom in Kant*, [w:] J.T.J. Szrednicki, S. Körner (red.), *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, s. 35–51.
- Bremer J., *Czy wolna wola jest wolna?*, Kraków 2013.
- Chmieliński M., *Wolność moralna i wolność jurydyczna w koncepcji Immanuela Kanta*, [w:] E. Kozarzewska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, Toruń 2010, s. 261–280.
- Gayer P., *Freedom as the Inner Value of the World*, [w:] P. Gayer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000.
- Kant I., *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 2, Toruń 2013.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, Toruń 2012.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 4, Toruń 2014.

⁵⁹ *Idem*, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, s. 211 (IV:456).

⁶⁰ *Ibidem*, s. 212 (IV:456).

- Kant I., *Ku wieczystemu pokojowi*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, Toruń 2011.
- Kant I., *O formie i zasadach świata zmysłowego i intelligibilnego*, tłum. A. Grzebiński, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 1, Toruń 2010.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, Toruń 2011.
- Kant I., *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane* t. 5, Toruń 2011.
- Kant I., *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, Toruń 2012.
- Wood A.W., *Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics*, „Philosophical Topics” 1991, vol. 19, nr 1, s. 325–351.
- Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001.