

UNIwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny

Tomasz W. Michałowski

Ius et dominium

Analiza wybranych aspektów Kantowskiej teorii własności

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
Prof. UŁ dr. hab. Andrzeja M. Kaniowskiego

Łódź 2015

Spis treści

Wstęp	6
Rozdział I	
Przedstawienie i analiza wybranych pojęć Kantowskiej filozofii praktycznej, jako wstęp do metafizycznych podstaw teorii własności	13
1.1. Podmiot rozumiany jako osobowość moralna.....	13
1.2. Przyczynowość zjawisk i przyczynowość z wolności.....	22
1.3. Wolność w sensie negatywnym i wolność w sensie pozytywnym	28
1.4. Władza pożądania a osobowość moralna	35
1.5. Obowiązek, norma i władza normodawcza	57
1.6. Obowiązki cnoty	69
1.6.1. Obowiązek (cnoty) wobec siebie samego	69
1.6.2. Obowiązki (cnoty) wobec innych.....	74
Rozdział II	
Przedstawienie i analiza wybranych pojęć Kantowskiej teorii własności.....	80
2.1. Prawo i obowiązki prawa	80
2.1.1. Pojęcie prawa i odpowiadający mu podział Nauki prawa	82
2.1.2. Prawo wrodzone	84
2.1.3. Prawo nabyte	88
2.1.4. Prawo naturalne i pozytywne	90
2.1.5. Podział obowiązków prawa	93
2.1.6. Obowiązki zupełne i niezupełne.....	96
2.2. Prawo jako uprawnienie	98
2.3. Nabyte prawo prywatne. Meum iuris	100
2.4. Posiadanie inteligibilne a własność zewnętrzna	106
2.4.1. Pojęcie posiadania – podsumowanie	109
2.4.2. Pojęcie własności zewnętrznej	114
2.4.3. Zewnętrzny przedmiot wyboru.....	116
2.4.4. Pojęcie własności w odniesieniu do trzech możliwych przedmiotów mojego wyboru	116

2.4.5. Zewnętrzny przedmiot, którego używanie leży w mojej mocy	117
2.4.6. Własność a nabycie przedmiotu	118
2.4.7. Usystematyzowanie pojęcia nabycia – nabycie pierwotne.....	119
2.4.8. Nabycie pierwotne a nabycie pierwsze	120
2.4.9. Nabycie pierwotne – moment podjęcia, zaznaczenia, przyznania własności.....	129
2.5. Prawo rzeczowe, czyli prawo względem każdego posiadacza jakiejś rzeczy	134
2.6. Prawo osobowe, czyli „własność w obrębie przyczynowości innej osoby”	135
2.7. Prawo względem osób, pokrewne prawu do rzeczy	143
2.8. System praw możliwych do nabycia przez umowę.....	152
2.9. O idealnym nabyciu zewnętrznego przedmiotu wyboru	160
2.9.1. Nabycie przez zasiedzenie.....	161
2.9.2. Nabycie przez dziedziczenie	163
2.9.3. Nabycie poprzez nieśmiertelną zasługę.....	165
2.10. Prawo prywatne a prawo publiczne.....	168
2.11. Umowa – podsumowanie	172
2.11.1. Umowa darowizny	172
2.11.2. Umowa użyczenia.....	173
2.11.3. Odzyskanie rzeczy utraconej	176
2.11.4. Przysięga i wynikające z niej gwarancje	179
Rozdział III.	
Od stanu natury do stanu prawno-obywatelskiego.....	182
3.1. Etyczny stan natury	185
3.2. Stan etyczno-obywatelski	187
3.3. Wspólnota prawno-obywatelska.....	191
3.4. Państwo.....	196
3.4.1. Władza ustawodawcza.....	198
3.4.2. Władza wykonawcza	199
3.4.3. Władza sądownicza	201
3.5. Prawne konsekwencje trójpodziału władzy.....	203

3.5. Uprawnienia władzy wykonawczej w zakresie własności	206
3.6. Obywatel.....	214
3.7. Samodzielność obywatela a równość obywateli	215
3.8. Wspólnota własności a wolność	218
Zakończenie.....	221
Bibliografia.....	226

Wstęp

Filozofia prawa Immanuela Kanta od kilkudziesięciu lat jest nieustannie analizowana i poddawana interpretacji. Stanowi ona doskonałe tło dla toczących się sporów dotyczących instytucji państwowych, relacji i związków między poszczególnymi państwami, ale i bardziej pryncypialnych zagadnień, jak chociażby kwestia tego, co jest słuszne, sprawiedliwe i zgodne z prawem. Pomimo faktu, że pewne problemy podejmowane przez Kanta w jego pismach wydają się anachronizmami, to ich historyczność jest często wyłącznie pozorna. Tak jest właśnie w wypadku dokonanej przez Kanta próby przedstawienia i uzasadnienia pojęcia oraz instytucji *własności*. Podobnie rzecz ma się z przeprowadzanymi przez królewieckiego filozofa, ponad dwieście lat temu, rozważaniami dotyczącymi kwestii wolności jednostki i praw własności, które, także współcześnie, podejmowane są w ramach publicznej dyskusji w różnych krajach, w tym również w Polsce.

Celem tejże pracy jest wprowadzenie do Kantowskiego zagadnienia własności czego dokonam w czterech etapach. W pierwszym zamierzam przedstawić rozumienie prawa nabytego, kładąc szczególny nacisk na to, że jest to jedyne prawo, które dotyczy własności zewnętrznej. W drugim scharakteryzuję podstawowe założenie Kanta dotyczące własności. W trzecim etapie przedstawię pojęcie własności zewnętrznej, łącznie ze ścisłym określeniem tego, czym jest przedmiot zewnętrzny. W końcowym zaś, czwartym etapie, wskażę i scharakteryzuję działanie, jakim jest nabywanie, a w wyniku którego dopiero jakiś zewnętrzny przedmiot staje się czyjąś własnością.

Wszelako, aby zapoznać się z Kantowskim rozumieniem własności, należy naprzód uchwycić sposób rozumienia kilku podstawowych kwestii związanych z filozofią moralną królewieckiego myśliciela. Do najważniejszych, w kontekście interesującej nas problematyki, należą te z nich, które pozwolą nam pojąć rudymenty relacji występującej między podmiotem a przedmiotem, a w dalszej konsekwencji przybliżą nam samo zagadnienie własności.

W swoich pismach Kant rozróżniał wolność na wolność zewnętrzną i wolność wewnętrzną. Wolność zewnętrzna posiada szczególne znaczenie dla interesującego nas w niniejszej rozprawie prawa własności; z kolei wolność wewnętrzna jest koniecznym

warunkiem istnienia woli i możliwości dokonywania wyboru w związku z czym naturalnym jest, że posiada również istotne znaczenie z punktu widzenia – będącej tematem niniejszej pracy – własności. Istnienie powyższych powiązań i zależności tłumaczy, dlaczego punktem wyjścia rozprawy uczynione zostały podstawowe pojęcia Kantowskiej filozofii praktycznej, to znaczy: pojęcie wolności (w sensie pozytywnym, negatywnym i transcendentálním) oraz związane z nim pojęcia władzy pożądania, przyczynowości, osobowości moralnej i innych, które postanowiłem ułożyć w pewien schemat rozumowania, który odzwierciedla tytuły poszczególnych rozdziałów.

W pierwszym rozdziale niniejszej pracy zajmę się więc najpierw analizą składowych elementów omawianej relacji, czyli pojęciem podmiotu i przedmiotu (który stanowi obiekt wyboru podmiotu¹) oraz cechujących ich własności, aby następnie przejść do określenia możliwych stosunków, w jakich mogą one pozostawać wobec siebie. Tym samym, łatwiejszym stanie się zrozumienie podstaw Kantowskiego pojęcia własności, które swe ugruntowanie znajduje w pojęciach metafizycznych, szczegółowo i skrupulatnie analizowanych i przedstawianych przez królewieckiego filozofa w jego pismach praktycznych². Punktem wyjścia niniejszych rozważań będzie zatem podmiot rozumiany jako osobowość moralna wraz z wybranymi zagadnieniami (przyczynowości, wolności, władzy pożądania, obowiązku oraz norm i normodawstwa), których analiza pozwoli nam w dalszej

¹ Wspomniana relacja, jaka zachodzi między podmiotem wyboru oraz przedmiotem wyboru, będzie analizowana na przestrzeni całej pracy. Niemniej jednak będzie ona poddana refleksji głównie w aspekcie praktycznym, a w szczególności tym, który związany jest z posiadaniem empirycznym oraz inteligibilnym. Wiele miejsca omawianej relacji podmiot-przedmiot, poświęcili Byrd i Hruschka w swoim komentarzu do *Metafizyki moralności*. Por. B. S. Byrd, J. Hruschka, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge 2010, s. 111 i nn. oraz rozdział VI.

² Rozważania, które zostały podjęte w niniejszej pracy, mają stanowić systematyzację wybranych pojęć, którymi Kant operuje w *Metafizyce moralności*. Ponieważ filozofia Kanta traktowana jest przeze mnie jako pewna spójna całość, która pomimo ewoluowania stanowiska filozofa w poszczególnych kwestiach stanowi przemyślany i szeroko zakrojony projekt filozoficzny, korzystam z pism wydanych w latach od 1781 do 1797; jedynie akcydentalnie nawiązuje do *Pism przedkrytycznych*. Głównym dziełem Kanta, którego wybrane fragmenty poddane zostały analizie, jest *Metafizyka moralności* z jej podziałem na *Metafizyczne podstawy nauki prawa* oraz *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*. Warto zapoznać się więc ze znaczeniem i miejscem *Metafizyki moralności* w filozofii Kanta, które szczegółowo opisane zostało przez A. M. Kaniowskiego w rozdziale „Miejsce i znaczenie *Metaphysik der Sitten* w Kantowskiej filozofii moralnej”, [w] tegoż, *Supererogaacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999, s. 243-267.

części pracy przejść do obszaru *Nauki prawa* i ściśle związanego z nim pojęcia własności. Aby jednak tak się stało, w rozdziale tym zostały poddane wyjaśnieniu zagadnienia wspólne dla obu części *Metafizyki moralności* (tj. te, które przynależą do sfery wolności wewnętrznej, jak i zewnętrznej). Do zagadnień tych należą m.in.: pojęcie wolności, zdolności wyboru, obowiązku czy normodawstwa rozumu.

Na samym wstępie korzystam zatem z dokonanego przez Kanta rozróżnienia na dwa sposoby ujmowania człowieka, mianowicie jako *homo phenomenon* i *homo noumenon*. W kontekście podejmowanego przeze mnie zagadnienia własności, to właśnie człowiek rozumiany jako *noumenon*, a co za tym idzie, również jako osobowość moralna, będzie w centrum niniejszych analiz. Pierwszy podrozdział poświęcony jest w całości próbie precyzyjnego przedstawienia charakterystyki osobowości moralnej. Podrozdział ten stanowi bowiem rozumowe uzasadnienie traktowania człowieka jako istoty wolnej, a więc i odpowiedzialnej za własne działania. Podrozdział ten kończy się istotnym dla późniejszych rozważań pytaniem o to, jak należy rozumieć twierdzenie filozofa, że osobowość moralna jest wolnością istot rozumnych, podległych normom moralnym. Pełną odpowiedź na to pytanie znajdziemy dopiero w podrozdziale 1.4., dotyczącym władzy pożądania, jako że pełne zrozumienie tego twierdzenia wymagało przedstawienia wpierw, choćby pokrótce, podstawowych pojęć (i ich istotnych dla naszego wywodu implikacji) zawartych w owym twierdzeniu. Dlatego też, kolejne podrozdziały koncentrują się wokół samego pojęcia wolności, tj. prób jego uzasadnienia i rozwinięcia (1.2. Przyczynowość zjawisk i przyczynowość z wolności; 1.3. Wolność w sensie pozytywnym i negatywnym). W podrozdziale dotyczącym władzy pożądania zawarte jest szersze wyjaśnienie i rozwinięcie pojęcia rozumu praktycznego, pojęcia woli oraz pojęcia zdolności wyboru. Pojęcia te są niezbędne do tego, by móc następnie odnaleźć zarówno punkty wspólne jak i to, co stanowi o różnicy pomiędzy sferą wolności zewnętrznej (podległej normom moralnym) i sferą wolności wewnętrznej (podległej normom prawa). Jako że pojęcie obowiązku stanowi część wspólną zarówno dla metafizycznych podstaw nauki o cnocie, jak i nauki prawa, to w kolejnych podrozdziałach dokonuję wstępnej analizy pojęcia obowiązku w ogóle (1.5. Obowiązek, norma i władza normodawcza). Już tutaj wskazuję na istnienie

innych od moralnych zobowiązań, narzucanych nam przez sam rozum, które to różnią się od siebie jedynie swym pochodzeniem, tj. normodawstwem wewnętrznym i zewnętrznym. W dalszej części powracam do wspomnianego pojęcia obowiązku, by dokonać jego systematyzacji, tj. przedstawić pełen podział obowiązków cnoty. Dzięki temu zabiegowi możliwym stanie się zakreślenie granicy między obowiązkami, rozpatrywanymi w perspektywie moralnej, od ich rozumienia w perspektywie prawnej. Jak się bowiem okazuje, *Nauka prawa* nie różni się od *Nauki o cnocie* rodzajami obowiązków, lecz jedynie rodzajem zobowiązań, jakie z nich wypływają.

Rozdział II rozpoczynam od przedstawienia kluczowych pojęć i obszaru zainteresowania *Nauki prawa*, w obrębie której to właśnie możemy mówić już ściśle o interesującej nas własności. Swoje rozwinięcie znajdują tu zatem pojęcia obowiązków prawnych oraz, wiążące się z nimi, pojęcie prawa w ogóle, wraz z jego podziałem w samej *Nauce prawa*. Tym samym, pojęcie prawa wraz z płynącymi z niego obowiązkami, mającymi zagwarantować nam zachowanie oraz respektowanie wolności w jej zewnętrznym wymiarze (stosunków międzyludzkich), stają się punktem odniesienia dla uzasadnienia podmiotowego prawa do własności zewnętrznej. Dlatego też w dalszym toku wywodu przejdę od szczegółowego podziału samej *Nauki prawa* do wskazania na implikacje, jakie z tegoż podziału, jak i Kantowskiego rozumienia prawa (*Recht*), wynikają w odniesieniu do interesującego nas zagadnienia własności. Należą do nich między innymi te, które dotyczą sfery moich dozwolonych, tj. legalnych działań w świecie zewnętrznym. Prawo wiąże się bowiem nie tylko z określonymi obowiązkami, ale i uprawnieniami, które dzięki metafizycznemu ugruntowaniu tegoż pojęcia w wolności, są wiążące dla każdego podmiotu. Przechodzimy tutaj do istotnej części pracy, w której wyjaśniam, w jaki sposób prawo daje mi uprawnienie do nabywania zewnętrznych przedmiotów mojego wyboru. Jest to zarazem osiowe zagadnienie, bez którego nie można byłoby pomyśleć sobie pojęcia własności zewnętrznej. Zatem w kolejnych podrozdziałach rozwinę i przedstawię szerzej ważne w tym obszarze pojęcia prawa, jako uprawnienia, posiadania inteligibilnego, własności zewnętrznej, jak i przedmiotów możliwego wyboru (posiadania), by móc następnie przejść do kluczowego dla kwestii własności pojęcia nabywania. Przypomnijmy, iż własność zewnętrzna nieodłącznie

związana jest z prawem nabytym, w odróżnieniu od prawa wrodzonego. Niezbędnym zatem okazało się tutaj głębsze przyjrzenie się szerokiemu zagadnieniu możliwych praw i warunków samego nabywania, by następnie móc przejść do szczegółowego opisu konkretnych praw przysługujących podmiotowi w obrębie samej własności, mianowicie prawa rzeczowego, osobowego oraz prawa względem osób, jak też warunków ich nabywania, w tym w szczególności przedstawienia systemu praw możliwych do nabycia przez umowę. W tym miejscu wychodzę od analizy elementów konstytuujących samą umowę, jako akt prawny (tj. pojęcia przyrzeczenia oraz przyjęcia przyrzeczenia), by w następnym kroku przedstawić i scharakteryzować trzy główne kategorie możliwych umów prawnych, mianowicie umowy dobroczynne, umowy odpłatne oraz kategorie umów, mających na celu zabezpieczenie swojej własności. Kolejno, idąc za Kantem, omawiam również te rodzaje umów o nabycie, które, choć mają charakter nieempiryczny, to jednak nadal pozostają rzeczywistymi aktami prawnymi. Wyjaśnieniu poddaję tu zatem (uzyskane na drodze idealnego nabycia przedmiotów zewnętrznego wyboru) pojęcia nabycia przez zasiedzenie, nabycia przez dziedziczenie, jak też nabycia przez nieśmiertelną zasługę. Dokonując wyczerpującego przedstawienia zagadnień związanych ze sposobami zawierania umów (tj. nabywania praw własności), jak też wskazując na ich realne konsekwencje wynikające z posiadanej przez nich mocy prawnej, uzasadniam Kantowski pogląd mówiący o konieczności istnienia stosunków prawnych między ludźmi.

Następnie przechodzę do kolejnego, istotnego dla naszych rozważań na temat własności, zagadnienia ściśle związanego z prawnymi podstawami nabywania praw własności w ogóle, mianowicie do problematyki prawa prywatnego i publicznego. Tutaj koncentruję się przede wszystkim na ukazaniu zazębiania się werdyktów i norm prawa prywatnego z normami prawa publicznego. W tym miejscu charakterystyce poddane zostają pojęcia umowy darowizny, użyczenia, odzyskania rzeczy utraconej, jak też składania przysięgi, na którą moglibyśmy się prawnie powoływać, chcąc zabezpieczyć swoje prawa własności. Dzięki temu, możliwym staje się również naświetlenie, kluczowego w Kantowskiej filozofii państwa i prawa, postulatu przejścia od prawa prywatnego do prawa publicznego. Jest to bowiem naturalna konsekwencja innego, ważnego w tym kontekście, postulatu odnoszącego się do konieczności przejścia

społeczności w stanie natury do stanu prawno-obywatelskiego, w którym to dopiero możemy mówić o istnieniu wspólnoty. Wspólnota ta, jak się okaże, ma jeszcze jeden ważny wymiar. Jest nim mianowicie to, że dopiero w jej obrębie własność może zyskać swoją peremptoryczność oraz zabezpieczenie inne, niż siła poszczególnych jednostek.

W III rozdziale poddamę analizie oraz przedstawiam konsekwencje, wzmiankowanego już we wcześniejszych częściach pracy, konieczności wyjścia ze stanu natury do stanu prawno-obywatelskiego. Jak bowiem stwierdza Kant, jedynie w państwie prawa obywatele mogą nabyć własność w sposób peremptoryczny.

Jak dowiedzieliśmy się z wcześniejszych analiz, peremptoryczną gwarancję praw do własności prywatnej możemy uzyskać wyłącznie w warunkach (prawnych), mogących zaistnieć dopiero w stanie prawno-obywatelskim, w którym mamy do czynienia z prawem publicznym. Dlatego też w centrum moich analiz znajdą się tutaj kwestie związane z pojęciem państwa rozumianego jako wspólnota prawno-obywatelska (wspólnota własności), bowiem tylko w takiej wspólnotcie możemy mówić o istnieniu prawa publicznego. Zanim jednak będę mógł wyjaśnić, w jaki sposób Kant pojmuje ideę takiej wspólnoty, jak również ideę własności w ogóle, muszę uprzednio przedstawić najważniejsze aspekty samego procesu przejścia podmiotu od stanu natury do stanu prawno-obywatelskiego. Odpowiem tu zatem na pytanie, czym tak na prawdę jest stan prawno-obywatelski, do którego każdy obywatel ma obowiązek dążyć? Czym różni się on od etycznego stanu natury, jak i stanu etyczno-obywatelskiego? Wówczas dopiero podejmę się próby wyjaśnienia, w jaki sposób możliwe jest osiągnięcie tego stanu w warunkach charakterystycznych dla instytucji państwa jako takiego. W kolejnych krokach dokonam więc szczegółowej analizy pojęcia państwa, jak też konstytuującego go filaru, jakim jest trójpodział władzy na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Następnie wskażę prawne konsekwencje, wynikające z takiej organizacji władz państwowych, zwanych też godnościami. Przedstawię także szerzej następstwa bezpośrednio związane z interesującym nas zagadnieniem własności.

Na koniec wrócę do kwestii związanej z możliwością pogodzenia idei państwa z ideą wolności, która leży u podstaw pojęcia własności tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Stąd analizie poddane zostanie pojęcie obywatela i związane z nim pojęcie osobowości prawnej, dzięki której

obywatel może cieszyć się pełnią swoich praw. Pokrótce omówione zostaną również zasadność i znaczenie samego prawa publicznego dla utrzymania idei własności, jak i wolności w ogóle.

Rozdział I

Przedstawienie i analiza wybranych pojęć Kantowskiej filozofii praktycznej, jako wstęp do metafizycznych podstaw teorii własności

1.1. Podmiot rozumiany jako osobowość moralna

Rozważania dotyczące własności rozpoczniemy od pojęcia podmiotu, albowiem własność występuje wyłącznie w relacji podmiot-przedmiot. Będzie nas interesować podmiot rozumiany jako *noumenon*³, to znaczy podmiot będący podmiotem moralnym (rzeczą samą w sobie) lub inaczej osobowością moralną. Przez osobowość moralną Kant rozumie podmiot w aspekcie jego działania, to znaczy zdolności dokonywania wolnych wyborów podległych normom moralnym. Kant będzie więc próbował uzasadnić instytucję własności odwołując się do człowieka rozumianego jako wolna istota moralna. Wszak tylko wykraczając poza sferę empirii można sprawdzić, czy własność ma swoje źródło a priori w rozumie. Nie może to nikogo dziwić, albowiem dla filozofa człowiek rozumiany jako zjawisko (*homo phaenomenon*) oraz jego zmysłowa natura nigdy nie mogłyby stać się podstawą do przyjęcia uniwersalnej zasady, że każda rzecz (przedmiot mojego wyboru) może stać się czyjaś

³ Kantowski przewrót kopernikański oraz odejście od klasycznego arystotelowsko-tomistycznego sposobu poznania rzeczywistości stanowi, jak słusznie konstatuje to w swej pracy R. Panasiuk, szczególny fenomen w dziejach kultury. Zapoczątkowany przez Kanta nowy sposób filozofowania, ukierunkowany na podmiot a nie przedmiot, stanowił przewrót nie tylko w sferze epistemologii, ale decydował o istotnym przeformułowaniu i przeorientowaniu myślenia o samej naturze, która w momencie transcendentnego pojmowania rzeczywistości traci swoje roszczenie względem podmiotu, który do tej pory musiał dostosowywać się do przedmiotów. *Krytyka czystego rozumu* wskrzesza podmiot i uświadamia mu jego aktywną rolę, która sprowadza się do tego, że to „przedmioty muszą dostosować się do naszego poznania”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, s. 32 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (*KrV*), s. 12]. Nie może jednak umknąć naszej uwadze jeszcze jeden element, a mianowicie, że Kant stworzył system, który wskazywał i uzasadniał to, że człowiek jako istota zmysłowa jest zarazem rozumnym bytem, który posiada wszelkie zdolności do tego, aby jego działanie było autonomiczne. Więcej na temat kształtowania się filozofii Kanta odnajdziemy w komentarzu R. Panasiuka. Tegoż, *Przyroda, człowiek, polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*, Warszawa 2002, s. 3-23.

własnością⁴. Zabieg taki musiałby skończyć się konkluzją, że własność nie jest niczym innym, jak wyłącznie utartą przez zwyczaj regułą postępowania, a wszelka nienaruszalność przedmiotów, które są czyjeś, byłaby nietrwała i uzależniona od subiektywnej oceny poszczególnych podmiotów.

W pierwszej kolejności przyjrzyjmy się bliżej temu, co Kant miał na myśli mówiąc o osobie i osobowości moralnej. Zauważmy, że pojęcie „osobowość moralna” przywodzi na myśl pojęcie „osoby”, które dla Kanta oznacza istotę rozumną a przez to istotę, którą sama natura wyróżnia jako cel sam w sobie. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* Kant wyraźnie stwierdza, że: „człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych”⁵. Z powyższego fragmentu wynika, że człowiek dzięki swej rozumnej naturze stanowi cel sam przez się, a wszelkie jego oraz innych istot rozumnych działania powinny być do tego celu, ze względu na jego obiektywność, dostosowane. Wyjątkowość istoty rozumnej polega więc na tym, że jej wartość jest czymś absolutnie bezwarunkowy. Nie można tego powiedzieć o żadnej innej rzeczy (przedmiocie), która co prawda może być celem, ale wyłącznie akcydentalnym, subiektywnym i uzależnionym od usposobienia, czy osobowości psychologicznej podmiotu – celem stanowiącym środek do czegoś innego. W wypadku osoby, cel stanowi ona sama i nigdy nie może być traktowana tylko jako środek do osiągnięcia czegoś innego, albowiem wówczas to, co bezwarunkowe, wykorzystywane byłoby do osiągnięcia tego, co jest warunkowe. Zadajmy w tym miejscu pytanie o to, skąd wypływa ta bezwarunkowa wartość osoby? Podkreślmy, że

⁴ Przez własność Kant rozumie przedmiot, który jest „moim w sensie prawnym” (*meum iuris*). Dokładna analiza tego twierdzenia będzie miała miejsce w kolejnych częściach pracy, ale już w tym miejscu należy podkreślić, że moim w sensie prawnym jest przedmiot zewnętrzny w używaniu, którego przeszkadzanie mi „byłoby wyrządzeniem mi krzywdy (ograniczeniem mojej wolności, która może współistnieć z wolnością każdego innego zgodnie z powszechną normą)”. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006, s. 59 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 249].

⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2013, s. 45 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (*GMS*), s. 428].

po części odpowiedzieliśmy na to pytanie stwierdzając, że ma ona swoje źródło w rozumności. Musimy jednak wyjaśnić, na czym dokładnie owa wartość polega.

Kant twierdzi, że rozumna natura góruje nad każdą inną tym, że jest ona w stanie sama sobie wyznaczać cele. Pojawia się tu jednak pewna trudność, mianowicie to, że człowiek nie jest li tylko bytem rozumnym, ale także zmysłowym. W związku z tym, cele jakie sobie obiera, mogą mieć zgodnie z jego naturą swoje źródło a priori w rozumie, mogą jednak wywodzić się także, co wydaje się dużo częstsze w wypadku człowieka, z jego empirycznych uwarunkowań⁶. Cele związane ze zmysłową naturą człowieka są tymi, które często obnażają ludzką próżność i egoizm, a ich wspólnym mianownikiem jest to, że odnoszą się zawsze do jakiegoś przedmiotu, który jest przez działający podmiot pożądanym. Dzieje się tak za sprawą leżącej w zmysłowej naturze człowieka miłości własnej i chęci osiągnięcia subiektywnie

⁶ W kontekście źródeł normatywności człowieka jako istoty zmysłowej (biologicznej) interesujące analizy przedstawia Christin M. Korsgaard w rozdziale „The origin of value and the scope of obligation” [w]: O. O'Neill (eds.), *The Sources of Normativity*, Cambridge 2000, s. 131-166.

rozumianego szczęścia⁷. Mimo tego, że człowiek posiada rozum to jednak często ulega on swej bezrozumnej naturze, a dążąc do subiektywnie pojętej satysfakcji kieruje się zasadami, które są ważne jedynie dla niego samego⁸. Rodzi się więc pytanie, po co w ogóle rozum przypadł człowiekowi jako zdolność i władza, skoro tak powszechnym działaniem ludzi jest ich dążenie do własnej szczęśliwości, a atawistyczne utrzymanie własnej egzystencji oraz powodzenie w trwaniu przy życiu wydają się wręcz podstawą ludzkiego bycia? W *Uzasadnieniu* Kant dodaje, że jeżeli „właściwym celem przyrody było jej [istoty takiej, jak człowiek] utrzymanie, dobre powodzenie, słowem jej szczęśliwość, to przyroda poczyniłaby bardzo złe przygotowania do tego celu, obierając rozum stworzenia na wykonawcę tego zamiaru”⁹. Wygląda więc na to, że rozum, który przypadł człowiekowi w udziale może

⁷ Doskonałym podsumowaniem stosunku Kanta do subiektywnie rozumianego szczęścia jest fragment pochodzący z *Pism przedkrytycznych*, w którym Kant poetycko konstatuje: „Och! Szczęśliwa będzie dusza, jeśli w tumultach żywiołów i poboju natury zawsze będzie wyniesiona na taką wysokość, że ujrzy stamtąd spustoszenia, które pośród rzeczy świata wywołuje ich przemijalność, jak gdyby przetaczały się pod jej stopami! Szczęście, do którego rozum nie powinien nawet aspirować, porzuca nas, żeby z pełnym przekonaniem żywić nadzieję na objawienie. Jeśli zatem łańcuchy, które przykuwały nas do próżności stworzeń, odpadną w chwili przeznaczonej do przemiany naszej istoty, wówczas nieśmiertelny duch uwolniony od przywiązania do skończonych rzeczy znajdzie we wspólnocie z Nieskończoną Istotą błogość prawdziwego szczęścia”. I. Kant, *Powszechna historia naturalna i teoria nieba*, przeł. T. Kupś, R. Michalski, M. Żelazny, [w]: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1, Toruń 2010, s. 287 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. I (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*), s. 322]. Wielką niesprawiedliwością wobec Kanta byłoby jednak stwierdzenie, że filozof ortodoksyjnie ignorował towarzyszący ludzkiemu życiu element estetyczny. Otóż nic bardziej mylnego. Kantowi można oczywiście zarzucić, że w swoich pismach eksponował (jest to wyraźny i dominujący element) dystans, jaki człowiek powinien utrzymywać względem pobudek zmysłowych. Nie szczędził także słów krytyki względem ulegania owym pobudkom, niemniej jednak filozof, z charakterystycznym dla niego umiarem, doceniał przyjemności zmysłowe. Były to bowiem nie tylko poranne cygara, które Kant miał zwyczaj palić, ale poświadczają o tym także, mogące budzić zdziwienie, uwagi Kanta odnośnie metafizyki, które przypomina w swojej pracy Banaszkiewicz: „Jedną z ciekawszych osobliwości ugruntowania (wykładu) metafizyki w antropologii jest nie tylko oczekiwanie od metafizyki użyteczności (przynajmniej w dziedzinie mentalnej higieny), ale nade wszystko nieco zaskakujące roszczenie, by prócz gruntowności cechowało ją także piękno. «Metafizyka – mówi Kant do studentów – powinna być [nie tylko] 1) gruntowna, lecz także 2) piękna»”. I. Kant, Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. XXVIII/1, s. 6, za: A. Banaszkiewicz, *Między światem dostępnym zmysłom a transcendencją. Kanta krytyka rozumu jako próba nowego ufundowania metafizyki*, Łódź 2013, s. 104.

⁸ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 31. [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 19]. Praktyczne zasady, o których mowa, dodaje Kant, „zawierają ogólne określenie (*Bestimmung*) woli, pod które podpada pewna ilość praktycznych prawideł”. Tamże.

⁹ I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 13 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. IV (*GMS*), s. 395].

stanować albo pomyłkę w ewolucji¹⁰ człowieka, albo jako praktyczna władza pełni on pewną wyznaczoną rolę. Kant jest przekonany o tym, że skoro rozum jest władzą, która to przez wyznaczane sobie cele, w postaci obowiązków, determinuje nasz wybór, to celem rozumu jest takie kierowanie wolą człowieka, aby ta mogła być nim samym, to znaczy samym praktycznym rozumem. Filozof wygłasza swoją tezę już na pierwszych stronach *Uzasadnienia metafizyki moralności*, twierdząc, że „prawdziwym przeznaczeniem rozumu musi być wytworzenie woli dobrej, może nie jako środka do innego celu, ale samej w sobie, do czego był koniecznie potrzebny rozum, jeżeli przyroda w rozdzielaniu swych darów postępowała wszędzie celowo. Wola ta nie może być wprawdzie jedynym i całkowitym dobrem, musi jednakże być dobrem najwyższym i warunkiem wszystkiego innego, nawet każdego pragnienia szczęśliwości”¹¹. Kanta wciąż jednak będzie niepokoić ludzka skłonność do miłości własnej, której maksymy są bez wyjątku materialnymi pryncypiami praktycznymi¹² i nigdy nie będą mogły stać się ogólnymi prawami (powszechnymi normami). Niemniej jednak odda on rozumowi władzę determinowania ludzkiego wyboru, a człowiekowi wolność do tego, aby mógł on świadomie zdecydować o tym, jakie cele będzie on obierał w trakcie swojego życia.

Nim przejdziemy do dalszych analiz rozumności i związanej z nią osobowości moralnej, powinniśmy dodać jeszcze jedną istotną rzecz. Mianowicie to, że rozum w wymiarze praktycznym, nie wskazuje nam na to, jak jest i że obserwowalna rzeczywistość jest jedyną konieczną, lecz apodyktycznie stwierdza on (rozum), jak być powinno. Faktem jest, że Kant z dużym przekonaniem zaznacza, że „nie trzeba też być wcale nieprzyjacielem cnoty, ale tylko chłodnym obserwatorem, który najżywszego nawet pożądanego dobra nie uważa od razu za jego rzeczywistość, żeby w pewnych chwilach (...) zwątpić o tym, czy też rzeczywiście

¹⁰ Jest to oczywiście perspektywa zupełnie zewnętrzna względem antropologii Kanta, podejmowana w artykułach, w których rozważania dotyczą m.in. sfery biologii np. A Weber, FJ Varela, *Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality*, „Phenomenology and the cognitive sciences”, I, 2012, s. 97-125.

¹¹ Tamże, s. 14 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 396].

¹² I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s.31 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (KpV), s. 19].

znajduje się w świecie jakaś prawdziwa cnota”. Dodaje jednak, że „choćby nawet nigdy nie istniały czyny wypływające z tak czystych źródeł (...), to nie o to chodzi, czy to lub owo się dzieje, ale o to, że rozum sam przez się i niezależnie od wszystkich zjawisk nakazuje, co dźić się powinno. Domaga się więc czynów (...), o których wykonalności ten, kto wszystko na doświadczeniu opiera, mógłby nawet bardzo powątpiewać, które wszelako rozum nieodparcie nakazuje”¹³. Kant wskazuje więc nie na to, że zmysłowość, co jest oczywiste, oddziałuje i musi oddziaływać na człowieka, ale podkreśla przede wszystkim to, że rozum przedstawia nam wyraźnie to, jak nasze czyny powinny wyglądać. Najprościej rzecz ujmując, Kant uważa rozum za władzę, która abstrahując od wszelkiego pożądania i samouwielbienia charakteryzującego człowieka, każe nam postępować podług zasad, które mają swoje źródło a priori w rozumie. W człowieku musi więc zachodzić wielki konflikt między siłą, którą dysponuje nasza zmysłowa natura, a rozumem, który zapewne w inny, ale mający moc sprawczą sposób, nakazuje człowiekowi realizować najwyższy cel. Jest nim na przykład, oddanie się pracy gwoi doskonalenia się w swym działaniu tak, aby wolę takiego podmiotu można było nazwać wolą dobrą, która jest, jak zostało to już powiedziane, czystym rozumem praktycznym. Jeżeli jednak tak się nie stanie, a dokonywane przez podmiot działania i wybory będą miały na celu realizowanie własnego szczęścia, to wówczas podmiot taki należałoby określić jako taki, który determinowany jest do działania jedynie za sprawą podmiot, które mają swoje źródło w patologicznej naturze człowieka. Cnota w takim wypadku sprowadzona zostałaby do pryncypium własnej szczęśliwości tak, jak ma to miejsce w wypadku etyki Epikura, którą Kant poddaje ostrej krytyce w rozdziale „O zasadach czystego rozumu praktycznego”¹⁴ z pierwszej części *Krytyki praktycznego rozumu*.

¹³ I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 25 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 407]. Przypomnijmy słynny przykład Kanta, w którym filozof twierdzi, że „choćby nawet dotychczas nie było ani jednego rzetelnego przyjaciela, to niemniej można np. domagać się od każdego człowieka czystej rzetelności w przyjaźni, ponieważ obowiązek ten, jako obowiązek w ogóle, leży przed wszelkim doświadczeniem w idei rozumu, skłaniającego wolę za pomocą zasad a priori”. Tamże.

¹⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 40-41 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (KpV), s. 24].

Wychodząc z założenia, że natura człowieka wykracza poza sferę zmysłową, zrozumiałym staje się to, że jedynie cel, który wyznacza rozum (czyli taki, który wymyka się wszelkim innym pośrednim celom, stanowią one bowiem jedynie środek wiodący do celu najwyższego¹⁵), przewyższa wszelkie inne. Tego rodzaju cel, należy pomyśleć „nie jako taki, który mamy urzeczywistnić, lecz jako cel samoistny, a więc tylko negatywnie, tj. jako taki, przeciwko któremu nigdy nie należy postępować, którego więc nigdy nie należy cenić tylko jako środek, lecz zawsze, w każdym chceniu, zarazem jako cel”¹⁶. Tak rozumianym celem, to znaczy celem samoistnym, może być wyłącznie „podmiot wszystkich możliwych celów, ponieważ podmiot ten jest zarazem podmiotem możliwej bezwzględnie dobrej woli” a ona, jak powiada filozof „nie może bez sprzeczności być mniej ceniona niż jakikolwiek inny przedmiot”¹⁷.

Człowiek, przy tak zarysowanej naturze, zaczyna nam się jawić z jednej strony jako podmiot, który może być określony przez właściwości fizyczne (*homo phaenomenon*), z drugiej z kolei, jako podmiot działania (*homo noumenon*) niezależny od tychże właściwości. Przyjmując, że człowiek posiada zdolność dokonywania wolnych i niczym niezdeterminowanych wyborów, wkraczamy w opis ludzkiego człowieczeństwa, czyli charakterystykę jego osobowości, która jest niezależna od wszelkiej materii¹⁸. Kantowi chodzi więc o to, aby już na samym początku swojego wykładu wskazać, że jedyną zasadą moralności może być tylko ta, która polega na niezależności od wszelkich partykularnych celów i na wyznaczeniu każdemu człowiekowi tego samego kierunku poszczególnych działań. Podstawą powyższego rozumowania jest założenie, bezpośrednio wynikające z rozumowej

¹⁵ Cele pośrednie stanowią więc zarazem pewne warunki ograniczające, ponieważ ich osiągnięcie musi zostać urzeczywistnione w drodze do celu samego w sobie, jakim jest dobra wola.

¹⁶ I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 54 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 437].

¹⁷ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 437].

¹⁸ Prócz podjętych w niniejszej pracy analiz dotyczących Kantowskiego pojęcia człowieczeństwa oraz jego wagi dla Kantowskiej teorii moralności zob. R. Dean, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Oxford University Press, New York 2006. Analiza Kantowskiej argumentacji dotyczącej rozumnej natury człowieka i związanej z nią pojęcia człowieczeństwa zob. Tamże, s. 110.

natury człowieka, że maksymy każdego podmiotu z osobna są zdolne do tego, aby przyjąć powszechną formę prawodawczą (normodawczą). Rozumowanie to opiera się zatem na założeniu, że człowiek może być determinowany do działania za sprawą czystych i racjonalnych motywów a także na tym, że rozum praktyczny determinujący a priori wolę do działania, jest jeden, niezmienny i od strony formy patrząc ahistoryczny. Pojęciu osobowości moralnej (podmiotu – osoby) przeciwstawione zostało pojęcie podmiotu, rozumianego jako zjawisko¹⁹. Dokładniej zaś, jako osobowość psychologiczna, czyli w aspekcie jego zdolności uświadamiania sobie „własnej tożsamości w różnych fazach swego istnienia”²⁰. Osobowość psychologiczną, będziemy więc traktować jako wymiar, który należy wziąć pod uwagę w próbie opisu natury człowieka, jednak sama w sobie jest ona swego rodzaju akcydensem, czynnikiem kreowanym, a nie kreującym. Przypomnijmy, że w swoich pismach praktycznych Kant definiuje osobowość moralną jako autonomię istoty, jaką jest człowiek. Owa osobowość jest zatem taką właściwością woli (władzy pożądania) ludzkiej, za sprawą której ona sama

¹⁹ Ciekawą jest uwaga, że Kant co prawda w pełni przyjął to, że człowiek jest elementem świata przyrody, niemniej jednak jako jeden z pierwszych uznał język mechaniki za nieprzydatny przy próbie opisu budowy i działania organizmu żywego, co wyraził w stwierdzeniu, że nie należy „spodziewać się, że kiedyś zjawi się jeszcze jakiś Newton, który potrafi wytłumaczyć choćby powstanie źdźbła trawy na podstawie praw przyrody, jakim żaden zamiar nie narzucił (stosownego) porządku” (I. Kant, *Krytyka władzy sądu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 391 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (KU), s. 353]), to jest „na podstawie li tylko mechanistycznych przyczyn” (Tamże, s. 32 i nn.; H. Schlüter, *Die Wissenschaft vom Leben zwischen Physik und Metaphysik*, Weinheim 1985, s. 22 i nn., por. R. Panasiuk, *Człowiek, natura, polityka*, dz. cyt., s. 236 i nn.

²⁰ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 36 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (MdS/RL), s. 223]. Ważne jest więc to, aby wydobyć już na samym początku rozważań różnicę między człowiekiem rozumianym jako *homo phaenomenon*, czyli istotą żyjącą w świecie, w którym rządzą siły fizyczne i psychiczne, a wraz z nimi mechanizm bodziec-reakcja, a człowiekiem rozumianym jako istota wychodząca ponad uwarunkowania empiryczne. W tym sensie do podmiotu rozumianego jako zjawisko odnosić mogą się jedynie imperatywy hipotetyczne i tylko one mogą istnieć w świecie ograniczonym prawami natury. Por. B. S. Byrd, J. Hruschka, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge 2010, s. 282. Dodatkowy komentarz na temat dedukcji wolności oraz przyczynowości patrz: C. Voeller, *The Metaphysics of The Moral Law. Kant's Deduction of Freedom*, New York, London 2001. O możliwości przyczynowości innej niż naturalna patrz. Tamże, s. 74-77.

stanowi prawo²¹ [normy] i czyni to niezależnie od jakichkolwiek przedmiotów bądź pobudek pochodzących od czynników zmysłowych. Kant wyjaśnia, iż „moralna osobowość nie jest niczym innym jak wolnością rozumnej istoty podległej normom moralnym”²² – prawu moralnemu. Jak się później dowiemy, wynika stąd nie tylko to, że człowiek jako istota rozumna²³ obdarzony jest wolnością²⁴, lecz również to, że dzięki owej wolności może być

²¹ Ponieważ niemieckim terminom *Gesetz* oraz *Recht*, jak także angielskim terminom *law* oraz *right* odpowiada w języku polskim jeden wyraz „prawo”, wzorując się na rozwiązaniu zastosowanym przez W. Galewicza, w niniejszej pracy termin *Gesetz* (*law*) oddaję wyrazem „norma”, czyniąc wyjątek jedynie dla „prawa moralnego”, „prawa powszechnego” oraz „praw wolności”, zwroty te na stałe weszły już bowiem do polskiego słownictwa filozoficznego.

²² I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 35 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 223].

²³ W piśmie o *Religii* odnajdziemy wskazówki Kanta odnośnie tego, że człowiek jako istota rozumna posiada pewne predyspozycje. Wskazuje to na fakt, że chociaż człowiek posiada rozum, to jednak jest istotą, która posiada także wymiar zmysłowy, tj. posiada predyspozycję do zwierzęcości. Wszelako właśnie przez wzgląd na równoczesne bycie istotą rozumną, posiada on także predyspozycję do osobowości. Ta z kolei wskazuje na poczytalność i samodzielność człowieka, tj. zdolność do tego, aby szacunek dla prawa moralnego stanowił jego jedyną pobudkę działania. Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007, s. 48 i nn. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 26], oraz M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s. 132. Do problemu predyspozycji (*Anlagen*) będziemy wracać jeszcze w późniejszej części pracy, niemniej jednak nie wszystkie konteksty omawianego pojęcia mogą zostać uszczegółowione. Interesujący komentarz dotyczący predyspozycji w ujęciu Kantowskim, ze szczególnym wskazaniem na predyspozycję do człowieczeństwa oraz predyspozycję do osobowości odnajdziemy w: A. W. Wood, *Kants Ethical Thought* (Modern European Philosophy), Cambridge 1999, s. 118 i nn., oraz tenże, *Kant*, Blackwell 2005, s. 115.

²⁴ Kant w swoich pismach jedynie pośrednio stara się uzasadnić założenie, że ludzka wolność ma bezwarunkową wartość, a pryncypium moralności, którym jest imperatyw kategoryczny, jak i powszechne pryncypium prawa, wypływają bezpośrednio z tego fundamentalnego twierdzenia normatywnego. Zgadzać się z interpretacją Paula Guyera, należy stwierdzić, że „imperatyw kategoryczny mówi nam, jaką formę muszą przybierać nasze maksymy, aby nie kłóciły się z ową fundamentalną wartością wolności, natomiast powszechne pryncypium prawa mówi nam, jaką formę muszą przybrać nasze działania, aby niezależnie od naszych maksym i pobudek pozostawały w zgodzie z powszechną wartością wolności”. P. Guyer, *Kant's Deductions of the Principles of Right*, [w:] M. Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, New York 2002, s. 26.

w ogóle mowa o leżącej w czystym rozumie podmiotu, przyczynowości²⁵. Oczywiście chodziło tu Kantowi o możliwości determinowania w określony sposób (tzn. podporządkowany normom moralnym) naszej zdolności wyboru (*Willkür*).

Przyjrzyjmy się bliżej powyższemu stwierdzeniu, że moralna osobowość jest wolnością istoty rozumnej. Co w tym kontekście miał na myśli Kant, mówiąc o wolności istot rozumnych? Jak można scharakteryzować tego rodzaju wolność, która czyniłaby nas osobowością podległą normom moralnym? Nim odpowiemy sobie na te pytania, chciałbym dokonać kilka krótkich rozstrzygnięć dzięki którym kolejne rozważania powinny być jaśniejsze.

1.2. Przyczynowość zjawisk i przyczynowość z wolności

Otóż problem wolności był podejmowany przez Kanta zarówno w pismach teoretycznych, jak i praktycznych. Dla celów niniejszej pracy, warto jednak poświęcić uwagę prawdopodobnie jednemu z bardziej dyskusyjnych analiz filozofa, mianowicie poświęconych wolności transcendentalnej. Często pomijanymi aczkolwiek niezwykle ważnymi są fragmenty z § 53.

²⁵ Zagadnienie „przyczynowości” stanowi dla Kanta jeden z podstawowych problemów filozoficznych. Gdy weźmiemy pod uwagę sceptycyzm, przeciw któremu Kant starał się występować, rozważania dotyczące „przyczynowości” nabiorą istotnego charakteru, albowiem stanowią one będąc uzasadnienie i podstawę do uratowania tego, co dla królewieckiego filozofa było kwestią najważniejszą, a mianowicie „wolność”, czyli zdolności racjonalnej istoty do niezależnego działania. Można powiedzieć, że Kant wyniósł lekcję z Hume’a i odnalazł w perspektywie transcendentalnej jedyną możliwą drogę dla wolności, która stanowi zarazem źródło przyczynowości wychodzącej poza sferę zmysłów. Oczywiście Kantowski dowód tak rozumianej przyczynowości z wolności podjęty w *Krytyce czystego rozumu*, a następnie w *Prolegomena*, stanowi po dziś dzień źródło sporów wśród interpretatorów jego filozofii. Dla lepszego rozpoznania i uzupełnienia części problemów podejmowanych w niniejszej pracy, a odnoszących się do zagadnienia „przyczynowości” pomocna może się okazać praca B. Longuenesse, *Kant on the human standpoint*, Cambridge 2005, s. 147 i nn. Por. także, D. Burnham, H. Young, *Kant's Critique of Pure Reason. An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh 2007, s. 27 i nn. Warto zapoznać się ze znanym komentarzem H. Meyera w jego pracy pt. *Kants transzendentalne Freiheitslehre*, Freiburg, 1996.

*Prolegomena*²⁶. W tejże pracy z 1783 roku, Kant, powtarzając przedstawione już w *Krytyce czystego rozumu* argumenty, dokonuje subtelnej rozróżnienia na przyczynowość zjawisk oraz przyczynowość z wolności, przedstawiając tym samym szersze zagadnienie wolności.

W świecie zmysłowym, w którym rządzą prawa natury, człowiek popada w impas, gdy próbuje odpowiedzieć sobie na pytanie, jak w prawomocny sposób uzasadnić to, że dokonywane przez nas wybory są naszymi własnymi, o których decydujemy wyłącznie my sami. Chcemy wierzyć, przynajmniej w sytuacjach, które nam sprzyjają, że to my decydujemy o tym, co dzieje się w otaczającym nas świecie i że w autonomiczny sposób jesteśmy w stanie kształtować zachodzące w nim zjawiska. Innymi słowy wierzymy w to, że to my jesteśmy ich przyczyną. Podmiot działania popada w impas wówczas, gdy uświadamia sobie, że w świecie zjawisk każda przyczyna, która wywołuje jakiś efekt w świecie, poprzedzona jest swoją własną przyczyną. Mówiąc najprościej, człowiek jako fenomen jest wyłącznie pionkiem w ciągu występujących po sobie przyczyn, albowiem wszystkie one zachodzą w świecie dostępnym zmysłom, w świecie doświadczenia i praw natury, którymi rządzi się przyroda.

Przypomnijmy, że dla Kanta przyczynowość zjawisk związana jest z prawem natury, a więc z koniecznością właściwą jedynie przyrodzie. Mamy tu do czynienia z koniecznością naturalną, która jako swoiste prawo natury (świata zjawisk) stanowi warunek, podług którego determinowane są wszelkie przyczyny. W *Prolegomena* Kant wyjaśnia, że konieczność naturalna wymaga jedynie tego, „aby każde zdarzenie należące do świata dostępnego zmysłom dało się determinować podług stałych praw”²⁷ natury. Każde zjawisko w świecie zmysłowym musi więc być czymś uwarunkowane, konieczność naturalna bowiem zakłada

²⁶ Por. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005, s. 97 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (*Prolegomena*), s. 343]. Oczywiście nie należy tu pomijać w najmniejszym stopniu zagadnień i problemów podejmowanych przez filozofa w *Krytyce czystego rozumu*, a w szczególności tych dotyczących dedukcji pojęć a priori m.in. tych fragmentów, które odnajdziemy w *Analizy transcendentalnej* jak i te, które odnajdziemy w części poświęconej dyscyplinie czystego rozumu w dowodach z *Metodologii transcendentalnej*. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, A 84, B 116 - A 86 - B 119, s. 183-186 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (*KrV*), s. 99], Tegoż, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, A 789, B 817, s. 532 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (*KrV*), s. 513] W kolejnych miejscach pracy będę nawiązywał do *Krytyki czystego rozumu* jedynie fragmentarycznie.

²⁷ I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 100 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (*Prolegomena*), s. 345].

istnienie określonej zależności między rzeczami/zjawiskami, mianowicie zależności przyczynowo-skutkowej, i jako taka, sama jest uwarunkowana. Innymi słowy, jakiekolwiek zjawisko, jako występujące w czasie, jest każdorazowo tak przyczyną jednego, jak i skutkiem innego zjawiska i nie może tu być mowy o żadnej przyczynie niezdeterminowanej przez cokolwiek, czyli przyczynie absolutnej, która rozpoczynała²⁸ ów łańcuch zależności. Każdy mój czyn zatem, rozpatrywany jako zjawisko, determinowany jest pewną naturalną koniecznością. Tak rozumiana konieczność, odnosić się może tylko do przyczyny w zjawisku, nie zaś do rzeczy samej w sobie, która jako taka nie może być przecież niczym zdeterminowana poza sobą samą. A zatem konieczność naturalną możemy rozpatrywać jedynie w odniesieniu do świata dostępnego zmysłom, będącego ogółem zjawisk, „których istnienie oraz powiązanie zachodzi tylko w przedstawieniu, a mianowicie w doświadczeniu, ponieważ nie tylko nie są rzeczą samą w sobie, lecz nie są nawet niczym więcej niż sposobem przedstawienia”²⁹. Wynika stąd, że każdy czyn dokonywany w określonym czasie, jako pewne zjawisko (skutek), wymagałby też swej przyczyny, a więc racji determinującej, która jako zjawisko również musiałaby być obecna w czasie, lecz co ważne, w czasie już minionym a więc nie będącym już w mocy podmiotu działającego. Nie ma tutaj znaczenia, czy racja determinująca dane działanie byłaby zewnętrzna (materialna), czy wewnętrzna (psychologiczna), gdyż jako występująca w czasie i tak musiałaby być uwarunkowana. Oznacza to, że czyny i działania podmiotu rozpatrywane tylko i wyłącznie jako te, które istnieją w jakimś czasie, a zatem podlegają przyczynowości obserwowanej w zjawisku, nigdy nie mogłyby być czynami wolnymi, bowiem szukając dla nich pierwszej racji determinującej musielibyśmy nieskończenie a *parte priori* cofać się w szeregu zdarzeń. Nie mogąc jednak znaleźć w świecie zjawisk niczym nieuwarunkowanej przyczyny wszystkich przyczyn, a więc wolności, moje każde działanie okazuje się być heteronomiczne, tj. wynikające nie z podmiotu

²⁸ Sygnalizuję tylko, że problem jest w tym wypadku bardziej złożony. W syntezy progresywnej rozum nie domaga się kresu, ale w regresywnej już tak i stąd idea bezwarunkowego warunku wszystkich warunków czyli Boga-Stwórcy.

²⁹ Tamże, s. 97 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. IV (*Prolegomena*), s. 343].

czy jego wolnej woli (wolnego wyboru), a jedynie z góry ustanowionego porządku naturalnego. Jak więc moglibyśmy mówić w takiej sytuacji o jakiegokolwiek wolności?

Kant zauważa, iż „determinacja przyczynowości istot w świecie zmysłów jako takim, nigdy nie mogła być nieuwarunkowana a jednak koniecznie musi istnieć dla całego szeregu warunków coś nieuwarunkowanego, a tym samym też przyczynowość determinująca się całkowicie z siebie samej”³⁰. Aby więc zrozumieć możliwość istnienia wolności, co jak stwierdza filozof, jest rzeczą nie tylko trudną, lecz wręcz niemożliwą pozostając wyłącznie w świecie fenomenalnym, musimy przynajmniej zastanowić się, czy aby jest możliwa i czy istnieje inna, wykraczająca poza prawa natury przyczynowość? Źródłem takiej przyczynowości musi być coś, co samo w sobie jest czymś zupełnie innym od owej natury. Coś, co wykracza poza obręb jej granic, stając się tym samym niczym nieuwarunkowanym. Owo wykroczenie poza granice przyczynowości właściwej przyrodzie, wymagałoby więc pomyślenia świata, w którym znikają wszelkie warunki związane z istnieniem rzeczy w czasie i przestrzeni, a tym samym takiego, w którym mamy też do czynienia z inną, od naturalnej, koniecznością – takowa z kolei, nie mogłaby już determinować rzeczy podług naturalnego prawa przyczynowo-skutkowego. A zatem świat, który moglibyśmy w ten sposób scharakteryzować, musiałby być światem ponadzmysłowym³¹, do którego rzecz jasna nasze doświadczenie nie ma dostępu. Jest to bowiem świat *noumenów*, o którym niczego nie możemy wiedzieć w aspekcie teoretycznym bowiem nasze władze poznawcze nie są w stanie wyjść poza swe własne uwarunkowania.

Możemy jednak, korzystając z naszego rozumu pomyśleć, iż owa samo-stanowiąca się, tj. sama siebie determinująca przyczynowość, odnosząca się do świata *noumenalnego*, jako dotycząca już nie zjawisk, lecz rzeczy samych w sobie, musi też rządzić się koniecznością wyjętą spod praw natury. Konieczność tego rodzaju byłaby właśnie koniecznością wynikającą z przyczyny absolutnej, czyli wolności. Taką konieczność należałoby nazwać przyczynowością z wolności. Czym jednak jest owa konieczność wpływająca z wolności,

³⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 82 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 48].

³¹ Por. I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 96 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (*Prolegomena*), s. 341].

i jak możliwe jest rozpatrywanie działań podmiotu istniejącego w czasie, w sposób inny, aniżeli uwarunkowany m.in. tymże czasem? Innymi słowy, jak możliwa jest wolność podmiotu zdeterminowanego koniecznością właściwą światu dostępnemu zmysłom?

Dla wyjaśnienia możliwości istnienia wolności w przyczynowości zdarzeń w świecie, należy odwołać się do słynnej antynomii³² czystego rozumu, o której Kant pisze w *Krytyce czystego rozumu*. Interesująca nas antynomia dotyczy konfliktu między transcendentálnymi ideami odnoszącymi się do możliwości bądź niemożliwości istnienia przyczynowości innej poza tą, która zgodna jest z prawami przyrody. Inaczej, konflikt ten dotyczy możliwości dopuszczenia przez rozum istnienia wolności, która wyłamywałaby się ograniczającym ramom przyrody, a zarazem nie byłaby li tylko „pustym przedmiotem czysto myślowym”³³. Kant zauważa, że z jednej strony rozum podpowiada nam, iż twierdzenie jakoby mogła istnieć jedynie przyczynowość podporządkowana prawom natury, jest samo w sobie sprzeczne, albowiem to właśnie prawo przyrody domaga się, by dla każdego działania istniała określona a priori przyczyna. Gdyby zaś przyjąć możliwość istnienia wyłącznie przyczyn podległych konieczności naturalnej, wówczas zawsze należałyby one do niekończącego się, a więc i niezupełnego szeregu przyczyn, a jak już zostało powiedziane wcześniej, stałoby to wbrew prawom natury. Z drugiej strony jednak, dopuszczenie istnienia przyczynowości absolutnej, a więc wolności transcendentálnej, przeczyłoby samym prawom przyczynowości. Według nich, każda przyczyna musi pozostawać w związku przyczynowym z inną, determinującą ją przyczyną, która z kolei sama jest wynikiem działania jakiejś wcześniejszej przyczyny i tak ad infinitum. Innymi słowy, zgodnie z prawem przyczynowości właściwym dla świata dostępnego zmysłom, nie może istnieć przyczyna, która sama byłaby niczym nieuwarunkowana, gdyż zrywałaby ona tym samym z wykładnią prawideł, dzięki którym w ogóle możliwe jest zachowanie jedności doświadczenia. Taki porządek występowania

³² Problem antynomii rozumu zasługuje na oddzielną rozprawę, która pozwoliłaby przejść jedno z „wąskich gardeł” Kantowskiej filozofii. Pomocną w tym celu może okazać się praca V. S. Wike pt. *Kant's antinomies of reason. Their origin and their resolution*, Washington D.C. 1982.

³³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. II, A 447, B 475, s. 188 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (KrV), s. 309].

zjawisk w świecie stałby się zatem niedostępny naszemu poznaniu, nie miałby swych odniesień w świecie empirycznym³⁴. Otóż, jak tłumaczy Kant, rozwiązaniem powstałej antynomii może być jedynie przyjęcie rozróżnienia natury na tę należącą do świata zmysłów i tę, która należy do świata intelektu. Musimy więc dojść do wniosku, co przy przyjętych przez Kanta założeniach jest w pełni oczywiste, że dopiero przy takim rozróżnieniu, bez popadania w sprzeczność, można rozumieć między innymi, że z jednej strony wszelkie ludzkie działania są zjawiskami, to znaczy że są one dostępne w doświadczeniu, co z kolei każe nam je rozumieć jako podległe konieczności naturalnej; z drugiej jednak strony, te same działania mogą być rozpatrywane jako rzeczy same w sobie, a więc wolne w tym sensie, że ich źródłem, jak i przyczyną jest rozum praktyczny, to jest niczym niezdeterminowana przyczyna działań, które dają się opisywać również w języku świata fenomenów.

Tego rodzaju przyczynowość wynikająca z wolności, jest jednocześnie przyczynowością wyjętą spod praw przyrody i od nich niezależną. Wiąże się z tym między innymi to, że nie może ona być dostępna poznaniu empirycznemu, niemniej jednak, jak twierdzi filozof, w pewnym zakresie pozostaje nadal dostępna poznaniu rozumowemu. To właśnie za sprawą dokonanej przez Kanta obrony możliwości, a wręcz wskazaniu przez rozum spekulatywny konieczności pomyślenia sobie istnienia świata inteligibilnego, możliwym stało się nie tylko pozytywne określenie wolności, która do owego świata należy, ale i poznanie określającego ją prawa, tj. prawa moralnego³⁵. Zabieg, który dokonywany jest tu przez rozum polega na tym, że odkrywa on, iż prawo natury ponadzmysłowej (którą to Kant nazywa *natura archetypa*), nie czyni żadnego uszczerbku prawom istniejącym w *natura ectypa*³⁶, a więc w świecie zmysłów. Rozum bowiem odkrywa, że prawa natury nadzmysłowej i świata czystego intelektu mogą stanowić motyw determinujący wolę, której działania odwzorowywane są w świecie zmysłów, w którym to z kolei już jako zjawisko, podlegają prawom natury zmysłowej.

³⁴ Por. Tamże, t. II, A 444, B 472 – A 447, B 475, s. 186–188 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (KrV), s. 308–309].

³⁵ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 73 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (KpV), s. 42].

³⁶ Por. Tamże, s. 74 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (KpV), s. 43].

W obszarze działania rozumu praktycznego³⁷, a zatem w interesującej nas dziedzinie *philosophia practica*, możemy mówić wyłącznie o działaniach w kontekście „natura archetypa”. Należy jednak, przedstawivszy już Kantowskie rozumowanie przemawiające za możliwością, a wręcz koniecznością istnienia wolności jako przyczyny zdarzeń w świecie, bliżej przyjrzeć się pojęciu transcendentalnej wolności jako takiej. Jak się okazuje, wolność transcendentalna może być rozpatrywana w dwojaki sposób. Może być to wolność w sensie negatywnym (w pewnym zakresie była już o niej mowa w przedstawionym wyżej wywodzie, dotyczącym antynomii rozumu), jak i w sensie pozytywnym.

1.3. Wolność w sensie negatywnym i wolność w sensie pozytywnym

W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant stwierdza, że spekulatywny rozum „ocalił przed wszelkimi zarzutami przyjęcie negatywnie pojętej wolności, jako całkowicie zgodne z owymi zasadami i ograniczeniami czystego rozumu teoretycznego”³⁸. Tu jednak granice rozumu spekulatywnego nie pozwalają mu pójść o krok dalej i określać ową wolność inaczej, jak li tylko przez wskazanie braku sprzeczności między ideą wolności a porządkiem natury³⁹. O wolności negatywnej, niezależność od przyczynowości właściwej dla świata empirycznego⁴⁰, informuje nas banalnie potoczne doświadczenie „albowiem nie tylko to, co pobudza, tzn. bezpośrednio pobudza zmysły, określa wolną wolę własną, lecz mamy zdolność przezwycięzania wrażeń, wywieranych na naszą zmysłową zdolność pożądania, za pomocą przedstawień tego, co nawet w sposób bardziej odległy jest pożyteczne lub szkodliwe.

³⁷ W *Krytyce czystego rozumu* Kant stwierdza, że „poznanie jest wtedy teoretyczne, gdy poznaję, co istnieje, praktyczne natomiast, gdy przedstawiam sobie, co istnieć powinno”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. II, A 633, B 661, s. 373 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (KrV), s. 421]. Więcej na temat rozumu praktycznego zob. J. Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego*, Wrocław 2007.

³⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 73 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (KpV), s. 42].

³⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. II, A 541, B 586, s. 285 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (KrV), s. 368].

⁴⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 58 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (KpV), s. 33]. Kant wskazuje tu m.in. na zdolność nieulegania naturalnym impulsom i skłonnościom.

Rozważania zaś nad tym, co ze względu na cały nasz stan jest pożądanego godne, tj. dobre i pożyteczne, opierają się na rozumie. On to przeto nadaje również prawa, które są imperatywnymi, tj. obiektywnymi prawami wolności i które powiadają, co się dzieć powinno, choć się może nigdy nie dzieć, i ze względu na to nazywają się prawami praktycznymi⁴¹.

W obrębie rozumu teoretycznego, niezależność ta może zostać jedynie pojęta jako niezależność od czasu, będącego warunkiem wszelkich przyczyn występujących w przyrodzie. Z wolnością w sensie negatywnym nie może zatem wiązać się żadna zmiana, bowiem ta wymagałaby czasowego określenia. Podsumowując, wolność w sensie negatywnym, byłaby niczym innym jak niezależnością od konieczności napotykaną w świecie zmysłów. Oznacza to, „że skutki swe w świecie zmysłów [wolność] zaczyna sama w sobie choć działanie w niej samej się nie zaczyna”⁴². Skoro zatem działanie owej przyczyny samej w sobie nie zaczyna się w niej, to znaczy, że pozostaje ono nadal w sferze empirii (powtórzmy to raz jeszcze), nie zaburzając tym samym porządku praw przyczynowości naturalnej.

Wolność w sensie negatywnym jest więc niepodległością istoty ludzkiej od determinacji zmysłowych. Zwróćmy jednak uwagę na to, że owa niezależność wolności stanowi jednocześnie warunek możliwości takiego etycznego samookreślenia podług tych praw i norm, których ona sama jest przyczyną⁴³. Wchodzimy więc w obszar rozważań nad tym, co Kant nazywał wolnością w sensie pozytywnym. Kant stwierdza, że wolność w sensie pozytywnym to własność przyczynowości (woli) istot rozumnych, pozwalająca im działać wedle własnego prawodawstwa⁴⁴. Co jednak oznacza wypowiedziane przez Kanta twierdzenie?

⁴¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. II, A 802, B 830, s. 545 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (KrV), s. 521].

⁴² Tamże, t. II, A 541, B 569, s. 285 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (KrV), s. 381].

⁴³ Rozważania dotyczące wolności w sensie negatywnym Kant kontynuuje w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. Komentarz do tych fragmentów odnajdziemy w artykule S. Werwalla, „Why Kant Needs the Second-Person Standpoint”, [w:] T. Hill Jr (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Oxford 2009, s. 145 i nn.

⁴⁴ I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 62 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 446].

Określenie wolności w sensie pozytywnym, tj. jako obiektywnie realnej, możliwym jest wyłącznie poza granicami rozumu spekulatywnego, czyli nie w jego teoretycznym lecz praktycznym użyciu⁴⁵. Jak już było wspomинane wcześniej, dzieje się tak dlatego, że rozum spekulatywny jako odnoszący się wyłącznie⁴⁶ do możliwego doświadczenia, nie jest w stanie wykroczyć poza swe własne uwarunkowania. Tym samym może jedynie wskazać możliwość, czy niesprzeczność pojęcia wolności. Do uznania jednak jej obiektywnej, a nie jedynie hipotetycznej możliwości potrzeba zastosować rozum w innym kontekście, mianowicie zwracając się ku jego praktycznemu użyciu. Co to oznacza? Rozum praktyczny jest, według Kanta, władzą pożądania rozpatrywaną w odniesieniu do podstawy determinującej zdolność wyboru (*Willkür*) działającego podmiotu. Oznacza to po prostu zdolność do działania niezależnie od pobudek zmysłowych, tj. jedynie podług przedstawianych sobie praw (norm). Władza rozumiana jest przez filozofa, jako wola (*Wille*), a jak stwierdza Kant, aby wyprowadzić czyny z praw (norm) „potrzebny jest rozum, przeto wola nie jest niczym innym jak praktycznym rozumem”⁴⁷. Rozum praktyczny będący wolą istot rozumnych staje się tym samym ich własną, niepodległą prawom natury przyczynowością, która sama siebie determinuje. Jakie jednak prawa mamy na myśli twierdząc, iż za sprawą przedstawiania ich sobie, rozum praktyczny może determinować zdolność wyboru do działania, niezależnie od wszelkich pobudek zmysłowych i w jaki to sposób, rozum praktyczny (wola) może w ogóle sam siebie determinować?

⁴⁵ Chodzi oczywiście o rozum praktyczny.

⁴⁶ Rozum spekulatywny to tyle, co zdolność poznawania przedmiotów a priori, a więc tego, co jest a nie tego co być powinno.

⁴⁷ Tamże, s. 30 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 412].

Zasadniczą kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, jest fakt, że „rozum prezentuje się w naszej ludzkiej świadomości⁴⁸ (zarówno teoretycznej, jak i praktycznej) zawsze jako aprioryczne, bezwarunkowe roszczenie, któremu musimy uczynić zadość, już to przez odpowiednie poznanie (rozum teoretyczny), już to przez odpowiednie działanie (rozum praktyczny)”⁴⁹. Odpowiednie poznanie możliwe jest dzięki postępowaniu podług prawideł (których dostarcza nam intelekt), które o ile są obiektywne, tj. z koniecznością należą do poznania przedmiotu, to stanowią prawa. Zauważmy przy tym, że prawidła te mają swoje źródło w intelekcie, są prawami a priori i jako takie nie mogą być zaczerpnięte z doświadczenia, „lecz przeciwnie muszą zjawiskom dostarczyć ich prawidłowości i przez to właśnie umożliwić doświadczenie”⁵⁰.

Podobnie też odpowiednie działanie okazuje się możliwym, również za sprawą postępowania wedle zasad rozumu (jak wspomniano wyżej, nie mogą one pochodzić z empirii), jakie w odniesieniu do działania, określane są prawem moralnym, którego istnienie dane nam jest w świadomości, jako fakt rozumu. Problem, do którego dotarliśmy, a mianowicie zagadnienie faktu rozumu, nie jest wprawdzie przedmiotem niniejszej pracy,

⁴⁸ Zagadnienie świadomości w filozofii Kanta jest ciekawym i szerokim problemem m.in. dlatego, że związane są z nim takie pojęcia, jak: samoświadomość, samowiedza, ja rozumiane jako świadomość empiryczna w przeciwieństwie do czystej świadomości, apercepcja transcendentálna. Jest to jednak sfera zagadnień, które w dużym stopniu związane są z filozofią teoretyczną Kanta, której nie możemy w niniejszej pracy poświęcić zbyt wiele miejsca, między innymi dlatego, że rozważania dotyczące pojęcia świadomości zmuszałyby do zbyt wielu dygresji i poruszenia problemów, którymi zajmować się tutaj nie powinniśmy. Warto jednak zapoznać się z uwagami Kanta z jego pism teoretycznych w tym m.in. z fragmentami z *Przedmowy* do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*; por. Tamże, dz. cyt., t. I, B XXXIX-B XLIII, s. 51-52 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (KrV), s. 23]. Ciekawym uzupełnieniem może być praca Manfreda Franka obfitująca w krytyczne komentarze, w tym m.in. dotyczące Kantowskiego ujęcia świadomości; zob. tegoż, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 2002, s. 206 i nn. Zwracam także uwagę na znane opracowanie filozofii Kanta dokonane przez O. Höffego; tegoż, *Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 92-93; oraz pracę Franza von Kutschery, *Wielkie pytania*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2007, s. 35-36. Ciekawe jest także zbadanie źródeł, z którymi Kant bezpośrednio miał kontakt, w tym m.in. filozofii Wolffa. Wśród polskich opracowań „ostatniego wielkiego dogmatyka” najbardziej całościowe stanowi to autorstwa A. Banaszkiewicza. Zob. tegoż, *Byt i pojęcie*, Nowa Wieś 2005, oraz tegoż, *Rozum i doświadczenie*, Nowa Wieś 2005.

⁴⁹ Warto zapoznać się z posłowie Banaszkiewicza w I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 139.

⁵⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. I, A 127, s. 232 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (KrV), s.93].

lecz dla jasności późniejszych wywodów koniecznym zdaje się przedstawienie go, przynajmniej w ogólnym zarysie. Zasadniczym jest przypomnienie Uwagi Kanta z § 6. *Krytyki praktycznego rozumu*, gdzie zauważa on, iż wolność oraz bezwarunkowe prawo praktyczne, tzn. prawo moralne, wzajemnie na siebie wskazują. Możemy więc zapytać o to, czy wolność i prawo moralne faktycznie różnią się od siebie, czy może jednak prawo czystego praktycznego rozumu byłoby jedynie samoświadomością owego rozumu, a w związku z powyższym, rozum byłby wolnością w jej pozytywnym sensie? Wszelako bez odpowiedzi pozostałaby kwestia, który z tych elementów musiałby zaistnieć jako pierwszy. Otóż doświadczenie wskazuje na to, iż podmiot działający nie posiada świadomości wolności, ponieważ pierwotne jej pojęcie wskazuje jedynie na jej aspekt negatywny, tj. niezależność od praw rządzących mechanizmem przyrody. Prawo moralne (normy moralne), jak wskazuje Kant, jest tym, co „bezpośrednio sobie uświadamiamy (gdy nakreślamy sobie maksymy woli), co nasuwa nam się naprzód, i co wprost wiedzie do pojęcia wolności, ponieważ rozum przedstawia to prawo, jako motyw determinujący, który nie daje się przeważać przez żadne warunki zmysłowe i, co więcej, całkiem jest od nich niezależne”⁵¹. Powstaje więc pytanie: co sprawia, że możliwym staje się uświadomienie sobie prawa moralnego? Otóż tym, co

⁵¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 51 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (KpV), s. 29].

warunkuje taką możliwość, jest apodyktyczna konieczność, z jaką prawo moralne⁵² narzuca się naszej świadomości. Oznacza to, iż informuje nas bez względu i niezależnie od wszelkich empirycznych warunków, że koniecznym jest postąpienie w określony sposób, gdyż tak nakazuje nam rozum. Kant wyjaśnia, iż „świadomość tego podstawowego prawa można nazwać faktem rozumu, ponieważ nie da się go wyspekulować (*herausvernünfteln*) z poprzedzających danych świadomości, np. ze świadomości wolności (ta świadomość bowiem nie jest nam dana uprzednio), lecz ponieważ narzuca nam się ono samo przez się jako syntetyczny sąd a priori, który nie opiera się na żadnej, ani na czystej, ani na empirycznej

⁵² W *Metafizyce moralności* Kant określa praktyczne normy w ogóle w następujący sposób: „prostota tego prawa w porównaniu z wielką wagą różnorodnych konsekwencji, które można z niego wyciągnąć, jak również respekt, jaki ono budzi (...), musi co prawda na początku wywoływać zdziwienie. Jeżeli jednak dziwimy się tej zdolności naszego rozumu do determinowania wyboru przez samą tylko ideę nadawania się pewnej maksymy na ogólną formułę praktycznej normy, uświadamiamy sobie, że właśnie te praktyczne normy (prawa moralne) ujawniają pewną własność wyboru, mianowicie jego wolność, której spekulatywny rozum nie wykryłby ani wychodząc od podstaw a priori, ani przez żadne doświadczenie, a gdyby nawet ją wykrył, nie mógłby w żaden sposób teoretycznie wyjaśnić jej możliwości, mimo iż owe praktyczne prawa niezaprzeczalnie wykazują tę własność (...) będziemy mniej zdziwieni, kiedy stwierdzimy, że te normy, podobnie jak postulaty matematyczne, nie dopuszczają dowodu, a jednak są apodyktyczne, i kiedy ujrzymy, jak otwiera się przed nami całe pole praktycznego poznania, w którym dla rozumu w jego zastosowaniu teoretycznym z tą samą ideą wolności (...) wszystko musi pozostać bezwzględnie zamknięte”. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006, s. 37 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 225]. Ciekawą analizę powyższego fragmentu odnajdziemy w artykule autorstwa Paula Guyera, w którym rozważane są dwie podstawowe kwestie zawarte w wypowiedzi Kanta. Po pierwsze, zwrócona została uwaga na to, że praktyczne normy są tu porównywane przez Kanta do postulatów matematycznych a zarazem stanowią one konsekwencje wyprowadzone z imperatywu kategorycznego, który Kant utożsamia z fundamentalnym pryncypium moralności. Guyer wnioskuje na tej podstawie, że Kant w jakimś sensie przyznaje, że prawa, czy też „fakt wolności, od którego one zależą i który ujawniają, jest sprawą raczej praktycznego niż teoretycznego poznania. Innymi słowy, określając pryncypia praktyczne mianem postulatów, Kant najwyraźniej nie zamierza sugerować, że tego typu normy w ogóle nie dopuszczają dowodu, lecz raczej chce powiedzieć coś na temat rodzaju dowodu, który normy te dopuszczają”. Kwestia druga dotyczy tego, co Kant określa mianem postulatu powszechnego pryncypium prawa. Dochodzi do tego, „gdy wygłasza on uwagę, że prawo wymaga jedynie legalności, nie zaś moralności – tzn. prawu wystarczy, że działamy zgodnie z powszechnym pryncypium prawa, nawet jeśli w istocie nie powodujemy się nim jako maksymą” [tłum. T.W.M.]. Por. P. Guyer, *Kant's Deductions of the Principles of Right*, [w:] Mark Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, New York 2002, s. 32-34. Wspomniane fragmenty tekstu Guyera stanowią część obszerniejszej polemiki dotyczącej źródeł i podstaw Kantowskiej *Nauki prawa*. Guyer broni stanowiska o dedukcji pryncypium prawa z fundamentalnego pojęcia moralności odpowiadając m.in. na zarzuty A. Wooda, M. Willascheka i innych. Więcej na temat Kantowskich dedukcji pryncypiów prawa por. P. Guyer, *Kant's Deductions of the Principles of Right*, [w:] Mark Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, New York 2002, s. 23-64.

naoczności”⁵³. Fakt świadomości prawa moralnego uznany zostaje przez Kanta za sąd syntetyczny a priori, bowiem choć poszerza on nasze poznanie, to czyni to znajdując swe uzasadnienie wyłącznie w samym rozumie, nie odwołując się przy tym wcale do doświadczenia (brak mu bowiem naoczności empirycznej). W rozumie jedynie możemy znaleźć dla niego, co najwyżej potwierdzenie lub jego negację; nie odwołując się przy tym do żadnego pojęcia intelektu⁵⁴. Prawo moralne staje się w filozofii Kanta jedynym faktem czystego rozumu, który za sprawą wyżej wymienionych okoliczności, wskazuje nam na rozum, jako przyczynowość samą siebie determinującą. Co za tym idzie – rozum jest prawodawczym (normodawczym) w sposób pierwotny, czyli jeszcze przed wszelką daną nam naocznością. W ten sposób jasnym staje się, że to właśnie czysty rozum, jako sam przez się praktyczny może nam dyktować prawo, które jest prawem powszechnym zarazem⁵⁵. Ponadto wynika stąd, że jedynie rozum praktyczny jest w stanie za pośrednictwem owego faktu rozumu, dać nam możliwość zrozumienia samej wolności i próbować ją określić w jakikolwiek pozytywny sposób, wykraczając tym samym poza granice rozumu teoretycznego.

Wróćmy zatem do pozytywnego pojęcia wolności, które w zarysie przedstawiliśmy już na początku naszych rozważań o wolności. Otóż powtórzmy, iż Kant stwierdza, że wolność w sensie pozytywnym, to własność przyczynowości (woli) istot rozumnych, pozwalająca im działać wedle własnego prawodawstwa. Pierwszą część tego twierdzenia, mianowicie iż wolność jest własnością przyczynowości (woli) istot rozumnych, wyjaśniliśmy już częściowo we wcześniejszym wywodzie. Wiemy już bowiem, że samo pojęcie wolności jest niesprzeczne jak też obiektywnie możliwe, a jego warunkiem możliwości jest sam rozum, będący zarazem przyczynowością istot rozumnych. Przyczynowość ta oznacza z kolei właściwą wyłącznie rozumowi, rozpatrywanemu w jego aspekcie praktycznym, możliwość determinowania woli

⁵³ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 54 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (KpV), s. 31].

⁵⁴ Pojęcie intelektu, to u Kanta tyle co kategoria.

⁵⁵ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 55 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (KpV), s. 31].

podług swego własnego prawodawstwa⁵⁶ (mowa tu o prawie moralnym, które to, jako fakt rozumu, narzuca się człowiekowi z apodyktyczną koniecznością, dyktując, co powinien czynić, aby jego działanie można było nazwać moralnym, a więc i wolnym od warunków empirycznych). Należy jednak rozwinąć zawartą w opisywanej części twierdzenia myśl, podług której to utożsamia się niejako przyczynowość istot rozumnych, a więc i rozum praktyczny, z wolą. Czym charakteryzuje się wola i jaki ma ona udział w samej wolności?

Jak wyjaśniałem już wcześniej, wola (*Wille*), jak opisuje ją Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* oraz *Krytyce praktycznego rozumu*, przedstawiana jest jako rozum praktyczny, bowiem umożliwia ona wyprowadzanie czynów z praw. W *Metafizyce moralności* Kant nazywa wolą (*Wille*) „władzę pożądania, której wewnętrzna determinująca podstawa, a przez to też samo rozstrzygnięcie (*Belieben*), mieści się w rozumie podmiotu”⁵⁷. A dla lepszego zrozumienia niniejszego pojęcia woli (*Wille*) powinniśmy rozwinąć powyższą definicję, rozpoczynając od odpowiedzi na pytanie, czym w ogóle jest władza pożądania?

1.4. Władza pożądania a osobowość moralna

Rozważania odnośnie wolności musimy uzupełnić komentarzem dotyczącym pojęcia władzy pożądania, z którą związane są używane przez Kanta niemieckie *Willkür* oraz *Wille*. Oba pojęcia niosą ze sobą pewne trudności, które wynikają między innymi z faktu, że filozof w swoich pismach nie w pełni precyzyjnie i systematycznie stosował oba terminy. Na wstępie przypomnijmy, że w swych wczesnych pismach Kant oddawał znaczenie *Willkür*, zgodnie z utartym w XVIII-wiecznej niemieczyźnie jej rozumieniem, tj. jako pewną właściwość podmiotu rozumnego, która sama z siebie ustanawia cele i maksymy działania, które mogą być określone jako wolne. Należy však przyznać, że dużo komplikacji wprowadzają niejednolite wywody Kanta, odnoszące się do pojęć *Willkür* oraz *Wille*, które odnajdziemy między innymi w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, *O porzekadle* oraz *Krytyce*

⁵⁶ Więcej na ten temat zob. J. Timmermann, *Sittengesetz und Freiheit, Untersuchungen zu Immanuels Kants Theorie des freien Willens*, Berlin, New York, 2003, s. 66 i nn.

⁵⁷ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 25 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VI (MdS/RL), s. 213].

praktycznego rozumu. Zaskakujące może być jednak to, że dopiero w jednym ze swych późniejszych pism – *Metafizyce moralności* – Kant dość konsekwentnie zaczyna używać owych terminów i stwierdza, że „wola (*Wille*) jest źródłem praw, władza wyboru (*Willkür*) źródłem maksym; ta ostatnia jest w człowieku zdolnością wolnego wyboru (*freie Willkür*). Woli (*Wille*), która nie dotyczy niczego innego poza prawem (*bloss Gesetz*), nie można nazywać ani wolną, ani pozbawioną wolności. Nie dotyczy ona bowiem działań, lecz odnosi się bezpośrednio do instancji ustanawiającej prawa (normy) dla maksym działań (czyli do samego praktycznego rozumu), a w konsekwencji jest również bezwzględnie konieczna i sama nie dopuszcza żadnego przymusu. Jedynie władzę wyboru (*Willkür*) można więc nazywać wolną”⁵⁸. Pojęcie *Willkür*⁵⁹ zyskuje w filozofii Kanta szeroki wymiar, albowiem nasze wolne wybory mogą dotyczyć zarówno sfery wewnętrznej, jak i zewnętrznej, w związku z czym musi być ono stosowane w odniesieniu do kwestii podejmowanych zarówno w etyce jak i prawie (*Recht*). Przyjrzyjmy się, jakie dokładnie znaczenie ma *Willkür* w tych dwóch różnych działach *Metafizyki moralności*.

Kant definiuje *Willkür* jako władzę pożądania. Z drugiej strony, w ten sam sposób filozof przedstawia *Wille*. Wygląda to jednak na celowy zabieg, który wydaje się łatwy do zrozumienia w momencie, gdy wyjaśnimy na początku, czym dla Kanta jest pożądanie. Otóż pożądanie związane jest zawsze z przyjemnością, tak jak odraza związana jest z przykrością. Oczywiście zarówno przyjemność jak i przykrość są doznawane przez każdy zmysłowy podmiot działania, a zdolność ich doznawania nazywana jest uczuciem. Przyjemność, którą każdy odczuwa, nie musi jednak z konieczności łączyć się z pożądaniem przedmiotu, może

⁵⁸ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 38 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 226]. Wydaje się jednak, że pozostawienie analizy tego pojęcia bez dodatkowego komentarza, nie rozwiewa wszystkich wątpliwości z nim związanych. Dlatego też w dalszej części tekstu głównego zdecydowałem się umieścić rozważania dotyczące władzy pożądania, wolności w jej sensie pozytywnym i negatywnym, pojęcia normy oraz przedmiotu władzy pożądania rozumianej jako zdolność wyboru czyli *Willkür*.

⁵⁹ Chciałbym zaznaczyć, że w dalszych częściach pracy będę stosował tłumaczenie słówka *Willkür*, które przyjął w swym przekładzie *Metafizycznych podstaw nauki prawa* oraz *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie* W. Galewicz. Wśród polskich tłumaczy Kanta występują jednak inne alternatywne wersje przekładu, w tym do najczęściej spotykanych należą m.in. wola arbitralna i samowola, których dokonali A. M. Kaniowski oraz M. Żelazny.

ona bowiem być złączona z samym przedstawieniem, które podmiot wytwarza sobie o danym przedmiocie. Musimy także zauważyć, że pożądanie przedmiotu nie zawsze jest wywołane przyjemnością, która może być także skutkiem (nie tylko przyczyną) samego pożądania. Wniosek, do którego musimy więc dotrzeć jest taki, że przyjemność i przykrość nie są wcale związane z przedmiotem pożądania a wyłącznie z podmiotem. Dlatego też pewne przedmioty mogą sprawiać przyjemność jednym, a przykrość drugim, albowiem obie reakcje są subiektywne i całkowicie zależne od akcydentalnych upodobań podmiotu. Władza pożądania jest więc, jak sama nazwa wskazuje, władzą (zdolnością) do pożądania przedmiotów. Spróbujmy połączyć to z faktem, że pojęcie władzy pożądania Kant stosuje zarówno do *Willkür*, jak i *Wille*, a jak się zaraz okaże, także do życzenia (*Wunsch*).

W rozdziale dotyczącym stosunku władz umysłu do praw moralnych⁶⁰, filozof definiuje władzę pożądania jako władzę, która uzdalnia podmiot działania do tego „aby przez swoje przedstawienia stanowić przyczynę przedmiotów tych przedstawień”⁶¹. Powiedzieliśmy jednak, że człowiek nie pożąda z konieczności wszystkiego, co przedstawia mu się jako przyjemne. W związku z czym, władza pożądania może być nazywana także władzą działania i niedziałania – zależnie od własnego rozstrzygnięcia⁶². Dodajmy jednak za filozofem, że w takim wypadku racja determinująca⁶³ władzę pożądania musi mieścić się w niej samej, nie zaś w przedmiocie⁶⁴, w przeciwnym bowiem razie nie można byłoby tu mówić o rozstrzygnięciu, a wybór byłby wyborem zwierzęcym. Kant jednak dodaje, że jeżeli władza

⁶⁰ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 23 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 211].

⁶¹ Tamże.

⁶² I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 25 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 213].

⁶³ *Bestimmungsgrund* to *ratio determinans* a więc racja determinująca, to, co determinuje/określa coś innego. Zwrot „podstawa determinowania” może sugerować coś więcej, a mianowicie jakąś podstawę w oparciu o którą coś determinuje coś innego a nie o to tu chodzi, lecz właśnie o to „ratio”. Odchodzi tym samym od często spotykanej w polskich przekładach translacji *ratio determinans* jako podstawy determinującej.

⁶⁴ Tamże.

działania i niedziałania podług własnego rozstrzygnięcia połączona jest ze świadomością wytworzenia przedmiotu pożądania, wówczas nazywa się ona *Willkür*, czyli „władzą pożądania (...) rozpatrywaną w odniesieniu do działania” i odróżnia ją od woli (*Wille*), która jest także władzą pożądania, ale rozpatrywaną w „odniesieniu do podstawy determinującej zdolność wyboru (*Willkür*) do działania”⁶⁵. Interesującym jest fakt, że filozof już w *Krytyce czystego rozumu* stwierdził, że „wolność w znaczeniu praktycznym jest niezawisłością zdolności wyboru (*Willkür*) od przymusu [pochodzącego] z pobudek [bodźców] zmysłowych. Albowiem zdolność wyboru (*Willkür*) jest zmysłowa, o ile jest pobudzona patologicznie (przez pobudki [Bewegursachen] zmysłowości); nazywa się zwierzęcą (*arbitrium brutum*), o ile może być patologicznie wymuszona. Ludzka zdolność wyboru (*Willkür*) jest wprawdzie *arbitrium sensitivum*, lecz nie *brutum*, ale *liberum*, ponieważ zmysłowość nie czyni jej działania koniecznym, człowiek posiada jednak zdolność określania siebie samodzielnie (*von selbst*), niezależnie od przymuszania [go] przez popędy zmysłowe”⁶⁶. Ludzka zdolność wyboru (*Willkür*) może więc być motywowana do działania przez własne zainteresowania i skłonności. Wyróżnia się ona jednak właśnie tym, że różne cele swojego działania oraz przewodzące (kierownicze) zasady działania może poddawać ponownej refleksji odnosząc się do podstaw, na gruncie których może decydować, czy zdolność wyboru winna się nimi kierować czy nie. Zrozumiałym wydaje się więc rozumienie woli (*Wille*) jako zdolności pożądania rozpatrywanej wyłącznie w „odniesieniu do podstawy determinującej zdolność wyboru (*Willkür*) do działania”. Dzięki zdolności jaką jest samo-odniesienie się człowieka, zrozumiałym staje się określenie *Willkür* jako „władzy pożądania opartego na pojęciach, o ile podstawa determinująca ją do działania mieści się w niej samej, nie zaś w przedmiocie, [którą] nazywa się władzą działania lub niedziałania zależnie od własnego rozstrzygnięcia”⁶⁷. Tak definiowana przez Kanta władza, jeżeli jest tylko połączona ze świadomością tego, że jej

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. II, s. A 534, B 562, s. 278 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (*KrV*), s. 363].

⁶⁷ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 25 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 213].

działanie umożliwia lub uzdalnia ją do wytworzenie przedmiotu, nazywać się będzie *Willkür*. Tak rozumiana władza pożądania przywodzi na myśl, podkreślmy to raz jeszcze, wybór podmiotu, który może być wyborem poświadczającym dopiero o heteronomii bądź autonomii człowieka. Zwróćmy jednak uwagę na kilka dodatkowych elementów.

Otóż przypomnijmy, że *Willkür* rozumiana jako władza pożądania, jest zdolnością podmiotu do tego, aby przez swoje przedstawienia stać się przyczyną przedmiotów tychże przedstawień. Powiedzieliśmy, że podmiot jakim jest człowiek, dokonuje tego za sprawą charakteryzującej go zdolności do racjonalnego rozstrzygnięcia, o podjęciu bądź zaniechaniu działań zmierzających do osiągnięcia stawianego sobie celu. Podmiot dokonuje tego za sprawą autorefleksji, jest w stanie samodzielnie dokonać wyboru, nie kierując się determinantami mającymi swoje źródło w zmysłowości. Zwróćmy dodatkowo uwagę na to, że ludzka władza pożądania łączy się ze świadomością tego, że przedmiot pożądania może, ale nie musi leżeć w mocy podmiotu do jego wytworzenia. Możemy sobie nawet wyobrazić sytuację, w której podmiot działania pożąda przedmiotów, których wytworzenie nie leży w jego mocy; wówczas, jak mówi Kant, taka władza pożądania nazywałaby się życzeniem (*Wunsch*).

Wniosek, że wybór (*Willkür*), życzenie (*Wunsch*), wola (*Wille*), to tylko różne formy władzy pożądania nie powinien więc budzić wątpliwości, jeżeli tylko zauważymy, że mają one pewną hierarchię, o której podziale stanowi rozum i jego partycypacja na każdym ze szczebli. Wola (*Wille*) jest więc, jeżeli można użyć takiego określenia, najwyższą i najczystszą formą władzy pożądania, i może ona „obejmować nie tylko wybór (*Willkür*), ale i życzenie (*Wunsch*), o tyle że rozum może w ogóle determinować władzę pożądania”⁶⁸. Wola jest utożsamiana tu z czystym rozumem praktycznym, a siła z jaką podmiot poddaje się jej jest niczym innym jak wyborem objawiającym się w postaci czynu i towarzyszących mu intencji. Podmiot dokonuje więc świadomie wyboru odnośnie tego, czy chce działać podług maksym, które nadawałyby się na powszechne normy (prawa), czy może jednak nie. Mówiąc w skrócie, decyduje o tym, czy jego działania są dyktowane przez imperatyw kategoryczny rozumu czy przez inne, mające swoje źródło w subiektywnym upodobaniu zasady. Wybór taki niesie za

⁶⁸ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 213].

sobą olbrzymie konsekwencje, albowiem stanowi zarazem o tym, czy człowiek staje się autonomiczny, czy pogrąża się jednak w swej heteronomii i traci możliwość dokonywania swoich wyborów w sposób niezależny od swej zmysłowej natury. Stąd też wola (*Wille*) nie może być rozpatrywana jako wolna albowiem ona sama przez się działa zgodnie z rozumem, przez co sama musi być rozumiana jako czysty rozum praktyczny. Przypomnijmy, że ma to miejsce w sytuacji, w której wola (*Wille*) jest determinowana jedynie przez i ze względu na prawo moralne, które przedstawia sam czysty rozum praktyczny w postaci imperatywu kategorycznego. Dotychczasowe nasze rozważania zgadzają się zatem z określeniem woli (*Wille*), którego dokonuje Kant we wstępie do *Metafizyki moralności*⁶⁹. Wszelako powinniśmy, jak było to już wspomniane, zwrócić uwagę na fakt, że w szczegółowo analizowanych i wyjaśnianych przez Kanta pojęciach dotyczących rozumu praktycznego odnajdziemy istotne wskazanie, że wola rozumiana jako władza pożądania nie odnosi się do samego działania (które podlega przecież przyczynowości właściwej przyrodzie) a jedynie do podstawy determinującej (podległej jedynie prawom rozumu) samą zdolność wyboru (*Willkür*)⁷⁰.

Dotychczasowe rozważania musimy uzupełnić kilkoma dodatkowymi uwagami. Otóż w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant używa pojęcia wyższej i niższej władzy pożądania. W dalszej części wyjaśnia, że władza pożądania dzieli się na wyższą i niższą w zależności od

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Rozważania dotyczące zagadnień związanych z wolnością mogą wydać się nieco zawile bądź wręcz wprowadzające w błąd, bowiem Kant używa różnych terminów próbując opisać i zdefiniować to, co stanowi źródło autonomiczności osoby ludzkiej. Filozof posługuje się m.in. pojęciami wyższa władza pożądania, czysty rozum praktyczny bądź wola (*Wille*) wskazując na zdolność człowieka jaką jest kierowanie się jedynie normami moralnymi wypełniając zarazem swój obowiązek doskonalenia się. Obok terminu *Wille* (wola), Kant stosuje jeszcze inne słówko a mianowicie *Willkür*, które w różnych przekładach na język polski ma wskazywać na taką zdolność człowieka, która pozwala mu na dokonywanie wszelkich decyzji w sposób samowolny lub jeszcze inaczej – arbitralny, czyli bez odniesienia się do zasad innych niż te, które ktoś traktuje jako własne, co wystarcza mu zarazem, aby zyskały siłę, która kieruje podmiotem w jego działaniu. Owe subiektywne zasady nie mogą jednak zyskać mocy obiektywnych zasad, albowiem ich źródłem nie jest sam rozum, a np. mniemania bądź sądy, których źródłem jest jedynie miłość własna. Owa zdolność jest jednak zdolnością wyboru między tym, na co wskazuje rozum a tym, do czego skłania nas nasza zmysłowa natura. Wybór dokonany zgodnie z normami rozumu będziemy nazywali wolnym wyborem bądź zdolnością wolnego wyboru, czyli *freie Willkür* bądź *liberum arbitrium*. Na wspomniane problemy będę systematycznie zwracał uwagę w kolejnych częściach tekstu.

źródła swej determinacji (a nie tak, jak błędnie można by sądzić, przez wzgląd na swój cel w rozumie bądź pobudkach zmysłowych⁷¹). Otóż determinacja tej władzy może być zewnętrzna bądź wewnętrzna. W tym sensie możemy mówić o władzy pożądania wiążącej się ze sferą zmysłową, (bezpośrednio związaną z uczuciem przyjemności i przykrości), oraz z władzą pożądania, (która winna być tutaj nazywana raczej władzą chcenia, gdyż podstawą jej działania i celem jest sam rozum). W pierwszym przypadku władza pożądania czyni swoim wyznacznikiem przedmiot przedstawienia bądź samo przedstawienie przedmiotu. Pobudza ona przy tym do działania zdolność wyboru podmiotu (*Willkür*), tylko przez wzgląd na antycypowaną przyjemność bądź przykrość, które są przyczyną („zainteresowanie [właściwe] skłonności”) bądź skutkiem („zainteresowanie rozumowe”) determinacji władzy pożądania⁷². Tym samym, determinacja władzy pożądania ma tutaj zewnętrzne pochodzenie, to znaczy nie wynikające z niej samej, lecz leżące w przedmiocie pożądania, a ściślej w uczuciu związanym z jego doznawaniem. Oznacza to, że w przypadku działania niższej władzy pożądania,

⁷¹ Uzasadnia to Kant tym, że towarzyszące im „pryncypium własnej szczęśliwości, choćby też przy jego stosowaniu potrzeba było jak najwięcej intelektu i rozumu, nie zawierałoby przecież w sobie żadnych innych motywów determinujących dla woli niż te, które są stosowne dla niższej władzy pożądania”, I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 41. Terminem pobudka będziemy się posługiwać w dalszej części tekstu jeszcze wielokrotnie rozumiejąc przez nią, zgodnie z wykładnią *Krytyki praktycznego rozumu* „subiektywny motyw determinujący wolę [zdolność wyboru] istoty, której rozum nie odpowiada już dzięki swej naturze w sposób konieczny obiektywnemu prawu” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt. s. 119). Warto jednak zwrócić uwagę na pewną szczególną kwestię terminologiczną. Otóż niemieckie *Triebfeder*, tłumaczone zręcznie na język polski jako pobudka lub na angielski, zazwyczaj jako „incentive”, przywodzi na myśl pewien zewnętrzny względem podmiotu obiekt, który bodźcuje tenże podmiot i wywołuje w nim działanie. Na pierwszy plan wysuwa się więc przedmiot wyboru, a nie podmiot działania, co jak się bliżej przyjrzymy, nie jest zgodne z myślą Kanta. Filozof z Królewca używając terminu *Triebfeder* miał bowiem prawie zawsze na myśli coś, co znajduje się w podmiocie działania, i co skłania, czy pobudza ów podmiot do takiego, a nie innego działania. Bliższą analizę tego problemu przedstawia w swym eseju Stephen Engstrom zwracając uwagę m.in. na kwestie terminologiczne, w tym także na angielskie słówko „spring”, które było używane przez Hutchesona, Hume’a i innych XVIII wiecznych filozofów anglosaskich w kontekście zbliżonym do Kantowskiego *Triebfeder*. Por. tegoż, „The Triebfeder of pure practical reason”, [w:] A. Reath, J. Timmermann (eds.), *Kant’s Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Cambridge 2010, s. 90-118.

⁷² Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 24 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 212].

praktyczna zasada⁷³ naszego działania przyjmuje charakter empiryczny i jako taka nie może być prawem praktycznym⁷⁴ – może zostać jedynie określona mianem materialnego prawidła praktycznego. Innymi słowy, ogólną zasadą naszej zdolności wyboru staje się w tym wypadku miłość własna, a nie prawo moralne⁷⁵. Wedle Kanta natomiast, dopuszczenie do utrzymywania się takiego stanu rzeczy jest wbrew moralnym obowiązkom człowieka. By sobie to uzmysłwić, przyjrzyjmy się raz jeszcze działaniu owej niższej władzy pożądania, teraz jednak zwróćmy uwagę przede wszystkim na konsekwencje jej oddziaływania. Jest to ważne w kontekście zadanego wcześniej pytania o to, jak można scharakteryzować wolność istoty rozumnej, która czyniłaby ją osobowością moralną, podległą normom moralnym.

Jak zostało wspomniane wyżej, zdolność wyboru (*Willkür*) może kierować się w swym działaniu uczuciem przyjemności bądź przykrości. Uczucia te stają się tym samym przyczyną (bądź skutkiem) pożądania rzeczywistości jakiegoś przedmiotu. Otóż niebezpieczeństwo takiego ukierunkowywania zdolności wyboru podmiotu działania (*Willkür*) polega na tym, że gdy przyzwyczajają się ona do tego rodzaju determinacji zewnętrznych, nieuchronnie popada

⁷³ Kant wyjaśnia, że „Praktyczne zasady (*Grundsätze*) są to zasady (*Sätze*) zawierające ogólne określenie (*Bestimmung*) woli, pod które podpada pewna ilość praktycznych prawideł”, I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 31 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 19].

⁷⁴ W *Krytyce praktycznego rozumu* czytamy, że „wszelkie pryncypia praktyczne, które zakładają pewien przedmiot (materię) władzy pożądania jako motyw determinujący wolę, są bez wyjątku empiryczne i nie mogą stanowić praw praktycznych”, I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 34 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 21].

⁷⁵ Filozof stwierdza, że „wszystkie materialne pryncypia praktyczne są jako takie bez wyjątku jednego i tego samego rodzaju i podpadają pod ogólną zasadę miłości samego siebie, czyli własnej szczęśliwości (...) [i] umieszczają motyw determinujący wolę w niższej władzy pożądania – i gdyby nie było żadnych jedynie formalnych praw tejże, które by wystarczająco determinowały wolę, to nie można by też przyjąć żadnej wyższej władzy pożądania”, I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 37 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 22].

w zły nawyk, objawiający się poprzez skłonność⁷⁶. Jak do tego dochodzi? Jaki jest mechanizm powstawania złych skłonności?

Otóż tym, co daje podstawy dla rozwoju tego rodzaju zjawiska (skłonności) jest powszechny naszej naturze pociąg (*Hang*⁷⁷). Jest on według Kanta niczym innym jak predyspozycją do pożądania jakiejś przyjemności (ale jeszcze nie samej rzeczy, która wywołuje ową przyjemność), która jeżeli została wcześniej przez człowieka doświadczona, rodzi skłonność. Pociąg jest zatem pożądaniem przyjemności bez względu na przedstawienia, które jej dostarczają⁷⁸. Towarzysząca człowiekowi „subiektywna podstawa możliwości powstawania pewnego pożądania”, zwana pociągiem⁷⁹, może być zatem niebezpieczna dla wolności człowieka. Dzieje się tak dlatego, że jego naturalny pociąg do zła⁸⁰, permanentnie stwarzając mu okazję do niesłuchania rozumu na rzecz ulegania swym słabościom, utrudnia woli działanie zgodne z jej naturą. Ponadto prowadzić może pośrednio do tworzenia bądź utrwalania się w nas niekorzystnej skłonności, czyli „zmysłowego pożądania stanowiącego

⁷⁶ W odróżnieniu od przyjemności czysto kontemplacyjnej zwanej też przez Kanta „biernym upodobaniem” przyjemność praktyczna, jako zewnętrzna determinacja woli, bez względu na to czy jest skutkiem czy przyczyną pożądania jakiegoś przedmiotu, zawsze związana jest z nim w sposób konieczny, co więcej „determinację władzy pożądania, którą ta przyjemność z konieczności musi poprzedzać jako jej przyczyna, nazywa się pożądaniem w węższym rozumieniu, a wężiej rozumiane pożądanie, utrwalone w postaci nawyku, skłonnością”, I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 24 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 212].

⁷⁷ W niniejszej pracy dokonuje rozróżnienia pomiędzy terminami *Hang* oraz *Neigung* tłumacząc je jako pociąg oraz skłonność. Tym samym cytowane przeze mnie fragmenty *Religii w obrębie samego rozumu* w przekładzie A. Bobko uległy drobnej modyfikacji.

⁷⁸ Pociąg zatem będąc pożądaniem przyjemności a więc będąc związanym z patologicznymi, subiektywnymi uczuciami, rozumiany jest jako „subiektywna podstawa możliwości skłonności (habitualnego pożądania, *concupiscentia*), o ile jest on dla ludzkości w ogóle przypadkowy”. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007, s. 52 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 28].

⁷⁹ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 78 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 408].

⁸⁰ Pociąg do zła związany jest z pojęciem radykalnego zła, które jest wpisane w naturę ludzką. Więcej na ten temat zob. H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990, s. 146-161; H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986, s. 173 i nn.

prawidło (przyzwyczajenie) podmiotu”⁸¹. Pociąg do zła, o ile mu ulegamy, prowadzi zatem do zniewolenia, do heteronomii podmiotu działania, jakim jest człowiek. Na szczęście, sytuacja taka nie jest jeszcze przesądzona, gdyż w naturze człowieka obecna jest także antagonistyczna, wyższa siła, zdolna okiełznać owe szkodliwe działanie wszelkiego rodzaju pożądania. Tą siłą jest sam rozum, który niejako „od wewnątrz” skłania zdolność wyboru do działania zgodnie z jego prawem. Jak podkreśla filozof: „wtedy sam rozum tylko, o ile sam przez się determinuje wolę (nie pozostaje w służbie skłonności), jest prawdziwą wyższą władzą pożądania, której podporządkowana jest [władza pożądania], ulegająca determinacji przez motywy patologiczne, oraz różni się od tejże rzeczywiście, co więcej rodzajowo”⁸². Dzięki temu, oprócz wspólnego ze zwierzętami pożądania (związanego z zewnętrznymi dla rozumu pobudkami), możemy odnaleźć w naturze człowieka również wyróżniającą go władzę chcenia, czyli samą wolę (*Wille*) (która z natury swej jest dobra)⁸³. Wola ta, określana jest przez filozofa z Królewca również władzą celów, gdyż słucha się ona prawodawczego rozumu, który zawsze czyni jej wyznacznikami cele same w sobie, czyli cele moralne⁸⁴. Zatem można powiedzieć, iż tym, co wyróżnia człowieka wśród pozostałych istot żywych jest jego wolna wola. Potrafi ona uczynić swoim przedmiotem nie tylko jakiś cel będący jedynie środkiem do czegoś innego, lecz przede wszystkim taki, który jest celem samym w sobie. Tym samym akt wolnej woli, polegający na nadawaniu sobie takiego bezwarunkowego celu, staje

⁸¹ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 78 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 408].

⁸² I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 41 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 25].

⁸³ Powtórzmy za Kantem raz jeszcze: „Władza pożądania, której wewnętrzna determinująca podstawa, a przez to też samo rozstrzygnięcie, mieści się w rozumie podmiotu, nazywa się wolą”, I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 25 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 213].

⁸⁴ Ściślej „można by wolę zdefiniować jako władzę wytyczania sobie celów, ponieważ są one zawsze motywami determinującymi władzę pożądania według pryncypiów”, I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 98 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 58-59].

się jednocześnie kategorycznym imperatywem praktycznego rozumu, „który pojęcie obowiązku wiąże z pojęciem celu w ogóle”⁸⁵.

Człowiek jako szczególna istota – predysponowana do bycia moralną – ma wobec siebie właśnie tego rodzaju obowiązek do spełnienia, który narzuca jego zdolności wyboru rozum. Obowiązkiem tym, który nie ma poza sobą innych celów jest jego „własna doskonałość”⁸⁶.

⁸⁵ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 53 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 385].

⁸⁶ Por, Tamże, s. 54 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 385, 386].

Filozof z Królewca wyróżniał dwa rodzaje doskonałości⁸⁷ – mianowicie doskonałość materialną, czyli ilościową oraz doskonałość formalną, czyli jakościową. Ta pierwsza jest pojęciem oddającym transcendentale jego użycie, tzn. „doskonałość” w tym sensie jest

⁸⁷ Doskonałość (*Vollkommenheit*) jest terminem używanym w większej liczbie znaczeń niż dwa podstawowe, o których mowa jest w głównej części pracy. W *Pismach przedkrytycznych* Kant definiuje doskonałość twierdząc, że jest ona „zgodnością tego, co różnorodne, z jakąś konkretną regułą, obojętnie jaką (...). W rozumieniu absolutnym doskonałe jest jednak tylko to, w czym to, co różnorodne, zawiera też przyczynę realności tego czegoś. Wielkość tej realności określałaby stopień doskonałości. A ponieważ najwyższą realnością jest Bóg, to pojęcie to zgadzałoby się z tym, które mówi, że coś jest doskonałe, o ile harmonizuje z boskimi własnościami”, I. Kant, „Esej o kilku spostrzeżeniach na temat optymizmu”, [w:] tegoż, *Dzieła Zebrane*, T. 1, red. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 496 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd II, s. 31]. Kant wskazuje zatem na to, że doskonałość jest ściśle powiązana z realnością, a mówiąc słowami filozofa, jest „sprowadzona do stopnia realności jakiejś rzeczy”, Tamże. W dalszej części swojego wywodu Kant wskazuje, że odróżnianie od siebie rzeczy wymaga tego, aby wskazać na ich stopień realności, albowiem różne rzeczy muszą posiadać różny stopień realności. Kant uważa więc, że doskonałość polega na harmonizowaniu z boskimi własnościami, ponieważ najwyższa istota posiada najwyższy stopień realności. Po raz kolejny Kant wraca do analizy pojęcia doskonałości w § 15. *Krytyki władzy sądenia*, w której filozof zaznacza, że „rzeczą najwyższej wagi jest rozstrzygnąć w krytyce smaku, czy piękno rzeczywiście da się sprowadzić do pojęcia doskonałości”, I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 101 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd V (KU), s. 227]. Doskonałość z kolei, Kant utożsamia ze zgodnością różnorodności zawartej w rzeczy z pojęciem, które daje prawo do tego, aby ową różnorodność w rzeczy połączyć. Tak rozumianą doskonałość Kant nazywa jakościową i odróżnia ją od doskonałości ilościowej, którą należy rozumieć jako „zupełność każdej rzeczy w swoim rodzaju, stanowiąc pojęcie jedynie kwantytatywne (wszystkość [der Allheit]), przy którym to, czym powinna [dana] rzecz być, pomyślane zostaje już z góry jako określone, a kwestia dotyczy tylko tego, czy wszystko, co do tego jest potrzebne, jest w niej zawarte”, I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 101-102 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd V (KU), s. 227, 228]. W *Krytyce praktycznego rozumu* z kolei Kant stwierdza, że doskonałość należy rozważać albo w aspekcie teoretycznym albo praktycznym. W pierwszym oznacza wspomnianą już zupełność [*Vollständigkeit*] rozumianą w ten sam sposób, jak w *Krytyce władzy sądenia*, czyli jako „zupełność rzeczy w swoim rodzaju”. Dodatkowo filozof nadaje jej miano transcendentnej, aby w ten sposób odróżnić ją od doskonałości metafizycznej, o której jak rzeczkuje Kant, nie może być mowy bowiem musiałaby oznaczać „zupełność rzeczy jako rzeczy w ogóle”, I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 70 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd V (KpV), s. 41]. Obok doskonałości w teoretycznym sensie, autor *Krytyk* wyróżnia doskonałość w praktycznym sensie rozumianą, jako pewna wewnętrzna właściwość człowieka, która stanowi swoisty „talent” uzupełniany za pomocą „zręczności” jaką posiada podmiot. Taka doskonałość to nic innego jak „zdarność lub dostateczność rzeczy do wszelkich celów”, Tamże. Najwyższą doskonałość w postaci substancji stanowi dla Kanta Bóg, którego doskonałość jest zdarnością do wszystkich w ogóle celów, por. Tamże. Powyższe fragmenty wymagałyby oczywiście głębszych analiz, którym powinno się poświęcić osobną pracę. W dalszej części tekstu rozważania będą dotyczyły generalnie tych fragmentów, które stanowią integralną część *Metafizyki moralności*. Więcej informacji na temat pojęcia doskonałości odnajdziemy m.in. w: Chris L. Firestone, Nathan Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington 2008, s. 170. Doskonałość w kontekście piękna zob. Jyh-Jong Jeng, *Natur und Freiheit. Eine Untersuchung zu Kants Theorie der Urteilskraft*, Amsterdam, New York 2004, s. 214 i nn.; Doskonałość w kontekście etycznym będzie rozważana w tekście głównym. Warto jednak zapoznać się z rozważaniami dotyczącymi doskonałości, której osiągnięcie stanowi obowiązek człowieka oraz problemu

rozumiana jako „ogół różnorodnych treści, które łącznie składają się na pewną rzecz”⁸⁸. Zatem tego rodzaju doskonałość charakteryzuje się jednością.

Istnieje jednak jeszcze inne rozumienie doskonałości stosowane w teleologii, które traktuje doskonałość jako „dostosowanie cechy pewnej rzeczy do jakiegoś celu”⁸⁹, a zatem doskonałość taka może być w jednej rzeczy różnoraka. O taką właśnie doskonałość chodziło Kantowi, gdy odnosił ją do obowiązku człowieka w ogóle. Czym jednak dokładniej jest owa doskonałość, którą mamy obowiązek kultywować?

Kant odpowiada na to pytanie w sposób następujący: „należy ją łączyć z tym, co może stanowić skutek działania człowieka, a nie z czymś, co jest jedynie darem, który musi on zawdzięczać naturze; inaczej bowiem nie byłaby ona obowiązkiem. Ten obowiązek nie może zatem polegać na niczym innym jak na kultywowaniu jego władz (lub naturalnych predyspozycji), z których najwyższą jest intelekt, jako władza myślenia [za pomocą] pojęć. Zarazem jednak [ten obowiązek] polega także na kultywowaniu jego woli (moralnej postawy umysłu), tak aby czyniła zadość w ogóle wszelkim obowiązkom”⁹⁰. Pojęcie doskonałości, które dotyczy człowieka⁹¹, oznacza dla niego pewien moralny cel, do osiągnięcia którego musi on dążyć o własnych siłach. Tego rodzaju dążenie jest jego obowiązkiem polegającym *de*

⁸⁸ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 54 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 386].

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 55 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 387].

⁹¹ W późniejszych fragmentach *Nauki o cnocie* Kant zdaje się być nieco dokładniejszy i obowiązek kultywowania swoich naturalnych władz, traktuje jako istotny element samodoskonalenia się. Ciekawym jest, że wśród naturalnych władz filozof wyróżnia trzy: władze duchowe, władze duszy oraz władze ciała. Oczywiście najważniejszym dla Kanta jest rozwijanie prócz wspomnianych władz, własnego usposobienia i doskonalenia moralne. Ciekawym jest jednak to, że obowiązek doskonalenia się moralnego jest obowiązkiem, do którego musimy dążyć, ale zarazem takim, którego osiągnięcie nie jest wymagane w konkretnym jednostkowym życiu. Pojawia się więc przed nami problem „nieskończonego posuwania się naprzód” w swym moralnym rozwoju; por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 118-121 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 444-447].

facto na czynieniu siebie coraz sprawniejszym w wypełnianiu wszystkich swych moralnych obowiązków⁹².

Nasza doskonałość, jak wynika z przytoczonych wyżej słów Kanta, jest czymś, co musimy podtrzymywać z obowiązku wobec samych siebie, a owo podtrzymywanie polegać powinno na najlepszym (rozumowym) wykorzystywaniu i rozwijaniu posiadanych władz (lub naturalnych predyspozycji). Okazuje się bowiem, że to właśnie na ich gruncie kształtować się może wspomniana doskonałość człowieka. Kształtować jednak nie w sensie samorodnego procesu, lecz właśnie świadomej i wolnej decyzji naszej woli (zdolności wyboru), która przez wzgląd na czysty obowiązek czyni swoim wyznacznikiem nakazy rozumu praktycznego. Żeby jednak zrozumieć ów proces kultywowania własnych doskonałości, do którego każdy człowiek powinien się zobowiązać, powinniśmy go teraz odnieść do samych predyspozycji, by przekonać się w jaki sposób jest on dla nas możliwy?

Otóż, do wrodzonych każdemu człowiekowi naturalnych predyspozycji, zaliczamy:

- predyspozycję do zwierzęcości,
- predyspozycję do człowieczeństwa,
- predyspozycję do osobowości.

Jak wspominaliśmy już o tym powyżej, człowiek jako podmiot moralny może ujmować siebie w dwojaki sposób: jako istotę zmysłową i rozumową. Jako istota zmysłowa określona jest przez dwie z poznanych predyspozycji, mianowicie predyspozycję do zwierzęcości i do człowieczeństwa. Oznacza to zatem, że celem człowieka jako istoty zmysłowej jest – biorąc pod uwagę predyspozycje do zwierzęcości – samozachowanie, a więc bezrozumne, oparte na zwierzęcych popędach zaspokojenie czysto mechanicznej miłości własnej; biorąc pod uwagę predyspozycje do człowieczeństwa, jest to też możliwość wyznaczania sobie różnorodnych celów, do czego niezbędny jest nam już rozum i określone reguły działania. Będąc jednak predysponowanym do człowieczeństwa, pozostajemy nadal w sferze czysto zmysłowej. Człowiek

⁹² Przy opracowywaniu powyższych fragmentów tekstu, które dotyczyły niższej i wyższej władzy pożądania korzystałem z niepublikowanych fragmentów mojej pracy magisterskiej zatytułowanej „Religia i moralność w świetle rozprawy Immanuela Kanta «Religia w obrębie samego rozumu»”.

bowiem ujmując swą istotę od tej strony, nadal nie czyni właściwego użytku z własnych doskonałości. Korzystając bowiem z tej predyspozycji, używa rozumu jeszcze nie jako celu – bezwarunkowo, lecz warunkowo, do zaspokojenia własnych potrzeb i osiągania szczęśliwości. Kant stwierdza: „nawet to, że góruje nad nimi [zwierzętami] intelektem i może sam sobie wyznaczać cele, nadaje mu tylko zewnętrzną wartość [odpowiadającą] jego użyteczności (pretium usus), mianowicie wartość, którą jeden człowiek przewyższa drugiego, tzn. c e n ę, jako towarowi w wymianie między zwierzętami jako rzeczami”⁹³. Okazuje się, że dopiero rozwój i kultywowanie ostatniej z posiadanych przez człowieka predyspozycji, daje mu możliwość wypełniania swojego moralnego obowiązku, czyli doskonalenia poprzez kultywowanie samego rozumu. Dopiero dzięki predyspozycji do osobowości (którą z resztą Kant wyodrębnia spośród dwóch pozostałych, jako nie zawierającą ich w swym pojęciu) możliwym okazuje się stawanie się godnym człowieczeństwa, „tzn. wyrabianie w sobie bądź rozwijanie z d o l n o ś c i do urzeczywistniania wszelkich możliwych celów, o ile ta zdolność kryje się w samym człowieku”⁹⁴. Czynienie się godnym człowieczeństwa polegałoby zatem na usprawnieniu wszelkich naszych predyspozycji, którymi obdarzyła nas natura, tak by rozum kiedy chce, mógł z nich korzystać dla osiągania własnych celów. Co więcej, dopiero spełnianie tego obowiązku tylko przez wzgląd na sam obowiązek, czyni możliwym osiągnięcie moralnej doskonałości⁹⁵.

Nie wiemy jednak w dalszym ciągu, co dokładnie sprawia, że dopiero gdy człowiek ujmuje siebie od strony swej osobowości, umożliwia sobie tym samym spełnienie obowiązku

⁹³ Tamże, s. 106 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 434].

⁹⁴ Tamże, s. 60 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 392].

⁹⁵ W tym miejscu widoczne staje się zgoła odmienne rozumienie moralności od tego, które przyjmują utylitaryści z klasyczną zasadą głoszoną przez J. Bentham’a. Nakazuje ona, aby wybierać jedynie te działania, które są w stanie przynieść najwięcej pożytku dla wszystkich. Jak widzimy, w perspektywie Kantowskiej najważniejsza pozostaje uniwersalność maksymy, którą kieruje się podmiot działania. To z kolei jest możliwe wówczas, gdy poddajemy się jedynie temu, co wyznacza nam rozum jako cel i obowiązek zarazem. Warto zwrócić uwagę na to, że w jednym i drugim wypadku (utilitaryzmie, filozofii Kanta) mamy do czynienia z uniwersalizacjami, niemniej są one od siebie zupełnie różne. W związku z powyższym inaczej będą rozumiane podstawowe pojęcia stosowane przecież w obu tych systemach filozoficznych, w tym m.in. moralność, obowiązek, doskonalenie się. Więcej na ten temat odnajdziemy w pracy A. M. Kaniowskiego pt. *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, gdzie autor w sposób wnikliwy podejmuje tytułowe zagadnienie, przedstawiając m.in. istotę tych odmiennych stanowisk. Por. tegoż, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999, s. 177 i nn.

wobec reszty swych predyspozycji i może uważać się za predysponowanego do moralności. Otóż dzieje się tak dlatego, że człowiek dopiero jako osobowość wznosi się ponad wszelkie inne żywe istoty rozumne i wykorzystując swój rozum we właściwym mu celu, staje się istotą rozumową, a nie jedynie rozumną. Dopiero gdy człowiek używa rozumu praktycznego w sposób bezwarunkowy, a zatem traktuje zarówno siebie, jak też każdego innego człowieka jako cel sam w sobie a nie jako środek do celu, wówczas jego wola staje się autonomiczna i uwalnia się od zmysłowych więzów. Człowiek kultywujący w ten sposób swoją wolę, wychodzi już ponad zmysłowe ograniczenia i podejmuje się czynienia zadość swym obowiązkom moralnym wobec siebie, jako istoty predysponowanej do posiadania osobowości. W kontekście zatem zobowiązań, których powinniśmy się podjąć jako istoty moralne, możemy przedstawić teraz dwa sposoby ujmowania człowieka wyjaśniające, kiedy ponosimy odpowiedzialność za swe moralne postępowanie: „Otóż człowiek jako rozumna istota naturalna (*homo phaenomenon*) może być przez swój rozum jako przyczynę determinowany do czynów w świecie zmysłowym, i w tym zakresie pojęcie zobowiązania nie wchodzi jeszcze w rachubę. Ten sam jednak człowiek, rozpatrywany od strony swej osoby, tzn. jako istota obdarzona wewnętrzną wolnością (*homo noumenon*), jest istotą zdolną do zobowiązania, i to zobowiązania wobec samego siebie (wobec człowieczeństwa we własnej osobie)”⁹⁶.

Widzimy zatem jasno, że postrzeganie siebie jako *homo noumenon* pozwala na dokonywanie zobowiązań wobec prawa moralnego, które w samej sferze zmysłowej, gdy rozpatrujemy człowieka jako *homo phaenomenon*, nie może faktycznie skłaniać człowieka do

⁹⁶ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 88 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 418].

szacunku dla siebie. Człowiek jako istota naturalna⁹⁷, a zatem kierująca się w swym działaniu zmysłowymi pobudkami, uczuciem przyjemności bądź przykrości, owszem może działać zgodnie z prawem moralnym, jednak nie można takiego działania mimo wszystko nazwać moralnym⁹⁸. W takim działaniu bowiem człowiek, a dokładnie rzecz ujmując, jego zdolność wyboru, działa wbrew swej naturze i zamiast znajdować dla siebie determinację w samym rozumie szuka ich gdzie indziej. Pozwala kierować sobą poprzez empiryczne, zmienne pobudki miłości własnej, które pozbawiają go wolności. Tak rozumiana zdolność wyboru (*Willkür*) nie wie jeszcze, co to jest zobowiązanie wobec prawa moralnego, działa kierowana popędami nie dostrzegając w sobie prawodawstwa rozumu. Wolna wola (*Wille*) bowiem to

⁹⁷ Do tej pory kilkakrotnie nawiązywaliśmy do tego, że człowiek jest istotą zmysłową, ale obdarzoną zarazem rozumem. Dokładne zbadanie problemu ludzkiej natury w rozumieniu Kanta, prowadziłoby nas nieuchronnie do analizy ważnego dzieła, jakim jest *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, której zadaniem nie jest opisanie istoty ludzkiej i tego, czym czyni ją przyroda, ale jej natury, tj. tego, co człowiek jako istota mogąca działać podług przedstawień rozumu może, a nawet powinien z siebie uczynić, por. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 1. Widzimy więc, że Kant koncentruje się znów nie na materialnych przypadłościach, lecz na powinności, która z ludzką naturą jest powiązana. Pytanie o istotę człowieka dręczyło Kanta zapewne przez całe życie, o czym możemy przekonać się po jego uwagach zawartych w *Antropologii*, ale także chociażby po słowach, jakie możemy odnaleźć m.in. w *Pismach przedkrytycznych*: „Do tej pory nie poznaliśmy, kim rzeczywiście jest w obecnym czasie człowiek, chociaż świadomość i zmysły powinny dać nam o tym pojęcie; o ileż mniej możemy wiedzieć, kim miałby on stać się w przyszłości! A jednak ciekawość opanowuje ludzką duszę, sprawiając, że zostaje ona oświecona silnym pragnieniem tego tak niedostępnego dla niej przedmiotu, i chce ciemnemu poznaniu udzielić nieco światła”. I. Kant, *Powszechna historia naturalna i teoria nieba albo szkic o układzie oraz mechanicznym pochodzeniu całości świata opracowany zgodnie z prawami Newtona*, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, T 1, dz. cyt., s. 323 i nn. [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. I, s. 366].

⁹⁸ Kant stwierdza, że „Istota wszelkiej moralnej wartości czynów polega na tym, aby prawo moralne bezpośrednio determinowało wolę. Jeżeli determinacja woli następuje wprawdzie zgodnie z prawem moralnym, ale tylko za pośrednictwem uczucia jakiego bądź rodzaju, które musi się założyć, aby owo prawo stało się wystarczającym motywem determinującym wolę, a zatem jeśli owa determinacja nie następuje ze względu na prawo, to postępowanie będzie zawierać wprawdzie legalność, ale nie moralność”, I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 119 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd V (*KpV*), s. 71].

taka, która podlega normom (prawom) rozumu, a więc czyni swą pobudką obowiązek⁹⁹, dzięki czemu zyskuje autonomię. W innym wypadku jest ona zdeterminowana przez elementy należące do świata zmysłowego i można ją określić jako heteronomiczną. Wolna wola jako

⁹⁹ W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* odnajdziemy definicję obowiązku, która brzmi: „obowiązek jest koniecznością czynu, wypływającą z poszanowania (*Achtung*) prawa”. I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s.18 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 400]. Dodajmy, że obowiązek jest „warunkiem woli, która jest sama w sobie dobra”, Tamże, s. 21 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 403]. Z kolei pojęcie dobrej woli Kant często kontrastuje z pojęciem miłości. Warto przynajmniej w kilku zdaniach przedstawić bliżej to zagadnienie. Otóż w dalszych częściach tekstu będziemy posługiwali się pojęciem „miłości własnej”, którą Kant wiąże z niczym nieskrępowanym dogadaniem sobie, mówiąc dokładniej, oddawaniem się swojej zmysłowej naturze; istnieje jednak inny rodzaj miłości. W kolejnych pismach Kant sugeruje, aby swoje poznanie kierować głównie na samopoznanie moralne a nie zmysłowe. Wyjątkowo oddają to słowa z *Nauki o cnocie*, w których Kant kategorycznie stwierdza, że należy zgłębiać „samego siebie nie od strony twojej doskonałości naturalnej (zdadności lub niezdadności do osiągnięcia dowolnie przez ciebie wybranych lub nawet nakazanych ci celów), lecz od strony doskonałości moralnej ze względu na twój obowiązek. To znaczy: poznawaj swoje serce – czy jest ono dobre, czy złe, czy źródło twoich czynów jest czyste czy nieczyste, i co można tobie samemu przypisać bądź to jako [określenie] pierwotnie należące do substancji człowieka, bądź to jako pochodne (nabyte i wykształcone) i należące do twojej moralnej kondycji. Moralne samopoznanie, które dąży do wnikięcia w trudno dostępne głębie (otchłań) serca, jest początkiem wszelkiej ludzkiej mądrości. Albowiem mądrość, polegająca na uzgodnieniu woli pewnej istoty z ostatecznym celem, u człowieka wymaga przede wszystkim usunięcia wewnętrznych przeszkód (gnieźdzącej się w nim złej woli), a następnie rozwinięcia tkwiącej w nim i niedającej się nigdy utracić dyspozycji do dobrej woli”. Kant dodatkowo wzmacnia swoje słowa i konstatuje: „Droga do boskości może prowadzić tylko przez piekło samopoznania”. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 113,114 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (MdS/TL), s. 441]. W powyższym fragmencie Kant zauważa, że istnieje niezwykle ważny aspekt poznania, którym jest poznanie samego siebie oraz swojej sfery wewnętrznej. Kant ma tu na myśli refleksję moralną, która winna się przerodzić w nieobarczone subiektywnymi przesłankami sądenie o swoim – używając bardziej współczesnego języka – szczeblu moralnym. Kant zapewne zdawał sobie sprawę, że miłość własna i skłonność człowieka do tego by myśleć o sobie w najlepszy możliwy sposób są w człowieku w naturalny sposób siłami niezwykle trudnymi do opanowania szczególnie, że u ich źródeł znajdują się m.in. lęk przed śmiercią oraz lęk przed karą. Nie oznacza to jednak tego – filozof zdradza to przekonanie – że osoba chcąca działać zgodnie z obowiązkiem, nie jest w stanie dokonywać świadomej autorefleksji licząc się z tym, że jej efekt nie musi być z konieczności taki, jaki byśmy sobie życzyli. Kant używa tu określenia „kontrola”, która ma sprzyjać autorefleksji i wgłębianiu się we własne serce i motywy postępowania: „człowiek musi się stale kontrolować, jak gdyby został wezwany przed oblicze sędziego – o tym pouczają i do tego pobudzają zarazem rozum, serce i sumienie. Arogancją byłoby wymagać, aby coś więcej zostało nam jeszcze obwieszczane, a gdyby coś takiego miało nawet mieć miejsce, to nie musielibyśmy tego zaliczać do powszechnych ludzkich potrzeb”. I. Kant, *Religia...*, dz.cyt., s. 191 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 145]. Na koniec niniejszego komentarza pozwolę sobie na jeszcze jedną drobną uwagę. Otóż pojęcie „serca” występuje we wspomnianym fragmencie obok pojęcia sumienia i co ważniejsze obok pojęcia rozumu. Czy zatem serce i związana z ludzką emocjonalnością miłość a raczej pewien jej rodzaj, miałby dla Kanta wymiar pozytywny? Odpowiedź na to pytanie wymagałaby kolejnych analiz, które nie są istotą niniejszej pracy. Fragment z *Metafizyki moralności* może jednak zawierać w sobie pewną sugestię, którą warto przeanalizować gwoi jeszcze dokładniejszego zbadania myśli Kanta: „Czy dla dobra świata w ogóle nie byłoby lepiej, gdyby całą ludzką moralność ograniczano

dobra sama w sobie, stanowi dla człowieka wartość najwyższą, lecz osiągalna jest dla niego wyłącznie, gdy postrzega się on jako *homo noumenon*, który dzięki prawidłowemu używaniu wolności jest zdolny do moralnego działania.

Jak już było wspomniane wyżej, człowiek oprócz kultywowania swych naturalnych władz zobowiązany jest do kultywowania swej władzy pożądania rozumianej jako wola (*Wille*) tak, by móc spełniać wszelkie swe obowiązki. Obowiązkiem człowieka, będącym zarazem jego celem w ogóle, jest zatem podejmowanie ciągłego wysiłku, by nie ulegać swej zmysłowej naturze, która zrównuje go ze światem zwierzęcym. Jest nim również wydobywanie się dzięki korzystaniu ze swych naturalnych predyspozycji do moralności, ze swej ułomnej natury, by móc tym samym zdobywać właściwą sobie moralną doskonałość¹⁰⁰.

W tym momencie możemy przejść do zasadniczego, dla podejmowanych w niniejszej pracy rozważań, pytania o to, jak rozumieć podmiot w kontekście interesującego nas zagadnienia własności? To, co zostało już na ten temat powiedziane wcześniej – mianowicie iż w tym kontekście podmiot rozumiany musi być jako osobowość moralna – teraz może zostać w pełni rozwinięte, jako że wyjaśnieniu poddane zostały kluczowe dla zrozumienia owego zagadnienia pojęcia, takie jak wola, wolność, rozum praktyczny oraz wynikające zeń normy o charakterze imperatywów (obowiązków moralnych). Przypomnijmy zatem, iż osobowość moralna, to według Kanta wolność istoty rozumnej, podległej normom moralnym (prawu moralnemu). Osobowość jest tym, co wyróżnia nas spośród innych istot przynależących do świata zjawisk, co jako nasza wyjątkowa predyspozycja, za sprawą posiadanego przez nas

¹⁰⁰ W *Nauce o cnocie* czytamy, że „1) Obowiązkiem człowieka jest wydobywać się [dzięki pracy nad sobą] z surowego stanu swojej natury, ze zwierzęcości (*quo ad actum*), coraz bardziej [wznosząc się] do człowieczeństwa, które jedynie czyni go zdolnym do wytyczania sobie celów, uzupełnić swoją niewiedzę dzięki nauce i poprawić swoje błędy; a to nie tylko doradza mu rozum technicznie – praktyczny [jako środek stosowny] do jego skądinąd pochodzących celów (do sztuki), lecz nakazuje mu to bezwzględnie rozum moralno – praktyczny i czyni ten cel jego obowiązkiem, ażeby był on godny człowieczeństwa, które się w nim ucieleśnia. 2) Człowiek ma obowiązek wznosić się w kultywowaniu swojej woli aż do najczystszej dyspozycji cnoty, w której obowiązujące normy (*Gesetz*) stają się zarazem pobudką jego działań zgodnych z obowiązkiem i są przez niego przestrzegane z obowiązku. Ta dyspozycja jest wewnętrzną, moralnie praktyczną doskonałością” I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 55 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 387]. Przy opracowywaniu powyższych fragmentów tekstu głównego, które dotyczyły m.in. predyspozycji, korzystałem z niepublikowanych fragmentów mojej pracy magisterskiej zatytułowanej „Religia i moralność w świetle rozprawy Immanuela Kanta «Religia w obrębie samego rozumu»”.

rozumu, staje się zarazem naszym moralnym celem, do osiągnięcia którego winniśmy świadomie dążyć, by dzięki temu móc kultywować w sobie inną z naszych predyspozycji, jaką jest wola (*Wille*). O ile to czynimy, możemy mówić o sobie, iż jesteśmy istotami wolnymi. Osobowość moralna jako nasza predyspozycja (a zatem coś, co może dopiero być urzeczywistnione) powinna zatem być świadomym wyborem, celem każdej istoty rozumnej, w tym także każdego człowieka. Świadomy wybór znaczy tu tyle samo, co świadome ograniczanie swej zdolności wyboru (*Willkür*) wyłącznie do determinacji czysto rozumowych, a zatem do tego, co Kant nazwie normami moralnymi, które rozum przedstawia nam w formie nakazu. Działanie tego rodzaju jest wewnętrznym/moralnym obowiązkiem każdej istoty rozumnej, które jako jedyne upoważnia człowieka do postrzegania siebie, jako istoty cechującej się wolnością. Pojęcie wolności natomiast, jak się przekonamy o tym w dalszej części wywodu, stanowi metafizyczne ugruntowanie interesującego nas pojęcia własności.

Wracając zatem w powyższym kontekście do zagadnienia samej władzy pożądania, a ściślej do kwestii omawianej wcześniej zdolności wyboru, warto przypomnieć, co już wcześniej było wspominane: wybór może być rozważany zarówno w kontekście nauki o cnocie jak i nauki prawa. W tym drugim wypadku, wybór podmiotu, aby można było go nazywać wolnym, musi być ograniczony normami prawa dyktowanymi przez praktyczny rozum, w przeciwnym razie byłby to po raz kolejny wybór dokonywany wyłącznie podług arbitralnie stosowanych przez podmiot działania zasad. Można więc powiedzieć, że dopiero w ramach norm prawa wybory poszczególnych podmiotów mogą zostać określone jako wolne. W innych bowiem warunkach (w warunkach bezprawia), w ogóle nie można mówić o wolności zewnętrznej jednostek i o tym, że dokonywane przez nie wybory i idące za nimi działania, są zgodne z normami prawa. W konsekwencji, nie moglibyśmy mówić o tym, co jest, a co nie jest sprawiedliwe. W związku z tym, powiedzenie, że ktoś wyrządza komuś krzywdę, znów byłoby tylko arbitralnym wnioskiem. Łatwo jednak wyobrazić sobie stan między ludźmi, który nie jest regulowany żadnymi rozumowymi normami. W stanie takim, mówienie o sprawiedliwości bądź jej braku wydaje się niedorzeczne. Nie posiadając żadnych obiektywnych norm, które stanowiłyby punkt odniesienia do określania czynów słuszných bądź niesłuszných, nie moglibyśmy określić tego, co jest sprawiedliwe, a co nie. Niemniej

jednak zewnętrzne warunki, w których rządzi taka nieokrzesa i niczym nieskrępowana wolność, nie pozbawiają człowieka, w dalszym ciągu, jedyne niezbywalne prawa, jakie posiada, to znaczy wolności wewnętrznej. Nie można się jej wyzbyć tak, jak nie można wyzbyć się rozumu będąc istotą rozumną. Wygląda więc na to, że konieczność określenia, za sprawą zewnętrznych norm, działań, które uznane być mogą za działania wolne i sprawiedliwe, służy nie temu, aby wolność człowiek mógł posiadać, ale temu, aby wolność tę móc chronić. Jest ona już wewnętrzną własnością istoty jaką jest człowiek. Analogicznie, określenie norm przez rozum i uregulowanie podług nich wolności wyboru wszystkich wchodzących we wzajemne interakcje podmiotów, nie służy temu, aby rozum w ogóle zaistniał, ale temu, aby człowiek mógł faktycznie działać zgodnie ze swą naturą, która nie jest wyłącznie zmysłowa, ale właśnie rozumna. Normodawstwo rozumu praktycznego¹⁰¹ tyczy się więc zewnętrznych stosunków między osobami, które regulowane szeregiem zasad składają się na to, co nazywamy prawem (*Recht*). Podobnie jak w wypadku norm moralnych, tak i tu, w norm prawa, występuje imperatyw kategoryczny jako najwyższa zasada prawa. Stosuje się ją do wszelkich działań podmiotów, które „podlegają normom zobowiązania, tzn. o ile dokonujący je podmiot jest obdarzony wolnością wyboru”¹⁰²; działania takie noszą nazwę czynów (*Tat*), a podmiot je dokonujący, jak mówi Kant, uważany jest za sprawcę, co należy rozumieć, że jest on odpowiedzialny za skutek oraz sam czyn, „jeżeli znamy normę, na mocy której jest on przedmiotem zobowiązania”¹⁰³. Tak zarysowanej sytuacji towarzyszy wszak jeszcze jeden ważny element, którym, jak wskazuje Kant w *Metafizyce moralności*, jest postulat praktycznego rozumu, który przedstawia prawo jako „ogół warunków, pod którymi

¹⁰¹ Chodzi tu o dziedzinę prawa, która dotyczy właśnie zewnętrznych stosunków między ludźmi.

¹⁰² Tamże, s. 35 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 223].

¹⁰³ Jest to związane z tym, co zostało omówione w kontekście osoby i osobowości moralnej. Okazuje się więc, że wolna istota, jaką jest człowiek, jest podmiotem, którego „działania mogą być mu przypisane”. Tamże.

zdolność wyboru (*Willkür*) jednego [człowieka] daje się połączyć ze zdolnością wyboru (*Willkür*) każdego innego [człowieka] zgodnie z ogólną normą wolności”¹⁰⁴.

Zwróćmy uwagę także na to, że analogicznie do etyki, tak i w wypadku prawa (*Recht*), Kant dokonał podziału na wolność wyboru negatywną oraz wolność wyboru pozytywną lub inaczej: na wolny wybór w sensie pozytywnym i w sensie negatywnym (*Freiheit der Willkür*). Filozof wskazuje przede wszystkim na to, że wolność, to nic innego, jak „niezależność od przymuszającej zdolności wyboru (*Willkür*) kogoś innego”¹⁰⁵. Jest to nic innego, jak negatywne określenie wolności, która jest „jedynym, pierwotnym prawem, które przysługuje każdemu człowiekowi z racji jego człowieczeństwa”¹⁰⁶. Wolność w sensie pozytywnym, w kontekście prawa (*Recht*), przedstawiana jest przez filozofa jako działanie. Dodajmy, że jest to wówczas wolne działanie, które może współistnieć z takimiż samymi wolnymi działaniami, które dokonywane są zgodnie z powszechną normą. Najważniejszym jest jednak fakt, że warunkiem elementarnym jest tutaj to, aby działania podmiotów były działaniami obywateli państwa. Takich obywateli, którzy wcześniej świadomie opuścili stan bezprawia, czyli stan natury, by móc dzięki temu zagwarantować sobie respektowanie ich prawa do wolności zewnętrznej.

Skoro zatem o wolności człowieka, rozumianego jako *homo noumenon*, możemy mówić wyłącznie, gdy świadomie kieruje się on w swym działaniu obowiązkami dyktowanymi mu przez rozum, należałoby przyjrzeć się bliżej temu, o jakich właściwie obowiązkach tutaj mówimy. Dotarliśmy do miejsca naszych rozważań, w którym zasadne wydają się pytania o to, czym w ogóle jest obowiązek, czy i jakie inne obowiązki, poza obowiązkami względem samego siebie, wyróżnia Kant i jaki ma to związek z interesującym nas zagadnieniem własności?

¹⁰⁴ Tamże, s. 40 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 228], Chciałbym wyrazić swoją wdzięczność profesorom A. M. Kaniowskiemu oraz A. Esserowi za możliwość skorzystania z niepublikowanego jeszcze tekstu dotyczącego pojęć *Willkür*, *Wunsch*, *Wille*, który pomógł mi usystematyzować wiedzę na ich temat, którą wykorzystałem do budowania poszczególnych fragmentów niniejszej pracy.

¹⁰⁵ Tamże, s. 50 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 237].

¹⁰⁶ Tamże.

1.5. Obowiązek, norma i władza normodawcza

We Wstępie do *Metafizyki moralności*¹⁰⁷ Kant podaje krótką definicję obowiązku, przez który rozumie „działanie, do którego ktoś jest zobowiązany”¹⁰⁸. Kant wskazuje zatem, że w obowiązku, po pierwsze, zawiera się pewien rodzaj przymusu do wykonania określonego działania. Po drugie – co wynika z pierwszego – z takim przymusem wiąże się swego rodzaju konieczność, albowiem podmiot moralny zobowiązany jest kierować swoim postępowaniem podług pewnej obowiązującej powszechnie normy. Należy jednak podkreślić, iż owo zobowiązanie, choć faktycznie przymusza naszą zdolność wyboru do kierowania się wyłącznie normami dyktowanymi przez rozum, to jednak tym samym właśnie umożliwia nam wolność (od zmysłowych uwarunkowań), jako że ów obowiązek a wraz z nim i przymus płyną wprost z nas samych, tj. z naszego prawodawczego rozumu¹⁰⁹. Z drugiej jednak strony, pozostaje faktem, iż niedziałanie podług koniecznych i obowiązujących norm również pozostawia człowieka w kleszczach przymusu. Wszelkie normy bowiem, które nie mają swojego źródła w rozumie a opierają się jedynie na podstawie empirycznej, nie dość, że są subiektywne, to działanie podług nich nie pozwala człowiekowi wzbić się ponad własną

¹⁰⁷ Osobne rozważenie obowiązków cnoty oraz obowiązków prawa doprowadzi nas do sygnalizowanego już podziału *Metafizyki moralności* na *Naukę prawa* oraz *Naukę o cnocie*. Okaże się, że Kantowska *Sittenlehre*, czyli *philosophia moralis* dzieli się na *Recht (ius)* i *Ethik (ethica)*. Więcej o prawie (*Recht*), etyce (*Ethik*) oraz związanym z nimi normodawstwie etycznym i jurystycznym zob. R. Friedrich, *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin, New York 2004, s. 27-44.

¹⁰⁸ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o prawie*, dz. cyt., s. 34 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 222].

¹⁰⁹ Por. H. F. Klemme, *Immanuel Kant*, Frankfurt a. M., New York 2004, s. 54 i nn.

zmysłowość a tym samym ponad prawa przyczynowości naturalnej¹¹⁰. Widzimy zatem, że przymus zadawany nam w momencie, gdy nie działamy podług obiektywnych praw (norm) rozumu jest rodzajowo całkowicie różny od przymusu, który zadaje nam rozum przedstawiając swe normy (prawa) jako obowiązki – innymi słowy, przedstawiając pewne działania jako takie, do których musimy zobowiązać się sami. Z pierwszym związany jest determinizm właściwy istotom zmysłowym, a z drugim wolność właściwa wyłącznie człowiekowi jako istocie rozumnej¹¹¹. Wynika z tego, że przymus łączący się z naszymi zobowiązaniami, tj. ze zobowiązaniami istot będących zarazem predysponowanymi do posiadania osobowości moralnej, jest przymusem, który musimy zadać sobie sami, poddając swoją zdolność wyboru determinacji, jaką jest czysty rozum praktyczny. Jedynie bowiem dzięki rozumowi, człowiek jest zdolny do dokonywania wolnego wyboru, a zatem przymus, który sami sobie zadajemy, spełniając tym samym obowiązek wobec samych siebie, wynika wprost z naszej wolności. Z ową wolnością z kolei wiąże się autonomia woli. Przypomnijmy, że autonomia woli jest taką jej właściwością, że może ona sama sobie stanowić prawo, przez co nie jest ona niczym innym jak praktycznym rozumem. Z kolei istota taka jak człowiek jest istotą rozumną, ale zarazem zmysłową. W związku z tym wszelkie prawa (normy) rozumu są jej przedstawione w formie imperatywu, to znaczy w formie nakazu, albowiem zdolność wyboru człowieka nie działa z konieczności podług praw (norm) rozumu, tak jak ma to miejsce w wypadku świętej i bezwzględnie dobrej woli. Człowiekowi więc, jako istocie, która

¹¹⁰ Jest to oczywiście związane z niedoskonałością natury ludzkiej. W odróżnieniu od woli Boskiej lub świętej woli, względem których imperatywy nie posiadają ważności, z ludzką zdolnością wyboru (wolą arbitralną) zawsze związane jest zainteresowanie lub skłonność. Wskazuje to więc na niedoskonałość człowieka, ale stawia nas także przed problemem i pytaniem o to, czy działanie zgodne z obowiązkiem i ze względu na obowiązek jest w wypadku istoty ludzkiej w ogóle możliwe. Problem ten jest wciąż dyskutowany i prowadzi do ważnych rozstrzygnięć dotyczących impasu, jaki napotykamy między Kantowską teorią i praktyką; niemniej nie będziemy mogli poświęcić mu zbyt wiele miejsca. Gwoli bliższego zapoznania się z niniejszym problemem zob. np. Jeffrie G. Murphy, *Character, Liberty and Law: Kantian Essays in Theory and Practice*, Dordrecht, Boston, London 1998, s. 6-14. Problem niedoskonałości natury człowieka będzie w niniejszej pracy często akcentowany. Warto jednak zapoznać się z krytyczną oceną tego zagadnienia autorstwa A. W. Wooda w jego pracy pt. „Kant and the Problem of Human Nature”, [w:] (eds.) B. Jacobs, P. Kain, *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge 2003, 38-59.

¹¹¹ Jest to jednak wolność, która jest tylko wolnością od racji natury zmysłowej, w istocie stoimy pomiędzy determinizmem naturalnym a determinizmem supranaturalnym, tj. rozumowym.

jest jedynie predysponowana do tego, aby dzięki swym zdolnościom móc dokonywać wolne, niezdeterminowane zmysłowymi pobudkami czyny, to znaczy działać podług zasady autonomii woli, autonomia przedstawiać się musi w formie nakazu brzmiącego następująco: „nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo”¹¹². Kant wskazuje zatem na to, że zasada autonomii jest niczym innym, jak imperatywem kategorycznym, a każdy podmiot moralny, który nie posiada woli doskonałej jest nim jako koniecznym warunkiem związany, a zależność istoty rozumnej, ale zarazem zmysłowej, od zasady autonomii jest zobowiązaniem. Skoro więc imperatyw wskazuje na konieczność jakiegoś działania podług prawa (normy) rozumu, to nie czyni nic innego jak to, że wskazuje na obiektywną konieczność jakiegoś czynu, która wypływa ze zobowiązania i nazywa się obowiązkiem¹¹³. Użyte tu pojęcia obowiązku, imperatywu oraz zobowiązania, są kluczowe dla zrozumienia statusu moralnego człowieka w ogóle. Status ten, wyznacza z kolei tak możliwości, jak i ograniczenia wynikające z bycia istotą rozumną a tym samym daje nam podstawy do oceny tak moralnej, jak i prawnej, wszelkich działań człowieka. Poznanie możliwych i koniecznych warunków tejże oceny będzie zaś nieodzowne dla podjęcia interesującego nas zagadnienia własności oraz związanego z nią zobowiązania zewnętrznego. Okazuje się bowiem, iż z pojęciem obowiązku i zobowiązania, oprócz przymusu moralnego, wiąże się jeszcze inny rodzaj przymusu; mianowicie we *Wstępie do nauki o cnocie* Kant zauważa, że może też istnieć moralna (inna od

¹¹² I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 57 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 440]. Maksymy są określone przez Kanta jako subiektywne zasady woli. Możemy je jednak rozumieć po prostu jako praktyczne odpowiedniki przekonań. Zwróćmy bowiem uwagę na to, że zarówno przekonania jak i maksymy nadają się do rozumowań dzięki temu, że mają treść właściwą sądom (twierdzeniom). Możliwe staje się więc rozumowanie praktyczne podmiotu, które ma na celu wybór działania; z kolei rozumowanie praktyczne może wpływać na działanie podmiotu bowiem jest ono ukształtowane przez maksymy. Więcej na temat rozumowania praktycznego i rozumu praktycznego por. O. O’Neil, *Kant: Racjonalność jako rozum praktyczny*, [w:] M. Potępa, Z. Zwoliński (red.), *200 lat z filozofią Kanta*, Warszawa 2006, s. 322 i nn.

¹¹³ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 34 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (MdS/RL), s. 222].

przyczynowości naturalnej) możliwość przymusu¹¹⁴. Co to może oznaczać w kontekście omawianego pojęcia obowiązku i związanego z nim zobowiązania? Otóż odpowiedź na powyższe pytanie zawiera się w Niemalej części już w tym, co zostało powiedziane dotychczas odnośnie samego obowiązku, jednak dla zrozumienia tego zagadnienia niezbędne wydaje się przedstawienie rodzajów obowiązków, które wyróżnił Kant. Pozwoli nam to dowiedzieć się, czym właściwie odróżnia się moralny przymus wewnętrzny, tj. moralny obowiązek człowieka wobec siebie samego, od moralnego przymusu zewnętrznego. Do odpowiedniego zrozumienia powyższego problemu powinniśmy rozpocząć od pojęcia normy i władzy normodawczej.

W *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* Kant przypomina, iż samo pojęcie obowiązku w sposób bezpośredni nawiązuje do określonej normy, która do czegoś nas zobowiązuje, bez względu na to, czy materia normy już sama w sobie stanowi cel – czyli bez względu na to, czy mamy na myśli normy etyczne czy prawne. Dzieje się tak dlatego, że formalne pryncypium obowiązku (wyrażone w imperatywie kategorycznym) stanowi formuła: „postępuj tak, aby maksyma twojego postępowania mogła stać się normą powszechną”¹¹⁵. Z tą jednak różnicą, że w obszarze etyki chodzi o normy odnoszące się do woli samego podmiotu, podczas gdy w obszarze prawa o normy odnoszące się do woli innych. Stąd też w odniesieniu do pierwszego rodzaju norm, mamy do czynienia z obowiązkami cnoty, natomiast w drugim przypadku, z obowiązkami prawnymi. Oba typy obowiązków różni też rodzaj zobowiązania (wewnętrzne i zewnętrzne), jakie wobec nich mamy. Przymus w wypadku obowiązków cnoty bowiem, może być zadawany wyłącznie sobie samemu a w wypadku obowiązków prawnych, dopuszczalny jest moralny przymus zewnętrzny. Zanim jednak przejdziemy do opisu podziału obowiązków¹¹⁶, należałoby wyjaśnić jak w ogóle możliwy jest przymus moralny a zatem czym w ogóle jest norma i wynikające z niej zobowiązanie.

¹¹⁴ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 65 i 66 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 396].

¹¹⁵ Tamże, s. 57 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 389].

¹¹⁶ Ostateczny podział obowiązków zostanie w całości przedstawiony w rozdziale II niniejszej pracy, po wcześniejszym omówieniu obowiązków prawa.

W poprzednich fragmentach powiedzieliśmy, że zobowiązanie związane jest zawsze z przymusem a w momencie, gdy instancją prawodawczą (normodawczą) jest rozum (w odniesieniu do władzy pożądanego), to przymus ten musimy zadać sobie sami. Powiedzieliśmy także, że rozum przedstawia swoje prawa (normy) w formie imperatywu, który okazał się zarazem główną zasadą autonomii woli. Wszelako dla pełnego zrozumienia zagadnień, w obszar których wkraczamy, powinniśmy przyjrzeć się bliżej kwestiom związanym z pojęciem normy, w tym m.in. władzom normodawczym (prawodawczym), jakie Kant wyróżnił w swych naukach praktycznych. Jak będziemy się mogli bowiem przekonać, oprócz rozumu istnieje też inna (zewnętrzna) instancja prawodawcza (normodawcza), która skłaniać może naszą zdolność wyboru do działania. Należy tutaj podkreślić, iż wiedza na temat możliwych źródeł normodawstwa jest niezbędna dla zrozumienia zagadnienia własności jako takiej, dlatego trzeba będzie poświęcić jej nieco więcej uwagi.

Otóż normę Kant definiuje jako „zdanie, w którym zawarty jest pewien kategoryczny imperatyw (nakaz)”¹¹⁷. Biorąc pod uwagę to, że „przedstawienie obiektywnej zasady o ile ona wolę zmusza jest nakazem (rozumu), a formuła nakazu zwie się imperatywem”¹¹⁸ oraz to, że wszelkie imperatywy wyrażają powinność, którą odnieść możemy jedynie do istot, których zdolność wyboru (*Willkür*), może być determinowana przez pobudki inne aniżeli rozumowe. Dojdziemy do wniosku, że imperatywy są formułami wyrażającymi stosunek praktycznych zasad i norm rozumu względem do subiektywnej niedoskonałości zdolności wyboru (*Willkür*) każdego poszczególnego podmiotu, takiego jak człowiek. Ów stosunek wyraża się właśnie w wewnętrznym przymusie. Dodajmy, że imperatywy mogą przedstawiać „praktyczną konieczność możliwego czynu jako środka”¹¹⁹ prowadzącego do jakiegoś celu. Wówczas są to imperatywy zawsze warunkowe, które nakazują hipotetycznie. Imperatyw hipotetyczny wskazuje zatem na działanie, które jest odpowiednie do osiągnięcia jakiegokolwiek

¹¹⁷ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2006, s. 39 [przekł. zmod.] [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 227].

¹¹⁸ I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 30 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (*GMS*), s. 413].

¹¹⁹ I. Kant, *Uzasadnienie*, dz. cyt., s. 31 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (*GMS*), s. 414].

możliwego lub rzeczywistego celu¹²⁰. Te, które odnoszą się tylko do możliwego celu, nazywane są przez Kanta imperatywami problematycznymi bądź imperatywami zręczności (*imperativen der Geschicklichkeit*). Stanowią one bowiem jedynie techniczne prawidła, które wskazują wyłącznie na konieczne środki bądź działania wiodące do realizacji subiektywnie obranego celu (wynikającego z ludzkiej natury lub z subiektywnych skłonności podmiotu działania). Nie uwzględniają one jednak przy tym, czy obrany przez podmiot działania cel jest w ogóle rozumny i moralny¹²¹, czy może związany jedynie z pryncypium miłości własnej. Z kolei te imperatywy, które odnoszą się już do pewnego rzeczywistego celu nazywane są przez filozofa imperatywami asertorycznymi. Tym jedynym, wspólnym dla wszystkich obiektem pożądania, a zarazem rzeczywistym celem, który możemy a priori przyjąć jako występujący u wszystkich istot zależnych od własnej natury, jest szczęście. Zamiar jego osiągnięcia jest więc związany z koniecznością, z ludzkim działaniem i nie sposób wyłączyć go ze sfery życia¹²². Imperatywy asertoryczne lub pragmatyczne rady roztropności, jak nazywa je inaczej Kant, wskazują najlepsze środki do osiągnięcia własnej szczęśliwości¹²³. Niemniej jednak nie wskazują one na czyn jako bezwzględnie konieczny.

Obok nich występują jednak imperatywy, które nakazują pewne działanie jako obiektywnie konieczne, czyli takie, które winno być dokonane bez względu na jakiś inny cel. Wówczas, jest to imperatyw kategoryczny, czyli imperatyw bezwarunkowy¹²⁴. Czyni on pewne działanie obowiązkiem dla istot zmysłowych, ale zarazem rozumnych. Ostatnie

¹²⁰ Por. Tamże, s. 32 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 414].

¹²¹ Por. Tamże.

¹²² Warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki Kant rozumie życie. Otóż okazuje się, że stanowi ono dla filozofa władzę „dzięki, której pewna istota jest zdolna działać zgodnie ze swymi przedstawieniami”, I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 23 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (MdS/RL), s. 211]. Z kolei władzą, która uzdalnia do tego, „aby przez swoje przedstawienia stanowić przyczynę przedmiotów tych przedstawień” jest rozważana już wcześniej władza pożądania. Tamże.

¹²³ Z tego też powodu, że wskazują one najlepsze środki do osiągnięcia szczęścia, można je nazwać przypisami mądrości. Por. I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 33 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 416].

¹²⁴ Por. I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 37 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 420].

stwierdzenie, tzn. określenie człowieka jako istoty zmysłowej, której czyny mogą być spostrzegane w świecie zmysłów (dzięki naoczności zmysłowej, w postaci zjawiska) oraz istoty rozumianej jako inteligencja (która zalicza się do świata intelektu), jest określeniem, które pozwoli nam lepiej zrozumieć istotę imperatywu kategorycznego, jednego z kilku elementarnych pojęć, wspólnych dla obu części *Metafizyki moralności*. Otóż nie do pominięcia w tym miejscu jest pytanie o to, jak w ogóle możliwy jest imperatyw? Odpowiedź odnajdujemy w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. Tam właśnie Kant stwierdza, że „kategoryczne imperatywy są możliwe dzięki temu, że idea wolności robi mnie członkiem świata dającego się pojąć czystym intelektem, przez co, gdybym był tylko nim, wszystkie moje czyny byłyby zawsze zgodne z autonomią woli; ponieważ jednak równocześnie uważam siebie za członka świata zmysłowego, to powinny one być z nią zgodne”¹²⁵. Możliwość imperatywu kategorycznego, zasadza się zatem na tym niezwykle istotnym rozróżnieniu na *homo phaenomenon* oraz *homo noumenon*, a więc na postrzeganiu człowieka zarówno jako istoty zdeterminowanej prawami przyrody, jak i wolnej zarazem.

Normy moralne przedstawiane nam przez rozum w formie moralnego imperatywu, zadają nam obowiązki, do wypełniania których możemy, a wręcz musimy (ze względu na nasze skłonności) być przymuszani, lecz jedynie wewnętrznie, tj. przez nasz normodawczy (prawodawczy) rozum. Ze względu bowiem na naszą zmysłową naturę, pomimo uznawania autorytetu rozumu, mamy jednak skłonność do przekraczania norm moralnych, tj. norm za pośrednictwem których rozum w postaci imperatywu kategorycznego przedstawia nam pewne

¹²⁵ Tamże, s. 70 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 454].

działania jako obiektywnie konieczne¹²⁶. Jednocześnie jednak za sprawą naszej wolności, a więc przynależności także do świata *noumenalnego*, potrafimy stosować się do owych norm choć – jako że brak nam świętej woli – czynimy to niechętnie, niejako przymuszani przez samych siebie¹²⁷. Przymuszając jednak swą zdolność wyboru (*Willkür*) do słuchania nakazów rozumu, wypełniamy tym samym swój wewnętrzny obowiązek do doskonalenia swej predyspozycji do osobowości moralnej. Zatem wewnętrzny przymus charakteryzujący normy moralne jest tym, co pozwala nam kultywować naszą wolę (*Wille*). Okazuje się zatem, że normy rozumu (prawa), podług których powinniśmy postępować, stanowią jedyny właściwy motyw determinujący władzę pożądania, gdyż staje się on warunkiem naszej wolności. Mówiąc ściślej, podmiot działający, jakim jest człowiek, może co prawda być pobudzany przez własną zmysłowość w trakcie dokonywania poszczególnych wyborów, ale same jedynie jego popędy, związane z predyspozycją do zwierzęcości, nie powinny determinować ostatecznie obranego celu i środków do niego wiodących. Dzieje się tak dlatego, że człowiek jako istota zmysłowa, ale rozumna, powinien być determinowany przy dokonywaniu poszczególnych wyborów przez sam tylko rozum¹²⁸.

Powiedzieliśmy, że człowiek jest istotą, której źródłem wszelkiego działania może być wolny wybór. Oznacza to, że przynależąc do świata zmysłowego, a zatem rzeczywistości związanej z przyczynowością naturalną, człowiek jest mimo wszystko w stanie dokonywać

¹²⁶ Literatura przedmiotu obfituje w komentarze na temat zdolności człowieka do wypełniania swych moralnych obowiązków. Ciekawe są rozważania dotyczące natury ludzkiej i związanej z nią miłości własnej, która przejawia się w postaci powszechnie występującej arogancji i egoizmu. Te z kolei stanowią opozycję względem rozumu, tocząc z nim walkę. Por. B. Freydsberg, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Bloomington 2005, s. 85 i nn.; K. Ameriks, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford 2003, s. 249 i nn.. Więcej na temat natury ludzkiej i związanego z nią złego pryncypium woli (zła w ludzkiej naturze), odnajdziemy m.in. w tekstach zawartych w pracy pod redakcją S. Anderson-Gold i P. Muchnika, *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge 2009, oraz S. Palmquist, *Kant's Critical Religion*, Aldershot 2000, s. 149-159. Ważne przy powstawaniu tej pracy były komentarze A. Wooda na temat ludzkiej natury z uwzględnieniem m.in.: problemu radykalnego zła, pożądania, skłonności, pociągu, charakteru, ale także uczuć takich jak przyjaźń, miłość, szacunek, miłosierdzie i innych. Więcej na temat: A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge 1999, s. 250-320.

¹²⁷ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 47 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 379, 380].

¹²⁸ O normodawstwie rozumu wraz z komentarzem zob. A. M. Kaniowski, *Supererogacja*, dz. cyt. s. 282, 284, 320-325, 368 i nn.

swych wyborów niezależnie od wszelkiej empirycznej determinacji. Niejednokrotnie zaznaczyliśmy także, że wolny wybór podmiotu działającego polega właśnie na niezależności od zmysłowych popędów (ale takie rozumienie wolności jest jedynie jej negatywnym rozumieniem), a także na tym, że istota taka posiada zdolność stanowienia ją również wiążących norm, co możliwe jest właśnie dzięki temu, że rozum sam przez się może być praktyczny (takie określenie wolności jest już jej innym, pozytywnym określeniem). Idąc dalej przypomnijmy, że rozum jest dla Kanta władzą stanowienia pryncypiów lub inaczej władzą normodawczą, która przedstawia swoje normy, podług których następnie podmiot działania powinien dokonywać swoich wyborów. Z kolei rozum poprzez własną normodawczość potwierdza swoje praktyczne zastosowanie, które polega na tym, że normy rozumu nie mogą mieć żadnego oparcia na podmiotowym (subiektywnym) doświadczeniu, a mogą je jedynie mieć w przedmiotowych (obiektywnych) racjach, których źródło *a priori* tkwi w nim samym. Norma (prawo), którego źródło leży *a priori* w rozumie musi stanowić obiektywne pryncypium, w którym nie ma żadnych treści materialnych. Będziemy tu mieli zatem do czynienia jedynie z formą prawa bądź inaczej, zasadą *a priori*, która jest formalna w odróżnieniu od wszelkich zasad mających źródło zmysłowe, i które są *posteriori*. Kant wskazuje więc na to, że norma (prawo) mająca swoje źródło w czystym praktycznym rozumie musi być jedynie formalna z tej przyczyny, że tylko jako norma (prawo), które nie zawiera w sobie żadnych elementów zmysłowych, może stanowić odpowiedni motyw determinujący dla podmiotu działającego. Taki motyw, który wyklucza wszelką przyczynowość naturalną, zapewne to, że czyny na nim oparte, są dokonywane na gruncie wolnego wyboru. Innymi słowy, wszelkie zasady zawierające domieszkę tego, co przynależy do świata zmysłów, mogą stanowić dla podmiotu działającego jedynie praktyczne prawidła wskazujące na środki do osiągnięcia jakiegoś celu, przez który rozumieć należy z kolei przedmiot zainteresowania zdolności wyboru. W ten sposób rozumiany cel działania, nosi zawsze znamiona subiektywności. A mówiąc językiem Kanta – związany jest z pryncypium miłości własnej, które polega na unikaniu przykrości i zaspokajaniu własnych potrzeb wywołujących w podmiocie działającym uczucie przyjemności bądź subiektywnie rozumianego szczęścia. Działanie z kolei podług pryncypium miłości własnej, jak się okazuje, wcale nie zwiększa,

lecz raczej zdecydowanie ogranicza naszą wolność jak i wolność innych (o czym będzie mowa w dalszej części pracy). Widzimy zatem, że cel zrelatywizowany do arbitralnego chcenia oraz środki do tego prowadzące, nie mają wiele wspólnego z działaniem podmiotu podług pryncypium, które swój motyw determinujący władzę pożądaną odnajduje nie w samym przedmiocie pożądaną, lecz w obecnej w nim formie. O jaką jednak formę chodzi tu Kantowi? Odpowiedź na to pytanie odnajdziemy w § 4. *Krytyki praktycznego rozumu*, w którym autor wskazuje, że w momencie odłączenia od normy (prawa) jego materii (przez którą należy rozumieć każdy przedmiot władzy pożądaną rozumianej jako zdolność wyboru), to pozostanie nam jedynie nieuchwytna zmysłom forma powszechnego normodawstwa (prawodawstwa). A zatem jedynie forma naszych praktycznych prawideł bądź subiektywnych zasad zdolności wyboru (*Willkür*), podług których postępujemy, stanowi o tym, czy są one praktycznymi normami (prawami). Forma naszych maksym decyduje więc o tym, czy nadają się one do tego by weszły w obręb powszechnego normodawstwa (prawodawstwa). Jak jednak rozpoznać ową formę, skoro wychodzi ona poza obszar naszego poznania zmysłowego? Pomimo uwagi Kanta, że jest w stanie uczynić to „najpospolitszy rozsądek bez żadnych pouczeń”¹²⁹, przyjrzymy się bliżej temu zagadnieniu.

Powiedzieliśmy, że forma subiektywnych zasad zdolności wyboru (maksymy), dzięki której nadają się one na praktyczne normy (prawo), możliwa jest do przedstawienia tylko dzięki rozumowi, albowiem wymyka się ona naszemu poznaniu zmysłowemu. Zatem wprowadzie dowolny przedmiot naszej zdolności wyboru może bezpośrednio determinować każdy podmiot działający. Jest tak np. w wypadku powszechnie występującego pożądaną szczęścia, jednakże jego osiągnięcie będzie stanowiło zawsze li tylko sumę subiektywnie (przypadkowo) dokonanych wyborów, których wspólnym mianownikiem nie jest żadne pryncypium rozumu, ale miłość własna. Dlatego też nawet pozornie zgadzające się ze sobą działania poszczególnych jednostek, o ile obierają one wszelkie środki do osiągnięcia subiektywnie rozumianego szczęścia, czy po prostu dobrego samopoczucia¹³⁰,

¹²⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 46 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 27].

¹³⁰ Por. Tamże, dz. cyt., s. 48 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 28].

w konsekwencji prowadzić muszą do chaosu i unicestwienia maksymy, jaką byłoby osiągnięcie własnego szczęścia. Wcześniej, czy później bowiem, konflikty wynikające z powszechnie występującego w naturze człowieka pociągu do zła, doprowadziłyby do stanu wojny każdego przeciw każdemu, w którym wszyscy dochodząc swoich praw brutalnie (bez udziału rozumu), ograniczaliby cudzą wolność¹³¹. Powszechnie występująca skłonność zaspokajania własnych partykularnych interesów, mających wieść poszczególne jednostki do osiągnięcia subiektywnie rozumianego szczęścia, nie może więc stanowić praktycznego prawa (normy), albowiem rozum nie odnajduje w niej formy powszechnego normodawstwa¹³². Co więcej, rozum nie może odnaleźć formy powszechnego normodawstwa (prawodawstwa) w jakichkolwiek opartych na zmysłowych pobudkach prawidłach bądź maksymach, tak jak ma to miejsce w wypadku wspomnianej wyżej powszechnie pożądanej szczęśliwości, ponieważ zwyczajnie, ze względu na empiryczne pochodzenie tego prawidła, nie może jej tam być. Może bowiem mieć ona swe źródło jedynie w samym rozumie praktycznym. Podobnie jak dla zdolności wyboru (*Willkür*) podmiotu działającego, motywem determinującym może być pożądanie szczęśliwości, tak w wypadku rozumu praktycznego, rozumianego jako wola (*Wille*) niezależna od wszelkich warunków empirycznych, takim motywem może być jedynie forma powszechnego normodawstwa (prawodawstwa). Obie determinacje różnią się jednak od siebie właśnie tym, że jedna z nich należy zawsze do porządku przyrody, w której rządzi przyczynowość naturalna, druga z kolei do sfery wolności w jej transcendentálním rozumieniu.

W tym miejscu zataczamy więc koło i powracamy do wcześniej już omawianego pojęcia władzy pożądania, rozpatrywanej nie w odniesieniu do działania lecz do podstawy determinacji władzy pożądania, rozumianej jako zdolność wyboru. Wola – władza pożądania, rozumiana jako czysty praktyczny rozum, stanowi władzę pryncypiów w stosunku do zdolności -wyboru. Przedstawia więc ona podmiotowi działania swej normy (prawa) w formie imperatywu. Ponieważ owe praktyczne normy (prawa) mają swoje źródło w rozumie

¹³¹ Por. Tamże, s. 47-48 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 27-28].

¹³² Por. Tamże, s. 48 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 28].

praktycznym, to są one zarazem prawami (normami) wolności (w odróżnieniu od praw natury), a ich przedstawienie staje się możliwe jedynie dzięki rozumowi. Istota rozumna, jaką jest człowiek, jest dzięki temu zdolna pomyśleć swoje subiektywnie praktyczne pryncypia jako będące (bądź nie) zarazem prawami (normami) powszechnymi dzięki tylko samej formie, stosownie do której nadają się one do powszechnego normodawstwa (prawodawstwa), i która sama przez się czyni je obiektywnymi normami (prawami) praktycznymi.

Jest to oczywiście związane także z imperatywem kategorycznym wyrażonym w formule autonomii albo powszechności prawa (normy), która brzmi: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”¹³³, czy w formule praw przyrody: „postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody”¹³⁴. Kantowi chodzi więc o to, aby wskazać, że jedynie te maksymy, które zawierają czystą powszechną formę prawodawstwa (normodawstwa), mogą stanowić praktyczne normy. Tylko one bowiem mają swoje źródło w rozumie, tym samym są one niezależne od przyczynowości naturalnej. Takie normy praktyczne, mające swoje źródło w wolności, Kant określa mianem norm moralnych, które, jak było to już wzmiankowane, mogą dotyczyć albo działań wewnętrznych – i wówczas nazywa się je normami etycznymi – albo mogą dotyczyć działań zewnętrznych – wówczas nazywa się je normami jurydycznymi.

Jak się okazuje, wedle Filozofa z Królewca, czysta forma powszechnego prawodawstwa związana jest zarówno z normami etycznymi jak i jurydycznymi, tj. normami dotyczącymi maksym postępowania jak i normami dotyczącymi samego postępowania. Zarówno bowiem w obszarze etyki jak i prawa mamy do czynienia z pewnymi normami, które, jako że ich moc obowiązywania może zostać poznana a priori, są jednocześnie praktycznymi normami, które znajdują swe ugruntowanie w samej wolności człowieka. Wynika więc z tego, że Kant przyjmuje konieczność istnienia norm moralnych, zarówno w obszarze naszych zobowiązań wobec samych siebie (obowiązki wewnętrzne) jak i wobec innych (obowiązki zewnętrzne).

¹³³ I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 38 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 421].

¹³⁴ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. IV (GMS), s. 421].

Powróćmy zatem raz jeszcze do zarysowanego wcześniej podziału obowiązków na obowiązki cnoty i obowiązki prawne, by za ich pośrednictwem przejść kolejno do kluczowych pojęć niniejszej pracy jakimi są m.in. własność, prawo oraz normy prawa. Aby jednak odpowiednio określić interesujący nas obszar prawa (*Recht*) musimy najpierw, przynajmniej w ogólnym zarysie, przedstawić występujące obok obowiązków prawa, obowiązki cnoty. Oba bowiem rodzaje obowiązków związane są z normodawstwem. Jednakże dla każdego z tych obowiązków będziemy mieli inny rodzaj normodawstwa, które w tym miejscu nazwiemy jedynie normodawstwem wewnętrznym oraz normodawstwem zewnętrznym.

1.6. Obowiązki cnoty

Wśród obowiązków cnoty możemy wskazać na dwie zasadnicze grupy. Do jednej będą należały obowiązki wobec samych siebie, do drugiej, obowiązki wobec innych¹³⁵. Przyjrzyjmy się najpierw pierwszej z grup rozpoczynając analizy od pojęcia cnoty.

1.6.1. Obowiązek (cnoty) wobec siebie samego

Kant rozumie cnotę jako siłę, którą człowiek jest zobowiązany w sobie wyrobić, aby walka w jakiej bierze udział, to znaczy walka człowieka z tkwiącym w nim pociągami do zła, mogła zostać wygrana. Wszelako dzięki temu istota taka jak człowiek może opuścić etyczny stan naturalny, czyli stan „ciągłego zwalczania zła znajdującego się w człowieku i wszystkich ludzi, którzy [...] niszczą nawzajem swoje moralne predyspozycje”¹³⁶. Cnota jest zatem siłą, a wręcz sprawnością, dzięki której człowiek jest w stanie pokonywać wszelkie przeszkody gwoźli osiągnięcia doskonałości w swoich moralnych postanowieniach. Jak wiemy już z powyższych rozważań, wszelkiego rodzaju trudności, jakie spotykają nas na drodze do rozwoju moralnego związane są z naturalnymi skłonnościami człowieka, które jeżeli im tylko ulegamy, z miejsca odkrywają tkwiącą u źródła naszych maksym miłość własną.

¹³⁵ Więcej na ten temat odnajdziemy w: P. Guyer, *Kant*, dz. cyt. s. 239 i nn; A. Wood, *Kant*, dz. cyt., s. 145 i nn.

¹³⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007, s. 134 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 97].

Powiedzieliśmy już wcześniej, że jednym ze składowych określeń człowieka są jego naturalne predyspozycje (*Anlagen*). Wśród nich możemy wyróżnić trzy klasy naturalnych predyspozycji. Przypomnijmy, że pierwszą z nich jest predyspozycja do zwierzęcości, która nie potrzebując rozumu, objawia się jako popęd samozachowawczy, popęd płciowy oraz popęd społeczny. Kant zwraca uwagę, że na tej predyspozycji do „fizycznej i czysto mechanicznej miłości własnej” mogą opierać się różnego rodzaju przywary, które jednak z niej samej nie wynikają¹³⁷.

Kolejną, wspominaną już predyspozycją, jest predyspozycja do człowieczeństwa, która wymaga już rozumu, gdyż związana jest z oceną własnego szczęścia lub jego przeciwieństwa w odniesieniu do reszty ludzi. Aktem ujawniającym istnienie tej predyspozycji, jest porównywanie siebie z innymi. Jego celem jest chęć pozostawania równym wobec wszystkich (co sprowadza się ostatecznie do posiadania takiej samej co inni, ilości szczęścia). Paradoksalnie, owa pożądana wartość bycia równym, za sprawą ciągłej obawy o osiągnięcie przez innych ludzi przewagi nad nami, implikuje rywalizację i chęć uzyskania przewagi. Obok współzawodnictwa pojawia się tu także zazdrość, a na nich mogą ugruntować się przywary takie, jak chociażby wrogość wobec obcych. Natura jednak „potrzebowała idei takiej rywalizacji (która nie wyklucza wzajemnej miłości) jedynie jako siły napędowej kultury”¹³⁸.

Ostatnią analizowaną przez Kanta naturalną predyspozycją jest predyspozycja do osobowości¹³⁹. Jest ona zdolnością do czystego szacunku dla prawa moralnego jako jedynej

¹³⁷ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 49 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 27]. Chcąc podkreślić negatywny charakter owych przywar, mogących się rozwinąć w wyniku niepohamowania zmysłowych popędów, Kant wskazuje, że: „można je nazwać przywarami nieokrzesej natury, a przy ekstremalnym odstępstwie od celów natury nazywane są bydlęcymi przywarami: obżarstwa, rozpusty i dzikiego bezprawia (w stosunku do innych ludzi)”, Tamże.

¹³⁸ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 49 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 27].

¹³⁹ Osobowość, do której mamy predyspozycję, rozumiana jako „wolność i niezależność od mechanizmów przyrody”, jest tym, co łączy nas jako istoty zmysłowe ze światem inteligibilnym. Tym samym pozwala nam na rozpatrywanie człowieka jako podległego przyrodniczej determinacji, jak także wykazującego się autonomią wobec jej wpływu. Dlatego też w przypadku człowieka (pomimo przynależności do świata zmysłowego) zrozumieliśmy wydaje się pojęcie wolności, patrz. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 34 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. V (*KpV*), s. 21].

i wystarczającej racji determinującej wolę. Oznacza to, że celem kultywowania predyspozycji do osobowości nie jest jeszcze sama zdolność do szacunku dla prawa moralnego, gdyż ta pozbawiona udziału woli, może być nazwana jedynie ludzką ideą osobowości, rozpatrywaną na płaszczyźnie wyłącznie intelektualnej. Zdolność do szacunku nie jest bowiem tożsama z samym szacunkiem. Królewieckiemu filozofowi chodzi właśnie o to, by uświadomić nam, że o ujawnieniu się naturalnej predyspozycji do osobowości możemy mówić dopiero tam, gdzie ów szacunek sam w sobie stanowi wystarczającą pobudkę, gdy chodzi o wolę, czyli tam gdzie pobudką, gdy chodzi o wolę jako władzę działania, staje się szacunek dla prawa moralnego. W konsekwencji sam rozum skłania wolę do działania przez wzgląd tylko i wyłącznie na tkwiące w nim prawo moralne¹⁴⁰. Dobry charakter woli może się zatem kształtować wówczas, gdy przyjmie ona za swą jedyną pobudkę szacunek dla prawa moralnego, natomiast zły charakter kształtuje się gdy tego nie robi. Okazuje się więc, że wolna wola może mieć zły bądź dobry charakter, który zawsze jest jednak tylko czymś nabytym, a tym samym nie należy do natury samej woli. Wola bowiem, sama w sobie, jako władza pożądania, ale nie w sensie tylko zdolności wyboru (*Willkür*) (gdyż ta rozpatrywana jest w odniesieniu do samego działania), lecz w sensie władzy pożądania rozpatrywanej „raczej w odniesieniu do podstawy determinującej zdolność wyboru do działania”¹⁴¹, czyli jako wola (*Wille*) działająca zgodnie z prawem moralnym i determinowana do działania przez sam rozum, zawsze może być tylko dobra, bez względu na dobre, czy złe efekty swego działania¹⁴².

Z powyższego wynika zatem, że cnota jest możliwa do osiągnięcia jedynie dzięki przyjęciu u podstawy swych wszystkich maksym prawa moralnego. Dzieje się to za sprawą predyspozycji do osobowości, która uzdalnia nas do tego. Powiedzieliśmy także, że działanie

¹⁴⁰ Należy tu jednak zaznaczyć, że „samej idei moralnego prawa z towarzyszącym mu nieodłącznie szacunkiem, nie można właściwie nazywać predyspozycją do osobowości – jest ona sama osobowością (ideą ludzkości rozważaną wyłącznie intelektualnie)”, I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 50 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 28].

¹⁴¹ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 25 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 213].

¹⁴² Por. I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 12 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. IV (*GMS*), s. 394].

podług prawa moralnego (norm moralnych) zawsze związane jest z przymusem, który musimy zadać sobie sami, chcąc działać podług norm, które wykluczają inne pobudki, aniżeli rozumowe. Wydaje się zatem, że sama cnota jest siłą, na którą składa się przymus, któremu poddajemy nas samych zgodnie z pryncypium wolności (wewnętrznej). Zauważmy, że jedyną władzą, która ma zdolność wywarcia wewnętrznego wpływu na naszą zdolność wyboru, jest nasz własny rozum. Jest on zarazem naszą wewnętrzną instancją normodawczą (prawodawczą). Cnota zatem jest możliwa dzięki temu, że jesteśmy zdolni do czystego szacunku dla prawa moralnego, innymi słowy, jesteśmy istotami rozumowymi i możemy przymusić samych siebie do tego, by działania naszej zdolności wyboru dokonywane były ze względu i zgodnie z normami rozumu. Wypełnianie obowiązków wobec siebie poprzez zniewalanie swej zdolności wyboru, do działania wyłącznie przez wzgląd na owe obowiązki, przez co należy rozumieć nieuleganie pobudkom zmysłowym, możemy nazwać „moralną siłą woli człowieka w spełnianiu jego obowiązku, który wiąże się z przymusem wywieranym przez jego własny normodawczy rozum, o ile ten sam siebie czyni władzą, która egzekwuje ważne normy”¹⁴³, czyli cnotą.

Jak już było wspomniane, obowiązkiem wobec siebie jest konieczność kultywowania swych predyspozycji do osobowości, a co za tym idzie też kultywowania swej woli (*Wille*). Ponieważ sam wybór prawa moralnego jako jedynej pobudki¹⁴⁴ dla władzy pożądania, związany jest wyłącznie z podmiotem i jego wolnością i niczym innym, dlatego też wszelkich źródeł zła w człowieku nie należy upatrywać w jego wrodzonych predyspozycjach, które same w sobie nie są ani dobre, ani złe. Kant nazywa je pierwotnymi, gdyż należą one do niezbywalnych możliwości ludzkiej natury. Stanowią one predyspozycje do dobra, w tym sensie, że umożliwiają przestrzeganie prawa (norm moralnych), a zarazem nie sprzeciwiają się mu. Świadczy to, że są one dobre w sensie negatywnym. Zatem predysponują nas tylko do czegoś, jak na przykład predyspozycja do osobowości, która daje nam możliwość

¹⁴³ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 74 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 405].

¹⁴⁴ Zob. także J. Timmermann, *Sittengesetz und Freiheit...*, dz. cyt., s. 194 i nn.

uksztaltowania dobrego charakteru woli. Wrodzone predyspozycje nie decydują jednak same o tym, w jaki sposób zostaną przez nas wykorzystane.

Zgodnie z tym, co twierdzi Kant, źródło zła, a więc też przyczyna oddalania się od zdobywania cnoty, leży właśnie w sposobie korzystania z wolności woli. Wola posiada w sobie predyspozycję do moralności, ale jednocześnie za sprawą swej wolności może się skłaniać ku moralnemu złu. Korzystanie z wolności woli objawia się w jej czynach, a raczej w tym, co je wyznacza, czyli w przyjmowanych maksymach. Jeżeli podmiotowe zasady praktyczne uczynimy ważnymi dla naszej woli przez wzgląd na cokolwiek innego niż sam szacunek dla prawa moralnego, wówczas maksymy naszego działania przestają być moralnymi. Nawet jeżeli pozostają one legalne, to oddalają nas od moralnego dobra, albowiem wybór dokonany jest wówczas podług pobudek innych niż rozumowe. Jeżeli jednak ulegniemy pociągowi do moralnego zła, który jest nam jako istotom niedoskonałym wrodzony, to objawi się to – w wynikającym z wolności woli – przyjmowaniu maksym niezgodnych z prawem moralnym rozumu. Kant twierdzi, że pociąg do zła moralnego (jak też do dobra) jest możliwy tylko dla człowieka rozpatrywanego jako osoba¹⁴⁵ (*homo noumenon*), bowiem tylko w takim przypadku może on być obarczony moralną odpowiedzialnością za własne czyny; tylko rozpatrując go od tej strony, możemy stwierdzić, że jest zdolny do działania niepozbawionego wewnętrznej wolności, która to decyduje o tym, czy będziemy słuchać nakazów rozumu, czy też nie.

Wiemy już zatem, że to wolność, zrozumiała jedynie na gruncie naszej predyspozycji do osobowości, umożliwia nam przyjmowanie maksym, zarówno tych złych jak i dobrych. Ona zatem jako właściwa racja determinująca, decyduje o tym, czy w działaniu naszym kierować się będziemy miłością własną, czyli zasadami subiektywnej szczęśliwości, czy prawem moralnym. Od naszego wolnego wyboru także zależy, czy będziemy właściwie posługiwać się rozumem praktycznym, czyli samą wolą, i czy podejmiemy się wysiłku jakim jest dążenie do moralnego dobra, czy raczej ulegniemy pociągowi do zła. Sam Kant nie daje jednak

¹⁴⁵ Kant w wielu miejscach wskazuje, że przez stwierdzenie „człowiek rozpatrywany jako osoba” rozumie „podmiot moralno-praktycznego rozumu”, por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnotcie*, dz. cyt., s. 107 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 435].

ostatecznej odpowiedzi, odnośnie tego, dlaczego wola, która jest ze swej natury dobra, przyjmuje raz dobre, a innym razem złe maksymy dla swego działania. Uczula nas jedynie, że pierwotna podstawa umożliwiająca przyjmowanie moralnych maksym jest nie do pojęcia; należy przyjąć, że ma ona swoje źródło w wolnej woli, a przez to nie może być dana w żadnym doświadczeniu; bowiem akt przyjęcia maksym zgodnych bądź sprzeciwiających się normom moralnym, wykracza poza granice naszego poznania. Kant mgliście wskazuje, że akt taki należy rozumieć na sposób czasowo dokonanego czynu, przez co nie stanowi on nigdy faktu mającego swoje miejsce w ciągu naturalnie występujących przyczyn. Z drugiej jednak strony, zabieg taki umożliwia myślenie o podmiocie działania jako takim, na którym spoczywa niezbywalna odpowiedzialność moralna za podejmowane czyny, mające już swój rzeczywisty wymiar¹⁴⁶.

Możemy jednak, za Kantem, zaryzykować tezę, że człowiek jest z natury swej zły. Przy czym „przez naturę człowieka rozumiemy tutaj jedynie subiektywną podstawę używania wolności w ogóle (podległą obiektywnym normom moralnym), która poprzedza każdy postrzegany czyn – nie ma więc znaczenia, gdzie leży ta podstawa”¹⁴⁷. Czynienie zatem zła, a ściślej uleganie bądź nie uleganie powszechnemu w nas pociągowi do zła, leży w granicach oddziaływania naszej woli. Pomimo, że zależy ono od subiektywnej podstawy używania wolności w ogóle, której nie możemy poznać i w pełni zrozumieć, to musimy być świadomi, że ponosimy odpowiedzialność moralną za dokonywane na jej gruncie wybory, gdyż wynikają one nie z czego innego jak z naszej wewnętrznej wolności.

1.6.2. Obowiązki (cnoty) wobec innych

Każdy obowiązek jest celem samym w sobie. Takim celem będącym zarazem obowiązkiem, w odniesieniu do nas samych, jest własna doskonałość (o czym była już mowa).

¹⁴⁶ Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 41-42 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 21].

¹⁴⁷ Tamże, s. 41 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 21].

W odniesieniu do innych, jest nim ich szczęśliwość¹⁴⁸, a zatem czynienie dążenia innych ludzi do zadowolenia ze swego stanu, własnym celem. Wprawdzie nie możemy mieć pewności, w czym drugi człowiek upatruje swej szczęśliwości, o ile jednak to, do czego dąży, a w czym upatruje swej szczęśliwości, pozostaje w zgodzie z normami prawa (jest celem dozwolonym), wówczas mamy obowiązek czynić ten cel również własnym celem. Oczywiście Kant uwzględnia tutaj wyjątek – mianowicie sytuację, w której moja ocena tego, co może przyczyniać się do szczęśliwości danej osoby, nie zgadza się z oceną dokonaną przez tę osobę. Wówczas mogę odstąpić od czynienia jej celu swym własnym, chyba że osoba ta skądinąd ma prawo wymagać tego ode mnie. Niektórzy, jak mówi Kant, mogliby wysunąć tutaj kontrargument mówiący o konieczności, czy zobowiązaniu do zadbania również o własną szczęśliwość. Filozof jednakże szybko odpowiada na ten zarzut, wskazując, iż dbanie o swą własną szczęśliwość, owszem jest środkiem dozwolonym, lecz wyłącznie w sytuacji, w której celem naszego działania jest nasza moralność, w kultywowaniu której pomocnym staje się niekiedy usunięcie pewnych przeszkód, za które Kant uznaje m.in. „przeciwności losu, ból i niedostatek”¹⁴⁹. O ile więc dbamy o swoją szczęśliwość tylko w tej mierze, w jakiej służy to wypełnianiu naszego obowiązku do wolnego (rozumowego) działania, o tyle możemy nadal uznawać się za osoby moralne¹⁵⁰.

Kant dzieli obowiązek (cnoty) wobec innych na:

- 1) obowiązek wobec innych, jako ludzi,
- 2) obowiązek wobec innych, ze względu na ich stan.

Do etycznych obowiązków wobec innych¹⁵¹, tylko jako ludzi, zalicza on obowiązek miłości oraz obowiązek szacunku do drugiego człowieka. Zarówno jednak miłość, jak i szacunek do innych, są rozumiane tutaj nie jako estetyczne uczucia przyjemności żywione do

¹⁴⁸ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 54 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 385, 386].

¹⁴⁹ Tamże, s. 56 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 388].

¹⁵⁰ Tamże, s. 56-57 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 388].

¹⁵¹ Por. P. Guyer, *Kant*, Routledge London, New York 2006, s. 255 i nn.

innych, czy to ze względu na ich doskonałość (jak to się dzieje w przypadku miłości), czy to ze względu na porównywanie swej wartości z wartością drugiego człowieka (jak w wypadku szacunku), lecz raczej jako praktyczne zasady postępowania wobec innych. Maksymy te znajdują swe źródło a priori w samym rozumie praktycznym. W tym wypadku miłość i szacunek nie mogą zatem wynikać z upodobania, gdyż nie można byłoby przecież zmusić nikogo do żywienia jakiegoś uczucia wobec kogokolwiek. Miłość i szacunek do innych, rozumiane jako uczucia patologiczne, nie mogą być w żadnej mierze podniesione do rangi obowiązku, gdyż jest to sprzeczne samo w sobie. Jak zatem rozumieć obowiązek miłości i szacunku wobec innych? Otóż Kant wyjaśnia, iż należy postrzegać je, jak zostało to już wcześniej wspomniane, jako praktyczne zasady postępowania. Są to zatem swoiste czyny na rzecz ludzi, które za sprawą przyjęcia dla nich odpowiednich maksym, powinny wyrażać postawę miłości lub szacunku bądź prowadzić pośrednio do wzbudzania w sobie miłości, czy szacunku do drugiego człowieka. Jednak nie do konkretnej jednostki (gdyż to byłoby zwykłe upodobanie), tylko właśnie jako do człowieka, a ściślej do godności człowieka przynależnej każdej jednostce, bez względu na to, czy jest, czy nie jest w potocznym rozumieniu godna owej miłości i szacunku. Przyjrzyjmy się za Kantem nieco bliżej wspomnianym obowiązkom.

Do obowiązków miłości należą¹⁵²: obowiązek dobroczynności, obowiązek wdzięczności oraz obowiązek sympatii. Obowiązek ten Kant nazywa obowiązkiem miłości praktycznej, jako że wyraża się ona nie poprzez uczucie, lecz poprzez stosunek praktyczno-moralny do innych. Stosunek ten określają czyny, których maksymą powinna być ogólna życzliwość wobec ludzi jako ludzi, dzięki której możemy przyczyniać się do ich dobra. Ponadto należy nadmienić, iż obowiązek miłości wobec innych jest obowiązkiem, poprzez wypełnianie którego zobowiązuję również innych do czynienia tego samego względem mnie. Tym samym zachowana może być powszechna forma owej normy życzliwości wobec innych i jej imperatywny charakter, gdyż na mocy praktycznego rozumu ustanawiającego ową normę, ja sam jako człowiek również wchodzę w obręb „innych”, co do których należy spełniać

¹⁵² Por. Tamże, s. 256 i nn. Zob. M. Baron, M. S. Fahmy, „Beneficence and Other Duties of Love in *The Metaphysics of Morals*”, [w:] T. Hill Jr. (ed.), *The Blackwell Guide to Kants Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford 2009, 215 i nn.

obowiązek miłości. Jak powie więc Kant, obowiązek miłości wobec innych jest „obowiązkiem wszystkich ludzi w stosunku do siebie nawzajem, bez względu na to, czy uważa się ich za godnych miłości, czy też nie”¹⁵³. Kant podkreśla jednocześnie, iż wypełnianie tego obowiązku nie polega jedynie na wyrażaniu życzenia dobra dla innych. Polega raczej na jego czynnym okazywaniu w tej jednak mierze, w jakiej jesteśmy w stanie to czynić. Autor *Krytyki czystego rozumu* (chcąc bowiem uwzględnić naszą naturalną skłonność do bycia życzliwszym wobec bliższych, a mniej życzliwym wobec dalszych nam ludzi, a przy tym zachować ogólny charakter maksymy życzliwości) powie, iż „życzliwość zawarta w powszechnej miłości do ludzi jest wprawdzie co do zakresu największa, lecz co do stopnia najmniejsza; i kiedy mówię, że interesuję się dobrem tego człowieka jedynie z powszechnej miłości do ludzi, wówczas moje zainteresowanie jego dobrem jest tak małe, jak tylko możliwe. Tyle, że nie jestem wobec niego obojętny”¹⁵⁴. Kant chce przez to powiedzieć, że ogólność maksymy życzliwości nie zostaje naruszona poprzez fakt, iż w różnym stopniu okazujemy ową życzliwość różnym ludziom, w zależności od tego, na ile są nam bliscy. Okazuje się bowiem, że niewykonalnym byłoby, by człowiek w tym samym stopniu działał na rzecz dobra wszystkich ludzi. Stąd też, w równym stopniu człowiek życzy wszystkim dobra, a ponadto tym którym może, wyświadcza owo dobro w miarę posiadanych środków, wówczas można powiedzieć, iż działa zgodnie z obowiązkiem miłości do innych.

Obowiązek szacunku, Kant nazywa obowiązkiem w sensie praktycznym, jako że podobnie jak obowiązek miłości wyraża się on nie poprzez uczucie, lecz poprzez stosunek praktyczno-moralny do innych. Stosunek ten określają czyny, których maksymą powinno być „ograniczanie naszego uznania własnej wartości (*Selbstschätzung*) przez godność człowieczeństwa w osobie drugiego”¹⁵⁵. Obowiązek szacunku wobec innych, rozumiany być musi zatem jako obowiązek w sensie negatywnym. Jego istotą jest bowiem powstrzymywanie

¹⁵³ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 128 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 451].

¹⁵⁴ Tamże, s. 128-129 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 451].

¹⁵⁵ Tamże, s. 126 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 449].

się od wynoszenia się ponad innych, co bezpośrednio wiąże się z koniecznością ograniczania miłości własnej na rzecz uznania godności w innym, jako człowieku. Owa godność, to nie innego jak obowiązek traktowania tak człowieczeństwa we własnej osobie, jak i w osobie każdego innego, nie tylko jako środka do celu, lecz zawsze jako cel sam w sobie. Godność ta jest wartością, której nie da się porównać z żadną inną ani na żadną inną wartość wymienić. Co ważne w kontekście niniejszej pracy, Kant uznaje obowiązek szacunku do innych za analogiczny wobec prawnego obowiązku poszanowania, innymi słowy, nie naruszania cudzej własności¹⁵⁶. Obowiązek szacunku, jest podobnie jak obowiązek miłości, obowiązkiem wzajemnym, tzn. takim, do którego wypełniania zobowiązuję zarówno sam siebie jak i mam prawo zobowiązywać innych do jego przestrzegania wobec mnie, jako człowieka. Z tą jednak różnicą, że nie wypełnianie obowiązku miłości do innych, w zasadzie oprócz straty moralnej dla nas, jaką jest brak cnoty, nie czyni nikomu innemu krzywdy. Ignorowanie natomiast konieczności wypełniania obowiązku szacunku do innych, oprócz urągania sobie jako osobowości moralnej, może też bezpośrednio powodować czyjąś krzywdę odbierając drugiemu jego godność jako człowiekowi poprzez czynienie go środkiem do osiągnięcia własnych celów. Tego typu działanie, wynikające z zaniechania obowiązku szacunku, należałoby nazwać już nie tyle brakiem cnoty, co występkiem¹⁵⁷. Dlatego obowiązek miłości Kant nazwie obowiązkiem szerokim (o dużym przedziale swobody działania), a obowiązek szacunku – wąskim (o ściśle określonych obowiązkach). Zatem w przeciwieństwie do obowiązku miłości, który jest stricte obowiązkiem etycznym, obowiązek szacunku wobec innych, choć jest obowiązkiem etycznym, to jednocześnie wchodzi w zakres oddziaływań nauki prawa¹⁵⁸. Jego zaniedbywanie sprawia, iż „człowiek doznaje uszczerbku, gdy chodzi o to, co mu się prawnie należy”¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Tamże, s. 127 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 449].

¹⁵⁷ Por. Tamże, s. 143 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 464].

¹⁵⁸ Por. Tamże, s. 80-81 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 410].

¹⁵⁹ Tamże, s. 143 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 464].

Ponieważ obowiązki wynikające z szacunku dla człowieka są obowiązkami negatywnymi, tzn. nie można wskazać konkretnych działań, których należałoby się podjąć, aby wypełniać owe obowiązki, można tutaj jedynie wskazać czyny, których należy się wystrzegać, gdyż stanowią one właśnie występki przeciwko obowiązkowi szacunku wobec innych. Wśród tego rodzaju występków Kant wymienia: pychę, zniesławienie oraz ośmieszenie. W tym miejscu koniecznym zdaje się wspomnienie faktu, iż filozof z Królewca odróżniał szacunek do innych, będący jedynie negatywnym obowiązkiem (nie mogę być bowiem przymuszany do darzenia kogokolwiek czią), od szacunku dla norm jako takich, który to szacunek jest naszym pozytywnym, bezwarunkowym i powszechnym obowiązkiem, do wypełniania którego jesteśmy ze swej natury zobowiązani (nasz rozum przymusza nas do okazywania szacunku wobec norm jako takich)¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Przypomnijmy, że w dotychczasowych rozważaniach na temat obowiązku zabrakło bardzo ważnego podziału, jakim jest rozróżnienie obowiązków na zupełne i niezupełne. Wynika to przede wszystkim z tego, że układ niniejszej pracy przewidywał, że po analizie obowiązków cnoty i sfery ścisłej moralności przejdziemy do obowiązków prawa, aby następnie zbadać podział obowiązków na zupełne i niezupełne. Jest to bowiem rozróżnienie, które było stosowane przed Kantem m.in u Cyserona oraz św. Ambrożego. Kant jednak odchodzi od klasycznego rozumienia tychże obowiązków, które związane były z prawem natury, jak miało to miejsce np. u Wolffa. Szczegółowy podział obowiązków na zupełne i niezupełne przedstawimy dopiero po rozważaniach poświęconych obowiązkowi prawa. Por. A. M. Kaniowski, *Supererogacja*, dz. cyt., s. 280.

Rozdział II

Przedstawienie i analiza wybranych pojęć Kantowskiej teorii własności

2.1. Prawo i obowiązki prawa

Aby móc mówić o obowiązkach prawa, musimy wiedzieć, czym w zasadzie różnią się one od obowiązków cnoty. Powtórzmy, że według Kanta „obowiązek (*Pflicht*) jest działaniem, do którego ktoś jest zobowiązany (*verbunden*)”¹⁶¹. Czy oznacza to zatem, że mówiąc o obowiązkach cnoty jak i obowiązkach prawa, mamy na myśli to samo, czyli działanie do którego jesteśmy obligowani? Okazuje się, że tak w istocie jest. Różnica polega na tym, że z obowiązkami cnoty i obowiązkami prawa wiąże się inny typ zobowiązania, czyli „konieczności wolnego działania dyktowanego przez kategoryczny imperatyw rozumu”¹⁶². W jakim jednak kontekście można mówić o kategorycznym imperatywie rozumu w sferze zjawisk, tj. w obszarze, do którego odnosi się prawo (*Recht*), a co za tym idzie również wynikające z niego obowiązki? Czy w świecie rozpatrywanym w perspektywie fenomenalnej może w ogóle istnieć, bez popadania w żadną sprzeczność, coś takiego, co moglibyśmy nazwać „koniecznością wolnego działania”? Okazuje się (jak już wcześniej było wspomniane), że zarówno w naszych działaniach wewnętrznych jak i zewnętrznych (rozpatrywanych tak w perspektywie etycznej jak i prawa) mamy do czynienia z dwoma elementami tego działania – z normą (*Gesetz*) oraz pobudką (*Triebfeder*). Norma, jak każde prawo, wskazuje na pewną konieczność praktyczną, tj. „przedstawia wymagane działanie jako obiektywnie konieczne, tzn. podnosi je do rangi obowiązku”¹⁶³, lecz zarazem nie wskazuje (w przeciwieństwie do imperatywu kategorycznego) na to, czy samo działanie, do którego się ona odnosi, jest dla podmiotu wewnętrznie konieczne. Jak zatem w obszarze prawa (*Recht*) może

¹⁶¹ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 34 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 222].

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże, s. 30 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 218].

być mowa – o właściwy sferze etycznej – imperatywie kategorycznym, który dyktowałby nam konieczność wolnego działania¹⁶⁴? Otóż odpowiedź pojawi się wraz z analizą podstawowych norm, które to mogą nas zobowiązywać do czegoś na mocy prawa, z którego zostały one wywiedzione¹⁶⁵. Prawo to z kolei, również w obrębie normodawstwa jurydycznego¹⁶⁶, musi nadawać się na powszechne prawodawstwo (normodawstwo [*Gesetzgebung*]), skoro miałoby obowiązywać bez względu na wszelkie warunki empiryczne, a zatem mieć swoje metafizyczne ugruntowanie. Filozof zatem, dla wyjaśnienia w ogóle możliwości racjonalnego funkcjonowania istniejących, czy raczej należałoby powiedzieć stanowionych praw (norm),

¹⁶⁴ Problem źródeł norm prawa w Kantowskiej *Nauce prawa* jest kwestią niezwykle kontrowersyjną. Część z interpretatorów uważa, że pryncypia prawa nie mają swojego źródła w fundamentalnym pryncypium moralności, a sam Kant nie miał zamiaru ich stamtąd dedukować. Wspominany już kilkakrotnie A. Wood stawia tezę, że „Kant bardzo wyraźnie i w całości odrzuca ideę, iż pryncypium prawa mogłoby być wywiedzione z fundamentalnego pryncypium moralności”. A. Wood, *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, s. 7, w: M. Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, dz. cyt., s. 1-23. Wydaje się, że stoi to w sprzeczności ze stwierdzeniem Kanta, że „naszą wolność (od której wychodzą wszystkie normy moralne, a więc zarówno wszelkie prawa, jak i obowiązki) poznajemy jedynie poprzez moralny imperatyw, ten zaś jest zdaniem nakazującym obowiązek, z którego następnie da się wyprowadzić możliwość nakładania zobowiązań na innych, tj. pojęcie prawa”. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 52 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 239]. W literaturze odnajdziemy także inne komentarze, jak np. Marcusa Willascheka, który argumentował, że Kant przyjmuje, przynajmniej niekiedy, że „fundamentalne normy dziedziny prawa są, pokrewnym, acz niezależnym od sfery moralności wyrazem ludzkiej autonomii”, M. Willaschek, *Why the „Doctrine of Right” does not belong in the Metaphysics of Morals*, „Jahrbuch für Recht und Ethik”, 5, 1997, s. 205-227, na s. 208. Na tych samych autorów zwraca uwagę P. Guyer, występując jednak w opozycji do nich, konstatuje, że „za podstawę dla swej zaskakującej konkluzji, autorzy ci przyjęli coś, co wydaje się elementem uzasadnienia zwyczajowego poglądu, że Kantowska filozofia prawa jest wywiedziona z Kantowskiego najwyższego pryncypium moralności – a mianowicie wygłoszone przez niego twierdzenia o analityczności związku przymusu z prawem, oraz fakt określenia pryncypiów prawa nabytego mianem postulatu praktycznego rozumu”. P. Guyer, *Kant's Deductions of the Principles of Right*, [w:] M. Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, dz. cyt., s. 25. W dalszej części Guyer sugeruje, że Kantowskie pryncypia prawa muszą mieć swoje źródło w wolności, która stanowi bezwarunkową wartość. Imperatyw kategoryczny mówi nam, „jaką formę muszą przybierać nasze maksymy, aby nie kłóciły się z ową fundamentalną wartością wolności, natomiast powszechne pryncypium prawa mówi nam, jaką formę muszą przybrać nasze działania, aby niezależnie od naszych maksym i pobudek pozostawały w zgodzie z powszechną wartością wolności”. Tamże, s. 26.

¹⁶⁵ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 50 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 239].

¹⁶⁶ Chodzi tu o *rechtliche Gesetzgebung*, które przez Galewicza przełożone zostały jako „jurydyczne akty normodawcze”. W niniejszej pracy zdecydowałem się na odstępstwo od tej lekcji translacji na rzecz określenia *rechtlichen Gesetzgebung* „jurydyczne normodawstwo”.

musi znaleźć dla nich aprioryczne uzasadnienie. W dalszej części powie, że u podstaw wszelkich norm tak etycznych, jak i jurydycznych leży jedno podstawowe prawo, mianowicie prawo wolności¹⁶⁷.

Z racji na fakt, iż wolność (w jej *noumenalnym* rozumieniu) jest, jak już było to omawiane wcześniej, czymś transcendentnym wobec zmysłowych uwarunkowań, to prawo wolności, choć wkracza w obręb samej empirii w postaci obowiązujących norm, dla których możliwe jest jurydyczne (zewnętrzne) prawodawstwo (normodawstwo [*Gesetzgebung*]), to jednak nie traci przez to swojego *noumenalnego* a więc i niezależnego od porządku natury charakteru. Stąd też wynika dokonany przez filozofa nadrzędny podział samej nauki prawa, jak i przysługujących nam z tego tytułu praw (na prawa wrodzone i nabyte). Zawsze będą one w sferze empirycznej mogły mieć wyłącznie charakter nabyty, jednak ich pierwotnym źródłem i podstawą jest prawo wrodzone, które wywodzi się z kolei z samego prawodawczego (normodawczego) rozumu, i które poznajemy za sprawą moralnego imperatywu.

2.1.1. Pojęcie prawa i odpowiadający mu podział *Nauki prawa*

Jak pisze filozof, sama znajomość obowiązujących praw wraz z umiejętnością zastosowania ich do konkretnych przypadków (czysto empiryczna nauka prawa), bez znajomości ogólnego kryterium, podług którego dałoby się rozsądzić, co jest prawe, a co nieprawe, jest jedynie swoistego rodzaju atrapą „całkiem jak ta drewniana głowa z bajki Fedrusa: może nawet piękna, tylko wielka szkoda że nie ma w niej mózgu!”¹⁶⁸. Prawo, aby mogło być powszechnie obowiązującym, musi mieć swoje metafizyczne podstawy, dzięki którym nabywa ono swej wiążącej mocy, która jest niezależna od przypadkowych, empirycznych uwarunkowań. Stąd także wśród obowiązujących praw jurydycznych (czyli takich, dla których możliwym jest

¹⁶⁷ Warto zwrócić uwagę na to, że już w *O porzekadle* Kant stwierdza, że „pojęcie zewnętrznego prawa w ogóle wynika w całości z pojęcia wolności w zewnętrznych stosunkach ludzi wobec siebie”. I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. M. Żelazny, w: tegoż, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 19 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VIII (*Gemeinspruch*), s. 289]. Więcej miejsca powyższej kwestii poświęcimy w rozdziale dotyczącym prawa wrodzonego.

¹⁶⁸ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 42 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 230].

zewnętrzne prawodawstwo/normodawstwo [*Gesetzgebung*]), możemy odnaleźć nie tylko takie, które są arbitralnie nadawane przez jakiegoś prawodawcę/normodawcę (prawa pozytywne) – przez co też ich moc wiążąca jest względna, gdyż ograniczona do konkretnego czasu oraz miejsca, w którym zostały one ustanowione – ale również takie prawa (normy), które bez względu na czas i miejsce powinny obowiązywać przez wzgląd na ich rozumowy charakter. Te ostatnie Kant nazwie zewnętrznymi prawami naturalnymi¹⁶⁹.

Dokonany przez Kanta nadrzędny podział prawa na prawo wrodzone oraz nabyte, wskazywać ma na fakt, iż oba te rodzaje prawa czerpią swą moc zobowiązania z praktycznego rozumu, tj. z moralnych norm (praw) wolności. W obszarze prawa (*Recht*) jednak owe normy wolności nie są już rozpatrywane ze względu na to, co wewnętrzne w działaniu, tj. na nakładany przez nie, na podmiot moralny, obowiązek czynienia samych tych praw (norm) wyłączną pobudką determinującą nasze działanie (jak to było w etyce). lecz rozpatruje się je wyłącznie ze względu na to, co zewnętrzne w działaniu; zatem ze względu na zgodność danego działania z owymi normami wolności (jego legalność) bez względu na towarzyszące mu pobudki. Tak właśnie rozumiane normy wolności Kant nazwie normami jurydycznymi¹⁷⁰.

Okazuje się zatem, że tak jak prawo moralne oraz jego normy wskazują powinność działania zapewniającego w istocie naszą wewnętrzną autonomię, poprzez działania zgodne z obowiązkami cnoty, tak prawo (*Recht*) i jego normy wskazują na konieczne działania, których jedynym celem jest zapewnienie każdemu z osobna nie wolności wewnętrznej (na którą żadne zewnętrzne działania nie mogą mieć wpływu), ale wolności w jej zewnętrznym użyciu. Innymi słowy wolności, która objawia się w zgodności naszej zdolności wyboru (*Willkür*) z powszechnymi normami, na którą to wolność można zatem wpływać poprzez zewnętrzne (jurydyczne) normy, i która w ogóle może istnieć jedynie podług powszechnych norm. Owa wolność naszego wyboru (*Willkür*), nie musi z kolei stanowić celu działania samego podmiotu. Co więcej, w praktyce często go nie stanowi, bowiem uczynienie tego

¹⁶⁹ Tamże, s. 37 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 224].

¹⁷⁰ Tamże, s. 26 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 214]. Por. R. Friedrich, *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin, New York 2004, s. 29 i nn.

należeć może wyłącznie do jego sfery wewnętrznej. Ze względu jednak na konsekwencje oddziaływania zdolności wyboru jednego podmiotu (*Willkür*) na zdolność wyboru pozostałych podmiotów, każdy podmiot może być zgodnie z normami wolności (zgodnie z prawem) przymuszony do działania podług powszechnych norm mogących zapewnić każdemu z osobna wolność od arbitralnych działań kogoś innego. Znamy już zatem podstawy nadrzędnego podziału nauki prawa, przejdźmy więc teraz do bardziej szczegółowego jego opisu. We wstępie zaznaczmy jednak, że prawo wrodzone jest takowym z tego tytułu, że przynależy człowiekowi przed wszelkim aktem prawnym i jest w istocie pierwotnym, niezbywalnym prawem każdej zmysłowej istoty rozumnej. Z tego też tytułu i w tym sensie Kant, owo wrodzone nam prawo, nazywa także prawem natury i odnosi je do własności wewnętrznej jaką jest wolność. Drugie (prawo nabyte) z kolei jest to prawo, które wymaga już aktów prawnych do tego, aby można było mówić, że podług owego prawa człowiekowi przysługują określone uprawnienia z niego wynikające. Prawo to możemy nazwać za Kantem także prawem w ścisłym znaczeniu i będzie się ono odnosiło wyłącznie do własności zewnętrznej, którą zajmować się będziemy w dalszej części pracy.

2.1.2. Prawo wrodzone

Jedynym pierwotnym prawem, powiada Kant, które przysługuje każdemu z racji jego człowieczeństwa, jest, jak było to już wspomniane, wolność¹⁷¹. Z tą jednak różnicą, że wolność w kontekście obowiązków cnoty rozumieliśmy jako wolność od pobudek zmysłowych, natomiast wolność w kontekście omawianych obowiązków prawnych należy rozumieć jako „niezależność od przymuszającej woli kogoś innego, o ile może ona zgodnie z powszechną normą współistnieć z wolnością każdego innego”¹⁷². Innymi słowy każde działanie, które podług powszechnych norm jest działaniem nieuprawnionym, to znaczy

¹⁷¹ Więcej na temat wrodzonego prawa rozumianego jako podstawa zarówno dla prawa prywatnego jak i prawa publicznego zob. R. Friedrich, *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin, New York 2004, s. 73-87. Ponieważ autor wspomnianej pracy poświęca swoje rozważania głównie własności oraz ugruntowaniu i podstawom państwa, to nawiązania do prawa wrodzonego odnajdziemy także w innych jej częściach.

¹⁷² I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 50 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 237].

takim, które narusza pierwotne i niezbywalne prawo jakim jest wolność, jest działaniem, przeciw któremu podmiot ma możliwość wystąpić, nie łamiąc zarazem prawa¹⁷³.

¹⁷³ Cytowana przeze mnie zasada znana jest pod nazwą „powszechnego pryncypium prawa”. Kant wskazuje, że owo pryncypium wywiedzione jest z fundamentalnego pryncypium moralności. P. Guyer w wyczerpującej pracy poświęconej dedukcji Kantowskich pryncypiów prawa zwraca uwagę, że „zawarty w owym fundamentalnym pryncypium wymóg korzystania z naszej zdolności wolnego wyboru oraz zgodnego z nim działania w sposób pozwalający na uniwersalizację maksym, podług których postanawiamy działać, odnosi on [Kant] po prostu do zewnętrznego użytku czynionego przez nas z wolności (a więc do naszych działań fizycznych, w tej mierze, w jakiej mogą one oddziaływać na inne osoby), w celu wywiedzenia reguły działania tylko w taki sposób, który pozostawia innym wolność działania równą naszej, niezależnie od przyświecających nam celów i pobudek, te są bowiem przedmiotem reguł etycznych, nie zaś prawnych. Następnie, przy pomocy dodatkowych argumentów, z owego powszechnego pryncypium prawa zdaje się on wywodzić kolejne, bardziej szczegółowe pryncypia prawne”. P. Guyer, *Kant's Deductions of the Principles of Right*, [w:] Mark Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, New York 2002, s. 23. Dzieje się tak np. w wypadku pryncypium dopuszczającego używanie przymusu względem wszystkich, którzy chcieliby naruszyć prawo lub ich ukarania, w wypadku nie zapobieżenia naruszania prawa. Guyer stwierdza, że Kant wywodzi swą tezę „jak się wydaje, posługując się założeniem, iż twierdzenie, zgodnie z którym przeszkodzenie temu, co stoi na przeszkodzie skutkowi wspiera ów skutek, jest prawdziwe na mocy zasady niesprzeczności, a więc jest prawdą analityczną, w którym to wypadku «prawo i uprawnienie do stosowania przymusu oznaczają jedno i to samo». Także główne pryncypium «prawa prywatnego», a więc pryncypium, podług którego osoby muszą mieć możność nabywania praw własności, w tym praw do ziemi, do położonych na niej ruchomości, do określonych świadczeń spełnianych przez innych w ramach wypełniania przyrzeczeń i umów, oraz do długotrwałych posług spełnianych przez członków rodziny i domowników – przedstawia on jako «prawny postulat praktycznego rozumu», który, choć sam jest «twierdzeniem syntetycznym a priori», «z praktycznego punktu widzenia» ma również wynikać „analitycznie” z powszechnego pryncypium prawa. Nawet bardziej szczegółowe prawa, takie jak na przykład prawo do nabycia własności ziemskiej poprzez „pierwsze przywłaszczenie” [*appropriation*] mają według jego słów wynikać «dedukcyjnie» z bardziej ogólnych pryncypiów”. Tamże, s. 24. Guyer argumentuje na rzecz swojego stanowiska powołując się na wcześniejsze rozprawy filozofa z Królewca. Wskazuje m.in. na pochodzący z 1793 roku esej *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, w którym Kant stwierdzał, że „pojęcie zewnętrznego prawa w ogóle wynika w całości z pojęcia wolności w zewnętrznych stosunkach ludzi wobec siebie”. I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. M. Żelazny, s. 19 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VIII (*Gemeinspruch*), s. 289]. Cztery lata później, w *Nauce prawa*, Kant konstatuje, że „naszą wolność (z której wynikają wszystkie normy moralne, a więc zarówno wszelkie prawa, jak i obowiązki) poznajemy jedynie poprzez moralny imperatyw, ten zaś jest twierdzeniem nakazującym obowiązek, z którego następnie da się wyprowadzić [*entwickelt*] możność nakładania zobowiązań na innych, tj. pojęcie prawa”. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 52 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 239]. Guyer wyciąga z powyższego zupełnie naturalną konsekwencję a mianowicie stwierdza, że „imperatyw kategoryczny, postać, w której najwyższe pryncypium moralności przedstawia się stworzeniom takim jak my, których zdolność wyboru wystawiona jest również na pokusy skłonności, stanowi zarazem środek poznania naszej wolności oraz pryncypium, za pomocą którego musimy ją ograniczyć w celu określenia legalnie egzekwowalnych praw wobec innych oraz etycznych obowiązków wobec siebie i innych”. P. Guyer, *Kant's Deductions of the Principles of Right*, dz. cyt., s. 24.

Wolność jako wrodzone prawo (*meum internum*), daje nam szczególne uprawnienia, mianowicie uprawnienie do bycia panem samego siebie (wrodzonej równości), uprawnienie do posiadania statusu człowieka nieposzlakowanego oraz uprawnienie do „traktowania innych w taki sposób, który sam w sobie nie umniejsza tego, co się im należy, o ile tylko oni sami do tego się nie przyczynili”¹⁷⁴. Co więcej, ponieważ tak rozumiana wolność podmiotu może być przez inne podmioty ograniczana w sposób niezgodny z normami wolności – tak jak ma to miejsce chociażby w wypadku wywiązywania się konfliktów związanych z prawem nabytym (np. czyjąś własnością) – prawo wolności daje każdemu podmiotowi możliwość powoływania się na wspomniane uprawnienia, które nadają prawu wolności bardziej szczegółową postać, a wraz z tym „metodycznie i jakby z różnych prawnych tytułów”¹⁷⁵ umożliwiają dochodzenie swoich racji¹⁷⁶.

Mówiąc o wrodzonym prawie wolności, w kontekście jego miejsca w samej *Nauce prawa*, należy wspomnieć uwagi Kanta odnoszące się do dokonanego przez niego podziału tej nauki. Otóż, jak było tu już podkreślane, filozof przedstawia nadrzędny podział *Nauki prawa* na prawo wrodzone i nabyte, ale z zaznaczeniem, że celowo umieszcza ów podział wyłącznie w prolegomenach do *Nauki prawa*¹⁷⁷. Dzieje się tak dlatego, że prawo wrodzone, choć jako przynależące w ogóle do *Nauki prawa* (jako że odnosi się do tego co zewnętrzne w działaniach), dopuszcza możliwość stosowania przymusu. Nie mamy tu jednak do czynienia z przymusem powszechnym, lecz raczej takim, który możemy sobie zadać sami. Z tego tytułu, że prawo wrodzone odnosi się wyłącznie do własności wewnętrznej, po pierwsze, zawiera

¹⁷⁴ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 50 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 238].

¹⁷⁵ Tamże, s. 51 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 238].

¹⁷⁶ Z powyższego możemy wnioskować, że wrodzone prawo stanowi podstawę lub grunt dla prawa prywatnego a jak się później okaże także dla prawa publicznego. Por. R. Friedrich, *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, dz. cyt., s. 73.

¹⁷⁷ Przypomnijmy, że przedmiotem *Nauki prawa* jest normodawstwo jurydyczne czystego praktycznego rozumu w odniesieniu do zewnętrznych zachowań i działań ludzkich. Chodzi tu, o czym zaraz będzie mowa, o prawo nabyte. Por. A. Eckl, B. Ludwig (Hrsg.), *Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas*, München 2005, s. 134 i nn.

w sobie pewną domieszkę etyki (jako że mimo woli zakłada jednak istnienie w podmiocie moralnego obowiązku czynienia siebie godnym człowieczeństwa we własnej osobie, a co za tym idzie, domniemaną chęć każdego podmiotu, a zarazem i prawo do skorzystania w razie potrzeby, z przysługującego mu z natury, uprawnienia do obrony tejże własności); po drugie, istnieje przed wszelkimi aktami prawnymi. Pomimo zatem, iż możemy odwoływać się do prawa wolności, dochodząc swych racji, to jednak nie zawsze możemy mieć gwarancję, że będą one faktycznie prawnie zabezpieczone przed działaniami innych podmiotów. Może bowiem być tak, że w przepisach prawa w ścisłym znaczeniu¹⁷⁸, które przecież biorą pod uwagę tylko formę, a nie materię prawa, nie znajdziemy odpowiednich norm, jakie umożliwiałyby nam nakładanie na inne podmioty zobowiązania do poszanowania mojej

¹⁷⁸ Kant definiuje prawo w ścisłym znaczeniu jako prawo w węższym znaczeniu, a takim można „nazwać jedynie prawo czysto zewnętrzne”. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 44 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 232]. Do tego problemu wrócimy w tekście głównym niniejszej pracy.

wewnętrznej wolności (jak to się dzieje w wypadku nieformalnej słuszności¹⁷⁹ oraz prawa twardej konieczności). Te dwie okoliczności z kolei, nie dotyczą i nie mogą dotyczyć prawa w jego sensie ścisłym, czyli prawa nabytego odnoszącego się wyłącznie do własności zewnętrznej. Stąd, dla jasności wyводу, Kant wspomina o omawianym nadrzędnym podziale prawa jedynie w prolegomenach (do *Nauki prawa*), natomiast samą *Naukę prawa* ogranicza wyłącznie do prawa nabytego¹⁸⁰.

2.1.3. Prawo nabyte

¹⁷⁹ Wyróżniając prawo nieformalnej słuszności (*Aequitas*), Kant nawiązuje do starej rzymskiej idei równości wszystkich obywateli wobec litery prawa. To starożytne uosobienie równości (*Aequitas*) przybrało postać kobiety z wagą oraz rogiem obfitości – waga symbolizowała z jednej strony zdolność wyważenia dobra i zła, róg obfitości zaś ukazywał owoce słusznych decyzji. Kant twierdzi, że trybunał kierujący się nieformalną słusznością zawierałby w sobie sprzeczność, albowiem jedynie w wypadku, gdy „w grę wchodzi własne prawo sędziego i gdy idzie o to, czym może on dysponować z myślą o własnej osobie, sędzia może i powinien dawać posłuch nieformalnej słuszności”. Tamże, s. 46 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 234]. Tak się dzieje w wypadku rekompensaty, jaką można uzyskać od władz (korony) z tytułu poniesionych strat, z tym jednak zastrzeżeniem, że poszkodowanym, zgodnie z umową i podług prawa w jego w ścisłym znaczeniu, można byłoby odmówić i odrzucić ich każdą petycję. Stąd zapewne Kant twierdzi, że owo prawo nieformalnej słuszności nie może stanowić żadnego powodu do powoływania się np. na życzliwość innych osób. Ten, kto na podstawie tego prawa „domaga się czegoś, powołuje się na swoje prawo, tyle tylko, że brak mu warunków, potrzebnych sędziemu do ustalenia, w jakiej mierze i w jaki sposób można by zadośćuczynić jego roszczeniom” (tamże.). Dzieje się tak chociażby w wypadku spółki handlowej, która opierałaby się na zasadzie równego podziału. Wyobraźmy sobie za filozofem sytuację, w której „pewien jej członek z r o b i ł dla niej [spółki] więcej niż inni, lecz wskutek niefortunnego zbiegu okoliczności, stracił też więcej od innych; odwołując się do nieformalnej słuszności może on wówczas domagać się od innych członków spółki więcej niż tylko równego udziału” (tamże.). Nie ulega wątpliwości, że w takiej sytuacji równy podział zysków, w wypadku poniesienia przez jednego z udziałowców większych kosztów materialnych niż inni wspólnicy, nie byłby w pełni sprawiedliwy. Kant jednak stwierdza, że „zgodnie z właściwym (ścisłym) prawem, jego żądanie należałoby odrzucić; jeśli bowiem pomyślimy sobie w tym przypadku sędziego, to nie ma on żadnych określonych danych (*data*), aby rozstrzygnąć, ile należy się temu członkowi na mocy umowy” (tamże.). Wydaje się więc, że filozof chce zwrócić uwagę na szczególny problem, który możemy opisać słowami *summum ius summa iniuria*, czyli „najściślejsze prawo bywa największym bezprawiem”. Z drugiej strony jednak zauważa, że tego typu sytuacje są nie tylko nie do uniknięcia, ale nie można ich próbować rozwiązać wyłącznie na drodze prawnej, co prowadzi Kanta do problemu trybunału sumienia (*forum poli*), do którego należałoby się odwoływać. Niemniej jednak wszelkie kwestie natury prawnej, konstataje filozof, powinny być ostatecznie „rozstrzygane przez prawo obywatelskie (*forum soli*)”. Tamże, s. 47 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 235].

¹⁸⁰ Zob. także, W. Kersting, „Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy”, [w:] P. Guyer (eds.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 2005, s. 349 i nn.

Kant określa prawo nabyte, jak już wcześniej zostało powiedziane, jako prawo w ścisłym (wąskim) jego sensie a zatem prawo „czysto zewnętrzne”¹⁸¹, które pozbawione jest wszelkich etycznych domieszek. Prawo to ma za swój przedmiot już nie tylko to, co wyłącznie zewnętrzne w działaniach, ale też to, co nie wymaga innych pobudek, aniżeli zewnętrzne pobudki determinujące wybór (*Willkür*). Oznaczać to będzie, że w ocenie tego, co zgodne z owym prawem, a co nie, będziemy brać pod uwagę wyłącznie to, czy dany wybór w jakikolwiek sposób ogranicza cudzą wolność w granicach przekraczających możliwość wzajemnego współistnienia woli (użytku czynionego z owej zdolności wyboru) jednego człowieka z wolą (zdolnością wyboru) drugiego, zgodnie z ogólną normą wolności. Ową ogólną normę Kant wyraża natomiast w formule: „działaj zewnętrznie w taki sposób, aby wolny akt twojej woli mógł współistnieć z wolnością każdego innego zgodnie z powszechnymi normami”¹⁸². Innymi słowy, do tego, by moje działanie mogło zostać uznane za zgodne z prawem, wcale nie muszę czynić zobowiązania (które nakłada na mnie owa norma) pobudką determinującą mój wybór. Wystarczy, abym w zewnętrznym używaniu zdolności wyboru ograniczał swą wolność w takim zakresie, by mogła ona współistnieć z wolnością innych; w razie nieczynienia tego, bym miał świadomość możliwości czynnego ograniczenia mojej wolności przez innych, a więc zastosowania wobec mnie przymusu (bądź kary). Za jedyną determinację zatem do zgodnego z prawem działania wystarczy patologiczna pobudka, jaką jest strach przed konsekwencjami łamania norm prawa lub przyjemność, jaka może płynąć z ich przestrzegania. W tym właśnie znaczeniu prawo w ścisłym sensie jest też prawem czystym, tj. wolnym od wszelkich etycznych aspektów. Jednocześnie prawo to wiąże się ściśle z uprawnieniem do stosowania przymusu, który to przymus ze względu na to, że nie kłóci się z wolnością w granicach powszechnych norm, jest uprawniony. Dlatego też Kant powie, że „prawo w ścisłym sensie można przedstawić jako możliwość powszechnego wzajemnego przymusu dającego się pogodzić z wolnością, jaka

¹⁸¹ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 44 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 232].

¹⁸² Tamże, s. 43 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 231].

przysługuje każdemu w granicach powszechnych norm”¹⁸³, a następnie doda, że w zasadzie uprawnienie do stosowania przymusu oraz prawo, są jednym i tym samym¹⁸⁴. Bardzo istotną kwestią jest to, że w odróżnieniu od prawa wrodzonego, prawo nabyte wymaga istnienia odpowiednich prawnych aktów normodawczych a więc istnienia określonych norm jurydycznych (norm prawnych), które na mocy prawa zobowiązywałyby podmiot do ich przestrzegania¹⁸⁵.

2.1.4. Prawo naturalne i pozytywne

¹⁸³ Tamże, s. 44 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 232].

¹⁸⁴ Tamże, dz. cyt., s. 45 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 232]. Kant twierdzi, że wspomniane twierdzenie jest analityczne i jest prawdziwe na mocy zasady niesprzeczności. W niniejszej pracy przyjąłem, że należy zrezygnować z pewnych analiz m.in. dlatego, że praca nierzadko musiałaby wchodzić nie tylko w obszar zagadnień filozofii teoretycznej, ale i językowych, czy translacyjnych (jak w wypadku samego pojęcia „twierdzenie”, które często w polskich przekładach występuje po prostu jako „zdanie”, gubiąc tym samym swój asertoryczny charakter). Ponieważ w kolejnych częściach tekstu będziemy za Kantem powoływali się na twierdzenia analityczne, do których należą m.in. prawne postulaty czystego praktycznego rozumu, to przynajmniej w skrócie należy przybliżyć Kantowskie rozumienie analityczności. Przypomnijmy, filozof twierdzi, że w sądach analitycznych „orzeczenie B należy do podmiotu A jako coś, co jest (w sposób ukryty) zawarte w pojęciu A (...), [sądy analityczne to te], w których powiązanie orzeczenia z podmiotem jest pomyślane przez utożsamienie”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 70. Powszechnie zdania (twierdzenia) analityczne rozumie się jako zdania, które są prawdziwe na mocy pojęcia pełniącego w nim funkcję podmiotu oraz orzeczenia, jak i zasady sprzeczności, która dla Kanta pełni naczelną zasadę całej logiki formalnej. Por. O. Höffe, *Kant*, dz. cyt., 2003, s. 53. Interpretatorzy koncentrują więc swoją uwagę na prawdziwości owych sądów. Guyer w pracy poświęconej dedukcji Kantowskich pryncypiów prawa zwraca uwagę na to, że „Kant nawet słowem nie wspomina w tym fragmencie o prawdziwości; stwierdza on jedynie ogólnikowo, że «powiązanie» podmiotu z orzecznikiem jest w sądzie analitycznym «pomyślane» poprzez prawo logiczne. Nie jest zupełnie oczywiste, czy powinno to wystarczyć do wyjaśnienia bądź uzasadnienia prawdziwości takiego twierdzenia; niewątpliwie otwartą pozostaje możliwość, iż pełne uzasadnienie przekonania o prawdziwości twierdzenia analitycznego może wymagać zaopatrzenia w swego rodzaju uzasadnienie samego pojęcia pełniącego w nim funkcję podmiotu”. Następnie konstatuje, że nie jest oczywistym to, że „pojęcie pełniące w sądzie analitycznym funkcję podmiotu samo nie może być wywiedzione z jakiegoś bardziej fundamentalnego źródła, z jakiejś bardziej fundamentalnej naoczności, pojęcia, bądź pryncypium, które stanowiłoby po części podstawę prawdziwości sądu analitycznego zbudowanego na bazie owego występującego w roli podmiotu pojęcia”. P. Guyer, *Kant's Deductions of the Principles of Right*, dz. cyt., s. 28-29. Więcej na temat sądów analitycznych i syntetycznych odnajdziemy w bogatej i szeroko dostępnej literaturze. Więcej na temat analityczności odnajdziemy w polemice Kanta z wolffistą z Halle Johannem Augustem Eberhardem. Por. I. Kant, *Spór z Eberhardem*, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2010.

¹⁸⁵ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 50 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 237].

Prawo nabyte dzieli Kant na prawo natury (*Naturrecht*)¹⁸⁶ i prawo pozytywne. Kryterium podziału jest tutaj obecność bądź brak apriorycznych zasad leżących u podstaw owych praw. Tym sposobem, prawami natury filozof określa te prawa (normy), które składają się z samych zasad a priori¹⁸⁷. Ich obowiązująca moc może być poznana przez podmiot wyłącznie za sprawą rozumu, bez konieczności odwoływania się dla ich uzasadnienia do jakiegokolwiek zewnętrznego normodawstwa. Innymi słowy, byłyby one prawami (normami) nawet, gdyby nie były określone w żadnym rzeczywistym akcie prawnym. Stąd też Kant nazwie je zewnętrznymi prawami naturalnymi (dla odróżnienia ich od praw natury [*Naturgesetze*], które w nauce o cnocie odnosiły się wyłącznie do porządku

¹⁸⁶ Prawu natury (*Naturrecht*), nie poświęcam należycie dużo miejsca w niniejszej pracy; jest to bowiem nie tylko interesujący, ale i na tyle ważny problem, że warto poświęcić mu oddzielną pracę. Więcej na ten temat znajdziemy m.in. w: M. Rohls, *Kantisches Naturrecht und historisches Zivilrecht*, Baden-Baden, 2001.

¹⁸⁷ Zwróćmy uwagę na to, że pryncypia i zasady, na których wznosi się opisana przez Kanta rzeczywistość (posiadająca normatywny charakter) są a priori, tj. ich źródłem jest normodawczy rozum, podstawowa władza i zdolność człowieka. To dzięki niemu człowiek może uważać się za normodawcę, a faktem, który o tym poświadcza, jest zdolność podmiotu do apriorycznego dostępu i odkrycia tychże podstawowych norm. Gdyby dotarcie do podstawowych pryncypiów a priori było niemożliwe, wówczas podmiot jakim jest człowiek nie mógłby nawet uświadomić sobie, że rzeczywistość ma charakter normatywny i bezwiednie poddawałby się zewnętrznym prawom przyrody. Filozof wyraża to w pytaniu: „Jakże bowiem inaczej, bez pryncypiów a priori, mógłby on odnajdywać w sobie powszechną instancję normodawczą?”, I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, s. 29. Warto przyjrzeć się alternatywnej translacji tego fragmentu, strawestowanej w przekładzie autorstwa A. M. Kaniowskiego: „jakimże to sposobem mógłby on nie dysponując pryncypiami a priori wierzyć w posiadanie w sobie powszechnego normodawstwa”. Powyższa uwaga oraz cytowany przekład fragmentu Kanta w ujęciu Kaniowskiego został zaczerpnięty z przeprowadzanych w latach 2011-2013 seminariów z Kantowskiej filozofii państwa i prawa, prowadzonych przez A. M. Kaniowskiego na Uniwersytecie Łódzkim.

przyrodniczego¹⁸⁸). Do praw pozytywnych zalicza natomiast wyłącznie prawa określone rzeczywistymi zewnętrznymi aktami normodawczymi, których moc obowiązywania zależy wyłącznie od istnienia owych aktów, tzn. gdyby jakiś prawodawca (normodawca)

¹⁸⁸ Ten wątek będziemy rozwijać w kolejnych częściach pracy. Zauważmy jednak, że Kant dokonuje podziału w obrębie prawa natury (*Naturrecht*) na prawo naturalne (*natürliche*) i prawo obywatelskie (*bürgerliche*). Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, s. 54. W dalszej części Kant będzie nazywał pierwsze z nich prawem prywatnym, drugie z kolei prawem publicznym. Należy jednak zauważyć, że w *Metafizyce moralności* Kant w dość zawity sposób przedstawia różne ujęcia podziału *Nauki prawa* i samego prawa. Okazuje się bowiem, że prawo można rozumieć jako systematyczną doktrynę a wówczas podział prawa przebiegałby między prawem natury a prawem pozytywnym. Z drugiej jednak strony prawo można postrzegać jako moralną możliwość zobowiązania innych, a w takim wypadku podział prawa przebiegałby między prawem wrodzonym a prawem nabytym. Innymi słowy, między prawem odnoszącym się do własności wewnętrznej oraz własności zewnętrznej. Z kolei nadrzędnym podziałem *Nauki prawa*, części odnoszącej się wyłącznie do własności nabytej, jest podział na prawo prywatne oraz prawo publiczne. Widzimy więc, że w *Nauce prawa* Kant zdecydowanie chce wyeliminować rozważania dotyczące prawa pozytywnego (wykorzystuje je wyłącznie do przykładów) oraz prawa wrodzonego, które umieścił w prolegomenach do *Nauki prawa*, a nie w samej *Nauce prawa*, która winna być pozbawiona wszelkich etycznych domieszek. Dodajmy, że Kantowskie rozumienie „Prawa Natury”, w skład którego wchodzi prawa naturalne, tj. wyłącznie takie, które są pryncypiami a priori (należy je odróżnić od praw pozytywnych), przywołują na myśl elementy charakterystyczne także dla innych koncepcji, a wśród nich wymienić należy osobę holenderskiego uczonego Hugo Grotiusa (Grocjusza), który ujmuje prawo naturalne (*ius naturale*) w następujący sposób: „prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który ukazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą, tkwi moralna ohyda albo moralna konieczność”. W innym miejscu dodaje, że prawo naturalne jest „nakazem prawego rozumu, wskazującym, że pewien czyn wskutek samej zgodności z naturą rozumną ma cechy konieczności”, *dictamen rectae rationis* (*O prawie wojny i pokoju*, przeł. R. Bierzanek, PWN, Warszawa 1957, LII, c. 1, par. 10, n. 1). Prawo to, subtelnie konstatuje Grocjusz, istnieje w pewnej niezależności od Boga i „zachowywałoby ważność nawet gdyby uznać, czego nie sposób uczynić, nie dopuszczając się krańcowej niegodziwości, że Bóg nie istnieje lub, że nie interesuje się ludzkimi sprawami”. (H. Grocjusz, *O prawie wojny i pokoju*, przeł. R. Bierzanek, Warszawa 1957, Prolegomena XLIX, LI., oraz XI i XII.). Grotius jest zdania, że zdolność człowieka, jaką jest rozum umożliwia wywiedzenie zasad prawa naturalnego, które są niezależne od np. istnienia samego Boga. Oczywiście, aby zrealizować swój cel rozum musi kierować się – co stanowi istotną zmianę w myśleniu charakterystycznym dla okresu oświecenia, która polegała na zanegowaniu dotychczasowego rozumienia prawa naturalnego jako stanu bytowego, jak miało to miejsce w filozofii scholastycznej – w stronę podmiotu działania i jego natury, której według Grotiusa, najistotniejszym elementem, podobnie jak u Hobbesa, jest popęd społeczny czyli *apetitus societatis*. Zasady prawa naturalnego, hollenenderski prawnik, łączy z realizacją owego popędu, dlatego wśród zasad prawa naturalnego wymienia: po pierwsze, obowiązek nienaruszania cudzej własności, po drugie, obowiązek wynagradzania szkód, po trzecie, obowiązek dotrzymywania umów (*pacta sunt servanda*), a po czwarte, obowiązek ponoszenia kary za popełnione przestępstwa. Zwracam uwagę akurat na tego uczonego, albowiem to on zapoczątkował rozumienie prawa natury jako tego, które związane jest bezpośrednio z podmiotem działania, tj. człowiekiem i jego naturą, która stanowi dla prawa jedyną rację. Uzasadnienie praw naturalnych przez pryzmat ludzkiej natury i podmiotu, który działa a przynajmniej może działać w sposób rozumny i cnotliwy, odnajdziemy m.in. u takich filozofów jak Hobbes, Pufendorf, Spinoza, Leibniz, Wolff, Rousseau, Monteskiusz i wreszcie Kant. Więcej na temat

w danym czasie i przestrzeni nie ustalił tychże norm prawnych, to nie miałyby one żadnej mocy zobowiązania, jako że rozum nie mógłby w nich rozpoznać żadnych apriorycznych (koniecznych) racji¹⁸⁹. Kant zaznacza, iż z racji na swój empiryczny, a więc i przypadkowy charakter pozytywnych aktów normodawczych, ich treść nie może być przedmiotem nauki prawa. Na ich podstawie możemy bowiem stwierdzić jedynie, czy działania podmiotu są, czy też nie są zgodne z normami wyznaczonymi przez dane prawo pozytywne, które na mocy woli jakiegoś prawodawcy, obowiązują w danym miejscu i czasie. Nie przedstawiają nam one jednak żadnego powszechnie obowiązującego kryterium, dzięki któremu obiektywnie dałoby się stwierdzić, które właściwie działania można uznać za prawe, a które nie. Opierając więc naukę prawa na prawie pozytywnym, mogłoby się okazać, że postępowanie dyktowane przez zawarte w nim normy, paradoksalnie skłaniają nas do działań nieprawych i niesłuszných, godzących w podstawowe prawa jednostki. Dlatego też, choć prawo pozytywne, jako takie należy do nauki prawa, to jednak jest najmniej istotną jej częścią, którą z tej racji również my nie będziemy się zajmować w niniejszej pracy. Tym, co nas będzie interesować, są natomiast wspominane już wcześniej prawa naturalne.

Wśród praw naturalnych Kant dokonuje kolejnego rozróżnienia – mianowicie na prawo prywatne oraz prawo publiczne. Przy czym prawo prywatne utożsamia on z prawem naturalnym, natomiast prawo publiczne z prawem obywatelskim. Wskazuje tym samym na fakt, iż prawu prywatnemu odpowiada stan społeczny, a prawu publicznemu stan obywatelski, czyli taki, w którym własność jest chroniona i gwarantowana przez ustawy (normy) publiczne¹⁹⁰. To pierwsze jest właściwym przedmiotem niniejszej rozprawy, z tego względu będzie ono szeroko omawiane w dalszej części pracy.

2.1.5. Podział obowiązków prawa

¹⁸⁹ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, s. 37 i 49 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s.].

¹⁹⁰ Por. Tamże, s. 54.

Otóż znając już podstawy oraz przedmiot i treść podziału nauki prawa, możemy w końcu przejść do szczegółowego przedstawienia i omówienia obowiązków prawa, które się ściśle z owym podziałem wiążą. Gdy mówimy bowiem o obowiązkach, w myśl Kantowskiej filozofii, zawsze odnosimy je do człowieka rozumianego jako *homo noumenon*, a zatem posiadającego predyspozycje do wolności. W perspektywie prawnej będziemy natomiast ową zdolność do wolności rozumieli jako taką, dzięki której danym obowiązkom odpowiadają określone prawa.

Wśród obowiązków prawa możemy wyróżnić obowiązki wewnętrzne, zewnętrzne oraz szczególny rodzaj obowiązków zewnętrznych, które są na drodze subsumpcji wyprowadzane z obowiązków wewnętrznych¹⁹¹. Samą treść powyższych obowiązków prawa, Kant wyprowadzał nadając odpowiedni (w jego rozumieniu) sens klasycznym formułom Ulpiana. Tym sposobem obowiązki prawa możemy przedstawić w następujący sposób:

- a) wewnętrzny obowiązek prawa brzmi: „Nie czyń z siebie jedynie środka innych ludzi, lecz bądź dla nich zarazem celem”¹⁹². Zobowiązanie, które wiąże się z tym obowiązkiem wynika z prawa człowieczeństwa w naszej własnej osobie, stąd możemy

¹⁹¹ Zwracam uwagę na błąd, który wkraśl się do polskiego przekładu *Metafizycznych podstaw nauki prawa* we fragmencie dotyczącym podziału obowiązków prawa: „Tak więc trzy podane wyżej klasyczne formuły stanowią równocześnie zasady podziału systemu obowiązków prawa na obowiązki zewnętrzne, obowiązki wewnętrzne oraz obowiązki, w wypadku których obowiązki wewnętrzne wyprowadza się z pryncypium obowiązków zewnętrznych na drodze subsumpcji”, Tamże, s. 49. W powyższym fragmencie odnajdujemy wskazówkę, że obowiązki wewnętrzne mogą być wywiedzione na drodze subsumpcji z obowiązków zewnętrznych. Takie rozumienie prowadzi do zgoła odmiennego podziału od tego, który sugeruje Kant. Wyklucza on bowiem wywodzenie obowiązków wewnętrznych z obowiązków zewnętrznych, co nie może dziwić biorąc pod uwagę wielokrotnie powtarzaną przez filozofa zasadę, że sfera wewnętrzna jest sferą, na którą zewnętrzne normodawstwo nie powinno i nie może mieć wpływu. Z kolei wyprowadzenie obowiązków zewnętrznych na drodze subsumpcji z obowiązków wewnętrznych, co opisuję w tekście głównym, jest całkowicie zasadne i zgodne z intencjami Kanta, a także interpretacją tychże części *Nauki prawa*, którą dokonał P. Guyer sugerując, że bardziej szczegółowe pryncypia prawa są wyprowadzane z pryncypiów, których fundamentalną zasadą jest wolność, a więc wrodzone prawo człowieka. Było o tym mówione już we wcześniejszych fragmentach niniejszej pracy.

¹⁹² I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 49. Kant zwraca tu uwagę na godność człowieka, która winna być wartością, której należy się szczególna atencja ze strony podmiotu, jako tego, który powinien zachowywać godność w obliczu prawa (*honestas iuridica*), a to z kolei wymaga tego, aby zachowywać swoją wartość bycia człowiekiem także względem innych. Filozof zamyka to w formule *honeste vive*, czyli nakazie „bądź człowiekiem prawym”. Por. A. W. Wood, *Kant*, Malden 2005, s. 173-174.

mówić, iż jest to obowiązek jaki w obliczu prawa mamy wobec samych siebie. Jak łatwo można zauważyć, formuła owego obowiązku, niemalże w całości przypomina obowiązek cnoty, który każe mi czynić swoim celem stawanie się godnym człowieczeństwa w mojej własnej osobie. Na czym polega jednak zasadnicza różnica? Otóż obowiązki cnoty mówią nam o naszych moralnych celach, które są w zasadzie tożsame z tymi obowiązkami. Natomiast obowiązki prawa wyprowadzają z tych pierwszych zobowiązania, które możemy nakładać na innych (bez konieczności traktowania samych obowiązków jako celu samego w sobie). Jak już było bowiem wspomniane wcześniej, *Nauka prawa* nie różni się od *Nauki cnoty* rodzajem obowiązków, lecz rodzajem zobowiązań. Wewnętrzny obowiązek prawa, który jest obowiązkiem jaki mamy wobec siebie samych, wskazuje nam zatem na nasze uprawnienie do obrony swojej wewnętrznej własności, jaką jest wolność. Jest on więc obowiązkiem, który w bezpośredni sposób odwołuje się do naszego wrodzonego prawa wolności, a co za tym idzie również do części *Nauki prawa*, która ma za swój przedmiot owo wrodzone prawo. Stąd też wewnętrznym obowiązkiem prawa nie będziemy się zajmować w niniejszej pracy, jako że nie dotyczy on prawa nabytego.

- b) zewnętrzny obowiązek prawa brzmi: „Nie czyn nikomu krzywdy (*neminem laede*), chociażbyś [w celu jej uniknięcia] musiał zerwać stosunki z innymi i unikać wszelkiego towarzystwa (*lex iuridica*)”¹⁹³. Obowiązek ten jest, jak widać, obowiązkiem wobec innych istot ludzkich i daje mi uprawnienie do zastosowania powszechnego przymusu w razie, gdyby jakiś podmiot działał wbrew temu, co nakazuje ów obowiązek. Jako że zewnętrzny obowiązek prawa odnosi się bezpośrednio do relacji z innymi ludźmi, a zatem również do będącego ich podstawą, zewnętrznego używania zdolności wyboru, jest on obowiązkiem, do którego odwołuje się prawo nabyte, czyli prawo w ścisłym sensie. Temu obowiązkowi poświęcimy zatem więcej miejsca w dalszej części pracy, jako że w sposób ścisły wiąże się on z zagadnieniami własności zewnętrznej, będącej przedmiotem niniejszej rozprawy.

¹⁹³ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 49 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 237].

- c) zewnętrzny obowiązek prawa wyprowadzony na drodze subsumpcji z wewnętrznego obowiązku brzmi: „Zaprowadź taki stan, w którym własność każdego człowieka może być zabezpieczona przed każdym innym”¹⁹⁴ (*suum cuique tribue*)¹⁹⁵. Temat ten będę rozwijał szerzej w ostatnim rozdziale niniejszej pracy, gdy będzie mowa o konieczności przejścia od stanu natury do stanu prawno-obywatelskiego.

2.1.6. Obowiązki zupełne i niezupełne

Po przedstawieniu rodzajów obowiązków, z jakimi możemy mieć do czynienia tak w obszarze cnoty, jak i samego prawa, warto przywołać jeszcze jeden podział obowiązków, którego dokonuje Kant. Pozwoli on przyjrzeć się obowiązkom w ogóle z szerszej perspektywy, to jest, ze względu na „obiektywny stosunek normy do obowiązku”¹⁹⁶. Mianowicie, filozof wśród wyżej wymienionych obowiązków dokonuje podziału na obowiązki zupełne i niezupełne. Do pierwszej grupy możemy zaliczyć obowiązki prawa, jako że nie uwzględniają one w swej materii celu, czy konkretnej maksymy działania, które podmiot byłby zobowiązany przyjąć podczas wypełniania tego rodzaju obowiązków. Innymi słowy, mówiąc o obowiązkach zupełnych, do których należą obowiązki prawa, mamy na myśli zakazy, czy nakazy, które wskazują konkretne czyny, do których jesteśmy zobligowani albo ze względu na prawa człowieczeństwa w naszej własnej osobie, albo przez wzgląd na prawa istot ludzkich.

Wskazywanie konkretnych działań, których podjęcie jest naszym obowiązkiem, a czego rezultaty mogą być obserwowalne w świecie zjawisk w postaci konkretnych zachowań (bądź ich braku), czyni z obowiązku prawnego (zupełnego) obowiązek ścisły. Dzięki tego rodzaju obowiązkom, wiemy dokładnie, co powinniśmy robić, a czego nie; przy czym nie są tutaj istotne nasze pobudki działania. Chodzi raczej o mierzalny jego efekt, który znajduje swe

¹⁹⁴ Tamże [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VI (MdS/RL), s. 237].

¹⁹⁵ Podsumujmy, *honeste vive* reprezentuje wewnętrzne, *neminem laede* zewnętrzne a *suum cuique tribue*, te obowiązki prawne „w wypadku, których obowiązki zewnętrzne wyprowadza się z pryncypium obowiązków wewnętrznych na drodze subsumpcji”. Tamże [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VI (MdS/RL), s. 237].

¹⁹⁶ Tamże [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VI (MdS/RL), s. 239].

odzwierciedlenie w świecie empirycznym (zewnętrznym). Możemy zatem być również rozliczani przez zewnętrzne instancje z wypełniania owych zupełnych obowiązków. Co więcej, należy je rozumieć również jako mające charakter bezwarunkowy. Nie ma zatem w ich przypadku mowy o konieczności uzgadniania ich z jakimikolwiek innymi obowiązkami.

Inaczej rzecz ma się z obowiązkami niezpełnymi, do których należą obowiązki cnoty, a które nie wskazują nam konkretnych działań, jakich podjęcie bądź zaniechanie miałoby świadczyć o ich wypełnianiu bądź nie. W wypadku tego rodzaju obowiązków, główny bowiem nacisk położony jest na obronę przez nas maksymę działania, która pozwoli nam urzeczywistnić w działaniu cel zawarty w samym obowiązku. Celem tym może być natomiast człowieczeństwo we własnej osobie bądź cel istot ludzkich w ogóle¹⁹⁷. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z obowiązkami o szerokim zakresie możliwego działania, w którym to przyjmując konkretny cel działania (którego posiadanie jest naszym obowiązkiem), sami musimy (odwołując się do naszego rozumu, czy zdrowego rozsądku) rozpoznać, które konkretne czyny będą zgodne z owym celem, a które nie. Obowiązki niezpełne koncentrują się raczej na naszych intencjach, czyli na elementach wewnętrznych, konstytuujących dane działanie. W związku z powyższym trudno jest też zweryfikować w empirii czy zaobserwować, czy ktoś działa, czy też uchyla się od wypełniania tego typu obowiązków. Jest to do rozstrzygnięcia wyłącznie w sferze inteligibilnej (nieдоступnej zmysłom). Jak zatem widzimy w przypadku podziału obowiązków na zupełne i niezpełne, możemy zobaczyć, że obowiązki prawne należą do obowiązków zewnętrznych, natomiast obowiązki cnoty do obowiązków wewnętrznych. W tej części pracy zajmować się będziemy wyłącznie obowiązkami prawnymi (zupełnymi), a więc należącymi do obszaru zewnętrznych relacji i stosunków z innymi podmiotami.

¹⁹⁷ Tamże, s. 52 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 239].

2.2. Prawo jako uprawnienie

W obszarze etyki musieliśmy dostosowywać każdorazowo swoje subiektywne maksymy działania (związane z egoistycznymi celami) do nadrzędnego obowiązku i celu samego w sobie, jakim jest prawo moralne. Etyka wskazywała nam na nasze wrodzone prawo wolności jako na nasz cel i obowiązek, który powinniśmy realizować dla czynienia się godnym owej tkwiącej w nas wolności, w obszarze nauki prawa jest zgoła inaczej. Mianowicie, wszelkie subiektywne cele są tutaj absolutnie kwestią naszego wolnego wyboru, o ile działanie podjęte w celu ich realizacji zgadzają się z powszechną (określoną apriorycznie) maksymą ograniczania mojej wolności w taki sposób, by mogła ona współistnieć z wolnością każdego innego człowieka. W związku z powyższym, nie chodzi tu już o wskazywanie nam naszej wolności jako celu, do którego winniśmy dążyć, lecz raczej o wskazanie wypływających z niej uprawnień i obowiązków, które służą jej zabezpieczeniu przed wolą (subiektywnymi działaniami) innych. Stąd właśnie w *Nauce prawa* kluczowym pojęciem będzie już nie obowiązek, lecz prawo i wynikające z niego uprawnienia, w tym m.in. uprawnienie do stosowania przymusu.

Mówiąc słowami Kanta: „wolność, której nie sprzeciwia się żaden przeciwny imperatyw, nazywa się uprawnieniem (*Befugnis – facultas moralis*)”¹⁹⁸. W *Nauce o cnocie* filozof powtarza, że „każdemu obowiązkowi odpowiada pewne prawo (*Recht*), rozumiane jako uprawnienie [*Befugnis*] (*facultas moralis generatim*)”¹⁹⁹, niemniej jednak tylko obowiązkom prawnym przysługują „prawa (*Rechte*) innej osoby (*facultas iuridica*) do zmuszania kogoś”²⁰⁰.

Jak zostało to już powiedziane, z obowiązkami prawa związane są normy prawne (*Rechtsgesetze*), czyli normy dotyczące uprawnień. Z naszych rozważań wyłączyć musimy natomiast *Moralgesetze*, czyli te normy, w wypadku których ani normodawstwo zewnętrzne,

¹⁹⁸ Tamże, s. 34 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 222].

¹⁹⁹ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 51 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 383].

²⁰⁰ Tamże, s. 51 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/TL*), s. 383].

ani związane z nim uprawnienie do stosowania przymusu, nie są możliwe. Uprawnienie do stosowania przymusu dotyczy się więc wyłącznie wolności zewnętrznej. Celem norm prawnych²⁰¹ jest bowiem, w ostateczności przy użyciu siły, przymusić wszystkich do tego, aby arbitralne działania wchodzących ze sobą w relację podmiotów zostały uporządkowane. Jedność takich działań polega nie na identyczności celu, jaki poszczególne podmioty przyjmują, ale na zharmonizowaniu korzystania z wolności, które nie krzywdzi i nie przekracza granic wolności innych. Mówiąc innymi słowami, wolność wytyczania sobie arbitralnych celów jest całkowicie zależna od poczynąń podmiotu i w ogóle nie wchodzi w zakres norm prawnych. Ich celem jest bowiem nadanie jedynie odpowiedniej formy stosunkom jakie zachodzą między podmiotami.

Ponieważ podmiot, jakim jest człowiek, działa podług norm, to uprawnionym (*iustum*) jest „taki oto wolny akt, którego maksyma może zgodnie z pewną normą powszechną współistnieć z wolnością każdego [człowieka]”²⁰². System takich norm, lub inaczej prawo (*das Recht*) – określa, to co jest czymś uprawnionym, a co czymś nieuprawnionym [*Unrecht*]. Uprawnienie, możemy powiedzieć, jest więc możliwością podmiotu do zobowiązywania innych środkami prawnymi [*rechtlich*].

Kolejne analizy pozwolą nam dokładnie przyjrzeć się temu, w jaki sposób owa zewnętrzna przestrzeń wolności jest regulowana, w jaki sposób wyznaczane są granice działań

²⁰¹ Jak objaśnia Kant w notatkach opublikowanych pośmiertnie: „Norma prawna [czyli norma tycząca uprawnienia] jest tym, co może być postrzegane jako wypływające z arbitralnej woli innego normodawcy”; [Nachlaß:] III. *Vorarbeiten zur Einleitung in die Rechtslehre zum Anhang u. zur Einteilung der Rechtslehre*. Basis-Ausgabe, *Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. XXIII, s. 257. W trakcie prowadzonych w latach 2011-2013 seminariów pod kierunkiem A. M. Kaniowskiego były tłumaczone i analizowane fragmenty notatek Kanta, w tym m.in. te, z których pochodzi przytoczone zdanie. Kaniowski zwraca uwagę na to, że konstrukcja tak rozumianej normy prawnej znajdzie również zastosowanie nawet wówczas, gdy Kant będzie mówił o tzw. „wewnętrznym prawie [i.e. uprawnieniu]” czy „wewnętrznych normach prawnych” (*innere Rechtsgesetze*), kiedy to ową instancją *quasi*-zewnętrzną w stosunku do człowieka będzie tkwiące w nim jego własne człowieczeństwo; por. *Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. XXIII, s. 278.

²⁰² Czyjś akt, którego wynikiem „jest [uzyskane przez] tego kogoś uprawnienie, jest aktem prawnym (*actus iuridicus*). To, co jest uprawnione [*recht*] podług norm pozytywnych, jest czymś prawomocnym [*ist Rechts*]. Prawowitym [tzn. adekwatnym do uprawnień] (*Rechtmäßig*) jest [natomiast] to, co nie stoi w sprzeczności z normami [tyczącymi] uprawnień“. Powyższa uwaga, nawiązująca do tekstu nauki prawa, zaczerpnięta została z rozważań i analiz dokonywanych nad Kantowską filozofią państwa i prawa w ramach seminariów prowadzonych przez A. M. Kaniowskiego w latach 2011-2013.

(wolnych zewnętrznych aktów podmiotów), które zapewniają wzajemną niezależność od arbitralnych działań innych, ograniczając je wyłącznie do tych, które są uprawnione – nie sprzeciwiają się wolności podług powszechnych norm prawa.

2.3. Nabyte prawo prywatne. *Meum iuris*

Co oznacza «moje w sensie prawnym»? Odpowiedź na to pytanie odnajdziemy w rozważaniach Kanta dotyczących prawa prywatnego, które właśnie rozpoczyna on od podania definicji *Meum iuris* (*Rechtlich-Meine*), czyli tego, co jest moim w sensie prawnym. „*Meum iuris* jest to, z czym jestem w taki sposób związany, że jeżeli ktoś inny używałby tego bez mojego pozwolenia, wówczas krzywdziłby mnie”²⁰³. To, co jawi się nam na pierwszym planie w przytoczonej definicji, to przede wszystkim pojęcie powiązania podmiotu z czymś, co ów podmiot może nazwać swoim oraz sposób tego powiązania, a w dalszej kolejności, pojęcie używania oraz zezwalania na używanie czegoś, co jest moje. Równie ważnym zdaje się jednak ten element, który znajduje się na samym końcu definicji, a mianowicie „wyrządzanie krzywdy”.

Już z tego, co zostało do tej pory powiedziane wypływa jeden podstawowy wniosek: nadrzędnym celem Kanta jest wskazanie przy pomocy racji rozumowych na takie warunki, których zaistnienie w rzeczywistości, doprowadziłoby do tego, że żadna krzywda nie byłaby już nikomu wyrządzana; wolność tak wewnętrzna jak i zewnętrzna byłyby w pełni urzeczywistnione. Innymi słowy, wolność podmiotów moralnych byłaby całkowicie chroniona i zabezpieczona. Jest to oczywiście obraz świata doskonałego lub idealnego, do którego jednak, podług wskazań rozumu, powinniśmy się w systematyczny i nieprzerwany sposób

²⁰³ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 55 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 245].

zbliżać²⁰⁴. Nacisk, jaki więc Kant kładzie na sprzeciw wobec wszelkich działań zmierzających do wyrządzania podmiotom moralnym krzywdy, nie może, mimo że motywowany banalną jak się zdaje, konstatacją, zniknąć z pola naszych rozważań.

Zapytajmy, w jaki sposób możemy skrzywdzić kogoś używając czegoś, co inny podmiot nazywa swoim lub swoją własnością? Otóż możemy sobie wyobrazić, mówiąc słowami Kanta, sytuację w której trzymam w dłoni jabłko (które jest zarazem czymś moim w sensie prawnym). Idąc dalej w tym przedstawieniu, możemy sobie wyobrazić, że jakaś osoba (inny podmiot), bez mojej uprzedniej zgody, wyrywa mi ów owoc (który nazywam *meum iuris*). Nie ulega wątpliwości, że takie działanie jest krzywdzące, a w tak zarysowanej sytuacji zostały naruszone moje prawa, albowiem ktoś kradnąc mi jabłko, traktuje mnie jako środek do swojego celu, jakim jest, w tym wypadku, skradzione dobro. Wszelako widzimy, że złamana została tu podstawowa norma wolności, a działanie jednego z podmiotów stoi w jawnej sprzeczności z imperatywem kategorycznym rozumu praktycznego. Czyn jaki zaistniał jest więc czynem moralnie negatywnym, a obowiązki, przeciw którym wystąpiono, możemy rozpatrywać w kontekście obowiązków cnoty; zarówno w sensie obowiązków wobec innych, jak i obowiązku wobec samego siebie. Nawet w sytuacji, w której sprawca takiego działania nie wiedziałby, że czyni coś złego, tj. sprzecznego z normami moralnymi, to i tak wciąż pozostaje osobą, to znaczy podmiotem, którego „działania mogą mu być przypisane”²⁰⁵. Innymi słowy, podmiot działania, bez względu na to, czy jest świadomy czy też nie (na

²⁰⁴ Codzienne niesprawiedliwości, które spotykają ludzi, musiały stanowić dla Kanta, pomimo swojej prozaiczności, istotny problem filozoficzny, o którym dawał on w wielu miejscach znać m.in. w „Eseju o schorzeniach głowy”. W tym oto piśmie z roku 1774, podobnie jak inni myśliciele, także i królewiecki filozof z przykrością konstatawał, że „intrygi i podstępny stopniowo stały się w społeczeństwie obywatelskim pospolitymi zwyczajami, przez co bardzo skomplikowały grę ludzkich zachowań, nie jest niczym dziwnym, że gdy jakiś zwykle rozsądny i uczciwy człowiek, który albo zbyt gardzi tą całą przebiegłością, żeby brał ją pod uwagę, albo też nie może skłonić swego zacnego i życzliwego serca do uczynienia z natury ludzkiej tak znienawidzonego pojęcia, wpada wszędzie w sidła oszustów i jest przez nich wyśmiewany, tak że w końcu wyrażenie »dobry człowiek« już nie w zawołany sposób, lecz wprost oznacza prostaka. Dlatego też w języku lajdaków rozsądnym człowiekiem jest tylko ten, kto wszystkich innych ma za gorszych od siebie, czyli za oszustów”. I. Kant, *Dzieła zebrane, Pisma przedkrytyczne*, t. I, s. 698 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. II (*Vorkritische*), s. 261].

²⁰⁵ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 35 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 223].

poziomie psychologicznym), że podejmowane przez niego czyny stoją w sprzeczności z normami, jest podmiotem obdarzonym zdolnością wolnego wyboru. Oznacz to, że bez względu na zewnętrzne warunki pozostaje on, jako sprawca jakiegoś czynu, odpowiedzialny zarówno za samo działanie jak i jego skutki. Z tegoż powodu Kant określa moralną osobowość jako „wolność rozumnej istoty podległej normom moralnym (...) z czego wynika, że osoba podlega tylko takim normom, które (...) samej sobie nadaje”²⁰⁶. Podmiot jest więc odpowiedzialny za czyny, których jest sprawcą, bowiem na gruncie własnej wolności decyduje się przyjąć zobowiązanie do takiego, a nie innego działania, które rozum określa przez dyktowane przezeń normy. Wszelako jeden z aktorów przedstawionej wyżej sytuacji, bez względu na to, czy sam przymusi się do działań, do których jest zobowiązany – czyli do wypełnienia swych obowiązków, czy odda się jednak własnym upodobaniom (w zarysowanej sytuacji jest to zdobycie jabłka), będzie mu przypisana odpowiedzialność za dokonane działania, której on sam ani nikt inny (kto jest obdarzony wolnością) nie jest w stanie z siebie zdjąć. Przypomnijmy jednak, że obowiązek, czyli działanie, do którego ktoś jest zobowiązany, stanowi jedynie materię zobowiązania, które z kolei może mieć dwa różne źródła. Powiedzieliśmy, że z jednej strony zobowiązanie może być wewnętrzne i wówczas związane jest ono zawsze z przymusem, jaki musimy zastosować względem samych siebie, chcąc wypełniać swoje obowiązki cnoty. Pobudką takiego działania może być jedynie cel sam w sobie, a więc obowiązek, czy w swej ostatecznej formie, cnota człowieka. W tym właśnie kontekście mówiliśmy także o wolności wewnętrznej, czyli niezależności działania od wszelkich determinacji mających swoje źródło w zmysłowości.

Z drugiej jednak strony, do pewnego działania możemy być zobowiązani zewnętrznie. Ponieważ „zobowiązanie oznacza nie tylko praktyczną konieczność, ale także przymus”, w takim wypadku mówić będziemy o przymusie zewnętrznym wywieranym wyłącznie gwoi zapewnienia – w zgodzie z powszechnymi normami – wolności zewnętrznej podmiotów, a więc i ustrzeżenia ich przed krzywdą ze strony innych. Dlatego w swym przedstawieniu tego, co jest *meum* Kant używa stwierdzenia «moje w sensie prawnym», przez co rozumieć

²⁰⁶ Tamże [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VI (MdS/RL), s. 223].

należy to, co może być moje zgodnie z ogólną normą. Tą ogólną normą jest ogólna norma prawa (*Rechtsgesetz*), która przyjmuje formę imperatywu kategorycznego i brzmi: „działaj zewnątrz w taki sposób, aby wolny akt twojej woli mógł współistnieć z wolnością każdego innego zgodnie z powszechnymi normami”²⁰⁷. Zobowiązanie, na które wskazuje ten kategoryczny imperatyw ma, jak powiedzieliśmy, zewnętrzne źródło w tym sensie, że nie wymaga on od nas, aby działanie, które nakazuje, samo w sobie stanowiło pobudkę do jego podjęcia. Wskazuje on (w formie postulatu, który nie dopuszcza żadnego dowodu) jedynie na to, że podług rozumowo określonej wolności zewnętrznej, czyli niezależności od arbitralnych działań innych podmiotów, zarówno ja sam, jak i każda inna osoba, mogę być przymuszony do ograniczenia sposobów realizacji swoich celów oraz obierania takich, a nie innych przedmiotów swojego pożądanego; aby dzięki temu wolne działania wchodzących ze sobą w interakcje podmiotów, bez względu na ich intencje, były działaniami nieograniczającymi nikomu wolności (podług powszechnych norm), a tym samym nie wyrządzały komukolwiek krzywdy – czyli były uprawnione.

Skradzione czy brutalnie wyrwane z mojej dłoni jabłko jest więc efektem działania, które w ostatecznym rozrachunku należy rozumieć jako wyrządzenie mi krzywdy w dwóch aspektach. Po pierwsze, dokonany czyn poświadcza traktowanie mojej osoby, jak już wspominaliśmy, wyłącznie jako środka do osiągnięcia celu, jakim w tym wypadku jest zdobycie jabłka. Po drugie, w zaistniałej sytuacji została pogwałcona nie tylko moja wolność wewnętrzna, a tym samym godność, ale także wolność w jej zewnętrznym wymiarze, to znaczy wolność podług powszechnych norm, która może współistnieć z wolnością każdego innego – w tym wypadku jest to prawo wynikające z prawnego postulatu praktycznego rozumu: „każdy zewnętrzny przedmiot mojego wyboru mogę mieć jako coś co jest moje”²⁰⁸ (oczywiście w granicach powszechnych norm). Przypomnijmy, że Kant w swojej definicji *meum* używa pojęcia *iuris*, co uzasadnia właśnie rozumienie omawianej krzywdy nie tylko w kategoriach etycznych, to znaczy jako złamania wewnętrznych norm moralnych, ale także

²⁰⁷ Tamże, s. 43 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 231].

²⁰⁸ Tamże, s. 56 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 246].

norm zewnętrznych (prawnych). Utracony bowiem wbrew mojej woli owoc, poświadcza nie tylko o wyrządzeniu mi krzywdy, której ewentualne konsekwencje dla jej sprawcy będą miały wyźwięk jedynie wewnętrzny (i to niekoniecznie uświadomiony), ale także tej, która przewiduje, że choć być może poniesione przeze mnie szkody nigdy nie zostaną naprawione i przywrócone do stanu sprzed zaistniałej sytuacji, to jednak w sytuacji przekroczenia granic mojej wolności zewnętrznej, wszelkie działania sprawcy zostaną powstrzymane i obłożone sankcjami w postaci przewidzianej przez normy kary. Przyjrzyjmy się jednak jeszcze bliżej temu, jak Kant określa *meum iuris*. Otóż wyobraźmy sobie sytuację, w której jabłko, o którym była już wcześniej mowa, odkładam i odchodzę z przekonaniem, że jest ono wciąż moim. Do zakreślonej przez filozofa sytuacji dodajmy jeszcze jeden element, który nieco bardziej ją radykalizuje. Otóż przyjmijmy, że wszystkie podmioty mogące fizycznie wejść w kontakt z pozostawionym owocem są poinformowane o tym, że to właśnie ja nazywam go *meum iuris* i zgadzają się w tym ze mną w tym sensie, że wyrażają na to zgodę. W takiej sytuacji, pomimo tak zarysowanej postawy aktorów, pozostawienie przeze mnie jabłka wciąż obarczone jest ryzykiem, że ktoś będzie chciał zerwać umowę, i jednak mi je zabrać, aby następnie na przykład je zjeść; i chociaż nie wyrwie mi go bezpośrednio z dłoni, to jednak wyrządzona mi w wyniku takiego działania krzywda wciąż będzie miała miejsce. Kant twierdzi zatem, że nawet, gdy w danym czasie i przestrzeni i tak nie leżałoby w mojej mocy używanie pewnego przedmiotu, który nazywam moim – co może to wynikać z faktu, że w danym momencie znajduję się w zupełnie innym miejscu niż pozostawiony przeze mnie przedmiot – to i tak ktoś, kto pozbawia mnie możliwości jego używania, krzywdzi mnie, ergo łamie moje prawo.

Zasadnym jest więc twierdzenie, że Kant, zgodnie z tradycyjną wykładnią prawa rzymskiego, używa starego prawniczego terminu ‘posiadanie’ (*Besitz – possessio*), przez które rozumie subiektywny warunek możliwości używania czegokolwiek²⁰⁹, a zatem odnosi się właśnie do nieempirycznego jego rozumienia. Nieempiryczne posiadanie jest bowiem posiadaniem bez dzierżenia (*detentio*), posiadaniem, w którym relacja między podmiotem a przedmiotem musi być relacją pozbawioną wszelkich domieszek empirycznych, a taką jest

²⁰⁹ Tamże, s. 55 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 245].

jedynie relacja prawna, a więc ta ustanowiona na podstawie racji rozumowych. Z tegoż powodu posiadanie inteligibilne jest nazywane przez Kanta, obok posiadania prawnego, także posiadaniem rozumowym.

Pozbawienie więc kogoś posiadania jakiejś rzeczy, która do niego należała, jest wyrządzaniem krzywdy, która w jej fenomenalnym aspekcie, polega na utracie możliwości fizycznego nią dysponowania. Ma ona jednak także i wymiar niefizyczny bowiem we wspomnianej sytuacji łamane jest także czyjeś prawo do używania przedmiotu swojego wyboru.

Dzięki temu rozróżnieniu, filozof może zasadnie powiedzieć, że nawet w momencie braku fizycznego kontaktu z przedmiotem, który jest moim, ktoś kto wbrew mojej woli chciałby go używać, krzywdziłby mnie łamiąc moje prawo. Wydaje się więc, że możliwość nazywania czegoś moim, ma podstawę w posiadaniu inteligibilnym, czyli prawnej relacji między podmiotem i przedmiotem. Zauważmy jednak, że krzywda, która zostaje mi wyrządzona w momencie, gdy bez mojej zgody jakiś podmiot zaczyna używać coś, co nazywam *meum iuris*, ma miejsce wówczas, gdy ów prawny stosunek zostanie wykazany jako realny. Temu zadaniu Kant poświęca kolejne paragrafy pierwszej części *Nauki prawa* tak, aby uzasadnić bodaj najważniejszy element tego prawa, czyli własność zewnętrzną. Własność wewnętrzna bowiem, jak było to już wspomniane, jest czymś niezbywalnym z tej racji, że jest czymś wrodzonym, pierwsza (własność zewnętrzna) musi być z kolei zawsze nabyta.

Z przedstawionych wcześniej rozważań wiemy, że prawa noszące miano praw nabytych, są jedynymi, które dotyczą własności zewnętrznej. Należy więc pozostawić rozważania, dotyczące prawa wrodzonego, oraz prawa w jego szerokim sensie, i skoncentrować się na prawach, normach i obowiązkach w sensie prawa w węższym znaczeniu, czyli prawa czysto zewnętrznego²¹⁰, w którym nie odnajdziemy już żadnej domieszki etycznej. Wkraczamy więc w obszar działań zewnętrznych, których określenie nie wynika z przyjętych przez podmiot pobudek moralnych bądź też nie przyjętych, ale z określenia formy stosunku zachodzącego w pośrednich i bezpośrednich kontaktach, jakie zachodzą między ludźmi.

²¹⁰ Tamże, s. 44 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 232].

Powiedzieliśmy i dokładnie wyjaśniliśmy także to, że z tak rozumianym prawem łączy się uprawnienie do stosowania przymusu (w granicach powszechnych norm), a więc uprawnienie do tego, aby móc powstrzymywać wszelkie przeszkody stojące na drodze wolności podług powszechnych norm.

Do tej pory wskazałem, że istnieją pewne przedmioty zewnętrzne, pewne przedmioty poza mną, które to mogą stać się moją własnością zewnętrzną, która z kolei może mieć miejsce jedynie wtedy, gdy udowodnimy realność posiadania inteligibilnego. W przeciwnym razie każdy, kto używałby pewnego przedmiotu mojego wyboru, z którym nie łączyłby mnie żaden prawny związek, nie mógłby wyrządzić mi krzywdy, a zatem nie ograniczałby mojej wolności – nie działałby niezgodnie z powszechną normą.

2.4. Posiadanie inteligibilne a własność zewnętrzna

W tej części pracy zajmę się szerzej próbą odzwierciedlenia Kantowskiego uzasadnienia i wykazania realności posiadania inteligibilnego, a zarazem własności zewnętrznej²¹¹. Dlatego też do kolejnych rozważań konieczne będzie przedstawienie sformułowanych przez Kanta dwóch definicji własności, czy jak Kant to nazywa „mojego i twojego” przedmiotu. I tak: „przedmiot znajdujący się poza mną jest czymś moim, jeżeli przeszkadzanie mi w jego używaniu wedle własnej woli byłoby wyrządzeniem mi krzywdy (ograniczeniem mojej wolności, która może współistnieć z wolnością każdego innego zgodnie z powszechną normą)”. Powyższa definicja, jak zwraca na to uwagę sam filozof, jest definicją nominalną, która wynika z „zupełnej i określonej ekspozycji pojęcia”. Definicja realna zaś wystarcza do wyprowadzenia pojęcia i stwierdza, że „pewien zewnętrzny przedmiot jest czymś moim, jeżeli przeszkadzanie mi w jego używaniu byłoby wyrządzeniem mi krzywdy, mimo iż nie jestem w posiadaniu tego przedmiotu (nie jestem jego dzierżycielem)”²¹².

²¹¹ Interesujący komentarz wprowadzający w obręb rozważań nad teorią własności, rozumianą nie jako teoria empiryczna, a teoria normatywna odnajdziemy m.in. w: H-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat. Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987, s. 67 i nn.

²¹² I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 59 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 249].

W tym miejscu, zanim przejdziemy do dalszych rozważań, podkreślmy to, co powiedzieliśmy już o posiadaniu niezmysłowym, koniecznym do tego by uznać pewne przedmioty mojego wyboru za własne. Rzeczy materialne poza mną, zawsze muszą być w jakiejś przestrzeni, miejscu, które może być miejscem zupełnie innym, aniżeli to w jakim znajduje się podmiot. Tym samym, nazwanie czegoś moim, nie jest, a nawet nie może być związane z fizycznym posiadaniem danego przedmiotu – jest innym, właśnie niefizycznym, jednakże równie rzeczywistym posiadaniem. Jakiś przedmiot poza mną można zatem nazwać swoim lub orzec o nim, iż jest czyjąś własnością nie dlatego, że podmiot posiada go w danym momencie i w danym miejscu przy sobie (co by oznaczało, że posiada go fizycznie), lecz w wyniku tego, że podmiot będący w innym punkcie przestrzeni nadal może stwierdzić, że dany przedmiot zewnętrzny jest jego; czyni to na podstawie pewnego prawnego związku, który to gwarantuje, że dany przedmiot poza podmiotem może być jego, to znaczy, że jest jego własnością. Tym samym, gdyby nie to konieczne założenie, jakim jest *possessio noumenon*, to w wypadku posiadania empirycznego każdy gwałt dokonany na mnie, jak było to już powiedziane w pierwszej części pracy, w związku z odebraniem mi jakiejś rzeczy poza mną, naruszałby jedynie moją własność wewnętrzną, a nie własność zewnętrzną, która de facto by nie istniała.

Czym dokładnie jest owo założenie które, jak mówił filozof, jest konieczne, stanie się jasnym dopiero wtedy, gdy odpowiemy na pytanie, jak w ogóle jest możliwe posiadanie prawne, czyli inteligibilne. Ponieważ wszystkie zdania prawne są normami rozumu (*dictamina rationis*), tym samym są one zdaniami a priori, z których to jedne są zdaniami mówiącymi o posiadaniu empirycznym, a zatem są zdaniami analitycznymi, gdyż mówią o zgodnym z prawem posiadaniu empirycznym²¹³. Tym samym nie wykraczają poza prawo osoby w stosunku do niej samej. Drugą grupą zdań prawnych a priori będą zdania syntetyczne, które to wykraczają poza ograniczające warunki posiadania empirycznego, to znaczy poza te związane z przestrzenią i czasem. Zadaniem Kanta będzie zatem pokazanie, w jaki sposób zdanie wyłączające warunki empiryczne i wychodzące poza pojęcie posiadania zmysłowego

²¹³ Por. A. Ripstein, *Force and Freedom Kants Legal and Political Philosophy*, Cambridge, Massachusetts 2009, s. 93 i nn.

jest a priori możliwe. Konieczne jest zatem dokonanie dalszej analizy pojęcia posiadania nieempirycznego, która polegać musi na eliminacji wszelkich warunków naoczności, które uzasadniałyby posiadanie empiryczne. Jedynie abstrahując od nich, będziemy w stanie poszerzyć granice posiadania poza zmysłowe ograniczenia oraz sprawić, że każdy przedmiot wyboru, będący w moim władaniu, ale zarazem nie będący w moim posiadaniu (fizycznym), będzie mógł być moim w znaczeniu prawnym (chyba, że jest własnością kogoś innego). W tym miejscu znów musimy odwołać się do prawnego postulatu rozumu praktycznego oraz pojęcia własności zewnętrznej. Nim jednak to się stanie, należy nieco bliżej przedstawić samo pojęcie postulatu, które przysporzyć może wiele problemów, szczególnie wtedy, gdy jego znaczenie miesza się z tym, jakie ma postulat w dziedzinie matematyki, który to posiada apodyktyczną pewność i wymaga czynności, której przedmiot wcześniej a priori i z zupełną pewnością poznano jako możliwy. Przy postulatcie praktycznego czystego rozumu wymaga się możliwości samego przedmiotu, tak jak jest to poczynione na kartach *Krytyki praktycznego rozumu*²¹⁴ w związku z możliwością istnienia Boga, czy nieśmiertelności duszy. Należy jednak mieć na uwadze, że sam postulat jest twierdzeniem teoretycznym, którego jednak nie można dowieść, o ile jest ono nierozdzielnie związane z prawem praktycznym mającym a priori bezwarunkową ważność.

Wspomniany postulat czystego rozumu praktycznego dotyczy faktu, że każdy podmiot jest w możności posiadania pewnego przedmiotu zewnętrznego swojego wyboru, jako należącego do niego. Już wcześniej wykluczyliśmy możliwość owego posiadania jako posiadania empirycznego, na rzecz posiadania inteligibilnego, które to jest niezależne od warunków przestrzennych i czasowych. A zatem, sam przedmiot musi być rozpatrywany przy

²¹⁴ Postulaty opisane w *Krytyce czystego rozumu* oraz *Krytyce praktycznego rozumu* są chyba najbardziej znanymi i najczęściej dyskutowanymi. Warto jednak pamiętać, że i w innych dziełach Kanta pojęcie to jest nie tylko używane, ale pełni ono bardzo ważną rolę. Zwrócimy na to szczególną uwagę w kontekście postulatów czystego praktycznego rozumu, o których Kant pisał w *Metafizyce moralności*. Jednak także w *Religii w obrębie samego rozumu* pojawiają się postulaty rozumu odnoszące się do celu ostatecznego i dobra najwyższego, o których jeszcze wspomnimy w niniejszej pracy. Więcej na temat postulatów w religii w ujęciu Kantowskim możemy przeczytać w jednej z nielicznych polskich publikacji na temat autorstwa Henryka Borowskiego pt., *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986, s. 101-110. Więcej o postulatach Boga, nieśmiertelności oraz wolności odnajdziemy w pracy J. Kruegera, *Kants Moral Metaphysics. God, Freedom, and Immortality*, Berlin, New York 2010.

jednoczesnym abstrahowaniu od wspomnianych warunków empirycznych. Proces myślowy, jaki musimy tutaj przeprowadzić, jest związany z koniecznością pojmowania przedmiotu mojego wyboru, z którym jestem w pewnym prawnym związku, abstrahując od wszelkich warunków zmysłowych. Jest to oczywiście związane z faktem, że pojęcie prawa nie może być bezpośrednio stosowane do przedmiotów doświadczenia oraz *possessio phaenomenon*, lecz właśnie do *possessio noumenon*, gdyż pod pojęcia z zakresu prawa można podciągnąć jedynie pojęcia intelektualne. Zatem pojęcie posiadania inteligibilnego musi się odnosić do pewnego przedmiotu, który jest po prostu w moim władaniu (*In potestate mea positum esse*), abstrahując przy tym od warunków przestrzennych. W takim ujęciu mamy zatem do czynienia z pewnym intelektualnym stosunkiem względem przedmiotu, to znaczy takim powiązaniem woli podmiotu (zdolności wyboru) z przedmiotem, które jest niezależne od wszelkich stosunków czy relacji zmysłowych. Pojęcie posiadania okazuje się powszechnym aktem normodawczym, który to zawiera się w słowach „«ten zewnętrzny przedmiot jest mój», gdyż przez nie [czyli poprzez te słowa – T. W. M.] na wszystkich innych nakłada się pewne zobowiązanie, którego inaczej by nie posiadali, mianowicie [zobowiązuje się ich] do powstrzymywania się od używania tego przedmiotu”²¹⁵. Dlatego też pojęcie posiadania nieempirycznego wywnioskowane z postulatu praktycznego rozumu, a tym samym nie dające się pojąć (*einsehen*) w sposób bezpośredni, musi prowadzić do wniosku, że „ten praktyczny rozum poszerza swój zakres bez pomocy naoczności, a nawet a priori nie potrzebując żadnej naoczności, przez samo abstrahowanie od empirycznych warunków, do którego uprawnia zasada wolności, i w ten sposób może ustalać syntetyczne zdania a priori dotyczące prawa”²¹⁶.

2.4.1. Pojęcie posiadania – podsumowanie

Z pojęciem posiadania, jak mogliśmy zauważyć, wiąże się wiele trudności. Kant bowiem posługując się tym pojęciem, ma na myśli czysto empiryczny (leżący w sferze zjawisk), a innym razem czysto intelektualny (leżący w sferze noumenalnej, inteligibilnej) stosunek

²¹⁵ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 63 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 253].

²¹⁶ Tamże, [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 255].

podmiotu do przedmiotu²¹⁷. W pierwszym rozumieniu, o posiadaniu możemy mówić tylko w sensie fizycznego jego dzierżenia czegoś, bycia w fizycznym kontakcie z danym przedmiotem w określonym czasie i przestrzeni. Tym samym, gdy tracimy bezpośredni kontakt z przedmiotem, czy to z własnej woli, czy za sprawą zastosowania wobec nas jakiejś formy przemocy, wówczas też tracimy jakiegokolwiek prawa do niego. Nie możemy już mówić o tym przedmiocie jako o takim, który mam prawo użytkować, przestaje on bowiem być moją własnością, już do mnie nie należy. Dlaczego tak się dzieje? Kant twierdzi, że daną rzecz możemy używać wyłącznie wtedy, gdy jesteśmy w jej posiadaniu. Jest to bardzo zdroworozsądkowe rozumowanie, albowiem nie ulega wątpliwości, że aby zjeść jabłko, muszę wcześniej je posiadać lub inaczej fizycznie dzierżyć we własnej dłoni. Wydaje się więc, że skoro w wyniku nikczemności innych (bądź własnej woli), doszłoby do utraty przeze mnie możliwości używania jakiegoś przedmiotu (czyli tracę możliwość jego fizycznego posiadania), wówczas dana rzecz musiałaby przestawać być moją. W takim wypadku, gdyby miało istnieć wyłącznie empiryczne rozumienie posiadania, zastosowany wobec mnie akt przemocy, naruszałby wyłącznie moją godność jako człowieka (bowiem podmiot stosujący wobec mnie taką przemoc naruszałby tym samym swój etyczny obowiązek przyczyniania się bądź nie stania na drodze do mojej szczęśliwości). Zatem za naruszenie mojej wewnętrznej własności, jaką jest moja wolność, odpowiadałby wyłącznie przed własnym sumieniem. Nie mogłyby go spotkać żadne inne konsekwencje, bowiem przy tak rozumianym posiadaniu nie mogłaby też istnieć jakakolwiek własność zewnętrzna, która przysługiwałaby mi w sensie obiektywnym, a więc bez względu na warunki empiryczne (aktualne bycie w fizycznym kontakcie z danym przedmiotem). Co więcej, gdyby możliwym było wyłącznie empiryczne posiadanie, wówczas samo pojęcie posiadania – jak dowodzi Kant – byłoby wewnętrznie sprzeczne. Jak zaznacza bowiem filozof, prawo jako będące „czystym pojęciem praktycznego

²¹⁷ Powinniśmy przynajmniej zaznaczyć, że we współczesnych teoriach liberalnych dotyczących własności, to nie Kantowska koncepcja własności a zsekularyzowana lockowska wersja praw własności jest tą dominującą. Por. K. Flikschuh, K. Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge 2000, s. 123. Warto przyrzeć się argumentom nawiązujących do teorii Locke'a, w tym m.in. pracom: J. Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford 1988; S. Münzer, *A Theory of Property*, Cambridge 1990; J. Christman, *The Myth of Property. Towards an Egalitarian Theory of Ownership*, Oxford, 1994.

roзумu, odnoszącym się do wyboru podporządkowanego normom wolności (...) jest już [samo] intelektualnym posiadaniem pewnego przedmiotu”²¹⁸. Znaczy to tyle, iż moim w sensie prawnym (*meum iuris*) mogę nazwać przedmiot mego zewnętrznego wyboru, do którego jestem w takim stosunku, iż choć go w danym momencie nie posiadam (fizycznie), to jednak używanie go przez inny podmiot bez mojej woli, będzie wyrządzaniem mi krzywdy²¹⁹. Okazuje się zatem, iż z czystego praktycznego rozumu wynika konieczność założenia możliwości istnienia, innego od empirycznego, posiadania. W innym przypadku, nie mogłoby być mowy o zobowiązaniu kogokolwiek do nie czynienia mi krzywdy, poprzez odbieranie mi wynikającego z prawa uprawnienia do nazywania czegoś poza mną – moim.

Innymi słowy, nie mogłaby istnieć własność zewnętrzna, co z kolei kłóci się ze zdroworozsądkowym myśleniem. Brak możliwości istnienia własności zewnętrznej oznaczałoby, że wszelkie przedmioty zewnętrzne są niczyje, do nikogo nie mogą należeć obiektywnie; zatem i nasza wolność zewnętrzna przestałaby mieć rację bytu, gdyż możliwe przedmioty mojego wyboru byłyby ograniczane przez coś innego, aniżeli wynikające z rozumu praktycznego powszechne normy.

Dla obrony możliwości istnienia wolności zewnętrznej Kant powie, że wprowadzając analitycznie z pojęcia prawa możemy wydedukować istnienie wyłącznie posiadania empirycznego²²⁰, to jednak możliwym jest nadal pomyślenie sobie możliwości posiadania czegoś, bez względu na wszelkie warunki empiryczne. Jak dowodzi Kant, możliwym jest odniesienie do pojęcia posiadania nie tylko prawnego zdania analitycznego a priori, ale również syntetycznego a priori, które poszerzałoby granice posiadania poza warunki czysto empiryczne. Zrozumiała wówczas staje się Kantowska definicja własności, która brzmi: „Pewien zewnętrzny przedmiot jest czymś moim, jeżeli przeszkadzanie mi w jego używaniu byłoby wyrządzaniem mi krzywdy, mimo iż nie jestem w posiadaniu tego przedmiotu (nie

²¹⁸ Tamże, s. 59-60 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 249].

²¹⁹ Tamże, s. 55 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 245].

²²⁰ Por. Tamże, s. 60 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 250].

jestem jego dzierżycielem)”²²¹. Jakie są implikacje powyższej definicji? Otóż Kant zwraca w niej szczególną uwagę na osobliwą relację, czy jak sam filozof to nazywa, związek między podmiotem a przedmiotem. Jest on szczególnego rodzaju, gdyż to właśnie w jego obrębie można będzie mówić o własności, to znaczy o takim powiązaniu z danym przedmiotem, które gwarantuje, że jego używanie bez mojej zgody jest zarazem naruszeniem moich praw oraz krzywdzeniem mojej osoby²²². Jest to oczywiście związane z ogólną zasadą prawa, która zaznacza, że uprawnionym jest „każde działanie, jeżeli może ono współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą lub jeśli stosownie do jego maksymy wolności woli każdego [człowieka] może współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą”²²³. Zasada ta wskazuje zatem na warunki, w obrębie których każde działanie przeszkadzające mi w swobodnym współistnieniu z innymi, zgodnie z pewną

²²¹ Tamże, s. 59 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 249].

²²² Wiele miejsca omawianej relacji podmiot-przedmiot, poświęcili Byrd i Hruschka w swoim komentarzu do *Metafizyki moralności*. Por. B. S. Byrd, J. Hruschka, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge 2010, s. 111 i nn. oraz rozdział VI. Katrin Flikschuh wskazuje na ten sam fragment i stwierdza, że dla Kanta korzystanie z zewnętrznego obiektu mojego wyboru jest niezgodne z prawem tylko wtedy, gdy używanie owego przedmiotu bez mojej zgody stanowi naruszenie mojej wolności. Biorąc pod uwagę także to, że Kant wskazuje na związek między wrodzonym prawem względem przedmiotów mojego zewnętrznego wyboru, uwypukla się różnica względem teorii własności Locka, która zakłada pewne złączenie podmiotu i przedmiotu, który jest efektem pracy tego ostatniego. U królewieckiego filozofa takie złączenie nie występuje. Por. K. Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, dz. cyt., s. 121.

²²³ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 42 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 230].

powszechną normą, jest działaniem bezprawnym²²⁴. Można w tym miejscu postawić pytanie o warunek, który musi być spełniony, aby moje działanie, polegające na używaniu jakiegoś przedmiotu, nie wchodziło w konflikt z ogólną zasadą prawa, a zarazem nie krzywdziło żadnej innej osoby? Tym warunkiem jest właśnie posiadanie inteligibilne (prawne), dzięki któremu mogę coś zewnętrznego nazywać moim, czy mówić, że jest moją własnością jedynie wtedy, gdy pomimo, że nie jestem w jej [owej rzeczy] posiadaniu, to jestem z nią w pewnym związku, a ktoś inny krzywdziłby mnie używając owej rzeczy bez mojej zgody. Tym samym moje działanie, w związku z używaniem jakiejś rzeczy, będzie działaniem uprawnionym, czy słusznym jedynie wtedy, gdy dana rzecz będzie moją własnością, do czego konieczne jest właśnie inne od zmysłowego posiadanie²²⁵.

²²⁴ Kant wskazuje zatem na to, że wolność musi być ograniczona do pewnych warunków, które nazywa *allgemeine Rechtsgesetz*. Kant wyraźnie to potwierdza, co może dziwić wszystkich zaznajomionych z *Uzasadnieniem metafizyki moralności*, w drugim paragrafie „Ogólnej zasady prawa” w *Metafizycznych podstawach nauki prawa*, w którym stwierdza: „rozum mówi [...] że zgodnie ze swoją ideą moja wolność ogranicza się do [czynów możliwych przy spełnieniu] tych warunków i może też być do nich czynnie [*thätlich*] ograniczana przez innych”, I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., dz. cyt., s. 43 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 231]. Dlatego Kant określając to, co jest słuszne (*recht*) stwierdza: „każde działanie, jeżeli może ono współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą lub jeśli stosownie do jego maksymy wolności woli każdego [człowieka] może współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą”, Tamże, s. 40 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 228]. Filozof wspomina o tym już w rozprawie o religii, gdzie stwierdza, że „gdyby jednak mająca powstać wspólnota miała być jurydyczna, to zbiorowisko jednoczących się w całość samo musiałoby być prawodawcą (praw konstytucyjnych). Bo prawodawstwo wychodzi od pryncypium: ograniczyć wolność człowieka do takich warunków, pod którymi może ona istnieć zgodnie z powszechnym prawem, wespół z wolnością każdego innego [człowieka]”, I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007, s. 136 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 98].

²²⁵ Bez wątpienia przedstawiona tu Kantowska teoria posiadania niesie z sobą kolejne problemy oraz możliwości interpretacyjne, którymi nie możemy się już dalej zajmować w ramach niniejszej pracy. Dodatkową trudność, prócz nie zawsze jasnych i przejrzystych wykładów Kanta, może sprawiać fakt, że literatura dotycząca niniejszej kwestii nie jest dość bogata. Na szczególne uznanie zasługują pogłębione analizy W. Kerstinga w tym m.in. praca poświęcona posiadaniu inteligibilnemu i wolności, która stanowiła dla mnie ważne źródło informacji. Por. W. Kersting, „*Freiheit und Intelligibler Besitz: Kants Lehre vom Synthetischen Rechtssatz a priori*”, „*Zeitschrift für Philosophie*”, 6 (1981), 31-51. Ta sama dyskusja w nieco zmienionej formie opublikowana została w: W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlin 1984, s. 233-241.

2.4.2. Pojęcie własności zewnętrznej

Kant, mówiąc o własności, posługuje się jej realną definicją, która brzmi następująco: „pewien zewnętrzny przedmiot jest czymś moim, jeżeli przeszkadzanie mi w jego używaniu byłoby wyrządzaniem mi krzywdy, mimo iż nie jestem w posiadaniu tego przedmiotu (nie jestem jego dzierżycielem)”²²⁶. Jak sam to uściśla, przedmiot jest tutaj rozumiany nie jako zjawisko (przedmiot zmysłów), lecz jako *noumenon* (przedmiot intelektu). Tylko do tak rozpatrywanego przedmiotu może się odnosić „praktyczne zdeterminowanie zdolności wyboru zgodnie z normami wolności”²²⁷, a zatem i posiadanie rozumowe, którego istnienie musimy założyć, o ile w ogóle chcemy mówić o możliwości istnienia własności zewnętrznej.

Jak już bowiem wiemy, do stwierdzenia, że jakiś zewnętrzny przedmiot należy do mnie nie wystarczy sam fakt jego dzierżenia (bycia w fizycznym z nim kontakcie) w określonym czasie i przestrzeni. Oprócz bowiem empirycznego, a więc i przypadkowego posiadania owego przedmiotu, nie można byłoby odnaleźć w tego rodzaju stosunku podmiotu do przedmiotu niczego, co wiązałoby go z nim w sposób obiektywny, tj. niezależny od arbitralnych wyborów innych podmiotów. Aby zatem mógł rozpatrywać jakiś zewnętrzny przedmiot jako swój (a więc mieć wobec niego jakiekolwiek roszczenia), muszę rozumieć go nieco szerzej, niż jedynie jako konkretne zjawisko podległe prawom przyrodniczym, które z tej racji wyklucza możliwość stosowania wobec siebie jakichkolwiek warunków wychodzących poza ów empiryczny porządek. Przedmiot zewnętrzny należy więc tutaj rozumieć jako przedmiot różny ode mnie, a nie jedynie znajdujący się w innym miejscu, tym samym jako możliwy przedmiot mojego wyboru, tj. taki przedmiot którego używanie leży w mojej mocy²²⁸. Tylko do tak pojętego przedmiotu mogą odnosić się aprioryczne zasady, z których to Kant wyprowadza wszelkie stosunki prawne.

²²⁶ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 59 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 249].

²²⁷ Tamże. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 249]. W oryginale, czyli w języku niemieckim, czytamy: „*praktische Bestimmung der Willkür nach Gesetzen der Freiheit*”.

²²⁸ Tamże, s. 56 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 246].

2.4.3. Zewnętrzny przedmiot wyboru

Omawiając zagadnienie zewnętrznego przedmiotu mojego wyboru należy pamiętać, iż poruszamy się w obszarze prawa (*Recht*), a nie cnoty. Mówiąc o przedmiocie mojego wyboru (*meiner Willkür*) lub zdolności mojego wyboru, mamy na myśli tylko i wyłącznie przedmiot władzy pożądania rozumianej jako uświadomiona zdolność działania do wytworzenia przedmiotu. Tak rozumiana władza pożądania, to znaczy taka, która odnosi się wyłącznie do działania, rozpatrywana jest jako ta, która poprzedzana jest przez inną podstawę determinującą wybór. Jest więc to władza pożądania w węższym sensie (*Willkür*), bowiem mamy na myśli zdolność wyboru, której wewnętrzna, determinująca podstawa (a zatem i jej rozstrzygnięcie) mieści się poza rozumem podmiotu. Oznaczać to musi, że jej przyczyną może być wyłącznie przyjemność bądź przykrość wynikająca z istnienia przedmiotu przedstawienia. Tego rodzaju przyjemność, jako koniecznie związana z pożądaniem, zwie się przyjemnością praktyczną i wiąże się z zainteresowaniem właściwym skłonnościom, a nie rozumowi. Jest to o tyle ważne, iż podkreśla arbitralność naszych wyborów odnoszących się do posiadania czegoś, a więc i konieczność znalezienia warunków zabezpieczających moją własność przed bezprawną chęcią wejścia w jej posiadanie przez innych.

2.4.4. Pojęcie własności w odniesieniu do trzech możliwych przedmiotów mojego wyboru

Zewnętrzne przedmioty mojego wyboru, jak wskazuje Kant, mogą zostać wyróżnione według trzech kategorii²²⁹, które odpowiadają trzem możliwym rodzajom przedmiotów zewnętrznych. Pierwszy rodzaj zewnętrznego przedmiotu mojego wyboru, Kant zalicza do kategorii substancji. Oznacza to, iż mamy tu na myśli fizyczny przedmiot istniejący w jakimś czasie i przestrzeni, o którym mogę powiedzieć, że go posiadam, o ile wiąże mnie z nim coś więcej, niż tylko empiryczne dzierżenie (chodzi tu oczywiście o posiadanie inteligibilne). Do

²²⁹ Kantowi chodzi tu rzecz jasna o kategorie, czyli czyste pojęcia intelektu. Niemniej należy przypomnieć, że dla filozofa „każde doświadczenie zawiera prócz naoczności zmysłowej, przez którą coś jest dane, jeszcze pojęcie pewnego przedmiotu, który jest dany naocznie, czyli przejawia się. Pojęcia przedmiotów w ogóle, jako warunki a priori, znajdują się więc u podstaw wszelkiego poznania doświadczonego”. Tymi pojęciami przedmiotów w ogóle są z kolei kategorie, „dzięki którym dane naoczne przedmiotu uchodzą za określone pod względem jednej z logicznych funkcji sądzenia”, I. Kant, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, s. 195 i 197 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (*KrV*), s. 105 i 106].

własności tak rozumianego przedmiotu mojego wyboru odwoływać się będzie prawo rzeczowe, będące jedną z dziedzin prawa prywatnego.

Drugi rodzaj zewnętrznego przedmiotu mojego wyboru można wyróżnić według kategorii przyczynowości, a więc swego rodzaju zależności między podmiotami. Mamy tu na myśli już nie przedmioty materialne, lecz czynności wykonywane dla mnie przez wolę jakiegoś podmiotu. Mogę wejść w posiadanie woli wykonania przez jakiś podmiot określonej czynności, o ile uprzednio ów podmiot zobliguje się, czy złoży mi obietnicę, iż bez względu na czas wykonania owej czynności (tj. nawet gdy będzie on znacznie oddalony od chwili składania wspomnianej obietnicy), na mocy jego woli, wchodzę już teraz w jej posiadanie (mogę zaliczyć więc przyrzeczenie, złożone mi przez podmiot, o jego woli wykonania danej czynności w poczet mojego mienia). Do własności tak rozumianego przedmiotu mojego wyboru odnosić się będzie prawo osobowe, będące również częścią prawa prywatnego.

Ostatnim rodzajem zewnętrznego przedmiotu mojego wyboru jest stan innego podmiotu w stosunku do mnie, który to przedmiot zaliczany jest do kategorii wspólnoty²³⁰ (między jednym a drugim podmiotem stosownie do praw wolności). Kant wyjaśnia, iż mogę posiadać jakiś podmiot (wymienia tu m.in. niewiasty, dzieci oraz sługi), o ile ów podmiot, nawet nie podlegając przymusowi, który mógłbym wywierać nań posiadając go empirycznie, np. przetrzymując go w lochu, na mocy mojej woli, w sposób czysto prawny, może zostać zaliczony do mojego mienia. Do posiadania tego rodzaju zewnętrznych przedmiotów mojego wyboru odnosić się będzie prawo prywatne względem osób, pokrewne prawu w stosunku do rzeczy.

2.4.5. Zewnętrzny przedmiot, którego używanie leży w mojej mocy

Opisane wcześniej przedmioty zewnętrzne, jako przedmioty mojego wyboru, mogą potencjalnie stać się moją własnością, o ile możliwość ich fizycznego używania w dowolny

²³⁰ Za Galewiczem podkreślam fakt, że Kant w *Krytyce czystego rozumu* traktuje wyraz „*Gemeinschaft*” „albo tyle, co *communio*, albo tyle, co *commercium*”. Należy więc w odpowiednich fragmentach wydobyć odpowiednie znaczenie, które w jednym wypadku oznacza „wspólnotę bardziej statyczną (np. wspólnotę własności ziemi), kiedy indziej zaś wspólnotę bardziej dynamiczną, opartą na wzajemnym oddziaływaniu jej członków”, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. 1, s. 381 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. III (*KrV*), s. 183], Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 57 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 247].

sposób leży w mojej mocy. Prawny postulat praktycznego rozumu brzmi bowiem następująco: „każdy zewnętrzny przedmiot mojego wyboru mogę mieć jako coś, co jest moje”²³¹. Oznacza to tyle, że każdy zewnętrzny przedmiot mojego wyboru musi dać się pomyśleć nie tylko jako możliwy do posiadania w sensie empirycznym (przedmiot, który potencjalnie może być przeze mnie używany, jego używanie fizycznie jest w mojej mocy), ale co więcej musi też dać się pomyśleć, jako będący w mojej mocy pod względem prawnym²³².

Okazuje się zatem, iż aby wolność zewnętrzna faktycznie mogła takową być, wszelkie zewnętrzne przedmioty mojego wyboru muszą być mi dostępne, w tym sensie, że ich używanie musi być w mojej mocy, nie tylko empirycznie, ale i prawnie. Dzieje się tak za sprawą prawnego postulatu rozumu praktycznego, czy jak go inaczej nazywa filozof, normy zezwalającej (*lex permissiva*), która uprawnia mnie do traktowania każdego zewnętrznego przedmiotu jako potencjalnie czyjś, a więc takiego, wobec którego, jeżeli uczynię go przedmiotem własnego wyboru, mogę zobowiązywać innych do powstrzymania się od jego używania. Oczywiście, o ile pozostaje to w zgodzie z wolnością każdego w ramach powszechnych norm.

2.4.6. Własność a nabycie przedmiotu

Dotarliśmy do punktu rozważań, w którym jesteśmy w stanie precyzyjnie określić to, co może być czyjąś własnością. Niemniej jednak, aby podmiot działania mógł nazywać jakiś zewnętrzny przedmiot swoim, to znaczy, zanim wejdzie w jego (prawne) posiadanie, musi pierw go nabyć²³³. Co to jednak oznacza? Otóż nabycie według Kanta jest działaniem, w wyniku którego dopiero jakiś zewnętrzny przedmiot staje się czyjąś własnością (czymś moim), bowiem pierwotnie żaden zewnętrzny przedmiot nie może być uznawany za czyjąś własność. Spróbujmy jednak lepiej wyjaśnić, czym dokładnie jest owo działanie, które Kant nazywa nabywaniem?

²³¹ Tamże, s. 56 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 246].

²³² Por. Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 246].

²³³ Por. R. Friedrich, *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, dz. cyt., s. 135 i nn.

Po pierwsze, filozof używa tego pojęcia jednocześnie wskazując na jego gradację pojęciową w obrębie *Nauki prawa* i wyróżnia, m.in. nabycie pierwotne, nabycie pierwsze, nabycie prowizoryczne oraz nabycie peremptoryczne. Po drugie, w obrębie samego nabycia, Kant wyróżnia dodatkowo momenty (*attendenda*), które w nim występują.

Zacznijmy jednak od pojęcia nabycia pierwotnego i tego, jak właściwie należałoby je rozumieć, aby przez kolejne analizy dojść do ostatecznej formy nabywania zewnętrznych przedmiotów – do pojęcia nabycia peremptorycznego. To ostatnie może mieć miejsce jedynie w stanie obywatelskim.

2.4.7. Usystematyzowanie pojęcia nabycia – nabycie pierwotne

Przez nabycie pierwotne Kant rozumie działanie, w wyniku którego podmiot działania nabywa zewnętrzny przedmiot, przez co sprawia, że staje się on jego własnością²³⁴. Przedmiot może być jednak pierwotnie nabyty wówczas, gdy podmiot działania nabywa go jako pierwszy. Oznacza to, że przedmiot ten nie jest wyprowadzany z własności²³⁵ kogoś innego, a zatem jego nabycie odbywa się przed wszelkim aktem prawnym. W tym drugim wypadku, nabycie jest zawsze, mówiąc słowami Kanta, pochodne lub wtórne, a ponieważ jest wywiedzione z własności kogoś innego, to wówczas jego nabywanie musi odbywać się podług powszechnych norm, tak aby nie sprzeciwiało się wolności innych w granicach tychże norm.

Kant stwierdza, że nabywanie przedmiotu zewnętrznego możemy rozpatrywać na trzy różne sposoby. Po pierwsze, nabyć możemy zawsze „albo rzecz materialną (substancję), albo czynność (przyczynowość) kogoś innego, albo samą tę inną osobę, tzn. jej stan, o ile zdobywam prawo, aby nim rozporządzać (przeprowadzać z nią transakcje)”²³⁶. Nabywanie określone jest tu więc przez materię, a dokładnie przez rodzaj przedmiotu, jaki jest nabywany. Zacznijmy w pierwszej kolejności od rozpatrzenia nabywania przedmiotów zewnętrznych w postaci rzeczy materialnych.

²³⁴ Por. Tamże, s. 69 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 258].

²³⁵ Dość niefortunny zwrot „wyprowadzać z własności kogoś innego” w oryginale, czyli w języku niemieckim, brzmi następująco: „von den Seinen irgend eines Anderen abzuleiten”.

²³⁶ Tamże, s. 70 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 259].

2.4.8. Nabycie pierwotne a nabycie pierwsze

Wprowadzone przez Kanta dystynkcje pojęciowe mogą wprawić czytelnika nieobeznanego z terminologią filozoficzną i prawniczą w nie lada kłopot. Analizowane przez nas nabywanie, czyli sprawienie, że jakaś rzecz, przedmiot zewnętrzny zdolności wyboru podmiotu staje się czyjś, należy właśnie do takich terminów, które niosą z sobą ryzyko niepełnego ich zrozumienia lub nawet pominięcia pewnych ważnych rozróżnień.

Kant używa pojęcia nabywanie w różnych kontekstach dzieląc je m.in. na nabycie pierwotne oraz nabycie pierwsze. Przypomnijmy, że przed wszelką prawną czynnością, wspólnota ludzi charakteryzowana jest przez Kanta jako pierwotna wspólnota posiadania ziemi. Założenie to niesie z sobą dużo większe konsekwencje, niż mogłoby się wydawać na początku. Prześledźmy ten problem w kontekście pierwszego nabycia, którym może być, jak wskazuje Kant, tylko nabycie ziemi, oraz pierwotnego nabycia, które może być także nabyciem pierwotnym ziemi (gruntu). Na czym więc polega różnica i po co Kant w ogóle dokonuje rozróżnienia na nabycie pierwotne i nabycie pierwsze?

Podstawowa konieczność wynika z chęci wskazania na charakter wspólnoty, jaką tworzą podmioty działania. Kant twierdzi, że obok wspólnoty, którą zakładamy jako pierwszą w porządku czasowym (filozof nazywa ją także wspólnotą istniejącą od prapoczątków – *communio primaeva*), należy wyróżnić inną, wychodzącą poza warunki zmysłowe, wspólnotę posiadania. Pierwsza z nich jest wspólnotą powstałą na gruncie pierwszych stosunków prawnych zachodzących między ludźmi i w tym sensie jest wspólnotą osadzoną zawsze w dziejach rodzaju ludzkiego. Prawo, które nadaje formę relacjom, w jakie wchodzi członkowie takiej wspólnoty, jest i musi być zawsze prawem nabytym, czyli takim, które wymaga zewnętrznych czynności prawnych. Z kolei wspólnota pomyślana jako idea lub jako wspólnota pierwotna, pozwala myśleć o jej członkach jako takich, którzy posiadają przedmioty zewnętrzne (w sensie możliwości czynienia z nich przedmiotów swej zdolności wyboru), jako pierwotnie wspólne im wszystkim. Choć w rzeczywistości taki stan nigdy nie ma miejsca, a w każdym razie nie mamy szans weryfikacji tegoż stanu, ponieważ pojęcie pierwotnej wspólnoty posiadania należy do pojęć rozumowych, a nie empirycznych.

Okazuje się bowiem, iż z prawnego postulatu czystego praktycznego rozumu, który wskazuje, że każdy przedmiot zewnętrzny może stać się czyjąś własnością, wynika konieczność pomyślenia sobie pierwotnej, nienabytej wspólnoty. Taka wspólnota, rozumiana nawet w problematycznym sensie, musi być zawsze odróżniona od pewnej wspólnoty ludzi, która istniała od zarania dziejów; czyli pierwszych, mających swój początek (określony przez warunki przestrzenne i czasowe) zachodzących między ludźmi stosunków (*communio derivativa*)²³⁷. Wspólnotę taką Kant określa mianem wspólnoty pierwotnej (*communio originaria*), której źródłem jest właśnie założenie o wspólnym pierwotnym posiadaniu przedmiotów zewnętrznych. Wspólnota natomiast sięgająca prapoczątków historii ludzkości, jest zawsze wspólnotą wymagającą zewnętrznej czynności prawnej i w tym sensie nigdy nie może być ona rozumiana jako wspólnota pierwotna, której źródła nie można opierać na dziejach, a jedynie na zasadach²³⁸. Mówiąc w skrócie, problematycznie przedstawiona przez Kanta wspólnota pierwotna jest pewną ideą. Nie dość, że należy ją odróżnić od rzeczywiście istniejącej wspólnoty, to należy ją rozumieć jako wspólnotę, której członkowie, co prawda niczego nie mają – jako coś co byłoby ich własnością, ale w wyniku wspólnego posiadania (które jest nazywane przez Kanta także posiadaniem pierwotnym), mogą sprawić poprzez czynności nabycia (najpierw pierwotnego), że wśród zewnętrznych przedmiotów, w których posiadaniu są wszyscy, te które są przedmiotem ich zdolności wyboru, mogą stać się zarazem ich własnością.

Pojęcie wspólnego posiadania Kant przedstawia nieco bliżej w § 16. *Nauki prawa*, gdzie stwierdza, że „wszyscy ludzie znajdują się pierwotnie w zbiorowym posiadaniu powierzchni całej ziemi (*communio fundi originaria*) i każdy człowiek z natury ma wolę jej użytkowania (*lex iusti*)”²³⁹. Innymi słowy Kant wskazuje, że przed jakimkolwiek prawnym aktem wyboru, to znaczy pierwotnie, wszyscy ludzie znajdują się w prawowitym posiadaniu ziemi. Oznacza

²³⁷ Por. Tamże, s. 69 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 258].

²³⁸ Por. Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 258].

²³⁹ Tamże, s. 77 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 267].

to, że „mają oni prawo przebywać tam, gdzie (bez własnej woli) zostali umieszczeni przez naturę i przypadek”²⁴⁰.

Pierwotna wspólnota posiadania jest w *Nauce prawa* przedstawiona jako pewne konieczne następstwo istnienia zarówno człowieka, jak i miejsca, na którym musi on przebywać w znaczeniu powierzchni ziemi, której obszar (ze względu na swoją kulistość) jest ograniczony, a znajdujący się na niej ludzie zajmują jej poszczególne części akcydentalnie. Te naturalne warunki powodują, że ludzie nie są w stanie uniknąć wzajemnych kontaktów, a ograniczoność powierzchni ziemi z konieczności, zmusza do zawierania relacji między poszczególnymi podmiotami. Ta sama podstawa, która zmusza człowieka do łączenia się we wspólnoty, jest także źródłem wszelkich ludzkich skłonności i egoistycznych działań; mówiąc

²⁴⁰ Tamże, s. 73 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 262].

słowami Kanta, możemy je nazwać «miłością własną»²⁴¹. Z kolei realizacja przez podmioty działania własnych, subiektywnych celów, łączy się z ryzykiem, że granice wolności jednych aktorów mogą zostać w każdej chwili zignorowane i pogwałcone przez innych. Nie ma albowiem żadnej zewnętrznej instancji, która mogłaby określić to, co jest zgodne z prawem. Na wypadek konfliktu, podmiotom do realizacji ich własnych celów lub po prostu utrzymania już zrealizowanych – w postaci np. zgromadzonych dóbr – pozostaje więc korzystać jedynie z siły bądź zdolności w postaci sprytu, aby w ostateczności osiągnąć swoje zamiary. Innymi słowy, sytuacja taka nie pozostawia podmiotom działania nic innego, prócz próby zabezpieczenia się na wypadek ewentualnego ataku ze strony innych lub przyjęcia postawy

²⁴¹ Kant w nie jednym miejscu sugeruje, że podstawą wszelkich ludzkich skłonności i przywar jest „miłość własna”. W szerszym kontekście należałoby stwierdzić, że źródłem wszelkiego zła jest wrodzony pociąg człowieka do zła oraz nieżyczliwość wpisana w ludzką naturę. Z drugiej jednak strony, jak stwierdza Kant, „ta sama nieżyczliwość [...] zmusiła ludzi do wspólnoty”, a więc do tego, aby zapewnić sobie bezpieczeństwo, którego nie posiadaliby w stanie natury, tj. stanie nieregulowanym prawem. W piśmie z 1784 roku p.t. *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* (*Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym*), a więc dwanaście lat przed wydaniem *Metafizyki moralności*, Kant stwierdza, że „Problem ustanowienia doskonałego ustroju obywatelskiego jest zależny od problemu praworządnych stosunków zewnętrznych między państwami i bez tego ostatniego nie może być rozwiązany”. Innymi słowy, rozwój ludzkości powinien zmierzać od wyjścia ze stanu natury, jaki występuje między poszczególnymi jednostkami, aby następnie, już jako wspólnota obywateli w państwie prawa, przejść do stanu prawa między poszczególnymi państwami. Ciekawym jest jednak to, że według filozofa, ta sama nieżyczliwość, która wcześniej „zmusiła ludzi do wspólnoty okazuje się znów przyczyną tego, że każda wspólnota w stosunkach zewnętrznych, tzn. jako państwo w stosunku do innych państw, pozostaje w nieskrępowanej wolności, a w efekcie jedno może oczekiwać od drugiego tylko zła, takiego samego jak to, które wcześniej przygniatało pojedynczych ludzi i zmusiło ich w końcu do wstąpienia w stan praworządności obywatelskiej”. Interesująca jest także kolejna uwaga Kanta, a mianowicie to, że to „przyroda [natura] (...) posługuje się nieżyczliwością ludzi, a także całych społeczeństw i organizmów państwowych, używając tego rodzaju stworzenia jako środka, by poprzez nieunikniony antagonizm osiągnąć stan spokoju i bezpieczeństwa. Inaczej mówiąc, za pośrednictwem wojen, nadmiernego i nigdy nieustającego przygotowywania się do nich, poprzez nędzę, którą ostatecznie w stosunkach wewnętrznych odczuwać musi każde państwo nawet podczas pokoju, doprowadzić najpierw do niedoskonałych prób, w końcu zaś, po wielu zniszczeniach, przewrotach, a nawet wyczerpaniu wewnętrznych sił do tego, co rozum mógłby odpowiedzieć ludziom również bez tych smutnych doświadczeń, a mianowicie do porzucenia stanu barbarzyństwa i wejścia w związek narodów”, I. Kant, *Dzieła zebrane, Idea powszechnej historii w ujęciu kosmopolitycznym*, t. VI, s. 37 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VIII (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), s. 24]. Oczywiście pomysły królewieckiego filozofa ewoluowały, a problem ostatecznej formy stosunków, jakie winny przyjąć wszystkie państwa, pozostaje wciąż kwestią sporną wśród badaczy Kantowskiej filozofii. W niniejszej pracy będę jedynie sygnalizował i ewentualnie wskazywał na podstawowe kierunki interpretacyjne wspomnianego zagadnienia.

ofensywnej. Następstwem tego jest z kolei brak bezpieczeństwa i ciągle zagrożenie, które możemy nazwać stanem wojny każdego przeciw każdemu²⁴².

Wróćmy jednak jeszcze do pojęcia wspólnoty pierwotnej, którą, według Kanta, należy założyć z racji na wspomnianą już ograniczoność obszaru ziemi, która może być zajęta przez ludzi oraz sam fakt istnienia człowieka, rozumianego jako istota o naturze rozumnej, ale zarazem zmysłowej. Przypomnijmy, że ta pierwotna wspólnota, istniejąca przed jakimkolwiek prawnym wyborem, składa się z jednostek, które znajdują się w pierwotnym posiadaniu zbiorowym (*communio possessionis originaria*) ziemi. Wynika to z przyjętej przez Kanta zasady a priori, że tylko ludzie mogą wykorzystywać miejsce na ziemi zgodnie z normami prawa, albowiem tylko oni, jako istoty zamieszkujące ziemię, są zdolni działać podług przedstawienia sobie praw. Jak można jeszcze inaczej rozumieć stwierdzenie Kanta, że prawowite posiadanie ziemi, to zwyczajnie prawo do przebywania tam, gdzie podmiot bez własnej woli został umieszczony przez przypadek²⁴³? Otóż w § 12. *Nauki prawa*, Kant podchodzi do próby wyjaśnienia powyższego problemu w nieco inny sposób. Stwierdza on bowiem, że ziemię można rozumieć, jako substancję w aspekcie teoretycznym, a znajdujące się na niej wszelkie ruchomości jako akcydensy. Innymi słowy, tak, jak akcydensy są zależne od istnienia substancji, tak wszelkie znajdujące się na powierzchni ziemi przedmioty są zależne od tego, że znajdują się właśnie na niej. Pierwotne posiadanie ziemi zaś przez podmioty działania stanowi zarazem podstawę do przyjęcia założenia, że wszelkie istniejące przedmioty zdolności wyboru mogą stać się czyjąś własnością lub inaczej mogą zostać pierwotnie nabyte, w wyniku czego stają się one czymś moim.

Założenie istnienia stanu wspólnoty posiadania, zwanego inaczej pierwotnym zbiorowym posiadaniem, które ma miejsce przed wszelkim aktem prawnym, bowiem

²⁴² Rozum wskazuje jednak na rozwiązanie, którego celem byłoby zabezpieczenie wolności (zewnątrznej) rozumianej jako niezależność od przymuszającej woli (zdolności wyboru, woli arbitralnej) innych, jeżeli tylko może ona współistnieć z wolnością wszystkich innych podług powszechnych norm. Polega ono na wyjściu ze stanu natury i wejściu w stan normowany prawem a więc w stan prawnobywatelski.

²⁴³ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz.cyt., s. 73 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 262].

ustanowione jest przez naturę – niezależnie od naszej woli, okazuje się być niezbędnym warunkiem do tego, aby móc w ogóle zrozumieć pojęcie nabywania, tj. możliwości zobowiązania kogoś do tego, aby wykluczył siebie z prywatnego użytkowania rzeczy, którą ja wcześniej już użytkowałem. Gdyby bowiem nie istniała owa pierwotna wspólnota posiadania, wówczas żaden człowiek nie mógłby sobie rościć praw do jakiegokolwiek zewnętrznego przedmiotu wyboru. Nie istniałaby też możliwość wykluczania kogokolwiek z prawa do użytkowania jakiejś rzeczy, bowiem wszystkie one byłyby niczyje i nie mogłyby być czyjeś zarazem. Nikt zatem nie mógłby czynić przedmiotem swego wyboru czegokolwiek, co znajdowałoby się poza nim, tj. byłoby od niego różne. To z kolei, jak było już wyjaśniane we wcześniejszej części pracy, stałoby w sprzeczności z rozumową zasadą wolności człowieka. Założenie pierwotnej wspólnoty posiadania jest zatem warunkiem wszelkiej możliwości nabywania czegokolwiek. Wróćmy do rozpatrywania dystynkcji między pojęciem nabywania pierwszego i nabywania pierwotnego.

Otóż w kontekście nabycia pierwszego, mamy do czynienia z nabywaniem jakiejś rzeczy, a taką, która może zostać nabyta jako pierwsza, może być tylko ziemia²⁴⁴ w sensie wszelkiego obszaru nadającego się do zamieszkania. Możemy więc zadać kilka pytań. Po pierwsze: dlaczego inne rzeczy, w postaci znajdujących się na ziemi ruchomości, nie mogą być nabyte jako pierwsze? Po drugie: dlaczego właśnie ziemia z jednej strony może odnosić się do nabycia pierwszego, a z drugiej do pierwotnego? Powiedzieliśmy już, że pierwotna wspólnota ludzi, którą należy odróżnić od wspólnoty istniejącej od prapoczątków, jest właśnie wspólnotą pierwotnego posiadania ziemi. Posiadanie jednak jest czymś różnym od własności. Jest w zasadzie warunkiem umożliwiającym wszelką własność. Aby zatem cokolwiek, co znajduje się na ziemi bądź na jakimkolwiek innym obszarze możliwym do zamieszkania, mogło stać się czyjeś, pierw sam ten obszar musi do kogoś przynależeć. Dokładniej rzecz ujmując, osoba, która rości sobie prawo do objęcia w swe władanie (prawne posiadanie) jakiegokolwiek materialnego przedmiotu zewnętrznego, znajdującego się na powierzchni ziemi, musi uprzednio znajdować się w prawnym (w sensie inteligibilnym) posiadaniu tejże

²⁴⁴ Por. Tamże, s. 72 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 261].

ziemi. Ze względu na aprioryczną zasadę praktycznego rozumu, która mówi nam o konieczności założenia o istnieniu wspólnoty pierwotnego posiadania ziemi, możemy powiedzieć, iż każdy człowiek w sposób pierwszy, tzn. niezależny od swej woli, tj. przed wszelkim możliwym wyborem, jest prawnym posiadaczem ziemi, na której się urodził, tj. ma możliwość jej użytkowania, jakby należała ona do niego. Tego rodzaju własność jednak, jako istniejąca przed wszelkim świadomym wyborem, jest własnością, można rzec, naturalną (pierwszą). W tym sensie, że jest daną przez naturę, a zatem domagającą się prawnego uregulowania, o ile podmiot wyboru chce wykluczyć z jej użytkowania inne podmioty działania, które przecież mają równe prawa do jej posiadania. Można zatem powiedzieć, iż pierwsze nabycie ziemi znaczy tyle, co prawowite, choć jeszcze nie prawomocne jej użytkowanie, które daje mi wszelkie podstawy. by w dalszej kolejności ubiegać się o możliwość prawnego nabycia jej fragmentu, tj. określonego gruntu. Takie nazwiemy już wówczas pierwotnym nabyciem, jako że staje się ono przedmiotem świadomego wyboru, dokonanego przez podmiot działający. Ponieważ jednak pierwotne nabycie jest nadal nabyciem powstałym przed istnieniem wspólnoty własności, wobec czego może ono być jedynie wyrazem jednostronnej woli podmiotu i nie daje jeszcze gwarancji faktycznego respektowania przez innych swych praw nabycia. O tym będzie jeszcze mowa w późniejszej części pracy. Teraz natomiast jeszcze jedna kwestia domaga się wyjaśnienia, mianowicie, dlaczego pierwsze nabycie może dotyczyć wyłącznie ziemi, a nie rzeczy, które się na niej znajdują? Otóż Kant odpowiedź na to pytanie wyprowadza w sposób rozumowy, mianowicie porównując ziemię do substancji, a znajdujące się na niej rzeczy do jej akcydensów. W ten sposób odróżnia on substancję, tj. ziemię, w sensie terenu możliwego do zamieszkania, od jej akcydensów, czyli przedmiotów znajdujących się na niej. Kant uznaje tę pierwszą za rodzaj nieruchomości, inaczej „rzeczy, której nie można poruszyć nie niwecząc jej formy”²⁴⁵ w przeciwieństwie do przedmiotów znajdujących się na niej, które jako ruchome (przynajmniej w swej materii), a zatem takie, które można poruszać bez wpływu na ich formę, są jedynie swego rodzaju przypadłościami ziemi. Tym samym Kant wskazuje na fakt, iż

²⁴⁵ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 261].

pomimo że owe przypadłości ziemi, jak drzewo czy dom stojący na niej, są w pewnym sensie zależne od niej, tj. nie mogłyby istnieć, gdyby nie ziemia, na której stoją, to jednak nie mogą być zaliczane do przedmiotów tożsamyh z ziemią. Nie są one bowiem samą substancją, lecz tylko jej akcydensami. Tym samym prawo pierwszej własności, które odnosi się do ziemi, nie może odnosić się do rzeczy znajdujących się na niej, jako nie przynależących do jej istoty.

Do rzeczy znajdujących się na ziemi, jak też pozostałych zewnętrznych przedmiotów naszej woli²⁴⁶, nie może odnosić się nie tylko prawo pierwszej własności, ale także prawo pierwotnej własności (tj. przyrodzonej). Jest to również jedną z logicznych konsekwencji założonej wcześniej pierwotnej wspólnoty posiadania. Nic bowiem, co należy do zewnętrznych przedmiotów woli z przyrodzenia, nie może być moje, ponieważ gdyby takowym było, wykluczałoby to możliwość istnienia zewnętrznej wolności. Oznaczałoby to bowiem wykluczenie z możliwych przedmiotów mojego, czy cudzego wyboru określonych przedmiotów zewnętrznych, które niezależnie od mojej woli, byłyby już w moim posiadaniu. Natomiast istnienie wolności zewnętrznej może być utrzymane wyłącznie przy założeniu, iż wszelkie przedmioty zewnętrzne, tj. różne ode mnie, mogą być moje. Oznacza to, że mogę uczynić je przedmiotem swej woli, a w konsekwencji też wejść w ich posiadanie. Założenie o istnieniu pierwotnej wspólnoty posiadania zapewnia nam właśnie występowanie takich warunków, w których choć wszystko, co zewnętrzne potencjalnie może stać się moim, to jednak, aby tak mogło być, rzeczywiście muszę dokonać pierw określonego aktu woli. Musi on być zgodny z prawami powszechnego rozumu, a jego finalnym etapem jest właśnie nabycie, czyli sprawienie, że coś jest moim. Z tegoż powodu zapewne Kant stwierdza, że w istocie żaden z zewnętrznych przedmiotów nie może być czyjś w sposób pierwotny (być czyjąś własnością). Może on być jednak pierwotnie nabytym, tzn. „takim, który nabywa się

²⁴⁶ Powiedzieliśmy, że zewnętrzne przedmioty mojego wyboru mogą być tylko trzy i że są nimi albo materialne rzeczy poza mną, albo żywiona wola wykonania przez kogoś pewnej czynności (*praestatio*), albo stan kogoś innego w stosunku do mnie. Z kolei forma nabywania każdego z tych trzech rodzajów przedmiotów zewnętrznych, przyjmuje postać albo prawa rzeczowego (*ius reale*), albo prawa osobowego (*ius personale*), albo prawa rzeczowo-osobowego (*ius realiter personale*).

nie wyprowadzając go z własności kogoś innego”²⁴⁷. Przejdźmy teraz do momentów, które Kant wyodrębnia w ramach nabycia pierwotnego.

²⁴⁷ Tamże, s. 68 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 258].

2.4.9. Nabycie pierwotne – moment podjęcia, zaznaczenia, przyznania własności

Pierwszym momentem, występującym w obrębie nabycia pierwotnego, jest podjęcie (*Apprehension*) przedmiotu zewnętrznego, „który do nikogo nie należy”²⁴⁸. Działanie to polega na objęciu przez podmiot działania pewnego zewnętrznego przedmiotu w fizyczne posiadanie. Zachodzi ono w przestrzeni i czasie, w związku z czym związane jest zawsze z warunkami empirycznymi i przyczynowością naturalną.

Drugim momentem, występującym w obrębie nabycia pierwotnego, jest zaznaczenie (*Bezeichnung – declaratio*) przez podmiot działania, że podjęty przez niego przedmiot zewnętrzny jest w jego fizycznym posiadaniu i zgodnie z jego wyborem²⁴⁹ chce go używać. Tym samym wyklucza wszystkich innych z czynienia tego samego bez jego zgody.

Trzecim momentem, występującym w obrębie nabycia pierwotnego, jest „przyznanie własności (*Zueignung – appropriatio*) jako akt (ujmowanej w idei) woli powszechnej ustanawiającej normy zewnętrzne, [woli] która zobowiązuje każdego do zgodzenia się z moim wyborem”²⁵⁰.

Ostatni, wyróżniany przez Kanta moment nabycia skłania do zadania pytania o to, w jaki sposób nabycie pierwotne, które istnieje przed wszelkim aktem prawnym, wymaga do swego zaistnienia właśnie aktu powszechnej woli.

W § 10. *Nauki prawa* filozof stwierdza, że nabycie pierwotne musi być zawsze „następstwem wyboru jednostronnego”, bowiem w przeciwnym razie musiałoby „wywodzić się z umowy dwóch (lub większej ilości) osób, a w rezultacie z własności innych”²⁵¹. Pierwotne nabycie musi więc występować przed wspólnotą, którą Kant nazywa wspólnotą własności²⁵² i która wymaga do swego zaistnienia aktów prawnych. W związku z tym należy

²⁴⁸ Tamże, s. 69 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 258].

²⁴⁹ Por. Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 259].

²⁵⁰ Tamże.

²⁵¹ Tamże, s. 70 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 259].

²⁵² W oryginalnym tekście występuje pojęcie „*der Gemeinschaft des Mein und Dein*”.

ją rozumieć zawsze jako wspólnotę nabytą, a nie pierwotną. Zanim jednak dojdzie do powstania tej wspólnoty, gwarantującej respektowanie przez wszystkich ich praw i obowiązków wynikających z wolności, ludzie nadal pozostają ze sobą w praktycznych stosunkach, w ramach których mogą i chcą czynić różne rzeczy zewnątrz przedmiotami swej woli. Tak też się dzieje z wolą posiadania na własność określonego kawałka ziemi, który jednostka chce użytkować wedle swego upodobania. Żeby jednak mogła to czynić w stanie pierwotnej wspólnoty posiadania, bez narażania się na konflikt z innymi jednostkami, które z racji wspólnego posiadania mają do danej rzeczy czy gruntu takie same prawa, musi przedstawić swą wolę innym. Sytuacja, o której mówimy, a mianowicie pierwotne nabycie, jest szczególnego rodzaju. Dotyczy ono wejścia w posiadanie rzeczy, która dotąd choć w omawianym wcześniej sensie była wspólną, to jednak nie należała do nikogo konkretnego. Powstaje zatem pytanie, w jaki sposób można wejść w posiadanie takiej rzeczy, nie czyniąc uszczerbku na wolności zewnętrznej innych członków pierwotnej wspólnoty posiadania?

Otóż biorąc pod uwagę, iż znajdowanie się w stanie pierwotnej wspólnoty posiadania jest czymś od człowieka niezależnym, bowiem ustanowionym przez samą naturę, również pierwotne posiadanie, przynależne do tego stanu, jest czymś niezależnym od jego woli, to jasnym staje się, iż pierwotne nabycie jakiegokolwiek przedmiotu, w tym też gruntu, różni się od pierwotnego posiadania tym, że w przeciwieństwie do niego, stanowi świadomy akt woli jednostki. Jako taki, jest on podległy rządzącymi ową wolą prawami rozumowymi. Tym samym należy uznać, iż o ile przedmiot, czy grunt, który chcemy nabyć, uprzednio do nikogo nie należał, i to właśnie my chcemy być jego pierwszymi właścicielami, wówczas mamy prawo do jego zawłaszczenia. Zawłaszczenie danej rzeczy, czy gruntu, będące aktem naszego wyboru, w pełni zgadza się z zewnętrzną wolnością każdego człowieka. Aktem tym nie naruszamy przecież niczyjej własności. Pierwsze objęcie w posiadanie czegoś, jako mające miejsce przed wszelkim aktem prawnym, przed wspólnotą własności, jest jednak zawsze aktem przyznania sobie samemu własności. Jest więc to akt, w którym rozpoznać można wyłącznie wolę jednostronną. Pytanie brzmi zatem, jaką moc prawną ma taka wola i czy może ona narzucać na inne podmioty zobowiązanie do powstrzymania się od użytkowania takiej zawłaszczonej rzeczy?

Jak stwierdza sam Kant: „przez wolę jednostronną nie można nałożyć na innych żadnego zobowiązania, którego oni sami przez się inaczej by nie posiadali”²⁵³. Jednocześnie to ta właśnie wola (przy jednoczesnym spełnieniu warunku fizycznego dzierżenia zawłaszczanej rzeczy) uprawomocnia mnie do uczynienia moim jakiegoś zewnętrznego przedmiotu, czy gruntu (który wcześniej rzecz jasna do nikogo nie należał) i wysuwania roszczenia by inni nie użytkowali już owej zawłaszczonej przeze mnie rzeczy. Jeszcze wyraźniej widzimy, zdawałoby się, arbitralny charakter owego aktu zawłaszczenia w następujących słowach Kanta: „jeżeli zgodnie z normami zewnętrznej wolności obejmuję pewien przedmiot moim władaniem, i chcę aby należał do mnie, wówczas ten przedmiot staje się należącym do mnie”²⁵⁴. Otóż dla wyjaśnienia tej aporii filozof sam stwierdzi, iż tego rodzaju nabycia nie można pojąć intuicyjnie ani znaleźć dla niego jakiejś racji, o ile nie będzie się jego pojęcia rozpatrywać wyłącznie na płaszczyźnie intelektualnej. Tym właśnie sposobem należy uznać, że mamy tu do czynienia nie z własnością opartą na czysto fizycznej, empirycznej podstawie, jaką niewątpliwie jest dzierżenie, będące pierwszym momentem pierwotnego nabycia. Mamy tu do czynienia raczej z własnością o charakterze inteligibilnym, tj. która wprowadzie ma swój odpowiednik we własności empirycznie rozumianej, ale podstawą dla jej uznania jest wyprowadzenie jej z postulatu praktycznego rozumu. Postulat ten mówi o konieczności istnienia wydającej bezwzględne nakazy powszechnej woli, tj. takiej, która a priori jednoczy decyzje wszystkich, którzy mogą wchodzić ze sobą w praktyczne stosunki²⁵⁵. Zjednoczona wola wszystkich jednostek wprowadzie nie wymaga do swego zaistnienia żadnych aktów prawnych (istnieje przed wszelkimi aktami prawnymi), jednakże dopiero w stanie obywatelskim możemy powoływać się na nią, ustanawiając wszelkie normy prawa. Pozostając natomiast w jurydycznym stanie natury, który możemy określić po prostu, jako stan społeczny, owa wola powszechna jawi nam się jedynie jako pewna idea do urzeczywistnienia. Powinniśmy do niej dążyć jako do dyktowanego rozumem obowiązku. Jakże ma to jednak

²⁵³ Tamże, s. 74 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 263].

²⁵⁴ Tamże, s. 75 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 264].

²⁵⁵ Por. Tamże, s. 74 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 264].

znaczenie dla kwestii zrozumienia pojęcia nabycia pierwotnego? Otóż okazuje się, iż wola jednostronna, która decyduje o możliwości pierwotnego nabycia, znajduje swe usprawiedliwienie, jak i umocowanie prawne dopiero dzięki uznaniu konieczności istnienia woli powszechnej. Do niej też z konieczności musi ona przynależeć, tj. zawierać się w niej. Innymi słowy, zawieranie się woli jednostronnej w woli powszechnej oznacza, iż poprzez wyrażanie w woli jednostronnej zasad, czy norm dyktowanych przez ideę woli powszechnej, może ona mieć pewną moc normodawczą. Co więcej, okazuje się, iż z racji na fakt, że w jurydycznym stanie natury owa wola powszechna, jako nieureczywistniona (jeszcze nie zjednoczona), pozostaje nadal jedynie pewnym praktycznym postulatem rozumu, należy uznać, iż to wola jednostronna, o ile działa właśnie ze względu na zamiar ureczywistnienia się owej woli powszechnej, jest tym, co umożliwi nam przejście od jurydycznego stanu natury (stanu natury) do stanu prawno-obywatelskiego. Dopiero w tym stanie, zjednoczona wola wszystkich może czynić zgodnym wolny wybór każdego podmiotu z wolnym wyborem innych; tym samym może ustanawiać prawo, w tym także własność, która jest wówczas peremptoryczna, a nie jedynie prowizoryczna.

Wróćmy jednak do kwestii działania woli jednostronnej i jej mocy prawnej. Otóż wola jednostronna – o ile działa w myśl idei woli powszechnej – ma moc wiążącą, tzn. moc nakładania na innych zobowiązania do uznania aktu zawłaszczenia jakiegoś zewnętrznego przedmiotu przez jakiś podmiot. Dzieje się tak dlatego, że w akcie pierwotnego nabycia – wówczas właśnie, gdy dokonuje tego wola jednostronna, mając jednocześnie wzgląd na wolę powszechną – może wyrażać się zasada tej ostatniej, w myśl której, zgodnie z normami wolności, każdemu podmiotowi możliwe jest wyznaczenie określonego „zakresu posiadania na wspólnej ziemi”. Kierując się więc tą zasadą, wola jednostronna podmiotu chcącego nabyć w sposób pierwotny jakiś przedmiot czy grunt, działa zgodnie ze swym uprawnieniem, a raczej przyzwoleniem prawa (*eine Gunst des Gesetzes*), danym jej na mocy woli powszechnej. Owo przyzwolenie prawa daje woli jednostronnej również możliwość wytyczania granic posiadania, tak by było ono zgodne z prawem. Tym sposobem np. materialne przedmioty znajdujące się na mojej, w sensie zawłaszczonej przeze mnie ziemi,

o ile wcześniej nikt nie wszedł w ich posiadanie, również zaliczane są w poczet mojej własności, którą mogę rozporządzać wedle swej woli.

Jest to niezwykle istotny aspekt zakresu działania woli jednostronnej podmiotu, jako że przed zaistnieniem stanu prawno-obywatelskiego, w którym panowałaby wola powszechna, mamy do czynienia ze stanem społecznym, w którym wszelkie nabycie, a co za tym idzie i własność, mogą być jedynie prowizoryczne. Dlatego też granice mojego posiadania zależne są od moich możliwości obrony tychże granic. Innymi słowy, granice mojej ziemi rozciągać się mogą tak daleko, jak jestem władny w sposób fizyczny bądź mechaniczny (np. za pomocą jakiegoś sprzętu obronnego) obronić ją przed obcą ingerencją. Przypomnijmy, że „pewien przedmiot zewnętrzny można pierwotnie nabyć jedynie w zgodzie z ideą stanu obywatelskiego, tzn. z myślą o nim i jego wprowadzeniu, ale przed jego urzeczywistnieniem (gdyż inaczej byłoby to nabycie pochodne), a zatem [można go pierwotnie nabyć] tylko prowizorycznie”. Powyższy fragment wskazuje więc na to, że pierwotne nabycie nie narusza nikzyjej wolności, ale ze względu na swe istnienie w jurydycznym stanie natury, ciągle nie wystarcza do tego, aby zabezpieczyć podmiot uznany za pierwotnego właściciela przed bezprawnymi próbami odebrania mu jego własności. Stan natury jest bowiem stanem walki każdego przeciw każdemu. W jaki więc sposób, owa własność pierwotnie nabyta, może być zabezpieczona? Otóż zabezpieczenie to jest dane ponownie, dzięki przyzwoleniu prawa na stosowanie adekwatnego przymusu wobec tych podmiotów, które nie respektowałyby prawa pierwotnego nabycia. Tym samym prawo uznaje prowizoryczne nabycie, wynikające z woli jednostronnej, za będącą obowiązującą w stanie natury, zasadę prawa prywatnego. Kant dodaje, że „przed wprowadzeniem stanu obywatelskiego, a równocześnie z zamiarem jego wprowadzenia, czyli prowizorycznie, obowiązkiem jest postępować zgodnie z zasadą nabywania zewnętrznego”²⁵⁶. Innymi słowy, prawo nabycia pierwotnego ma moc tak zobowiązująca, jak i przymuszająca innych podmiotów celem zabezpieczenia ich zewnętrznej wolności i umożliwienia im wyjścia z jurydycznego stanu natury oraz przejścia

Tamże, s. 75 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 264].

²⁵⁶ Tamże, s. 77 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 267].

do stanu prawno-obywatelskiego. Przymus, który może zostać zastosowany wobec tych, którzy przeciwstawialiby się zasadom prawa prywatnego i związanego z nim prawa pierwotnego nabycia zewnętrznych przedmiotów woli, jest traktowany jako środek umożliwiający urzeczywistnienie się woli powszechnej. Umożliwia więc zaistnienie w przyszłości stanu prawno-obywatelskiego, w którym to wolność zewnętrzna każdego byłaby zabezpieczona na mocy apriorycznie zjednoczonej, a tym samym i normodawczej woli jednostek. Przejście do tego stanu jest obowiązkiem człowieka narzucanym mu przez rozum praktyczny i tylko w tym stanie może istnieć własność peremptoryczna²⁵⁷.

2.5. Prawo rzeczowe, czyli prawo względem każdego posiadacza jakiejś rzeczy

Opisane wcześniej działanie i uprawnienia woli jednostronnej do nakładania na innych zobowiązania do poszanowania własności rzeczy nabytej przez nas w sposób pierwotny, a więc jeszcze w stanie natury (przed wszelkim aktem prawnym), należy do obszaru prawa rzeczowego. Głosi ono, że „zewnętrzny przedmiot, który ze względu na swoją substancję należy do pewnej osoby, jest jej własnością (*Eigentum – dominium*), w której tkwią wszelkie prawa do tej rzeczy (jak akcydensy w substancji) i którą właściciel (*dominus*) może rozporządzać wedle swego uznania (*ius disponendi de re sua*)”²⁵⁸. Wynika stąd jasno, iż prawo rzeczowe może odnosić się wyłącznie do rzeczy materialnych, jako że wyłącznie wobec takowych nie mamy żadnych zobowiązań, jakie należałoby uprzednio uwzględnić, by swobodnie nimi dysponować (w przeciwieństwie do prawa osobowego, w którym dysponujemy czyjąś wolą). Tym samym należy uznać, iż człowiek nie może być właścicielem samego siebie ani kogokolwiek innego, bowiem nie może swobodnie, wedle swego uznania rozporządzać ani sobą, ani jakimkolwiek człowiekiem. Tak bowiem wobec samego siebie, jak i wobec człowieczeństwa jako takiego, mamy zobowiązania moralne, które wykluczają

²⁵⁷ Zob. także, R. Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Baden-Baden 1994, s. 67-89.

²⁵⁸ Tamże, s. 81 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 270].

możliwość używania siebie, czy innych jako środka do celu. Na własność, tj. do naszego dowolnego użytku, możemy zatem mieć wyłącznie rzeczy materialne.

Wracając raz jeszcze do rzeczy pierwotnie przeze mnie nabytej, należy mieć na uwadze, iż zobowiązanie innych do nieużywania jej, wynika z prawa własności w odniesieniu do rzeczy. Samo zobowiązanie odnosi się jednak nie bezpośrednio do samej rzeczy (gdyż do niczego nie mogę jej zobowiązywać), lecz do osób, z którymi, przed dokonaniem aktu pierwotnego nabycia, łączyła mnie wspólnota posiadania tej rzeczy (która to wspólnota jest, powtórzmy to raz jeszcze, koniecznym założeniem, o ile chcemy utrzymać istnienie własności zewnętrznej). Osoby te teraz, jako właściciele rzeczy, mogą na mocy (idei) woli powszechnej wyłączyć z prawa do jej użytkowania i zobowiązać je do respektowania mojego prawa własności, pod groźbą zastosowania wobec nich przymusu, w razie gdyby nie chciały tego uczynić.

2.6. Prawo osobowe, czyli „własność w obrębie przyczynowości innej osoby”²⁵⁹

Prawem osobowym nazywa Kant ogół norm, które odnoszą się do możności posiadania czyjejś woli, a więc możności skłaniania innych do czynienia pewnych rzeczy zgodnie z moją wolą, w oparciu o powszechne normy wolności.

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane wcześniej, człowiek nie może być właścicielem innego człowieka, zatem prawo do posiadania czyjejś woli nie może polegać na dowolnym, czy samowolnym używaniu jej dla realizacji własnych celów. Jak zatem mamy rozumieć owo nabyte prawo do posiadania czyjejś woli? Otóż, jak wyjaśnia filozof, prawo osobowe, aby mogło uwzględniać normy wolności, a więc zachowywać zgodność z zasadą uzgadniania wolności mojego wyboru z wolnością wyboru innych ludzi, musi być oparte na uzgodnionej woli obu stron, a zatem wynikać z zawartej między nimi umowy. Tym samym prawo osobowe wyklucza możliwość pierwotnego nabycia czyjejś woli, jako że nabycie takowe musiałoby być wynikiem woli jednostronnej, nie uwzględniałoby więc wolności wyboru drugiej strony. Kant objaśnia jeszcze, iż nabycie praw do woli drugiego podmiotu, nie może mieć miejsca

²⁵⁹ Tamże, s. 81 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 271].

również w sytuacji występowania bezprawnego przymusu, do jakiego ów podmiot posunąłby się wobec nas. To jest, dokonanie przez drugi podmiot jakiegoś niezgodnego z prawem czynu, który wyrządzałby nam krzywdę, pomimo iż daje nam prawo do żądania od niego zadośćuczynienia, to jednak nie nabywamy w ten sposób praw do posiadania jego woli celem np. skłonienia go do wykonania jakiejkolwiek czynności na naszą rzecz. Jak bowiem słusznie zauważa Kant, w podobnej sytuacji odzyskujemy, czy raczej zachowujemy jedynie to, co do nas należało, lecz nie nabywamy niczego, czego wcześniej byśmy nie mieli.

Konieczność wywodzenia się aktu nabycia woli jakiegoś podmiotu (bądź nabycia jakiejś rzeczy za sprawą czynu drugiego podmiotu) z obopólnej umowy co do jego nabycia, a więc w oparciu o normy wolności zewnętrznej, niesie ze sobą dalsze konsekwencje. Mianowicie, tego rodzaju nabycie musi być zawsze nabyciem wtórnym, innymi słowy pochodnym, tj. wywiedzionym z czyjejś własności. Co więcej, aby można było mówić o prawnym nabyciu czegoś, co należy do innego podmiotu, koniecznym jest akt przeniesienia praw własności z tegoż podmiotu na inny podmiot. Może się to odbywać wyłącznie na mocy obopólnie zawartej umowy między tymi podmiotami. Innymi słowy, do nabycia praw względem woli drugiej osoby bądź praw względem jej własności, nie wystarczy, iż zrzeknie się ona swej woli bądź porzuci coś, co do niej należy. Wówczas mamy bowiem jedynie do czynienia z aktem zniesienia własności jakiegoś podmiotu, w wyniku którego dany przedmiot, który należał do owego podmiotu przestaje być w czymkolwiek władaniu. Nikt go jednak tym samym nie nabywa. Aby można było mówić o nabyciu w omawianym przypadku, musi dojść do „aktu połączonego wyboru dwóch osób, w wyniku którego to, co w ogóle należy do jednej osoby, przechodzi na drugą”²⁶⁰. Akt taki jest właśnie umową. Okazuje się jednak, że zawarcie umowy, w której jeden podmiot przenosi prawa do swej własności na inny podmiot, czyli słowami Kanta, dokonuje on zbycia, by drugi podmiot mógł dokonać przyjęcia w rozumieniu filozofa, jest aktem wychodzącym poza warunki czysto empiryczne – wymaga on woli wspólnoty. Kant dosłownie używa stwierdzenia, iż przeniesienie własności może dokonać się wyłącznie dzięki „woli wspólnoty”, na mocy której podmiot zrzekający się swego udziału

²⁶⁰ Tamże, s. 81 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 271].

w tejże wspólnocie, pozwala tym samym drugiemu podmiotowi na przyjęcie praw własności do danego przedmiotu. Przedmiot w tym przypadku przechodzi spod władania jednego podmiotu pod władanie drugiego. Co ważne, w przeciwieństwie do sytuacji zrzeczenia się, czy porzucenia danego przedmiotu, tutaj cały czas przedmiot pozostaje w czyimś władaniu. Jest to o tyle ważne, iż pozostawanie przedmiotu cały czas we władaniu tego, czy innego podmiotu jest wyrazem istnienia inteligibilnego posiadania. Oznacza to takie powiązanie przedmiotu z podmiotem, iż ten drugi choć nie dzierży w danej chwili owego przedmiotu, to mimo to, ich wzajemne, czysto intelektualne powiązanie, usankcjonowane zjednoczoną wolą wszystkich ludzi tworzących wspólnotę, daje podmiotowi prawo do używania owego przedmiotu wedle jego woli, na mocy prawa. W tym miejscu stosownym będzie wyjaśnienie, co konkretnie Kant ma na myśli, mówiąc o woli wspólnoty, jak też dokładniejsze przyjrzenie się etapom, czy warunkom koniecznym przy zawieraniu między podmiotami umowy dotyczącej praw własności.

Otóż, jak można się domyślać, wspólnota o której wspomina Kant, twierdząc, iż wyłącznie za sprawą jej woli, możliwym jest dokonanie aktu przeniesienia własności z jednego podmiotu na drugi, musi być rozumiana jako wspólnota własności, jaka możliwa jest wyłącznie w stanie prawnoprawno-obywatelskim. Założenie możliwości istnienia takiej wspólnoty gwarantuje możliwość zabezpieczenia swej własności bądź praw do niej. Wspólnota ta jako wyraz zjednoczonej woli wszystkich ludzi, daje realną i peremptoryczną gwarancję, iż w razie prób naruszenia czyichś praw do własności nabytej zgodnie z poszanowaniem norm wolności, możliwym będzie odwołanie się do powszechnych praw celem dochodzenia swych racji. Wola wspólnoty jest pojęciem warunkującym zrozumienie możliwości zbycia, czyli dokonanego na mocy umowy między podmiotami, przeniesienia własności z jednej osoby na drugą. Akt ten może mieć bowiem charakter prawny wyłącznie wówczas, gdy rozumiany będzie jako akt czysto intelektualny, a nie empiryczny. W jaki sposób zatem możemy postrzegać umowę między dwoma podmiotami chcącymi dokonać przeniesienia własności właśnie, jako mającą charakter inteligibilny? Innymi słowy, jakie muszą być spełnione warunki, aby tego rodzaju umowa mogła zobowiązywać oba podmioty do jej przestrzegania, pod groźbą zastosowania prawnego przymusu (oczywiście w zgodzie

z powszechną normą wolności) wobec tej ze stron umowy, która np. samowolnie odstąpi od niej. W celu wyjaśnienia tejże kwestii Kant wyróżnia cztery momenty zawierania takiej umowy. Dwa pierwsze, do których należy złożenie oferty przez jeden podmiot oraz jej aprobatą przez drugi podmiot, należą do czynności przygotowawczych procesu „dochodzenia do porozumienia”²⁶¹. Dwa kolejne momenty, zaliczane są już przez Kanta do czynności zasadniczych, które są warunkiem zawarcia umowy, a należą do nich przyrzeczenie oraz przyjęcie²⁶². Kant wyprowadza pojęcie nabycia przez umowę w drodze transcendentalnej dedukcji, bowiem tylko w ten sposób możliwym jest wychodzące poza empiryczne uwarunkowania, rozumienie tego rodzaju nabycia. Biorąc pod uwagę jedynie empiryczny wymiar nabycia przez umowę, napotykamy na poważne trudności z określeniem tego, co faktycznie miałoby uprawomocniać taką umowę. Empiryczny wymiar umowy zawartej między dwoma podmiotami, z konieczności ograniczony jest uwarunkowaniami związanymi z czasem, w jakim dokonuje się ów akt. Gdy bowiem dwa podmioty zgodnie wyrażają swą wolę przeniesienia własności z jednego podmiotu na drugi, tj. jedna ze stron składa przyrzeczenie zbycia, a druga jego przyjęcia, to przecież nigdy akt wzajemnego oznajmienia swej woli nie może dokonać się równocześnie. W czasie bowiem, akty te muszą następować jeden po drugim. Wiemy już bowiem, że w pojęciu nabycia przez umowę wyłącznie w aspekcie empirycznym, zawsze obecne jest ryzyko, iż w czasie pomiędzy złożeniem przez jeden podmiot przyrzeczenia i jego przyjęciem przez drugi podmiot, któraś ze stron może się rozmyślić i zrezygnować z wzajemnej umowy. Zanim nie dojdzie do przyjęcia przyrzeczenia, podmiot składający przyrzeczenie nie jest jeszcze do niczego zobowiązany, pomimo faktu, iż wyraził on wolę zbycia swej własności innemu podmiotowi. Podobnie rzecz się ma z podmiotem aprobowującym ofertę składaną przez inny podmiot. Od wyrażenia aprobaty do momentu przyjęcia przyrzeczenia, podmiot, choć wyraża swą wolę zawarcia umowy, to jednak nadal do niczego nie jest zobowiązany, jako że w czasie, jaki upłynął od momentu przyrzeczenia mu zbycia do jego wyrażenia woli przyjęcia, może on już zmienić zdanie

²⁶¹ Tamże, s. 82 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 272].

²⁶² Por. Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 272].

i chcieć się wycofać z transakcji. Dzieje się tak dlatego, że czas, jaki dzieli oba akty oznajmienia swej woli, tj. przyrzeczenie jak i przyjęcie przyrzeczenia, bez względu na jego długość, przez wpisaną w jego naturę następstwo zdarzeń, sprawia, iż warunki, w których podmiot decydował się na zbycie swej własności, jak i te w których inny podmiot decydował się na jej przyjęcie, w chwili wyrażenia swej woli przez oba podmioty (co musi następować po sobie w czasie) z konieczności są już inne. Jak wyjaśnia filozof z Królewca, brak równoczesności zdarzeń, charakterystyczny dla empirycznej rzeczywistości, sprawia, że „gdy jeden akt jest [obecny], drugiego jeszcze nie ma albo już nie ma”²⁶³. Tym samym więc, choć oba omawiane oświadczenia woli podmiotów, zmierzające do wejścia jednego podmiotu w posiadanie wyboru (*Willkür*), drugiego podmiotu, skłaniające ten drugi do pewnego czynu, są zmysłowym warunkiem objęcia w posiadanie woli innego podmiotu, to jednak ze względu na swoje następstwo w czasie, nie mogą mieć jeszcze statusu prawnego. Mają więc jedynie prowizoryczny charakter. Dla znalezienia prawnego, a więc i peremptorycznego umocowania dla zawieranej między podmiotami umowy o nabycie wyboru sensie (*Willkür*), któregoś z nich, należy w jej rozumieniu wyjść poza warunki czysto empiryczne i odnieść się do woli powszechnej, która jest wyrazem prawodawczego (normodawczego) rozumu. Dopiero w tej perspektywie umowa między dwoma podmiotami może jawić się jako zawarta „równocześnie”, niejako dzięki ich zjednoczonej woli przedstawiającej sobie akt przyrzeczenia i przyjęcia, jako wyraz inteligibilnego stosunku między nimi. Inteligibilny charakter zawieranej między podmiotami umowy, sprawia, iż można, a nawet należy ją rozumieć jako istniejącą niejako poza warunkami empirycznymi, a więc poza czasem. Jedynie w takim wypadku, główny akcent może być kładziony właśnie na moment zobowiązania, które pojawia się wraz z wyrażaniem swej woli (*Wille*) przez podmioty, wchodzące tym samym ze sobą w prawny stosunek. Owo zobowiązanie do dochowania przyrzeczonej umowy jawi się wówczas podmiotom jako fakt rozumu, którego wprowadzić nie da się w żaden sposób dowieść, czy uzasadnić, ale którego oczywistość jest niezaprzeczalna, bowiem przyjmuje

²⁶³ Tamże, s. 83 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 273].

formę imperatywu kategorycznego²⁶⁴. Mamy więc tutaj do czynienia z posiadaniem inteligibilnym, w którym „[przrzeczony] przedmiot (*promissum*) przedstawia się jako nabyty zgodnie z normą czystego rozumu praktycznego”²⁶⁵.

Ustalając podstawowe warunki, jakie konieczne są do spełnienia, aby umowa zawarta między dwoma podmiotami mogła nabrać prawnego charakteru, Kant dokonuje bardziej szczegółowej analizy tejże transakcji. Podstawową kwestią, na jaką zwraca uwagę jest fakt, iż przez umowę nabywamy praw do osoby, a nie do rzeczy. Dokładniej rzecz ujmując, tą drogą nabywamy, jak to ujął Kant, jedynie obietnicę drugiej osoby do oddania swej własności w nasze władanie bądź wykonanie dla nas jakiegoś świadczenia, a nie sam przedmiot obietnicy, czy świadczenie. W przeciwnym razie należałoby przyjąć, iż dana rzecz, czy świadczenie, które zostało nam przrzeczone, przez sam ten fakt, staje się nam w jakiś szczególny sposób zobowiązane. Winno przez to wzbraniać do siebie dostępu innym podmiotom, jako że jest teraz naszą własnością. Oczywiście byłby to absurd, na który Kant wskazywał już wcześniej, przedstawiając dedukcję prawa rzeczowego. To zatem, co nabywamy poprzez umowę, to jedynie prawo „względem określonej osoby fizycznej, pozwalającym mi oddziaływać na jej przyczynowość (jej wybór), aby uzyskać od niej jakieś świadczenie”²⁶⁶. Ma to zasadnicze znaczenie dla zrozumienia, w jakim sensie i kiedy możemy właściwie mówić, iż rzecz którą podmiot nabył w drodze zawarcia z innym podmiotem jakiejś umowy, jest jego własnością. Okazuje się bowiem, że ze względu na charakter, jaki musi mieć zawierana między podmiotami umowa, mianowicie fakt, iż musi ona być wyrazem zjednoczonej woli obu biorących w niej udział podmiotów, przedmiot umowy w pewnym momencie należy jednocześnie do obu stron. Inteligibilność stosunku, w jaki wchodzi ze sobą podmioty podczas zawierania ze sobą umowy o przeniesienie praw własności z jednego na drugi podmiot, karze bowiem traktować wolę obu podmiotów jako zachodzącą jednocześnie. Tym samym, jak wskazuje Kant, samo przeniesienie własności odbywa się wedle zasady

²⁶⁴ Por. Tamże, s. 83 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 272].

²⁶⁵ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 273].

²⁶⁶ Tamże, s. 84 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 274].

ciągłości²⁶⁷. Innymi słowy, jak to było już omawiane wcześniej, w żadnym momencie zawierania umowy przedmiot nie przestaje być czyjąś własnością. Podmiot dokonujący zbycia ani bowiem nie zrzeka się swego prawa własności, ani nie odstępuje od niego – właśnie przenosi swoje prawo własności na kogoś innego. W dwóch pierwszych przypadkach, przedmiot musiałby w pewnym momencie nie należeć do nikogo, a my moglibyśmy go nabyć jedynie w sposób pierwotny, co przeczy pojęciu samej umowy.

Wiemy już zatem, iż podczas zawierania umowy o przeniesienie własności z jednego podmiotu na drugi, jak było to już wspomniane, przedmiot na pewien moment staje się własnością dwóch podmiotów. Powstaje zatem, zarysowana już wcześniej wątpliwość, kiedy właściwie możemy mówić o nabyciu czegoś poprzez umowę? W którym momencie staję się pełnoprawnym właścicielem owej rzeczy, tzn. mam prawo wykluczać z jej używania inne podmioty, a w razie naruszenia mojej własności, dochodzić swoich praw do niej? Otóż Kant stwierdza, iż nabywam dany przedmiot na mocy umowy w momencie, gdy otrzymuję go we władanie, tj. fizyczne posiadanie. Takowe możliwe jest wyłącznie za sprawą „wydania bądź wręczenia”²⁶⁸ mi przyrzeczonej uprzednio rzeczy. Samo więc przyrzeczenie i przyjęcie przyrzeczenia, jeśli przedmiotem umowy ma być jakaś rzecz, nie jest dostatecznym warunkiem finalizacji umowy, innymi słowy jej faktycznego nabycia. Rzecz zatem, którą nabywa się w drodze umowy, musi przejść z rąk dotychczasowego właściciela w ręce nowego, aby sama umowa została dokonana. Jest to równoznaczne z przejęciem przez nabywcę praw już nie tyle do podmiotu (a ściślej do jego przyczynowości, w sensie woli wykonania określonej czynności), od którego nabywa przedmiot, lecz do samego przedmiotu. Innymi słowy, dopiero wejście w empiryczne posiadanie przedmiotu, nabytego przez umowę z innym podmiotem, daje mi prawo użytkowania owego przedmiotu wedle własnej woli (zdolności wyboru), jak też wyłączenie z użytkowania go, innych podmiotów, zgodnie z powszechną normą wolności. Gdy wydanie przedmiotu umowy dokonuje się natychmiast po jej zawarciu, wówczas sprawa jest dość prosta – nowy właściciel od razu staje się jego posiadaczem (w

²⁶⁷ Por. Tamże. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 274].

²⁶⁸ Tamże, s. 85 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 274].

sensie empirycznym oraz prawnym). W takiej sytuacji nie trzeba więc już żadnych dodatkowych przyrzeczeń, czy aktów prawnych zabezpieczających ową własność. Jeżeli jednak pomiędzy zawarciem umowy, a wydaniem przedmiotu jego nabywcy, dopuszczalny jest pewien okres czasu, po którym to dopiero ma nastąpić owo wydanie, wówczas sprawa nabycia nieco się komplikuje. Może się bowiem zdarzyć tak, że zanim znajdę się w fizycznym posiadaniu nabytej przeze mnie, na drodze umowy, rzeczy, przez jakiś czas będzie się ona jeszcze znajdowała w rękach poprzedniego właściciela. Powstaje wówczas problem, kto właściwie jest w tym czasie jej prawowitym właścicielem? Z jednej strony owa rzecz została mi wprowadzie przyrzeczona, lecz nie jestem jeszcze w jej empirycznym posiadaniu. Z drugiej strony podmiot, który przyrzekł mi tę rzecz, już niejako utracił do niej prawa własności, ale nadal przecież jest w jej władaniu. Okazuje się zatem, iż w takiej sytuacji koniecznym staje się sporządzenie dodatkowej umowy, która określałaby dokładnie czas i formę wydania przyjętej przeze mnie rzeczy, jak też szczegóły dotyczące możliwości jej użytkowania w tym okresie. Tego rodzaju umowę o wydanie, nazwie Kant aktem posesoryjnym²⁶⁹. Gwarantuje on podmiotowi, który nabywa daną rzecz od innego podmiotu, iż dotychczasowy właściciel wprowadzi go w umówionym czasie, w fizyczne jej posiadanie (wyda mu tę rzecz). Natomiast podmiot sprzedający, zobowiązuje się do dbania o tę rzecz do czasu jej odebrania przez podmiot nabywający (który to czas dookreślony jest właśnie w akcie posesoryjnym), jak też zwalnia go z owego zobowiązania po upływie ustalonego (na odbiór) czasu.

Podkreślam zatem raz jeszcze, iż wedle prawa osobowego, nabycie przez podmiot jakiegoś zewnętrznego przedmiotu od innego podmiotu, na mocy zawartej między obiema stronami umowy – w przypadku umowy o przyjęcie, bez uwzględnienia w niej warunków wydania danej rzeczy, daje podmiotowi nabywającemu jedynie prawo względem woli drugiej osoby. W takim wypadku – powiada Kant – nabywca nie jest jeszcze pełnoprawnym właścicielem nabywanej rzeczy, jako że nie jest w jej empirycznym posiadaniu, które jest przecież subiektywnym warunkiem możliwości dysponowania daną rzeczą, wedle swojego arbitralnego chcenia (woli, zdolności wyboru). Dopiero uwzględnienie w umowie o przyjęcie

²⁶⁹ Tamże, s. 86 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 276].

warunków, czy okoliczności wydania przyrzeczonej podmiotowi nabywającemu rzeczy (bądź, gdy takowy termin i jego warunki nie zostały wcześniej określone) – sporządzenie osobnej umowy o wydanie (aktu posesoryjnego) – daje podmiotowi nabywającemu dany przedmiot prawo, do uważania się za pełnoprawnego właściciela owej rzeczy, tj. do przejęcia względem niej praw własności, w momencie nastania określonego w umowie terminu wydania.

2.7. Prawo względem osób, pokrewne prawu do rzeczy

Prawo rzeczowo-osobowe jest – co warto podkreślenia – specyficznym rodzajem prawa do nabywania zewnętrznych przedmiotów. Odnosi się ono do trzech konkretnych przypadków: do nabywania żony, dzieci bądź służby. By uchronić Kanta przed zarzutami o uprzedmiotawianie ludzi, co jak się niebawem przekonamy jest zgoła przeciwne jego intencjom, warto już na wstępie przypomnieć, iż za zewnętrzne rzeczy, które można nabyć, Kant uznaje te przedmioty, które są różne od nas. Pojęcie przedmiotu jest więc tutaj rozumiane bardzo szeroko i ujmowane jako rzecz sama w sobie. Tylko do tak rozumianego przedmiotu zewnętrznego może w ogóle odnosić się posiadanie inteligibilne, a takie właśnie ma tutaj na myśli filozof z Królewca.

Prawo rzeczowo-osobowe to, jak powie Kant, „prawo do posiadania pewnego zewnętrznego przedmiotu jako rzeczy i używania go jako osoby”²⁷⁰. Odnosi się ono do nabywania przedmiotów w obrębie specyficznej wspólnoty, jaką jest gospodarstwo domowe. Rozumiane jest ono jednak szerzej, aniżeli jedynie wspólnota materialna posiadania pewnego miejsca zamieszkania – w tym wypadku domu – lecz jako wspólnota składających się na owo gospodarstwo domowe podmiotów – osób. Czymś moim, w stanie takiej wspólnoty, określa się to, co przynależy do mojego domu, a zatem osoby, które go współtworzą, będąc w pewnym sensie jego częścią. Dlatego też filozof określa formę nabycia prawa posiadania innej osoby, a ściślej prawa do rozporządzania jej stanem, jako nabycie prawnego stosunku „wspólnoty wolnych istot, które przez wzajemny wpływ (jednej osoby na inną) zgodnie

²⁷⁰ Tamże, s. 86 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 276].

z zasadą zewnętrznej wolności (przyczynowości) tworzą społeczną grupę złożoną z członków pewnej całości, nazywanej gospodarstwem domowym”²⁷¹.

To zatem, co podmiot nabywa w tym wypadku, jest czymś innym od prawa do rzeczy. Żaden bowiem podmiot nie może być traktowany jak rzecz (byłoby to występowaniem przeciwko normie wolności i wynikającemu z niej obowiązкови wobec samego siebie, jak i wobec innych), stąd też Kant podkreśla, iż nie możemy w tym stanie prawnym używać drugiej osoby jak rzeczy. Co więcej, nie możemy nabyć tego stanu przez arbitralny, jednostronny czyn zawłaszczenia (jak to było możliwe w odniesieniu do nabywania praw do rzeczy materialnych), lecz przez umowę (podobnie jak w prawie osobowym). Jest to jednak – co warto zaznaczyć – też coś więcej, aniżeli prawo do przyczynowości drugiego podmiotu (jego woli), które gwarantuje mi na mocy zawartej z nim umowy, możliwość egzekwowania od niego wykonania określonej czynności, czy domagania się przekazania przyrzeczonego przedmiotu. Na mocy zawieranej z drugim podmiotem umowy, dokonuje się bowiem aktu przeniesienia własności z jednego podmiotu na drugi. W związku z powyższym, po dokonaniu wszelkich formalności, tj. w momencie wydania przyrzeczonej rzeczy nowemu właścicielowi, poprzedni właściciel traci swoje prawo do niej. Innymi słowy – dokonuje on zbycia praw do swojej własności. W sytuacji natomiast nabycia praw do czyjegoś stanu (tj. do posiadania drugiej osoby), musimy mieć do czynienia ze „stosunkiem równości posiadania”²⁷². Jest to konieczne, by móc zachować podmiotowy charakter osoby, w której posiadanie wchodzi dany podmiot. Umowa bowiem, na mocy której jedna osoba wchodzi w posiadanie drugiej, nie może wymagać od którejkolwiek ze stron, wyzbycia się swej wolności. Wówczas bowiem i sama umowa traciłaby sens, gdyż ten kto wyzbywa się swej wolności przestaje być osobą, a zatem pozbywa się tym samym tak swych praw, jak i obowiązków, włącznie z obowiązkiem dotrzymywania umów. Dochodzimy tym samym do faktu, iż Kant – podkreślmy to – uważał prawo do posiadania drugiej osoby za wyjątkowe prawo, które skoro jest czymś więcej, aniżeli prawo rzeczowe, czy osobowe, musi być prawem człowieczeństwa we własnej

²⁷¹ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 276].

²⁷² Tamże, s. 88 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 278].

osobie²⁷³. Tylko bowiem takie prawo, poprzez swe normy, może zapewnić wszystkim stronom należącym do danej wspólnoty wolność. Wróćmy teraz do przedstawionej uprzednio definicji omawianego stanu posiadania drugiej osoby. Mówiła ona, że prawo posiadania stanu drugiej osoby jest prawem do posiadania jej jako rzeczy, ale używania jako osoby. W świetle tego, co zostało już powiedziane możemy wyjaśnić, jak należy rozumieć tego rodzaju posiadanie. Odnośnie pierwszego twierdzenia, mianowicie, że prawo do posiadania czyjegoś stanu jest prawem do posiadania zewnętrznego przedmiotu jako rzeczy, można powiedzieć, że ma ono wskazywać na uprawnienia, jakie daje właścicielowi, na mocy normy prawa, ten stan posiadania. Otóż, jak wskazuje filozof z Królewca, ze względu na formę tegoż prawa, właściciel danej osoby, tj. mąż, rodzic, czy pan domu, ma prawo zmusić osobę (żonę, dziecko bądź służącego) do poddania się jego władzy, w razie gdyby chciała ona np. uciec od niego. Ma on również prawo – konsekwentnie dodaje Kant – zmusić każdego, kto chciałby wziąć należącą do niego osobę we własne posiadanie, do oddania mu jej. Jednocześnie, odnośnie drugiej części omawianej definicji, wskazuje ona na to, co wynika z materii tegoż prawa: właściciel danej osoby nie ma prawa używać jej jak rzeczy. Wiąże się to po pierwsze z faktem, iż nie może on zbyć swych praw do danej osoby²⁷⁴, jak też z tym, iż nie może on traktować siebie jako jej pełnoprawnego właściciela²⁷⁵; także, – nie będziemy już tego uściślać – zgodnie z imperatywem kategorycznym nie ma on nigdy prawa traktować drugiej osoby jako środka do swych celów, jak i ów podmiot nie może traktować w ten sposób siebie samego.

Spróbujmy jeszcze mocniej uszczegółowić warunki towarzyszące prawnemu nabyciu drugiej osoby, opierając się na przytaczanych przez Kanta, trzech przypadkach odnoszących się do prawa wspólnoty domowej, w których obowiązuje to prawo.

²⁷³ Por. Tamże, s. 93 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 283].

²⁷⁴ Por. Tamże, s. 87 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 276].

²⁷⁵ Por. Tamże, s. 93 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 283].

Pierwszym z nich, jest prawo małżeńskie²⁷⁶, które bezpośrednio odnosi się do wspólnoty płci²⁷⁷. Na samym wstępie należy jednak – idąc za Kantem – uściślić, na czym taka wspólnota może polegać. Filozof bowiem wyraźnie podkreśla, iż musi ona uwzględniać i respektować prawo człowieczeństwa we własnej osobie. Tym samym wskazuje na pewne przypadki, które nie mogą być objęte prawem małżeńskim, jako że stanowią one występki przeciwko normom prawa – stoją w sprzeczności z naturą. Należą do nich te, w których podmioty czynią nienaturalny użytek z cudzych narządów i zdolności płciowych, a więc ze wspólnoty płci. Kant ma tutaj na myśli sytuacje, w których podmiot spółkuje płciowo z osobą tej samej płci lub ze zwierzęciem. Takie spółkowanie jest nienaturalne wedle filozofa, gdyż nie może ono prowadzić do powołania do życia istoty ludzkiej (co wynika z praw natury). Wracając zatem do prawa małżeńskiego, aby mogło ono faktycznie mieć moc prawną, musi być oparte na naturalnej wspólnocie płci, czyli takiej, która ostatecznie może prowadzić do spłodzenia potomka tego samego gatunku, co człowiek. Jednocześnie musi stać w zgodzie z prawem człowieczeństwa we własnej osobie, a więc dokonywać się zgodnie z obowiązującymi normami prawa (w przeciwieństwie do ulegania czysto zwierzęcej naturze). Innymi słowy, naturalną wspólnotą płci, zwaną małżeństwem, wedle Kanta byłby „związek dwojga osób różnej płci w celu dożywotniego, wzajemnego posiadania swoich właściwości płciowych”²⁷⁸. Nie jest jednak tak, że podmioty chcące używać wzajemnie swych właściwości płciowych, muszą czynić swym nadrzędnym celem płodzenie potomstwa. Mogą one bowiem chcieć wchodzić w taki układ z drugim podmiotem, tylko przez wzgląd na przyjemność wiążącą się z wzajemnym oddawaniem się drugiej osobie. Aby jednak móc cieszyć się swymi właściwościami płciowymi, tak by tego rodzaju działanie mogło zostać uznanym za zgodne z prawem człowieczeństwa we własnej osobie (tj. obowiązku człowieka wobec samego

²⁷⁶ J. Kneller, „Kant on sex and marriage right”, [w:] P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge 2005, s. 447 i nn.

²⁷⁷ Wspólnota płci, jak wyjaśnia Kant „polega na wzajemnym użytku, jakipewien człowiek czyni z narządów i zdolności płciowych kogoś innego” Kant on sex and marriage right”, I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz.cyt., s. 87 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 277].

²⁷⁸ Tamże, s. 87 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 277].

siebie), umowa dotycząca używania siebie wzajemnie, zawierana między podmiotami, musi spełniać, określone prawem rozumu, warunki. W omawianej sytuacji, owo prawo rozumu czyni normą (nie wymagającą osobnej czynności prawnej) konieczność zawarcia przez podmioty związku małżeńskiego²⁷⁹. Umowa małżeńska jest, jak powie Kant, jedyną umową, która zapewnia podmiotom ją zawierającym, równość posiadania. Używanie bowiem czyichś narządów płciowych celem zapewnienia sobie przyjemności, jest aktem wymagającym uprzedmiotowienia podmiotu. Skoro bowiem w akcie seksualnym oddaję się drugiej osobie, pozwalam jej na używanie moich narządów płciowych celem zaspokojenia owej osoby, jak i swoich własnych potrzeb, to tym samym czynię siebie rzeczą, środkiem do celu. Stoi to jednak w sprzeczności z prawem człowieczeństwa we własnej osobie. Aby zatem tego rodzaju układ mimo wszystko nie pozbawiał mnie mojej podmiotowości i związanej z nią godności oraz wolności, druga strona umowy musi również oddać mi się w całości. Podkreślmy ostatnie słowa – oddać w całości – bowiem czynienie użytku z jakiegokolwiek części czyjegoś ciała, jest równoznaczne z czynieniem użytku z całej osoby, jako że każda jej część stanowi przecież integralną część całości, którą ona stanowi. Tylko więc tego rodzaju wzajemność posiadania jednej osoby przez drugą i tej drugiej przez pierwszą, pozwala obu podmiotom zachować własną osobowość. Owa wzajemność, tj. oddanie się jednej osoby i przyjęcie tegoż oddania przez drugą celem uzyskania przyjemności, jest możliwe wyłącznie pod warunkiem małżeństwa. Żadna bowiem inna umowa nie jest w stanie zapewnić obu podmiotom zachowania własnego człowieczeństwa, pomimo oddawania się drugiej osobie. Wiemy już zatem, w jaki sposób związek małżeński może być umową między dwoma podmiotami, na mocy której podmioty używają siebie wzajemnie, jako osoby. W jakim jednak sensie można rozumieć tę umowę również jako umowę nabycia drugiej osoby jako rzeczy? Jak było już wspomniane wcześniej, posiadanie, czy nabycie drugiej osoby w tym wypadku polega na pozyskaniu jej (poprzez przyjęcie jej oddania), jakby była rzeczą. Dla dopełnienia obrazu takiego posiadania należy jeszcze określić, jakie uprawnienia w związku z tym nabywa podmiot pozyskujący drugą osobę. Otóż Kant wskazuje, że właśnie owo uprawnienie jest

²⁷⁹ Por. Tamże, s. 88 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 278].

pokrewne uprawnieniu wobec posiadanej rzeczy. Gdy bowiem jeden z małżonków odda się we władanie innej osoby bądź po prostu zechce odejść, wówczas porzucony małżonek ma prawo domagać się, czy wręcz zmusić swojego współmałżonka do ponownego oddania się w jego posiadanie. Tak jak zostało już powiedziane, nabycie drugiej osoby wiąże się z niemożnością zbycia jej jako swojej własności. Ponieważ w małżeństwie obie strony wzajemnie się posiadają, to i obie nie mogą zerwać zawartej przez siebie umowy – wraz z nią nabyli dożywotnie prawo wzajemnego posiadania jak i wynikające z niego obowiązki. Jedyną możliwością zerwania umowy małżeńskiej jest sytuacja, w której drugi podmiot w trakcie zawierania owej umowy, zataił przed pierwszym swą niezdolność do spełnienia małżeńskiego obowiązku, jakim jest właśnie wzajemne pożycie (oddanie się drugiej osobie w akcie płciowym) bądź z innych względów unika go. Wzajemne używanie swych narządów i właściwości płciowych, jest bowiem podstawowym zobowiązaniem (jak i przywilejem) podmiotów wchodzących ze sobą w związek małżeński. Jak powie Kant, współżycie seksualne jest niejako dopełnieniem umowy małżeńskiej (podobnie jak wydanie przyrzeczonej rzeczy, było dopełnieniem umowy w ramach prawa osobowego). Wyjątkiem jest sytuacja, w której niemożność współżycia pojawiła się już w trakcie trwania małżeństwa. Jest ona wówczas traktowana jako niezawiniona, a zatem nie daje podstaw do zerwania umowy między małżonkami. Tak więc ani samo współżycie bez zawarcia umowy małżeńskiej, ani też sama umowa bez wynikającego z niej współżycia, nie stanowi o prawomocności zawartego związku, tj. o pozyskaniu drugiej osoby. O pozyskaniu małżonka lub małżonki możemy mówić dopiero przez „lege, tzn. jako prawne następstwo zobowiązania do tego, aby stosunki płciowe nawiązywać wyłącznie na zasadzie wzajemnego posiadania jednej osoby przez drugą, posiadania które urzeczywistnia się jedynie przez również wzajemne używanie swoich własności płciowych”²⁸⁰. Z wyżej wymienionych powodów, Kant powie również, iż nieprawomocnym kontraktem między podmiotami jest zarówno konkubinaty jak i wynajmowanie drugiej osoby dla własnej przyjemności²⁸¹. W obu bowiem wypadkach nie

²⁸⁰ Tamże, s. 90 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 280].

²⁸¹ Kant niejednokrotnie wprost bądź pośrednio będzie odnosił się do problemu „lekkiego chleba” i nigdy nie będzie on ukrywał moralnej dezaprobaty dla tego zjawiska.

ma gwarancji dotrzymania zawartej umowy o posiadanie siebie nawzajem. Każda ze stron może w każdej chwili odejść bądź oddać się w posiadanie innej osobie bez żadnych prawnych konsekwencji ani prawa tej porzuconej osoby do ubiegania się o zwrot swojej własności. Tym samym, w tego rodzaju umowach brak jest równości posiadania. Jeden podmiot zatem oddając się drugiemu, traktuje siebie jak rzecz, bez gwarancji, iż druga strona zrobi to samo, pozwalając jej tym samym odzyskać swą podmiotowość. Przeczy to zatem prawu człowieczeństwa we własnej osobie i nie może być zgodne z prawem rozumu.

Przejdźmy teraz do drugiego, omawianego przez Kanta przypadku możliwości nabycia drugiej osoby, w ramach wspólnoty gospodarstwa domowego. Przypadek ten jest związany z prawem rodzicielskim i dotyczy nabywania dzieci przez parę małżonków. W tym wypadku mamy do czynienia ze szczególnego rodzaju nabyciem, które polega na powołaniu do życia, w drodze aktu płciowego między małżonkami, istoty ludzkiej, która jest osobą. Osobowość dziecka jest właśnie tym, co przede wszystkim należy rozpatrywać, analizując charakter stosunku posiadania między rodzicami a dzieckiem, z którego wynikają określone prawa i obowiązki obydwu stron. Otóż Kant szczególnie podkreśla fakt, iż dziecka nie można traktować jako rzeczy, którą się stworzyło i tym samym uważać się za jego pełnoprawnego właściciela, który ową wytworzoną przez siebie rzecz może np. zniszczyć bądź pozbyć się jej w jakikolwiek inny sposób²⁸². Dziecko nabywa się niejako bez jego woli, powołując je do życia, czego w żadnej mierze nie można traktować jako zwykłego aktu kreacji. Kant wychodząc bowiem od kategorycznego imperatywu, apodyktycznie stwierdzającego wolność wszystkich istot ludzkich, dowodzi, iż traktowanie dziecka jako istoty stworzonej na drodze aktu płciowego, byłoby negowaniem jego wrodzonej wolności. Jak twierdzi bowiem filozof, pojęcie stworzenia wolnej istoty jest nie do przyjęcia, nawet w wypadku boskiego aktu kreacji. Narzucenie bowiem warunku czasu na wolność istoty ludzkiej (co miałoby miejsce, gdybyśmy brali za jej początek fizyczną czynność płodzenia tak, jakby owa czynność miała moc nadawania wolności, powstałej w jej efekcie istocie), ograniczałoby tę wolność, wprzegając wszystkie możliwe czyny tak powstałej istoty, w ciąg przyczynowo-skutkowy

²⁸² Por. Tamże, s. 90-91. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 281].

charakterystyczny dla porządku natury²⁸³. Kant powie zatem, iż rozum poucza nas, że samo pojęcie stworzenia wolnej istoty może być niesprzeczne wyłącznie, o ile będziemy rozumieć je w sensie moralno-praktycznym (a nie zmysłowym), tj. poza warunkiem czasowym, wyłącznie jako „czystą kategorię, nie podkładając pod nią żadnego schematu”²⁸⁴. Jedynym właściwym tutaj określeniem staje się więc powołanie do życia istoty, jaka już ze swego przyrodzenia jest istotą wolną, predestynowaną do osobowości, którą należy traktować z zachowaniem jej praw do człowieczeństwa we własnej osobie. Tym samym, jak twierdzi Kant, dzieci mają wrodzone (nie nabyte) prawo do rodzicielskiej opieki aż do osiągnięcia przez nie samodzielności (w posługiwaniu się własnymi członkami jak i rozumem). Prawo to więc nie potrzebuje osobnych aktów prawnych, jako że ustanowione jest na mocy norm rozumu²⁸⁵. Jednocześnie, z tych samych względów, tj. za sprawą powołania do życia osoby, która jednocześnie jest „obywatelem świata”²⁸⁶, rodzice mają prawny obowiązek dbania, na ile to możliwe, o zachowanie dobrego stanu dziecka. Z obowiązku tego wynikają też prawa rodzicielskie, które uprawniają rodziców do kierowania rozwojem dziecka poprzez pielęgnowanie go, zaspokajanie jego podstawowych potrzeb (np. karmienie), ale również zapewnienia mu odpowiedniego wychowania i kształcenia tak pragmatycznego, jak i moralnego. Powyższe prawa rodziców, jako że są prawami wobec osoby (gdyż dziecko nigdy nie może być traktowane, czy używane jako rzecz), nie mogą zostać przeniesione na kogoś innego (nie można dokonać ich zbycia). To jednak, co czyni prawa rodzicielskie pokrewnymi prawu do rzeczy, jest to, że do czasu usamodzielnienia się dziecka, rodzice jako jego „posiadacze”, mają prawo podobnie jak w stosunku do posiadanej rzeczy, zmusić każdego kto wszedłby w posiadanie ich dziecka, do jego zwrotu, jak też mają prawo zmusić je do powrotu do domu (w razie gdyby samo uciekło od nich). Co należy jeszcze dodać, a co podkreśla osobowy aspekt prawa rodzicielskiego, jest fakt, iż w momencie usamodzielnienia się dziecka

²⁸³ Por. Tamże, s. 90-91. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 281].

²⁸⁴ Tamże, s. 91. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 281].

²⁸⁵ Por. Tamże, s. 90 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 281].

²⁸⁶ Tamże, s. 91. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 281].

(choć Kant nie precyzuje, kiedy taki stan można uznać za faktyczny; napomina jedynie o osiągnięciu zdolności do samodzielnego utrzymania się²⁸⁷) rodzice mają obowiązek zrzeknięcia się prawa zarówno do kierowania dzieckiem, jak i do roszczenia sobie jakiegokolwiek zapłaty, czy zadość uczynienia za trud i wkład włożony w jego wychowanie i rozwój. Jedynym zaś obowiązkiem, jaki dzieci mają wobec swych rodziców, gdy osiągną już swą samodzielność, jest wynikająca z obowiązku cnoty, wdzięczność wobec nich²⁸⁸. W momencie zatem osiągnięcia przez dziecko samodzielności, obie strony, tj. tak rodzice, jak i dzieci, odzyskują można rzec swą wolność (rozumianą tutaj jako niezależność), „a domowa wspólnota, która zgodnie z prawem była konieczna, zostaje tym samym rozwiązana”²⁸⁹.

Doszliśmy tym samym do ostatniego przypadku, do którego odnosi się możliwość nabycia osoby (innymi słowy – prawo w odniesieniu do osób, pokrewne prawu do rzeczy), którym jest nabycie przez rodzinę, służby. Służbę, wedle Kanta, nabywa się na drodze umowy, w której to osoba dobrowolnie zgadza się poddać władzy pana domu, tj. słuchać jego rozkazów. Co ciekawe, mówiąc o służbie, filozof ma na myśli nie tylko dorosłe osoby, które nie są związane więzami krwi z rodziną, która wchodzi w ich posiadanie, ale również dorosłe dzieci, które pomimo osiągnięcia swej samodzielności, nadal pozostają w rodzinnym gospodarstwie domowym. W takim wypadku, między rodzicami a dorosłymi dziećmi zachodzi nowy rodzaj zobowiązania, tożsamy stosunkowi pana domu ze służbą. Służba, podobnie jak w omawianych uprzednio relacjach małżeńskich, czy stosunkach między rodzicami a dziećmi, jest niejako w posiadaniu swego pana, aczkolwiek pan domu nie może uważać się za jej pełnoprawnego właściciela. Wiąże się z tym po pierwsze fakt, iż w wyniku umowy zawartej między panem domu a służbą, ta ostatnia nie zrzeka się całkowicie swej wolności (wówczas bowiem jak było już to mówione uprzednio, jako pozbawiona swej osobowości nie musiałaby dotrzymywać żadnych umów), tym samym, w każdej chwili może wypowiedzieć umowę. Po drugie, umowa taka z tych samych względów nie może być

²⁸⁷ Por. Tamże, s. 92 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 282].

²⁸⁸ Por. Tamże, s. 91 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 281].

²⁸⁹ Por. Tamże, s. 92 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 282].

zawierana dożywotnio, jako że obu stronom przysługuje możliwość jej wypowiedzenia, szczególnie w przypadku, w którym – zwany przez Kanta – pan domu odnosiłby się do swej służby jak do rzeczy (sąd w tej sprawie przysługuje bowiem nie tylko panu domu, ale też służbie). Jedynym uprawnieniem pana domu wobec posiadanej służby, pokrewnym uprawnieniu do rzeczy, jest jego prawo do odebrania jej komuś, kto wszedłby w jej posiadanie, bądź zmuszenie jej siłą do powrotu do domu, w razie gdyby sama z tego domu uciekła (bez względu na powód jaki miała ku temu, który potem dopiero może zostać poddany badaniu).

2.8. System praw możliwych do nabycia przez umowę

Dotychczas szczegółowo omówione zostały różne sposoby nabywania przedmiotów zewnętrznych, które rozpatrywane właśnie ze względu na swą formę, a więc cel leżący w zyskiwanych w ten sposób prawach do czegoś innego poza mną, można podzielić na prawa rzeczowe (znajdujące swą prawną podstawę w woli jednostronnej), prawa osobowe (znajdujące swą prawną podstawę w woli obu stron) jak też prawa rzeczowo-osobowe (znajdujące swą prawną podstawę w woli wszystkich stron, a więc w normie prawa [*lege*])²⁹⁰. Rozumową podstawą wszystkich przedstawionych wyżej praw jest idea zjednoczonej woli wszystkich ludzi, w celu ustanawiania norm²⁹¹. Innymi słowy jest to idea stanu obywatelskiego (do urzeczywistnienia którego powinniśmy dążyć, a jednocześnie przed jego osiągnięciem zakładać jego istnienie, jako konieczny warunek możliwości nabycia jakiegokolwiek zewnętrznego przedmiotu), w którym to jedynie prawo własności może zyskać peremptoryczną gwarancję, jak też dawać prawne środki zabezpieczające własność podmiotu, poprzez możliwość zastosowania przymusu będącego wyrazem woli wszystkich. Przed osiągnięciem owego stanu, nabycie oczywiście jest rzeczywistym aktem, lecz może być uznane jedynie za prowizoryczne, a więc narażone na ataki ze strony innych ludzi. W stanie prawnym (przed osiągnięciem stanu obywatelskiego), zawierane przez podmioty umowy

²⁹⁰ Por. Tamże, s. 70 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 260].

²⁹¹ Por. Tamże, s. 75 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 264].

znajdują wprawdzie swe umocowanie prawne w normach rozumu, jednak przed zjednoczeniem woli wszystkich, nie mają one jeszcze swych prawnych gwarancji, tj. pewności nabycia, wynikającej z możliwości odwoływania się, w razie naruszenia moich praw, do obiektywnego trybunału. Tym samym, należy zbadać dokładniej, na jakich obiektywnych zasadach w stanie prawnym, faktycznie funkcjonować mogą zawierane między podmiotami umowy. Inaczej mówiąc, na czym się one opierają i jakie konkretnie prawa zyskujemy za ich pośrednictwem. W tym podrozdziale, idąc za Kantem, przyjrzymy się zatem bliżej dogmatycznemu (opartemu na apriorycznych zasadach) podziałowi, wszelkich możliwych do nabycia poprzez umowę, praw. Poddamy zatem analizie prawo osobowe, które jako jedyne dopuszcza możliwość zbycia swych praw do danej własności i przekazania jej innemu podmiotowi, na mocy zawartej między nimi umowy.

Dogmatyczny podział praw nabycia, przedstawiający system praw, możliwych do uzyskania na mocy umowy, jako że oparty jest na apriorycznych (a nie empirycznych) zasadach, może zostać uznany za zupełny. Dla dokonania tego rodzaju podziału, należy samą umowę, jako akt prawny, rozpatrywać poza wszelkimi empirycznymi warunkami, a więc tylko przez wzgląd na jej formę (obiektywnie), a nie materię. Tym samym, można wyróżnić w jej strukturze pewne stałe i konieczne elementy, które bez względu na przedmiot umowy, muszą być w niej zawarte. Takimi jej elementami, jak twierdzi Kant, są dwa podstawowe akty prawne, warunkujące w ogóle wszelką umowę, a mianowicie są nimi omawiane już wcześniej «przrzeczenie» i «przyjęcie przrzeczenia»²⁹². W momencie, gdy mamy do czynienia z umową, zawierającą w sobie klauzulę o równoczesnym wydaniu przyjętego przedmiotu, wówczas już samo przyjęcie, traktowane jest (za sprawą zawartej w umowie klauzuli) jako równoznaczne z nabyciem przedmiotu. Jest jednak wiele umów, w których brak jest określeń czy warunków czasowych, co do tego, kiedy przyjęta przez nabywcę rzecz, ma mu zostać wydana. Weźmy chociażby przytaczany przez Kanta, przykład z umową o nabycie konia, w której to, po jej zawarciu, pozostawiam jeszcze owego konia w stajni dotychczasowego właściciela, bez określenia w czyim władaniu ma on się znajdować, do

²⁹² Por. Tamże, s. 94 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 284].

czasu jego odbioru. Okazuje się wówczas, iż do czasu sporządzenia osobnej umowy, dotyczącej konkretnych okoliczności wydania mi przyjętego przeze mnie konia (wspominany akt posesoryjny), ów koń nie należy jeszcze do mnie i wcale nie mam do niego żadnych praw (nie mogę nim rozporządzać wedle własnej woli), jako że nie mam go w swym fizycznym posiadaniu. Jedyne prawo, jakie nabyłem w drodze tejże umowy jest prawo do woli sprzedawcy, które zobowiązuje go do wydania mi owego konia. Co jednak będzie, jeśli sprzedawca w tym czasie się rozmyśli i zechce wycofać z zawartej uprzednio umowy? Otóż w stanie obywatelskim już samo przyjęcie przyrzeczenia, jako prawna konsekwencja zawartej umowy (a nie jako jej osobna część), na mocy norm rozumu, byłaby równoznaczna z nabyciem przyrzeczonego przedmiotu. W stanie natury jednak nabycie, o ile nie jest to umowa *pactum re initum*²⁹³, musi zostać zagwarantowane dodatkowym aktem prawnym, który to dopiero będzie dawać odpowiednie środki prawne, do ewentualnego egzekwowania przez nabywcę swej należności. Celem zatem zagwarantowania owej pewności nabycia umowie niezawierającej w sobie klauzuli wydania, należy sporządzić dodatkową umowę, tym razem jednak w obecności gwaranta. Innymi słowy osoba, która poprzez zawarcie z prominentem osobnej umowy, gwarantującej akceptantowi wprowadzenie go przez sprzedawcę w posiadanie przyrzeczonej rzeczy (przy określonych w tejże umowie warunkach), dostarcza nabywcy odpowiednich środków prawnych, tj. w tej sytuacji środków przymusu, do których w razie czego może się on odwołać²⁹⁴. Mamy więc tutaj do czynienia z umową mieszaną, tzn. taką, która choć oparta jest na zasadach własności – wyprowadzonych z norm rozumu – potrzebuje jednak dodatkowych czynników, uzupełniających ją o empiryczne gwarancje osiągnięcia zawartego w niej celu, jakim jest naturalnie nabycie. Kant, chcąc pozostawać w obrębie metafizycznych podstaw nauki prawa, nie wnika już głębiej w przedstawianie różnego rodzaju umów mieszanych, czy empirycznych (o ile byłoby to w ogóle realne) i przechodzi od razu do analizy wyłącznie tych, które wynikają wprost z norm rozumu, a więc są czyste od wszelakich domieszek empirycznych. Za takowe natomiast uważał wyłącznie trzy

²⁹³ Tamże, s. 94 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 284].

²⁹⁴ Por. Tamże, s. 94 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 284].

rodzaje umów, które pod względem formalnym, tj. ich celu, możemy podzielić na trzy kategorie. Mianowicie należą do nich umowy dobroczynne (mające na celu nabycie jednostronne), umowy odpłatne (mające na celu nabycie obustronne) oraz umowy, które w pewnym sensie mogą być dobroczynne i odpłatne zarazem (mające na celu zabezpieczenie swojej własności). Kant idąc dalej, sporządza cały spis możliwych umów²⁹⁵, które należą do wymienionych trzech kategorii przenoszenia własności z jednego podmiotu na drugi, podając przy tym szereg stosownych narzędzi, czy przedmiotów owego przeniesienia, jak chociażby towar, rzecz, pieniądz, użyczenie, wynajem, kupno i sprzedaż (by wymienić tylko kilka z nich). Okazuje się jednocześnie, że również w tym podziale, trudno uniknąć filozofowi jakichkolwiek empirycznych jego elementów, jako że występować w nim muszą pojęcia takie jak chociażby towar, którego materia jest przecież w pełni zależna od obowiązującej w danym miejscu konwencji²⁹⁶. Dlatego też skupi on swoją uwagę na tych pojęciach, które abstrahując od materii wymiany, mogą być apriorycznie uchwycone, tj. oddane wyłącznie poprzez charakteryzujące je stosunki intelektualne. Tymi czystymi, a więc mogącymi wchodzić w obręb metafizycznej nauki prawa pojęciami wymiany, okazują się być pojęcia pieniądza – „jako największego i najużyteczniejszego z ludzkich środków wymiany rzeczy, zwanej

²⁹⁵ Kant przedstawia następujący spis możliwych umów: „A. Przedmiotem umowy dobroczynnej (*pactum gratuitum*) może być: a) przechowanie powierzonego dobra (*depositum*), b) użyczenie pewnej rzeczy (*commodatum*), c) darowizna (*donatio*). B. Umowa odpłatna [to]: I. Umowa zbycia (*permutatio late sic dicta*); jej przedmiotem może być: a) zamiana (*permutatio stricte sic dicta*): towar za towar; b) kupno i sprzedaż (*emptio venditio*): towar za pieniądz; c) pożyczka (*mutuum*): zbycie jakiejś rzeczy pod warunkiem, że otrzyma się z powrotem jedynie rzecz tego samego rodzaju (np. zboże w zamian za zboże, pieniądze za pieniądze). II. Umowa najmu (*locatio conductio*); może to być: α) wynajęcie własnej rzeczy komuś innemu do jego użytku (*locatio rei*); jako umowa odpłatna może być ona połączona także z czynszem (*pactum usurarium*), jeżeli wynagrodzenie za tę rzecz jest określone tylko *in specie*; β) najem pracy (*locatio operae*), tj. zezwolenie komuś na użycie własnych sił za określoną zapłatę (*merces*); wykonujący pracę zgodnie z tą umową jest najemnikiem (*mercennarius*); γ) umowa pełnomocnictwa (*mandatum*): prowadzenie spraw zamiast i w imieniu kogoś innego; jeżeli jest to prowadzenie spraw zamiast kogoś, ale nie w jego imieniu, nazywa się je prowadzeniem cudzych spraw bez zlecenia (*gestio negotii*); jeżeli czyni się to w czyimś imieniu, mówimy o mandacie, który jako umowa zbycia jest kontraktem odpłatnym (*mandatum onerosum*). C. Umowa zabezpieczenia (*cautio*), która obejmuje: a) oddanie w zastaw i wzięcie w zastaw (*pignus*), b) poręczenie za przyrzeczenie innej osoby (*fideiussio*), c) osobiste zapewnienie rękami (*praestatio obsidis*)”. Tamże, s. 95 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 285].

²⁹⁶ Por. Tamże, s. 96 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 286].

kupnem i sprzedażą (handlem)”²⁹⁷ oraz pojęcie książki – „jako najważniejszego środka wymiany myśli”²⁹⁸.

Pojęcie pieniądza jest ciekawym zagadnieniem, bowiem pozwala uświadomić sobie, na czym właściwie polega wartość przedmiotu, który sam w sobie nie ma żadnej wartości (nie można bowiem w sposób bezpośredni zaspokajać nim żadnej realnej potrzeby, sam w sobie nie sprawia też przyjemności), a mimo to jest najcenniejszym środkiem zaspokajania potrzeb, czy osiągnięcia różnych celów. Otóż filozof przedstawia pierw nominalną definicję pieniądza, jako rzeczy, której zastosowanie, czy funkcja użytkowa polega wyłącznie na jej zbywaniu²⁹⁹. Podstawą owego zbycia jest umowa odpłatna (*pactum onerosum*)³⁰⁰, w której obie strony coś zyskują (nabywają). Na tym właśnie polega różnica między towarem a pieniądzem, że towar sam w sobie stanowi pewną wartość, bowiem zaspokaja określone potrzeby jak np. zboże zaspokaja nie tylko potrzebę żywienia, ale też pozwala utrzymać tych, którzy zajmują się jego wytwarzaniem oraz handlem. Będąc z kolei np. karmą dla zwierząt, pozwala na zaspokajanie kolejnych ludzkich potrzeb wynikających z możliwości eksploatacji zwierząt, np. dla zaspokajania potrzeb żywieniowych, czy do wykonywania różnych czynności ułatwiających człowiekowi pracę. Pieniądz natomiast, sam w sobie nie posiada żadnej wartości. Ma on ją jedynie pośrednio poprzez reprezentowanie, czy symbolizowanie wszelkich dostępnych towarów. Takie jego znaczenie oddaje dopiero definicja realna pieniądza, którą Kant przedstawia następująco: „jest to powszechnie używany środek, służący ludziom do wymiany [wytworów] ich trudu, tak iż majątek narodu, nabyty za pomocą pieniądza, jest właściwie tylko sumą [wytworów] trudu, przez które ludzie wzajemnie się wynagradzają i które reprezentuje pieniądz znajdujący się w obiegu w tym narodzie”³⁰¹. Aby jednak pieniądz mógł

²⁹⁷ Tamże, s. 96 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 286].

²⁹⁸ Tamże, s. 96 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 286].

²⁹⁹ Por. Tamże, s. 96 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 286].

³⁰⁰ Tamże, s. 96 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 286].

³⁰¹ Tamże, s. 97 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 287].

spełniać swoją funkcję i reprezentować wszelkie towary, musi podobnie jak i one być owocem pewnego trudu. Tym bowiem, co jest przedmiotem wymiany handlowej, jak wynika to z przytoczonej definicji, są wytwory ludzkiego trudu (dziś powiedzielibyśmy pracy). Przedmiot zatem, który może być uznany za pieniądź, musi charakteryzować się określonymi właściwościami, tj. sam musi być wytworem pewnego trudu. Trudu, związanego z jego pozyskiwaniem bądź dostarczaniem innym ludziom. Gdyby bowiem mogło być inaczej, tj. wytworzenie przedmiotu mającego spełniać funkcję pieniądza było łatwiejsze i kosztowało mniej trudu aniżeli ten, włożony w wytworzenie, czy dostarczenie danego towaru, to jak mówi Kant, wartość samego towaru musiałaby spadać proporcjonalnie do spadku trudu nabywczego. Kupujący bowiem musieliby wkładać o wiele mniej trudu w zdobywanie pieniędzy, jako środka wymiany handlowej, aniżeli sprzedający w wytwarzanie swego towaru. Nadmiar, czy zbyt łatwa dostępność pieniądza, jak się okazuje, sztucznie obniżałaby bezpośrednią wartość samego towaru, a co za tym idzie, musiałaby skutkować zmniejszeniem działalności wytwórczej³⁰². To zatem prowadziłoby do spadku publicznego bogactwa, będącego owocem siły nabywczej³⁰³. Pozyskanie więc tworzywa, które miałoby być pieniądzem, musi kosztować więcej trudu, niż wyprodukowanie samego towaru. Z drugiej jednak strony, takie tworzywo nie może też być zbyt trudno dostępne, czy zbyt trudne do rozpowszechniania, tj. wprowadzania w obieg (szczególnie jeśli mowa o sytuacjach, w których dochodzi do wymiany dużej ilości dóbr). Tym samym, rozważając konieczne właściwości, jakie musi posiadać pieniądź, jako środek wymiany towarowej, okazuje się, że musimy przejść od rozważań czysto empirycznych na poziom rozważań czysto intelektualnych. Rzecz bowiem funkcjonująca w obiegu własności, mająca spełniać funkcję pieniądza, staje się odtąd pewnym intelektualnym pojęciem, które powinno określać „cenę wszystkich innych przedmiotów (towarów); do tych ostatnich należą również nauki, skoro nie uczy się ich za darmo”³⁰⁴.

³⁰² Kant daje poznać po sobie, że nie obce są mu podstawowe zasady funkcjonowania gospodarki. W dalszej części będzie on nawiązywał do Adama Smitha.

³⁰³ Por. Tamże, s. 97 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 287].

³⁰⁴ Tamże, s. 98 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 288].

Można zatem stwierdzić, iż rzecz określana pieniądzem zaczyna nabierać abstrakcyjnej, czysto intelektualnej wartości, jako że pełniona przez nią funkcja wyznaczania ceny innych towarów, musi z konieczności odwoływać się do pojęć intelektu. Pojęcie ceny bowiem, jak powie Kant, odnosi się do „publicznej oceny wartości pewnej rzeczy w stosunku do proporcjonalnej ilości tego, co jest powszechnym środkiem zastępczym, we wzajemnej wymianie trudu (cyrkulacji)”³⁰⁵. Okazuje się zatem, iż wartość towaru, jako wytworu trudu, mierzona jest dostępnością pieniądza, jako powszechnego środka mającego symbolizować ów trud³⁰⁶. Tym samym, przedmiotem samej wymiany handlowej staje się już nie sam towar, czy pieniądz, ale raczej trud włożony w wytworzenie ich obu. Analizując pojęcie pieniądza, zaczyna nam się ono jawić, jako pojęcie czysto intelektualne, w którym abstrahuje się od samej materii dokonywanej za jego pośrednictwem wymiany, a zwraca uwagę jedynie na formę świadczonych w umowie odpłatnej (jaką jest właśnie kupno i sprzedaż) usług. Ostatecznie zatem, tak rozumiane pojęcie pieniądza, staje się tożsame z „pojęciem prawa w wymianie własności jako takiej (*commutatio late sic dicta*)”³⁰⁷.

Drugim, wspominanym wcześniej czystym pojęciem, które pozwala na uchwycenie samej formy umowy o przeniesienie własności z jednego podmiotu na inny, abstrahując od materii tejże wymiany, jest pojęcie książki. Z empirycznego punktu widzenia, książka jest pewnym zbiorem zdań, pismem, które bez względu na sposób sporządzenia (odręcznie bądź za pośrednictwem druku) wyraża pewną myśl, a dokładniej „wypowiedź, którą ktoś za pośrednictwem widzialnych znaków językowych skierowuje do publiczności”³⁰⁸. Tym kimś mogą być mianowicie dwie osoby. Pierwszą z nich jest autor (pisarz), czyli przemawiający za pośrednictwem pisma w swoim imieniu, jak też wydawca, czyli ten, kto za pośrednictwem

³⁰⁵ Tamże, s. 98 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 288].

³⁰⁶ Kant przytacza tutaj definicję Adama Smitha, która brzmi następująco: „pieniądz jest tym materialnym przedmiotem, którego zbywanie jest środkiem a równocześnie miernikiem trudu, będącego przedmiotem wymiany ludzi i narodów”, Tamże, s. 98 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 289].

³⁰⁷ Tamże, s. 99 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 289].

³⁰⁸ Por. Tamże, s. 99 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 289].

owego pisma, przemawia w czyimś imieniu, tj. autora. Jak zaznacza Kant, wydawca, który przemawia do publiczności w imieniu autora i za jego zgodą, działa zgodnie z prawem. Ten jednak, który czyni to samo, lecz bez zgody autora, działa niezgodnie z prawem i należy go nazwać – mówiąc słowami Kanta – „fabrykantem przedruków”³⁰⁹.

Pojęcie książki robi się problematyczne w momencie, gdy zaczniemy je rozważać jako przedmiot czyjejś własności. Okazuje się bowiem, iż łatwo w tym wypadku o pewne nadużycia, które, jak powie filozof z Królewca, wynikają z mylenia praw do rzeczy z prawem do osób. Sytuacja ta dotyczy przede wszystkim przedruku książki. Otóż zgodnie z prawem, jak zostało to już powiedziane, do powielania książki ma prawo tylko ten, który uzyskał na to pozwolenie autora pisma, które ma w dalszej kolejności zostać przedrukowane. Osoba jednak, która powieli czyjąś książkę bez wiedzy i zgody na to jej autora, wprowadzie nie łamie praw wobec samego pisarza (jako że dokonując przedruku książki, w dalszym ciągu wypowiada się jedynie w jego imieniu), jednak łamie je wobec tego wydawcy, który uzyskał zgodę na przedruk od samego autora, licząc zarazem na płynące z tego zyski. Przedruk pisma zawartego w książce, bez zgody autora, może się z pozoru wydawać zgodny z prawem, jako że osoba, która legalnie weszła w posiadanie kopii takiej książki, może nią przecież na mocy prawa do rzeczy, swobodnie dysponować wedle swej woli. Okazuje się jednak, że jest to złudne myślenie, bowiem przedmiotem, który ulega powieleniu, jest w tym wypadku nie sama rzecz materialna, tj. pewna liczba kartek z zapisanymi na nich znakami językowymi (zwana wytworem sztuki), lecz określona myśl, wypowiedź autora, który ma przecież prawo decydować kiedy, przez kogo i w jakiej formie owa wypowiedź ma być przedstawiona szerszej publiczności. Dlatego właśnie zawiera on z konkretnym wydawcą umowę zabezpieczenia swej własności, poprzez danie mu pełnomocnictwa odnośnie przedruku jego książki. Osoba zatem bezprawnie powielająca czyjąś książkę, dokonuje czegoś w rodzaju przywłaszczenia sobie praw do własności intelektualnej drugiego podmiotu, tym samym łamiąc prawo do osoby. Książka jest więc pojęciem odwołującym się do wymiany myśli, która

³⁰⁹ Tamże, s. 99 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 289].

jest wymianą inteligibilnej własności i należy je rozpatrywać jako pojęcie czysto intelektualne, mogące więc z powodzeniem należeć do metafizycznych podstaw nauki prawa.

Kant wspomina przy okazji analizy pojęcia książki jeszcze jeden wypadek, w którym może dojść do pomieszczenia prawa wobec rzeczy z prawem wobec osoby. Tym razem jest to kwestia związana z umową najmu, a ściślej wynajmowania mieszkania. Spory w tej kwestii, jak mówi Kant, mogą się pojawić wówczas, gdy właściciel wynajmowanego przez siebie mieszkania sprzeda je przed końcem umowy najmu. Powstaje wówczas pytanie, kto ma prawa do takiego mieszkania? Osoba wynajmująca, która wedle umowy najmu ma prawo użytkować dany lokal do czasu określonego w zawartej z właścicielem umowie (co wiązałoby się z niemożnością użytkowania go w tym czasie przez nowego właściciela i zobowiązywało go niejako do przejęcia wraz z kupnem lokalu zobowiązania do prowadzenia dalszego jego wynajmu), czy raczej należałoby uznać, iż umowa kupna unieważnia umowę najmu? Otóż Kant twierdzi, iż w tym wypadku prawo do rzeczy (dotyczące nowego właściciela) ma większą moc, aniżeli prawo wobec osoby (przynależne najemcy) w momencie, gdy oba te prawa wzajemnie się wykluczają. Zaznaczyć jednak należy, iż w tej sytuacji podmiot najmu może nadal skorzystać ze swojego prawa wobec osoby, od której wynajmował lokal, celem uzyskania odszkodowania za swoją stratę, wynikającą z zerwania z nim umowy najmu przed terminem jej wygaśnięcia.

2.9. O idealnym nabyciu zewnętrznego przedmiotu wyboru

Wcześniej omawiane rodzaje nabycia, choć bez wyjątku odnosiły się one do posiadania i własności w sensie inteligibilnym, to jednak bez względu na swój przedmiot, zawsze miały też one swoją podstawę, czy raczej korelat w jakimś empirycznym akcie prawnym, który następował w czasie, jak np. sporządzanie umowy pisemnej. Kant w swych rozważaniach na temat własności dochodzi jednak do konieczności uznania za pełnoprawne również takie formy nabycia, które choć pozbawione owego empirycznego elementu, mimo to pozostają rzeczywistymi aktami nabycia. Otóż, zagadnienie to odnosi się do trzech możliwych wypadków tego rodzaju, mianowicie: a) nabycia przez zasiedzenie, b) nabycia przez dziedziczenie, oraz c) nabycia przez nieśmiertelną zasługę. Wszystkie te rodzaje nabycia

należałoby w zasadzie, za Kantem, nazwać „idealnym nabyciem zewnętrznego przedmiotu”³¹⁰. Opierają się one bowiem wyłącznie na idei rozumu i nie mają swego odniesienia w przyczynowości związanej z czasem. Nabycie przez zasiedzenie jest bowiem nabyciem czegoś od osoby, której istnienie jedynie zakładamy; nabycie przez dziedziczenie jest nabyciem czegoś od osoby, która już nie istnieje; z kolei nabycie przez nieśmiertelną zasługę jest nabyciem czegoś przez osobę, która przestała już istnieć. Pomimo niewystępowania w tych formach nabycia, żadnego empirycznego aktu potwierdzającego je, mimo to Kant uznaje, iż należy traktować i rozumieć je jako prawdziwe. Co więcej, dodaje, że ich pełne urzeczywistnienie może mieć miejsce wyłącznie w publicznym stanie prawnym (który szerzej omawiać będę w rozdziale trzecim niniejszej pracy), lecz jeszcze w stanie natury są one możliwe do pomyślenia (*a priori*), jak też powinny być założone jako realne jeszcze przed przejściem do stanu obywatelskiego, „tak aby normy obowiązujące w stanie obywatelskim mogły być do nich dostosowane”³¹¹. Przyjrzyjmy się zatem bliżej tym trzem wypadkom idealnego nabycia zewnętrznego przedmiotu.

2.9.1. Nabycie przez zasiedzenie

Otóż do tego rodzaju nabycia ma prawo dojść w sytuacji, w której przez długi czas pozostajemy w posiadaniu jakiejś rzeczy, którą użytkujemy wedle własnej woli, lecz która prawnie nie jest naszą własnością. O ile czas, w którym owa rzecz przez nas użytkowana jest dostatecznie długi (choć Kant nie określa w tym wypadku żadnych konkretnych ram czasowych), a jego prawowity właściciel nie zgłasza wobec owej rzeczy żadnych roszczeń, wówczas dochodzi do tzw. nabycia przez przedawnienie roszczeń. A dokładniej należałoby raczej powiedzieć – nabycia przez zaniedbanie aktu posesoryjnego przez prawowitego właściciela. Owo nabycie przez zasiedzenie, jak wyjaśnia Kant, w rzeczy samej nie jest typowym nabyciem dokonany na drodze umowy i potwierdzone aktem prawnym, lecz raczej jest uzyskaniem praw do dalszego posiadania danej własności, pomimo braku takowego empirycznego potwierdzenia nabycia. Takie uprawnienie zyskiwane poprzez zasiedzenie jest

³¹⁰ Tamże, s. 101 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 291].

³¹¹ Tamże, s. 101 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 291].

zgodne z postulatem czystego rozumu. Kant tłumaczy to w następujący sposób. Otóż w stanie natury, właściciel danej rzeczy, o ile nie używa jej (nie posiada jej empirycznie), ma obowiązek systematycznego potwierdzania praw do tejże własności, poprzez dokumentowanie aktu jej posiadania. Tylko wówczas zachowuje on swoje uprawnienie do stosowania przymusu wobec tych, którzy bez jego woli chcieliby używać rzeczy będącej jego własnością. Jeżeli natomiast zaniedbuje ten obowiązek, to traci prawo do posiadanej przez siebie rzeczy. Innymi słowy, podmiot (nie będący właścicielem), chcący jednak korzystać z takiej rzeczy wedle własnej woli, może w podobnej sytuacji założyć, iż jej dotychczasowy właściciel nie istnieje bądź traktować go wyłącznie jako pewien twór myślowy, który nawet gdyby okazał się być istniejącym realnie podmiotem, ze względu na długotrwałe posiadanie jego rzeczy, traci do niej wszelkie prawa. Podmiot będący zatem w posiadaniu jego rzeczy, w razie pojawienia się dotychczasowego jej właściciela wraz z jego żądaniem oddania swej własności, może uznać, iż ów właściciel był nim niegdyś, ale obecnie już nim nie jest – nie może sobie rościć żadnych praw własności. Jego roszczenia, wraz z brakiem usprawiedliwiania przez niego swego tytułu własności, ulegają przedawnieniu. Nowy posiadacz wprowadzie empirycznie niczego nie nabywa w ten sposób (nie ma aktu prawnego własności), jednakże może uważać i zachowywać się, jakby tak właśnie było. Ma do tego pełne prawo – powiada Kant. Filozof dowodzi istnienia możliwości takiej formy nabycia bez aktu prawnego, gdyż jak twierdzi, w przeciwnym razie w ogóle nie można byłoby mówić o możliwości istnienia własności peremptorycznej. Skoro bowiem prawowity właściciel nie potwierdza swego aktu posiadania poprzez użytkowanie danej rzeczy, a ktoś inny posiada tę rzecz legalnie (bowiem nikomu nie czyni tym krzywdy, jako że w danym czasie właściciel rzeczy nie zgłasza do niej swych praw), to wedle norm rozumu, staje się to podstawą dla tego drugiego podmiotu do uznania siebie za właściciela tejże, posiadanej przez siebie przez długi czas, rzeczy. Gdyby bowiem mimo braku posiadania, pierwszy właściciel nadal chciał i mógł zgodnie z prawem dochodzić swych praw do utraconej rzeczy, kłóciłoby się to z omawianym wcześniej pojęciem własności, jako ciągłego aktu posiadania (tj. faktu, iż każdy przedmiot wtórnie nabyty od innego podmiotu zawsze musi pozostawać w czyimś posiadaniu, inaczej nikt właściwie nie mógłby go nabyć zgodnie z prawem). Ciągłość posiadania, w stanie natury jest bowiem tym, co daje

gwarancję możliwości zabezpieczenia swej własności przed wolą innych podmiotów. Jeśli podmiot przerywa tę ciągłość, wówczas traci też swoje prawa posesoryjne, umożliwiając tym samym, aby prawa własności do rzeczy mogły przejść na podmiot, który aktualnie posiada ów przedmiot i dać mu tym samym uprawnienie do zabezpieczania tak nabytej własności. Jak więc będzie postulował Kant, „presumpcja na której opiera się zasiedzenie (*usucapio*), jest więc nie tylko zgodna z prawem (dozwolona, *iusta*) jako przypuszczenie; jest też ona presumpcją mającą moc prawną jako założenie zgodne z normami obwarowanymi przymusem (*suppositio legalis*)”³¹². Filozof dodaje jednak, iż w stanie obywatelskim, pomimo przerwania ciągłości posiadania prywatnego, własność podmiotu mogłaby być nadal podtrzymywana przez państwo niejako w zastępstwie, czy w imieniu owego podmiotu. Taki podmiot, choć nie mógłby rościć sobie praw do swej rzeczy poprzez odwoływanie się do prawa własności prywatnej, to jednak nadal mógłby ją odzyskać poprzez odwołanie się do praw prawa publicznego. W stanie obywatelskim bowiem nie istnieje coś takiego, jak przedawnienie roszczeń bowiem prawa własności nabywa się w nim peremptorycznie. Z tego też względu właśnie Kant postuluje, iż właściwym i pożądanym na mocy praw czystego rozumu jest przejście od stanu natury do stanu obywatelskiego, gdzie własność każdego może być stale zabezpieczana³¹³.

2.9.2. Nabycie przez dziedziczenie

Kolejnym omawianym przez Kanta, przypadkiem nieempirycznego przeniesienia własności z jednego podmiotu na inny, jest dziedziczenie. Otóż, jak można się domyślać, jest to szczególna sytuacja, gdyż umowa zbycia dochodzi tutaj do skutku w momencie, gdy jedna z jej stron przestaje istnieć. Co więcej, w momencie gdy spadkodawca dokonuje przyrzeczenia zbycia swej własności na rzecz drugiego podmiotu, ten drugi nie może w tym samym czasie dokonać przyjęcia owego przyrzeczenia. Po pierwsze bowiem może sobie nawet nie zdawać sprawy z faktu, iż inny podmiot przyrzeka mu cokolwiek (jako że czyniąc to, chce on dokonać owego przeniesienia własności dopiero po swojej śmierci, a nie za życia, więc nie musi wcale

³¹² Tamże, s. 102 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 292].

³¹³ Por. Tamże, s. 103 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 293].

informować o swych zamiarach ewentualnego spadkobiercy). Po drugie, nawet gdyby potencjalny spadkobierca wiedział o woli innego podmiotu do przeniesienia na niego swego prawa własności, i tak nie mógłby przyjąć owego przyrzeczenia, jako że łączyłoby się to z wejściem w posiadanie rzeczy, której właścicielem nadal jest spadkodawca. To z kolei kłóci się z ogólną intencją przenoszenia własności za sprawą dziedziczenia. Okazuje się zatem, że umowa dziedziczenia faktycznie musi być przeniesieniem własności z jednego podmiotu na drugi, lecz nie w sensie empirycznym. To bowiem wymagałoby następstwa czasowego pomiędzy aktem przyrzeczenia a przyjęciem przyrzeczenia, po którym dopiero można byłoby stwierdzić, iż dany przedmiot zmienił swego dotychczasowego właściciela, czyli doszło do nabycia. W tym jednak wypadku okazuje się, że zmiana właściciela musi dokonywać się w jednej chwili, mianowicie w chwili śmierci podmiotu chcącego zbyć swą własność na rzecz innego podmiotu. Przy czym, w tym momencie nie możemy jeszcze mówić o przyjęciu tejże własności przez drugi podmiot (z przyczyn wcześniej przytaczanych). Jak zatem można rozumieć podaną przez Kanta definicję nabywania przedmiotu poprzez dziedziczenie, jako „przeniesienie własności osoby umierającej na osobę pozostającą przy życiu, za zgodną wolą ich obydwu”³¹⁴? Otóż pojęcie dziedziczenia należy tutaj rozumieć jako przeniesienie własności jednego podmiotu na drugi, w sensie idealnym, tj. inteligibilnym, choć, jak zaznacza Kant, warunkiem koniecznym jest tutaj sporządzenie testamentu wyrażającego wolę spadkodawcy. W stanie natury bowiem jest to konieczne dla zachowania ciągłości posiadania. Ponieważ jednak w testamencie zawarta może być jedynie wola spadkodawcy, stąd testament należy traktować raczej jako „jednostronne ustanowienie dziedzica”³¹⁵, aniżeli typową umowę.

Jak jednak wiemy już z wcześniejszych rozważań, do nabycia czegokolwiek przez podmiot, konieczne jest przyrzeczenie jednej strony, ale i przyjęcie owego przyrzeczenia przez drugą stronę umowy, które łącznie wyrażają zjednoczoną wolę obydwu podmiotów do przeniesienia własności z jednego z nich na drugiego. Należy zatem zapytać, na mocy jakiego

³¹⁴ Tamże, s. 103 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 293].

³¹⁵ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 293].

prawa, za sprawą jednostronnej woli podmiotu, może dojść do zbycia jego własności na kogoś innego? Otóż okazuje się, że w tego rodzaju przypadkach należy założyć, iż skoro podmiot uwzględniony w testamencie przez spadkodawcę, poprzez przyjęcie owego spadku, niczego nie może stracić, a jedynie coś zyskuje, wobec czego można mieć pewność, iż przyjmie on takowe przyrzeczenie. Tym samym, jak powie Kant, „milcząco nabywa [on] pewne swoiste prawo do spuścizny jako pewne prawo do rzeczy, w tym mianowicie sensie, że wyłącznie on ma prawo ją przyjąć (*ius in re iacente*) i ze względu na to owa spuścizna jest określana jako *haereditas iacens*”³¹⁶, czyli spadek leżący. Jeżeli zaś chodzi o prawny stan spadku w momencie śmierci spadkodawcy, a jeszcze przed jego przyjęciem przez spadkobiercę, to Kant wyjaśnia, iż nie można traktować go jako rzeczy niczyjej (bowiem przeniesienie praw własności, można rzec, iż jest wówczas w toku), a raczej należy go traktować jako rzecz wolną. Innymi słowy – oczekującą na przyjęcie praw własności do niej przez nowego właściciela, który zarazem jest jedynym podmiotem mającym prawo decydowania o owym przyjęciu bądź nie. Jak podkreśla Kant, testament w stanie natury jest zatem aktem prawnym, który zabezpiecza spuściznę jednego podmiotu przed wolą innych i daje mu pełne prawo do decydowania o przeniesieniu na wybraną osobę praw własności do niej, po swej śmierci. W przeciwnym razie, w czasie między przyrzeczeniem a przyjęciem spadku przez podmiot, spadek ten nie należałby do nikogo. Jedynie w stanie obywatelskim, jak powie Kant, testament nie jest koniecznym zabezpieczeniem woli podmiotu chcącego przenieść swą własność na inny podmiot po swojej śmierci, instancją bowiem chroniącą w tym stanie jego prawa jest zjednoczona wola powszechna. Filozof uznaje przy tym, że testament jest aktem, którego moc prawna leży w samym prawie natury, przez co powinien on być wprowadzony i usankcjonowany również w stanie obywatelskim (gdy zostałby on już osiągnięty)³¹⁷.

2.9.3. Nabycie poprzez nieśmiertelną zasługę

Ostatni przykład nabycia czegoś w sposób idealny, a więc nieempiryczny, dotyczy sytuacji, w której osoba już po swojej śmierci, pomimo iż nie może już wówczas

³¹⁶ Tamże, s. 103 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 294].

³¹⁷ Por. Tamże, s. 103-104 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 294].

w żaden sposób wyrazić swojej woli nabycia, wchodzi w swoisty stan posiadania. Przedmiotem tego posiadania natomiast nie jest dowolna rzecz, lecz może nią być wyłącznie tzw. dobre imię. Otóż rozpatrując możliwość tego rodzaju nabycia, należy rozpatrywać osobę zmarłą jako *homo noumenon*, a więc z perspektywy tkwiącego w niej człowieczeństwa we własnej osobie. Tylko bowiem w ten sposób możemy analizować prawny stosunek takiej osoby do tych, które nadal żyją i dopuszczać możliwość nabycia przez nią dobrego imienia pośmiertnie, bez względu na to, czy jesteśmy wyznawcami poglądu o istnieniu bądź nieistnieniu natury osoby po jej śmierci. Dobre imię bowiem jest czysto intelektualną (idealną) własnością zewnętrzną, która każdej osobie przynależy niejako z natury. Tym zatem, co faktycznie podmiot może nabyć po swej śmierci, jest nie samo dobre imię, do którego ma prawo jako osoba (*homo noumenon*), lecz raczej prawo do jego utrzymania pomimo owej śmierci (jako *homo phenomenon*). Innymi słowy, tego rodzaju nabycie można określić jako nabycie w sensie negatywnym. Daje ono uprawnienie najbliższym osobom zmarłego, ale także każdej obcej osobie, która miałaby taką wolę, do bronięcia owego dobrego imienia zmarłego (nawet przed sądem) w razie, gdyby ktokolwiek próbował w sposób nieuzasadniony rzucać na niego jakieś oskarżenia. Co więcej, każdy kto chciałby wystąpić w obronie dobrego imienia jakiejś zmarłej osoby, bowiem ma dowody na to, że ktoś kłamliwie i celowo próbuje odebrać jej cześć, ma pełne prawo do czynienia tego i dążenia do odebrania czci oszczercy, jako zadośćuczynienie zmarłemu. Prawo do takiej obrony zmarłego, nawet przez osobę zupełnie z nim niespokrewnioną, bądź która nie doznawałaby żadnej krzywdy za sprawą odebrania przez kogoś dobrego imienia zmarłemu, posiada każda osoba. Konieczność takiego zachowania wynika wprost nie tylko z obowiązku cnoty, lecz również z praw człowieczeństwa.

Jak objaśnia Kant, nie należy jednak rozumieć przez to, iż w sytuacji, gdy ktoś oczernia bezpodstawnie osobę zmarłą, i w ten sposób próbuje odebrać jej cześć, czyni jej jakąś krzywdę, którą ów zmarły by odczuwał. Uznając bowiem takie tłumaczenie, wchodzilibyśmy raczej w obręb pewnych wierzeń czyniących z osoby zmarłej istniejącą duszę, których nie da się dowieść – zatem należałoby je pozostawić w sferze

marzeń czy wyobrażeń. To, do czego odnosi się tutaj filozof, mówiąc o prawie do zachowania, czy bronięcia dobrego imienia osoby zmarłej, dotyczy wyłącznie stosunków etyczno-prawnych między ludźmi, które pozwalają abstrahować od wszelkich empirycznych własności człowieka (w tym jako wychodzące poza warunki czasu i przestrzeni, pozwalające wychodzić również poza ograniczenia życia i śmierci) i widzieć go wyłącznie jako osobę posiadającą pewne a czasowe własności. Do takich zaś własności, jak zostało to już powiedziane, należy dobre imię pozwalające osobie zachować swoje prawo do godności i szacunku, nawet po śmierci³¹⁸.

³¹⁸ Por. Tamże, s. 104-105 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 295].

2.10. Prawo prywatne a prawo publiczne

W poprzednich częściach pracy, odnoszących się stricte do zagadnień prawnych i związanych z nimi praw, w tym praw własności zewnętrznej, przedstawiałem Kantowskie dowody na możliwość, a wręcz konieczność istnienia stosunków prawnych między ludźmi. Stosunki te oparte są na określonych normach rozumu, które każdy człowiek może w sposób aprioryczny, tj. niezależny od zmiennych warunków empirycznych, pojąć. Co więcej, jak było to już zaznaczane wcześniej, uznanie istnienia tychże prawnych relacji zachodzących między podmiotami, jest niejako punktem wyjścia do ochrony i zabezpieczania ich zewnętrznej wolności. Bowiem bez możliwości odnoszenia się od owych, jak wykazał to Kant, realnych, choć inteligibilnych norm rozumu, regulujących zewnętrzne stosunki między podmiotami, niemożliwym okazałoby się istnienie tak wolności zewnętrznej, jak też jakiegokolwiek formy własności, do której moglibyśmy rościć sobie jakiegokolwiek prawo, poza ewentualnym prawem pięści. Ludzie zdani byłiby na wieczną walkę jednego przeciw drugiemu, bowiem bez walki nic nie mogliby posiadać na stałe. Nic nie można byłoby nazwać *meum iuris*. W stanie natury, jak już wiemy, możliwa jest własność. Regulowana jest ona jednakże prawem prywatnym, które choć ma swoją podstawę w rozumie, z którego czerpie dla siebie normy, to jednak nadal brak tutaj absolutnego odniesienia, tj. zjednoczonej a priori woli wszystkich. Zjednoczona, w celu ustanawiania norm, wola wszystkich możliwa jest jedynie w stanie publicznym (prawnym), a do czasu jego urzeczywistnienia, musi być zakładana jako konieczny warunek wszelkiego peremptorycznego nabycia³¹⁹. Jak wyjaśniał Kant, tylko za pośrednictwem tak zjednoczonej woli, zaprowadzającej stan obywatelski w stosunkach między ludźmi, możliwe jest zobowiązywanie woli innych do czynów zgodnych z prawem, jak też zabezpieczenie zewnętrznej wolności każdego, kto pozostaje w tym stanie. W stanie natury jednak, jak powie Kant, nabycie, choć jest możliwe i całkiem realne, to jednak może ono być jedynie prowizoryczne. Chociaż prawo natury (aprioryczne normy rozumu) poucza mnie, iż możliwym jest, abym mógł posiadać pewien zewnętrzny przedmiot jako mój własny (wykluczając z jego używania wszystkie inne podmioty), to jednak pozostając w stanie natury,

³¹⁹ Por. Tamże, s. 75 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 264].

pewność takiego posiadania ogranicza się jedynie do posiadania fizycznego (empirycznego) bądź zdania się na moralność pozostających ze mną w różnego rodzaju stosunkach podmiotów. Nie jest jednak możliwym, abym każdy zewnętrzny przedmiot, który chcę uczynić swoim, nieustannie dzierżył fizycznie (zaznaczając w ten sposób prawa do niego) i był zmuszony zabezpieczać go przed wolą innych wyłącznie mocą swej fizycznej siły; bądź, bym w stosunkach prawnych z innymi podmiotami, miał zdawać się wyłącznie na ich moralne usposobienie. Jest to bowiem wewnętrzna sfera każdego podmiotu i jako taka, wolna od wszelkich zewnętrznych przymusów (obarczona tym samym dużym ryzykiem). Dopiero więc odwołanie się do norm prawnych, postulowanych przez rozum praktyczny, pozwala nam uznać, iż oprócz empirycznego, istnieje i musi istnieć również posiadanie inteligibilne. Okazuje się zatem, że bez względu na stan, w jakim aktualnie znajdują się ludzie, możliwość posiadania pewnych zewnętrznych przedmiotów jako moich jest zasadą prawa prywatnego (znajdującego swe podstawy w postulatcie praktycznego rozumu). Jako takie, uprawnia ono każdego do stosowania przymusu (w granicach norm wolności zewnętrznej) celem zabezpieczania swej własności, tj. z myślą i intencją urzeczywistnienia własności peremptorycznej. Innymi słowy, celem wydobywania się ze stanu natury do stanu obywatelskiego³²⁰. Zobowiązywanie bowiem innych podmiotów do nie przekraczania mojej wolności zewnętrznej poprzez naruszanie mojej własności, które to zobowiązanie również mnie przymusza, ażeby nie czynił tego samego wobec innych, jest możliwe tylko, gdy czynione jest ze względu na postulat czystego praktycznego rozumu, jaki to nakazuje przejście wszystkich ludzi od stanu natury do stanu, w którym zjednoczona wola wszystkich daje gwarancję wolności zewnętrznej. Stosowanie więc w stanie natury tego rodzaju przymusu wobec innych, którzy sprzeciwiliby się mojej własności (jaką nabyłbym zgodnie z prawem, tj. legalnie), jest jakoby działaniem na rzecz wprowadzenia owego pożądanego stanu obywatelskiego, stąd też jest prawomocne. Podmiot w stanie natury jest zatem uprawniony na mocy prawa prywatnego do stosowania przymusu, dla obrony swej wolności zewnętrznej i związanej z nią własności. Należy jednak zadać pytanie, co dzieje się w sytuacji, w której

³²⁰ Por. Tamże, s. 75 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 264].

dwa podmioty (w stanie natury) działają zgodnie z literą prawa, jednakże efekty tegoż działania doprowadzają je do konfliktu, w którym każda ze stron zdaje się mieć swoje uzasadnione racje? Kto lub co powinno wówczas rozsądzać o tym, kto ma słuszość? Otóż, jak stwierdza wielokrotnie filozof, w stanie natury nie jest możliwym obiektywne rozsądzenie takowego sporu i podmioty mogą się w takim wypadku odwoływać wyłącznie do swego subiektywnego poczucia sprawiedliwości, co może prowadzić do użycia przemocy (z braku innych środków przymusu) bądź w ostateczności próbować odwoływać się do „swego wrodzonego prawa wolności (któremu nadaje się wówczas taką lub inną szczegółową postać, odpowiednio do jego różnych odniesień)”³²¹. Rozstrzygnięcie takiego sporu jest zatem nieprzewidywalne i nie gwarantuje wcale faktycznego zabezpieczenia moich praw. Gdy bowiem pojawia się trudność w interpretacji, czy raczej pogodzeniu prawa prywatnego jednego podmiotu z tym samym prawem drugiego podmiotu, a odwołanie się do rozsądzenia sporu przez trzeci podmiot nie przynosi faktycznego rozwiązania spornej kwestii (tj. któryś z podmiotów może na przykład nie chcieć zgodzić się z wydanym w ten sposób wyrokiem i nie respektuje jego ustaleń, uznając je za krzywdzące i niesłuszne), nie ma już żadnej instancji, do której można byłoby się w tej sytuacji odwołać. Podobny problem jednak nie istniałby, jak powie Kant, w stanie obywatelskim, bowiem o sprawiedliwości bądź jej braku rozsądzałby w nim specjalny trybunał, którego zwierzchnikiem byłaby moralna osoba³²², która sprawując swój urząd, miałaby rangę sądu. Ów trybunał działałby zgodnie z tym, co dyktuje prawo (*Rechtsens*), a nie jedynie tym, co samo w sobie jest prawe (*recht*)³²³, a więc co jest pod względem formalnym wewnętrznie słuszne, tj. zgodne z prawem człowieczeństwa we własnej osobie³²⁴. Innymi słowy, w swych wyrokach wyrażałby on aprioryczne normy ustanowione publicznym prawem, przez zjednoczoną wolę wszystkich, a nie jedynie partykularne interesy poszczególnych podmiotów zabezpieczane prawem prywatnym (pomimo, iż czerpie ono swe

³²¹ Tamże, s. 51 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 238].

³²² Por. Tamże, s. 106 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 297].

³²³ Por. Tamże, s. 106 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 297].

³²⁴ Por. Tamże, s. 49 oraz s.114 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 237 oraz 306].

normy również z rozumu praktycznego). Kant, pomimo iż zdaje sobie sprawę, że wprowadzenie stanu obywatelskiego wraz z jego trybunałem, jest jedynie postulatem praktycznego rozumu, który może nigdy nie zostać urzeczywistniony, to jednak traktuje ten postulat jako konieczny warunek umożliwiający prawne zabezpieczenie naszej wolności zewnętrznej. Jak już zresztą omawiane było we wcześniejszych częściach pracy, Kant za Ulpianem uważa, że jednym z obowiązków prawa jest właśnie „zaprowadzenie takiego stanu, w którym własność każdego człowieka może być zabezpieczona przed każdym innym”³²⁵. W kontekście zatem wspomnianego sporu, jaki mógłby powstać między dwoma podmiotami, warto zatem zastanowić się nad relacją, w jakiej, wedle Kanta, pozostaje prawo prywatne do prawa publicznego, tj. czy jedno jest uzupełnieniem drugiego, czy może oba są od siebie niezależne? A jeśli tak, to które prawo winno nam służyć w rozsądzaniu owych sporów dotyczących prawnych stosunków, w jakich pozostają ze sobą podmioty? W stanie natury bowiem obowiązuje prawo prywatne (prawo naturalne), które choć oparte na apriorycznych normach rozumu, to jednak poddaje się subiektywnej interpretacji, jeśli chodzi o jego wymiar, czy zastosowanie empiryczne (w konkretnych sytuacjach). Jak powie bowiem Kant, o słuszności danego postępowania, tj. o tym, co samo w sobie jest prawe w stanie natury, każdy sam musi indywidualnie rozsądzić³²⁶ odwołując się do swego rozumu. Z drugiej strony, Kant zdaje się postulować, jak już było o tym wcześniej mówione, konieczność działania w świecie empirycznym, w stanie natury, zgodnie z myślą o urzeczywistnieniu stanu obywatelskiego. Zdawałoby się więc, że i w zgodzie z obowiązującym w nim prawem publicznym (prawem obywatelskim), które de facto również zaliczane jest do prawa natury, a więc da się je apriorycznie pojąć przez rozum. To zagadnienie zostanie rozwinięte w rozdziale trzecim niniejszej pracy. Teraz natomiast, idąc za Kantem, warto przyjrzeć się owej relacji prawa prywatnego do prawa publicznego, jaka występuje w przypadkach, które Kant opisuje jako takie, w których wyroki obu instancji, tj. prawa prywatnego oraz prawa publicznego, są sobie przeciwne, a jednocześnie się nie wykluczają. Jak wyjaśnia Kant:

³²⁵ Tamże, s. 49 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 237].

³²⁶ Por. Tamże, s. 106 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 297].

„wydaje się je z dwóch różnych, choć równie słusznych punktów widzenia: raz z punktu widzenia prawa prywatnego, a drugim razem zgodnie z ideą prawa publicznego”³²⁷. Do tego rodzaju przypadków należą: umowa darowizny (*pactum donationis*), umowa użyczenia (*commodatum*), odzyskanie (*vindicatio*) oraz przysięga (*iuramentum*)³²⁸.

2.11. Umowa – podsumowanie

2.11.1. Umowa darowizny

Umowa darowizny, będąca wedle prawa prywatnego umową dobroczynną, jest wejściem w stosunek prawny między podmiotem, będącym darczyńcą, a podmiotem przyjmującym ów „dar”, czyli obdarowanym. Istotą tej umowy jest z kolei wola darczyńcy nieodpłatnego zbycia swej własności, czy swego prawa na rzecz drugiego podmiotu, która to własność, czy też prawo przechodzi na niego w chwili przyjęcia owego daru (*donum*)³²⁹. Otóż kwestia sporna, odnośnie tego typu umowy, pojawia się w momencie, w którym prominent (w tym wypadku darczyńca) w czasie od złożenia swego przyrzeczenia do wydania przyrzeczonej drugiemu podmiotowi własności zmieniłby zdanie i chciał wycofać się z umowy. Rozpatrując ten przypadek z perspektywy prawa prywatnego, miałby on słuszne prawo do zmiany swej decyzji bez ponoszenia za to żadnych konsekwencji, bowiem jak było to już wcześniej wyjaśniane, o ile do samej umowy nie dołączona została przez promisoriusza (obdarowanego) klauzula o warunkach wydania mu przyrzeczonej rzeczy, o tyle sama umowa do takiego wydania nie zobowiązuje przyrzekającego, wobec czego w każdej chwili może on się wycofać ze swej obietnicy. W stanie obywatelskim jednak, który jest stanem prawnym, jak było wspomniane wcześniej (lecz w nieco innym kontekście), już samo przyjęcie przyrzeczenia jest równoznaczne z nabyciem przyrzeczonej rzeczy³³⁰. Sama więc umowa, o ile składa się

³²⁷ Tamże, s. 106 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 297].

³²⁸ Por. Tamże, s. 106 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 297].

³²⁹ Tamże, s. 106 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 298].

³³⁰ Por. Tamże, s. 94 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 284].

z przyrzeczenia jak też przyjęcia owego przyrzeczenia (bez klauzuli o równoczesnym wydaniu rzeczy) przez drugi podmiot, staje się prawomocna i wiążąca dla obu stron. Uznaje się bowiem, iż zachodzić musi tutaj równoczesność i jedność woli obydwu, zawierających daną umowę podmiotów. Jest to jednak spojrzenie obiektywne, abstrahujące od wszelkich empirycznych warunków, kierujące się wyłącznie tym, co dyktuje prawo rozumowe. Innymi słowy, tego rodzaju perspektywa będzie charakteryzowała prawo publiczne. W myśl zatem jego norm, to na darczyńcy spoczywa odpowiedzialność za doprecyzowanie warunków umowy, na jakich chciałby przekazać komuś bezpłatnie jakąś rzecz. Jeśli zatem chciałby on sobie zapewnić prawo do wycofania się w określonych okolicznościach ze swojej obietnicy, musiałby zaznaczyć ową ewentualność w zawieranej z drugim podmiotem umowie. Jeżeli tak się nie stało, podmiot przyjmujący przyrzeczenie ma pełne prawo przymusić tego, który je składał do dotrzymania swej obietnicy. Dla trybunału bowiem egzekwującego prawo, czy może raczej strzegącego sprawiedliwości w stanie obywatelskim najważniejsze jest, by jego wyroki były zgodne z normą prawa. A wedle apriorycznego prawa rozumu, sama umowa jest wiążąca³³¹.

2.11.2. Umowa użyczenia

Umowa o użyczeniu jest umową dobroczynną. Dotyczy ona woli bezpłatnego użyczenia komuś mojej własności, a więc udzielenia mu pozwolenia i zgody na korzystanie z niej.

Dodatkowo, w takiej umowie zawarte jest jeszcze ustalenie odnośnie tego, że osoba przyjmująca ode mnie rzecz, którą pozwalam jej używać, zobowiązuje się do zwrócenia mi tej właśnie rzeczy. Jak powie Kant, jest to umowa niepewna, tj. nie dająca gwarancji własności. Nie jest w niej bowiem jasno określone, kto ponosi odpowiedzialność na wypadek, gdyby owa rzecz uległa jakiemuś uszkodzeniu bądź z jakichś przyczyn została utracona przez osobę, która wedle umowy, nieodpłatnie z niej korzystała. Zgodnie z prawem prywatnym, rozpatrując ten przypadek subiektywnie, można założyć, iż ten, kto za zgodą właściciela przyjmuje jego rzecz do swego użytku, nie ma podstaw sądzić, iż zwolniony jest tym samym z obowiązku dbania o tę rzecz (skoro wedle umowy ma zwrócić ją właścicielowi), czy z ewentualnej

³³¹ Por. Tamże, s. 106-107 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 298].

rekompensaty w razie jej utraty (nawet, gdyby owa strata nie wynikała z winy podmiotu, lecz z nieszczęśliwego wypadku). Zdrowy rozsądek podpowiada, iż osoba, która bezpłatnie (a więc z dobrej woli) użycza innemu podmiotowi swej własności, nie zobowiązuje się tym samym do zagwarantowania bezpieczeństwa owej użyczanej rzeczy, która nie będzie przecież na czas umowy w jej posiadaniu. Chyba, że w osobnej umowie osoba ta udziela odbiorcy swej własności takiej właśnie gwarancji, choć jest to mało prawdopodobne, jako że znowu kłóciłoby się to ze zdrowym rozsądkiem. Powiedzmy jednak, że sporządzenie takiej dodatkowej umowy, będzie wymaganym warunkiem przy zawieraniu umowy o użyczenie, gdyż będzie to umożliwiało wyraźne wskazanie tego, kto na czas umowy jest odpowiedzialny za ową użyczaną własność. Nadal jednak pozostaje tutaj kwestia sporną, kto z podmiotów zawierających tego typu umowę, tj. użyczający, czy może odbiorca cudzej własności, winien się zobowiązać do wzięcia na siebie odpowiedzialności za ewentualne ryzyko szkody. Kant twierdzi, że byłoby niedorzecznością twierdzić, iż taki obowiązek miałby spoczywać na osobie użyczającej: „nie można bowiem założyć, że za darmo przystała ona na coś więcej niż na korzystanie z jej rzeczy (mianowicie na to, że będzie również ręczyła za jej bezpieczeństwo); trzeba to raczej przyjąć o odbiorcy użyczanej rzeczy, gdyż [ręcząc za nią] nie czyni on nic więcej, niż jest zawarte w umowie”³³². Problem jednak polega na tym, że sama umowa użyczenia nie zobowiązuje do sporządzania dodatkowych umów, które zabezpieczałyby własność użyczającego, a sama decyzja o tym, kto ma ponosić tutaj odpowiedzialność, pozostaje do rozsądzenia wedle jednostkowego, a więc także subiektywnego poczucia sprawiedliwości podmiotów zawierających tę umowę. Jak wyjaśnia Kant, w naturze tego rodzaju umowy nie jest powiedziane nic na temat ponoszenia odpowiedzialności w razie uszczerbku, czy straty użyczanej własności. Gdyby jednak faktycznie miało dojść do takiej straty i trzeba byłoby rozsądzać, po czyjej stronie leży wina bądź kto jest zobowiązany do poniesienia kosztów nieszczęśliwego wypadku, byłoby to niezmiernie trudne na podstawie samego prawa prywatnego. Z jednej bowiem strony zdrowy rozsądek podpowiada, że osoba użyczająca zgadzała się wyłącznie na korzystanie z jej rzeczy,

³³² Tamże, s. 107 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 299].

przenosząc na ten czas odpowiedzialność za swą własność na podmiot przyjmujący ową rzecz. Z drugiej jednak strony, odbiorca użyczanej rzeczy formalnie przecież nie zobowiązywał się do brania na siebie takiej odpowiedzialności, jako że w umowie użyczenia nie było żadnej wzmianki na ten temat. Zdawałoby się zatem, że jest to jedynie kwestią jego dobrej woli, czy zechce, czy też nie zechce zadość uczynić użyczającemu w podobnej sytuacji. Mimo to jednak, w stanie natury, jak powie Kant, wyrok w tej sprawie byłby niekorzystny dla osoby przyjmującej użyczaną rzecz, bowiem to ona zgodnie z tym, co podpowiada rozum, byłaby odpowiedzialna za czyjąś własność w czasie jej użytkowania. Oczywiście Kant rozpatruje też taki przypadek, w którym osoba chcąc prosić właściciela danej rzeczy o jej użyczenie, z góry zaznacza, a raczej prosi również o zwolnienie jej z ponoszenia odpowiedzialności w razie, gdyby owa rzecz została w wyniku jakichś przyczyn, niezależnych od niej, utracona bądź zniszczona, tłumacząc to brakiem materialnych środków dla ewentualnej rekompensaty. Wówczas sprawa jest jasna bowiem zawierając taką umowę, podmiot użyczający jest w pełni świadom ponoszonego ryzyka i przejmuje odpowiedzialność za swą własność nawet wtedy, gdy nie będzie w jej posiadaniu. Co jednak uczynić, gdy takiej jasności nie ma, tak jak w opisywanym wcześniej przypadku? Otóż Kant sugeruje, iż jedynym wyjściem w takiej sytuacji może być zwrócenie się ku wyrokowi, jaki w takim wypadku wydałby trybunał (a więc przypomnijmy, sąd w stanie obywatelskim). Jak mówi filozof, trybunał, chcąc wydawać sprawiedliwe wyroki, musi abstrahować od wszelkich subiektywnych warunków, jakie towarzyszą danemu sporowi i brać pod uwagę wyłącznie to, co jest absolutnie jasne i pewne. To natomiast, co w tym przypadku jest niepodważalne, to „posiadanie użyczanej rzeczy jako własności”³³³. Skoro tak, to każdy właściciel może przecież dysponować posiadaną przez siebie rzeczą wedle swej woli. Ma więc prawo również ją zniszczyć, choćby nawet niechcący. O ile więc prawowity właściciel nie zastrzegł sobie prawa do żądania od przyjmującego tę rzecz podmiotu zadośćuczynienia w razie, gdyby użyczana przez niego rzecz uległa

³³³ Tamże, s. 108 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 300].

nieszczęśliwemu wypadkowi, to tym samym zgadza się ponosić pełną odpowiedzialność za tę rzecz, w razie, gdyby do takiej sytuacji faktycznie doszło³³⁴.

2.11.3. Odzyskanie rzeczy utraconej

Rozpatrując własności i naturę umowy użyczenia, mogliśmy się przekonać o przysługujących właścicielowi danej rzeczy prawach i obowiązkach. Mianowicie okazuje się, że podmiot jest właścicielem danej rzeczy, nawet jeżeli w danej chwili nie posiada jej fizycznie (co wynika z uprawnień związanych z inteligibilnym posiadaniem). Co więcej, o ile moja własność ciągle istnieje, to pozostaję jej właścicielem do czasu, aż na mocy odpowiedniego aktu prawnego nie przeniosę praw własności do niej na inny podmiot. Wynika z tego zatem, że jako właściciel rzeczy mam do niej prawo, co znaczy nie mniej nie więcej, iż mam prawo do każdego posiadacza, tj. każdego podmiotu będącego w fizycznym posiadaniu mojej własności. Okazuje się jednak, iż w stanie natury, tj. opierając się wyłącznie na uprawnieniach danych mi na mocy prawa prywatnej własności, mogę być w określonych warunkach narażony, wbrew mej woli, na stratę swej własności. Otóż przykładem takiej sytuacji jest np. ta, w której gubię swą rzecz, a w jej posiadanie wchodzi jej znalazca lub nabywam jakąś rzecz, która, jak się potem okazuje, została skradziona komuś innemu (o czym nie wiedziałem). Co wówczas dzieje się z moim prawem własności? Czy mogę nadal wykluczać z możliwości używania mej rzeczy wszystkich, którzy bez mej woli weszli w jej fizyczne posiadanie? Lub, jak w drugim przypadku, czy mogę rościć sobie prawa własności do nabytej przeze mnie rzeczy, o której nie wiedziałem że znalazła się w posiadaniu sprzedawcy w sposób bezprawny? Otóż Kant wskazuje, iż wedle prawa prywatnego „nie mogę nabyć żadnej rzeczy od kogoś kto nie jest jej właścicielem”³³⁵, co oznaczałoby zatem, że w takim przypadku mogę się uważać co najwyżej za domniemanego właściciela, który musi zakładać, że rzeczywisty właściciel tejże rzeczy może chcieć mnie wykluczyć z praw do jej używania. Wówczas pozostaje mi jedynie odwoływać się do prawa (osobowego) wobec sprzedawcy, który bezprawnie, choć z drugiej strony legalnie (tj. dochowując wszelkich warunków umowy dotyczącej wymiany handlowej

³³⁴ Por. Tamże, s. 108 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 300].

³³⁵ Tamże, s. 109 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 301].

ze mną), sprzedał mi daną rzecz. Innymi słowy, gdyby prawowity właściciel zgłosił się do mnie, dokumentując i żądając ode mnie jej zwrotu, musiałbym wedle prawa, oddać mu jego własność. Wedle sprawiedliwości obowiązującej w relacjach wymiany między podmiotami, osoba nabywająca jakiś przedmiot albo powinna sama upewnić się, że nabywany przez nią akt własności pochodzi od prawowitego właściciela (co często zdaje się być wręcz niewykonalne, bowiem, aby zyskać taką pewność, należałoby się niejednokrotnie cofać w szeregu domniemyanych właścicieli w nieskończoność), albo zdawać sobie sprawę, iż w każdej chwili nabyta w tak niepewny sposób rzecz może zostać mu prawnie odebrana. Nabywając przedmiot od podmiotu, który sam nie jest jego właścicielem, nie mogę wedle prawa nabyć większych praw wobec danej rzeczy, aniżeli posiadacz, od którego ją nabywam. Zatem jedyne uprawnienie, jakie nabywam w takiej transakcji, wedle prawa prywatnego, jest prawo wobec nieuczciwego sprzedawcy, dające mi uprawnienie do dochodzenia swych praw odnośnie należnej mi rekompensaty za poniesioną, w wyniku jego działań, stratę. Inaczej natomiast rzecz by się miała, gdybyśmy oceniali ją z perspektywy prawa publicznego. Zgodnie bowiem z tym, co było powiedziane wcześniej, trybunał sprawiedliwości wydający wyroki w stanie obywatelskim, kieruje się wyłącznie tym, co dyktuje prawo, a więc tym, co pewne i niepodważalne. Otóż, zgodnie z umową handlową dotyczącą kupna i sprzedaży, legalność nabycia jakiegoś przedmiotu zależy wyłącznie od zgodności jego formalnych warunków z literą prawa. Zatem, biorąc pod uwagę fakt, iż każda rzecz którą da się zbyć, musi być możliwa do nabycia, wobec czego, o ile czynność przeniesienia własności z osoby sprzedającej na mnie jako osoby kupującej, odbyła się zgodnie z warunkami obowiązującymi przy tego rodzaju aktach wymiany między podmiotami, wówczas mam pełne prawo uważać się za prawowitego właściciela tejże rzeczy. Wedle trybunału rozsądzającego, co jest zgodne z prawem, a co nie, uprawnienie to jest mi dane ze względu na zgodność mojego nabycia z formalnymi warunkami wymiany. Tym samym, w świetle prawa publicznego, poprzez legalne nabycie przedmiotu, bez względu na to, czy przedmiot został nabyty od prawowitego, czy jedynie domniemanego właściciela (nie mam bowiem, jak powie Kant, ani obowiązku, ani uprawnień do tego, by sprawdzać pochodzenie nabywanego przeze mnie przedmiotu, o ile nabywam go w sposób legalny), uzyskuje prawa nie jedynie do osoby sprzedającej mi ów

przedmiot, ale także do samej tej rzeczy. Prawo osobowe zmienia się bowiem w świetle trybunału w prawo do rzeczy, jako że w podobnej sytuacji „normodawczy rozum dotyczący prawa wkracza ze swoją zasadą sprawiedliwości dystrybucyjnej, która każe nam przyjąć za wytyczną zgodność posiadania z prawem pojmowaną nie w taki sposób, w jaki przedstawia się ona sama w sobie w odniesieniu do prywatnej woli każdego człowieka (w stanie naturalnym), lecz w jaki jest ona oceniana przed trybunałem w stanie ukonstytuowanym przez zjednoczoną wolę powszechną (w stanie obywatelskim)”³³⁶. Działa to jednak w obie strony. To znaczy, również prawowity właściciel, któremu skradziono ową sprzedaną mi legalnie rzecz, o ile mógłby udokumentować swój akt własności tejże rzeczy, ma prawo wystąpić do osoby, która weszła w jej posiadanie bez jego woli i dokonała przeniesienia praw własności na inny podmiot (w tym wypadku byłby to nieuczciwy sprzedawca) o ewentualne odszkodowanie, czy zadośćuczynienie za poniesioną stratę. Co więcej, ma on też prawo wystąpić z żądaniem zwrotu swej własności, w razie gdyby znalazł on ją u jakiegokolwiek sprzedawcy, nie mając przy tym obowiązku dochodzenia, w jakich okolicznościach ów domniemany właściciel wszedł w jej posiadanie. Tym samym, jak widać, okazuje się, że dzięki owemu pojmowaniu (w podobnym wypadku) prawa osobowego jako prawa do rzeczy, możliwym jest zabezpieczenie nabytej przeze mnie legalnie własności tak, bym nie musiał obawiać się jej utraty ze względu na czynniki, które nie są ode mnie zależne. W orzecznictwie sądowym (obowiązującym w stanie obywatelskim) bowiem, jak powie Kant, „prawo w stosunku do pewnej rzeczy nie jest brane w tej postaci, którą posiada samo w sobie (jako prawo odnoszące się do osoby), lecz w tej, w której daje się najłatwiej i najpewniej osądzić (jako prawo odnoszące się do rzeczy), chociaż jest ono przy tym rozumiane zgodnie z pewną czystą zasadą a priori”³³⁷. Jak objaśnia Kant, na tej podstawie (w stanie obywatelskim) ustanawia się w dalszej kolejności określone rozporządzenia, wskazujące na konieczne warunki, które muszą być spełnione przy czynnościach nabycia, tak, by mogło ono być prawomocne. Wszystko to ma z kolei na celu usprawnić proces wydawania wyroków przez

³³⁶ Tamże, s. 111 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 302].

³³⁷ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 302].

sędziego tak, by w sposób jak najpewniejszy oddawał on każdemu to, co mu się prawnie należy³³⁸.

2.11.4. Przysięga i wynikające z niej gwarancje

Otóż zagadnienie składania przysięgi, tj. przyrzeczenia prawdomówności swych zeznań, czy wierności składanych obietnic, ujawnia swoistą niezależność prawa od moralności. Dzieje się tak z tej przyczyny, jak mówi Kant, iż w perspektywie moralnej wiara sama w sobie może być jedynie wyrazem wolnej woli jednostki, do której nikt nie może jej przymusić. Jednak z prawnego punktu widzenia, wiara jest pewnym zobowiązaniem narzucanym jednostce przez wymiar sprawiedliwości, tak by mógł on egzekwować i ustanawiać prawo. Początkowo może się wydawać to całkiem niezrozumiałym twierdzeniem, jednakże przyglądając się bliżej analizom tego zagadnienia, poczynionym przez autora *Krytyki Czystego Rozumu*, staje się ono całkiem logiczne. Otóż według Kanta, wiara jest czymś między mniemaniem a wiedzą. Zatem jest czymś, na czym możemy się opierać w swoich oczekiwaniach, lecz na co nie można w żadnej mierze przysięgać. Wiara bowiem leżąca u podwalin każdej religii, jak powie Kant, jest zwykłym zabobonem mającym jednak swój praktyczny wymiar, mianowicie „jest ona nieodzowna dla wymiaru sprawiedliwości (*Rechtsverwaltung*), gdyż nie zdając się na nią, trybunał nie miałby wystarczających środków, aby wykrywać zatajone fakty i orzekać prawo. Ustawa, która do tego zobowiązuje, służy zatem najwyraźniej jedynie celom władzy sądowniczej”³³⁹. Wiara bowiem w jakiegoś Boga, bogów, bóstwa czy jakiegokolwiek fetysze (jak przytaczane przez filozofa ptasie pióro Gwinejczyków), stanowi środek zapobiegawczy przed krzywoprzysięstwem, czy niedotrzymywaniem składanych obietnic – wierzący, kierowany swym lękiem przed karą ze strony najwyższej i wszechwiedzącej władzy (której oddaje cześć), stara się postępować wedle tego, co poprzysiągł. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, iż pobudką skłaniającą owego wiernego do prawego zachowania, jest chęć uniknięcia przykrości bądź zaznania przyjemności związanej z trzymaniem się tego, w co wierzy.

³³⁸ Por. Tamże, s. 111 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 303]. Kant stawia już tutaj pytanie o to, do jakich zasad powinien się zatem odwoływać ów trybunał tak, by zawsze mógł wydawać sprawiedliwe wyroki.

³³⁹ Tamże, s. 112 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 304].

W żadnej mierze nie można jednak uznać takiej postawy za moralną, bowiem nie wynika ona z imperatywu kategorycznego, czyniącego samą wiarę religijną wewnętrznym obowiązkiem każdego człowieka. Mimo to, prawo zdaje się narzucać podmiotowi obowiązek wiary w prawdziwość przyrzeczeń, składanych w obliczu wymiaru sprawiedliwości przez inne podmioty i od tej wiary uzależniać swoje prawa; jak też uznawać takowe zeznania za prawomocny dowód rozsądzający powstałe spory. Innymi słowy, prawo zmusza mnie po pierwsze, do składania przysięgi, po drugie do wiary, że każdy podmiot faktycznie ma swoją religię i wierzy w jakąś wyższą potęgę, która w razie składania przez niego fałszywego świadectwa, bez względu na to, czy fakt ten wyjdzie, czy też nie wyjdzie na jaw, i tak wymierzy mu adekwatną do przewinienia karę. Choć z moralnego punktu widzenia powyższa motywacja jest nieprawomocna, to jednak dla celów czysto praktycznych, tj. w wypadkach, w których wedle prawa (w stanie obywatelskim) nie ma innej możliwości zweryfikowania prawdy, środek w postaci wiary i towarzyszące mu założenie, iż każdy faktycznie posiada jakąś religię, staje się prawomocny a wręcz konieczny. Mimo jednak godzenia się na ów „przymus duchowy”, jak się o nim wyrażał Kant, w dobrych intencjach orzekania prawa i zaprowadzania sprawiedliwości, nadal należy uznać, iż tego rodzaju praktyki są niemoralne, gdyż bezprawnie (w sensie etycznym), tj. za sprawą zewnętrznych instancji, a nie samego rozumu, ograniczają wolność człowieka. Przymus przysięgania na wiarę, dla wydobycia wszelkich okoliczności popełnionego czynu, czy też w ogóle prawdy, narzucany podmiotowi przez sąd jest wykroczeniem przeciwko jego sumieniu (tj. podmiotu składającego przysięgę). Po pierwsze bowiem przysięganie na coś, co nie cechuje się pewnością charakterystyczną dla wiedzy (czyli na wiarę), jest lekkomyślne i może wręcz zaciemnić, czy w ogóle zniweczyć cel sędziego, jakim jest dochodzenie prawdy. Po drugie zaś, zmuszanie kogoś do przysięgania na wiarę jest wyrządzaniem mu krzywdy. W momencie bowiem składania swej przysięgi, ktoś może być absolutnie pewien tego, iż dochowa swych obietnic, bądź faktycznie może uważać jakąś rzecz za prawdopodobną, jednak przy zmianie okoliczności bądź nabrawszy z czasem innej perspektywy widzenia, jego wcześniejsze przewidywania i wiara mogą okazać się zupełnie nietrafne i nieprawdopodobne. Tym samym, skazuje się taką osobę na nieuchronne wyrzuty sumienia za złożenie podobnej przysięgi przed majestatem prawa.

Kant objaśnia jeszcze, iż jedyną, dopuszczalną z moralnego punktu widzenia formą przysięgi, mogłaby być ta, składana w postaci zdania asertorycznego, a nie jak zazwyczaj, promisorycznego. Wziąwszy za Kantem przykład urzędników składających przysięgę prawego sprawowania swych urzędów – można założyć, iż o wiele lepsze efekty i o wiele mniej krzywdząca, a wręcz skłaniają ich do sprawowania swego urzędu (tak jak nakazywałby obowiązek), byłaby przysięga w formie zdania asertorycznego, tj. stwierdzającego, „że urzędnik jest zobowiązany na przykład pod koniec roku (lub kadencji) uroczyście zaręczać, iż w tym okresie dochowywał wierności regułom swojego urzędu”³⁴⁰. Przysięganie w takiej formie, wedle Kanta, w o wiele większym stopniu poruszałoby sumienie urzędnika i skłaniało do działań zgodnych z obowiązkiem, aniżeli przysięga składana w formie zdań promisorycznych. Ta ostatnia bowiem, nie stwierdza jakiegoś stanu rzeczy, a jedynie zapewnia o szczerych intencjach zaistnienia określonego stanu, którym w omawianym przypadku byłoby prawe sprawowanie urzędu. W takiej sytuacji, zawsze pozostawia się przysięgającemu pewien, można rzec, margines błędu, tj. możliwość późniejszego odwoływania się do nieprzewidzianych utrudnień, czy okoliczności, które sprawiły, iż niemożliwym okazało się dochowanie złożonej wcześniej przysięgi. Świadomość możliwości zastosowania takiej wymówki raczej nie zachęca i nie przymusza dostatecznie sumienia, składającego tego rodzaju przysięgę podmiotowi, do rzetelnego wypełniania swych obowiązków. Co więcej, przysięga o charakterze jedynie promisorycznym, w ogóle utrudnia rozliczanie owego urzędnika z dokonanych przez niego uchybień w sprawowaniu swego urzędu bowiem „gani się go za jedno z tych wykroczeń po drugim (w chwili gdy nie pamięta on już poprzednich)”³⁴¹. Nie ma w takim wypadku możliwości wzięcia pod uwagę ogółu ewentualnych wykroczeń, dokonanych w krótkim odcinku czasu, jako że zakłada się tutaj przecież, iż wedle przysięgi, takowych wykroczeń nie będzie.

³⁴⁰ Tamże, s. 113 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 305].

³⁴¹ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 305].

Rozdział III.

Od stanu natury do stanu prawnobywatelskiego

W § 41. *Nauki prawa* Kant stwierdza, że „jeżeli stan w jakim znajdują się podmioty działania jest takim, w którym nie istnieje sprawiedliwość rozdzielcza, to nazywa się on stanem naturalnym (*status naturalis*)”³⁴². Jest to stan pewnego braku, który umożliwia istnienie w nim nieokresanej wolności, pojmowanej jako nieskrępowane robienie wszystkiego, czego się tylko pragnie. Kantowi chodzi więc o to, aby zwrócić uwagę na fakt, że w stanie natury nie musi z konieczności występować dominacja siły oraz permanentna niesprawiedliwość. Stan natury nie jest stanem, w którym nie ma prawa prywatnego, lecz stanem, w którym gdyby „doszło do sporu o [czyjeś] prawo (*ius controversum*), nie byłoby żadnego kompetentnego sędziego, władnego wydać prawomocny wyrok”³⁴³.

Stan natury Kant przedstawia więc jako stan, w którym ludzie kierują się mniemaniami, a zasady ich działania są arbitralne i niczym nieskrępowane. W stanie takim może rzecz jasna istnieć społeczność, w której panuje sprawiedliwość i wzajemne poszanowanie, jednakże jest to zależne wyłącznie od przyjemności, jaką członkowie danej społeczności czerpią ze spokoju zaprowadzanego we wzajemnych relacjach. Oczywiście, może to wynikać także z usposobienia moralnego, jakim mogą charakteryzować się członkowie takiej społeczności lub za sprawą ukształtowanych przez taką zbiorowość zwyczajów i obyczajów. Niemniej jednak stan, w jakim się znajdują pomimo, że mogą w nim istnieć pewne prawa, jest stanem, w którym brak jest stałego bezpieczeństwa. Na stałe jest w nim jednak obecne zagrożenie ze strony innych członków społeczności. Wystarczy bowiem, że pojawią się czynniki, które

³⁴² Tamże, s. 114 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 306]. Więcej na temat kwestii interpretacyjnych nie poruszanych w niniejszej pracy, w tym m.in. analizy porównawcze między np. teorią Kanta a filozofią Locke’a lub Hobbesa, odnajdziemy m.in. w pracy K. Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, dz. cyt., s. 148. Rozważania dotyczące kontraktualistycznej interpretacji Kantowskiego przejścia ze stanu natury do stanu regulowanego prawem odnajdziemy m.in. w: O. Höffe, „*«Even a Nation of Devils Needs the State» The Dilemma of Natural Justice*”, [w:] (eds.) H. Williams, *Essays on Kant's Political Philosophy*, Cardiff 1992, s. 120-142; W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, dz. cyt.; J. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right*, London 1970; A. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Ithaca 1993.

³⁴³ Tamże, s. 118 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 312].

zachwieją względny stan równowagi i iluzorycznej sprawiedliwości, aby utrzymujące stan pokoju jednostki, zdecydowały się go przerwać i użyć, w dochodzeniu do swoich praw, siły i agresji. W stanie natury, jak było tu już niejednokrotnie wspomniane, istnieje prawo prywatne, które zabezpieczone może być jedynie przez miarę siły poszczególnych jednostek bądź, zgodnie z najwyższą zasadą moralności, działania owych jednostek, polegające na tym, aby nigdy nie traktować żadnego podmiotu moralnego jako środka do celu. Niemniej z powodu samej natury człowieka oraz charakteryzującej go nieufności względem innych ludzi, ale także roztropności, jakiej uczy go doświadczenie, druga z opcji zabezpieczenia norm prawa prywatnego, przynależących każdemu z natury, wymaga, aby być przynajmniej gotowym do użycia siły na wypadek ataku godzącego w przynależące podmiotowi prawa. Jeżeli nie wymaga ona gotowości do użycia siły gwooli obrony własnych praw, to zakłada ona konieczność *quasi* wiary lub zaufania w to, że społeczność jaką tworzą poszczególne jednostki, byłaby zarazem wspólnotą etyczną, której jedynymi prawami (normami) postępowania byłyby te, dyktowane przez sam rozum praktyczny. Rozstrzygnięcie zaś, co do działania podług nich, zależałoby tylko od wewnętrznej sfery człowieka – byłyby więc to jedynie normy prawa moralnego. Istnienie takiej wspólnoty na poziomie społeczności nie jest jednak możliwe z przyczyn, które zostaną opisane w dalszej części pracy.

Według Kanta, zaprowadzenie stanu, w którym zabezpieczenie norm prawa prywatnego, nie będzie musiało posilkować się siłą poszczególnych jednostek, a jedynie mocą zewnętrznych norm regulujących sferę publiczną, a więc zewnętrzne relacje członków wspólnoty pod panowaniem prawa (norm prawa), pozwala na zaprowadzenie stałego pokoju między jednostkami oraz zabezpieczenie ich podstawowego prawa, jakim jest możliwość posiadania zewnętrznego przedmiotu wyboru jako swojej własności. Przyjrzyjmy się na samym początku bliżej temu, czym dla Kanta jest wspólnota etyczna oraz w jakim stanie wspólnota taka w ogóle może zaistnieć. Uszczegółowienie tego zagadnienia pozwala czytelnikowi Kanta lepiej zrozumieć wspólnotę, którą filozof nazywa obywatelską, i która istnieć może jedynie w stanie prawnym. Jak się później okaże, wspólnota ta ma bezpośredni związek ze wspólnotą etyczną. Po raz kolejny więc przekonamy się jak blisko są ze sobą związane, a zarazem odrębne od siebie, sfery prawa i cnoty.

3.1. Etyczny stan natury

Kant stwierdza, że w etycznym stanie natury doskonalenie moralne poszczególnych podmiotów można porównać do rozwoju, który toczy się w warunkach stanu wojny. Innymi słowy, samodzielna walka ze złym pryncypium, które przynależy naturze ludzkiej, w warunkach działań skoncentrowanych na subiektywnym rozwoju moralnym, jest o tyle niebezpieczna, że inne podmioty wcale nie muszą kierować się w swych działaniach szacunkiem dla prawa moralnego i wypełniania swych moralnych obowiązków. Okazuje się, że jedynym wyjściem z tej sytuacji moralnego zagrożenia jest rzeczywiste podjęcie się wszystkich swoich obowiązków cnoty, zatem dotyczących nas jako ludzi w ogóle. Kant stwierdza, że „każdy gatunek rozumnych istot jest mianowicie w samej idei rozumu obiektywnie powołany do [realizowania] wspólnego celu, mianowicie do pielęgnowania najwyższego dobra jako dobra wspólnego. Jednak najwyższe moralne dobro jest nie do zrealizowania poprzez dążenie jednostki do swej moralnej doskonałości, lecz wymaga to zjednoczenia jednostek – ze względu na ten cel – w całość, w system ludzi o dobrym usposobieniu, w którym i przez jedność którego może się to dopiero urzeczywistnić”³⁴⁴. Kant zatem wskazuje, że pierwszym krokiem w próbach osiągnięcia moralnej doskonałości i zmiany swego pierwotnego usposobienia, jest podjęcie walki ze swą ułomną naturą w wymiarze jednostkowym. Tego etapu nie możemy pominąć i jest on koniecznym warunkiem osiągania dalszego rozwoju naszych pierwotnych predyspozycji do dobra. W dłuższej perspektywie jednak, działanie w pojedynkę nie daje nam jeszcze szansy wykorzystania wszelkich dostępnych środków dla osiągnięcia naszego moralnego celu.

Podobnie więc, jak w wypadku jakiegoś państwa, w którym udało się zaprowadzić pokój, kolejnym jego krokiem powinno być uregulowanie stosunków z pozostałymi państwami (do tego bowiem czasu nie możemy być pewni, że nic nam z ich strony nie grozi),

³⁴⁴ I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 135 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 97 i 98].

tak w przypadku własnej moralności, sam fakt podjęcia walki ze złym pryncypium³⁴⁵ nie wystarczy jeszcze do osiągnięcia najwyższego dobra. Nadal bowiem jesteśmy narażeni na uleganie swemu złemu pociągowi, w obręb którego wchodzi również m.in. chęć rywalizacji z innymi, celem dbania o osiągnięcie własnej szczęśliwości bądź nieograniczana przez kogokolwiek chęć kierowania się miłością własną. W takiej sytuacji nadal pozostajemy w etycznym stanie naturalnym, który „jest stanem ciągłego zwalczania zła znajdującego się w człowieku i wszystkich ludziach, którzy (...) niszczą nawzajem swoje moralne predyspozycje. Nawet przy dobrej woli każdego pojedynczego [człowieka], ze względu na brak jednoczącego pryncypium, ludzie byłoby narzędziami zła, oddalając się przez ciągle właśnie od wspólnego celu, jakim jest dobro oraz narażając się wzajemnie na niebezpieczeństwo ponownego dostania się w ręce zła”³⁴⁶. Ludzie bowiem samą swą obecnością³⁴⁷, powiada Kant, wpływają na siebie, częstokroć oddalając się wzajemnie od swych moralnych obowiązków. A jako że jesteśmy z natury swej źli, nie potrafimy, mimo najszczerzych chęci, stać zawsze na straży swej moralności i wypełniać moralnych obowiązków bez względu na konsekwencje, jakie z ich wypełnianiem są związane, czyli nie zważając na miłość własną, a jedynie na szacunek i zobowiązanie względem prawa moralnego i jego norm. Dlatego też człowiek powinien jak najszybciej wyzwolić się również z etycznego stanu naturalnego, gdyż pozostając w nim, czyni on uszczerbek własnej cnocie. Kolejnym więc zadaniem, jakiego człowiek powinien się podjąć na swojej drodze ku osiągnięciu własnej doskonałości, a zarazem pokoju między ludźmi, jest działanie w wymiarze etyczno-obywatelskim. Przyjrzyjmy się nieco bliżej idei stanu etyczno-obywatelskiego, w którym to, jak się zaraz okaże, nie ma innych norm niż te, które w formie nakazu dyktowałby rozum w etycznym stanie natury. Wydaje się, że podobną analogię Kant stosuje w kontekście prawa

³⁴⁵ Zupełnie innym problemem jest ten, o którym tu jedynie wspominamy, mianowicie zagadnienie dobrego i złego pierwiastka w naturze człowieka oraz ludzkiego pociągu do zła. Więcej na ten temat odnajdziemy m.in. w: Ch. L. Firestone, N. Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington 2008, S. Anderson-Gold, P. Muchnik, *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge, New York 2010.

³⁴⁶ I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 134 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 97].

³⁴⁷ Por. Tamże, s. 130 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 94].

publicznego, które nie zawiera innych praw (norm) i obowiązków poza tymi, które wchodzą w obszar prawa prywatnego.

3.2. Stan etyczno-obywatelski

Wspólnota obywatelska ustanowiona jest po to, aby zażegnać stan wojny każdego przeciw każdemu, w którym wszyscy dochodzą swoich praw brutalnie, ograniczając cudzą wolność. Wspólnota taka jest więc możliwa wówczas, gdy ludzie opuszczą stan natury i przejdą do stanu prawnego. Zanim rozwinie ten wątek, przyjrzyjmy się temu, co Kant nazywa stanem etyczno-obywatelskim. Zaczniemy od tego, że przejście od naturalnego stanu etycznego do etyczno-obywatelskiego, jak stwierdza Kant, ma nam zapewnić zażegnanie wiecznej wojny toczącej się w nas między złym, a dobrym pryncypium woli. Tym samym, prowadzić ma do osiągnięcia przez nas doskonałości moralnej. Tak jak indywidualna walka z własną, ułomną naturą była dla nas przynajmniej możliwa do wyobrażenia (tzn. choć zdawaliśmy sobie sprawę z wiecznego trudu, jaki wymaga osiąganie przyświecającej owej walce idei miłego Bogu człowieka), to jako że idea doskonałości moralnej pochodziła z samego naszego rozumu, rozpoznając ją jako treść naszego obowiązku, mogliśmy być pewni, iż wciąż pozostaje ona w naszej mocy sprawczej. Inaczej jednak rzecz się ma z ideą wspólnoty etycznej. Jak stwierdza sam Kant, „idea takiej całości, jako powszechnej republiki [utworzonej] zgodnie z prawami cnoty, jest już całkiem inną ideą, różną od wszystkich praw moralnych. Podczas gdy prawa moralne dotyczą tego, o czym wiemy, że leży w naszej mocy, idea ta jest ideą oddziaływania na całość, a o tym nie możemy wiedzieć czy leży w naszej mocy. Tym samym jest to obowiązek, który co do rodzaju i pryncypium różni się od wszystkich”³⁴⁸. Zawiera on bowiem w sobie coś więcej niż tylko wymiar indywidualnej doskonałości moralnej. Jest czymś więcej niż tylko obowiązkiem człowieka wobec siebie samego. Obowiązek urzeczywistnienia owej idei etycznej wspólnoty, jak już zostało powiedziane, jest obowiązkiem, opartym na jedynym w swoim rodzaju pryncypium, jakim jest wewnętrzne pryncypium woli – w odróżnieniu od zewnętrznego pryncypium

³⁴⁸ Tamże, s. 135 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 98].

charakterystycznego dla wszelkich zewnętrznych praw, które brzmi: „ograniczyć wolność człowieka do takich warunków, pod którymi może ona istnieć zgodnie z powszechnym prawem, wspólnie z wolnością każdego innego [człowieka]”³⁴⁹. W przypadku zatem zewnętrznego pryncypium woli, mamy do czynienia również z zewnętrznym przymusem, wynikającym z faktu podlegania prawom nadawanym przez wolę powszechną – zewnętrznego prawodawcę. Pryncypium wewnętrzne natomiast, jako pryncypium wewnętrznych obowiązków, a więc obowiązków wypływających z prawa moralnego, działa według zaleceń wewnętrznego prawodawcy (normodawcy), czyli rozumu. W ostatnim przypadku mamy do czynienia z obowiązkami cnoty.

Dla samej możliwości urzeczywistnienia idei etycznej wspólnoty, czyli, aby obowiązki cnoty respektowane były przez całą ludzkość bez wyjątku, z konieczności musi ona zakładać coś jeszcze, prócz pojęcia samej etycznej wspólnoty. Dotyczy ona bowiem pozajednostkowego wymiaru, a mianowicie wymiaru ogólnoludzkiej doskonałości moralnej (jest obowiązkiem całego rodzaju ludzkiego wobec siebie samego). W takim zaś wypadku, prawo, któremu miałyby podlegać tego rodzaju wspólnota, nie może już być prawem powszechnej woli, prawem zatem samego zjednoczonego ludu. Jeśli bowiem „wspólnota ma być etyczna, to sam lud jako taki nie może być uważany za prawodawcę (normodawcę). W tego typu wspólnocie bowiem wszystkie prawa są skierowane tylko na to, by pielęgnować moralność czynów (która jest czymś wewnętrznym), a ta nie może podlegać publicznym, ludzkim prawom”³⁵⁰. W tworzenie takiej moralnej całości, z racji na naszą niedoskonałość, w tym też na wynikający z niej fakt, iż jako ludzie jesteśmy w stanie tworzyć jedynie wspólnotę podług norm prawa (tzn. w której prawa służą staniu na straży legalności naszych działań), musi już być zaangażowany jakiś wyższy moralny prawodawca (normodawca), wyższa moralna istota, gdyż „dopiero za jej sprawą nastąpi powszechne zjednoczenie sił poszczególnych jednostek (które same z siebie są niewystarczające) do wspólnych działań”³⁵¹.

³⁴⁹ Tamże, s. 136 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 98].

³⁵⁰ Tamże, s. 136 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 98 i 99].

³⁵¹ Tamże, s. 135 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 98].

Ten moralny prawodawca (normodawca) jednak nie jest sam twórcą moralnego prawa, którego nakazów słuchałaby owa wspólnota etyczna. Jest on ideą moralnej istoty, której wola jest święta, i dzięki której zrozumiałym może stać się obowiązek zjednoczenia wszystkich ludzi we wspólnocie etycznej według norm cnoty. Idea Boga³⁵² jako istoty zdolnej przeniknąć wewnątrz naszego serca, zdolnego rozpoznać oraz osądzić rzeczywiste pobudki naszej woli, czyni zrozumiałym sposób, w jaki w takiej wspólnocie oddawana byłaby każdemu sprawiedliwość, zgodnie ze stopniem prawości i moralności czynów – „zatem jako najwyższy prawodawca [normodawca] etycznej wspólnoty, może zostać pomyślany tylko ktoś, względem kogo wszystkie prawdziwe obowiązki, również moralne, muszą być przedstawione jako jego nakazy. Musi on być dlatego znawcą serc, aby przejrzeć także to, co najbardziej wewnętrzne w usposobieniu każdego [człowieka], oraz aby każdemu, tak jak to konieczne w każdej wspólnocie, oddać to, na co zasługują jego czyny. Ale to jest pojęcie Boga jako moralnego władcy świata. Zatem etyczna wspólnota jest możliwa do pomyślenia wyłącznie zgodnie z prawami cnoty, jako lud podległy boskim nakazom, tj. jako lud Boży”³⁵³.

Problem możliwości powstania takiej wspólnoty, biorąc pod uwagę wszelkie nasze niedoskonałości, może być zatem rozumiany za sprawą uznania przez nasz rozum wyższej istoty moralnej spełniającej rolę moralnego prawodawcy (normodawcy). Musimy być przy tym świadomi, że człowiek winien sam ponosić wszelkie trudy, które napotka na drodze ku doskonałości moralnej (najwyższemu dobru).

Wspólnota etyczna, której powstanie stanowiłoby zarazem o stopniu doskonałości wszystkich ludzi na ziemi, jest ideą etycznego państwa, które przez Kanta nazywane jest także królestwem cnoty. Jak stwierdza sam filozof: „jego idea ma w rozumie człowieka swoją w pełni ugruntowaną realność (jako obowiązek przyłączenia się do takiego państwa), ale równocześnie nie można nigdy subiektywnie oczekiwać, że w oparciu o dobrą wolę [*guten Willen*] ludzie zdecydowaliby się na zgodne działanie dla tego celu”³⁵⁴. Czy oznacza to, że

³⁵² Więcej o idei Boga w filozofii Kanta odnajdziemy m.in. w: P. Byrne, *Kant on God*, Aldershot 2007.

³⁵³ I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 139 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 99].

³⁵⁴ Tamże, s. 131. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 95].

prawodawczy (normodawczy) rozum, który mówiąc słowami Kanta: „oprócz praw, które wyznacza każdej jednostce, wystawił jeszcze ponadto sztandar cnoty jako punkt jednoczący wszystkich kochających dobro, aby się pod nim gromadzić i w ten sposób zapanować nad nieustannie czyhającym złem”³⁵⁵, przedstawił nam cel, który sam w sobie nie jest możliwy do osiągnięcia?

Otóż należałoby stwierdzić, że doskonalenie się człowieka gwoi dochodzenia we wspólnocie z innymi do stanu etyczno-obywatelskiego, tj. stanu, w którym normy moralne (prawa cnoty) są zarazem normami publicznymi, stanowi w ludzkiej perspektywie nieosiągalny cel, który wymagać będzie wiecznego doskonalenia się, a w ostateczności udziału w tym procesie istoty o świętej woli. Jak stwierdza Kant w swojej rozprawie o religii, „nadanie początku moralnemu ludowi Bożemu jest więc dziełem, którego nie można oczekiwać od człowieka, lecz tylko od samego Boga”³⁵⁶. Filozof dodaje jednak, że nie oznacza to, że „człowiek ma prawo pozostać bierny i zdawać się tylko na opatrność, tak jakby każdy miał doglądać tylko swoich prywatnych, moralnych interesów, przekazując wyższej mądrości całość spraw ludzkiego rodu (zgodnie z jego przeznaczeniem). Człowiek musi raczej postępować tak, jak gdyby wszystko zależało od niego, i tylko pod takim warunkiem może mieć nadzieję, że dzięki wyższej mądrości jego usilne starania zostaną uwieńczone sukcesem”³⁵⁷.

Kant więc jasno stwierdza, że obowiązek osiągnięcia stanu etyczno-obywatelskiego, w którym byłaby możliwa etyczna wspólnota [*gemeines Wesen*], jest celem trudnym, wręcz niewyobrażalnym dla człowieka, ale koniecznym do zrealizowania w związku z czym – realnym. Punktem wyjścia do tego, aby społeczność etyczna stała się wspólnotą etyczną jest

³⁵⁵ Tamże, s. 130. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 94].

³⁵⁶ Tamże, s. 139 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 100]. W innym miejscu Kant dodaje, że „takiemu ludowi Bożemu można przeciwstawić ideę hufca [*Rotte*] [podlegającego] złemu pryncypium jako związku tych, którzy są stroną szerzącą zło i którym zależy na tym, by nie dopuścić do utworzenia związku [etycznego]. Chociaż także tutaj pryncypium zwalczające cnotliwe usposobienie leży tylko w nas samych, a przedstawienie go jako zewnętrznej siły było jedynie obrazowe”, Tamże, s. 138 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 100].

³⁵⁷ Tamże, s. 139. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 101].

jednak zaistnienie pierw innej wspólnoty, którą Kant nazywa wspólnotą polityczną. Może ona zaistnieć wyłącznie w stanie prawno-obywatelskim lub, jak nazywa go inaczej Kant, stanie politycznym. Wspólnota etyczna bowiem może istnieć wewnątrz wspólnoty obywateli, tj. w stanie prawno-obywatelskim i wymaga do swego urzeczywistnienia, u swoich podstaw właśnie, wspólnoty politycznej, aby w ostateczności można było ją nazwać etycznym państwem, tj. królestwem cnoty (dobrego pryncypium)³⁵⁸. Przyjrzyjmy się więc temu, co Kant rozumiał przez wspólnotę prawno-obywatelską oraz stan polityczny (prawny).

3.3. Wspólnota prawno-obywatelska

Brakiem, o którym wcześniej wspomniałem w kontekście stanu natury³⁵⁹, okazuje się nieobecność nadrzędnego prawa, które zagwarantowałoby wywieranie wpływu na obywateli przez obowiązujące ich normy. Kantowi chodzi więc o to, że jedynie stan, w którym wszyscy są podlegli normom prawa, jest takim, który zabezpiecza i powstrzymuje partycypujące w nim podmioty przed wzajemnym przekraczaniem granic swojej wolności zewnętrznej, innymi słowy, przed wzajemnym zwalczaniem się. Musimy więc odpowiedzieć na pytanie: jakie normy prawa mogą tenże stan pokoju, według filozofa, zaprowadzić?

Otóż normy prawa, które miałyby zapewnić stan pokoju, muszą stanowić rozumową podstawę umożliwiającą istnienie sprawiedliwości rozdzielczej, a zatem takiej, która zakłada konieczność, a nie tylko możliwość (sprawiedliwość chroniąca), czy rzeczywistość (sprawiedliwość w obustronnym nabywaniu) posiadania przedmiotów na mocy prawa. Dwa ostatnie rodzaje sprawiedliwości i odpowiadające im normy, charakterystyczne są dla stanu

³⁵⁸ Por. Tamże, 131 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 95].

³⁵⁹ Kant w swojej rozprawie o religii używa pojęcia jurydycznego stanu natury, które może wydawać się początkowo problematyczne, w związku z dużo częściej używanym przez filozofa, pojęciem stanu natury. Kant jednak wyraźnie stwierdza, że „stan prawno-obywatelski (polityczny) jest to wzajemny stosunek ludzi, którzy zbiorowo podlegają ustawowym prawom (wszystkie one są prawami przymusu)” i tymże prawom oraz temu stanowi, filozof przeciwstawia „prawny (dlatego nie zawsze prawidłowy), tj. jurydyczny stan naturalny”, Tamże, s. 132 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 95]. W innym miejscu filozof dodaje, że „jurydyczny stan naturalny jest stanem wojny każdego przeciw każdemu” i porównuje go do etycznego stanu naturalnego, który „jest stanem ciągłego zwalczania zła znajdującego się w człowieku i wszystkich ludziach, którzy (...) niszczą nawzajem swoje moralne predyspozycje”, Tamże, s. 134 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*Religion*), s. 96 i 97].

natury, bowiem odnoszą się do działań podmiotów kierowanych ich dobrą lub złą wolą (*Willkür*) bądź subiektywnymi mniemaniami odnośnie tego, co prawe, a co nie. W tym wypadku normy, do których możemy owe działania odnieść, mówią „po pierwsze, jedynie o tym, jakie postępowanie jest wewnętrznie słuszne pod względem formalnym (*lex iusti*); po drugie [mówią one], co jest także zewnętrznie zgodne z normą pod względem materialnym, tzn. jaki sposób posiadania jest zgodny z prawem (*lex iuridica*)”³⁶⁰. Innymi słowy informują o tym, co jest etyczne oraz legalne, jednak nie zawierają w sobie innej formy przymusu jak tylko ten, który podmiot może zadać sam sobie, chcąc działać zgodnie z imperatywem rozumu, bądź który mogą mu zadać inne podmioty, chcąc chronić swoją wolność zewnętrzną. W tym ostatnim wypadku, ze względu na brak obiektywnego sędziego, który byłby w stanie sprawiedliwie rozsądzić (co się komu należy wedle prawa, a nie subiektywnej woli podmiotów), które działania są zgodne z normą prawa, tj. dyktowane są prawem w ogóle, a nie li tylko prawem względem danej osoby; częstokroć dochodzić może do nadużyć bądź subiektywnych wyroków, pozostawiających możliwość odwoływania się od nich, czy podważania ich zasadności. Dlatego też normy te wyznaczać mogą obszar stosownych działań wyłącznie w odniesieniu do moralności (w dziedzinie wewnętrznych działań, intencji – *lex iusti*) oraz prawa prywatnego (w dziedzinie działań zewnętrznych, dotyczących własności – *lex iuridica*). W odniesieniu do prawa prywatnego, normy te (*lex iuridica*) ze względu na swój ograniczony do empirycznych warunków charakter, tj. mnogość różnych warunków i okoliczności, które należy rozważyć, chcąc wiedzieć, czy działa się zgodnie z prawem, czy też nie, mogą wprowadzać stan pokoju w stosunkach międzyludzkich, jednak tylko prowizorycznie. Normy prawa z kolei, mówiące o konieczności posiadania przedmiotu jako materii wyboru, nie pozostawiają żadnych wątpliwości odnośnie tego, co się komu należy wedle *littery* prawa. O tym bowiem jakie działanie, czy jaki sposób posiadania jest zgodny z normą prawa, decyduje tutaj publiczny sędzia, który jako osoba moralna, ucieleśnia trybunał (forum), za sprawą którego zaprowadzana jest sprawiedliwość rozdzielcza³⁶¹ w państwie.

³⁶⁰ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz.cyt., s. 114. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 306].

³⁶¹ Por. Tamże, s.106 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 297].

Istnienie takiego trybunału oraz sprawiedliwości rozdzielczej, możliwe jest, jak twierdzi Kant, wyłącznie w stanie prawa publicznego. Wprawdzie „prawo publiczne nie zawiera ani więcej, ani innych obowiązków ludzkich, niż można sobie pomyśleć w prawie prywatnym; materia prawa prywatnego jest w obu wypadkach ta sama”³⁶², to co jednak różni stan prawa prywatnego od stanu prawa publicznego, to fakt, iż w tym ostatnim normy prawa odnoszą się już nie tyle do materii, co do formy stosunków prawnych między ludźmi, która określona jest w konstytucji, przez co same normy prawa nabierają tu charakteru publicznego.

Podsumowując, należy nadmienić, że w stanie natury istnienie zewnętrznych norm prawa, które jako wyraz zjednoczonej woli wszystkich jednostek dawałyby gwarancję respektowania wolności każdego podmiotu (w granicach powszechnych norm) za sprawą odpowiednich narzędzi przymusu prawnego, zadawanego podmiotom nie w sposób dowolny, lecz w warunkach i w sposób określony przez prawo publiczne, występowało jedynie w formie postulatu. Innymi słowy, w formie idei, do której urzeczywistnienia powinniśmy zmierzać, jako rodzaj ludzki. W stanie prawno-obywatelskim z kolei, tego rodzaju normy miałyby istnieć w postaci podanej do powszechnej wiadomości konstytucji, będącej warunkiem istnienia prawa publicznego. Innymi słowy, zbioru norm wyrażających powszechną wolę jednostek określającą sposób korzystania z porządku prawnego. Tym samym, istnienie konstytucji i prawa publicznego zabezpieczałoby przed dowolnymi działaniami podmiotów, tj. kierowaniem się w swym postępowaniu wyłącznie miłością własną i mniemaniami co do tego, co jest sprawiedliwe, a co nie. Prawo publiczne byłoby bowiem zbiorem powszechnie obowiązujących norm, które jako wyraz a priori zjednoczonej, powszechnej woli (*Wille*) wszystkich podmiotów, dawałyby obiektywne (rozumowe) pojęcie tego, co jest, a co nie jest sprawiedliwe (bez względu na partykularne interesy podmiotów) w danej sytuacji i okolicznościach. W stanie prawno-obywatelskim bowiem „to, co należy uznać za własność każdego [poszczególnego podmiotu], jest mu prawnie przydzielone

³⁶² Tamże, s. 115 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 306].

i zapewniane przez wystarczającą siłę (która nie jest jego własną siłą, lecz siłą zewnętrzną)”³⁶³.

Zbiorowość, w której udałoby się wprowadzić stan prawno-obywatelski, staje się wspólnotą. Tylko we wspólnocie bowiem może być mowa o równości każdego jej członka wobec obowiązujących w niej praw (norm prawa). Tego rodzaju wspólnota nie tyle jest społecznością, tj. sztucznym zbiorem jednostek, co sama za sprawą swej a priori zjednoczonej woli, tworzy społeczność. Tym samym należy podkreślić, za filozofem z Królewca, iż przeciwieństwem stanu naturalnego jest „stan obywatelski (*status civilis*) społeczności, w której rządzi sprawiedliwość rozdzielcza”³⁶⁴. Tego rodzaju społeczność wyróżnia się spośród innych, takich jak np. społeczność domowa, czy małżeńska bądź innych, które rządzą się jakimś prawem, tym, że stosuje się do niej aprioryczna zasada wyrażająca obowiązek przejścia w jej stan³⁶⁵. Odpowiedzią zatem na zadane wcześniej pytanie o to, jaka norma prawa miałaby dostateczną moc zaprowadzenia pokoju między ludźmi, jest zasada, którą rzecz jasna przyjąć powinny wszystkie jednostki, narody i państwa. Brzmi ona następująco: „należy wyjść ze stanu natury, w którym każdy kieruje się własnym mniemaniem, i w ten sposób zjednoczyć się z wszystkimi innymi (z którymi nieuchronnie pozostaje się w stosunkach wzajemnego oddziaływania), aby poddać się zewnętrznemu przymusowi, wywieranemu przez publicznie obowiązujące normy, a zatem przejść do stanu [...] obywatelskiego”³⁶⁶.

Dla zrozumienia owej dyktowanej przez rozum konieczności przejścia od stanu natury do stanu prawno-obywatelskiego, warto przypomnieć, że Kant kategorycznie stwierdza, iż w stanie natury istnieją określone normy prawa prywatnego. W związku z tym możliwe jest na przykład nabywanie zewnętrznych przedmiotów, jednakże prawa własności nabywane w stanie natury, mają charakter jedynie prowizoryczny (brak im bowiem zabezpieczenia ze

³⁶³ Tamże, s. 118-119. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 312].

³⁶⁴ Tamże, s. 114. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 306].

³⁶⁵ Por. Tamże, s. 114 i 115. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 306].

³⁶⁶ Tamże, s. 118-119. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 312].

strony władzy, która poprzez ich prawne usankcjonowanie, miałyby moc oraz stosowne środki do ich egzekwowania). Wynika to między innymi z faktu, że podmioty działania w stanie natury kierują się w swych zachowaniach subiektywnie obranymi zasadami, a dowolność w ich dobieraniu ma za swoją podstawę miłość własną. Taka swoboda w stanie natury jest dopuszczalna, albowiem „nikt nie ma obowiązku wstrzymywać się od ingerowania we własność drugiego, jeżeli ten nie daje mu również gwarancji, że będzie wobec niego postępował w taki sam sposób”³⁶⁷. Kant idzie dalej w swym rozumowaniu i stwierdza, że *quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi*, czyli, że „każdy może być uważany za złego, póki nie da gwarancji czegoś przeciwnego”³⁶⁸. Z powyższego wynika, iż stan wzajemnie wyrządzanej sobie krzywdy, jak ma to miejsce w stanie natury (wynikający z danego każdemu podmiotowi uprawnienia do stosowania przymusu wobec innych podmiotów, dla zabezpieczenia swojej prowizorycznej własności, jak też związanej z nią wolności), jest wyrazem nieprawości (*unrecht*). Tak długo jednak, jak ludzie będą chcieli pozostawać w stanie wolności, nie regulowanej przez zewnętrzne normy prawa, a więc w warunkach wymagających założenia, że nie każdy podmiot będzie miał wolę (*Willkür*) wypełniania swoich obowiązków prawnych, tak długo działania takie nie będą formalnie i materialnie nieprawością. Służą one bowiem obronie własnych praw, w sytuacji braku sprawiedliwości rozdzielczej (zapewniającej ochronę naszej wolności za sprawą zjednoczonej woli wszystkich jednostek obligujących się do respektowania prawa). W takiej sytuacji, największym stopniem bezprawia, podkreśla Kant, okazuje się nie sam stan natury, lecz raczej w ogóle chęć pozostawania w nim. Poprzez pozostawanie w stanie natury, odmawia się pojęciu prawa jego mocy i ważności³⁶⁹, ponieważ naraża się siebie i innych na pozostawanie w warunkach niesprzyjających kultywowaniu cnót oraz obowiązków rodzaju ludzkiego wobec siebie samego, wymagających bowiem stosowania siły i przemocy dla zabezpieczania swych praw. Przejście więc do stanu prawnego-obywatelskiego jest obowiązkiem wynikającym

³⁶⁷ Tamże, s. 115 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 307].

³⁶⁸ Tamże, s. 116 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 307].

³⁶⁹ Por. Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 307 i 308].

z rozumnej natury człowieka, która nakazuje mu działać podług norm powszechnej wolności, mogącej być zabezpieczoną peremptorycznie wyłącznie w stanie, w którym obowiązywałaby sprawiedliwość rozdzielcza i konieczne dla jej zaprowadzenia, prawo publiczne. Tego rodzaju stanem jest właśnie wspólnota prawno-obywatelska.

3.4. Państwo

Nasze rozważania muszą dotknąć kwestii państwa, Kant bowiem przedstawia *civitas* jako „całość jaką tworzą jednostki, w stosunku do jej własnych części”³⁷⁰. Jednostki, jak już to zostało powiedziane, stanowią całość, jeżeli należą do pewnego ludu (*Volk*) i powiązane są wzajemnymi stosunkami – znajdują się w stanie obywatelskim (*status civilis*), który jako jedyny pozwala korzystać w sposób sprawiedliwy z porządku prawnego. Państwo jest więc zjednoczeniem ludzi pod panowaniem zasad prawa, które w ogóle konstytuują stan prawny. Tymi zasadami, jak było to już wcześniej mówione, jest prawo publiczne. Zasady te wynikają z pojęcia prawa zewnętrznego i nie są prawami stanowionymi, lecz mają swoje źródło a priori w rozumie. Owe zasady tyczą się więc idei państwa, którą rozum przedstawia jako konieczną, a jego forma jest jedyną, która określa państwo podług czystych pojęć prawa³⁷¹. Idea takiego państwa prawa jest sama w sobie normą „dla każdego zjednoczenia [ludzi] w republikę (a więc dla wewnętrznego ustroju)”³⁷², której władza przyjmuje klasyczny podział na władzę ustawodawczą, władzę wykonawczą oraz władzę sądowniczą. Istnienie trzech wymienionych władz państwowych, wynika z samej idei państwa i jest konieczne dla jego urzeczywistnienia. Stąd też nazywane są one godnościami państwowymi i traktowane jako trzy moralne osoby. Ponieważ z godnościami państwowymi, a więc z trójpodziałem władzy w państwie,

³⁷⁰ Tamże, s. 117 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 311].

³⁷¹ Zwraca na to uwagę także Kretschmann wskazując, że Kant „podkreśla konieczność racjonalnego państwa, a nie jego empirycznej konieczności”. P. M. Kretschmann, „An Exposition of Kant's Philosophy of Law”, [w:] *The Heritage of Kant*, eds. G. Tapley Whitney, D. F. Bowers, Princeton 1939, s. 267.

³⁷² I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz.cyt., s. 120 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 313].

nieodłącznie wiąże się stosunek wydającego rozkazy do tych, którzy tym rozkazom mają podlegać, zasadnym staje się pytanie o możliwość pogodzenia z ideą państwa prawa niezbywalnego człowiekowi, a zatem również, jak było to mówione wcześniej, obywatelowi – prawa do wolności. Otóż dla królewieckiego myśliciela, omawiana kwestia nie stanowi żadnej aporii. Zakłada on bowiem, iż aby w ogóle możliwym było ukonstytuowanie się jakiegoś narodu w państwo, które rzecz jasna ma być państwem prawa, należy jako konieczny warunek przyjąć, iż członkowie danego narodu pierw usankcjonowali swoją wolę uczestnictwa w tak rozumianym państwie – umową pierwotną. Jest ona aktem, za sprawą którego „wszyscy członkowie narodu [razem i osobno wzięci] (*omnes et singuli*) wyrzekają się swojej zewnętrznej wolności, aby zaraz odzyskać ją jako członkowie rzeczypospolitej, tzn. narodu rozpatrywanego jako państwo (*universi*)”³⁷³. Tym samym, każdy obywatel, a więc pełnoprawny członek państwa, dobrowolnie godzi się na ograniczenie swej zewnętrznej wolności, przez powszechnie obowiązujące normy. Nie stanowi to jednak żadnego uszczerbku dla jego wolności. Co więcej, dopiero owo wyrzeczenie stanowić może o jego prawdziwej wolności, jako że porzucając wolność „dziką i nieunormowaną”³⁷⁴, która charakteryzowała jego relacje z innymi podmiotami pozostającymi w stanie natury, na rzecz wolności ograniczanej jego własnym normodawczym rozumem, może faktycznie wejść z innymi podmiotami, które również dokonały tego samego aktu, w stosunki normowane prawem, to jest zabezpieczające zewnętrzną wolność tak jego samego, jak i każdego, kto pozostaje we wspólnocie prawno-obywatelskiej, zwanej państwem.

Najdobitniejszym wyrazem działania wedle oraz respektowania przez państwo norm wolności, jest trójpodział władzy, reprezentowany przez trzy godności państwowe. Owe godności rozpatrywane są z kolei jako zjednoczona wola wszystkich, reprezentowana przez trzy, równorzędne, lecz zarazem podlegające sobie osoby moralne, które w imieniu i z woli obywateli konstytuują ustrój państwowy. Znaczy to, że władzę w państwie ustanawia, sprawuje oraz egzekwuje sam naród, który poddawszy się normom prawa oraz czyniąc

³⁷³ Tamże, s. 122. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 315 i 316].

³⁷⁴ Por. Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 316].

najwyższą godnością państwową osobowość moralną w trzech postaciach, może stanowić tym samym o swej autonomii. Otóż, jak się okazuje władza ustawodawcza, wykonawcza oraz sądownicza są wobec siebie równorzędne, gdyż każda z nich jest tak samo ważna dla ustroju państwa. Stanowią one swoje wzajemne uzupełnienie, bez którego nie można byłoby mówić o działaniu państwa zgodnie z prawem. Tak na przykład, dzięki połączeniu woli ustawodawczej z wolą wykonawczą, możliwym jest formalne działanie woli ostatniej z władz. Oznacza to w sposób bezapelacyjny i sprawiedliwy orzekanie, co komu się należy, wedle litery ustanowionego prawa. Ponadto władze te dla zachowania swej autonomii, paradoksalnie zdawałoby się, muszą być sobie wzajemnie podporządkowane. To znaczy, że każda z trzech władz państwowych musi ograniczać swe działania wyłącznie do obszaru pełnionych przez siebie funkcji, nie wchodząc w kompetencje pozostałych władz „jak gdyby były odrębną osobą, niemniej jednak podległe woli pewnej wyższej [instancji]”³⁷⁵. Kant zaznacza przy tym, że możliwość faktycznego wprowadzenia tego rodzaju ustroju jest kwestią drugorzędną, jego istnienie bowiem rozpatrywane jest jako konieczne, wedle apriorycznych norm rozumu, a zatem możliwe. Pytanie natomiast, w jaki sposób można byłoby zorganizować i utworzyć tego rodzaju państwo, nie należy już do obszaru refleksji nad metafizycznymi podstawami prawa.

3.4.1. Władza ustawodawcza

Zjednoczona wola ludu stanowi dla Kanta władzę panującą, której przysługuje moc ustawodawcza. Oznacza to, że jedynie wola powszechna znajdująca swe ugruntowanie w rozumie, może być źródłem praw publicznych, albowiem ich celem jest między innymi to, aby nie wyrządzały one nikomu krzywdy. Gdyby zatem ktoś miał władzę zarządzania kimś bądź czymś, lecz sam byłby wyjęty spod władzy ustanawianych przez siebie ustaw, wówczas bardzo szybko mogłoby dojść do różnego rodzaju nieprawości i niesprawiedliwości w traktowaniu swych poddanych przez rządzącego. Wszelako, gdy rządzący podlega tym samym prawom, co i przyjmujący rozkazy, wówczas możliwym jest uniknięcie nadużywania władzy, jako że nikt nie będzie przecież chciał ustanawiać praw, które jego samego by

³⁷⁵ Tamże. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 316].

krzywdziły. W związku z tym, to zjednoczona wola wszystkich, niczym na wzór sentencji *volenti non fit iniura*³⁷⁶, może być wolą ustawodawczą, wyłącznie bowiem w takiej sytuacji „każdy decyduje to samo o wszystkich, a wszyscy [to samo] o każdym”³⁷⁷. Podmioty wchodzące w skład owego ludu zjednoczonego, celem ustanawiania dla siebie praw podług idei państwa, są nie tylko członkami tegoż państwa, ale przede wszystkim jego obywatelami. Dzięki temu cieszyć się mogą swoistymi dla pełnionej przez siebie roli prawami, do których należą wolność, równość i samodzielność. Ponieważ władza ustawodawcza sprawowana jest przez osobę moralną, której intencją jest zawsze działanie wedle obowiązku wyznaczonego przez normy prawa, wobec tego w państwie prawa, wola tejże władzy w odniesieniu do prawa własności zewnętrznej, nie może podlegać krytyce³⁷⁸. Zjednoczony lud, którego wola wyrażana jest m.in. przez moralną osobę ustawodawcy, jest zarazem swym najwyższym zwierzchnikiem. Jako taki, ma prawo decydować o tym, kto będzie sprawować rządy w państwie, a co za tym idzie, może również „odebrać władzę rządzącemu, pozbawić go jego urzędu lub wprowadzić zmiany do jego administracji”³⁷⁹. Ustawodawca jednak, by działać zgodnie z normami wolności, nie ma prawa wymierzać kary (wchodzi to bowiem w zakres kompetencji władzy wykonawczej) ani też wydawać sądów (co należy do obowiązków władzy sądowniczej). Może co najwyżej powoływać sędziów kompetentnych do wydania danego wyroku.

3.4.2. Władza wykonawcza

³⁷⁶ Jest to paremia prawnicza sformułowana przez Ulpiana Domicjusza i oznacza ona: „chcącemu nie dzieje się krzywda”. W niniejszej zasadzie chodzi o to, że każdy podmiot podejmujący dobrowolnie działanie wiążące się z ryzykiem poniesienia kosztów, nie może wnosić skargi przeciwko stronom. Dzieje się tak np. w wypadku pięściarza, który wraz z wejściem na ring godzi się na wymianę ciosów zgodnie z zasadami walk bokserskich (oczywiście nie zgadza się na zadawanie jakichkolwiek ciosów, które z tymi zasadami nie są zgodne).

³⁷⁷ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz.cyt., s. 120. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 313 i 314].

³⁷⁸ Tamże, s. 123 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 316].

³⁷⁹ Tamże, s. 123 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 317].

Władzę wykonawczą w państwie dzierży osoba moralna bądź fizyczna, która wybrana została przez zjednoczoną wolę ludu do sprawowania tego urzędu, jako reprezentant państwa. Rząd (lub dyrektoriat) rozważany jako osoba moralna, jest owym reprezentantem zjednoczonej woli ludu. W zakresie jego obowiązków, jako naczelnego rozkazodawcy jest powoływanie odpowiednich magistratów, których zadaniem jest zarządzanie państwem, jak też wydawanie rozkazów w charakterze dekretów tak powołanym przez siebie organom wykonawczym, jak i samemu ludowi. Dekrety wydawane przez władzę wykonawczą nie dopuszczają wprowadzić sprzeciwu, można się jednak od nich odwoływać, dotyczą one bowiem „rozstrzygnięcia [które ma być podjęte] w pewnym szczególnym przypadku”³⁸⁰. Gdyby wydawane przez rząd dekrety miały charakter ustaw (tj. były wolne od jakichkolwiek zarzutów), wówczas władza wykonawcza wchodziłaby w kompetencje władzy ustawodawczej, a rząd pełniący takie funkcje należałoby nazwać za Kantem – despotycznym. W działaniu rządu, jako naczelnego rozkazodawcy, od dekretów którego jednak poddani mu obywatele mogą się odwoływać, wyraża się jego patriotyczny charakter. Rząd bowiem powinien mieć na celu dobro swego państwa oraz współtworzących je obywateli. W związku z powyższym, winien on traktować tych ostatnich „zgodnie z normami ich własnej samodzielności, [a zatem] gdy każdy posiada sam siebie i nie zależy od absolutnej woli żadnej innej osoby obok niego lub ponad nim”³⁸¹. Zadaniem rządu jest zatem nie ustanawianie praw (to leży w gestii zjednoczonej woli ludu), lecz wprowadzanie ich w życie, to jest czuwanie nad tym, aby działania obywateli były zgodne z ustanowionymi przez nich normami. Podobnie w odniesieniu do kwestii

³⁸⁰ Tamże, s. 123 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 316].

³⁸¹ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 317].

wymierzania kary³⁸² swym obywatelom, rząd ma prawo do czynienia tego, jednak tylko pośrednio, tj. jako organ wykonawczy, w tym wypadku władzy sądowniczej. Sam bowiem nie może wydawać wyroków, a jedynie powoływać do tego sędziów, jako że władza sądownicza nie może i nie leży w jego kompetencjach.

3.4.3. Władza sądownicza

Władzę sądowniczą, za sprawą wybranych przez siebie, w drodze wolnych wyborów, reprezentantów tworzących tak zwaną ławę przysięgłych, pośrednio sprawuje sam lud, orzekając wyroki dla każdego przypadku osobno. Wydawać sądy, tj. decydować, co się komu należy wedle prawa, może jedynie naród (choć czyni to pośrednio za sprawą wybranych przez siebie przedstawicieli). Wynika to z faktu, iż w przeciwnym razie, gdyby wyrok w sprawie danego obywatela miała wydawać władza ustawodawcza, czy wykonawcza, mogłoby dochodzić do pewnych nadużyć. Władze te wchodząc w kompetencje władzy sądowniczej przekraczałyby tym samym własne, co zagrażałoby stabilności i prawości ustroju państwa. Mogłaby dla przykładu zaistnieć sytuacja, w której rządzący jako przedstawiciel władzy

³⁸² Chciałbym zwrócić w tym miejscu uwagę na komentarz, który odnajdziemy w tekście B. Ludwiga. Odnosi się w nim do słów Johanna Christpha Lichtenberga, który powiedział, że „czasami konieczność wynikająca z normy jest tak bolesna, jak ciśnienie atmosferyczne: przymus rzeczywiście nie jest więc wówczas konieczny». Jak wszyscy wiemy, sam Kant stwierdza w *Do wiecznego pokoju*, że nawet (rozumne) diabły zważałyby na reguły gry *Rechtslehre* ze względu na własne bezpieczeństwo, *jeśli tylko* państwo byłoby ustanowione w ten sposób, że spełnianie obowiązków obywatelskich dostatecznie wspierałoby interes osobisty. Ów „motywujący mechanizm” nie będzie jednak oczywiście działał bez pewnego systemu kar, a znowuż ów system kar musi być uprzednio uzasadniony, ponieważ ingeruje on w swobodę czy też wolność podmiotów. W konsekwencji „przykład diabłów”, nie dostarcza bynajmniej odpowiedzi na pytanie, dlaczego ktoś, kto rzeczywiście *nie* chce podporządkować się normom tej specyficznej gry, może zostać do tego zmuszony przez innych, lecz raczej z góry zakłada, że przymus i kary są uzasadnione lub co najmniej dadzą się uzasadnić. W tym słynnym fragmencie (patrz. I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, w: tegoż, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju*, dz. cyt., s. 73 i nn.), Kant mówi o problemie „książąt”, którzy odmawiają wprowadzenia ustroju republikańskiego. Ich argumentacja jest następująca (jak zostało ogłoszone w 1794 roku przez Rehberga w *Berlinische Monatsschrift*): jedynie naród aniołów nadaje się do republikańskiego rządu. Kant się z tym nie zgadza. Problem ten można by rozwiązać nawet *dla* narodu (nie *przez* naród) diabłów (jeśli tylko posiadają one rozum), gdyż zależy to wyłącznie od prawego „pokierowania” społeczeństwem, które w istocie jest w zasięgu owych „książąt” („im Vermögen der Menschen”), a którzy właśnie tego mu odmawiają”. Zob. B. Ludwig, *Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift*, „Kant-Studien”, 88, 1997, s. 218-228, i tegoż, *Bemerkungen zum Kommentar Brandts: Will die Natur unwiderstehlich die Republik*, „Kant-Studien”, 89, 1998, 80-83.

wykonawczej ogłasza wyrok skazujący, który jednak okazuje się być niezgodny z prawem. Wówczas oskarżony, na mocy przysługujących mu praw, może odwołać się od tego wyroku, podważając tym samym wiarygodność i sprawiedliwość samego rządzącego. Stawia to wówczas najwyższe władze państwowe w złym świetle, a ich niezawisłość staje się dość wątpliwa. Ponadto wyrok taki nie mógłby wyrażać woli narodu, jako że wydawany byłby w każdym przypadku przez tych samych reprezentantów, czy to w osobie panującego, czy rozkazującego (rządu), a to przeczyłoby idei sprawiedliwości publicznej, tj. oddania (pośrednio) ludowi władzy sądenia swych współobywateli, zgodnie z normami wolności. Kant konstatuje bowiem, iż „orzeczenie sądu (wyrok) jest indywidualnym aktem publicznej sprawiedliwości (*iustitiae distributivae*), którego rzecznik państwa (sędzia lub trybunał) dokonuje na pewnym poddanym, tzn. na kimś kto należy do ludu, a zatem nie piastuje żadnej władzy”³⁸³. Stąd też wynika fakt, że najwyższa władza, w trzech osobach – ustawodawczej, wykonawczej oraz sądowniczej, nie może też sama zostać ukarana, gdyż klóciłoby się to z jej suwerennością. Nie znaczy to jednak, że pozostaje ona wyjęta spoza ustanawianych przez siebie praw, wydawanych dekretów, czy wyroków, lecz raczej wskazuje na fakt, iż niezadowolenie z jej panowania może być wyrażone jedynie poprzez odebranie jej godności państwowej, tj. „uwolnienie się spod jej władzy”³⁸⁴, nie zaś przez poddawanie jej rozkazów osądowi, czy uchybianie się przed ich wypełnianiem, pod jakimkolwiek pretekstem. Kwestia ta znajdzie swe rozwinięcie w dalszej części prowadzonych rozważań.

Państwo zachowuje swą autonomię wyłącznie dzięki istnieniu opisywanych trzech władz państwowych. Dzięki nim bowiem, może ono działać na rzecz dobra ogółu obywateli współtworzących je, poprzez funkcjonowanie w obrębie i na podstawie norm wolności, które dyktuje sam rozum. Innymi słowy, dzięki istnieniu równorzędnych, choć podległych sobie w pewnym zakresie władz ustawodawczej, wykonawczej oraz sądowniczej, możliwym staje się zachowanie najwyższej zgodności ustroju państwa z prawem jako takim. Dobro ogółu bowiem należy rozumieć, jako stwarzanie należącym do wspólnoty członkom, najlepszych

³⁸³ Tamże, s. 124 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 317].

³⁸⁴ Tamże, s. 137 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 331].

warunków do wypełniania swych obowiązków narzucanych im przez rozum za pośrednictwem imperatywu kategorycznego, a nie dążenie do pomnażania ich szczęśliwości (co, jak wspomina sam filozof z Królewca, byłoby łatwiejszym do osiągnięcia np. pod rządami dyktatora lub despoty)³⁸⁵.

3.5. Prawne konsekwencje trójpodziału władzy

Wróćmy do poruszanego wcześniej zagadnienia dotyczącego prawnych możliwości ograniczania najwyższej władzy państwowej, to jest stosowania wobec niej przymusu, czy stawiania jej oporu, w razie łamania przez nią przepisów prawa bądź niezadowolenia obywateli z jej działań. Otóż Kant stawia sprawę bardzo jasno: „lud nie może zgodnie z prawem stawiać oporu ustawodawczej władzy w państwie; bowiem jedynie podporządkowanie się powszechnej woli ustawodawczej czyni możliwym stan prawny”³⁸⁶. Podobnie rzecz ma się z występowaniem ludu przeciwko władzy wykonawczej, czy sądowniczej. Otóż może się to z początku wydawać niezrozumiałe, jako że możemy sobie przecież wyobrazić, czy przypomnieć z dziejów historii władców, czy rządy, które łamały prawa jednostek, były niesprawiedliwe i nadużywały swoich uprawnień. Dlaczego więc Kant, biorąc to pod uwagę, mimo wszystko twierdzi, iż najwyższą władzę w państwie należy zawsze traktować z należyłą godnością, tj. tak, jakby „wszelka władza pochodziła od Boga”³⁸⁷, a zatem nikt nie ma prawa się jej sprzeciwić? Ta postawa królewieckiego filozofa staje się jasna, gdy uświadomimy sobie ponownie, czym w istocie rzeczy jest najwyższa władza w państwie. Podsumujmy więc dotychczasowe rozważania na jej temat. Otóż dowiedzieliśmy się już, iż najwyższą władzą w państwie jest sam lud zjednoczony wolą działania, zgodnie z normami wolności, dyktowanymi przez rozum. W państwie prawa, powszechna wola ludu występuje natomiast w trzech postaciach, tj. władzy panującej (w osobie ustawodawcy), władzy wykonawczej (w osobie sprawującego rządu rozkazodawcy) oraz władzy sądowniczej (w osobie sędziego). Kluczowy jednak jest fakt, iż wymienione wyżej

³⁸⁵ Por. Tamże, s. 125 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 317].

³⁸⁶ Tamże, s. 127 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 320].

³⁸⁷ Tamże, s. 126 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 319].

godności państwowe, wedle filozofii Kanta, powinny być traktowane jako niezależne od siebie osoby moralne. Tym samym, należy mieć świadomość, iż mamy tu do czynienia z pewną ideą państwa prawa, którego zaistnienie jest koniecznym na mocy norm wolności dyktowanych przez rozum, jednak sposób, w jaki miałyby to zostać przeprowadzone w empirii, póki co jest nam nieznany. Co więcej, może się okazać, iż człowiek ze względu na swoje ograniczenia, w ogóle nie jest w stanie urzeczywistnić tej idei. Wedle Kanta, nie jest to jednak usprawiedliwieniem, dla którego człowiek mógłby zrezygnować z prób dążenia do zaistnienia między ludźmi stanu prawnobywatelskiego (państwa prawa), który to jako jedyny, gwarantowałby wszystkim jego członkom permanentne prawo do zachowania swej wolności zewnętrznej. To zatem, jaka fizyczna osoba aktualnie sprawuje rządy, tj. czy jej działania faktycznie można uznać za zgodne z prawem, czy też nie, nie jest dostateczną przesłanką, uprawniającą do podważania zasadności istnienia samej godności urzędu, który ona sprawuje. Najwyższa władza państwowa, występująca w trzech osobach moralnych (władzy ustawodawczej, wykonawczej oraz sędowniczej), reprezentujących zjednoczoną wolę ludu, znajduje bowiem swe uzasadnienie w samym prawodawczym rozumie i z tej racji, nie należy pod żadnym pozorem występować przeciwko niej. Kant wyraźnie bowiem stwierdza, iż „te trzy władze odpowiadają trzem zdaniom w praktycznym wniosku rozumowym [czyli sylogizmie]: przesłance większej, która zawiera normę owej woli, przesłance mniejszej, która zawiera nakaz postępowania zgodnego z normą, tzn. zasadę subsumpcji [indywidualnych przypadków] pod przesłankę większą, i konkluzji, zawierającej orzeczenie (wyrok), co w danym wypadku jest dyktowane prawem”³⁸⁸. Konsekwencje tego stanu rzeczy znajdują swe odzwierciedlenie w prawach, przysługujących osobom sprawującym najwyższą władzę w państwie. Mianowicie, mają one prawo stosować przymus wobec swych poddanych, oczywiście w granicach obowiązujących norm. Lud natomiast nie ma prawa czynić tego samego wobec swego zwierzchnika, którym jest władza w trzech osobach moralnych. Wynika to wprost z samej idei władzy najwyższej. Otóż istnieje ona dla ochrony podstawowych praw obywatelskich, stąd jej ustawy nie mogą dopuszczać krytyki, jej dekretem nie należy się sprzeciwiać, a wyroki jej

³⁸⁸ Tamże, s. 120 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 313].

uznawane są za bezapelacyjne. Aby lud mógł stawiać czynny opór władzy bądź poddawać zasadność jej działań pod wątpliwość, musi dysponować tą samą bądź zgoła większą siłą, mogącą zabezpieczać prawa obywateli danego państwa, którego władze chce się obalić. Tym samym ten, kto stawia opór władzy, stawia się w roli najwyższego rozkazodawcy (rządzącego) bowiem nadaje sobie uprawnienia do nakazywania powszechnego buntu, jak też uzurpuje sobie prawo do wydawania wyroków nad obecnym rozkazodawcą. Skoro jednak, jak wiemy, lud reprezentowany przez osobę ustawodawcy, poprzez swą zgodną i zjednoczoną wolę stanowi w państwie siłę panującą, wobec czego bezprawnym byłoby, gdyby wchodził on w kompetencje władzy wykonawczej, czy sądowniczej (o czym była już mowa wcześniej). Stawiając więc czynny opór wobec władz, zaprzeczałby i podkopywał samą ideę państwa, które z własnej woli powołał do istnienia. Co więcej, aby bunt, czy inna forma czynnego oporu wobec najwyższej władzy państwowej mógł być zgodny z prawem, w konstytucji musiałaby być zawarta norma, która zezwalałaby na tego rodzaju powszechny sprzeciw wobec władzy. To z kolei stałoby w sprzeczności z ideą władzy najwyższej, dawałoby bowiem jawne przyzwolenie, by nie traktować jej właśnie jako najwyższej. Innymi słowy, lud odwracałby tym samym istotę porządku prawnego, czyniąc sam siebie ustawodawcą a zarazem rozkazodawcą względem władzy, którą sam ustanowił. Pociągałoby to z kolei dalsze konsekwencje, bowiem gdyby faktycznie zaistniał jawny spór między ludem a władzą, nie pozostawałby żaden niezależny sędzia, który byłby w stanie ów spór rozwiązać. Zdawałoby się zatem, że w tej sytuacji lud mógłby sobie uzurpować prawo również do bycia sędzią we własnej sprawie, co nie godzi się z prawem. Tego rodzaju działania, wedle Kanta, należy uznać za zdradę stanu, bezpośrednio zagrażającą bezpieczeństwu państwa i jego obywateli, a stosowną do tego przestępstwa karą, musiałaby być kara śmierci.

Należy więc zadać pytanie, czy istnieją jakiekolwiek prawne środki, którymi lud może się posłużyć, w razie niezadowolenia z obecnego ustroju? Otóż, jak się okazuje, filozof z Królewca przewidywał tego rodzaju możliwość. Mianowicie, w razie gdyby poddani byli niezadowoleni z działań swego rządu bądź władcy, wówczas mają konstytucyjne prawo do stawiania mu oporu – biernego. Innymi słowy, lud ma prawo do składania skarg i zażaleń w obliczu niesprawiedliwości czynionej przez władzę najwyższą. W żaden inny bezpośredni sposób, lud

nie może stawiać oporu najwyższej władzy. Jak powie Kant: „zmiany (wadliwego) ustroju państwowego, która niekiedy jest niewątpliwie potrzebna, może zatem dokonać jedynie sam władca przez reformę, nie zaś lud przez rewolucję. A kiedy przeprowadza się tę zmianę, reforma może dotyczyć jedynie władzy wykonawczej, nie zaś ustawodawczej”³⁸⁹. Jak było już bowiem wspomniane wcześniej, jakiegokolwiek próby negowania czy podważania władzy ustawodawczej, godzą w sam rdzeń istnienia państwa, jako zjednoczonej celem powszechnego ustawodawstwa, woli jednostek. Konstytucja przewiduje jednak jeszcze jedną, zgodną z prawem, formę oporu wobec władzy wykonawczej, która wynika z samej struktury władzy. Mianowicie, władzę wykonawczą reprezentują i sprawują powołani do tego ministrowie, których działania mogą być ograniczane przez tzw. opozycję. Innymi słowy, lud za pośrednictwem wybranych przez siebie reprezentantów w parlamencie, może w sposób negatywny opierać się działaniom rządu. To znaczy, może (a nawet powinien, celem uniknięcia zarzutu o korupcję) odmawiać zgody na wypełnianie niektórych żądań władzy wykonawczej, które uznane przezeń zostały za niepożądane, czy nie sprzyjające właściwemu administrowaniu państwem.

3.5. Uprawnienia władzy wykonawczej w zakresie własności

Władca, będący naczelnym rozkazodawcą (władza wykonawcza), zgodnie z normami rozumu musi też być naczelnym właścicielem ziemi, kraju, którym zarządza³⁹⁰. Tylko dzięki takiemu stanowi rzeczy, może być mowa o cechującej stan prawno-obywatelski, sprawiedliwości rozdzielczej. Jak przypomina bowiem Kant, w stanie prawno-obywatelskim mamy do czynienia ze stanem prawa publicznego, w obrębie którego znajduje się również prawo własności publicznej³⁹¹. A takowe, jako będące ideą związku obywatelskiego, mówi o tym, co z konieczności się komuś należy. Prawne, tj. mające moc normatywną, zabezpieczającą przed arbitralnym zawłaszczaniem sobie czyjejś własności, uregulowanie kwestii własności

³⁸⁹ Tamże, s. 128 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 322].

³⁹⁰ Por. A. W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge 2008, s. 197 i nn.

³⁹¹ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz.cyt., s. 114-115. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 306].

prywatnej jest natomiast możliwe jedynie przy założeniu, będącej warunkiem możliwości istnienia państwa, „konieczności zjednoczenia prywatnej własności wszystkich członków narodu pod zwierzchnictwem publicznego posiadacza powszechnego”³⁹². Dzięki owemu zwierzchnictwu, możliwym staje się urzeczywistnienie idei sprawiedliwości rozdzielczej, w której o tym, co się komu należy, decyduje prawo – uwzględniające formalne pryncypium parcelacji ziemi, a nie, cechującą stan natury, arbitralną wolę podmiotu kierującego się raczej dobrem własnym aniżeli ogółu.

Aby władca mógł zgodnie z prawem rozdzielać własność pomiędzy członków narodu, a więc i chronić własność publiczną, musi być posiadaczem ziemi, jednocześnie nie może niczego posiadać na własność³⁹³. Innymi słowy, naczelnny właściciel ziemi w osobie władcy, będąc naczelnym rozkazodawcą, jako jedyny w państwie ma uprawnienia do rozporządzania publiczną własnością, oczywiście za pośrednictwem woli ludu. Zgodnie bowiem z ideą państwa prawnobywatelskiego, rozkazuje on swoim poddanym (którzy jako jedyni w państwie, mogą być prywatnymi właścicielami ziemi oraz znajdujących się na niej rzeczy³⁹⁴) zgodnie z normami prawa, a więc oddaje każdemu to, co wedle prawa mu się należy³⁹⁵. Przed powstaniem państwa mieliśmy bowiem do czynienia ze wspólnotą posiadania, w której każdy człowiek miał prawo do własności prywatnej, lecz nikt nie mógł mu zapewnić gwarancji zachowania swej własności. W momencie przejścia do stanu prawnobywatelskiego dochodzi natomiast do powstania wspólnoty własności, w której każdy obywatel zachowuje swoje prawo do posiadanej wcześniej własności prywatnej. Dzieje się to jednak już nie (jak wcześniej) na mocy woli jednostronnej (zawłaszczenia), lecz na mocy umowy obustronnej. Umowa ta dotyczy zjednoczonej woli wszystkich, w celu ustanowienia powszechnego prawodawstwa, które zabezpieczałoby na mocy powszechnym norm rozumu, wszelką własność prywatną przed bezprawną ingerencją ze strony innych. Dzięki temu aktowi

³⁹² Tamże, s. 130. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 323].

³⁹³ Por. Tamże, s. 130. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 323].

³⁹⁴ Por. Tamże, s. 130. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 323].

³⁹⁵ Zob. także, R. Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Baden-Baden 1994, s. 91-106.

prawnemu, warunkującemu istnienie państwa jako takiego, możliwym z kolei staje się publiczny stan prawny, w którym wszelka własność jest pochodną woli każdego, a tym samym zależna jest od wszystkich obywateli. Innymi słowy, jednostki przechodzące ze stanu natury do stanu prawno-obywatelskiego, godzą się na chwilowe przeniesienie praw do swej prywatnej własności na władcę, aby w kolejnym kroku realizacji umowy między ludem a naczelnym rozkazodawcą, móc ponownie nabyć owe prawa. Tym razem jednak, na mocy powszechnych norm – norm prawa publicznego, które dają im gwarancję posiadania peremptorycznego. Jako że zawarcie omawianej umowy jest możliwe wyłącznie na mocy uzgodnionej woli wspólnoty, możliwym staje się również, na tej samej podstawie, dociekanie swych racji w razie prób naruszenia moich praw własności. We wspólnocie własności bowiem, którą staje się państwo, mogę w podobnych przypadkach odwoływać się do publicznych norm wolności, które egzekwowane są przez stosowne władze państwowe, mające uprawnienia do stosowania przymusu, w razie przekraczania granic wolności jednego podmiotu względem drugiego.

Otóż dla objaśnienia posiadanych przez władcę uprawnień, należy pamiętać, że umowa między ludem a władcą odnosi się do prawa osobowego a zatem władca nie może za jej pośrednictwem nabyć prywatnej własności swych poddanych, a jedynie ich wolę do rozporządzania ową własnością, zgodnie z powszechnymi normami. Stąd też wynika, iż władca jako osoba moralna, reprezentująca powszechne prawo w państwie, nie może niczego posiadać na własność, gdyż mogłoby to prowadzić do istotnych naruszeń. Gdyby bowiem władca, jako naczelnny posiadacz ziemi, mógł zarazem mieć prawo do prywatnego użytkowania jakiegoś gruntu, a co za tym idzie, decydowania o wielkości obszaru na jakim jego dominia powinny się rozciągać, wówczas mogłoby dojść do sytuacji, w której wszelka własność ziemi przeszłaby w ręce rządu. Tym samym lud zostałby pozbawiony swego prawa własności i należałoby go traktować jako jedynie przypisany do ziemi. To z kolei byłoby pogwałceniem praw wolności, na straży których miało przecież stać państwo oraz zaprzeczeniem samej idei umowy społecznej, na fundamencie której można w ogóle było sobie pomyśleć ideę państwa. Co więcej, gdyby władca miał prawo do własności prywatnej, wówczas w razie gdyby doszło do sporu między nim a innym współwłaścicielem, nie byłoby

żadnego kompetentnego sędziego mogącego rozsądzić powstały spór poprzez oddanie każdemu tego, co mu się wedle prawa należy. O władcy możemy zatem powiedzieć, że choć nie ma żadnej ziemskiej własności do swego prywatnego użytku, to jednak w pewnym sensie posiada wszystko. Na mocy bowiem zawartej z ludem umowy, jako przedstawiciel władzy wykonawczej, jest naczelnym rozkazodawcą. Może tym samym decydować o tym, co się komu należy (zgodnie z ideą sprawiedliwości rozdzielczej), a co za tym idzie, ma prawo dysponowania wszelką własnością publiczną (oczywiście w granicach powszechnych norm wolności).

Otóż bycie naczelnym posiadaczem ziemi, w przypadku suwerennego władcy, jest jak się okazuje warunkiem, dzięki któremu poddani owego władcy mogą cieszyć się, w sposób peremptoryczny, prawem własności zewnętrznej³⁹⁶. Tylko bowiem on, jako przedstawiciel zjednoczonej woli ludu, dysponuje własnością publiczną. Innymi słowy, władca na mocy prawa (kierując się sprawiedliwością rozdzielczą) daje obywatelom państwa uprawnienie do posiadania i użytkowania rzeczy zewnętrznych (a więc wszelkich rzeczy znajdujących się na zarządzanej przez władcę ziemi)³⁹⁷, w tym także samej ziemi, z gwarancją zabezpieczania tego prawa przez powszechne normy (którym podporządkowane są wszystkie podmioty pozostające w stanie prawnobywatelskim), do egzekwowania których jest on uprawniony przez swych poddanych. Tym samym, prawo własności w państwie może być nadawane, jak też odbierane wyłącznie przez suwerennego władcę. Mamy tu bowiem do czynienia z prawem własności publicznej, które może być wywiedzione jedynie z własności kogoś innego (wymaga bowiem do swego zaistnienia woli obustronnej). Odnosi się ono zatem do nabycia wtórnego, dzięki czemu, jako istniejące w ramach wspólnoty własności może a nawet musi być nadawane i rozporządzane podług powszechnych norm, a nie subiektywnego interesu poszczególnych jednostek, co było charakterystyczne dla własności prywatnej, w stanie natury.

³⁹⁶ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz.cyt., s. 130 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 324].

³⁹⁷ Por. Tamże, s. 130 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 324].

We wspólnocie własności, jaką jest państwo, wszelkie zewnętrzne rzeczy należą do ludu (choć władca posiada wolę ludu do dysponowania owymi rzeczami zgodnie z umową odnośnie prawa osobowego), to też może on poprzez odwołanie się do władz państwowych, zdecydować o odebraniu jakiejś instytucji, jak chociażby zakonowi rycerskiemu czy duchowemu, praw użytkowania ziemi, która dotychczas była w posiadaniu tychże. Z prawa własności publicznej wynika bowiem, że tego rodzaju instytucje, mimo nadanych im przez lud przywilejów (wynikających z publicznego zaufania, jakimi tego rodzaju instytucje czy organizacje zostały obdarzone), nie mogą przekazywać ich kolejnym pokoleniom, tj. rościć sobie prawa własności do danej im ziemi. W każdym bowiem momencie, instytucje te mogą stracić publiczne zaufanie, wówczas z woli tego samego ludu wszelkie statuty, nadające im dotychczas prawo użytkowania jakiejś własności publicznej, mogą zostać zniesione. Jedynym obowiązkiem państwa, wobec tego rodzaju organizacji, pozostaje wówczas wypłacenie im stosownych odszkodowań. Jak bowiem stwierdza Kant: „w państwie nie może też istnieć żadna korporacja, żaden stan ani zakon, który jako właściciel ziemi mógłby zgodnie z pewnymi statutami przekazywać ją do wyłącznego używania kolejnym pokoleniom (aż do najdalszej przyszłości)”³⁹⁸.

Ponownie zatem, podkreślona zostaje tutaj rola władcy jako naczelnego rozkazodawcy oraz naczelnego właściciela ziemi. Nikt bowiem poza nim, jak się okazuje, nie może dysponować posiadaną przez siebie ziemią, tj. nadawać czy przekazywać komukolwiek praw własności. Czynność ta, może odbywać się wyłącznie na mocy i za pośrednictwem odpowiednich aktów prawnych będących wyrazem zjednoczonej woli powszechnej (ludu), a nie za sprawą subiektywnej woli podmiotów.

Z racji na fakt, iż naczelny rozkazodawca pełni funkcję władzy wykonawczej, korzysta on również z nadanego mu przez lud, prawa do nadzoru³⁹⁹. Dzieje się tak oczywiście wyłącznie w celu ochrony państwa i jego obywateli przed niepożądanymi czy niekorzystnymi z punktu widzenia publicznego dobra, zjawiskami. Może się bowiem zdarzyć, iż jakaś

³⁹⁸ Tamże, s. 131 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VI (MdS/RL), s. 324].

³⁹⁹ Tamże, s. 132 [Kants Werke, Ak. Ausg., Bd. VI (MdS/RL), s. 325].

instytucja bądź organizacja polityczna, religijna bądź jakakolwiek inna zechce działać na szkodę państwa. Wówczas naczelny rozkazodawca, będący zarazem naczelnym właścicielem ziemi, może za pośrednictwem odpowiednich organów (w tym wypadku policji) zażądać ujawnienia się takim instytucjom, a w razie konieczności nakazać przeszukanie prywatnej własności poszczególnych obywateli. Można byłoby zastanawiać się w podobnych przypadkach, czy moje prawo do prywatnej własności, tj. możność dowolnego użytkowania należącego do mnie mieszkania czy gospodarstwa, nie zostaje wówczas pogwałcona? Innymi słowy, w którym momencie moja własność prywatna jest traktowana jako własność publiczna, do której dostęp mogą mieć również osoby postronne (bez względu na rodzaj urzędu, który pełni), bądź o której nie mogę w pełni samodzielnie decydować? Otóż okazuje się, że konsekwencją powstania państwa (na mocy umowy pierwotnej wszystkich tworzących owo państwo, obywateli), a więc i dobrowolnego ograniczenie własnej, zewnętrznej wolności (by dzięki temu aktowi móc nabyć stan prawny, w którym wolność zewnętrzna jest regulowana powszechnymi normami)⁴⁰⁰ jest unormowanie kwestii związanych z prawem własności prywatnej. Unormowanie, oznacza tu innymi słowy, ograniczenie do obowiązujących w stanie prawno-obywatelskim publicznych norm. Należy przy tym mieć na względzie, iż „prawo publiczne nie zawiera ani więcej, ani innych obowiązków ludzkich, niż można sobie pomyśleć w prawie prywatnym; materia prawa prywatnego jest w obu przypadkach ta sama. Normy prawa publicznego dotyczą zatem jedynie prawnej formy współżycia ludzi (konstytucji), ze względu na którą te normy muszą być z konieczności pojmowane jako publiczne”⁴⁰¹. Przechodząc zatem do stanu prawno-obywatelskiego, będąc obywatelem państwa, godzę się jednocześnie na to, by moje relacje z innymi osobami były odtąd formalnie regulowane przez prawo, co wiąże się naturalnie z poddaniem się prawnemu przymusowi. Tym samym, będąc na przykład prywatnym właścicielem gruntu bądź mieszkania, mam prawo użytkowania i wykluczania innych osoby z użytkowania swej własności. Jednocześnie jednak w uzasadnionych okolicznościach (określonych m.in. w konstytucji), mam obowiązek poddać

⁴⁰⁰ Por. tamże, s. 122 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 315].

⁴⁰¹ Tamże, s. 115. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 306].

się zewnętrznemu przymusowi wywieranemu przez publiczne normy, do egzekwowania których przeznaczone są odpowiednie władze państwowe. Do takich sytuacji, w których moja wolność zewnętrzna, w tym także prawo prywatnej własności, mogą zostać ograniczone, w granicach powszechnych norm wolności, jest m.in. nakaz rewizji mojej własności, wydany przez odpowiednie władze, oczywiście w ściśle określonych i uzasadnionych warunkach⁴⁰², „w których te [normy] są egzekwowane (zgodnie ze sprawiedliwością dystrybucyjną)”⁴⁰³.

Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do posiadanego przez obywatela majątku. Otóż, jak twierdzi Kant: „Naczelnemu rozkazodawcy przysługuje w sposób pośredni – jako przejmującemu obowiązek ludu – prawo do obciążania ludu podatkami na jego własne utrzymanie (utrzymanie ludu)”⁴⁰⁴. Zjednoczywszy się bowiem w społeczność (państwo) podporządkowaną normom prawa, obywatele oddają się pod ochronę wewnętrznej władzy państwowej, której celem jest nie tylko dbanie o dobro publiczne, ale również zapewnienie członkom tejże społeczności trwałej egzystencji⁴⁰⁵. Stąd też, władza państwowa ma prawo do przymuszania obywateli do wykonywania pewnych obowiązków na rzecz dobra ogółu, dzięki czemu może ona wypełniać swoje obowiązki względem poddanego sobie ludu. Do takich obowiązków obywateli zaś należy m.in. dbanie o byt i bezpieczeństwo również najsłabszych współobywateli. Dlatego Kant powie, iż „rząd dla celów państwowych ma prawo zmuszać ludzi zamożnych, aby dostarczali środków na utrzymanie tych, którzy nie są w stanie zaspokoić nawet swych najniezbędniejszych potrzeb naturalnych”⁴⁰⁶. Aby państwo, uzyskane w ten sposób środki finansowe, mogło sprawiedliwie rozdzielać między potrzebujących, i aby mogło czynić to wyłącznie przez wzgląd na obowiązek, a nie z nadzieją na zysk, musi pozyskiwać je w drodze powszechnego przymusu prawnego. Taką formą przymusu są właśnie

⁴⁰² Tamże, s. 132 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 325].

⁴⁰³ Por. tamże, s. 119 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 313].

⁴⁰⁴ Tamże, s. 132 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 326].

⁴⁰⁵ Por. Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 326].

⁴⁰⁶ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 326].

stałe opłaty wyznaczone przez rząd (w skład którego wchodzi deputowani przez lud), którymi obciążana może być zarówno własność prywatna, np. grunt, jak też wszelkie transakcje handlowe dokonywane przez obywateli państwa. W ten jedynie sposób, zgodnie z prawem, mogą być zabezpieczone zarówno prawa najbiedniejszych jak i tych, którzy potrafią się samodzielnie utrzymać. Kant bowiem uzasadnia, iż dobrowolność w tej kwestii, tj. wspieranie biednych czy potrzebujących za sprawą płacenia składek wedle uznania, np. na jakąś instytucję charytatywną, niesie ze sobą ryzyko sztucznego podtrzymywania czy rozwoju ubóstwa. Z jednej strony, nie wszyscy potrzebujący bowiem mogliby uzyskiwać pomoc za pośrednictwem takich form wsparcia (obywatele mogliby przecież uchylać się od wpłacania takowych składek), co zwiększałoby odsetek ludzi ubogich. Ponadto, mogłoby to prowadzić do pewnych naruszeń, tj. chęci czerpania zysków z najbiedniejszych, a co gorsza, mogłoby uczynić ubóstwo „środkiem utrzymania dla ludzi leniwych”⁴⁰⁷, przez co obywatele mogliby być niesprawiedliwie obciążani przez rząd kosztami utrzymania tego rodzaju osób.

Podatki, narzucane przez państwo swym obywatelom, służyć mają nie utrzymaniu czy wzbogacaniu się rządzących, lecz utrzymaniu i ochronie ludu, który w zasadzie sam, za pośrednictwem swoich deputowanych, obciąża się opłatami. Stąd właśnie prawo państwa wobec ludu do nakładania na prywatnych właścicieli gruntów podatku gruntowego, cła czy akcyzy za użytkowanie dóbr należących przecież pośrednio do państwa, jak też prawo przymuszania do świadczenia usług na rzecz państwa, jak chociażby odbywania służby wojskowej, czy też uiszczania przymusowych pożyczek od prywatnych właścicieli, w sytuacji, gdy państwu grozi bankructwo. Ponadto, dzięki podatkom, państwo może chronić również najmłodszych i najbardziej bezbronnych członków społeczności, tj. dzieci, które z różnych względów zostały porzucone przez swych opiekunów. Fundusze uzyskane bowiem od ludu w formie przymusowych opłat, mogą posłużyć wówczas do zapewnienia im opieki państwa, np. w specjalnie stworzonych dla nich domach „podrzutków”.

W kwestii natomiast instytucji religijnych, tj. kościołów, ich utrzymanie nie może spoczywać na barkach państwa, bowiem byłoby to niesprawiedliwe wobec tej części narodu,

⁴⁰⁷ Tamże, s. 133. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 326].

która nie należy do wspólnoty wyznawców danej wiary. Otóż Kant podkreśla w tym wypadku konieczność rozdziału państwa od kościoła. Moralność i wiara (religia) obywateli, powiada Kant, są obszarami, w które państwo i żadna zewnętrzna władza nie może się mieszać. Państwo nie ma zatem prawa do ingerencji w sposób funkcjonowania tego rodzaju instytucji (podobnie jak kościół nie może ingerować w sprawy państwa), ma jednak prawo, by „nie pozwalać tym publicznym nauczycielom oddziaływać na widzialną, polityczną wspólnotę w taki sposób, który mógłby zakłócić spokój publiczny”⁴⁰⁸, jak też do narzucenia obowiązku świadczenia opłat na utrzymanie instytucji religijnych na tę część społeczeństwa, która należy do wspólnoty wyznawców danej wiary.

Co więcej, z prawnego stosunku obywatela do państwa wynika, iż gdyby chciał na stałe opuścić granice swego ojczystego kraju, to ma do tego pełne prawo, nie jest on bowiem własnością państwa. Gdy zaś chodzi o jego własność prywatną, to w takim wypadku może wprowadzić zabrać ze sobą swój majątek ruchomy, nie ma jednak prawa spieniężyć swego majątku nieruchomego, do którego zalicza się ziemię (której jest właścicielem). Kant nie wyjaśnia tutaj precyzyjnie, co dzieje się wówczas z jego prawem własności do posiadanego przez siebie gruntu. Można się jednak domyślać, iż przechodzi ona (oczywiście za sprawą odpowiedniego aktu prawnego) albo na członków rodziny (pozostając w kraju), albo staje się własnością publiczną państwa⁴⁰⁹.

3.6. Obywatel

Stwierdzenie, iż w państwie, za sprawą zjednoczonej woli ludu, każdy jest równy wobec każdego bowiem decyduje to samo o wszystkich, jak i wszyscy decydują to samo wobec każdego, może kłócić się z powszechnie znaną opinią Kanta, że obywatelami mogą być jedynie te jednostki, które posiadają zdolność głosowania, a tej z kolei nie posiadają wszyscy zamieszkujący dane państwo. Powstaje więc pytanie, czym dla Kanta jest bycie obywatelem?

⁴⁰⁸ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz.cyt., s. 133-134 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 327].

⁴⁰⁹ Tamże, s. 144 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 338].

Przyjrzyjmy się nieco bliżej temu, co Kant miał na myśli nazywając członków wspólnoty w stanie prawnym, obywatelami. Bliższe rozważenie tego pojęcia jest o tyle ważne, że w filozofii królewieckiego myśliciela, wyłącznie obywatele jakiegoś państwa (republiki) mogą posiadać pewne prawa.

Zacznijmy jednak od tego, że obywatelem jakiegoś kraju, bez konieczności dokonywania jakiegokolwiek aktu prawnego, jest każda osoba urodzona na terytorium, które leży w granicach jakiegoś kraju⁴¹⁰. Kraj taki jest wówczas ojczyzną wszystkich jego mieszkańców, których Kant nazywa współobywatelami jakiejś rzeczypospolitej lub inaczej – republiki. Niemniej wszyscy Ci, którzy nie spełniają warunku, jakim jest miejsce urodzenia przynależące do terytorium jakiegoś kraju, są wykluczeni z bycia jego obywatelami, a kraj taki jest dla nich obczyzną.

W § 46. Kant kategorycznie stwierdza, że tym, co pozwala określić daną osobę jako obywatela, jest zdolność głosowania, ta z kolei zakłada samodzielność takiej jednostki⁴¹¹. Powstaje więc pytanie, kim dla filozofa są jednostki samodzielne, które jako obywatele w ścisłym sensie, mają jako jedyne prawo decydowania i stanowienia o normach wchodzących w skład prawa publicznego? Drugim pytaniem, bezpośrednio związanym z pierwszym, jest to, czy podział dokonany przez niego nie wchodzi w sprzeczność z przyjętą zasadą wolności zewnętrznej?

3.7. Samodzielność obywatela a równość obywateli

Wspominaliśmy powyżej, że członkowie pewnego społeczeństwa, zjednoczeni gwoili ustawodawstwa, są członkami państwa i tym samym jego obywatelami. Powiedzieliśmy jednak, że o byciu obywatelem jakiegoś państwa rozstrzyga zdolność głosowania. Co jednak

⁴¹⁰ W swych szczegółowych rozważaniach Kant wyróżnia także termin *provincia*, sugerując to samo znaczenie, którym posługiwali się Rzymianie, czyli jako jednostki terytorialne wychodzące poza Italię, ale uznające zwierzchność Cesarstwa Rzymskiego jako *regio domina*, ponieważ, jak dodaje Kant, prowincja „nie stanowi integralnej części imperium (*imperii*) jako [główna] siedziba [*Sitz*] współobywateli, lecz tylko jego posiadłość [*Besitzung*], będącą ich siedzibą drugorzędną”. Tamże, s. 143 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 338].

⁴¹¹ Por. Tamże, s. 121. [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 314].

decyduje o tym, że ową zdolność posiadamy lub nie? Otóż Kant stwierdza, że obywatelem może być wyłącznie osoba posiadająca samodzielność obywatelską oraz chęć bycia „nie tylko częścią rzeczypospolitej, lecz także jej członkiem”⁴¹².

Czym jednak jest samodzielność obywatelska, o której wspomina filozof? Otóż podstawowym dla Kanta wyznacznikiem, stanowiącym o owej samodzielności, jest zdolność do zapewnienia sobie wszelkich warunków koniecznych do utrzymania i przetrwania. Innymi słowy – samodzielność obywatelska musi być pracą, za sprawą której członek państwa jest w stanie ochronić i utrzymać swój byt. Tym samym staje się on niezależny od woli (*Willkür*) innego członka narodu i w pełni wykorzystuje swoje prawa i siłę, która przysługuje mu jako członkowi państwa.

Kant sugeruje więc, że członkowie danego państwa nie muszą być względem siebie równi, co więcej, między nimi może mieć miejsce relacja zależności. Z drugiej jednak strony, w § 46. *Nauki prawa*, Kant kategorycznie stwierdza, że prócz atrybutu samodzielności, obywatelowi państwa przysługuje „wolność w stosunku do norm, która pozwala mu nie przestrzegać żadnych innych norm poza tymi, na które wyraził swą zgodę; obywatelska równość, która pozwala mu nie uznawać w narodzie żadnego innego zwierzchnika poza tym, wobec którego przysługuje mu taka sama moralna możliwość nakładania na niego prawnych zobowiązań, jaka przysługuje temu zwierzchnikowi wobec niego samego”⁴¹³. Jak więc należy rozumieć, że z jednej strony obywatele są wolni i równi, a z drugiej mogą być od siebie zależni a w konsekwencji nie mają takich samych praw i nie są równi? Kant podaje na to pytanie prostą odpowiedź, która nie może dziwić w kontekście przyjętych przez Kanta założeń odnośnie natury człowieka. Otóż wśród obywateli możemy wyróżnić tych, którzy mogą (ze względu na swą samodzielność) brać i biorą czynny udział w kształtowaniu państwa, którego są mieszkańcami oraz tych, którzy nie mogą (ze względu na brak samodzielności) czynnie działać i brać tym samym aktywnego udziału w życiu swojego państwa. Tych ostatnich można

⁴¹² I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz.cyt., s. 121 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 314].

⁴¹³ Tamże, s. 120 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 314].

określić raczej jako „bierne części”⁴¹⁴ państwa, aniżeli jego obywateli. Kant podaje kilka przykładów biernych obywateli, w tym m.in. „niepełnoletni (*naturaliter vel civiliter*); cała płeć żeńska i w ogóle wszyscy, którzy są zmuszeni zapewniać sobie istnienie (pożywienie i ochronę) nie przez własną zapobiegliwość, lecz dzięki decyzji innych (poza państwem)”⁴¹⁵. Otóż, jak się okazuje, brak samodzielności jednostki łączy się z faktem, iż będąc zależną w pewnym zakresie, od woli (*Willkür*) swego prawnego opiekuna (rodzica, męża etc.), nie może ona w sprawach związanych z panującymi w państwie normami, a więc w kwestiach prawnych, występować bez reprezentanta, który jako samodzielny podmiot, posiada pełnię praw obywatelskich, tj. ma prawo głosowania. Można bowiem zakładać, iż skoro dany podmiot nie dysponuje warunkami umożliwiającymi mu samodzielne zapewnienie sobie bytu, to i nie posiada odpowiednich warunków do decydowania o losach podmiotów współtworzących dane państwo. Bierny obywatel, jako niesamodzielny podmiot nie może zatem posiadać prawa głosu, które uprawniałoby go do organizowania czy współdecydowania o formie prawnych stosunków występujących w państwie. Nie jest zatem równy wobec czynnych obywateli, którzy posiadają władzę ustawodawczą i mają realny wpływ na życie swych współobywateli oraz współmieszkańców. Nie oznacza to jednak, iż traci on swoje naturalne prawa do równości i wolności jako istota ludzka. Innymi słowy, w myśl filozofa z Królewca, brak praw wyborczych, czyli nierówności i brak wolności w zakresie praw publicznych, nie jest tożsama z brakiem równości i wolności w zakresie praw moralnych i wynikających z nich uprawnień do zachowania swej godności jako człowiek w ogóle. Co więcej, Kant zauważa, iż bycie biernym obywatelem można uznać za coś akcydentalnego, bowiem, jak twierdzi, wszelkie normy prawa publicznego nie mogą ograniczać czy łamać przyrodzonych ludzkiej naturze norm wolności, uprawniających każdego członka danego narodu do tego, aby „wydobyć się przez pracę z tego stanu biernego i przejść do stanu czynnego”⁴¹⁶. Nie można zatem posądzić Kanta o mizoginizm czy uprzedzenia np. wobec

⁴¹⁴ Tamże, s. 121 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 314].

⁴¹⁵ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 314].

⁴¹⁶ Tamże [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 314].

kobiet, które zaliczył on do biernych obywateli. W czasach bowiem, w których żył, kobiety faktycznie były pozbawione praw wyborczych, a o ich utrzymaniu w większości decydował mąż, głowa domu. Kant jednak, wyciągając wnioski z apriorycznych norm, widzi, iż wystarczy, by kobieta (czy ktokolwiek inny) sama mogła zapewnić sobie legalne utrzymanie, tj. by zarabiała pracując na rzecz swych współobywateli, aby mogła zyskać swą obywatelską osobowość i wiążące się z nią prawa, w tym także czynne prawa wyborcze. Co jednak może oznaczać, iż obywatel ma lub nie ma osobowości? Czy Kant ma tu na myśli osobowość w sensie etycznym czy prawnym? Otóż, jak możemy się dowiedzieć z *Metafizycznych podstaw nauki prawa*, za sprawą posiadania samodzielności, obywatel zyskuje również „obywatelską osobowość”, dzięki której ma prawo czynnie współtworzyć swoje państwo, a więc posiada wspólnie z innymi czynnymi obywatelami władzę ustawodawczą, jak też może odpowiadać przed prawem bez żadnych pośredników, innymi słowy reprezentantów⁴¹⁷. Należy zatem uznać, iż w przypadku osobowości obywatelskiej, mamy do czynienia z osobowością w sensie prawnym, tj. z jednostką, która ze względu na osiągnięcie stanu niezależności od innych, jest w stanie sama zadbać o swoje dobro a co za tym idzie, jest też w pełni odpowiedzialna za swoje działania bądź ich brak, i może bezpośrednio odpowiadać za nie przed majestatem prawa⁴¹⁸.

3.8. Wspólnota własności a wolność

O tym, że dopiero w momencie pojawienia się władzy ustawodawczej, czyli władzy wyposażonej w siłę ukierunkowaną na to, aby członkowie wspólnoty, którzy jej podlegają, zaprzestali wzajemnego zwalczania się, ludzie przynajmniej próbują nie przekraczać swoich granic wolności (często z obawy przed sankcją, która może ich spotkać z tytułu takiego działania), poucza doświadczenie⁴¹⁹. Kant jednak kategorycznie stwierdza, że zasada, która

⁴¹⁷ Tamże, s. 120 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 314].

⁴¹⁸ Por. W. Kersting, „Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy”, [w:] P. Guyer (eds.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 2005, s. 357.

⁴¹⁹ Przykład mogą stanowić pierwsze wspólnoty i państwa.

wskazuje na konieczność wejścia w stan regulowany prawem, nie może opierać się na empirycznych warunkach i swoje źródło musi posiadać a priori w rozumie. Okazuje się, że „*Exeundum est e statu naturali*” jest dla istot ludzkich imperatywem kategorycznym, i jeśli nie postępują one zgodnie z wymaganiami „norm prawa”, mogą mimo to zostać do tego zmuszone przez innych – o tym właśnie pouczają analizowane w powyższych partiach tekstu słowa Kanta z § C. *Rechtslehre* dotyczące wolności, o której „rozum mówi (...), że zgodnie ze swoją ideą moja wolność ogranicza się do [czynów możliwych przy spełnieniu] tych warunków i może też być do nich czynnie ograniczana przez innych”⁴²⁰. Warunki, o których tu mowa, są określone przez ogólne normy prawa, dzięki którym podmiot działania jest przymuszany do tego, aby jego wolne działania były prawe, to znaczy, aby mogły one „współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą”⁴²¹.

Wyjście ze stanu natury nie jest więc sprawą dowolności, a koniecznością dyktowaną przez sam rozum. Powiedzieliśmy, że to rozumowa konieczność zmusza człowieka do wejścia w stan regulowany prawem gwoździ zabezpieczenia wolności poszczególnych podmiotów działania. Z drugiej jednak strony, w stanie prawa wolność tychże podmiotów ograniczana jest przez ogół norm, których przestrzeganie nie jest i nie musi stać się naszym celem samym w sobie, ale do przestrzegania których możemy być czynnie zmuszeni przez wszystkich innych podległych normom prawa. Czy nie jest więc tak, że w Kantowskim systemie wolność, bez względu na to, w jakim stanie byśmy się znajdowali, zawsze narażona jest na ograniczenia zewnętrzne albo przez arbitralne działania innych, albo przez obowiązujące normy? Wydaje się, że takie spojrzenie na Kantowską naukę prawa, godzi w jej podstawowe przesłanie, jakim jest stworzenie najlepszego ustroju, będącego w stanie zabezpieczyć wolność wszystkich obywateli państwa, a ustrojem tym jest rzecz jasna republika⁴²². Pytanie, na które winniśmy sobie odpowiedzieć, dotyczy zasady, na której opiera się możliwość przymuszenia każdego, kto nie chce działać podług norm prawa, do tego, aby zaczął się do nich stosować; zasady, która

⁴²⁰ Tamże, s. 43 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 231].

⁴²¹ Tamże, s. 42 [*Kants Werke*, Ak. Ausg., Bd. VI (*MdS/RL*), s. 228].

⁴²² R. R. Clewis, *The Kantian Sublime and the Revolution of Freedom*, Cambridge 2009, s. 205 i nn.

nie pozwala nikomu sprzeciwić się owemu przymusowi, powołując się na przykład na swoją wolność. Mówiąc w skrócie, musimy postarać się odpowiedzieć sobie na pytanie o podstawy prawa publicznego. Kantowska odpowiedź jest dość prosta, choć, jak się już przekonaaliśmy, od strony swych metafizycznych założeń już bynajmniej nie. Wiemy jednak, że istotą prawa publicznego jest to, że jedynie w takich warunkach ludzie są w stanie dokładnie określić to, co jest sprawiedliwe lub niesprawiedliwe w ich wzajemnych stosunkach, ale co ważniejsze dla naszych rozważań, jedynie w stanie regulowanym normami prawa publicznego, jesteśmy w stanie zdać relację z tego, co jest sprawiedliwym, a co nie jest sprawiedliwym używaniem i obchodzeniem się z którymkolwiek z występujących w tym świecie zmysłowym przedmiotów. A „cel, który w takich zewnętrznych odniesieniach sam w sobie jest obowiązkiem, a także wyższym warunkiem (*conditio sine qua non*) wszystkich innych zewnętrznych obowiązków, jest prawem ludzi [podlegających] publicznym prawom przymuszającym, dzięki którym każdemu można określić to, co [pod względem prawa] należy do niego, a także zabezpieczyć go przed naruszaniem prawa przez innych. Ale pojęcie zewnętrznego prawa w ogóle, w całości wypływa z pojęcia wolności w zewnętrznych stosunkach międzyludzkich i nie ma nic wspólnego ani z celem, który ludziom przysługuje w naturalny sposób (pragnieniem szczęśliwości), ani z przepisaniem środków odpowiednich do osiągnięcia owego celu”⁴²³. Widzimy więc, że pomimo dość prostej odpowiedzi Kanta, kolejnym etapem rozważań powinna być pogłębiona analiza samego prawa publicznego. Ono to bowiem stanowi jedyną formę współżycia ludzi, która pozwala na pełne korzystanie z wolności w granicach powszechnie obowiązujących norm.

⁴²³ Tegoż, *O porzekadle*, dz. cyt., s. 18 i nn.

Zakończenie

Zagadnienie własności u Kanta, jak można było się przekonać w niniejszej rozprawie, obejmuje dwa obszary, mianowicie obszar wolności wewnętrznej i zewnętrznej. Innymi słowy, możemy rozróżnić istnienie własności wrodzonej i nabytej. Własnością wrodzoną, tj. leżącą w naszej rozumnej naturze, niezbywalną i dotyczącą sfery wewnętrznej, jest nasza wolność, rozumiana jako osobowość moralna. Jest ona naszą predyspozycją do niezależności w swych wyborach od determinacji czysto empirycznych. Idąc zatem dalej, jest to własność naszej woli do działania wedle własnego prawodawstwa. Własność wewnętrzna decyduje o tym, że możemy mówić o sobie jako o istotach posiadających wolną wolę, mających pierwotne prawo do wolności. Analiza tak rozumianej własności leży w granicach nauk o cnocie, a więc dotyczy obszaru naszej moralności. Własność nabyta z kolei, dotyczy również wolności, ale w jej zewnętrznym używaniu. Dotyczy ona zatem obszaru stosunków międzyludzkich, tego, co odnosi się do konkretnych działań w empirii, wobec czego jej głębszą analizą zajmuje się nauka prawa. Tak rozumiana własność odnosi się do naszego prawa czysto zewnętrznego, a więc też z konieczności, nabytego. Dzięki prawu do własności zewnętrznej możliwym jest takie uregulowanie stosunków między podmiotami, ażeby nie naruszając ich prawa do wolności, móc zadbać o ich niezależność od przymuszającej woli innych podmiotów. Własność zewnętrzną i prawa do niej poszczególnych podmiotów określają zatem normy prawa, które wywiedzione są a priori z rozumu. Znowu zatem mamy tu do czynienia z prawodawstwem rozumu, dzięki któremu w ogóle możemy mówić o wolności. Jednakże w tym wypadku odnosi się ono nie do naszych wewnętrznych działań, intencji, lecz raczej wyłącznie do działań zewnętrznych, bez względu na to, jakie wewnętrzne pobudki by im przyświecały. Rozum, nakazuje nam bowiem ograniczać swoją wolność w takim zakresie, by nasze działania nie naruszały prawa do wolności innych podmiotów. A podstawowym prawem, które ma nam ową zewnętrzną wolność zapewnić, jest prawo do własności zewnętrznej. Każdy podmiot ma bowiem prawo do posiadania jakiejś rzeczy jako swojej. Posiadanie w tym wypadku rozumiane jest jednak nie tylko jako możliwość fizycznego dzierżenia jakiegoś przedmiotu, ale przede wszystkim możliwość posiadania czegoś w sensie

inteligibilnym, czyli wykraczającym poza warunki empiryczne, ograniczone czasem i przestrzenią. Tym samym, również przedmioty możliwego zewnętrznego wyboru (posiadania), rozciągają swoje granice także poza warunki czysto empiryczne i są tutaj rozumiane po prostu jako inne ode mnie, istniejące poza mną. Mogę zatem posiadać na własność nie tylko rzeczy materialne (nawet gdybym nie miał ich aktualnie w fizycznym posiadaniu), ale i wolę innego podmiotu, którą (za jego zgodą) mogę dysponować (w granicach powszechnych norm wolności) bądź też stan innego podmiotu względem mnie. Wspomniane prawo do posiadania jakiegoś zewnętrznego przedmiotu jako mojego, opiera się na postulacie czystego praktycznego rozumu wskazującym na konieczność istnienia oprócz empirycznego, również rozumowego (inteligibilnego) posiadania, którego możliwość opiera się na istnieniu prawnych stosunków, w jakich zawsze pozostają wobec siebie podmioty (o czym poucza nas sam rozum praktyczny). Aby jednak mógł coś posiadać na własność w sensie prawnym (aby mógł skorzystać z przysługującego mi prawa do własności zewnętrznej), muszą zostać spełnione pewne warunki prawne, które to dopiero dają mi uprawnienie do wykluczania innych z posiadania przedmiotu mojego zewnętrznego wyboru, a w razie konieczności, do stosowania przymusu wobec tych, którzy chcieliby mi odebrać posiadany przeze mnie przedmiot. Owe warunki prawne związane są z czynnością nabywania zewnętrznych przedmiotów mojego wyboru, żaden bowiem przedmiot zewnętrzny nie może stanowić mojej własności od urodzenia. Kłóciłoby się to bowiem z prawem do własności (prawem do uczynienia każdego zewnętrznego przedmiotu, przedmiotem swojego wyboru), które przysługuje przecież każdemu podmiotowi a które możliwe do utrzymania jest wyłącznie przy założeniu idei pierwotnej wspólnoty posiadania. Dzięki temu założeniu możemy stwierdzić, że choć pierwotnie (przed wszelkim aktem prawnym) wszyscy w równej mierze posiadali przedmioty zewnętrzne, w tym także ziemię, to jednak dopiero za sprawą wykonania przez podmiot odpowiednich czynności prawnych (podjęcia, zaznaczenia i przyznania własności), może zyskać on prawo do wykluczania z użytkowania danego zewnętrznego przedmiotu inne podmioty, które znajdują się w jego wspólnym posiadaniu, a więc prawo własności. Mamy tu zatem do czynienia z tak zwanym nabyciem pierwotnym, możliwym wyłącznie w stanie natury, w którym podmiot dokonuje aktu nabycia jakiegoś

przedmiotu jako pierwszy (prawo własności w stosunku do rzeczy). Innymi słowy, jego własność nie jest pochodną własności innego podmiotu. Wówczas mielibyśmy już bowiem do czynienia z nabyciem wtórnym, które to charakteryzuje nabywanie praw własności wobec woli bądź stanu innych podmiotów (prawo osobowe i prawo względem osób pokrewne prawu rzeczowemu). Tego rodzaju nabycie wiąże się już z koniecznością zawarcia obopólnej umowy między podmiotami, co do przeniesienia praw własności z jednego spośród nich na drugiego i wymaga woli dwustronnej, jak też umocowania w powszechnych normach wolności. Umowa społeczna jest niezwykle ważnym aspektem w obszarze własności, dopiero ona bowiem umożliwia podmiotowi legalne nabywanie szeregu praw własności za pomocą rozmaitych środków prawnych, w tym między innymi pieniądza. Zdobywanie praw własności do czyjejś rzeczy, woli, bądź stanu za pośrednictwem umowy dwustronnej lub obustronnej, niesie ze sobą jeszcze inne konsekwencje. Mianowicie, aby podmioty mogły w sposób peremptoryczny zabezpieczyć prawa do swojej własności, w której posiadanie weszły zgodnie z prawem, podstawą owego nabywania muszą uczynić ideę stanu obywatelskiego, w którym wola wszystkich podmiotów zjednoczyłaby się celem wprowadzenia powszechnego normodawstwa. Tylko bowiem w takim stanie prawnym, możliwym jest nie tylko nabycie, ale przede wszystkim prawna ochrona swej własności, dzięki możliwości zastosowania powszechnego przymusu (będącego wyrazem zjednoczonej woli wszystkich podmiotów). Z prawem własności bowiem wiąże się uprawnienie kogoś do stosowania wobec innego podmiotu przymusu (w razie gdyby chciał zagrozić on naszej wolności), jako że prawo to wskazuje podmiotowi zarówno na jego obowiązki (prawne), ale i uprawnienia, których celem jest nie sama wolność (to należy do sfery moralnej każdego podmiotu), lecz raczej jej zabezpieczenie w sferze zewnętrznej. Stąd kluczowymi zagadnieniami przy omawianiu pojęcia własności zewnętrznej stają się pojęcia związane z prawem prywatnym i publicznym. Przed wejściem jednak w stan prawnobywatelski (co ostatecznie może okazać się nieosiągalne dla człowieka, choć należy postępować tak, jakby było to osiągalne) podmioty trwają w stanie natury, w którym w prawdzie akt nabycia własności jest aktem rzeczywistym, to jednak prawa własności mogą mieć w takim stanie jedynie charakter prowizoryczny. Natura człowieka bowiem, zakładająca możliwość wolnego wyboru, wystawia go na pokusy ulegania

miłości własnej, a więc działania wyłącznie w zgodzie z własnym interesem, a niekoniecznie zgodnie z normami rozumu. Co za tym idzie, choć możliwym jest istnienie w stanie natury społeczności, która dbałaby wzajemnie o swoje dobro i utrzymywała stan pokoju, to jednak nigdy nie można założyć, że w odpowiednich warunkach nie zmieniałaby ona nagle celu swych działań i nie zechciała bezprawnie, lecz dla własnego zysku, łamać prawa członków swojej zbiorowości. Doświadczenie z resztą poucza nas, że często nie znajdujemy sprawiedliwości w naszych codziennych stosunkach z innymi ludźmi czy nawet w instytucjach, które na straży owej sprawiedliwości powinny stać. Dzieje się tak dlatego, iż w stanie w którym nasza wola jako wola wszystkich podmiotów, nie jest zjednoczona celem ustanowienia powszechnego prawodawstwa opartego na apriorycznych (wychodzących poza względne warunki empiryczne) zasadach rozumu, nie ma żadnego trybunału, który mógłby rozsądzać powstające spory natury prawnej, wyłącznie w oparciu o literę prawa, a nie subiektywne interesy poszczególnych stron. Jesteśmy wówczas skazani na stan ciągłego zagrożenia ze strony innych jednostek, które w każdej chwili mogą zechcieć zawłaszczyć sobie naszą własność. Przy czym możemy nie mieć wówczas odpowiednich środków prawnych, by owej własności bronić. Pozostaje nam wówczas jedynie prawo pięści, albo poleganie na czyjejś moralności, co może być mało skuteczne. Dlatego też postulatem praktycznego rozumu wedle Kanta jest konieczność przejścia od stanu wojny każdego przeciw każdemu (stanu natury) do stanu, w którym zaprowadzona by była sprawiedliwość rozdzielcza, a więc do stanu prawno-obywatelskiego. W stanie natury, rzecz jasna, można mówić o istnieniu między ludźmi stosunków prawnych, jednakże regulowane są one przez prawo prywatne, które nie jest jeszcze wyrazem apriorycznie zjednoczonej woli wszystkich. Takie zjednoczenie możliwym staje się dopiero, gdy stosunki prawne między ludźmi regulowane byłyby za sprawą prawa publicznego, będącego wyrazem woli wszystkich podmiotów zjednoczenia się celem ustanawiania powszechnych norm wolności. Dopiero te normy dawałyby odpowiednie środki prawne do zabezpieczenia posiadanej przez nas własności, bowiem dawałyby nam uprawnienie do zobowiązywania woli innych do działania zgodnego z prawem, pod groźbą zastosowania prawnego przymusu w razie ich uchylania się od obowiązków prawnych, do wypełniania których w swej zjednoczonej woli, wszyscy by się uprzednio zobowiązali.

Innymi słowy, w stanie natury zewnętrzne, powszechne prawodawstwo rozumu może być jedynie postulatem, przez wzgląd na który powinniśmy działać. Dopiero jednak w stanie prawn-o-bywatelskim zewnętrzne normy prawa mogłyby być podane do powszechnej wiadomości w postaci konstytucji, która wprowadzałaby i stanowiła zarazem prawo publiczne. Ono z kolei stanowiłoby peremptoryczne zabezpieczenie naszej wolności i własności zewnętrznej. Opisane powyżej zjednoczenie ludzi pod panowaniem norm prawa, czyniłoby z nich z kolei już nie tylko zbiór pewnych niezależnych od siebie jednostek czy zwykłą społeczność, lecz raczej wspólnotę własności, która znajduje swe odniesienie w idei państwa prawa.

Własność jednak, nawet w przestrzeni państwa, które jest państwem prawa, wciąż nie byłaby odpowiednio zabezpieczona. Okazuje się bowiem, że tak jak stan natury między poszczególnymi jednostkami jest stanem wojny, tak stan natury między poszczególnymi państwami jest także stanem, w którym żadne z państw nie może czuć się bezpiecznie. Stąd też Kantowska filozofia państwa i prawa przewiduje daleko dalej idący projekt, wykraczający poza sferę pojedynczych jednostek, tj. projekt prawa narodów. Jaki ostateczny kształt miałby przyjąć ład prawny określający stosunki między poszczególnymi państwami, pozostaje polem wielu interpretacji. Tym, co jednak jest ważne dla kolejnych badań, jest wytyczenie kolejnego celu, który musi kierować uwagę badacza zainteresowanego Kantowską teorią własności właśnie w kierunku ostatecznego ustroju prawnego, jaki miałby regulować stosunki międzynarodowe. Biorąc pod uwagę analogie i podobieństwa, na które wskazuje Kant w swych badaniach a jakie występują między stanem prawa na poziomie jednostek i pojedynczych państw, można byłoby zaryzykować tezę, że także i ład międzynarodowy, którego zadaniem jest zabezpieczenie wolności państw i jednostek, w ostatecznej formie musi prowadzić także do pełnego zabezpieczenia prawa własności. Prace i analizy nad tym zagadnieniem stanowią jednak kolejny etap badań nieprzewidziany w niniejszej pracy.

Bibliografia

1. Kant I., *Dzieła zebrane, Idea powszechnej historii w ujęciu kosmopolitycznym*, t. VI
2. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t-1.
3. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t-2.
4. Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004.
5. Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1964.
6. Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005.
7. Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006.
8. Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce: Do wiecznego pokoju: projekt filozoficzny*, przeł. M. Żelazny, Toruń 1995.
9. Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005.
10. Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007.

Literatura przedmiotu:

1. Allison H. E., *Kant on freedom of the will*, [w:] P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge 2006.
2. Allison H. E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge 1990.
3. Ameriks K., *Kant and the Fate of Autonomy*, Cambridge 2000.
4. Anderson-Gold S., Muchnik P., *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge, New York 2010.
5. Anderson-Gold S., Muchnik P., *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge, New York 2010.
6. Banaszkiewicz A., *Byt i pojęcie*, Nowa Wieś 2005.
7. Banaszkiewicz A., *Między światem dostępnym zmysłom a transcendencją. Kanta krytyka rozumu jako próba nowego ufundowania metafizyki*, Łódź 2013.
8. Banaszkiewicz A., *Rozum i doświadczenie*, Nowa Wieś 2005.
9. Banham G., *Kants Practical Philosophy From Critique to Doctrine*, Basingstoke 2003.

10. Baron M., Fahmy M. S., „Beneficence and Other Duties of Love in *The Metaphysics of Morals*”, [w:] T. Hill Jr. (ed.), *The Blackwell Guide to Kants Ethics*, Oxford 2009, 215 i nn.
11. Borowski H., *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986.
12. Burnham D., Young H., *Kant's Critique of Pure Reason. An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh 2007.
13. Byrd B. S., Hruschka J., *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge 2010.
14. Byrne P., *Kant on God*, Aldershot 2007.
15. Christman J., *The Myth of Property. Towards an Egalitarian Theory of Ownership*, Oxford, 1994.
16. Clewis R. R., *The Kantian Sublime and the Revolution of Freedom*, Cambridge 2009.
17. Dean R., *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, New York 2006.
18. Eckl A., Ludwig (Hrsg.) B., *Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas*, München 2005.
19. Firestone Ch. L., Jacobs N., *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington 2008.
20. Firestone Ch. L., Jacobs N., *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington 2008.
21. Flikschuh K., *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge 2000.
22. Frank M., *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 2002.
23. Friedrich R., *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin, New York 2004.
24. Frierson P. R., *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge 2003.
25. Guyer P., *Kant*, New York 2006, ss. 175-209; A. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge 2008.
26. Guyer P., *Kant's Deductions of the Principles of Right*, [w:] Mark Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, New York 2002.
27. Guyer P., *Kant's Deductions of the Principles of Right*, [w:] Mark Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, New York 2002.
28. Guyer P., *Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays*, New York 2005.
29. Höffe O., *Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002.

30. Hoppe H.-H., *Eigentum, Anarchie und Staat. Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987K. Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy*, Cambridge 2000.
31. Kersting W., „*Freiheit und Intelligibler Besitz: Kants Lehre vom Synthetischen Rechtssatz a priori*”, „*Zeitschrift für Philosophie*”, 6 (1981), s. 31-51.
32. Kersting W., „Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy”, [w:] P. Guyer (eds.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 2005, s. 342-366.
33. Kersting W., *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlin 1984.
34. Kloc-Konkołowicz J., *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego*, Wrocław 2007.
35. Kneller J., „Kant on sex and marriage right”, [w:] P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge 2005, s. 447-476.
36. Kretschmann P. M., „An Exposition of Kant's Philosophy of Law”, [w:] *The Heritage of Kant*, eds. G. Tapley Whitney, D. F. Bowers, Princeton 1939.
37. Krueger J., *Kants Moral Metaphysics. God, Freedom, and Immortality*, Berlin, New York 2010.
38. Kutschera F., *Wielkie pytania*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2007.
39. Larmore Ch., *The Autonomy of Morality*, Cambridge 2008.
40. Longuenesse B., *Kant on the human standpoint*, Cambridge 2005.
41. Ludwig B., *Bemerkungen zum Kommentar Brandts: Will die Natur unwiderstehlich die Republik*”, „*Kant-Studien*”, 89, 1998, 80-83.
42. Ludwig B., *Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift*, „*Kant-Studien*”, 88, 1997, s. 218-228,
43. Münzer S., *A Theory of Property*, Cambridge 1990.
44. Panasiuk R., *Przyroda, człowiek, polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*, Warszawa 2002.
45. Ripstein A., *Force and Freedom Kants Legal and Political Philosophy*, Cambridge, Massachusetts 2009.
46. Rohls M., *Kantisches Naturrecht und historisches Zivilrecht*, Baden-Baden, 2001.
47. Saage R., *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Baden-Baden 1994.

48. Szyszkowska M., *Zarys filozofii prawa*, Wydanie trzecie zmienione, Białystok 2000.
49. Timmermann J., *Sittengesetz und Freiheit, Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin, New York 2003.
50. Tuck R., *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge 1993.
51. Voeller C., *The Metaphysics of The Moral Law_Kant's Deduction of Freedom*, New York, London 2001.
52. Waldron J., *The Right to Private Property*, Oxford 1988.
53. Weber A., Varela F. J., *Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality*, „Phenomenology and the cognitive sciences”, I, 2012, s. 97-125.
54. Darwall S., „Why Kant Needs the Second-Person Standpoint”, [w:] T. Hill Jr (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Oxford 2009, s. 138-158.
55. Wike V. S., *Kant's antinomies of reason. Their origin and their resolution*, Washington D.C. 1982.
56. Willaschek M., *Why the „Doctrine of Right” does not belong in the Metaphysics of Morals*, „Jahrbuch für Recht und Ethik”, 5, 1997, s. 205-227.
57. Wood A. W., *Kant*, Malden 2005.
58. Wood A. W., *Kants Ethical Thought Modern European Philosophy*, Cambridge 1999.
59. Wood W., *Kantian Ethics*, Cambridge 2008.
60. Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001.