Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria
R. 13:2004, Nr 4 (52), ISSN 1230-1493

Jakub Kloc-Konkołowicz

Wolność, prawodawstwo i wzajemny przymus: intersubiektywny charakter pojęcia wolności u Kanta na podstawie *Metafizyki moralności*[1]

Metafizyka moralności nie należy do tych dzieł, które powszechnie uznaje się za reprezentatywny wykład teorii etycznej Immanuela Kanta. Pracy tej zarzucano niekonsekwencje, powtórzenia, niejasności, a zawartą w niej *Teorię prawa* uznawano nawet za wykwit „starczego uwiądu" autora[2]. Jednak zarówno na kartach ogólnego *Wstępu do metafizyki moralności* (*Einleitung in die Metaphysik der Sitten*), jak i szczegółowego *Wstępu do teorii moralności* (*Einleitung in die Tugendlehre*) znajdujemy wyjątkowo klarowny opis relacji między pojęciami imperatywu kategorycznego, prawa moralnego, woli rozumnej i woli własnej. W dodatku bardzo wyraźnie ujawnia się tam intersubiektywny charakter ludzkiej wolności. Wątek ten, obecny już we wcześniejszych pismach Kanta, właśnie w *Metafizyce moralności* nabiera szczególnej mocy, nawet jeśli przedstawiony jest tu w zasadniczo negatywny sposób – przez definicję wolności jako ściśle powiązanej z możliwością wzajemnego przymusu.

Jednym z podstawowych założeń, na jakich autor *Metafizyki moralności* opiera swoje wywody, jest jednoznaczne i mocne twierdzenie, że pojęcie wolności ma charakter „transcendentny" wobec obszaru filozofii teoretycznej. Kant podkreśla, iż pojęcie to nie może znaleźć „adekwatnego" desygnatu („przykładu") w rzeczywistości[3]. Jak wynika z wcześniejszych dzieł Kanta z dziedziny filozofii moralnej, swoistym dowodem takiego twierdzenia – dowodem z poziomu „fenomenologii życia moralnego" – jest fakt, że podejmując decyzję etyczną, nie musimy

[1] Niniejszy artykuł stanowi fragment (z pewnymi modyfikacjami) obronionej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego rozprawy doktorskiej zatytułowanej *Prymat rozumu praktycznego w klasycznej filozofii niemieckiej. Kant i Fichte.*

[2] Por.: O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1994, s. 207.

[3] I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, w: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt 1998, t. IV, *Rechtslehre*, A 18.

(a nawet nie powinniśmy) odnosić się do żadnych faktycznych czy wyimaginowanych przykładów postaw moralnych. Za każdym razem jesteśmy w stanie, niezależnie od tego, czy żyjemy w świecie przepełnionym etycznością, czy też cynicznym i amoralnym, niejako „sami z siebie" wyprowadzić zasadę, wedle której powinniśmy postąpić. Kant wyróżnia negatywny aspekt wolności (w tym sensie ma ona status jedynie „regulatywnej" idei rozumu *spekulatywnego*), która jednak w użytku *praktycznym* nabiera wymiaru pozytywnego[4]. Te momenty pojęcia wolności znane są już z drugiej *Krytyki*: „negatywne" pojęcie wolności, „zabezpieczone" w pierwszej *Krytyce*, zostaje wypełnione pozytywną treścią przez posłuszeństwo prawu moralnemu.

Między czystym prawem moralnym a światem empirycznych dążeń i subiektywnych reguł działania (maksym) „mediuje" niejako imperatyw kategoryczny, który także w *Metafizyce moralności* pozostaje jednym z centralnych pojęć. Kant podkreśla przede wszystkim proceduralny charakter imperatywu. Działanie rozpatrywane jest najpierw i przede wszystkim przez pryzmat rządzącej nim subiektywnej reguły. „Swoje działania musisz po pierwsze rozważyć ze względu na ich subiektywną zasadę"[5]. Znaczyłoby to, że przy ocenie zgodności działania z wymogami prawa moralnego najpierw należy zrekonstruować zasadę, *implicite* kierującą tym działaniem. Dopiero w kolejnym kroku można skonfrontować tę zasadę z wymogami prawa moralnego, które ma obiektywny charakter. Na czym jednak polega ta konfrontacja? Gdy Kant w drugiej *Krytyce* przenosi akcent z pojęcia imperatywu kategorycznego (które dominowało w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*) na pojęcie prawa moralnego, wydaje się, że przesuwa się w kierunku obiektywistycznego stanowiska, przyjmującego jakiś gotowy kodeks moralny. Prawa moralnego w ujęciu Kanta nie należy jednak w żadnym wypadku rozumieć jako zbioru treściowo określonych, konkretnych nakazów czy zakazów. Prawo moralne ma u niego czysto formalny charakter: jest samą formą bezwzględnej, powszechnej obowiązywalności. Imperatyw kategoryczny „[...] wypowiada wyłącznie, czym jest zobowiązanie"[6]. Jest on samą formą prawa: czyli bezwyjątkowego obowiązywania. Skoro zaś ta bezwyjątkowość odnosi się do czynów, a do tych zdolne są jedynie osoby, to chodzi tu o *bezwyjątkowość odniesioną do osób*, czyli o *powszechne obowiązywanie*. Już w *Uzasadnieniu* subiektywna maksyma zostaje wprawdzie w jednym ze sformułowań porównana do prawa natury, ale właściwszym i częściej używanym przez Kanta odniesieniem jest raczej prawodawcza wspólnota istot rozumnych. W prawie natury zawarty jest bowiem tylko moment bezwyjątkowego obowiązywania prawa; w prawie nadawanym przez prawodawcę także moment podlegania prawu, które się *samemu ustanowiło*.

---

[4] Tamże.

[5] Tamże, A 25.

[6] Tamże.

Konfrontacja subiektywnej maksymy z prawem moralnym nie jest zatem sprawdzeniem, czy moja subiektywna maksyma zawiera się bądź jakoś wynika z gotowego kodeksu przepisów etycznych. Ta konfrontacja nie może być niczym innym jak tylko zderzeniem subiektywnej, a zatem z zasady „wyjątkowej" dla mnie reguły – z zasadą bezwyjątkowego obowiązywania. I stąd właśnie bierze się procedura imperatywu kategorycznego, testującego (Kant mówi tu dosłownie o „próbie, jakiej rozum poddaje maksymę"[7]), czy subiektywna maksyma kwalifikuje się do roli powszechnego prawa (test ten, co Kant podkreśla, stawia testującego w roli instancji „powszechnie prawodawczej"). Ten istotny moment „podnoszenia" maksymy do rangi prawa związany jest z faktem, że prawo moralne nie tylko nie jest u Kanta gotowym, odnalezionym kodeksem; wypływa raczej z samego rozumu. Prawo moralne jest autonomiczne: testując maksymy, stawiamy się niejako za każdym razem na nowo w tej autonomicznej pozycji. *Nie stwierdzamy zgodności czegoś własnego z czymś cudzym, lecz czegoś własnego, ale subiektywnego, z czymś własnym, ale powszechnym*. Imperatyw kategoryczny jest swoistym „momentem", wymiarem czy może perspektywą, z jakiej skończona istota rozumna ujmuje prawo moralne. Te pojęcia są ściśle skoordynowane, a właściwie chodzi tu o to samo pojęcie – raz ujmowane w formie „czystej", innym razem w formie, do której jedynie mamy – jako skończone istoty rozumne – dostęp. Imperatyw kategoryczny to niejako zoperacjonalizowana forma prawa moralnego: prawo moralne w działaniu.

To, że imperatyw kategoryczny jest tylko momentem czy sposobem przejawiania się prawa moralnego, korespondowałoby z relacją woli rozumnej i woli własnej. Tu także nie chodzi o rozdzielone czynniki, lecz o dwie strony czy funkcje tej samej instancji. Wola może być postrzegana przez skończoną istotę rozumną raczej z perspektywy jej skończoności: wówczas jest ona źródłem subiektywnych reguł działania (maksym). Może też być postrzegana z perspektywy rozumności: jest wówczas źródłem obiektywnych reguł działania[8]. Kant nie jest tutaj zresztą konsekwentny: czasem mówi właśnie o obiektywnych regułach, czasem o prawach moralnych, innym razem o prawie moralnym (w liczbie pojedynczej), niekiedy wreszcie o „prawodawstwie dla maksym kierujących działaniem"[9]. Sądzę, że to ostatnie określenie jest tu najbardziej precyzyjne. Ujęcie woli rozumnej jako *prawodawstwa*, nie zaś źródła prawa czy wręcz *praw* moralnych, wydaje się o tyle uzasadnione, że podkreśla aktywny charakter *nadawania*, *ustanawiania* prawa czy też ujmowania siebie w roli prawodawcy. „Prawodawstwo dla maksym" to moim zdaniem właśnie opisana już procedura konfrontacji subiektywnej maksymy z obiektywnym momentem powszechnego obowiązywania[10].

---

[7] Tamże.

[8] Zob. tamże, A 26.

[9] Tamże, A 27.

[10] Ewa Nowak-Juchacz słusznie zauważa: „[...] Imperatyw w żadnym razie nie nakazuje samego postępowania (to bowiem jest zadaniem konkretnych maksym moralnych bądź praw), lecz

Dlaczego jednak Kant używa też, zamiennie z aktywistyczną metaforą „prawodawstwa dla maksym", bardziej „obiektywistycznych" określeń – jak *prawo* czy wręcz *prawa* moralne? Wydaje się, że czyni to ze względu na fenomenologię życia moralnego, do której niejednokrotnie sam się odwołuje. „Aktywistyczny moment" nieuchronnie obiektywizuje się w *prawo* moralne, rozumiane jako kodeks, a zatem zbiór *praw* moralnych. Gdyby konstruować swoistą „historię moralności" (co jednak byłoby ujęciem psychologizującym), można by wyobrazić sobie, że w procesie systematycznego sprawdzania maksym stopniowo wyłaniają się obiektywne, powszechnie obowiązujące reguły działania. Znane nam, zobiektywizowane kodeksy moralne byłyby podsumowaniem i uogólnieniem takich jednostkowych aktów konfrontacji subiektywnych maksym z obiektywnym momentem powszechnej obowiązywalności.

O słuszności powyższej interpretacji niech świadczy fakt, że sam Kant przyznaje, iż trudno zrozumieć, jak z „prostoty owego prawa" (należałoby rzec: „z prostoty owego prawodawstwa") wyniknąć może tak wiele „różnorodnych konsekwencji"[11]. Następnie mówi też o „czystej idei kwalifikowania się danej maksymy do [wymogów] ogólności praktycznego prawa"[12].

Jest to istotny moment, gdyż jednym z najczęstszych zarzutów pod adresem Kanta był i pozostaje właśnie ów formalizm, „czysta abstrakcyjność" prawodawstwa. Wielu krytyków sądzi, że ta abstrakcyjność pociąga za sobą możliwość uprawomocnienia najbardziej nawet pozbawionych sensu „norm"[13]. Zarzuty te wydają mi się nieuzasadnione, jednak symptomatyczne jest, że wszystkie one odnoszą się do tego samego, kluczowego momentu Kantowskiej teorii moralnej. Warto zatem zadać pytanie: czy Kantowi udaje się zademonstrować, w jaki sposób abstrakcyjny moment *prawodawstwa* przekształca się w szereg konkretnych *praw*? Źródłem wielu nieporozumień wydaje się Kantowski brak konsekwencji w stosowanej terminologii. Być może kryje się za tym zresztą brak konsekwencji w odróżnianiu „czynnościowego" momentu prawodawstwa od jego „produktu", czyli praw moralnych. Problem może zatem polegać nie tyle na zbytniej „abstrakcyjności" Kantowskiej zasady moralnej, lecz raczej na nie dość konsekwentnym odróżnianiu tej zasady w jej czysto „aktowym" charakterze od praw, które się z tego aktu wyłaniają.

Wskazana powyżej relacja między wolą rozumną i wolą własną zostaje przez Kanta doprecyzowana za pośrednictwem twierdzenia, które może w pierwszej chwili wydać się zaskakujące. Otóż autor *Metafizyki moralności* wyraźnie twier-

---

żąda zadośćuczynienia pewnej formalnej procedurze [...]" (E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002, s. 58).

[11] I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, wyd. cyt., *Rechtslehre*, A 25.

[12] Tamże.

[13] Por. np. R.B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1996, s. 51–65.

dzi, że pojęcie wolności nie odnosi się właściwie do woli rozumnej, a jedynie do woli własnej:

> Z woli rozumnej wypływają prawa, z woli własnej – maksymy. Ta ostatnia jest u człowieka wolną wolą; wola rozumna, która nie kieruje się na nic innego, jak tylko na prawa, nie może być [natomiast] nazwana ani wolną ani nie-wolną, nie odnosi się ona bowiem do działań, lecz bezpośrednio do prawodawstwa dla maksym działań (a zatem do samego rozumu praktycznego); dlatego też jest ona wprost konieczna i nie może podlegać żadnemu przymusowi. Wyłącznie wolę własną można więc nazwać wolną[14].

Jak to rozumieć? Otóż do woli własnej pojęcie wolności odnosi się w sensie negatywnym: wola ta, jak wskazuje Kant, nie podlega z koniecznością pobudkom zmysłowym. Kant dysponuje również „pozytywnym" pojęciem wolności, jej „koncepcją"[15]. Ona właśnie wyłania się z woli rozumnej i jest równoznaczna z podleganiem prawu moralnemu. Mówiąc, że wola rozumna nie jest właściwie wolna, Kant ma na myśli, że wola ta nie jest wolna w znaczeniu negatywnym. Innymi słowy: nie ma ona możliwości wyboru samego prawa moralnego – narzuca się jej ono z bezwzględną koniecznością (i to jest właśnie owa quasi-faktyczność prawa moralnego w jego przejawianiu się w świadomości). Fakt, że prawo moralne jest czymś własnym, wydobywanym z samego indywiduum, nie znaczy, że jest ono czymś subiektywnym, zależnym od indywidualnego mniemania. Prawo moralne – i szerzej: rozumność – jest czymś przekraczającym granice jednostkowej świadomości, czymś wspólnym wszystkim rozumnym istotom. Dlatego nie jest ono tworem subiektywnych konstrukcji, lecz raczej ujawnia się dzięki indywidualnej *rekonstrukcji*: dzięki indywidualnej decyzji myślowego „podniesienia" siebie do roli prawodawcy, członka wspólnoty prawodawców.

Z wyrażeniem tej samej idei będzie zmagał się Johann Gottlieb Fichte. U tego ostatniego „negatywny moment" wolności utożsamiony zostanie z refleksją: jeśli ma ona miejsce, to przebiegać musi wedle ściśle określonych praw (tak na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktyczno-moralnej). *Jestem wolny w sensie podjęcia refleksji, jestem przymuszony – w odniesieniu do płynących z tej refleksji wniosków.* Model ten nieuchronnie nasuwa myśl o determinizmie, uzupełnionym o indeterminizm w punkcie wyjścia. Fichte, zdając sobie z tego sprawę, zwraca jednak w *Teorii moralności* uwagę, że prawo moralne nie jest czymś obcym: jest wyrazem wolności, uobecniającym się dzięki wolności. Zostaje ono „powołane do istnienia [*gemacht*] dopiero przez nas samych"[16].

---

[14] I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, wyd. cyt., *Rechtslehre*, A 26.

[15] O pojęciu i „koncepcji" wolności zob.: C.M. Korsgaard, *Morality as Freedom*, w: Y. Yovel (ed.), *Kant's practical philosophy reconsidered*, Dordrecht 1989, s. 26.

[16] J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)*, Hamburg 1995, s. 189.

Uważam, że ten cytat jest znakomitym komentarzem również do Kantowskiej filozofii moralnej. Warto podkreślić, że *konieczność moralna* jest koniecznością innego *typu* niż konieczność naturalna – choćby z tego względu, że *jest koniecznością działania w pewien sposób, nie zaś ulegania pewnym procesom*. Poza tym prawo moralne (podobnie zresztą jak pobudki zmysłowe) determinuje naszą wolę jedynie za naszym przyzwoleniem. Ten moment „dopuszczenia" do determinowania woli (u Kanta – wolność negatywna, wolność woli własnej, u Fichtego – refleksja) całkowicie wykracza poza porządek wyjaśniania nauk ścisłych i stanowi źródło nieuchronnej i niemożliwej do teoretycznego wypełnienia „luki" w deterministycznym łańcuchu przyczynowo-skutkowym.

Kantowska filozofia nie jest doktryną „indywidualnych projektów" czy „subiektywnego heroizmu". Kantowskiego pojęcia autonomii nie należy mylić z Sartre'owskim egzystencjalnym „wyborem", różnorakimi formami „decydowania się" na własną egzystencję, autentycznego bycia *etc*. Prawo moralne u Kanta każe jednostce zdecydowanie wykroczyć poza granice własnej subiektywności. Jeśli powiadam, że u Kanta rozum i zainteresowanie rozumu są czymś wspólnym wszystkim rozumnym istotom, czymś, co odnajdują one zawsze w sobie, ale co nie jest ich prywatne, to mam na myśli fakt, że u Kanta rodzi się głęboko ugruntowana, wypływająca z samego sedna rozważań, nie zaś umieszczona w charakterze dodatku czy uzupełnienia, *filozofia społeczna*. Metaforycznie mówiąc: „moralność" Kanta jest wbrew Heglowskiej krytyce o wiele bliższa „etyczności", niż by to wynikało z interpretacji przedstawionej na kartach *Zasad filozofii prawa*. Owe fundamenty filozofii społecznej nie mogą być przy tym odrywane od filozofii moralnej. Odniesienie do innych rodzi się w obrębie namysłu moralnego i pozostaje z nim związane. Powiązanie intersubiektywnego wymiaru filozofii Kanta z prawem moralnym należy jednak rozumieć nie jako „międzypodmiotową moralistykę", lecz jako wyłanianie się w samym prawie moralnym odniesienia do innych jako współdziałających.

Intersubiektywność w *Metafizyce moralności* ukazuje się przede wszystkim w sposób negatywny – przez zawartą w pojęciu wolności możliwość wzajemnego przymusu. Przypomnijmy, że wyróżniony w obrębie woli moment, nazywany przez Kanta „wolą rozumną", odnosi się nie tyle do samych działań, ile do prawodawstwa dla maksym. Należałoby właściwie powiedzieć: jest on prawodawstwem dla maksym[17]. Charakterystyczne dla Kantowskiego sposobu ujmowania wolności jest to, że definiując wolę rozumną jako taką, do której nie odnosi się pojęcie przymuszania, ukazuje zarazem, iż nie jest ona wolna (wolna w znaczeniu negatywnym). Wyjątkowość Kantowskiego pojęcia wolności polega właśnie na tym, że zakłada ono możliwość przymuszenia – przymusu zewnętrznego (sfera legalności) lub wewnętrznego (sfera moralności). Istotnie, wolność odnosi się

[17] Por.: H.E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge 1990, s. 131–136.

wyłącznie do woli własnej, skoro to ona ma związek z działaniem i może być przymuszana[18]. Tymczasem w momencie konfrontacji maksymy działania z wymogiem powszechnej obowiązywalności pojawia się absolutna, nie pozostawiająca miejsca na dystans, konieczność („fakt rozumu"). Kantowi bardzo zależy na podkreśleniu, że każdy człowiek, nawet ten, który dysponuje jedynie „niejasną" odmianą metafizyki moralności, jest w stanie przeprowadzić taki test dla swoich maksym i że każdemu jego wynik narzuca się w sposób apodyktyczny i całkowicie jasny. Dlatego wola rozumna, będąca źródłem prawa moralnego, nie może zostać określona wolną w taki sam sposób jak wola własna. Wyostrzając nieco, należałoby powiedzieć, że *wola rozumna nie będąc wolną, jest jednak samą wolnością* w jej pozytywnej postaci: źródłem prawa moralnego.

Wolność ta, zarówno w moralnym, jak i prawnym rozumieniu, przysługuje człowiekowi nie w jakimś sensie potencjalnym, nie jest nagrodą za jakiekolwiek zasługi czy cedowaną przez kogoś własnością. Przysługuje ona człowiekowi już z tego powodu, że jest człowiekiem. Kant pisze:

> Wolność (niezależność od przymuszającej woli własnej innego), o ile daje się pogodzić z wolnością wszystkich pozostałych podług ogólnego prawa, jest owym jedynym, źródłowym prawem, przysługującym każdemu człowiekowi mocą jego człowieczeństwa[19].

Opierając się na tym cytacie, istotnie uznać można Kanta (jak czyni to choćby Habermas[20]) za reprezentanta doktryny praw człowieka. Tak jak Rousseau daje tu Kant świadectwo zasadzie „nowoczesnego świata": zasadzie wolności człowieka jako człowieka właśnie, temu pryncypium, które tak dobitnie opisał Hegel:

> Kulturze, *myśleniu* jako świadomości jednostki w formie ogólności, właściwe jest ujmowanie Ja jako osoby *ogólnej*, w której *wszyscy* są identyczni. *Człowiek ma takie znaczenie, ponieważ jest człowiekiem*, a nie dlatego, że jest żydem, katolikiem, protestantem, Niemcem, Włochem itd. Ta kierująca się *myślą* świadomość ma nieskończoną ważność [...][21].

Warto podkreślić: wolność jest w ujęciu Kanta nie tylko zawsze związana z powinnością czy wręcz wypełniana znaczeniem dopiero przez powinność. Wolność związana jest także zawsze z przymusem, który jednak w zależności od prawodawstwa dla wolności może przyjmować dwie postaci: przymusu zewnętrznego lub samoprzymuszenia. Ta ostatnia sytuacja ma miejsce w moralności: jak widzieliśmy, prawo moralne jawi się skończonej istocie rozumnej zawsze jako imperatyw. Innymi słowy: pojęcie obowiązku moralnego implikuje przymus, jakie-

---

[18] Na temat związku prawa i przymusu zob.: O. Höffe, *Immanuel Kant...*, wyd. cyt., s. 217.

[19] I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, wyd. cyt., *Rechtslehre*, A 45.

[20] J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1998, s. 130–132.

[21] G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 206.

mu muszę sam siebie poddać, jeśli mam postąpić ze względu na ów obowiązek. Podporządkowanie woli własnej wymogom płynącym z woli rozumnej jest właśnie przymuszeniem owej woli własnej, dokonanym przez sam działający podmiot.

Związek między prawem moralnym, samoprzymuszeniem a wolnością moralną znajduje swój *odpowiednik* (nie zaś „zmysłowe przedstawienie", jak chce Habermas[22]) w relacji między prawem zewnętrznym, przymusem (sankcją) i wolnością polityczną (obywatelską). W ważnym fragmencie wstępu do *Teorii prawa* Kant deklaruje, że pojęcie przymusu zawiera się w pojęciu prawa zewnętrznego. Pierwsza przesłanka brzmi tutaj: „wszelki opór wobec przeszkody stojącej na drodze pewnej działalności jest wsparciem dla owej działalności i zgadza się z nią". Druga przesłanka brzmi: „bezprawie jest przeszkodą stojącą na drodze wolności". Kant wyprowadza stąd tezę o silnym, pojęciowym związku wolności, prawa i przymusu: przymus prawny (sankcja), skoro jest usunięciem bezprawia, „zgadza się" z wolnością[23]. Jeśli tylko myślę o wolności zewnętrznej, sugeruje Kant, *implicite* dopuszczam zewnętrzny przymus wobec *każdego*, kto tę wolność narusza.

Passus ten napisany jest jak gdyby przy użyciu Hobbesowskich pojęć, ale zarazem przeciwko Hobbesowi. Ten ostatni, w swym *Lewiatanie*, podaje definicję wolności jako „braku zewnętrznych przeszkód"[24]. Niezwykle charakterystyczne jednak, że mówi także, iż woda „nie tylko ma wolność, lecz i konieczność, by spłynąć kanałem"[25]. Tym, co nas w kontekście naszych rozważań w owej definicji interesuje, są nie tyle jej implikacje dla filozoficznej debaty na temat wolności i determinizmu, ile raczej zdecydowanie *monologiczny* charakter takiego ujęcia wolności. Jeśli wolność polega na braku przeszkód, można w zasadzie samodzielnie, bez odniesienia do innych, stwierdzić, czy jest się wolnym. Tymczasem u Kanta nie sposób pomyśleć wolności zewnętrznej bez odniesienia do innych wolnych istot. To zdecydowanie *dialogiczne* ujęcie wolności implikuje nie tylko pogodzenie naszych zewnętrznych swobód (koordynację sfer naszych wolności), lecz także *wzajemną zgodę* na przymus w przypadku ich naruszenia. Kant jednoznacznie wypowiada się w owej kwestii:

> Prawo nie może być ujmowane jako składające się z dwóch elementów, mianowicie zobowiązania płynącego z normy oraz z uprawnienia tego, kto zobowiązuje innego za pośrednictwem swojej woli własnej, by go przymuszać. Pojęcie prawa można raczej umieścić bezpośrednio w możliwości powiązania powszechnego, wzajemnego przymusu z wolnością każdego[26].

---

[22] J. Habermas, dz. cyt., s. 136.

[23] I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, wyd. cyt., *Rechtslehre*, A 35.

[24] T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 113.

[25] Tamże, s. 186.

[26] I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, wyd. cyt., *Rechtslehre*, A 35–36.

W tej ostatniej definicji łączą się ze sobą wszystkie trzy pojęcia: wolność, prawo i wzajemny przymus. Kantowskie ujęcie wolności jako ściśle powiązanej z przymusem istotnie odczytać można jako nawiązanie do koncepcji Hobbesowskiej i zarazem jako daleko idącą polemikę z tą koncepcją. W ujęciu Hobbesa przymus jest czymś wobec wolności zewnętrznym, jest jej ograniczeniem. Ograniczenie to pozostaje czymś bolesnym, na co przyzwala się ze względu na korzyści, jakie przynosi ze sobą władza suwerenna i jej sankcje. Kant natomiast wyraźnie podkreśla:

> To, że przymus zewnętrzny – jak dalece jest on oporem przeciwstawionym przeszkodom wolności zewnętrznej, uzgodnionej [z wolnością zewnętrzną innego] podług praw ogólnych (przeszkodą przeszkody tejże [wolności]) – może współistnieć z celami w ogóle, jasne jest już na podstawie zasady sprzeczności i *nie wolno mi wykraczać poza pojęcie wolności, by zdać sobie z niego sprawę* (*um ihn einzusehen*) [podkreśl. – J.K.K.][27].

Przymus za pośrednictwem prawa zostaje ściśle powiązany z wolnością, tak zewnętrzną (przymus wzajemny), jak i wewnętrzną (samoprzymuszanie). Podkreślmy, że nie jest to twierdzenie dla potocznej świadomości oczywiste. Wolność jest zazwyczaj rozumiana jako przeciwieństwo przymusu. Definicja Hobbesowska wydaje się, przynajmniej *prima facie*, o wiele bliższa intuicyjnym rozpoznaniom. Warto zaznaczyć, że Hobbesowska definicja wolności okazała się także o wiele bliższa wielu filozofom, choćby Maksowi Horkheimerowi[28]. Ten ostatni w iście Heglowskim stylu twierdził, że idealistyczna koncepcja wolności jako wolności rozumnej jest w o wiele mniejszym stopniu związana ze społecznymi realiami niż ujęcie Hobbesowskie. Hobbes nie inkorporuje ograniczeń wolności w samą wolność; definiując ją „fizykalistycznie" jako brak przeszkód, kładzie nacisk na jej zewnętrzne przejawy, na jej rzeczywisty wymiar. Tymczasem wolność idealistyczna, twierdzi Horkheimer, może się urzeczywistniać w każdych warunkach, bo zawieszona jest, mówiąc po Heglowsku, w „elemencie czystego myślenia". Poza tym z perspektywy Horkheimera (i Adorna) Kantowskie „wciągnięcie" przymusu w obręb definicji wolności czy prawa nieodwracalnie wiąże je z represją. Marzenie o uspołecznieniu nieopartym na represji, wraz z równoległą ideą indywidualizacji nieopartej na zasadzie autorepresji, stanowi zaś jedną z podstawowych intencji krytyki „totalitarnego rozumu", jaka przeprowadzona zostaje na kartach *Dialektyki oświecenia*[29].

Przytoczyłem te zarzuty, by nie powstało wrażenie, że Hobbes stanowi tutaj jedynie negatywny kontekst dla donioślejszej, dojrzalszej Kantowskiej definicji

---

[27] I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, wyd. cyt., *Tugendlehre*, A 31.

[28] M. Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 1995, s. 66–67.

[29] M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 60–97.

wolności. Istnieje na pewno taki punkt widzenia, z którego Hobbesowska definicja wolności wydaje się bardziej godna akceptacji[30]. Warto jednak dostrzec zalety, jakie niesie ze sobą ujęcie Kantowskie. O jednej już wspomniałem: włączając pojęcie wzajemnego przymusu w definicję wolności, Kant zwraca uwagę na intersubiektywny charakter wolności zewnętrznej. O ile koncepcja Hobbesa wydaje się monologiczna (dlatego może on przypisać tę samą wolność obdarzonej mową istocie ludzkiej, co niemej wodzie), o tyle ujęcie Kantowskie jest od początku dialogiczne. Moja wolność łączy się z prawem przymusu wobec innego i jego prawem przymusu wobec mnie; mówiąc o sobie samym, że jestem wolny, odnoszę się tym samym do innych i im również przyznaję wolność. Zauważmy, jak ważne konsekwencje płyną z takiego ujęcia wolności: we właściwym sensie nie mogę powiedzieć o sobie, że jestem zewnętrznie wolny, dopóki tej samej wolności nie przyznam wszystkim innym istotom rozumnym. Dla Kanta wymóg ten znaczy zaś: dopóki całego świata nie obejmie porządek prawa. Dopóki określony naród nie chce wejść z innym narodem w stosunki regulowane prawem, dopóty między tymi narodami panuje stan natury. Ale wyjście ze stanu natury – również na poziomie międzynarodowym – jest obowiązkiem. Odmawiając poddania się wzajemnemu przymusowi, państwa nieuchronnie stwarzają wrażenie pozostawiania sobie możliwości działań nieprzyjacielskich. I tutaj właśnie tkwi podstawowy powód, dla którego Kant potrzebuje projektu wiecznego pokoju, rozumianego jako globalny porządek prawny.

Kiedy Kant pokazuje, że przymus jest usunięciem przeszkody wolności i tym samym – że zgodny jest z wolnością, przewrotnie odwołuje się do Hobbesowskiej inspiracji. Istotnie, zdaje się mówić autor *Metafizyki moralności*, wolność zewnętrzna natrafia na przeszkody. Nie są to jednak zazwyczaj przeszkody naturalne, lecz raczej przeciwne działanie istot, które świadomie wykraczają poza swoją sferę wolności. Prawo, które przy użyciu przymusu odsyła je z powrotem w szranki ich sfery wolności, usuwa z drogi mojej wolności ustanowioną czyimś nadużyciem przeszkodę. Myśl tę rozwinie w swych *Podstawach prawa naturalnego* Fichte: dopóki wszystkie podmioty wchodzące w interakcje nie uregulują i nie odgraniczą od siebie sfer swojej wolności, dopóty nie mogę być pewien, że nie szkodzę innemu w każdym własnym działaniu. Wejście w stosunki prawne jest zatem obowiązkiem. Wolność związana jest z prawem i przymusem silnie, pojęciowo,

[30] Właśnie wychodząc od Hobbesa, argumentuje Werner Becker przeciwko Kantowi i Fichtemu: rzekoma „wolność" idealistów jest tylko pseudonimem podporządkowania się nieuzasadnionemu, pustemu pojęciu „prawa", które ma jakoby tkwić w ludzkim wnętrzu (W. Becker, *Fichte und der Mythos vom Primat der praktischen Vernunft*, w: M. Riedel (hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Band 2., Freiburg 1972, s. 612). Przy tego typu zarzutach, które opierają się na radykalnym odrzuceniu Kantowskich przesłanek, widać doskonale, jak bardzo zgoda na ustalenia Kantowskiej etyki związana jest z akceptacją stojącej za nią „rozległej doktryny", w której zawiera się zwłaszcza definicja wolności jako zdolności do samoograniczenia.

wewnętrznie, przymus nie jest jedynie heterogenicznym, zewnętrznym ograniczeniem. Można za Horkheimerem stwierdzić, że dla sprawy wolności to, mówiąc kolokwialnie, tym gorzej. Warto jednak w obronie Kanta powtórzyć z naciskiem, że włączony w definicję wolności przymus to już nie przymus naturalny, lecz taki, który dokonuje się poprzez medium prawa. Jest zatem wzajemny i stosowany bezstronnie, bo zgodnie z powszechnymi zasadami. Być może alternatywą dla przymusu stosowanego bezstronnie, bo zgodnie z powszechnymi zasadami, może być tylko jednostronny przymus, taki właśnie, jaki ostatecznie wyłania się z Hobbesowskiej konstrukcji *Lewiatana*[31].

Krytyka „represyjnego wątku" wydobywa tylko jeden moment Kantowskiej definicji. Przemilcza drugi, który w istotny sposób ów pierwszy ogranicza. Mam na myśli moment wzajemności: Kant mówi o *wzajemnym* przymusie czy też możliwości *wzajemnego, powszechnego przymusu*, jaki przyznają sobie wszyscy obywatele koordynujący swoje osobiste wolności. Wzajemny przymus jest czymś innym niż przymus jednostronny – już choćby dlatego, że *wzajemny przymus konieczny jest jedynie tam, gdzie zawieszone zostało wzajemne uznanie*. Dokonujący przestępstwa jednostronnie zawiesza wzajemność uznania między obywatelami; stosowany wobec niego przymus pozostaje jednak potencjalnie wzajemny (również przestępca mógłby go w innej sytuacji zastosować wobec innego, gdyby ten przekroczył granice jego wolności). Ostateczne konsekwencje wyciągnie z tej konstrukcji Fichte: w swej dedukcji intersubiektywności powie on, że sądząc innego, który naruszył sferę mojej wolności, „sądzę go" wedle „wspólnego" nam obu „pojęcia"[32]. W tym sensie przymus prawny służy przywróceniu wzajemności uznania. Widzimy zatem, że Fichte wydobywa i eksponuje w pojęciu *wzajemnego przymusu* właśnie moment *wzajemności*. Wzajemny przymus okazuje się substytutem zawieszonej wzajemności uznania – czy raczej: *wzajemny przymus okazuje się drogą, na której ma zostać przywrócony pozytywny stosunek wzajemnego uznania*.

Warto zauważyć, że Kantowska definicja wolności zewnętrznej buduje model, który można określić terminem „koordynacji sfer wolności". Kantowi bliskie jest liberalne, formalne pojmowanie wolności. Jednym z najbardziej klarownych manifestów tego liberalnego akcentowania pozostaje osławiona definicja *celu, który jest zarazem obowiązkiem* ze wstępu do *Teorii cnoty*. Kant powiada, że celem takim jest własna doskonałość i cudza szczęśliwość. Celem takim nie mogłaby natomiast być własna szczęśliwość i cudza doskonałość[33]. Doskonałość moralną każdy zagwarantować może jedynie sam we własnym wnętrzu. Nawet gdyby moż-

[31] Podobnie na ten temat pisze Nowak-Juchacz, zwracając uwagę na fakt, że przymus związany z prawem nie jest jednostronny i samowolny (E. Nowak-Juchacz, dz. cyt., s. 124).

[32] J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Hamburg 1979, s. 50.

[33] I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, wyd. cyt., *Tugendlehre*, A 13.

liwe było zapewnienie z zewnątrz czyjejś doskonałości moralnej – czy to przez przyrodę, czy przez innych ludzi – to taka zewnętrzna gwarancja odbierałaby owej doskonałości jej moralny status. Mówiąc krótko: moralność narzucona nie jest moralnością autonomiczną, co dla Kanta znaczy, że nie jest w ogóle moralnością. Z kolei własna szczęśliwość jest naturalnym, ogólnym celem każdego człowieka: do czego jednak dążymy z natury i bez przymusu, to nie może też być obowiązkiem.

Zatrzymajmy się przez chwilę nad tymi twierdzeniami Kanta. Może przede wszystkim zaskakiwać, że bez żadnego przygotowania, niejako *ad hoc*, wymienia on własną doskonałość i cudzą szczęśliwość jako składowe celu, który jest zarazem obowiązkiem. Z drugiej jednak strony, nie jest to tylko przypadkowa propozycja czy nieuzasadniony eksperyment: pojęcia te są przecież dobrze znane z moralnej filozofii Kanta. Stanowiły one skorelowane elementy najwyższego dobra – które, jak wiemy z drugiej *Krytyki*, oznaczać miało odpowiedniość moralnej zasługi i szczęśliwości. Yirmiyahu Yovel nazywa obowiązek jego urzeczywistniania w świecie „materialnym imperatywem" i wskazuje na przyznanie – zwłaszcza w trzeciej *Krytyce* – większych kompetencji człowiekowi właśnie w kwestii jego realizacji[34]. Jeśli jednak moim obowiązkiem – a nie tylko stanem rzeczy, gwarantowanym ostatecznie przez Najwyższą Istotę – jest urzeczywistnianie najwyższego dobra, mogę słusznie zapytać: co takiego powinienem czynić? Odpowiedź, która – jak trafnie zauważył Lewis White Beck[35] – nie wyprowadzałyby nas poza to, co wiemy już z *Uzasadnienia*, brzmiałaby: powinienem postępować zgodnie z nakazami prawa moralnego. Skoro jednak Kant uznaje za nasz obowiązek urzeczywistnianie *całego* dobra najwyższego, a nie tylko *jednej* jego strony – moralności, to muszę także dowiedzieć się, co mogę i powinienem uczynić w kwestii szczęśliwości.

Otóż można wyobrazić sobie działania, w których człowiek, niejako stawiając siebie w miejsce Najwyższej Istoty, usiłowałby faktycznie dostosowywać szczęśliwość do zasługi moralnej. Tymczasem z punktu widzenia Kanta niedozwolone jest narzucanie komukolwiek własnej koncepcji szczęśliwości, niemożliwa jest też precyzyjna „diagnoza" jego usposobienia moralnego czy etycznej zasługi. Niezwykle ważne okazuje się zatem pytanie: jak w istocie powinno przebiegać urzeczywistnianie najwyższego dobra w tym świecie, w działaniach skończonych istot rozumnych, jakimi są ludzie?

Kiedy Kant powiada: zatroszcz się o własną doskonałość – i o szczęśliwość innych, operacjonalizuje niejako pojęcie najwyższego dobra tak, by stało się jasne, jakie działania mają prowadzić do jego urzeczywistnienia. Ważne zastrzeżenie, jakie formułuje Kant w odniesieniu do pojęcia cudzej szczęśliwości, polega

[34] Zob. Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, s. 72.

[35] L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, s. 245.

na zawężeniu jej tylko do tej, która nie sprzeciwia się prawu moralnemu. *Nie chodzi tu zatem o narzucanie komuś, wbrew jego woli, jakiejś aprioricznej koncepcji szczęśliwości – bo też o takiej mowy u Kanta być nie może – lecz raczej o wspieranie jego własnych celów, ale tylko takich, które nie sprzeciwiają się prawu moralnemu.* Możemy wyobrazić sobie świat, w którym – w sytuacji idealnej – wszyscy dbają o własną doskonałość moralną i zarazem popierają innych w dążeniu do dopuszczalnych moralnie celów definiowanej przez owych innych szczęśliwości. Powstaje w ten sposób – mówiąc nieco niezgrabnie – ogólna „suma" moralnej doskonałości i odpowiadająca jej „suma" szczęśliwości. Świat, w którym wszyscy dbają o własną doskonałość moralną, staje się dzięki naszym działaniom zarazem światem, w którym nawzajem popieramy swoje dążenie do szczęścia. Działanie ze względu na obowiązek i *pursuit of happiness* łączą się w tym samym świecie, a przez to – zbliżamy się do realizacji idei najwyższego dobra.

Można z jednej strony stwierdzić, że nie oddaliliśmy się tak bardzo od pierwotnego modelu etycznego Kanta. Tak jak w *Uzasadnieniu* – stajemy wobec obowiązków zupełnych i niezupełnych. Własna doskonałość wiąże się z wypełnianiem tych pierwszych, gdy tymczasem szczęśliwość innych wspieramy, przede wszystkim wypełniając owe drugie (głównie przez dobroczynność). W ten sposób do pewnego stopnia udałoby się nam „pogodzić" punkty widzenia Becka i Yovela[36]. Dla nas jednak ważniejszy jest liberalny wydźwięk owej Kantowskiej operacjonalizacji pojęcia najwyższego dobra. Moralna doskonałość pozostaje sprawą indywidualną, wykluczone zostają zatem próby wymuszania moralnej doskonałości z zewnątrz. Ale też moralność nie staje się bezpośrednio podstawą kształtowania instytucjonalnych, publicznych form ludzkiego współdziałania, w tym zwłaszcza państwa. Na tym polegałby wątek klasycznie liberalny czy „negatywny" Kantowskiej teorii. Z drugiej strony pojawia się również wymiar pozytywny, który z punktu widzenia dzisiejszych kategorii moglibyśmy określić jako polemiczny wobec libertarianizmu: w skład celu, który jest zarazem obowiązkiem, wchodzi również wspieranie zgodnych z moralnością celów innych ludzi. Ich materialna sytuacja – a dziś dodalibyśmy też: status polityczny, wykształceniowy, możliwości partycypacji w życiu kulturalnym – nie może być mi obojętna. Rozwijanie własnej doskonałości moralnej jest oczywiście ważnym warunkiem osiągania najwyższego dobra w świecie, a także ważnym warunkiem odróżniania dążeń zgod-

[36] Inną próbę pogodzenia tych możliwych perspektyw w interpretacji najwyższego dobra stanowi klasyczny już tekst Johna Silbera, poświęcony immanentnemu i transcendentnemu sensowi tego pojęcia. Mówiąc najogólniej, „immanentny" sens ogranicza nasz obowiązek do postępowania etycznego, wymiar „transcendentny" niejako „wysoko ustawia nam poprzeczkę" – tak, byśmy nie zadowalali się iście „stoicką" cnotą, ale sięgali nawet wyżej, niż jesteśmy w stanie. Silber zastrzega, że tylko „immanentny" sens ma „konstytutywny" status (zob. J.R. Silber, *Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant*, w: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 18, 1964, s. 386–407, zwł. s. 400, 404–405).

nych z prawem moralnym od takich, które mu się sprzeciwiają. Ale świat złożony z indywiduów oddających się tylko samodoskonaleniu byłby trudny do zniesienia. Jak mawia Kant, nie moglibyśmy chcieć istnienia takiego świata. Tu po raz kolejny z całą mocą daje o sobie znać fundamentalnie społeczny charakter ludzkiego indywiduum w pismach Kanta. Odniesienie do innych, co warto podkreślić wbrew powierzchownym krytykom Kanta, nie jest paternalistycznym odniesieniem moralnych mentorów, lecz pomocą okazywaną zmysłowym celom innych ludzi, ich dążeniu do szczęścia. Jako nie najmniej ważny argument jawi się w tym kontekście przeświadczenie, że uczynna postawa skuteczniej nakłania innych do moralności niż etyczne misjonarstwo.

Freedom, Legislation and Mutual Constraint: Intersubjective Character of the Concept of Freedom in Kant

The main objective of the paper is to examine relations between three Kantian ideas: freedom, law and constraint, as they have been presented in the *Foundations of Metaphysics of Morals*. The author argues that the close relationship between the three ideas testifies to a deeply social nature of Kant's philosophy. The possibility of mutual and universal constraint is crucial to the understanding of external freedom, whereas the possibility of self-constraint is fundamental to the understanding of inner freedom. Mutual constraint manifests itself as the negative side of the mutual acknowledgement of everyone's freedom. Coordination of freedoms is a liberal, but not a libertarian, concept; one's aim must not be a moral perfection of the others, but their happiness, in so far as it does not interfere with the moral law.

Hainz Sprenger: Kant wykładający etykę (1947)

Michail Daniman: Kant – statuetka (1992) Replika oryginału z 1857 r.