



**BERND LUDWIG**

**SKĄD PRAWO PUBLICZNE? ZNACZENIE TEORETYCZNEGO  
I PRAKTYCZNEGO ROZUMOWANIA W KANTOWSKIEJ  
NAUCE PRAWA<sup>1</sup>**

1.

Sądzę, że dla każdego czytelnika zaznajomionego z Kantowskim *Uzasadnieniem metafizyki moralności*, drugi paragraf „Ogólnej zasady prawa” w *Metafizycznych podstawach nauki prawa* jest zaskakujący, gdy styka się z nim po raz pierwszy<sup>2</sup>: „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”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Dziękuję Kenowi R. Westphalowi oraz Allen Wood za inspirującą wymianę zdań na temat wcześniejszej wersji tego rozdziału. Mimo że dyskusje te nie rozstrzygnęły wszystkich różnic między naszymi stanowiskami, wszyscy wiemy teraz lepiej w *czym* się nie zgadzamy..

<sup>2</sup> Ponieważ angielskim terminom *right* oraz *law* odpowiada w języku polskim jeden wyraz „prawo”, wzorując się na rozwiązaniu zastosowanym przez W. Galewicza, w niniejszym przekładzie termin *law* oddajemy wyrazem „norma”, „norma prawna” lub „ustawa”, czyniąc wyjątek jedynie dla „prawa moralnego”, zwrot ten na stałe wszedł już bowiem do polskiego słownictwa filozoficznego (przyp. tłum).

<sup>3</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, tom V: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 321.

Słowa te nie są same przez się trudne do zrozumienia: „warunki”, do których Kant nawiązuje w tym akapicie są określone przez *allgemeine Rechtsgesetz*, „normy prawa”, jak nazywa je Mary Gregor:

„prawo [lub słuszne] 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”<sup>4</sup>.

W pewnym sensie to „ogólne pryncypium” wynika z imperatywu kategorycznego – „naczelnej zasady nauki moralności”: „postępuj zgodnie z maksymą, która zarazem może być powszechnym prawem”<sup>5</sup>. Lekcja zdaje się prosta: nauka prawa jest integralną częścią Kantowskiej filozofii moralności, a imperatyw kategoryczny jest jej główną zasadą normatywną. Co ma jednak oznaczać stwierdzenie, poczynione przez Kanta w *Rechtslehre*, że „moja wolność” jest ograniczona „w swej idei” – i w jaki sposób ograniczenie *to* wiąże się z zezwoleniem innym na ograniczanie mojej wolności siłą, bądź „czynnie” [*thätlich*], to jest powściągnięcie moich działań w czasie i przestrzeni?

Jest to, bez wątplenia, bardzo mocne stwierdzenie i dla wielu będzie ono wyglądało bardziej na absurd aniżeli zwykły paradoks. Wolność – mówiąc na przykład za Thomasem Hobbesem – jest brakiem zewnętrznych przeszkód; a „wolnym człowiekiem” jest „ten, któremu nic nie przeszkadza, by uczynił to, co ma wolę czynić”<sup>6</sup>, a nie ktoś, kto – jak deklaruje Kant – jest w pewien sposób *ograniczony przez innych*. To, co Kant tutaj mówi brzmi dwuznacznie. Z jednej strony, powszechnie wiadomo, że jego „norma prawa” nie *oczekuje, ani nie wymaga* abyśmy, ograniczając nasze działania do warunków możliwego współistnienia z wolnością każdego podług ogólnej normy, byli motywowani przez ideę

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 320.

<sup>5</sup> Tamże, s. 315.

<sup>6</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, s. 185.

obowiązku. Zmieniałoby to „normy prawa” w normy etyczne<sup>7</sup>. Niemniej, z drugiej strony, „normy prawa” *oczekują czy wymagają*, by w rzeczywistości *każdy działał* w opisany sposób, co wiąże się z faktem, że wolność każdego *jest* ograniczona „w swej idei”. W ten sposób ostatecznie zalegitymizowane zostaje użycie siły przez innych, jeśli ktokolwiek działa „wbrew prawu”.

Thomas Pogge zaproponował spojrzenie na Kantowskie *Rechtslehre* (to jest *Naukę prawa*), jak na teorię opisującą grę *Rechtslehre*<sup>8</sup>. Faktycznie otrzymujemy w ten sposób bardzo pomocne narzędzie,

---

<sup>7</sup> Ryzykując nawet zarzut mylnej interpretacji zastosuję tutaj wygodny skrót „norma jurydyczna” oraz „norma etyczna” na określenie „normy w jurydycznym/etycznym akcie normodawczym”. Pomocne może więc okazać się pewne wyjaśnienie. *Norma* zakazująca np. kradzieży jest oczywiście *tą samą normą* w obu „normodawstwach” (I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 307): „Nie kradnij!” rozpatrywane jako „wspierane przez groźby” może być nazwane „normą jurydyczną”, w innym wypadku „normą etyczną”. *Każdą* normę można potraktować jako „etyczną”, jako że zawsze możliwe jest przestrzeganie nakazów wyłącznie ze względu na moralne postępowanie (stąd „ogólne etyczne nakazy”, „postępuj z obowiązku w sposób zgodny z obowiązkiem”; tamże, s. 502; por. także AA XXVII 584). Tych „norm etycznych”, które ordynują szeroko rozumiane obowiązki cnoty (jak na przykład „etyczna norma doskonałości” [przekł. zmod.], zob. tamże, s. 573) nie można natomiast potraktować jako „norm jurydycznych”, zob. tamże, s. 331 i 492); z tego względu są one nazywane „normami bezpośrednio etycznymi”. Choć jednak istnieją szczególne „obowiązki jurydyczne” (jak chociażby nieingerowanie w czyjąś własność bądź wywiązywanie się z umów) są to również zawsze obowiązki etyczne. W *tych* kontekście wyrażenie „jurydyczne” wskazuje na *pochodzenie* norm, jakim są „jurydyczne akty normodawcze” (w szczególności, gdy normy są *pozytywne* – to znaczy stanowione przez normodawcę, który w pewnym sensie jest uprawniony przez prawo natury (tamże, s. 313 i n.); określenie „jurydyczne” *nie* wskazuje więc tutaj na specjalny rodzaj „jurydycznych zobowiązań” (w rzeczy samej, Kant nigdy nie używa podobnego wyrażenia. W obu normodawstwach *zobowiązanie* jest wyłącznie „moralnym zobowiązaniem” (zob. tamże, s. 320). Wynika to z „naczelnego pryncypium nauki moralności” (tamże, s. 315), która „jako taka jedynie [*überhaupt nur*] stwierdza, czym jest zobowiązanie”, (tamże, s. 314; por. także AA XXVII 525). Patrz n. 10 jak również M. Timmons, *Motive and Rightness in Kant's Ethical System* w: M. Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, New York 2002, s. 255-288.

<sup>8</sup> T. Pogge, *Is Kant's Rechtslehre Comprehensive?*, „Southern Journal of Philosophy”, 36, 1997, suplement, 161-188, przedr. z poprawkami jako *Is Kant's Rechtslehre Comprehensive Liberalism?* w: M. Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, New York 2002, s. 133-158.

pozwalające prześledzić główne myśli, leżące u podstaw Kantowskiej filozofii prawa. W dalszej części uczynię z niego użytek.

Tak jak każda inna gra (na przykład szachy bądź piłka nożna), gra *Rechtslehre* rządzona jest (a przynajmniej taką mamy nadzieję) przez spójny zbiór norm, które ją definiują. Normy te instruują nas i określają możliwe i dopuszczalne ruchy, które można podjąć w określonym momencie gry. Chcąc brać w niej udział, musimy zazwyczaj przestrzegać jej zasad. Opis ten bez wątpienia dość adekwatnie oddaje także to, co dzieje się w grze *Rechtslehre*. Zobowiązawszy się na przykład do czegoś, zazwyczaj wywiązujemy się z naszych umów zgodnie ze specjalnymi normami, odnoszącymi się do danej sytuacji. Jeśli tego nie uczynimy (przez niedbałość bądź z własnej woli), zostanie wobec nas zastosowany specjalny zestaw reguł, za sprawą których możemy zostać *zmuszeni* do podporządkowania się lub nawet umieszczeni przez innych w więzieniu, zgodnie z regułami „sub-gry” ustanowionej przez tak zwane prawo karne. W tym miejscu występuje jednak interesująca różnica pomiędzy grą *Rechtslehre* a na przykład szachami. Pierwsza z nich zawiera ważny i wyraźny zestaw reguł, które wchodzą w grę tylko wtedy, gdy inne reguły zostały złamane. Pozwolę sobie nazwać je „regułami wtórnymi”. W istocie nie są one swoistym elementem *Recht*, lecz raczej czymś typowym dla tych gier, w których nierozsądnie jest oczekiwać, że wszyscy gracze przez cały czas zdolni są stosować się do wszystkich reguł („pierwotnych”), i w których trudno jest – jeśli w ogóle można – powrócić do poprzedniego etapu gry, gdy owe „pierwotne reguły” zostały przekroczone. Jeśli porównamy na przykład piłkę nożną do szachów jest oczywiste, że pierwsza z nich straciłaby większość ze swego uroku, gdyby zniesiono cały system przepisów karnych i gra zawsze kończyłaby się zaraz po pierwszym faulu. Z drugiej strony, możemy zasadnie oczekiwać, że nawet średnio uzdolniony szachista będzie ściśle przestrzegał wszystkich zasad gry, a jeśli, przez nieuwagę, tego nie uczyni, prawdopodobnie wspaniałomyślnie damy mu możliwość spróbowania innego ruchu – brak jednak specjalnej reguły, którą stosuje się na przykład wówczas, gdy król poruszy się o więcej niż jedno pole.

Co jednak wówczas, gdy jeden z graczy impertynencko nalega, by ruszyć swym królem przez całą szachownicę? Niewątpliwie gra jest wówczas skończona. I to samo dzieje się, gdy jakaś drużyna piłkarska

odmawia przyznania rzutu wolnego po faulu w polu karnym przeciwnika. Gdy zaś gra jest skończona, normy gry nie mają już zastosowania. Oczywiście nie można wygrać gry, jeśli odmawia się respektowania jej norm, niemniej jednak nie jest już dłużej „konieczne” działanie zgodne z tymi normami. Skoro więc jest oczywiste, że zazwyczaj możemy uwolnić się od wszelkich norm danej gry, po prostu ryzykując, bądź wręcz wyraźnie deklarując jej zakończenie, potrzebujemy *zewnętrznych* powodów, by zważyć na owe normy – to jest by brać udział w grze. Zasady gry w szachy lub w piłkę nożną nie mówią nam, że musimy grać w szachy czy w piłkę nożną, lecz tylko *jak* musimy w nie grać – dopóty, dopóki faktycznie chcemy to robić. Nietrudno zatem zrozumieć, dlaczego zawodowy piłkarz jest zazwyczaj skłonny, stosować się do reguł, nawet jeśli stoi w obliczu porażki (będziemy szukać wytłumaczenia dla jego zachowania tylko gdy tego *nie* robi). Amator podporządkowuje się regułom gry w szachy tak długo, jak długo bawi go granie bądź zwyczajnie cieszy go towarzystwo lub estyma jego przeciwników.

W tym miejscu powinno być już oczywiste, że Kantowska *Rechtslehre* nie jest grą „jedynie dla zabawy i rozrywki” jak flipper, szachy czy piłka nożna: w żadnej mierze nie przysługuje nam wolność decydowania odnośnie tego, czy chcemy brać w niej udział. „*Exeundum est e statu naturali*”<sup>9</sup> 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 poucza nas wyżej przytoczony cytat z §C *Rechtslehre*<sup>10</sup>.

Bez wątpienia niejednokrotnie to własny interes dostarcza egoistycznych pobudek, do uczestnictwa w grach i podporządkowaniu się ich regułom (zazwyczaj bywa on wystarczającą pobudką do uczestnictwa w jakiegokolwiek grze – przynajmniej tak długo, jak długo w uzasadniony sposób można oczekiwać wygranej). Podobnie jest z naszym udziałem w grze *Rechtslehre*, której zasad przestrzegamy,

---

<sup>9</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, tom V: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 95.

<sup>10</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 320 i n; por. także, AA XIX 503.

ponieważ niekiedy wiedą ona do łatwej realizacji własnych interesów. I faktycznie przez większość naszego życia jesteśmy *motywowani* do stosowania się do norm prawnych właśnie w ten sposób: jest na przykład zwykłą regułą przezorności, by używać właściwego pasa ruchu na autostradzie, jeśli chcemy dotrzeć do celu swej podróży cali i zdrowi. Tak długo jak stosujemy się do reguł prawnych w tej materii, mówienie o *obowiązku* wydaje się pozbawione sensu. Gra w *Rechtslehre* w zasadzie nie różni się *wówczas* od grania w szachy bądź piłkę nożną. Używając słów Johanna Christopha Lichtenberga, czasami konieczność wynikająca z norm [przymus zgodny z prawem], jest dotkliwa jak ciśnienie atmosferyczne: w rzeczywistości przymus nie jest konieczny. Jak wszyscy wiemy, sam Kant stwierdza w *Do wiecznego pokoju*, że nawet (rozumne) diabły zważyłyby 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 (i w zamierzeniu Kanta przykład ten nie miał oczywiście dostarczać odpowiedzi na *to* pytanie<sup>11</sup>).

Kluczowym pytaniem Kantowskiego *Rechtslehre* nie jest więc pytanie „Jakie [motywujące<sup>12</sup>] racje mogłyby mieć istoty ludzkie, by uczestniczyć w grze *Rechtslehre*?”, bądź „do którego typowego (czy nawet naturalnego) ludzkiego celu gra *Rechtslehre* jest najbardziej adekwatnym środkiem?”. Jeśli chcemy właściwie zinterpretować

---

<sup>11</sup> 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*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 73 i n.), Kant mówi o problemie „ksiąząt”, 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 „ksiąząt” („im Vermögen der Menschen”), a którzy właśnie tego 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.

<sup>12</sup> Granica pomiędzy Kantowskim pojęciem *jus* i *ethica*, byłaby niewyraźna, gdyby nasz obowiązek przestrzegania prawa był oparty na *tych* powodach, które faktycznie *motywowałyby* nas, *gdybyśmy* „rozumowo” podążali za szczęściem – to znaczy, gdyby był oparty na naszych, tak zwanych *rozumnych* interesach. Rozważmy następujący przypadek: przypuśćmy, że byłem (moralnie) zobligowany do zrobienia tego, do zrobienia czego byłbym zmotywowany, gdybym był rozumny. Gdybym wówczas działał w zgodzie z prawem *ponieważ wiedziałem*, że to najlepiej przysłuży się moim interesom (to jest, działałem inteligentnie i właściwie/legalnie – *Legalität*; zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 307), byłoby to dokładnie *tym samym*, co działanie z obowiązku (czyli działanie dobre – *Moralität*, zob. tamże). Będąc zapytany „Czemu to uczyniłeś?”, musiałbym odpowiedzieć, że „Wyłącznie dlatego, że to najlepiej przysłuży się moim interesom i nie jest to nawet niesprawiedliwe”! Co *innego* mógłbym odpowiedzieć (bądź jaką *kolejną/inną* maksymę mógłbym przyjąć) gdybym chciał działać z obowiązku? Nie ma więc nawet sensu wspierać twierdzenie, że działałem moralnie mówiąc „Działałbym w ten sam sposób nawet gdybym nie był motywowany przez moje (rozumowe) interesy” (bo wówczas moje działanie również nie byłoby podjęte z obowiązku). Dlatego też posiadające rozum i mądre *diabły* Kanta w rzeczywistości, przy tych założeniach, byłyby *aniołami*.



wyższej przytoczony cytat z §C, odpowiedź, której domaga się od nas Kantowski tekst dotyczy pytania: „jakie [uzasadniające] racje mają ludzie na poparcie twierdzenia, że są uprawnieni do zmuszania *innych* aby podporządkowali się regułom gry *Rechtslehre*, a więc wzięli w niej udział, nawet jeśli owi zmuszani ludzie w rzeczywistości odczuwają skłonność by tego *nie* czynić?”. Lub na odwrót: „Dlaczego żadna istota ludzka nie może skarżyć się na bycie zmuszaną do podporządkowania się «normom prawa»?”. Na pierwszy rzut oka możemy odczuwać pokusę, by utożsamić trzecie czy nawet owo czwarte pytanie z pierwszym lub drugim. Na gruncie przyjętych przez Kanta przesłanek jest to jednak niemożliwe, zakładałoby bowiem zasadę (nazwijmy ją „maksymą Chruszczowa”) w rodzaju: „Możemy przemocą ograniczać ludzi, jeśli tym samym wesprzemy ich *prawdziwe* interesy – czy tego faktycznie chcą czy nie!”. To droga do paternalizmu – a nie do kantowskiego czy nawet nie-kantowskiego liberalizmu.

Właściwa odpowiedź na pytanie „Dlaczego żadna istota ludzka nie może skarżyć się na bycie zmuszaną do podporządkowania się «normom prawa»? nie jest prosta, jako że w ramach pięciu krótkich paragrafów *Wprowadzenia do Nauki prawa* Kant nie niepokoje swych czytelników żadnym oczywistym argumentem. Jeśli jednak zastosujemy zasadę życzliwości interpretacyjnej i przyjmiemy, że w rzeczywistości Kant nie czuł potrzeby rozwijania tejże kwestii, to odpowiedź na nasze pytanie musi w oczywisty sposób wynikać z wcześniejszych fragmentów tekstu oraz innych pism.

W częściach od II do V spróbuję wyjaśnić rudymenty Kantowskiej teorii prawa koncentrując się na *graczach* gry *Rechtslehre: osobach*. Części te wiążą *Wstęp do Metafizyki moralności* oraz *Wprowadzenie do Nauki prawa*<sup>13</sup> z doktrynami metafizycznymi pierwszej i drugiej *Krytyki* Kanta. *Rechtslehre* zaprezentuje się jako najbardziej fundamentalna i wszechstronna gra, w jaką osoby mogą grać – gra, której normy to reguły, do których ludzie muszą się odnosić, ilekroć uzasadniają swoje działania wobec innych i ilekroć oczekują od innych tego samego. Następnie, w częściach od VI do VIII argumentuję, że dwie główne części<sup>14</sup> *Nauki*

---

<sup>13</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 297-334.

<sup>14</sup> Tamże, s. 337-459.



*prawa*, „Prawo prywatne” i „Prawo publiczne”, można najlepiej zrozumieć, gdy pojmie się je jako przedstawienie podstawowego zbioru reguł i instytucji, wymaganego do gry w *Rechtslehre* w świecie, w którym *osoby* mają do czynienia nie tylko ze sobą, lecz również z *rzeczami* – „moje i twoje” w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych zakłada pojęcie *possessio noumenon*, a zastosowanie samego tego pojęcia zakłada dobrowolną zgodę osób, to jest *pozytywne prawa* [*laws*] ustanowione przez powszechnie zjednoczoną wolę. Celem, który mi przyświeca, *nie* jest jakakolwiek ocena, czy krytyczne uzasadnienie Kantowskich argumentów. Zamierzam jedynie wytyczyć cel i poszczególne kroki w tej mierze, w jakiej można je odnaleźć w jego tekstach. Być może istnieje ogromna przepaść dzieląca to, co Kant faktycznie powiedział od tego, co powinien był powiedzieć zgodnie z pewnymi standardami, które nie były jego własnymi – niżej nie zajmuję się jednak tą kwestią.

2.

Zasady gry *Rechtslehre* adresowane są (jak mówi Kant w §B) do *osób*, tak jak – my moglibyśmy dodać – zasady szachów adresowane są do szachistów. Ruchy szachistów są „w zasadzie” [*in der Idee*] ograniczone do tych, które są zgodne z normami gry w szachy. Gdy ruchy figur na szachownicy nie odpowiadają regułom gry nie są *ruchami w grze* – figury są zwykłą, co najwyżej miłą dla oka, „materią w ruchu”.

Działania osób są – jak zostało to już wspomniane – „w idei” ograniczone do tych, które są zgodne z „normami prawa”. Jeśli szachista próbuje wykonać ruch, który nie jest zgodny z normami gry, można nie dopuścić do wykonania go *jako ruchu w grze* – albo gra jest skończona. Jeżeli jednak osoba nie działa w zgodzie z „normami prawa” gra wcale nie jest skończona. Rozpocznie się kolejna runda gry a osoba ta zostanie siłą powstrzymana przez innych, przy użyciu „reguł wtórnych”, wspomnianych wyżej. Być szachistą *znaczy* być podporządkowanym regułom gry w szachy – tak długo, jak długo trwa gra. Być osobą *znaczy* być podporządkowanym *tym* normom, które są niezbędne do grania w *Rechtslehre* – to jest, niezbędne do bycia osobą. To dość trywialne stwierdzenie i nie ma powodów by przypuszczać, że Kant odcinałby się od nazywania *Rechtslehre* „grą” w tym właśnie sensie.

Na czym jednak polega bycie *osobą*? Czy możemy zrezygnować z bycia osobami tak jak możemy zrezygnować z bycia szachistami? Czy możemy uciec od norm gry *Rechtslehre* po prostu ogłaszając koniec gry? Czy inni traciliby wówczas swoje prawo do ograniczania nas siłą zgodnie z „normami prawa”, tak jak tracą przywilej domagania się od nas dostosowania do norm gry w szachy, kiedy przestajemy być szachistami? Czy możemy poruszać swymi członkami nie działając jako osoby – tak jak możemy poruszać figurami na szachownicy nie grając w szachy?

W rzeczywistości jest *oczywiste*, że gdybyśmy postanowili (*per impossibile*, rzecz jasna) wkraść się w czas i przestrzeń jako *nie-osoby*, tak jak „materia w ruchu”, inni wcale *nie* traciliby swego prawa do ograniczania nas siłą. Przeciwnie, *ich* prawo ograniczania nas siłą nieskończenie by się poszerzyło, ponieważ nieosobowe istoty – „rzeczy” – mogą *zgodnie z prawem* być traktowane w dowolny sposób. Ich wolność – to jest wolność rzeczy – jest więc, by tak rzec, „zgodnie ze swoją ideą” ograniczona *absolutnie*: rzecz (według Kanta) jest przedmiotem, który jest „pozbawiony wolności”<sup>15</sup>.

Jeśli porównamy szachy, piłkę nożną i grę *Rechtslehre* pod tym względem, osobliwość ostatniej przedstawia się w jaskrawym świetle. Jeśli szachista pogwałci którąś z reguł gry w szachy, gra jest skończona. Wszelkie uprzednie „szachowe obowiązki” oraz „szachowe prawa” graczy tracą ważność. Jeśli piłkarz złamie którąś z reguł gry w piłkę nożną, w grę wchodzi kolejny zbiór reguł (piłkarskie „przepisy karne”), i jeśli nie zechce on podporządkować się nawet tym regułom, gra jest skończona. Wszelkie uprzednie „piłkarskie obowiązki” i „piłkarskie prawa” graczy tracą ważność. Jednakże, jeśli osoba pogwałci którąś z reguł prawych, w grę wchodzi kolejny zbiór przepisów („prawo karne”), i jeśli nie zechce ona podporządkować się tym przepisom, *pomimo to* zostanie *prawnie* do tego zmuszona. Z *tej* gry nie ma, jak się wydaje, ucieczki. Istnieje jedynie coś w rodzaju „ostatniego wyjścia” – to zaś ostatecznie okazuje się niczym innym jak „zwrotem o 180 stopni”. Gdybyśmy mogli przestać grać w *Rechtslehre*, wszelkie obowiązki i wszelkie prawa natychmiast by zniknęły (włączając w to obowiązek

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 312.

stosowania się do przepisów piłkarskich, jeśli podjąłeś się bycia piłkarzem), ponieważ reguły tej *specyficznego* gry to nic innego jak reguły, rządzące *ogólną* praktyką usprawiedliwiania [*justifying*] naszych wolnych działań. A gdzie nie ma żadnej możliwości usprawiedliwienia [*justification*], nic nie może być sprawiedliwe [*just*], ani niesprawiedliwe [*unjust*]. Opuszczać grę *Rechtslehre* znaczy ni mniej, ni więcej, rezygnować z mówienia o *nieuprawnionych* [*unjustified*] roszczeniach; to znaczy rezygnować nawet z możliwości ogłoszenia niesprawiedliwym [*unjust*], bycia zmuszonym do podporządkowania się regułom gry. Gdyby ktoś raz zażądał wyjścia z gry *Rechtslehre*, a nadal byłby traktowany tak, jak gdyby wciąż pozostawał w grze, nie miałby żadnej możliwości nazywania tego niesprawiedliwym [*unjust*]. Co gorsza, nie miałby żadnej możliwości nazywania niesprawiedliwym [*unjust*] *jakikolwiek* sposobu traktowania przez innych. Oto właśnie sytuacja, którą wskazuje Kant, gdy oznajmia, że bycie zwykłą „rzeczą”, a nie „osobą” oznacza „pozbawienie wolności”, a tym samym „niezależności od przymuszającej woli kogoś innego”<sup>16</sup>. Opuszczenie gry *Rechtslehre* – gdyby w ogóle było możliwe – byłoby więc po prostu zrezygnowaniem z przywileju bycia traktowanym jak *osoba*.

### 3.

Swoją definicję *osoby* przedstawia Kant w *Philosophia practica universalis*, w podrozdziale *Wprowadzenia do Metafizyki moralności* wyjaśniającym główne pojęcia wspólne – jak wyraźnie twierdzi Kant<sup>17</sup> – *obydwu* częściom tego dzieła, a więc zarówno *Nauce prawa* i *Nauce o cnocie*. „Osobą jest podmiot, którego działania mogą mu być przypisane. Moralna osobowość nie jest niczym innym jak wolnością rozumnej istoty podległej normom moralnym”<sup>18</sup>. Pojęcie osoby od razu wiedzie więc z

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 330.

<sup>17</sup> Tamże, s. 310.

<sup>18</sup> Tamże, s. 312.

powrotem do pojęcia *przypisania*<sup>19</sup>, które „w znaczeniu moralnym jest sądem uznającym kogoś za sprawcę (*causa libera*) pewnego działania, które nazywa się wówczas czynem (*factum*) i podlega normom”<sup>20</sup>. *Osoba* jest więc istotą, która może być uważana – i uważa siebie – za *causa libera* działań. Co jednak wynika z tego podstawowego spostrzeżenia? Kant co najmniej uważał, że niemal wszystko, co jest niezbędne do ufundowania teorii zobowiązania [*Verbindlichkeit*] – łącznie z ludzką świadomością bycia tego rodzaju *causa libera* – można wyprowadzić na drodze *analizy* pojęcia *causa libera*, dokonywanej w ramach transcendentального idealizmu. Możemy nawet posunąć się dalej. Znalezienie rozwiązania problemu „przypisania” jest oczywiście jednym z głównych zagadnień całej Kantowskiej filozofii. W szkicu *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* oznajmia on: „co się tyczy przypisywalności naszych działań filozofia krytyczna ma swój początek w filozofii moralnej”<sup>21</sup>. Toteż obiecującą strategią badania Kantowskiego ugruntowania moralności wydaje się koncentracja na pytaniu: „Jak nasz obraz ludzkiego działania mieści się w ramach przyczynowo zdeterminowanej *natury*”? Pytanie „Jak należy żyć?” rodzi paradoks, na który odpowiedzi dostarczają częściowo zasady Kantowskiej filozofii *teoretycznej*. Być może jest czymś zaskakującym, że odpowiedzi na owo pytanie *praktycznego* rozumu udziela w przeważającej mierze już rozum *teoretyczny*.

Co jest niezbędne by „wolna przyczyna” była w ogóle *przyczyną*? Kant nie był pierwszym myślicielem łączącym pojęcie przyczyny z pojęciem prawa [*law*], ale był pierwszym, który uczynił z niego szczególny użytek w teorii ludzkiego działania. Najważniejszą formułą wyrażającą pojęciowy związek przyczyny z prawem, jest sformułowanie drugiej analogii w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*: „zasada

---

<sup>19</sup> Zob. istotne uwagi W. Galewicza, dotyczące lekcji tłumaczenia na język polski terminu „*Zurechnung*”, któremu odpowiada angielskie „*imputation*” oraz łaciński termin „*imputatio*”, zob. tamże, s. 317 i 559, przypis (przyp. tłum.).

<sup>20</sup> Tamże, s. 316.

<sup>21</sup> „Ursprung der critischen Philosophie ist Moral, in Ansehung der Zurechnungsfähigkeit der Handlungen”, AA XX 335.

stosunku przyczynowego w następstwie zjawisk”<sup>22</sup>. „Wszystkie zmiany dokonują się podług prawa powiązania przyczyny i skutku”<sup>23</sup>. Być przyczyną i wytwarzać coś podług prawa to dla Kanta rzeczy równoważne i *sam rozum teoretyczny* – jak upiera się Kant – nie może rozwiązać problemu ludzkiej „wolności” właśnie *dlatego*, że nie może on odkryć szczególnego *prawa przyczynowego*, leżącego u podstaw wolnego działania; dostarcza jednak ram pojęciowych dla samego rozwiązania. Jak wskazuje Kant w drugiej *Krytyce* „założenie, że swobodnie działającą przyczyną może być istota w świecie zmysłów”<sup>24</sup> w rzeczywistości można obronić w *Krytyce czystego rozumu*, jako że można wykazać, iż jest ono wolne od sprzeczności<sup>25</sup>. Jednakże – jak Kant niezwłocznie dodaje – „nieuwarunkowaną” [*das Unbedingte*], to jest ostateczną przyczynę możemy umiejscowić jedynie w świecie „inteligibilnym”, bez zdolności zrozumienia możliwości odpowiedniego *podmiotu działającego*. To wszystko, co jest w zasięgu rozumu teoretycznego – „gdzie zaś kończy się określenie według praw (*Gesetze*) przyrody, tam też kończy się *tłumaczenie* i pozostaje sama tylko *obrona*, tj. odparcie zarzutów podnoszonych przez tych, którzy udają, że głębiej wniknęli w istotę rzeczy i dlatego ośmielają się uważać wolność za niemożliwą”<sup>26</sup>.

Rozwiązania problemu właściwego podmiotu wykonującego ludzkie działania dostarcza pośrednio druga *Krytyka*: „Otóż to wolne miejsce zapełnia czysty rozum praktyczny określonym prawem przyczynowości w świecie inteligibilnym (przyczynowości [dokonującej się] przez

---

<sup>22</sup> Por. np. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, wyd. Antyk, Kęty 2001, s. 227

<sup>23</sup> Tamże, s. 218.

<sup>24</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2004, s. 82. (W celu zachowania koherencji tekstu przekład opieram na angielskim tłumaczeniu autorstwa Ludwiga – przyp. tłum.).

<sup>25</sup> Zob. np. „nie mogę poznać [...], mogę jednak pomyśleć sobie wolność jeżeli słuszne jest nasze krytyczne odróżnienie dwu sposobów przedstawienia, zmysłowego i intelektualnego, i płynące stąd ograniczenie czystych pojęć intelektu”, por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 41 i n.

<sup>26</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 75.

wolność), mianowicie prawem moralnym”<sup>27</sup>. Zdolność działania [agency] czy *causa libera* zakłada więc świat inteligibilny ze swoim własnym prawem „przyczynowym”, niezależnym od przyczynowych praw natury. Twierdzenie to zajmowało już centralne miejsce w trzecim paragrafie *Uzasadnienia*; Kant potwierdza je w drugiej *Krytyce*: „to bowiem, że wolność, jeśli się ją nam przypisze, przenosi nas w inteligibilny porządek rzeczy, gdzie indziej dostatecznie już udowodniono”<sup>28</sup>. Uważać się za istotę wolną, to uznawać się za członka porządku (czy świata) inteligibilnego. Bycie członkiem takiego świata, *znaczy* zaś być podmiotem sprawczym [*causal agent*], co znów nie polega na niczym innym jak „działaniu podług zasad”, byciu rządzonym przez prawo [law]. Tylko w tej mierze, w jakiej człowiek pojmuje siebie jako zdolnego do działania w zgodzie z prawem, może zgłaszać roszczenie do swego działania, będąc *causa libera*.

---

<sup>27</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 83. Oto celny fragment z *Prolegomen* „Zdolność ta zwie się rozumem o ile rozważamy jakąś istotę (człowieka) tylko stosownie do tego dającego się przedmiotowo determinować rozumowi, to nie można rozpatrywać jej jako rzecz dostępną zmysłom, lecz wspomniana własność jest własnością pewnej rzeczy samej w sobie. Absolutnie nie jesteśmy w stanie pojąć możliwości tej własności, a mianowicie tego, jak powinność, będąca tym, co przecież nigdy się nie wydarzyło, determinuje działanie tej istoty i może być przyczyną działań, których skutkiem jest zjawisko w świecie dostępnym zmysłom. Niemniej jednak przyczynowość rozumu ze względu na skutki [wywoływane] w świecie dostępnym zmysłom byłaby wolnością, o ile racje przedmiotowe, które same są ideami, w odniesieniu do rozumu uchodzą za determinujące. Albowiem jego działanie nie zależałoby wówczas od podmiotowych, a więc czasowych warunków, a zatem nie zależałoby także od prawa natury, służącego do ich określania, gdyż racje rozumowe dostarczają działaniom prawideł w sposób ogólny, [tj. wywodząc je] z pryncypiów niezależnie od wpływu okoliczności czasu lub miejsca”, I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszekiewicz, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 99 i n.

<sup>28</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 72.

4.

Bycie wolnym oraz bycie przedmiotem „prawa wolności” to jedno i to samo – oto przesłanie Kantowskiej filozofii *teoretycznej* aż do tego momentu. Na czym jednak polega *specyficzny* charakter normy bądź norm, leżących u podstaw ludzkiej zdolności do działania [*agency*], i nierozłącznie związanych z pojęciem inteligibilnej przyczyny? Powszechnie znana jest odpowiedź z drugiej *Krytyki*. Jest ona wyrażona w „podstawowym prawie czystego praktycznego rozumu”: „Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”<sup>29</sup>.

Brak tu miejsca na dogłębne badanie Kantowskiego uzasadnienia tej formuły. Podstawowa idea jest dobrze znana i wypowiedziana w prosty sposób. Zasada determinacji *nie* będąca przyczynową zasadą *natury*<sup>30</sup> musi mieć charakter formalny. Rozwiązanie „Zadania II” w drugiej *Krytyce* brzmi następująco: „A zatem jedynie forma normodawcza [*gesetzgebende Form*], o ile zawarta jest w maksymie, może stanowić motyw determinujący [wolną] wolę”<sup>31</sup>. Lekcja pierwszych siedmiu paragrafów drugiej *Krytyki* brzmi więc: istota – ludzka lub nadludzka – która uważa się za wolny podmiot działający, odpowiedzialny za swoje czyny za sprawą posiadania woli „różnej od żądz”<sup>32</sup>, bądź oczekuje, by inni za taki ją uznawali, musi w sposób konieczny pojmować siebie jako poddaną „Podstawowemu prawu czystego praktycznego rozumu”.

W kontekście argumentacji przedstawionej w drugiej *Krytyce* Kant zainteresowany jest, oczywiście, *odwrotnością* tego teorematu. Tylko dlatego, że jesteśmy świadomi prawa moralnego *jako imperatywu*, możemy uznawać siebie za wolne podmioty działające: „Wydaje więc

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 53.

<sup>30</sup> Człowiek może być „określony także pod względem jego przyczynowości za pośrednictwem prawa, które nie daje się zaliczyć do żadnego prawa przyrody obowiązującego w świecie zmysłów; rozszerzyliśmy więc nasze poznanie poza granice tego świata”, tamże, s. 85.

<sup>31</sup> Tamże, s. 50.

<sup>32</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 77.



sąd, że coś może uczynić, ponieważ jest tego świadomy, że powinien to uczynić, i poznaje w sobie wolność, która w przeciwnym razie, [tj.] bez prawa moralnego, pozostała by dla niego nieznana”<sup>33</sup>.

Jasne powinno stać się teraz centralne twierdzenie Kanta w §E *Rechtslehre*: „Prawo w węższym znaczeniu [...] opiera się wprawdzie na świadomości zobowiązania, nakładanego na wszystkich przez normę”<sup>34</sup>. Jedynie *świadomość* bycia zobowiązanym przez prawo moralne może dowieść naszej wolności. „Moralne pojęcie prawa”, które „odnosi się do odpowiadającego mu zobowiązania”<sup>35</sup>, stosuje się tylko do istot, które są wolne, które „w idei” są ograniczone do sfery zewnętrznej wolności zdefiniowanej przez prawo moralne – które z kolei jest niczym innym jak pryncypium zdolności wolnego działania [*free agency*]. Jak widzieliśmy na początku, rzeczy – to jest istoty *bezosobowe* – nie są poddane prawu moralnemu (lecz jedynie prawom *naturalnym*) i pozbawione są zdolności bycia *causae liberae*, a w związku z tym nie są podmiotem przypisania.

Niektórych czytelników wydaje się dezorientować fakt, że zaraz po poprzednim cytacie Kant twierdzi, iż *Recht* nie wymaga, by wolne podmioty działające determinowały *siebie odwołując się do swej*

---

<sup>33</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 53; por. pierwszy akapit przedmowy, tamże, s. 3, oraz AA Vig. XXVII 505-507.

<sup>34</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 323; por. Vig. AA XXVII 520 ff.

<sup>35</sup> Tamże, s. 320.

świadości prawa<sup>36</sup>. Teraz, gdy rozważamy pojęcie *Rechtslehre* stwierdzenie to powinno być całkiem jasne. Jest to po prostu konsekwencja *definicji* „zewnętrznego prawa”, zgodnie z którą dotyczy ono „tylko zewnętrznego i to praktycznego stosunku pomiędzy jedną osobą a drugą”<sup>37</sup>. Chociaż gra *Rechtslehre* stosuje się wyłącznie do *osób*, a co za tym idzie *wymaga* by podporządkowały się one regułom gry, *nie* wymaga ona jednak, by przestrzegały one reguł gry tylko po to, by udowodnić sobie, że faktycznie są osobami (podobnie jak od szachistów

---

<sup>36</sup> Zwracam uwagę na fragment w §C, w którym Kant podkreśla, że „norma prawa [...] jest wprawdzie normą, która nakłada na mnie pewne zobowiązanie, lecz która bynajmniej nie oczekuje, ani tym bardziej nie wymaga, abym wyłącznie ze względu na to zobowiązanie sam ograniczył swoją wolność, przyznając ją sobie tylko w tym zakresie, w którym spełnione są owe warunki”, tamże, s. 321. Być może tłumaczenie czyni nieco niewyraźnym znaczenie Kantowskiego tekstu. Kant *nie* zaprzecza tutaj temu „abym wyłącznie ze względu na to zobowiązanie sam ograniczył swoją wolność, przyznając ją sobie tylko w tym zakresie, w którym spełnione są owe warunki” (to czyniłoby fragment niedorzecznym: mowa byłaby o zobowiązaniu pozbawionym jakiegokolwiek „powinno się” skierowanego do zobowiązanej osoby, por. np. tamże, s. 315, ostatnie zdanie). Kant zaprzecza tu jedynie jakoby „norma prawa” wymagała bym czynił to wyłącznie „ze względu na zobowiązanie”. Chociaż jestem *zobowiązany* do tego by działać sprawiedliwie (bądź słusznie), jurydyczny *akt normodawczy jako taki* nie wymaga ode mnie działania wyłącznie z obowiązku (w innym razie ustałoby pozostając zaledwie *zewnętrznym* normodawstwem). „Jurydyczny akt normodawczy” jest niczym więcej jak „Moral als Rechtslehre betrachtet” [Moralność rozpatrywana jako nauka prawa], I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, dz. cyt., s. 92, bądź „Moral in der Bedeutung als Rechtslehre” [Moralność w znaczeniu nauki prawa], tamże, s. 95. Pojęcie „zobowiązania” (*Verbindlichkeit*, które zdefiniowane jest jako „moralny przymus”, tegoż, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 616, bądź jako „konieczność podług moralnej normy”, Vig. AA XXVII 492), należy do (moralnej) normy jako takiej a nie do szczególnego normodawstwa (tamże, s. 314 oraz § B, s. 319). Toteż, mówienie *sensu stricto* o specjalnych *jurydycznych zobowiązaniach* bądź *zobowiązaniach etycznych* u Kanta będzie prowadziło do poważnych nieporozumień (podczas gdy zwrot „moralne zobowiązania” nie jest szkodliwy, gdyż jest to zwykły pleonazm: „*naturalne* normy” nie zobowiązują - i *tertium non datur*). Jest to jedynie pojęcie „racji determinującej naszą wolę” (*Bestimmungsgrund der Willkür*), które może być zaklasyfikowane jako jurydyczne bądź etyczne (*Triebfeder*) (tamże, s. 306). Zob. n.2.

<sup>37</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 320.

nie oczekuje się by przestrzegali zasad gry tylko po to, by udowodnić sobie, że grają w szachy).

Możemy teraz ponownie przyjrzeć się Kantowskiej argumentacji z praktycznego punktu widzenia, gwoli zilustrowania jak działa ona w *Rechtslehre*. Weźmy kogokolwiek, kto rości sobie prawo do wolności od pewnych ograniczeń ze strony innych istot ludzkich. *Zakłada* on zatem, że on sam oraz *a fortiori* jego współtowarzysze w człowieczeństwie są wolnymi podmiotami działającymi, potencjalnymi podmiotami *przypisania*, które z tego względu odpowiedzialne są za swe czyny. W przeciwnym razie, roszczenie sobie jakiegokolwiek prawa tego rodzaju, byłoby równie *bezczelowe*, jak bezcelowe *jest* wysuwanie jakichkolwiek roszczeń prawnych przeciwko lwu czy nawet oczekiwanie tego rodzaju roszczenia od drzewa. Zgodnie z analizą Kanta *oznacza to*, że uznaje on ich i siebie samego, za członków świata wolnych podmiotów działających – to jest przyczyn w rzeczywistości noumenalnej. To z kolei, w ramach idealizmu transcendentального *oznacza*, że musi on uznawać siebie (i innych) za działającego podług specyficznego prawa – to jest podług prawa *moralnego*. Działanie podług prawa moralnego *znaczy* zaś znowu, że wolność zewnętrzna jest „w idei” ograniczona do tych działań, które pozostają w zgodzie z tym specyficznym prawem podmiotu działającego, gdyż w przeciwnym wypadku nie mógłby on być uznany za tego rodzaju podmiot (to jest za osobę lub *causa libera*). Ujmując to przez analogię do zacytowanej wyżej frazy Hobbesa: „wolnym człowiekiem jest ten, kogo w zakresie czynienia tego, co ma wolę czynić ograniczają tylko powszechna prawa”<sup>38</sup>.

Aby uznać, że *podmiot działający* pozostaje w granicach reguł gry *Rechtslehre*, nie jest więc wymagane by *faktycznie* „działał on podług zasady”. (Oczywiście można by także uznać, że każde zwierze niezdolne do tego rodzaju działania, pozostaje w tych granicach, i nie byłoby w tym nic niesłusznego). W celu nabycia statusu istot cieszących się *przywilejem* bycia traktowanymi jak osoby, istoty ludzkie muszą

---

<sup>38</sup> Bardziej przypomina to definicję swobody czy też wolności Johna Locke’a aniżeli Hobbesa „wolność natury nie zna innych ograniczeń poza prawem natury”, J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992, s. 179.

„przyznać”, że faktycznie *są zdolne* do „działania według zasady”, i że są do tego zobowiązane (dokładnie tak, jak szachista przyzna, że jest zdolny do respektowania reguł i że jest to wymagane, dopóty, dopóki oczekuje on uznawania go za szachistę). Jeśli to czynią (a w rzeczywistości, jako istoty *rozumne* nie mogą tego uniknąć) przysługuje im „niezależność od przymuszającej woli kogoś innego”<sup>39</sup> w tym zakresie, w jakim ich działania *można uznać* za faktycznie rządzone przez tego rodzaju „zasadę”.

Jeśli ten sposób patrzenia na Kantowską zasadę prawa poszerzymy na jego imperatyw kategoriowy w ogóle, moglibyśmy dokonać następującego podsumowania: „naczelną zasadą nauki moralności” (mającą zastosowanie do *obu* części *Metafizyki moralności*)<sup>40</sup> należy uznawać za zasadę kierującą naszymi działaniami, dopóty, dopóki oczekujemy od innych *usprawiedliwienia [justify]* ich działań i dopóki *usprawiedliwiamy* własne. Zaprzestając tego, traktujemy siebie i innych jak każde inne ciało materialne, determinowane wyłącznie przez prawa natury: niemało będzie wówczas do *wyjaśnienia* (czy nawet *usprawiedliwienia*)<sup>41</sup>, lecz nic do *uzasadnienia*<sup>42</sup>.

Jeśli powyższy opis Kantowskich założeń *Recht* jest poprawny, musimy potraktować poważnie liczne twierdzenia Kanta, że *Rechtslehre* jest nieodłączną częścią jego *metafizyki* moralności i nie może być oderwana od jej fundamentów – to jest, od ram transcendentalnego idealizmu (można oczywiście oderwać ją za cenę utraty *fundamentu*).

---

<sup>39</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 330.

<sup>40</sup> Tamże, s. 315; por. tamże, s. 310.

<sup>41</sup> Ma sens *wyjaśnienie* dlaczego pies gryzie przybywających gości („jest tylko trudnym do opanowania zwierzęciem, które zerwało się ze smyczy!”). Może nawet chcemy usprawiedliwić psa za to, co zrobił („Przepraszam, ale pies spodziewał się listonosza!”). Jednakże, byłoby raczej dziwne domagać się, aby pies (lub nawet wąż bądź pchła) był *uprawniony [justified]* do gryzienia kogoś (aczkolwiek możemy uważać, że *my* byliśmy uprawnieni do niepowstrzymywania go od gryzienia).

<sup>42</sup> W kwestii podobnego stanowiska, patrz np. T. M. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, w: A. Sen i B. Williams (red.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 103-128, w szczególności s. 116.

Niech mi będzie wolno przypomnieć tylko dwa najważniejsze z omawianych wyżej zagadnień. Kantowskich twierdzeń, że przyczyna zakłada prawo [*law*] oraz, że bycie *causa libera* implikuje ograniczenie przez to prawo „w idei”, nie możemy uznawać za oczywiste. Są one – prawdziwe czy fałszywe – twierdzeniami *metafizycznymi* i jak pokazuje historia filozofii, kontrowersyjnymi. Kant dobrze wiedział co robi, dostarczając w drugiej *Krytyce* nowej, adekwatnej i całościowej argumentacji. Ponadto obrona twierdzenia Kanta, że „przypuszczenie, iż działająca w sposób wolny przyczyna, może być bytem w świecie zmysłów” prowadzi nas na powrót do *Krytyki czystego rozumu*, w której pokazuje się, że odpowiednie pojęcie jest wolne od sprzeczności, dzięki zastosowaniu do niego rozróżnienia fenomeny/noumeny<sup>43</sup>.

5.

Gdy ponownie przyjrzymy się fundamentalnym założeniom Kantowskiej „ogólnej zasady prawa” przedstawionym we wcześniejszych paragrafach, zauważymy trzy ważne właściwości *negatywne*:

1. Brak odniesienia do ludzkich pragnień, potrzeb czy interesów: to czy działanie jest sprawiedliwe [*just*] czy niesprawiedliwe [*unjust*] w ogóle nie zależy od tego, czy przyczynia się ono do pomyślności sprawcy lub jakiegokolwiek innego członka rasy ludzkiej – indywidualnie lub kolektywnie, w chwili obecnej bądź „na dłuższą metę”, faktycznie lub hipotetycznie.
2. Brak odniesienia do jakiegokolwiek racjonalnego biegu życia lub konstytucji osoby jako źródła indywidualności.
3. Brak odniesienia do ludzkiej natury w sensie skłonności do konfliktu czy nawet wojny; co w ogóle nie powinno zaskakiwać, skoro główna argumentacja ogniskowała się wokół problemu, jak

---

<sup>43</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 70.

„wolny podmiot działający” może być pojęty jako zgodny z pojęciem przyczynowo zamkniętej *natury*.

Z tego względu także żadne odniesienie do kwestii pragnień, planów życiowych czy problemu interakcji międzyludzkiej nie było konieczne. Podczas gdy dwa pierwsze punkty warto odnotowywać gwoli skontrastowania ich z wszelkiego rodzaju utylitarystycznymi i powiedzmy, Fichteańskimi koncepcjami prawa, trzeci będzie istotny dla poprawnego zrozumienia Kantowskiej koncepcji prawa publicznego, a zwłaszcza koncepcji państwa.

Słynne powiązanie prawa z „uprawnieniem do zastosowania przymusu”<sup>44</sup> i późniejsze twierdzenie Kanta, że prawo w ścisłym sensie można przedstawić jako możliwość użycia przymusu<sup>45</sup> okazują się *bezpośrednimi* konsekwencjami definicji pojęcia prawa, gdy rozważa się je w świetle zasady prawa z paragrafu C. Zauważmy, że twierdzenie o analitycznym<sup>46</sup> związku prawa z jednej strony i zastosowania przymusu

---

<sup>44</sup> Zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 322.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> W tytule sekcji X Wstępu do *Nauki o Cnocie*, Kant twierdzi, że „naczelne pryncypium nauki prawa jest zdaniem analitycznym”, tamże, s. 509. W kontekście od § C do § E *Nauki prawa* oraz dalszego tekstu w sekcji X *Nauki o cnocie*, powinno być oczywiste, że Kant odsyła tutaj do „analitycznego” związku między prawem a przymusem w § D *Nauki Prawa*, a na pewno nie do „ogólnej normy prawa” w § C (jak czasami sugerowano). Jeśli przyjmujemy terminologię z *Uzasadnienia* to powszechna norma prawa jest oczywiście: „*synthetisch-praktischer Satz*”, (*Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 37), czego nie wolno tłumaczyć jako „praktyczne twierdzenie, które jest zdaniem syntetycznym”, ale jako „twierdzenie, które jest praktyczne za sprawą syntezy” – o ile wiem, sam Kant nigdy nie myli imperatywów z twierdzeniami, ponieważ „powinno się” w nich zawarte, nie wynika „analitycznie” z woli tego, który jest kierowany przez ten imperatyw (jak to jest w wypadku Kantowskich tzw. imperatywów hipotetycznych). Warto zauważyć, że Kant zarzuca terminologię *synthetisch-praktisch* oraz *analytisch-praktisch* po *Uzasadnieniu*, ponieważ stoi ona w konflikcie z innym użyciem rozróżnienia syntetyczny/analityczny w drugiej *Krytyce*. Szczegóły, zob. B. Ludwig, *Warum es keine hypothetischen Imperative gibt, und warum Kants hypothetisch-gebietende Imperative keine analytischen Sätze sind*, w: *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, (red.) H. F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen i W. Stark, Königshausen und Neumann, Würzburg 1999, s. 105-124.

z drugiej, zostało wypowiedziane już w tym paragrafie (toteż „dowód” z paragrafu D jest ledwie czymś w rodzaju pomocy wizualnej, i zaprowadzi nas na manowce, jeśli będziemy od niego oczekiwać czegoś nowego). Jeśli wolność zewnętrzna jest „w idei” ograniczona do warunków zgodności z zewnętrzną wolnością innych i z tego względu może być przez innych czynnie ograniczana, wówczas jakikolwiek przymus, który nie narusza *tej* (to jest ograniczonej) zewnętrznej wolności jest z *definicji* sprawiedliwy, bądź prawy, jako że „*prawe* jest każde działanie, jeżeli może ono współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą”<sup>47</sup>. Nie ma znaczenia, czy *opisujemy* samo prawo w ścisłym sensie, czy przymus, do którego ono uprawnia, jako że jurydyczny akt normodawczy ignoruje pobudki czy maksymy<sup>48</sup> sprawców – dopóki działają oni zgodnie z zewnętrznymi prawami<sup>49</sup>. By posłużyć się prostą analogią: czy malujemy na tablicy rozmaite terytoria politycznej mapy świata różnymi kolorami, czy nakreślamy jedynie granice państwowe, które oddzielają te terytoria, obie metody dadzą tę samą mapę polityczną (i jedynie dla wygody nakreślamy zazwyczaj najpierw granice, a potem kolorujemy terytoria). *System* ścisłego prawa jest tym samym, co *system* sprawiedliwego przymusu. Jedyna różnica dotyczy osoby, którą faktycznie uważamy za podmiot zobowiązania [*Verbindlichkeit*]. Możemy mówić bądź o obowiązku osoby (to jest „*materii*” jej zobowiązania)<sup>50</sup> do działania zgodnego z jej ścisłymi prawami, bądź o obowiązku innych ludzi do powstrzymywania się od stosowania przymusu, dopóki prawa owej pierwszej osoby tego wymagają. Możemy mówić o swobodzie osoby do czynienia tego, na co pozwalają jej prawa w ścisłym sensie, bądź o swobodzie drugiej osoby do powstrzymywania owej pierwszej, od czynienia tego, czego nie ma ona prawa robić.

*Kto* jednak jest w rzeczywistości uprawniony do użycia owego przymusu? Kant nie rozpatruje tego pytania na rozważanym dotychczas,

---

<sup>47</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 320.

<sup>48</sup> U Kanta *recht* i *unrecht* są predykatami jedynie w odniesieniu do „zewnętrznych” *działań*, podczas gdy *gut* i *böse* są predykatami odnoszącymi się do *woli* i jej (wewnętrznych) *maksym*.

<sup>49</sup> Tamże, s. 322.

<sup>50</sup> Tamże, s. 311.



abstrakcyjnym poziomie analizy; odpowiedź na nie wymaga przedłożenia dalszych i bardziej szczegółowych argumentów.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej grze *Rechtslehre*. Istnieją istoty ludzkie działające jak osoby – a więc zgodnie z ogólną zasadą prawa. W zasadzie tej mieści się a użycie sprawiedliwego przymusu przez innych (kolektywnie bądź indywidualnie), jeśli ktoś z ich grona nie stosuje się do niej. Jeśli założymy – za Kantem (zob. niżej) – że paradygmatycznym przypadkiem wolności jest wolność od kajdan lub innych fizycznych utrudnień ruchu ciała, stwarzanych przez innych, i jeśli założymy dalej, że osoby, o których mowa, wiedzą co znaczy złożyć przyrzeczenie dotyczące działania (to jest przyrzeczenie zrobienie bądź odstąpienie od czegoś w przyszłości), wówczas możemy już w całości zrekonstruować model prymitywnej wersji gry *Rechtslehre*. Pomyślcie tylko o małej społeczności golibrodów (lub fryzjerów) oraz poetów, których jedyne potrzeby to codzienne golenie (lub czesanie) i jakieś wiersze dla rozrywki. Łatwo rozsądzić, co jest sprawiedliwe (prawe), a co niesprawiedliwe w toku ich interakcji. Dopóki nie przeszkadzają oni sobie fizycznie i dopóki poeci dostarczają wiersze, które przyrzekli jako „zapłatę” za golenie, które otrzymują z rąk fryzjerów, wszystko jest sprawiedliwe (bądź prawe). Każde użycie przymusu jest niesprawiedliwe tak długo, jak długo nie przeszkadza ono przeszkodzie wolności. Jeśli jeden z golibrodów odmawia ostrzyżenia poety po otrzymaniu wiersza, zostanie on do tego przymuszony przez prawo (w odpowiedni sposób). Są oczywiście powody by wątpić w zdolność zachowania stabilności przez taką „grę” – wzięwszy choćby pod uwagę „złośliwą” naturę istot ludzkich. Wystarczy jedynie rozważyć pytania takie jak: kto faktycznie będzie zapobiegał niesprawiedliwemu zachowaniu? Kto będzie rozstrzygał co jest niesprawiedliwe w danym wypadku (czy *ten* wiersz był wart *tego* golenia)? Kto będzie uprawniony do wprowadzenia nowych reguł w przypadkach jak dotąd nierozstrzygalnych (jak wiele rymów musi mieć wiersz, jak wiele skaleczeń zamieni strzyżenie w rzeź?) i tak dalej. Istotne, by dostrzec w tym miejscu, że sam Kant w ogóle *nie* stawia pytań tego rodzaju w kontekście *Wprowadzenia do Nauki Prawa*. Najwyraźniej nie jest on tu w ogóle zainteresowany grami *Rechtslehre* w tak małej skali – i nietrudno dostrzec, dlaczego.

W kolejnym kroku swego przedstawienia pojęcia prawa rozszerza on perspektywę, biorąc pod uwagę prawa do *przedmiotów zewnętrznych*. W tym miejscu wszystkie wspomniane właśnie pytania stają się bardziej palące – nawet bez brania pod uwagę ludzkiej „natury” – a co za tym idzie domagają się rozwiązania, uwzględniającego również rozwiązania dla gier *Rechtslehre* rozgrywanych w małej skali.

6.

Gdy istota rozumna uznaje się za członka rzeczywistości noumenalnej, swą własną wolę uważa za wolną przyczynę swych działań; gdy uznaje się ona za członka rzeczywistości fenomenalnej, uważa owe działania jedynie za przejawy swej woli<sup>51</sup>. Jako że wszelkie ludzkie działania w świecie zmysłowym są, przynajmniej po części, cielesnymi ruchami, „niezależność od przymuszającej woli kogoś innego<sup>52</sup>, jest przede wszystkim wolnością od (nieuprawnionego) fizycznego przymuszania przez innych. Integralność ciała dostarcza więc paradygmatu dla korzystania z *wrodzonego* „prawa osoby w stosunku do niej samej”<sup>53</sup>. Co jednak z zewnętrznymi przedmiotami, co z *rzeczami* (pozbawionymi wolności – jak wspomniano wyżej), z których osoby mogą czynić użytek? Zgodnie z Kantowskim „twierdzeniem *a priori* dotyczącym posiadania empirycznego”, w *analitycznym* związku z prawem osoby do bycia wolną od fizycznego przymuszania pozostaje kolejne prawo: prawo do tych zewnętrznych przedmiotów, które są „fizycznie związane” z ciałem osoby – jak na przykład, jabłko w mej dłoni czy ziemia, na której się położyłem<sup>54</sup>. Ktokolwiek próbuje wyrwać jabłko

---

<sup>51</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 69.

<sup>52</sup> Tegoż, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 330.

<sup>53</sup> Tamże, s. 343. Kant stosuje tradycyjne rozróżnienie pomiędzy *Ius naturale absolutum* i *Ius naturale hypotheticum*, które odnajdujemy, na przykład, w *Jus naturae* Achenwalla (przedruk w: *Kant's Works*, tom 19; w kwestii tego rozróżnienia patrz AA XIX 326). Zgodnie z pryncypiami z pierwszej części, *duśa, ciało* i *sprawiedliwe działania* są *proprium* każdego. Część druga zajmuje się kwestią zewnętrznych przedmiotów.

<sup>54</sup> Tamże, s. 340 i 344.

z mojej dłoni bądź usunąć mnie z miejsca, na którym się położyłem musi naruszyć moje *ciało*, a co za tym idzie również moje „prawo w stosunku do samego siebie” (o ile oczywiście nie naruszyłem wcześniej prawa kogoś innego).

Jak ma się sprawa z przedmiotami zewnętrznymi, które *nie* są aktualnie związane z ciałem osoby? Co z moim płaszczem zostawionym w szafie i z moim domem, który opuściłem idąc do pracy?<sup>55</sup> Co się dzieje, gdy odłożymy na bok „wszelkie warunki posiadania empirycznego w przestrzeni i czasie”? Co z *własnością* i *prawami własności*? Jako że prawo do rzeczy „niezwiązanej fizycznie” z ciałem osoby nie jest, rzecz jasna, analitycznie zawarte w prawie osoby w stosunku do niej samej, „twierdzenie o możliwości posiadania jakiejś rzeczy poza mną [...] jest twierdzeniem *syntetycznym*”<sup>56</sup>. Nie miejsce tu na obszernie rozwodzenie się nad Kantowską argumentacją na rzecz tego twierdzenia<sup>57</sup>, niemniej jednak można tu docenić rolę Kantowskiego pojęcia *praktycznego rozumu*. W ten sposób raz jeszcze odsłoni się brak jakichkolwiek rozważań dotyczących ludzkich pragnień czy zainteresowań, racjonalnych planów życiowych czy nawet problemu ludzkiej interakcji,

---

<sup>55</sup> Dalej skoncentruję się jedynie na zewnętrznych „rzeczach”, mimo że Kant ma na myśli trzy klasy zewnętrznych przedmiotów: rzeczy, czyjś wybór wykonania określonego czynu oraz status kogoś innego w stosunku do mnie, I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 339. Wyraźnie zobaczymy, że nawet Kant w pierwszym rozdziale *Prawa prywatnego* koncentruje się na pierwszej z tych klas (zob. np. „to jest [d.i.]”, utożsamiające dwie różne formuły postulat (tamże, s. 338): rzecz jasna ta tożsamość nie jest zachowana dla „wyboru innych”). W pierwszym rozdziale Kant nie używa zwrotu „własność” (*Eigentum (dominium)*), który stosuje wyłącznie do przedmiotów z pierwszej klasy. Ogólnie mówi o moim i twoim (*meum et tuum*). Później (w rozdziale drugim) dodaje mimochodem, że „zewnętrzny przedmiot, który ze względu na swoją substancję należy do pewnej osoby, jest jej własnością (*dominium*), w której tkwią wszelkie prawa do tej rzeczy [...] i może to być jedynie rzecz materialna” (tamże, s. 366 i n.). Dla uzupełnienia katalogu tego, co należy do pojęcia *dominium* porównaj na przykład Achenwall, *Elementa Iuris naturae*, Göttingen: Ioh. Wilhelm Schmidt, 1750

<sup>56</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 343.

<sup>57</sup> Do dalszej dyskusji, patrz B. Ludwig, *Kants Rechtslehre*, Meiner, Hamburg 1988, oraz *Postulat, Deduktion und Abstraktion in Kants Lehre vom intelligiblen Besitz*, w: „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, 82, 1996, s. 250-259.

w głównych fragmentach Kantowskiej *Nauki prawa* – zarazem jednak zobaczymy także do jakiego stopnia jego argumentacja zależy od doktryn zawartych w pierwszych dwóch *Krytykach*.

Zanim przyjrzymy się szczegółom Kantowskiej argumentacji, musimy poczynić ogólną uwagę na temat zakresu teorii własności: musimy mieć zawsze na uwadze, że *każde* działanie, a więc także każde użycie przedmiotów zewnętrznych podlega przede wszystkim „normom prawa”. Dlatego też żadne prawa własności *nigdy* nie będą poszerzać praw właścicieli do swych przedmiotów poza granice wyznaczone przez to prawo. Toteż teoria własności stawia przede wszystkim pytanie nie o to, *co* osoby mogą zgodnie z prawem robić z posiadanymi przez siebie rzeczami, lecz o to, *kto* zgodnie z „normą prawa” ma prawo do używania tych rzeczy. Wszelkie specjalne przywileje (prawo do używania rzeczy, do jej sprzedaży, bądź rozporządzania nią, prawo do wartości kapitałowej rzeczy) wynikają po prostu z prawa do powstrzymywania *innych* od pewnych zachowań – to jest z prawa do sprawowania *wyłącznego*<sup>58</sup> użytku. Jeśli jakieś użycie przedmiotu samo z siebie jest już niesprawiedliwe, prawo własności przedmiotu nie sprawi, że stanie się ono zgodne z prawem: ktokolwiek strzela do niewinnej istoty ludzkiej jest zabójcą, niezależnie od tego, czy jest prawnym właścicielem broni i kuli. Ukrycie zaś jedyne go dostępnego pasa ratunkowego przed jedynym tonącym, jest niesprawiedliwe bez względu na to, kto może być jego prawnym właścicielem.

Główny argument Kanta na rzecz wyłącznych praw własności obejmuje dwa kroki: argument wspierający – bądź dowodzący – apriorycznej zasady „mojego i twojego”, a następnie dedukcję<sup>59</sup> pojęcia *possessio noumenon* za pomocą tejże zasady. Wraz z wydedukowaniem

---

<sup>58</sup> W związku z ostatnim wyjaśnieniem, zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 31 i n.

<sup>59</sup> Chociaż Kantowskie zastosowanie terminu „dedukcja” nie jest bynajmniej jednoznaczne (w rzeczywistości mamy do czynienia z „dedukcjami”: *Kategorien, Erkenntnisse, Grundsätze, Begriffe*, a nawet *Einteilungen*, by wspomnieć tylko o kilku z nich), jest oczywiste, że w *tym* akurat kontekście przedmiotem wspomnianej „dedukcji” jest „pojęcie”, a *nie* „postulat” czy jakieś inne „pryncypium” lub „teoremat”.

owego pojęcia *possessio noumenon*<sup>60</sup>, niezbędne są dalsze kroki umożliwiające jego funkcjonowanie<sup>61</sup>.

Pierwsza część tej argumentacji przebiega następująco<sup>62</sup>. (1) Przypuśćmy, że istniałaby praktyczna norma, która zabraniałaby czynienia użytku z pewnego przedmiotu wyboru, choć owo użycie „mogłoby współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z powszechną normą”<sup>63</sup>. Owa praktyczna norma byłaby oczywiście wewnętrznie sprzeczna, jako że zabraniałaby czegoś, co z *definicji*<sup>64</sup> jest prawe. (2) Następnie jest oczywiste, że sprawowanie kontroli nad pewnymi przedmiotami wyboru, poprzez używanie ich – jak choćby jedzenie jabłka lub położenie się na wolnym kawałku ziemi – a co za tym idzie *wyłączenie* innych z kontroli nad nimi *jest prawe* (jak pokazuje „twierdzenie a priori dotyczące posiadania *empirycznego*”<sup>65</sup>). Łącznie z (1) i (2) wynika bezpośrednio (3) że każda norma, która *bezwzględnie* [*absolutes Verbot*] zabrania używania przedmiotów wyboru jest wewnętrznie sprzeczna. Rozważmy następnie prawa czystego praktycznego rozumu. (4) Muszą one być „normami formalnymi”, które abstrahują od materii wyboru i z tego względu będą traktować wszystkie przedmioty wyboru wyłącznie jako przedmioty wyboru, nie zważając na jakiegokolwiek inne ich właściwości<sup>66</sup>. Jeżeli więc czysty rozum praktyczny określa formalną normę dotyczącą mojego i twojego, może ona odnosić się jedynie do przedmiotów wyboru w ogóle (w przeciwnym razie zależałaby ona od *materii*, a nie tylko od *formy*). (5) W konsekwencji, jedynymi możliwymi normami czystego praktycznego rozumu, dotyczącymi mojego i twojego są następujące dwie: „Każdy zewnętrzny przedmiot mojego (lub twojego) wyboru mogę (możesz) mieć jako coś,

---

<sup>60</sup> Por. I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 345 i n.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 346-352.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 337 i n.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 338.

<sup>64</sup> Zob. tamże, s. 320.

<sup>65</sup> Tamże, s. 343.

<sup>66</sup> Odnośnie do „formalnego” charakteru praktycznych norm zob. tegoż, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 47 i n.

co jest moje (lub twoje)”<sup>67</sup> oraz „Wszystkie zewnętrzne przedmioty wyboru są niczyje (są one *res nullius*)” – *tertium non datur*. Zgodnie z naszą wcześniejszą konkluzją (3), druga z tych norm prowadziłaby do „sprzeczności zewnętrznej wolności z samą sobą”. Toteż „postulat czystego praktycznego rozumu dotyczący mojego i twojego” brzmi: „do tego, co jest czymś moim w znaczeniu prawnym, mogę zaliczyć każdy zewnętrzny przedmiot mojego wyboru, który mam w swoim władaniu (i w tej mierze, w jakiej mam go w moim władaniu), nie będąc w jego posiadaniu”<sup>68</sup>.

Mimo że zasada ta została ustanowiona przez „usunięcie” czy „pominięcie” czegoś (to jest „przez samo abstrahowanie od empirycznych warunków, do którego uprawnia zasada wolności”<sup>69</sup>), paradoksalnie prowadzi ona do „poszerzenia” pojęcia posiadania – i samego praktycznego rozumu<sup>70</sup>. Stanie się to oczywiste, w najgorszym wypadku wówczas, gdy przejdziemy do drugiej części Kantowskiej argumentacji, a mianowicie do „wywodu pojęcia czysto prawnego posiadania przedmiotu zewnętrznego (*possessio noumenon*)”<sup>71</sup>, który dokonuje się w podsumowującym paragrafie §6.

Przerwijmy jednak na chwilę i przyjrzyjmy się temu, co Kant dowiódł do tej pory. Jeśli bierzemy udział w grze *Rechtslehre*, uznajemy się za osoby. Musimy więc uważać się za *causae liberae*, działające zgodnie z *formalną* normą. Gdy następnie zastosujemy samą tę zasadę „zdolności wolnego działania” [*free agency*] do postawionego przez nas pytania o zgodne z prawem używanie przedmiotów zewnętrznych, uzmysłowimy sobie, że „maksyma, która podniesiona do rangi [obowiązującej] normy czyniłaby pewien przedmiot wyboru przedmiotem *samym w sobie* (obiektywnie) *niczyim* (*res nullius*), jest niezgodna z prawem [*rechtswidrig*]”<sup>72</sup>. Działanie podług takiej maksymy oznaczałoby zatem odmowę działania *jako osoba* – to znaczy odrzucenie przywileju bycia

---

<sup>67</sup> Tegoż, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 338. [przekł. zmod.]

<sup>68</sup> Tamże, s. 345. [przekł. zmod.]

<sup>69</sup> Tamże, s. 349.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 339.

<sup>71</sup> Tamże, s. 342. [przekł. zmod.]

<sup>72</sup> Tamże, s. 338.

traktowanym przez innych zgodnie z ogólną regułą prawa (przynajmniej pod tym szczególnym względem). Jest to bezpośrednia konsekwencja spostrzeżenia, że otwarte zaprzeczenie możliwości „mojego i twojego” byłoby równoznaczne z całkowitym porzuceniem gry *Rechtslehre*. Dalsza konsekwencja jest zaś taka, że, ktokolwiek rości sobie prawo do posiadania czegoś na własność w istocie do tego *prawo*, a co za tym idzie jest uprawniony do użycia przymusu w celu ustanowienia owego *suum* – rzecz jasna, tak długo, jak długo pozostaje to w zgodzie z powszechną zasadą prawa<sup>73</sup>.

Pozostała *dedukcja pojęcia* nie-fizycznego posiadania jest bardzo krótka i prosta. Jeśli – jak głosi podane przez Kanta *trzecie* sformułowanie postulatu – „obowiązkiem wynikającym z prawa jest postępowanie wobec innych w taki sposób, aby rzeczy zewnętrzne (dające się używać) mogły także stawać się czyjąś własnością”<sup>74</sup>, i jeżeli – jak Kant dowiódł już w *Ekspozycji*<sup>75</sup> – „pojęcie rzeczy zewnętrznej należącej do kogoś [...] opiera się jedynie na posiadaniu nie-fizycznym”<sup>76</sup>, wówczas pojęcie nie-fizycznego „posiadania” (to jest posiadania „czysto prawnego”) musi być możliwe. Oznacza to, że pojęcie to *odnosi się* do czegoś (mianowicie, do „*Gegenstand des Begriffs*”, chociaż jeszcze nie wiemy jak owo coś może „wyglądać”)<sup>77</sup>. W wyniku tej dedukcji *pojęcie* posiadania zostaje więc w istocie ekstensjonalnie „poszerzone” przeobrażając się z li tylko empirycznego pojęcia posiadania fizycznego w czysto rozumowe pojęcie „posiadania nie-fizycznego”.

---

<sup>73</sup> Patrz poniżej.

<sup>74</sup> Tamże, s. 345 i n. W odniesieniu do *czwartej* formuły zob. tamże, s. 351 i n.

<sup>75</sup> Tzn. § 6.

<sup>76</sup> Tamże, s. 345 i n. [przekł. zmod.]

<sup>77</sup> Musimy wziąć tu pod uwagę Kantowską teorię pojęcia. Pojęcie jest *możliwe* wtedy i tylko wtedy, gdy odnosi się do przedmiotu (*Gegenstand*). „Możliwość” pojęcia jest czymś więcej niż bycie wolnym od sprzeczności. Gwoli zaznajomienia się z wolffiańskimi korzeniami tej interpretacji „możliwości pojęcia” patrz M. Kuehn, *Der Objektbegriff bei Christian Wolff und Immanuel Kant*, w: *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, (red.) H. F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen i W. Stark, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, s. 39-56.



Jednakże, jak wskazuje Kant, dedukcja ta wcale nie „poszerza naszej wiedzy” dotyczącej tego pojęcia (którego korzenie giną w rzeczywistości inteligibilnej). Za pewnik musimy jedynie przyjąć („z moralno-praktycznego punktu widzenia”<sup>78</sup>) to, że odnosi się ono do jakiegoś<sup>79</sup> przedmiotu (podobnie jak samo pojęcie wolności). Dlatego, zasady „stosowania” go do rzeczy<sup>80</sup> w świecie zmysłowym, musimy zbadać niezależnie od dotychczas rozważanych argumentów. Przypomnijmy, że przedmiotem *empirycznego* pojęcia posiadania było „dzierzenie” (*detentio*)<sup>81</sup>. Co zatem jest przedmiotem *czysto rozumowego* pojęcia posiadania? Oczywiście nic innego jak „intelektualny stosunek do przedmiotu, który mam *w swoim władaniu* [...] i przedmiot ten należy do mnie, ponieważ moja wola skłaniająca się do jego dowolnego używania nie sprzeciwia się prawu do wolności zewnętrznej”<sup>82</sup>. Jeśli zapytamy teraz o warunek, pod którym nie powstanie przypuszczalny „konflikt” między *moją wolą* a normami zewnętrznej wolności ostateczna odpowiedź jest oczywista:

„Otóż jednostronna wola dotycząca posiadania zewnętrznego, a tym samym przypadkowego, nie może służyć każdemu za przymuszającą normę, gdyż naruszałoby to wolność zgodną z ogólnymi normami. Tak zatem wolą, dzięki której każdy może zdobyć tę pewność, może być jedynie wola zobowiązująca każdego innego, a tym samym zespołowa wola powszechna (wspólna) i wyposażona w siłę”<sup>83</sup>.

*Przedmiotem „czysto rozumowego pojęcia” possessio noumenon jest „ustanowione przez wolę powszechną władanie nad zewnętrznym przedmiotem wyboru”. Zatem „jedynie w stanie obywatelskim możliwe*

---

<sup>78</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 378.

<sup>79</sup> Moglibyśmy powiedzieć nieco bardziej odpowiednio: „ten praktyczny rozum *wymaga* tego aby korzystać z przedmiotu”

<sup>80</sup> Używam w tym miejscu terminu „rzecz” (nie „przedmiot”), aby zapobiec pomieszaniu „przedmiotu” (*Gegenstand*), do którego odnosi się pojęcie „nie-fizycznego posiadania”, z zewnętrznym „przedmiotem” („rzeczą”), który jest mój dzięki owemu „nie-fizycznemu posiadaniu”.

<sup>81</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 337, 341 i n.

<sup>82</sup> Tamże, s. 347.

<sup>83</sup> Tamże, s. 350.

są też zewnętrzne przedmioty należące do kogoś”<sup>84</sup>. Tym samym naszym oczom ukazuje się pierwsze ważne pojęcie należące do sfery prawa publicznego: wola powszechna.

Nim dokładniej zbadamy wzajemne powiązanie prawa prywatnego i publicznego, powinniśmy wspomnieć o ważnym skutku ubocznym zastosowania Kantowskiej metody. Jak widzieliśmy, „możliwość” pojęcia „nie-fizycznego posiadania” została ustalona w sposób *niezależny*, bez odnoszenia się do szczególnych warunków jego „stosowania”, a więc normodawstwa woli powszechnej. W rezultacie istnieje „przywilej prawa [wynikającego] z empirycznego stanu posiadania”<sup>85</sup>, który czyni posiadanie nie-fizyczne możliwym *nawet przed faktycznym* ustanowieniem woli powszechnej. Kto dzierży zewnętrzny przedmiot, jest uprawniony do powstrzymania każdego „kto nie chce przejść wraz z nim do stanu wolności regulowanej przez publicznie obowiązujące normy, ażeby zgodnie z postulatami rozumu przejąć do swojego własnego użytku pewną rzecz, która inaczej zostałaby praktycznie unicestwiona”<sup>86</sup>. W tym momencie powinno być już jasne, że Kantowskie „usprawiedliwienie własności” pokonało bardzo osobliwą drogę określającą. (1) Własność jest sprawiedliwa, *ponieważ* sprawiedliwe jest roszczenie właściciela by *wykluczyć innych* z posiadania (*nie* na odwrót!). (2) Owo drugie roszczenie jest zaś sprawiedliwe tylko *dlatego*, że *inni* nie mają *żadnych praw*, które można przeciwstawić temu roszczeniu (a *nie* dlatego, że właściciel ma – czy musi mieć – specjalne „extra” prawa *do* pewnych rzeczy!) – rzecz jasna tak długo, jak długo pozostaje ono w zgodzie z aksjomatem prawa<sup>87</sup>. Posługując się w nieco paradoksalny sposób słynnym zwrotem Hohfelda: kiedy *roszczę sobie prawo do własności* przedmiotu, który aktualnie do nikogo nie należy, mój *przywilej* użycia tego przedmiotu staje się *prawnym roszczeniem* tylko *dlatego*, że znikają *przywileje* innych do zrobienia z niego użytku (dopóki

---

<sup>84</sup> Tamże, s. 350.

<sup>85</sup> Tamże, s. 351; por. tamże, s. 359 i n.

<sup>86</sup> Tamże, s. 352.

<sup>87</sup> Nie mogę zająć się tutaj problemem zgodnego z prawem *nabywania*, który jest głównym tematem drugiego rozdziału *Rechtslehre* (tamże, s. 352-394).

są one jeszcze zwykłymi *przywilejami*, a nie prawnymi roszczeniami)<sup>88</sup>. Krótko mówiąc, własność (raz wprowadzona) jest uprawniona [*justified*], *ponieważ* nie istnieje żadne powszechne prawo sprzeciwiania się *wprowadzaniu* własności<sup>89</sup>. Reguły gry *Rechtslehre* mają zastosowanie do osób i jeśli choćby *jedna* z tych osób rości sobie prawo do własności, inni nie mają prawa sprzeciwiać się temu wprowadzeniu własności.

Przy okazji należy wspomnieć, że obowiązek wejścia do społeczności właścicieli ma w rzeczywistości dla Kanta warunkowy charakter. Gdyby na powierzchni ziemi było wystarczająco dużo miejsca by „ludzie mogliby się na niej tak rozproszyć, że nie tworzyliby żadnej wspólnoty, ta [wspólnota] nie byłaby koniecznym następstwem ich istnienia na ziemi”<sup>90</sup>. Niemniej nakaz wstąpienia do społeczności politycznej jest imperatywem *kategorycznym*<sup>91</sup>. Tak jak wypełnienie zobowiązania jest *szczególnym obowiązkiem*, tylko jeśli faktycznie istnieje jakaś umowa, wstąpienie do społeczeństwa jest obowiązkiem wyłącznie wówczas gdy nie ma żadnej możliwości „rozproszenia się” w *vacuos locos*. Jeśli ktoś

---

<sup>88</sup> W dość naturalny sposób doprowadzi to do Kantowskiej teorii *pierwszego* nabycia (tamże, §§ 11-17).

<sup>89</sup> „Posiadanie prawa do rzeczy” oraz „bycie uprawnionym do powstrzymywania innych od używania rzeczy” to (§§ D i E) dwie strony jednej monety. Wystarczy więc podać uzasadniające przyczyny dla lewej, albo dla prawej strony tego równania, by uzasadnić je obie. Podczas gdy uzasadnienie *via* lewa strona równania będzie musiało wziąć pod uwagę specyficzne własności rzeczy, ich *materię* (jak stosunek do podstawowych ludzkich potrzeb lub czegoś w tym rodzaju), Kantowskie uzasadnianie *via* prawa strona równania bierze pod uwagę samą *formalność* zasad moralnych. Wiąże się to z Kantowskim „paradoksem metody” (zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 105): z tego względu, próba niezależnego uzasadnienia lewej strony byłaby – z Kantowskiego punktu widzenia – „Grund aller Verwirrungen der Philosophen” (tamże, s. 106) w odniesieniu do własności.

<sup>90</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 358.

<sup>91</sup> Imperatywy *kategoryczne* mogą określać obowiązki *warunkowe*. Imperatyw jest „hipotetyczny” tylko wtedy, gdy warunek określony w poprzedniku jest taki, że zobowiązana osoba ma pewien *cel*. Dalsze szczegóły znajdzie czytelnik w: B. Ludwig, *Warum es keine hypothetischen Imperative gibt*, w: *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, (red.) H. F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen i W. Stark, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999.

rości sobie jakie prawo własności, innym pozostają rzecz jasna oczywiście tylko trzy możliwe reakcje: *pierwsza* to upierać się, że dany przedmiot powinien pozostać *res nullius*, *druga* to unikać konfliktu poprzez pozostawienie danego przedmiotu jego pierwszemu posiadaczowi i unikanie jakiegokolwiek późniejszego kontaktu, a *trzecia* to przystąpić wraz z nim do społeczeństwa pod zjednoczoną wolą, by ustalić własność przedmiotów zewnętrznych. Skoro jednak Kantowski postulat praktycznego rozumu *kategorycznie* zabrania pierwszego rozwiązania i skoro miejsca na świecie są ograniczone, nie ma ucieczki od społeczeństwa obywatelskiego: „*Exeundum est e statu naturali*”<sup>92</sup>.

Z tego względu istnieje „prowizoryczne prawne posiadanie” – jak określa je Kant – które traktuje się „porównawczo jako posiadanie prawne”<sup>93</sup>. I to ono jest kluczem do Kantowskiego rozwiązania dokuczliwego problemu, iż własność wprowadzona powszechną wolą powinna być możliwa jeszcze zanim powszechna wola *wszystkich* kobiet i *wszystkich* mężczyzn we *wszystkich* krajach i we *wszystkich* czasach

---

<sup>92</sup> Jak Kant później podkreśla, jednostka „musi zjednoczyć się ze wszystkimi innymi (z którymi nieuchronnie pozostaje się w stosunkach wzajemnego oddziaływania), aby poddać się zewnętrznemu przymusowi, wywieranemu przez publicznie obowiązujące normy”, zob. tamże, s. 412.

<sup>93</sup> Tamże, s. 351.

zostanie faktycznie ustanowiona<sup>94</sup>. Dzięki tej „prerogatywie” w istocie wystarczy, jeśli działa się „zgodnie z ideą możliwej zjednoczonej woli”<sup>95</sup>. Zasadność „cofnięcia się” od *rzeczywistego* zjednoczenia wielu woli (tworzonego w wyniku *rzeczywistego* porozumienia lub umowy) do *idei* zjednoczonej woli stanowi, jak widzieliśmy, konsekwencję metody zastosowanej przez Kanta w paragrafach 1-6 „Prawa prywatnego”.

7.

Kwestię Kantowskiego prawa publicznego poruszyliśmy już, wspominając o pojęciu powszechnej woli normodawczej, jako istotnej

---

<sup>94</sup> Robert Filmer w słynnej krytyce Hugo Grotiusa i jego kontraktualistycznego ufundowania własności, wskazuje na ten sam problem ponad sto lat wcześniej: wyłącznie kontraktualistyczne ufundowanie własności zakłada wzajemną umowę całej ludzkości. John Locke starał się odpowiedzieć na ten atak w rozdziale piątym drugiego *Traktatu*. W jednym – centralnym – aspekcie jego odpowiedź jest całkiem podobna do Kantowskiej. Według Locke’a, praca „wprowadza rozróżnienie” między rzeczą złączoną z pracą a tymi rzeczami, które są *z natury (!) wspólne*. Toteż praca „usuwa” przedmiot z tego *wspólnego stanu, w którym pozostawiła go natura* (dopóty, dopóki „wystarcza, tak samo dobrych” dla innych). *Naturalne (!) prawo* innych do używania tego przedmiotu jest więc unieważniane, a uprzednio *naturalne* prawo pracującego staje się tym samym prawem *własności* (ponieważ może on teraz wykluczyć innych nie naruszając jakichkolwiek praw). Podczas gdy Locke’owscy „przeciwnicy zawłaszczenia” tracą swoje *naturalne* prawo do rzeczy z powodu „*denaturalizującej*” pracy zawłaszczającego, Kantowscy „przeciwnicy zawłaszczenia” nigdy nie mieli takiego prawa, bowiem pociągałoby ono za sobą działanie podług niesłusznej maksymy (jak pokazuje postulat). Chociaż Locke i Kant podają całkiem różne wyjaśnienia dotyczące praw własności, *obaj* zakładają, że prawa własności są generalnie uzasadnione *dlatego*, że *przeciwnicy* nie mają prawa sprzeciwu (a *nie* na odwrót: dlatego, że właściciele mają *dotatkowe* prawo do rzeczy!), a więc dlatego, że przywileje (w odniesieniu do „przedmiotów pozbawionych wolności”) stają się prawnym roszczeniem, podczas gdy wszystkie przeciwstawne przywileje znikają. W kwestii Locke’owskiej teorii własności jako obrony *kontraktualistycznej* teorii Grotiusa przed *paternalistycznym* atakiem Filmera, zob. B. Ludwig, *Arbeit, Geld, Gesetz. Eine Neubestimmung von Aufgabe und Ziel der Eigentumstheorie John Lockes*, w: K. G. Ballestrem, V. Gerhardt, H. Ottman i M. P. Thompson (red.), „*Politisches Denken*”, Jahrbuch 2001, Metzler, Stuttgart 2001.

<sup>95</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 353.

części zastosowania (czy realizacji) pojęcia nie-fizycznego posiadania. Z jeszcze większą oczywistością zagadnienie to pojawia się pod koniec §8, zaraz po wprowadzeniu tego pojęcia: „jednakże stan, w którym podlega się pewnej ogólnej zewnętrznej (tj. publicznej) władzy normodawczej, wyposażonej w siłę jest stanem obywatelskim”<sup>96</sup>. Bezpośrednio po tym zdaniu następuje pierwsze Kantowskie sformułowanie, w formie „wniosku”, słynnego *exeundum est e statu naturali*: „Skoro z prawnego punktu widzenia musi być rzeczą możliwą, abym posiadał pewien przedmiot zewnętrzny jako należący do mnie, w takim razie każdemu podmiotowi musi też być wolno zmusić każdego innego, z kim wda się w spór o to, do kogo należy pewien taki przedmiot, aby wraz z nim podporządkował się zasadom ustroju obywatelskiego”<sup>97</sup>.

Jak zatem widać konieczność zewnętrznego *normodawstwa* („*Gesetzgebung*”), nie tylko w postaci kadry egzekwującej prawa naturalne, lecz także w postaci *normodawcy* [*Gesetzgeber*] *praw pozytywnych*<sup>98</sup>, wyprowadza się z konieczności zastosowania pojęcia „prawa” do używania *zewnętrznych* przedmiotów wyboru.

Nie istnieje żaden wprowadzony przez *prawo naturalne*, podział *naturalny* przedmiotów zewnętrznych (jak ma to miejsce w przypadku prawa wrodzonego, na przykład do części własnego ciała) – *własność* jest artefaktem ludzkiej woli. Chociaż „możliwość” podstawowego pojęcia „nie-fizycznego posiadania” może zostać dowiedziona przy użyciu samego tylko czystego rozumu praktycznego, *własność* – to jest moje i twoje w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych – musi być powołana do życia mocą *pozytywnego prawa* powszechnie zjednoczonej woli – w przeciwnym razie stanowiłaby ona pogwałcenie cudzej wolności. Jednakże sama „wola powszechna” – o czym wie każdy student prawa – nie konstytuuje jeszcze całego pojęcia ustroju obywatelskiego:

„Każde państwo zawiera trzy *władze*, tzn. zjednoczoną wolą wszystkich w trojkiej osobie (*trias politica*): *władzę panującą* (suwerenną zwierzchność) w osobie

---

<sup>96</sup> Tamże, s. 350.

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> Zob. tamże, s. 313; por. Vig. AA XXVII 528-529.

ustawodawcy, władzę wykonawczą w osobie rządzącego (zgodnie z ustawą) i władzę sędziowską (przyznającą każdemu to, co mu się zgodnie z ustawą należy) w osobie sędziego (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*)<sup>99</sup>.

Owe trzy władze odpowiadają trzem twierdzeniom w „praktycznym sylogizmie”: normie, nakazowi i orzeczeniu<sup>100</sup>. Mimochodem mogę wspomnieć, że trzy „rozdziały” [*Hauptstücke*] „Prawa prywatnego w odniesieniu do własności zewnętrznej jako takiej” korespondują właśnie z tymi trzema twierdzeniami sylogizmu, a co za tym idzie trzema władzami w państwie – a więc z fundamentalną strukturą prawa publicznego. Władza ustawodawcza przysługuje „zjednoczonej woli” ludu, koresponduje więc z rozdziałem 1 (jak już ustalono). Władza wykonawcza określa „reguły, według których każdy obywatel może coś nabyć”<sup>101</sup>, reguły, które są już tematem rozdziału 2 („W jaki sposób można nabyć coś zewnętrznego?”<sup>102</sup>); wreszcie jeszcze bardziej widoczne jest to, że „publiczna instancja sądowa”, która jest głównym tematem rozdziału 3<sup>103</sup>, antycypuje trzecią władzę w państwie.

Gdy weźmiemy pod uwagę wszystkie te rzeczy, stanie się jasne, że Kantowskie pojęcie państwa, „formy państwa jako takiego, tzn. *państwo w idei* [określającej], jakie ono powinno być według czystych pryncypiów prawa”<sup>104</sup>, to nic innego jak wypracowywanie pojęcia zbioru reguł oraz instytucji koniecznych do prowadzenia gry *Rechtslehre* w jej najrozleglejszej wersji: gry *osób* dzielących świat zewnętrznych przedmiotów wyboru. Rozważając wcześniej „grę *Rechtslehre* w mikro-skali” obejmującej fryzjerów i poetów z dość małymi potrzebami, widzieliśmy, że wiele problemów związanych z ustaleniem co jest działaniem sprawiedliwym bądź niesprawiedliwym może pojawić się już na bardzo podstawowym poziomie i że nawet owa gra w „mikro-skali” prawdopodobnie stałaby się niestabilna za sprawą ludzkiej złośliwości.

---

<sup>99</sup> Tamże, s. 414.

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> Tamże, s. 418. [przekł. zmod.]

<sup>102</sup> Tamże, s. 352.

<sup>103</sup> Tamże, s. 394.

<sup>104</sup> Tamże, s. 414.



Rozważając teraz wersję makro tej gry warto zwrócić uwagę na fakt, że „natura ludzka” nie pełniła w Kantowskim wykładzie żadnej istotnej roli. Co z ludzkimi potrzebami i żądzami? Co z ludzkimi pasjami? Co z „maksymami przemocy” oraz „skłonnościami do wzajemnego zwalczania się?”<sup>105</sup>. Kant wspomina o nich jedynie raz pod koniec *Prawa prywatnego*<sup>106</sup>, a nieco później dodaje, że nie mają one większego znaczenia także dla jego prawa publicznego: „jakkolwiek dobrotliwi i posłuszni prawu byliby ludzie, to przecież w samej podsuwanej przez zrozum idei takiego (nieuregulowanego przez prawo) stanu [tj. stanu natury] zawiera się już, że [...] poszczególne jednostki, narody i państwa nigdy nie mogły być zabezpieczone przed aktami przemocy ze strony innych, i to dlatego, że każdy z tych [podmiotów] ma prawo czynić to, co jemu wydaje się słuszne i dobre”<sup>107</sup>.

Być może istnieją istoty ludzkie, które wiedzą, jak żyć i bez kadry egzekwującej<sup>108</sup>, bez powszechnej woli dostarczającej norm dotyczące mojego i twojego, bez reguł które określają zasady nabywania, a nawet bez sądów orzekających co jest prawe bądź nieprawe w danym przypadku. Dopóki jednak *zewnętrzne przedmioty* wyboru są częścią ich gry, taka sytuacja może mieć miejsce jedynie w wyniku przypadku. Tacy ludzie mogą robić tylko to, co „każdemu z nich wydaje się prawe i dobre” (i taki stan rzeczy faktycznie mógłby funkcjonować w pokojowy sposób przez *jakiś* czas, w *bardzo* małych wspólnotach ludzi wielce miłujących pokój, o *ogromnej* zdolności przewidywania pragnień i potrzeb swych współtowarzyszy), brak im jednak obowiązującego wspólnego pryncypium sprawiedliwości, skoro prawne regulacje dotyczące użycia *zewnętrznych* przedmiotów mogą zostać określone jedynie przez

---

<sup>105</sup> Por. tamże, s. 412.

<sup>106</sup> Tamże, s. 406.

<sup>107</sup> Tamże, s. 412.

<sup>108</sup> Oczywiście pytanie o to, czy egzekwowanie zgodnego z prawem zachowywania istot ludzkich, jest faktycznie konieczne, jest pytaniem *antropologicznym*. Musimy jednakże pamiętać, że na pytanie to *nie* można udzielić ogólnej odpowiedzi: w wielu sytuacjach *pewni* ludzie działają zgodnie z normami, bez jakiegokolwiek ich egzekwowania, podczas gdy *inni* nie. Kant *usprawiedliwia* [*justifies*] przymus (w §C do §D) i *zakłada* (na przykład w §8 lub §42) jako rzecz oczywistą, że jest on niekiedy konieczny.

pozytywne prawo, pozytywne reguły oraz przez orzeczenia, które do pewnego stopnia są *arbitralne*: „choć bowiem każdy może nabyć pewien przedmiot zewnętrzny przez zawłaszczenie albo przez umowę zgodnie ze swoimi pojęciami prawa, to przecież to nabycie jest tylko prowizoryczne, dopóki nie uzyska sankcji publicznej normy, ponieważ nie jest określone przez żadną publiczną (dystrybucyjną) sprawiedliwość ani też zabezpieczane przez władzę egzekwującą prawo”<sup>109</sup>.

8.

Nie miejsce tu na dalsze zagłębiania się w szczegóły Kantowskiego prawa publicznego. Pytanie, na które chciałem znaleźć odpowiedź brzmiało „Skąd prawo publiczne?” i teraz przyszedł czas na podsumowanie.

Zaczęliśmy od uznania gry *Rechtslehre* za najbardziej fundamentalną i rozbudowaną grę, w które mogą grać *osoby*. Jest to gra, której normy to normy, do których muszą się one odnosić, ilekroć usprawiedliwiają swe działanie wobec innych i ilekroć oczekują od innych tego samego. Jeśli ktoś nie przestrzega norm tej gry, nie ma podstaw by skarżyć się, gdy jest przymuszany przez swych towarzyszy. Fundamentalna norma tej gry, „ogólna zasada prawa”, została ustanowiona w toku badania pojęcia osoby, która jest istotą zdolną do *przypisania*, i którą z tego względu można uznać za *causa libera*. Ponieważ ów drugi rodzaj przyczyny nie może zostać rozpoznany samym rozumem teoretycznym, może być jedynie *wywnioskowany* z danej normy, normy wolności. Ktokolwiek twierdzi, że jest osobą (a *twierdzenie* przeciwne byłoby, oczywiście, pragmatycznie sprzeczne z samym sobą), a więc, że jest „niezależny od bycia ograniczanym przez cudze wybory”, przyzwala na podporządkowanie się tej normie – to znaczy na bycie uczestnikiem gry *Rechtslehre*. Tak długo, jak długo nie bierze się pod uwagę zewnętrznych przedmiotów instytucjonalne ramy gry *Rechtslehre* nie są warte wspomnienia, ponieważ dość łatwo spostrzec, które działanie uchodzi za

---

<sup>109</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 413.

uprawnione [*justified*] (bądź nieuprawnione [*unjustified*]): jakikolwiek nieuprawniony [*unauthorized*] przymus – a więc jakiegokolwiek nieuprawnione ingerowanie w czyjeś ciało – jest niesprawiedliwe. Ingerowanie w czyjeś ciało jest uprawnione wyłącznie, gdy staje na przeszkodzie nieusprawiedliwionemu działaniu, lub gdy jest ono dozwolone na mocy uprzedniej obietnicy (bądź kontraktu).

Struktura gry *Rechtslehre* staje się bardziej złożona, gdy w grę wchodzi zewnętrzne przedmioty wyboru, w szczególności rzeczy. „Moje i twoje” w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych zakłada wówczas pojęcie *possessio noumenon*, a zastosowanie tego pojęcia zakłada dobrowolną zgodę osób – to znaczy *pozytywne* prawa nadane przez powszechnie zjednoczoną wolę, zbiór *pozytywnych* reguł dotyczących nabywania i dalsze pozytywne pryncypia właściwego osądu. Dlatego gra *Rechtslehre* w swej rozbudowanej formie zakłada prawo publiczne – to znaczy „państwo” z trzema oddzielnymi władzami i jeśli wybiegniemy wzrokiem dalej, także „prawo narodów” i „prawem kosmopolityczne”.

„Skąd prawo publiczne?” Sama Kantowska odpowiedź jest dość prosta (choć jej metafizyczne założenia bynajmniej nie są): ponieważ właśnie w takiej sytuacji – i tylko w niej – istoty ludzkie mogą dać sprawozdanie z tego, co jest sprawiedliwe lub niesprawiedliwe w ich wzajemnej komunikacji oraz w toku obchodzenia się z którymkolwiek z występujących w tym świecie przedmiotów, którego chcą oni użyć do którejkolwiek ze swych podstawowych potrzeb – lub w jakimkolwiek głupim celu, który może im przyjść do głowy: 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 naruszeniem 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

BERND LUDWIG  
SKĄD PRAWO PUBLICZNE? ZNACZENIE TEORETYCZNEGO I PRAKTYCZNEGO  
ROZUMOWANIA W KANTOWSKIEJ NAUCE PRAWA

szczęśliwości), ani z przepisaniem środków odpowiednich do osiągnięcia owego celu”<sup>110</sup>.

*Przełożył Tomasz W. Michałowski*

[Przekład na podstawie: Bernd Ludwig, *Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's Doctrine of Right*, [w:] Mark Timmons (red.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, New York 2002, s. 159-183].

---

<sup>110</sup> Tegoż, *O porzekadle*, dz. cyt., s. 18 i n.