

# Joanna Miksa

---

## Religia i granice uprawnień instytucji państwa wobec jednostki w filozofii Immanuela Kanta

---

Etyka 46, 50-64

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Religia i granice uprawnień instytucji państwa wobec jednostki w filozofii Immanuela Kanta

Tekst poświęcony jest zagadnieniu relacji między religią a instytucją państwa w filozofii praktycznej Immanuela Kanta. Religia interpretowana jest jako ograniczenie władzy państwa nad obywatelami. Państwo nie może egzekwować od obywateli dopełniania obowiązków cnoty ani stawiać sobie za cel ich szczęśliwości. Jest ono instytucją opartą na normach pochodzących od czystego rozumu praktycznego i w tym sensie jego powstanie jest dopełnieniem prawa moralnego. Jego funkcją jest jednak ochrona własności i określenie praw obywatelskich, a nie troska o moralny rozwój obywateli poprzez gwarantowanie, że będą oni dokonywali moralnie słusznych wyborów lub stawali się ludźmi coraz lepszymi.

## 1. Wprowadzenie

Mogłoby się wydawać, że religia została przez Kanta oddzielona od polityki tak, że dziedziny te są sobie zupełnie obce. W każdym razie w tekstach poświęconych filozofii państwa i prawa Kant właściwie nie poświęca jej miejsca; w swoich analizach instytucji prawnych, polityki czy nawet zarysie tego, co później zostanie nazwane przestrzenią publiczną, zdaje się pomijać kwestię religii milczeniem. Wystarczy jednak zwrócić uwagę na rodzaj relacji, jaki według Kanta powinien zachodzić między polityką a moralnością, żeby zrozumieć, że uwzględnienie problematyki religijnej jest koniecznością. W moim artykule będę bronić tezy, że refleksja nad religią jest dopełnieniem Kantowskiej filozofii państwa i prawa. Jest tak przede wszystkim dlatego, że zarówno refleksja nad instytucją państwa, jak i namysł nad religią mają za swój wspólny mianownik pojęcie moralności. Bez uwzględnienia tego ostatniego nie może być mowy ani o zrozumieniu Kantowskiej filozofii państwa, ani nie można wyjaśnić, czym miałyby być religia. Ze względu na owo wspólne pochodzenie prawa jurydycznego, jak i religii można powiedzieć, że proces rozwoju państwa, jako bytu pospólnego, podporządkowanego rządowi prawa jurydycznego, oraz projekt wspólnoty etycznej, który zawiera się w Kantowskiej filozofii religii, można zinterpretować jako argumenty na obronę twierdzenia o wykonalności obowiązku moralnego. Jednocześnie, choć zarówno religia, jak i polityka pozostają w ścisłym związku z pojęciem moralności, są pod wieloma względami wzajemnie wobec siebie niezależne. Najbardziej trafnym określeniem relacji między religią

a polityką w filozofii Kanta jest komplementarność. Aby móc wyjaśnić naturę tej zależności, należy zacząć wywód od definicji moralności, by następnie pokazać, w jakim związku z moralnością właśnie pozostaje religia oraz instytucja państwa.

## 2. Definicja moralności (*Sittlichkeit*)

Termin *moralność* jest używany w polskich przekładach tekstów Kanta dla oddania dwóch terminów niemieckich: *Moralität* i *Sittlichkeit*. Termin *Sittlichkeit* jest przez Kanta stosowany na oznaczenie prawa pochodzącego od czystego rozumu praktycznego. Termin *Moralität* występuje czasami jako synonim *Sittlichkeit*, czasem jednak pojawia się jako element składowy określenia „moralność czynu” lub też „moralna wartość czynu”. Prawo moralne, które według Kanta stanowi istotę moralności, jest ustanowione przez czysty rozum praktyczny, w czym wyraża się autonomia tego ostatniego. Wiedza o prawie moralnym nie jest wynikiem doświadczenia empirycznego, co oznacza, że jego znajomość nie wynika z poznania przyrody zmysłowej.

Jeśli doświadczenie zmysłowe nie może być źródłem normy moralnej, to sam czysty rozum teoretyczny nie wystarcza do ugruntowania moralności. Krytyka czystego rozumu teoretycznego każe stwierdzić, że każde poznanie jest uwarunkowane, ponieważ zachodzi w czasie. Rozum co prawda tworzy ideę absolutnie ważnego zobowiązania, ale z punktu widzenia rozumu teoretycznego jest to jednak tylko możliwa hipoteza. Argumentem na rzecz konieczności przyjęcia bezwarunkowo ważnego zobowiązania jest świadomość prawa moralnego. Jest ona powszechnie dostępna w tym sensie, że stanowi konieczny element ludzkiej rozumności i nawet najbardziej prosty umysł jest zdolny do oceny swoich i cudzych działań według kryteriów moralnych; prawo moralne może też zawsze stać się racją podejmowanych przez dowolny podmiot działań. Kant nazywa ową świadomość prawa moralnego „faktem rozumu”:

Świadomość tego podstawowego prawa można nazwać faktem rozumu, ponieważ nie da się go wyspekulować (*hearsvernünfteln*) z poprzedzających danych świadomości, np. ze świadomości wolności (ta świadomość jest nam bowiem dana uprzednio), lecz ponieważ narzuca się nam ono samo przez się jako syntetyczny sąd *a priori*, który nie opiera się na żadnej, ani na czystej, ani na empirycznej naoczności (...)<sup>1</sup>.

Ze względu na swoje szczególne pochodzenie od czystego rozumu praktycznego prawo moralne ma charakter idealny. Oznacza to, że nie przysługuje mu konieczność fizyczna. Krytyka czystego rozumu teoretycznego stanowi podstawę do twierdzenia, że nie ma gwarancji, iż to, co jest konieczne z praktycznego punktu widzenia, stanie się faktem w świecie dostępnym doświadczeniu empirycznemu. Fakt, że normie moralnej przysługuje konieczność rozumowa, oznacza, że imperatyw kategoryczny

---

1 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984, s. 54.

jest ważny niezależnie od tego, czy bieg spraw w świecie jest zgodny z kryteriami pochodzącymi od czystego rozumu praktycznego. Kant posunął się nawet do stwierdzenia, że prawo moralne obowiązywałoby nawet wtedy, jeśli nic na świecie nie działałoby się w zgodzie z tym, co owo prawo nakazuje<sup>2</sup>. Taka wypowiedź stała się źródłem nieszczęśliwej skłonności do utrzymywania, jakoby Kant był obojętny na faktyczne okoliczności ludzkiego działania lub też lekceważył człowieka takiego, jakim jawi się w doświadczeniu empirycznym. Tymczasem wykonalność obowiązku moralnego jest sprawą ogromnej wagi, stanowi podstawowy temat Kantowskiej filozofii państwa i prawa oraz filozofii religii.

Prawodawczość czystego rozumu praktycznego jest argumentem na rzecz twierdzenia, że człowiekowi przysługuje wolność transcendentalna. Najprościej być może da się wyjaśnić pojęcie wolności transcendentalnej jako możliwości działania na podstawie racji, której nie można uzasadnić przez doświadczenie zmysłowe, a której przysługuje powszechna i bezwarunkowa ważność:

Zakładając, że sama jedynie forma prawodawcza maksym jest wystarczającym motywem determinującym wolę, należy znaleźć właściwość tej woli, która daje się determinować przez samą jedynie formę. Ponieważ samą formę prawa można sobie przedstawić jedynie dzięki rozumowi i tym samym nie jest ona przedmiotem zmysłów, przeto też nie należy ona do zjawisk; (...) Skoro jednak żaden inny powód determinujący, prócz owej powszechnej formy prawodawczej, nie może stanowić dla woli prawa, to taką wolę trzeba sobie przedstawić jako zupełnie niezależną od prawa przyrody obejmującego zjawiska, mianowicie od prawa przyczynowości (...). Taka wolność nazywa się wolnością w najściślejszym, tj. transcendentalnym rozumieniu<sup>3</sup>.

Wolność transcendentalna, wbrew wyraźnym ostrzeżeniom Kanta, bywa często interpretowana jako wolność psychologiczna<sup>4</sup>. Wolność psychologiczna jest przedmiotem doświadczenia zmysłu wewnętrznego, jest poczuciem czy też przekonaniem, iż podejmowane działanie jest niezależne od zdarzeń je poprzedzających, a więc stanowi radykalnie nowy, nieuwarunkowany początek serii działań. Tego rodzaju wolność jest o tyle złudna, o ile każde wydarzenie dostępne w doświadczeniu zmysłowym, a więc także w introspekcji, jest – jako dane w czasie – uwarunkowane. Wolność transcendentalna sprawia też kłopoty o tyle, o ile jedynym jej aspektem dostępnym naszemu poznaniu jest świadomość prawa moralnego. Nasze poznanie nie obejmuje jednak wiedzy o tym, czy nasza wola rzeczywiście została zdeterminowana jedynie przez prawo moralne, czy też podlega równocześnie pryncypium miłości własnej. Bez wątplenia wolność transcendentalna przekłada się na to, że prawo moralne jest dla nas racją działania; nie jest jednak dostępne naszemu doświadczeniu, o ile

---

2 Zob. tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984, s. 59 (427).

3 Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 49.

4 Zob. tamże, s. 11–12.

jest również motywem naszego działania. Stanowi to ogromną trudność w filozofii praktycznej Kanta, ponieważ tylko działanie, które zostało spełnione ze względu na motyw, jakim jest prawo moralne, ma wartość moralną. Termin „moralność” (*Moralität*) w węższym znaczeniu tego słowa – w odróżnieniu od działania, któremu przysługuje jedynie legalność (*Legalität*) – oznacza właśnie działanie podjęte ze względu na szacunek dla prawa moralnego. Natomiast drugie określenie (legalność) odnosi się do działania, które jest zgodne z obowiązkiem moralnym; ale szacunek dla prawa moralnego nie musiał być motywem tego działania<sup>5</sup>.

Pojęcie „moralność” (*Sittlichkeit*), które odnosi się w pierwszej kolejności do pojęcia prawa moralnego, można objaśnić poprzez wskazanie na szczególny cel działania, jakim jest *człowieczeństwo rozumiane jako cel sam w sobie*. Cel ten jest ustanowiony przez czysty rozum praktyczny. W *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* Kant stwierdza, że cel ten jest podstawą systemu obowiązków cnoty i rozumieć go należy przede wszystkim jako własną doskonałość i cudzą szczęśliwość<sup>6</sup>. Ów cel określa ludzkie działanie materialnie. Poza tym Kant określa też działanie ze względu na jego formalny charakter, to znaczy o ile dotyczy ono zewnętrznych stosunków między ludźmi, a ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, dotyczy działania człowieka, o ile może ono ograniczyć wolność zewnętrzną osób trzecich<sup>7</sup>. Rozróżnienie formalnego i materialnego aspektu działania jest podstawą podziału na obowiązki prawa, które regulują formalnie pojęte zobowiązania ludzi we wzajemnych stosunkach, oraz obowiązki cnoty, których definicja zawiera pojęcie pewnego materialnie określonego celu, którego obranie jest obowiązkiem.

### 3. Jak należy rozumieć pojęcie religii u Kanta?

Pojęcie religii pojawia się u Kanta w kilku znaczeniach. Kant mówi o *wierze rozumowej*, *religii naturalnej* oraz *wierze kościelnej*. Podział ten można nieco uprościć, stwierdzając, że wiara rozumowa i religia naturalna to pojęcia przeciwstawne wobec wiary kościelnej. Związek każdej z tych dwóch odmian wiary – rozumowej i kościelnej – z instytucją państwa jest odmienny.

Zasadniczy według Kanta sposób rozumienia religii to wiara rozumowa. Postulat przyjęcia istnienia Boga jako istoty doskonałej moralnie jest konsekwencją krytyki czystego rozumu, a więc jest wynikiem rozpoznania przez rozum jego własnej struktury (i granic). Konieczność przyjęcia założenia o istnieniu Boga wynika z dążenia rozumu do jedności, szczególnie do jedności w porządku celów. Ze względu na przynależność do przyrody zmysłowej celem człowieka jest szczęście, przy czym szczęście – według definicji zawartej w *Krytyce praktycznego rozumu* – jest zaspokojeniem pragnień określonych przez władzę pożądania (*Begehrungsvermögen*)<sup>8</sup>.

5 Zob. tenże, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł. W. Galewicz, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006, s. 26 (214).

6 Zob. tamże, s. 50–52.

7 Zob. tenże, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 41–42 (230).

8 Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 37.

Z drugiej strony rozum jest źródłem prawa moralnego, które obejmuje pojęcie *człowieczeństwa jako celu samego w sobie*. Ideał świata moralnego polega na tym, że szczęśliwość będzie udziałem tych, którzy są tego godni z moralnego punktu widzenia. W przeciwnym razie prawo moralne i przyroda zmysłowa byłyby obszarami równoległymi do siebie, ale człowiek rozważany jako istota zmysłowa (*homo phaenomenon*) i człowiek rozważany jako istota rozumna (*homo noumenon*) kierowałyby się dwoma rodzajami imperatywów, które nie dawałyby się uzgodnić. Pragnienie szczęścia nie musiałyby się wiązać z braniem pod uwagę perspektywy moralnej, a działanie zgodne z prawem moralnym nieuchronnie musiałyby być dokonywane bez brania pod uwagę dążenia do szczęścia lub nawet przy założeniu, że oznacza ono rezygnację z tego dążenia. Dla Kanta tego rodzaju konflikt, czy też raczej perspektywa niemożności jego przewyciężenia, jest nie do przyjęcia. Jest tak z kilku powodów. Po pierwsze, wynika to ze wspomnianej dążności samego rozumu do osiągnięcia jedności. Pojęcie moralności stanowi rozwiązanie problemu antynomii, w które nieuchronnie popada czysty rozum teoretyczny. Perspektywa praktyczna, której przesłanki zawarte są w tezie trzeciej antynomii dotyczącej wolności, stanowi szansę na to, że rozumność będzie stanowić pewien spójny system:

Rozum ludzki jest w swej naturze architektoniczny, to jest traktuje wszelkie poznanie jako należące do możliwego systemu i dopuszcza przeto tylko takie zasady naczelne, które nie czynią przynajmniej pewnego istniejącego poznania niezdatnym do pozostawania wraz z innymi w jakimś systemie<sup>9</sup>.

Po wtóre, Kant, wbrew obiegowym opiniom na temat rygoryzmu, który miałby rzekomo polegać na tym, że prawo moralne nieuchronnie oznacza nieliczenie się ze zmysłową i doświadczalnie dostępną naturą człowieka, nigdy nie kwestionował statusu skończonej istoty rozumnej jako *homo phaenomenon*. Widać to najlepiej po rozwiązaniu problemu radykalnego zła natury ludzkiej, które polega na tym, że człowiek może w działaniu dawać pierwszeństwo pobudkom, które są wyrazem miłości własnej, kosztem pobudki moralnej<sup>10</sup>. Zło jest możliwe do przewyciężenia w ramach wspólnoty etycznej, ale przewyciężenie nie będzie polegać na tym, że człowiek w ogóle zaprzestanie działać ze względu na miłość własną, ale na tym, że czyniąc zadość potrzebom wynikającym z miłości własnej, będzie dawał pierwszeństwo szacunkowi dla prawa moralnego. Mówiąc o pragnieniach wynikających z ludzkiej natury zmysłowej, Kant podkreśla, że stanowi ona integralną część ludzkiej tożsamości:

Naturalne skłonności, rozpatrywane same w sobie, są dobre, tzn. nie zasługują na potępienie. Chęć wyplenienia ich byłaby nie tylko czymś daremnym, ale także szkodliwym i nagannym. Trzeba je

<sup>9</sup> Tenże, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2001, s. 408 (A 474 / B 502).

<sup>10</sup> Zob. tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków, Wydawnictwo Znak 1993, s. 58–59.

raczej poskromić, tak aby się nawzajem nie ścierały, lecz utworzyć mogły zgodną całość, zwaną szczęśliwością<sup>11</sup>.

Religia daje gwarancję, że możliwe będzie urzeczywistnienie najwyższego możliwego dobra, które polega na połączeniu cnoty i szczęśliwości, a ściślej na tym, że szczęśliwość będzie rozdzielona w proporcji do moralności<sup>12</sup>. Jedność moralności i szczęścia należy założyć w Bogu, który daje gwarancję, że ideał najwyższego dobra będzie mógł być urzeczywistniony w świecie:

Ideę takiej inteligencji, w której wola moralnie najdoskonalsza, połączona z najwyższą szczęśliwością, jest przyczyną wszelkiej szczęśliwości w świecie, o ile pozostaje w dokładnym stosunku do moralności (do tego, by być godnym szczęśliwości), nazywam ideałem najwyższego dobra<sup>13</sup>.

Urzeczywistnienie najwyższego możliwego dobra można jednak rozpatrywać na dwa sposoby. W aspekcie indywidualnym wiąże się to z pochodzącym od rozumu postulatem przyjęcia nieśmiertelnej duszy, dzięki czemu możliwe jest nieskończone zbliżanie się do ideału najwyższego dobra. Wprowadzając pojęcie wspólnoty etycznej, która jest określana również jako Królestwo Boże na ziemi, Kant mówi o obowiązku kierowanym nie do jednostek, a do ludzkości; ustanowienie wspólnoty etycznej jest jedynym w swoim rodzaju obowiązkiem kierowanym do całego gatunku<sup>14</sup>. Podkreślić należy od razu, że skoro zbliżanie się jednostki do ideału najwyższego dobra jest nieskończone, należy to samo zakładać o wspólnocie etycznej. Kant nie podaje argumentów, które mogłyby przemawiać na rzecz twierdzenia o czasowym początku istnienia wspólnoty etycznej. Jest to ważna różnica w stosunku do instytucji państwa, której losy są określone historycznie w tym oto sensie, że sam moment przejścia ludzkości do stanu prawnego jest pewnym faktem dokonany w większości współczesnych nawet Kantowi kultur.

Wiarę rozumową należy dalej scharakteryzować ze względu na sposób jej poznania przez podmiot. Ze względu na związek wiary rozumowej z normodawstwem czystego rozumu praktycznego Kant podaje następującą definicję religii:

Religia (traktowana subiektywnie) jest poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych<sup>15</sup>.

Rozpoznanie faktu, że obowiązki moralne mają status przykazania pochodzącego od istoty doskonałej moralnie, może nastąpić na drodze czysto rozumowej lub na drodze objawienia. Ze względu na stosunek religii do objawienia Kant wyróżnia

11 Tamże, s. 82.

12 Tenże, *Krytyka praktycznego...*, dz. cyt., s. 181.

13 Tenże, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s. 596 (A 810 / B 839).

14 Tenże, *Religia...*, dz. cyt., s. 124–125.

15 Tamże, s. 188.

*religię naturalną i objawioną*<sup>16</sup>. W *Religii w obrębie samego rozumu* Kant wylicza trzy rodzaje możliwych poglądów na związek między religią a objawieniem. Pierwszy z nich to pogląd czystego *racjonalisty*, który zakłada, że religia jest dostępna rozumowo, ale równolegle możliwe jest wsparcie w postaci objawienia. Ponadto Kant wymienia pogląd *naturalisty*, w którym wartość objawienia jest w ogóle zanegowana i sam rozum wystarcza do rozpoznania tego, co jest przedmiotem koniecznej wiary rozumowej. Z drugiej strony, mamy polemiczny w stosunku do poprzedniego pogląd *supranaturalisty*, w obrębie którego nie neguje się, oczywiście, rozumowej dostępności prawd religijnych, ale uznaje się jednak, że równolegle do upowszechnienia religii konieczne jest objawienie; sam rozum nie jest pod tym względem instancją wystarczającą<sup>17</sup>. Wyliczenie to przygotowuje ocenę statusu chrześcijaństwa, jako szczególnej religii, której zamysłem było:

(...) wprowadzenie czystej wiary religijnej, co do której nie mogło być żadnej sprzecznej opinii<sup>18</sup>.

O ile rozumowe poznanie religii nie niesie ze sobą niebezpieczeństwa zniekształcenia jej zasadniczych treści, o tyle w przypadku objawienia ryzyko to istnieje. Największe, choć nie nieuniknione niebezpieczeństwo, jakie wiąże się z przyjęciem objawienia jako elementu religii, polega na uznaniu, że sensem religii jest wypełnianie zawartych w niej nakazów, a nie moralność czynu. W przypadku religii opartej przede wszystkim na objawieniu, jak to zakłada światopogląd właściwy supranaturalistom, możliwe jest przedstawienie prawa moralnego jako woli Boga, co może przekładać się na to, że obowiązki moralne będą podejmowane w celu pozyskania życzliwości Boga lub z intencją zadośćuczynienia jego woli, a nie ze względu na rozpoznanie ich bezwarunkowej ważności<sup>19</sup>. Problemów może także przysparzać fakt, że objawienie jest pewnym wydarzeniem historycznym i jako takie może zostać zniekształcone w przekazie; ponadto, jeśli miałoby dotyczyć wąskiej grupy osób, a nawet pojedynczych ludzi, problemem jest sama jego intersubiektywna komunikowalność<sup>20</sup>. Jeśli religia jest elementem ludzkiej rozumności i wiąże się ściśle z pojęciem moralności, to jej pojęcie musi być równie powszechnie dostępne ludziom jak świadomość prawa moralnego. Wiara rozumowa jest przejawem autonomii w myśleniu i w tym sensie zawiera się w pojęciu oświecenia rozumianego jako samodzielność myślenia czy też wychodzenie człowieka z zawinionej przez siebie niedojrzałości<sup>21</sup>. Zagrożeniem dla oświecenia nie jest religia jako taka, ale pewna szczególna jej forma. Uwolnienie wiernych spod kontroli kleru stanowi

16 Zob. tamże, s. 188–189.

17 Zob. tamże, s. 188.

18 Tamże, s. 163.

19 Zob. tamże, s. 194.

20 Zob. tamże, s. 205–218.

21 Tenże, *Odpowiedź na pytanie: Czym jest Oświecenie?*, przeł. T. Kupś, [w:] tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2005, s. 44.



jednocześnie czynnik służący krzewieniu religii rozumianej jako wiara rozumowa i przyczynia się do postępu procesów oświeceniowych.

#### 4. Wspólnotowy charakter obowiązków cnoty

W literaturze przedmiotu często zakłada się, że obowiązki cnoty są sprawą indywidualną w tym sensie, że do wypełniania obowiązków cnoty nikogo nie można przymusić, ale także w tym, że obowiązki te należą do sfery rozwoju moralnego jednostki. Moim zdaniem, taka interpretacja obowiązków cnoty jest zbyt wąska. Obowiązki cnoty mają bowiem charakter wspólnotowy, ich wypełnianie jest zorientowane na zbudowanie uniwersalnie określonej wspólnoty ludzkiej, w której przestrzegaloby się we wzajemnych stosunkach rozumowo określonych norm. Chodziłoby o pewną wizję świata ludzkiego, w której więzi łączące poszczególne osoby stanowiłyby urzeczywistnienie normy podyktowanej przez czysty rozum praktyczny, zakładając przy tym, że osoby te działają ze względu na szacunek dla prawa moralnego.

Wykład obowiązków cnoty Kant rozpoczyna od stwierdzenia, że podstawą systemu obowiązków tego rodzaju są obowiązki wobec samego siebie. Stwierdzenie to pozwala wprowadzić rozróżnienie na *ja empiryczne* czyli – posiadający pewną biografię oraz indywidualnie określony zestaw cech – *podmiot*, który dokonuje wyboru maksym działania, oraz *ja tożsame z czystym rozumem praktycznym*, czyli źródło normy moralnej:

Mając świadomość obowiązku wobec samego siebie, człowiek – jako podmiot tego obowiązku – ujmuje sam siebie w sposób dwojaki: po pierwsze, jako istotę zmysłową, tzn. jako człowieka (należącego do jednego z gatunków zwierząt); po drugie, jako istotę rozumową (a nie tylko jako istotę rozumną, gdyż rozum jako władza teoretyczna mógłby być również cechą cielesnej istoty żywej)<sup>22</sup>.

Obowiązki wobec samego siebie i obowiązki wobec ludzkości mają zatem to samo źródło mocy wiążącej; różnicę stanowi natomiast to, że w pierwszym przypadku podmiot, podejmując czyny, które stanowią dopełnienie obowiązków cnoty tego rodzaju, ma za przedmiot swoją własną, empirycznie daną osobę, podczas gdy w przypadku obowiązków wobec ludzkości podejmowane są działania, które są skierowane na inne osoby. Ów pierwszy rodzaj obowiązków cnoty polega na dążeniu do doskonałości własnej. Kant ma przy tym na myśli szereg obowiązków zupełnych i niezupełnych, z których te pierwsze rzeczywiście polegają przede wszystkim na indywidualnym rozwoju moralnym, szczególnie na konieczności pracy nad swoim moralnym usposobieniem – a więc skłonnością do działania ze względu na obowiązek moralny – i kształtowaniu swojego sumienia<sup>23</sup>. Obowiązki

22 Tenże, *Metafizyczne podstawy nauki o cnotcie*, przeł. W. Galewicz, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki 2004, s. 88 (418).

23 Tamże, s. 110–117 (438–444).

niezupelne wynikające z obowiązku dążenia do własnej doskonałości zorientowane są już jednak na udział w ludzkiej wspólnotcie. Człowiek jest twórcą kultury, a więc przedsięwzięcia zbiorowego, i stąd wynika nakaz rozwijania swoich uzdolnień:

(...) obowiązkiem człowieka wobec samego siebie jest być pożytecznym dla świata, ponieważ to również należy do wartości ludzkiej natury w jego własnej osobie, której nie powinien on degradować<sup>24</sup>.

Poza rozwojem moralnym człowiek ma zatem obowiązek rozwoju własnych uzdolnień, ponieważ żyje nie tylko dla swojej przyjemności, niczym – napiętnowani z tego właśnie powodu w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* – mieszkańcy Wysp Południowych<sup>25</sup>. Obowiązek sprzyjania cudzemu szczęściu polega przede wszystkim na miłości czy też filantropii wobec innych ludzi. Filantropia ta powinna przejawiać się przez działania, które mają na celu faktyczne przyczynianie się do cudzego szczęścia. Stąd podstawowym sposobem okazywania miłości ludziom jest życzliwość oraz dobroczynność, wspomaganie ludzi znajdujących się w potrzebie<sup>26</sup>. Samo wypełnianie tych obowiązków buduje pewien rodzaj więzi, pewną postać bytu pospólnego i z tego powodu obowiązki cnoty jako nakaz skierowany do jednostek należy traktować jako element budujący wspólnotę ludzką. Podział na *obowiązki prawa* i *obowiązki cnoty* jako dwa rodzaje uprawnień oraz roszczeń, jakie przysługują jednostkom we wzajemnych stosunkach, antycypuje wyodrębnienie państwa i społeczeństwa jako bytów, które co prawda w rzeczywistości empirycznej występują razem, ale które można scharakteryzować z osobna – tak, że możliwe jest wyodrębnienie grupy charakterystyk przysługujących jednostkom jako członkom społeczeństwa oraz takich, które im przysługują jako obywatelom państwa; przy czym obie te charakterystyki stanowią zbiory przynajmniej częściowo rozłączne.

## 5. Pojęcie wspólnoty etycznej

W *Religii w obrębie samego rozumu* Kant kreśli wizję wspólnoty, w której podstawą więzi między ludźmi są obowiązki cnoty, i określa ową wspólnotę mianem *etycznej*. Szansa na jej urzeczywistnienie jest uzależniona od pewnej szczególnej cechy określającej wypełnianie obowiązków cnoty w ogóle. Jest nią mianowicie podjęcie pracy nad własnym rozwojem moralnym, co samo w sobie jest już obowiązkiem cnoty, bez wypełnienia którego nie jest możliwe przekształcenie własnego charakteru tak, by działanie ze względu na ową szczególną pobudkę, jaką jest szacunek dla prawa moralnego, mogło być tylko dobrowolne. Wspólnota etyczna nie może być zatem wynikiem nacisku ze strony osób trzecich:

24 Tamże, s. 119 (446).

25 Zob. tenże, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 53 (423).

26 Tamże, s. 125–131.

W tego typu wspólnocie bowiem wszystkie prawa są skierowane tylko na to, by pielęgnować moralność czynów (która jest czymś wewnętrznym), a ta nie może podlegać publicznym, ludzkim prawom. Natomiast prawa, które tworzą wspólnotę jurydyczną, skierowane są jedynie na dostrzegalną legalność czynów, a nie na (wewnętrzną) moralność, o której wyłącznie jest tutaj mowa<sup>27</sup>.

Obranie celu, jakim jest własna doskonałość – gdzie zakłada się także rozwój moralny – może być jedynie wynikiem aktu woli pojmowanej jako władza wyboru maksym (*Willkür*)<sup>28</sup>, który to z kolei akt jest akcydentalny – nie wiąże się z nim konieczność fizyczna. Ponadto wspólnota etyczna według Kanta – w każdym razie docelowo – musi obejmować całą ludzkość. Stąd urzeczywistnienie wspólnoty etycznej jest pewnym szczególnym obowiązkiem, którego nie może dopełnić jednostka, a jedynie ludzkość. Kant wyciąga stąd wniosek, że jedynym możliwym prawodawcą, a jednocześnie założycielem wspólnoty etycznej, może być Bóg:

Nadanie początku moralnemu ludowi Bożemu jest więc dziełem, którego nie można oczekiwać od człowieka, lecz tylko od samego Boga<sup>29</sup>.

Wspólnota etyczna jest nazywana przez Kanta *Królestwem Bożym na ziemi* i jako taka może być tylko jedna; nie podlegając podziałom historycznym na różne grupy wyznaniowe, ma umożliwić upowszechnienie się wiary rozumowej. Samego nastania wspólnoty etycznej nie można traktować jako wydarzenia określonego czasowo, jednocześnie jednak historycznie określone warunki nie są obojętne dla samej zasadności rozważania jej urzeczywistnienia w tym sensie, że musi nastąpić przejście ludzkości od stanu naturalnego do stanu prawnego. Pod pojęciem wspólnoty etycznej należałoby rozumieć nieskończony, ale możliwy dzięki boskiemu prawodawstwu wysiłek moralnego rozwoju ludzkości, który jest komplementarny w stosunku do rozwoju instytucji prawnych.

## 6. Pojęcie prawa (*Recht*) i obowiązki prawne

Pojęcie prawa jurydycznego<sup>30</sup> jest u Kanta możliwe tylko pod warunkiem uwzględnienia pojęcia moralności (*Sittlichkeit*). Prawo jurydyczne, rozumiane jako pocho-

27 Tenże, *Religia...*, dz. cyt., s. 126.

28 Termin „wola” u Kanta można rozumieć jako *Willkür* i *Wille*. Według definicji zawartej w *Metafizycznych podstawach nauki prawa* termin *Willkür* oznacza władzę wyboru maksym, podczas gdy *Wille* oznacza wolę jako źródło praw, zob. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 38 (226). W tekstach trzech *Krytyk* Kant często używał tych terminów nie dość precyzyjnie, dając przewagę terminowi *Wille* dla oznaczenia pojęcia woli w obydwu możliwych znaczeniach tego słowa.

29 Tenże, *Religia...*, dz. cyt., s. 128.

30 Termin „prawo” w języku polskim odnosi się do dwóch terminów niemieckich: *Recht* i *Gesetz*. Termin *Gesetz* odnosi się do praw przyrody zarówno zmysłowej, jak i inteligibilnej. Termin „prawo moralne” zawiera właśnie to słowo: *moralisches Gesetz*. Stąd w tłumaczeniu *Metafizyki moralności* Włodzimierz Galewicz tłumaczy *Gesetz* jako „norma”. Słowo *Recht* natomiast odnosi się do prawa jurydycznego, przy czym pod tym określeniem należy rozumieć zarówno pochodzącą od czystego

dążąca od czystego rozumu praktycznego norma prawna, zawiera się w pojęciu moralności, które pełni w stosunku do niego funkcję źródła mocy wiążącej. Dokonując charakterystyki pojęcia prawa jurydycznego, Kant zwraca uwagę na następujące jego elementy. Przede wszystkim, prawo reguluje jedynie zewnętrzne stosunki między ludźmi<sup>31</sup>. Mówiąc o zewnętrznych stosunkach między podmiotami, chodzi tylko o dokonywane przez nich wybory, czy też, ujmując rzecz nieco ściślej, jedynie o możliwy wpływ dokonywanych wyborów na zewnętrzną wolność działania innych osób. Poza obrębem możliwej regulacji prawnej pozostaje kwestia celów, które mogą stać się przedmiotem wyboru jednostki<sup>32</sup>. Innymi słowy, Kant deklaruje, że prawo jurydyczne nie może poddawać kontroli wewnętrznych aktów podmiotu, czyli wyboru celów działania. Nie może wobec powyższego zakładać moralności czynów; prawodawca może zakładać jedynie ich legalność. Norma prawna, o ile zostanie urzeczywistniona w postaci prawa stanowionego, wiąże się z uprawnieniem do stosowania przymusu<sup>33</sup>. Określa granice, w obrębie których podmiot jest uprawniony do wyboru celów działania. Można powiedzieć, że zasadniczą funkcją prawa jurydycznego jest ochrona wolności zewnętrznej podmiotu, co znajduje wyraz w „ogólnej zasadzie prawa”, która brzmi:

Prawe [lub słuszne] jest każde działanie, jeżeli może ono współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą, lub jeśli stosownie do jego maksymy wolność woli każdego [człowieka] może współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą<sup>34</sup>.

Odpowiedź na pytanie, na czym miałyby polegać czynienie użytku z wolności zewnętrznej, można rozpisać na szereg bardziej szczegółowych zagadnień. W obrębie prawa prywatnego ochrona wolności zewnętrznej sprowadza się przede wszystkim do ochrony własności prywatnej, prawo państwowe zaś gwarantuje i określa status obywatela. Te działy prawa jurydycznego są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ status pełnoprawnego obywatela, związany z prawem do aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym, jest uzależniony właśnie od statusu majątkowego<sup>35</sup>.

## 7. Wykonalność prawa moralnego w kontekście historii powszechnej

Prawo jurydyczne jest przez Kanta pomyślane jako normy, które powinny być przestrzegane nie tylko przez indywidualia, ale także przez ludzkość. Rozwój instytucji prawnych, a więc przejście do stanu prawnego i dalszy rozwój prawa stanowionego

---

rozumu praktycznego normę prawną, jak i prawo stanowione, które powinno mieć ową normę rozumową za swoją podstawę. W niniejszym artykule, mówiąc o prawie jurydycznym, będę miała na myśli normę prawną, która powinna zostać urzeczywistniona w prawie stanowionym.

31 Zob. tenże, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 42 (229).

32 Zob. tamże.

33 Zob. tamże, s. 43–44 (231).

34 Tamże, s. 42 (230).

35 Zob. tamże, s. 120–121 (313–315).

aż do nastania światowej federacji państw, jest przez samego Kanta opisywany jako pewien etap rozwoju ludzkości związany z rozwojem kultury, po którym powinno nastąpić owej ludzkości „umoralnienie” (*Moralisierung*)<sup>36</sup>. Pojawianie się w historii kolejnych instytucji składających się na stan prawny i wprowadzanie wspólnoty etycznej są zatem przez Kanta charakteryzowane jako kolejne szczeble w historii ewolucji jednego podmiotu, jakim jest gatunek ludzki. Kant wahał się co do zakresu wpływu, jaki na ten proces miałyby mieć jednostka. W obrębie filozofii państwa i prawa wszelkie rozważania na ten temat dotyczyły: 1) rekonstrukcji procesu przechodzenia do stanu prawnego, a więc wprowadzenia w życie prawa, które gwarantowałyby własność prywatną, a także 2) przewidywań na temat okoliczności upowszechniania się ustroju republikańskiego oraz budowania federacji państw żyjących w pokoju. W pracach Kanta znaleźć można dwa rozwiązania tego problemu. Istnieją teksty, w których Kant wiązał nadzieje z rolą jednostki, która – jako istota rozumna – bierze udział w dyskusji dotyczącej przyszłości państwa i dzięki uzyskanemu oświeceniu ma wpływ na bieg historii. Nie jest to jednak tendencja dominująca, albowiem choć Kant brał pod uwagę możliwość, że postęp rozumu w historii będzie wynikał ze starań jednostek, to zasadniczo spodziewał się, że sukces zależy od działania natury interpretowanej jako *Opatrzność*:

Gdy teraz zapytamy, jakimi środkami można podtrzymać, a nawet jeszcze przyspieszyć ten ustawiczny postęp ku lepszemu, to okaże się, że ów przeciągający się w niezmierną dal efekt zależy nie tyle od tego, co my czynimy (na przykład od wychowania, jakie dajemy młodej generacji) i zgodnie z jaką metodą postępujemy, by go wywołać, lecz od tego, co ludzka natura uczyni w nas i z nami, ażeby zmusić nas do pójścia tą drogą, na którą niełatwo nam wstąpić<sup>37</sup>.

Przejście do stanu prawnego i powstanie pokojowej federacji państw należy uznać natomiast za konieczną przesłankę powstania wspólnoty etycznej.

### **8. Instytucja państwa wobec wspólnoty etycznej**

Funkcje prawa jurydycznego i obowiązków cnoty są w stosunku do siebie komplementarne, ale się nie pokrywają. Wspólnota etyczna, a więc wypełnienie projektu sformułowanego w ramach filozofii religii, nie wyręcza państwa w pełnieniu funkcji, która jest mu przypisana w ramach charakterystyki prawa jurydycznego i wpisanych w nie obowiązków. Religia nie zajmuje się bowiem ani ochroną własności, ani realizowaniem praw obywatelskich, których zakres zależy przecież, według Kanta, od statusu majątkowego; tym samym nie stanowi konkurencji ani w stosunku do prawa prywatnego, ani państwowego.

<sup>36</sup> Zob. tenże, *O pedagogice*, przeł. D. Sztobryn, Łódź, Dajas 1999, s. 50.

<sup>37</sup> Tenże, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, dz. cyt., s. 148.

Szczególnie ważna jest, moim zdaniem, kwestia własności i jej autonomii w stosunku do materialnie określonych celów moralnych. Obowiązki cnoty nie są zasadniczo narzędziem czy też kryterium, dzięki któremu można by rozstrzygać spory dotyczące posiadania; pojęcie cnoty nie jest przydatne dla zrozumienia, czym jest instytucja własności. Nie można powiedzieć co prawda, że instytucja własności jest w ogóle obojętna moralnie – stanowi ona bowiem ważny element rozwoju kultury i prawa jurydycznego, które jest rodzajem normy pochodzącej od czystego rozumu praktycznego. Pewien podział ziemi – bo to ona jest podstawowym dobrem, o posiadaniu którego pisze żyjący w przedkapitalistycznym społeczeństwie pruskim Kant – jest konieczny, ponieważ stan, w którym ziemia byłaby niczyja, nie sprzyja rozwojowi cywilizacji. Istnieją oczywiście obszary, w których można mówić o zbieżności działania państwa i wspólnoty etycznej. W szczególności należy zwrócić uwagę, że sam Kant uważa za szczytowy etap rozwoju prawa ustanowienie światowej federacji państw, podporządkowanej prawu kosmopolitycznemu. Powstanie owej federacji jest równoznaczne z nastaniem pokoju w stosunkach między państwami. Z drugiej strony powstanie wspólnoty etycznej jest równoznaczne z nastaniem pokoju.

Ze względu na status Boga w filozofii moralnej Kanta należy zakładać, że budowa wspólnoty etycznej jest nieokreślona czasowo. Warto jednak wykonać eksperyment myślowy i zadać pytanie, czy państwo byłoby jeszcze potrzebne, gdyby wspólnota etyczna została faktycznie urzeczywistniona. Skoro (1) państwo ma chronić wolność zewnętrzną obywateli przed arbitralną przemocą jednych wobec drugich i ma być ustanowione w taki sposób, by samo jego prawodawstwo nie było wyrazem przemocy oraz (2) w skład wspólnoty etycznej wchodziły podmioty działające nie tylko zgodnie z prawem moralnym, ale i ze względu na obowiązek moralny, to nie będzie tam miejsca na arbitralną przemoc jednych wobec drugich. Wniosek z tych przesłanek mógłby być taki, że państwo złożone z istot znajdujących się na tak wysokim poziomie rozwoju moralnego byłoby zbędne. W tym miejscu należałoby przywołać jeszcze raz kwestię własności. Gdyby Kant miał postulować zniesienie instytucji państwa wraz z nastaniem wspólnoty etycznej, mogłoby to oznaczać pośrednio postulat zniesienia instytucji własności, której strażnikiem jest właśnie państwo. Fakt, że nikt nie nastaje na cudzą własność, nie oznacza jeszcze rozwiązania wszystkich możliwych wątpliwości i sporów dotyczących jej dystrybucji. Nie można właściwie wykazać, w jaki sposób obowiązki cnoty miałyby służyć do rozstrzygnięcia zagadnień, którymi tradycyjnie zajmuje się prawo cywilne. Trudno też określić, w jaki sposób prawo moralne miałyby na przykład być pomocne w przesądzaniu o tym, komu będzie w ramach państwa przysługiwać pełne obywatelstwo.

Relacja między instytucją państwa a wspólnotą etyczną jest określona przez szczególnie ważną cechę filozofii praktycznej Kanta. Z jednej strony filozof ten kładzie nacisk na ochronę aktów woli definiowanej jako władza wyboru (*Willkür*) – w filozofii moralnej Kanta nie ma wątpliwości co do brzmienia prawa moralnego;

jego idealny status czyni zeń uniwersalny element ludzkiej rozumności, którego znajomość ponadto jest rzeczą powszechną. Każdy człowiek, nawet jeśli dysponuje małym doświadczeniem życiowym lub nawet jeśli nie jest wyjątkowo bystry, potrafi dokonywać oceny swoich maksym w kategoriach moralnych<sup>38</sup>. Z drugiej jednak strony, gdy mowa o urzeczywistnianiu normy moralnej, Kant jest dość nieprzejednany i broni prawa empirycznie danego podmiotu do wyborów, które ów podmiot uzna za słuszne. Nawet fakt dokonywania złych – z moralnego punktu widzenia – wyborów nie dostarcza argumentów na rzecz ograniczenia swobody działania podmiotu przez inne osoby lub państwo, o ile nie narusza się wolności zewnętrznej współobywateli. Jest tak nawet pomimo tego, że w *Metafizycznych podstawach nauki prawa* Kant jednoznacznie stwierdza, że wybór działania niezgodnego z prawem moralnym nie jest wolnością, ale raczej pewną niezdolnością, czyli wadą<sup>39</sup>. Niemniej jednak ani państwo, ani żaden człowiek nie jest uprawniony do wywierania na podmiot nacisków, które mogłyby zagwarantować, że dokona on właściwego moralnie wyboru celu. Jedyną instancją, która może dokonywać ingerencji w tym obszarze, jest Bóg, jako istota doskonała moralnie i twórca wspólnoty etycznej. Pomimo tego, że orzekanie czegokolwiek o Bogu jest w przypadku filozofii Kanta zadaniem niezwykle trudnym, pojęcie Boga i wspólnoty etycznej pozawala z całą pewnością zdefiniować granice uprawnień, jakie instytucja państwa może sobie rościć względem obywateli. Chociaż normy prawne są same pewnym wariantem prawa moralnego, to wbrew prawu moralnemu jest jednak umieszczanie w aktach prawa stanowionego wymogu, by obywatele byli ludźmi cnotliwymi.

### 9. Zakończenie. Miejsce religii w państwie

Najbardziej zwięzłe określenie funkcji religii, jaką powinna ona według Kanta pełnić wobec państwa, wyrażałoby się w stwierdzeniu, że religia z jednej strony wyznacza granice władzy, jaką państwo może sprawować nad obywatelem, z drugiej natomiast – uzupełnia instytucję państwa. Prawo jurydyczne i wspólnota etyczna mają za wspólny mianownik to, że stanowią urzeczywistnienie prawa moralnego. Stanowią przedsięwzięcie ponadindywidualne w tym sensie, że rzeczywistość żadnego z nich nie zależy w ostatecznym rozrachunku od sumy indywidualnych wysiłków – pomimo że jednostki mają moralny obowiązek przyczynić się do ich urzeczywistnienia.

Autonomia religii w stosunku do prawa jurydycznego przekłada się na zakaz kontroli ze strony państwa moralnych wyborów obywateli. Akt wyboru celu działania podlega ochronie przed ingerencją ze strony innych osób. Kant bardzo wyraźnie ostrzega przed wpisywaniem materialnie określonych celów moralnych do systemu prawa stanowionego:

---

38 Zob. tenże, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 26 (404).

39 Zob. tenże, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, dz. cyt., s. 39 (227).

Biada jednak prawodawcy, który pod przymusem chciałby stworzyć konstytucję zwróconą ku moralnym celom!<sup>40</sup>

Instytucja państwa ma za zadanie stworzyć racjonalnie określone warunki współistnienia na użytek ludzi takich, jakimi faktycznie są, a nie jakimi mogliby czy raczej powinni być. Proponuję zatem interpretować religię u Kanta jako narzędzie ochrony wolności człowieka i ograniczenie uprawnień państwa, a także możliwych roszczeń innych osób w stosunku do jednostki. Mówiąc dokładniej, wolność transcendentálna, przysługująca człowiekowi jako podmiotowi moralnemu, musi w państwie podlegać ochronie, a samo państwo powinno być zorganizowane zgodnie z normami prawnymi, których źródłem jest czysty rozum praktyczny. Warto przy tym pamiętać, że Kant nie uważał, żeby dobre funkcjonowanie bytu pospólnego kończyło się na samym istnieniu instytucji prawnych. Poza przestrzeganiem prawa jurydycznego wymagany jest szereg postaw, które zawierają się w obowiązkach cnoty. Sprzyjanie cudzej szczęśliwości i dbanie o rozwój własny jest warunkiem dobrze zorganizowanego życia uniwersalnie pojętej społeczności ludzkiej, a gwarancją urzeczywistnienia tego ideału miał być dla Kanta Bóg, jako twórca wspólnoty etycznej.

#### **Religion and the Limits of Institutional Authority of the State over an Individual in the Philosophy of Immanuel Kant**

In this paper I try to analyze the nature of relation that binds the state and religion in Immanuel Kant's philosophy. Religion inside the state should be interpreted as a limit of the power that the state can have upon its citizens. The state is not entitled to demand people to be virtuous or promote their happiness. It is an institution based on the laws proceeding from the practical reason and because of that its coming into being is prescribed by the moral law. Nevertheless its function is to protect property and define what rights and duties citizens have but it cannot look after moral development of the citizens by ensuring they would make morally desirable choices or become better and better people.

---

40 Zob. tenże, *Religia...*, dz. cyt., s. 123.