

Dr Maciej CHLEWICKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz
Instytut Filozofii i Socjologii

KANT I RELIGIA W OBREBIE SAMEJ ETYKI

Tytuł referatu w oczywisty sposób nawiązuje do jednego z późniejszych dzieł Kanta, którym była *Religia w obrębie samego rozumu* z 1793 r.¹ Książka ta, która przysporzyła nawet autorowi pewnych kłopotów z cenzurą, jest najpełniejszą wypowiedzią królewieckiego filozofa w sprawie religii, niestety pozostająca w cieniu jego innych dzieł, uważanych za bardziej podstawowe. Taka sytuacja rzutuje w niekorzystny sposób na całościowy obraz Kantowskiej filozofii religii z powodu nieuwzględnienia pewnych istotnych różnic pomiędzy ujęciem tego zagadnienia w głównych dziełach tzw. okresu krytycznego, zwłaszcza w *Krytyce praktycznego rozumu*, a ich przedstawieniem w *Religii w obrębie samego rozumu*. Dotyczy to głównie kwestii istnienia Boga oraz nieśmiertelności duszy, które to zagadnienia, owszem, odgrywały niebagatelną rolę w Kantowskiej teorii praktycznego rozumu, lecz, co się szczególnie później okazało, nie miały aż tak istotnego znaczenia dla jego ujęcia idei religii, jak się na ogół sądzi. Tym, co wspólne dla obu wspomnianych dzieł i ważne w całościowym obrazie religii u Kanta jest wprowadzenie, najogólniej mówiąc, traktowanie religii w kategoriach etyki, ale dopiero w dziele późniejszym Kant nadaje im na tyle wyrazisty kształt oraz ukazuje teoretyczną głębię, by można było mówić o filozofii religii w pełnym tego słowa znaczeniu.

Innym dość powszechnym przekonaniem, również zaciemniającym sens Kantowskiej refleksji o religii, jest powtarzany często pogląd, jakoby Kant był w tej kwestii typowym przedstawicielem oświecenia, tzn. jakoby kierował się charakterystycznymi dla tego okresu czysto racjonalistycznymi i moralistycznymi pobudkami, dołączając po prostu do szerokiego grona tych, którzy gotowi byli wprawdzie pozostawić ludzkości religię, a nawet uważali ją za rzecz niezbędną, ale pod warunkiem, że w stu procentach wypełniała ją wyłącznie treść moralna. W tym sensie także o Kancie mówi się często, że jego historyczna rola w tym względzie polegała na tym, iż był jednym z najważniejszych myślicieli, którzy przyczynili się do zredukowania religii do moralności, co nie mogło skończyć się inaczej, jak całkowitym wyeliminowaniem religii jako takiej. Ze względu na rangę swojego nazwiska Kant byłby może nawet najważniejszym uczestnikiem osiemnastowiecznego procesu laicyzacji społeczeństwa. Tego typu interpretacja tak Kantowskiej

¹ Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993.

filozofii religii jak i jej społeczno-historycznej roli jest jednak sporym uproszczeniem, a nawet zniekształceniem. Stosunek królewieckiego filozofa do problemu religii jest bowiem bardzo złożony, także niezwykle interesujący, a może nawet, jak sądzą niektórzy, jest jednym z najważniejszych problemów Kantowskiej filozofii w ogóle.

W najbardziej lapidarny sposób, poniekąd w postaci hasła pełniącego rolę tezy, którą tu trzeba będzie obronić, stosunek Kanta do religii można by wyrazić następująco: Kant nie sprowadza czy nie redukuje religii do moralności, lecz podnosi moralność do godności religii. Choć różnica może się tu wydawać pozorna lub jawić się jako czysta gra słów, to sprawa jest o wiele poważniejsza, niż mogłoby to na pozór wyglądać. Kant bowiem mówi wprawdzie o religii w kategoriach etyki, co faktycznie jest dość typowe dla oświecenia, ale to nie znaczy, że sprowadza religię do roli moralności. Robi coś odwrotnego, coś wypływającego z innych przyczyn i zmierzającego do innych celów, coś, co może wyjaśnić tylko refleksja filozoficzna. Chciałoby się powiedzieć, że Kant czyni z moralności religię. I choć nie ma w tym stwierdzeniu zbyt wiele przesady, to może na początek lepiej będzie powiedzieć, że Kant po prostu każe nam patrzeć na moralność jako na coś, co musi nosić znamiona czegoś w istocie wyższego niż sama moralność, coś, czego najlepszym określeniem byłoby pojęcie religii właśnie. A to inna rzecz, niż postrzegać religię tylko jako nośnik nauki moralnej, a nawet inna niż, doszukiwać się w niej środka, który miałoby ewentualnie dodatkowo uświęcać moralną naukę. Z tego względu trzeba otwarcie przyznać, że nawet tytuł niniejszego referatu, tak zresztą jak i tytuł wspomnianego dzieła Kanta o religii, nie oddaje najlepiej istoty Kantowskiego stosunku religii do etyki, sugerując zamknięcie czy sprowadzenie religii do roli nauki moralnej. Dlatego należy traktować go jedynie jako punkt wyjścia, wskazujący nie tyle na chęć podtrzymania potocznej opinii o Kantowskiej filozofii religii, co na zamiar jej zweryfikowania.

Jeśli faktycznie tak przedstawia się u Kanta problem stosunku religii do moralności, jak to zostało tu zaproponowane, to nasuwają się przede wszystkim dwa pytania. Po pierwsze, dlaczego to właśnie moralność, według Kanta, zasługuje na takie potraktowanie, by dopiero mówienie o niej w kategoriach religii przynosiło pełną satysfakcję filozoficznemu rozumowi? I po drugie, jakie właściwie podstawy ma Kant, by posługiwać się pojęciem religii w tak szerokim znaczeniu; by w ogóle mówić tu jeszcze o „religii”? Niewątpliwie sprawa jest poważna i w istocie dotyczy nie tylko omawianych tu kwestii, ale sensu całej Kantowskiej filozofii. Znając głębiej Kantowskiego sposobu filozofowania, subtelności i dystynkcje w pojęciach oraz zawilości pisarskiego stylu, wynikające nie tylko z filozoficznej maniery, ale także z obiektywnych okoliczności społeczno-politycznych, w jakich przyszło Kantowi tworzyć, można spodziewać się myśli tyleż genialnej, co kłopotliwej w jednoznacznym jej odczytaniu. Pierwszym jednak warunkiem jak najlepszego zrozumienia Kantowskiej myśli na interesujący nas tu temat jest dokładne uświadomienie ograniczeń, jakie narzucają nam potoczne i popularne interpretacje jego filozofii.

Jednym z najlepszych przykładów takich interpretacji jest pełen literackiej fantazji i brawury opis, jaki przedstawił Heinrich Heine w swej wielce interesującej i pouczającej książce pt. *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*. Tłumacząc

przyczyny pewnych idei ważnych dla Kantowskiej filozofii praktycznej Heine posługuje się postacią starego służącego Kanta, Lampego, którego wielki filozof nie mógł pozostawić nieszczęśliwym w obliczu następującego wydarzenia: „Oto Pan świata pływa, niedowiedziony, we własnej krwi, nie ma już wszechogarniającego miłosierdzia, ojcowskiej dobroci, czekającej w zaświatach nagrody za ziemską wstrzemięźliwość, nieśmiertelność duszy wydaje ostatnie tchnienie — słychać rżenie i jęki — zaś stary Lampe stoi obok, trzymając pod pachą swój parasol, niczym zasmucony widz, a pot i łzy ściekają mu po twarzy. I oto ulituje się nad nim Immanuel Kant i dowiedzie, iż jest nie tylko wielkim filozofem, ale i wielkiej dobroci człowiekiem, namyśli się i na wół dobrotliwie, na wół ironicznie powie: «Stary Lampe musi mieć jakiegoś Boga, inaczej nie będzie biedak szczęśliwy — człowiek zaś winien być na tej ziemi szczęśliwy — tak powiada rozum praktyczny — cóż, jeśli o mnie chodzi — niech rozum praktyczny zagwarantuje istnienie Boga»².

Słowa Heinego robią wrażenie. Nawet jeśli nie są „samą prawdą i tylko prawdą”, to nie można odmówić im swoistego literackiego uroku. Ponadto, co ważniejsze, w istocie dość dobrze oddają ducha wydarzeń, jakie rozegrały się na kartach dwóch pierwszych Kantowskich *Krytyk*. Chodzi oczywiście o zakwestionowanie możliwości dowodów na istnienie Boga i nieśmiertelności duszy w *Krytyce czystego rozumu* oraz „cudowne” przywrócenie ich idei przez rozum praktyczny. Wypowiedź Heinego ważna jest jednak z innego powodu i to w miejscu, w którym, jak się zdaje, podtrzymując dość powszechną opinię o filozofii Kanta, Heine nie ma racji. Mianowicie, opis ten ukazuje Kantowską filozofię praktyczną i jej znaczenie w kontekście pytania o sens i ludzką potrzebę religii. W tym ujęciu Kantowskie filozoficzne rozważania o idei Boga i nieśmiertelnej ludzkiej duszy mają oczywisty kontekst religijny. Wyraźnie sugerują to słowa, że stary Lampe musi mieć jakiegoś Boga, gdyż tylko w taki sposób można zaspokoić elementarną ludzką potrzebę szczęśliwości. Owa potrzeba szczęśliwości miałyby być źródłem religijnego uczucia. Jest to dość powszechna interpretacja tej części Kantowskiej filozofii, lecz, niestety, jest zbyt pochopna i w istocie trudno się z nią zgodzić. Wprawdzie myśl europejska, przynajmniej od dwóch tysięcy lat, tj. od momentu pojawienia się chrześcijaństwa, zdążyła oswoić się z traktowaniem problemu Boga i nieśmiertelności duszy jako należących w istocie do obszaru zagadnień religijnych, to dla filozofii sprawa nie jest taka oczywista. Nie wszystko, co filozofowie piszą na temat Boga i duszy, tyczy się refleksji o religii — to skądinąd filozoficzna oczywistość. Tyle że oczywistość dla filozofa, np. takiego jak Platon, Arystoteles czy właśnie Kant — gorzej z postronnymi obserwatorami. Nikt w filozofii nie będzie się upierał, że rozważania o nieśmiertelności duszy w Platonie czy o Bogu w Arystotelesowskiej *Metafizyce* mają cokolwiek wspólnego z refleksją o religii. Jak się zdaje, tak też jest u Kanta. Co ciekawe, to np. w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant prawie wcale nie pisze o religii, a jedynie o pewnym nowym tworze, który nazywa „wiarą filozoficzną”, do samego pojęcia religii odwołując się zaledwie kilkakrotnie i to dość okazjonalnie. Dlatego tak

² H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 122.

naprawdę jego rozwiązanie tych problemów w postaci idei praktycznego rozumu nie jest ani postulatem natury religijnej, ani nawet nie należy w szerszym sensie do Kantowskiej refleksji nad religią, której dał wyraz dopiero w *Religii w obrębie samego rozumu*. Z tego samego powodu nie ma większego znaczenia dla jego filozofii religii także krytyka dowodów na istnienie Boga, którą to miał rzekomo Kant dokonać takiego spustoszenia w umysłach i sercach Europejczyków. Krytyka ta jest ważną częścią refleksji nad metafizyką, a nie nad religią. Ponadto wątek ten pozwala nam uzmysłowić sobie ten skądinąd zrozumiały fakt, iż to nie dowody na istnienie Boga są podstawą, bez której nie może ostać się żadna religia. Dowody takie są problemem filozofii czy filozoficznej teologii — nie religii. Ale to już inna kwestia.

Omówione pokrótce powyższe zagadnienia stanowią najbardziej znaną część filozofii Kanta. Zarazem mogły sprawiać wrażenie, jakoby miały znaczenie dla jego filozofii religii, co, jak się okazuje, jest przeświadczeniem tyleż powszechnym, co mylącym. Wyjaśnwszy to można zwrócić się ku istocie Kantowskiej refleksji o religii, tj. do jego propozycji, by to w fenomenie moralności widzieć prawdziwie religijną wartość.

Najbardziej znaną formułą, jaką się tu przytacza, jest myśl Kanta, że etyka nieuchronnie prowadzi do religii. Sformułowanie to jest jednak niejednoznaczne, nie wiadomo bowiem, jak rozumieć owo „prowadzi”. Najczęściej tłumaczy się to w ten sposób, że wynikające z namysłu nad etyką postulaty praktycznego rozumu prowadzą do idei Boga i nieśmiertelności duszy, czyli do idei religijnych. Jak już wspomniano, *Krytyka praktycznego rozumu*, gdzie z czymś podobnym mamy do czynienia (choć nie do końca), nie stanowi części Kantowskiej filozofii religii, dlatego taką interpretację należy odrzucić. Owo „prowadzi do religii” oznacza, jak się zdaje, nic innego jak tylko to, że etyka sama przekształca się niejako w religię. Pełna wypowiedź Kanta jest następująca: „Zatem etyka prowadzi nieodzownie do religii, przez co urasta do idei wszechmocnego moralnego prawodawcy nie będącego człowiekiem, w którego woli to właśnie jest ostatecznym celem (stworzenia świata), co zarazem może i powinno być ostatecznym, celem człowieka”³. I dalej: „Kiedy etyka uzna świętość swego prawa za przedmiot najwyższego szacunku, to na poziomie religii z najwyższej przyczyny wypełniającej owe prawa czyni przedmiot uwielbienia i ukazuje się w jego majestacie”⁴. Nie można powiedzieć, żeby Kant był w tym momencie mistrzem jednoznaczności. Wyraźnie jednak widać, że próbuje ukazać etykę w religijnym majestacie i nie mówi, że etyka kieruje nasze myśli ku czemuś większemu i innemu od niej — tj. w stronę religii — ale że sama podnosi się do rangi tego rodzaju świętości. Podobnych wypowiedzi znajdziemy w *Religii w obrębie samego rozumu* znacznie więcej, choć żadna nie będzie tak jednoznaczna, jak te z pism jednego z ważniejszych filozoficznych uczniów Kanta — Fichtego — z którego ideami królewiecki filozof w ogólności się zgadzał. Znany jest nawet przypadek, iż pierwszą publikację Fichtego o religii, z powodu niejasności edytorskich, potraktowano po prostu jako oczekiwaną od pewnego czasu książkę samego Kanta⁵. O ile wiadomo, Kant nie był tym faktem

³ I. Kant, *Religia...*, wyd. cyt., s. 26–27.

⁴ Tamże, s. 27.

⁵ Chodzi o *Próbe krytyki wszelkiego objawienia* Fichtego z 1792 r.

ani zdziwiony, ani tym bardziej oburzony. Kilka lat później, w kolejnym tekście Fichtego pt. *O podstawie naszej wiary w boskie panowanie nad światem* znajdziemy następującą myśl: „To jest prawdziwa wiara; moralny porządek jest tą boskością, którą przyjmujemy”⁶ oraz „Ów żywy i działający porządek moralny to jest właśnie sam Bóg; nie potrzeba nam żadnego innego Boga i nie możemy żadnego innego pojąć”⁷. Nie trzeba nawet wspominać, że autor tych słów miał poważne kłopoty z cenzurą i władzami, z powodu oskarżenia o ateizm. Choć takich wypowiedzi nie znajdziemy u Kanta, to niepodobną rzeczą jest, by Fichte nie korzystał w tym przypadku z Kantowskich myśli o religii. Taką bardziej zauważalną różnicą pomiędzy ich poglądami jest może to, że Kant skłonny byłby wprowadzić do określania moralności mianem religii, ale w przeciwieństwie do Fichtego raczej nie przystałby na prostą tezę, iż moralność jest nie tylko religią, ale wręcz samym Bogiem. Heine złośliwie sugeruje, że ostrożność Kanta w kwestiach związanych z religią wynikała nie tyle z intelektualnej uczciwości, co być może z obawy przed policją. Z punktu widzenia Kanta, biorąc pod uwagę rzeczywisty i całościowy sens jego myśli, zarówno Fichte, jak i później Heine, pewnie grubo przesadzili.

Prawdziwą przewagą filozofa z Królewca nad nadgorliwymi uczniami i złośliwymi komentatorami jest to, iż w przeciwieństwie do nich nie posługuje się efektowną retoryką i górnolotną frazeologią, lecz ma całą garść filozoficznych argumentów, które uwiarygodniają jego teorię. Wyniesienie moralności do tak nadzwyczajnego wręcz poziomu (religijnego) nie dokonuje się jednak u Kanta pod wpływem wszechogarniającego ducha epoki, tej epoki, która stworzyła ideę postępu ludzkości, utwierdziła optymistyczną tezę o dobru tkwiącym w naturze człowieka itp., to znaczy epoki, która na polu filozofii hasło moralnego postępu uczyniła swoją bodaj podstawową ideą. Paradoksalnie, Kantowska myśl o moralności jako religii ludzkości nie ma nic wspólnego z naiwnym oświeceniowym optymizmem, lecz sięga do problemu korzeni zła, tkwiącego w naturze człowieka. Od tej kwestii właśnie w swej książce o religii Kant rozpoczyna wywód, który zakończy się przeformułowaniem tradycyjnej relacji moralności do religii.

Kant nie pisze oczywiście, że człowiek jest radykalnie zły czy tylko zły. Ale nie jest ślepy, jak to przydarzało się filozofom, teologom, myślicielom religijnym, na obecność złego pierwiastka w człowieku; złego — obok dobrego. Przyjmuje więc rozwiązanie dualistyczne, by nie powiedzieć — manichejskie. To ostatnie pojęcie jest o tyle uzasadnione, o ile Kant faktycznie w *Religii w obrębie samego rozumu* mówi o walce dobrego pryncypium ze złym o panowanie nad człowiekiem. Problem w tym, jak to zło definiuje, bo tu tkwi istota Kantowskiego rozwiązania, istota jego poglądu na relację moralności do religii. Zatem zło, według niego, ma związek z pewną naturalną predyspozycją człowieka do kierowania się, jak pisze Kant, prawem własnej miłości i szczęśliwości. Lecz dokładniej rzecz ujmując to nie sama ta skłonność w człowieku — w końcu naturalna — jest złem, ale używanie jej jako głównej pobudki przy decydowaniu o wyborze moralnej maksymy. Nieco upraszczając można powiedzieć: człowiek jako indywiduum jest z natury (tj.

⁶ J.G. Fichte, *O podstawie naszej wiary w boskie panowanie nad światem*, przeł. J. Ożarowski, (w:) *Filozofowie o religii. Przekłady*, Wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył dr Andrzej Nowicki, Warszawa – Kraków 1960, s. 163.

⁷ Tamże, s. 164.

w sposób przyrodzony) również, a może przede wszystkim, egoistą — temu nie sposób zaprzeczyć; ale jeśli moralność nie ma być fikcją, to trzeba też wiedzieć, iż w rzeczywistości wymaga się od człowieka postawy — delikatnie rzecz ujmując — nie całkiem zgodnej z tym, co w nim pierwotne. A jednak moralność jest faktem! Człowiek jest zdolny do postępowania moralnego, tj. takiego, które przede wszystkim jawi się jako obiektywne i bezinteresowne. Moralność, którą pojmuje Kant jako zdolność do postępowania w zgodzie z obiektywną wartością moralnej maksymy, czyli tylko i wyłącznie ze względu nie na osobistą korzyść podmiotu, lecz z czystego szacunku dla prawa moralnego jako takiego, jest tym, co nie tylko jest możliwe, ale przede wszystkim tym, co wzbudza szczere filozoficzne zdziwienie. I to jest rzecz, która napawa Kanta nie tyle optymizmem, co czystym podziwem i czią. Bo jak to możliwe — pyta Kant — by złe drzewo rodziło dobre owoce?⁸

Oczywiste jest, że to nie tradycyjne i jakże dramatyczne pytanie „skąd zło?” jest w tym przypadku głównym pytaniem Kanta. Królewiecki filozof i tym razem odwraca naturalny poniekąd w Europie porządek myśli i niby dokonując jeszcze jednego „kopernikańskiego przewrotu” stawia swą filozofią moralności pytanie zupełnie nowe, nowe zwłaszcza, jeśli pozna się i potrafi docenić całą jego głębię — pytanie „skąd dobro?”

Zatem to sam fakt istnienia moralnego prawa, fakt, o którym Kant będzie pisał, iż jest dla rozumu i dla filozofii niepojęty, wprawia ludzki umysł w podziw godzien wyższej, nawet najwyższej sprawy; podziw budzący religijną cześć. Nie zaszkodzi jeszcze raz oddać głos autorowi *Religii w obrębie samego rozumu*: „Jest jednak coś takiego w naszej duszy, co dostrzeżone w należyty sposób nie przestaje być przedmiotem najwyższego podziwu, a podziw jest przy tym uzasadniony i duchowo podniosły: jest to obecna w nas źródłowa moralna predyspozycja w ogóle. — Co takiego jest w nas (można spytać samego siebie), dzięki czemu my — istoty stale związane z naturą wielorakimi potrzebami — zostaliśmy zarazem w (znajdującej się w nas) idei tak dalece wyniesieni ponad te potrzeby, że je wszystkie mamy za nic, a nas samych uważamy za niegodnych istnienia, jeśli wbrew prawu oddajemy się ich zaspokojeniu, które przecież mogłoby nasze życie uczynić bardziej pociągającym? [...] Ciężar tego pytania musi odczuwać najgłębiej każdy, najprostszy nawet człowiek pouczony o świętości tkwiącej w idei obowiązku.”⁹ I dalej Kant nadmienia, iż jest to idea zdradzająca boskie pochodzenie — do czego trzeba będzie jeszcze za chwilę wrócić.

Któż nie zna słynnej Kantowskiej formuły „niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie”, pojawiającej się pod sam koniec *Krytyki praktycznego rozumu*?¹⁰ Myśl ta przytaczana i odmieniana na różne sposoby, jak to zwykle bywa z tego typu filozoficznymi maksymami, już dawno stała się jedynie fasadą zasłaniającą jakąś głębszą treść, do której jednak nie ma już potrzeby sięgać. A wystarczy przypomnieć sobie całą tę formułę, której powyższe słowa stanowią jedynie dopełnienie, by znaleźć w niej piękne nawiązanie do Kantowskiej myśli

⁸ I. Kant, *Religia...*, wyd. cyt., s. 68.

⁹ Tamże, s. 73.

¹⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 256.

o religii. Kant zaczyna od tego, że owo niebo gwiazdziste i prawo moralne to rzeczy wzbudzające największy podziw i cześć, o ile oczywiście jest się zdolnym dostrzec wagę zagadnienia. I dalej, w zaledwie kilku zdaniach, być może najpiękniejszych, jakie wyszły spod jego ręki, ukazuje prawdziwą nieskończoność i wyższość moralnego prawa w obliczu mniej istotnej nieskończoności fizycznego kosmosu. Uwzględniając to, co i z jaką powagą Kant gdzie indziej jeszcze powie o religijnym majestacie moralnego prawa, możemy z całą odpowiedzialnością stwierdzić, iż ta słynna maksyma nie jest tylko nic nie znaczącym oddźwiękiem chwilowego poetyckiego wzruszenia filozofa, ale że stanowi wielce znaczącą zapowiedź doskonałej syntezy jego rozważań o filozofii, religii i moralności.

Ale z jeszcze innego powodu jest to ważna formuła. Dzięki niej bowiem po raz kolejny poznajemy wyjątkowość Kantowskiej myśli, szczególnie myśli o religii, na tle jego epoki. Heine we wspomnianej już książeczce kilkakrotnie powtarza tezę, iż prawdziwą, choć ukrytą religią Niemców jest panteizm¹¹. Według niego, dało to o sobie znać szczególnie w drugiej połowie XVIII wieku w postaci słynnego sporu o Spinozę, sporu, który zaangażował najważniejszych przedstawicieli wielu dziedzin myśli i pióra. Wolno chyba się zgodzić, że panteizm jest tym typem religii lub formą religijności, która najbliższa jest — by tak powiedzieć — czcicielom „nieba gwiazdzistego”. Majestat nieskończoności kosmosu oraz jego wiecznych praw wprawia ich w iście mistyczny zachwyt. Zwolenników takiej postawy znajdziemy zapewne wielu pośród filozofów, uczonych i poetów — wszystkich epok. Ale obok podziwu dla „nieba gwiazdzistego”, tego jedyne prawdziwego źródła panteistycznego uczucia, jest coś ważniejszego — jak zauważa Kant — mianowicie podziw dla prawdziwej nieskończoności moralnego prawa. I to on jest źródłem prawdziwej religijności, o której chce głosić filozof z Królewca. Zatem słynna maksyma o niebie gwiazdzistym i prawie moralnym stanowi niejako punkt odniesienia dla ukazania i porównania dwóch typów religii: panteistycznej i „moralnej” (w sensie Kantowskim), będąc zarazem interesującym kryterium porządkującym obraz świadomości religijnej Europejczyków w tym jakże ważnym dla kształtowania się idei nowożytności okresie, jakim był przełom XVIII i XIX wieku. Ten drugi sposób pojmowania religii, „moralny”, jest z pewnością oryginalnym pomysłem Kanta, stającym w poprzek tak oświeceniowym, jak i romantycznym poglądom. Rację ma chyba Heine, pisząc, że Kant jednoznacznie kończy z deizmem. Kant nie wierzy, jak wielu innych filozofów epoki, że prawo moralne jest w takim samym sensie częścią praw natury i że jego obowiązywanie jest tak samo oczywiste i konieczne jak oczywiste i konieczne są prawa fizyki. Nie jest więc ono dla Kanta ani częścią mitycznego (jako filozoficznego oświeceniowego przesądu) porządku fizyczno-moralnego, ani też nie daje się wywieść z rzekomo boskiej i nieskończonej Natury, o jakiej myślą romantycy czy naturaliści ze szkoły Rousseau. Jego pochodzenie stanowi dla rozumu tajemnicę, którą rozum potrafi oczywiście wskazać, ale też dla której żywi nieskrywany podziw. Widząc zaś w moralnym prawie nie tylko niepojętość, ale i fundamentalną wartość dla życia człowieka jako człowieka i jego społecznej kondycji, Kant potrafi pokazać także jego religijny sens.

¹¹ Zob.: H. Heine, dz. cyt., s. 79.

Wspomniana wcześniej uwaga Kanta o tym, iż prawo moralne wskazuje poniekąd na swoje boskie pochodzenie, każe poruszyć jeszcze jeden ważny wątek Kantowskiej filozofii religii, mianowicie stosunek do chrześcijaństwa. Rzecz jest na tyle poważna i szeroka, że w tym miejscu można będzie jedynie ogólnie zwrócić uwagę na pewne aspekty tego zagadnienia, szczególnie te dotyczące chrześcijaństwa jako religii — by też rzecz — spełniającej kryteria Kantowskiej filozofii religii. Jest rzeczą skądinąd oczywistą, że chrześcijaństwo będzie bliskie Kantowi jako filozofowi, z takimi a nie innymi poglądami na istotę religii, ze względu choćby na wybitnie moralny sens, jaki ono z sobą niesie. W istocie Kant mówi, iż chrześcijaństwo jest jedyną „prawdziwą” religią historyczną, która wniosła do dorobku ludzkości tę bezcenną wartość, jaką jest prawo moralne. Ale to nie wszystko. Takie postawienie sprawy byłoby sporym uproszczeniem Kantowskiej interpretacji chrześcijaństwa; sytuowałoby jego filozofię pośród dość powszechnych w jego epoce poglądów doceniających skrajnie moralny i w tym sensie wybitnie „ziemski” i humanistyczny charakter tej religii. A przede wszystkim redukowałoby całą filozoficzną głębię, jaką zawiera w sobie — według Kanta — religia chrześcijańska, do płaskiej moralistyki.

Opis fenomenu moralności jako takiej zawarty w pismach Kanta sugeruje, iż niemiecki filozof pojmuje ją na kształt czegoś niejako — chciałoby się powiedzieć — nie z tego świata. Wcześniej został wspomniany już manicheizm w związku z poruszonym przez Kanta wątkiem walki dobrego i złego pryncypium w człowieku. Ale może lepsze byłoby odwołanie się do innej znanej starożytnej koncepcji, mianowicie do gnostycyzmu, którego właśnie niezwykła obecność dobra w złym z istoty stworzeniu znajduje wytlumaczenie w swym pozakosmicznym pochodzeniu. Nie należy przez to rozumieć, że to sam Kant jest zwolennikiem gnostycyzmu, bądź że da się do tego po prostu sprowadzić chrześcijaństwo. Chodzi jedynie o pewne ogólne analogie, które zdecydowaną kreską szkicują jasne kontury tych wielu skomplikowanych i powiązanych jakoś ze sobą zagadnień. Samo istnienie moralnej predyspozycji w człowieku, który odczuwa swe istnienie przede wszystkim jako część „nieba gwiazdzistego”, część nieubłaganych praw fizycznej natury, jest dla Kanta czymś tak fascynującym i niepojętym, że w obliczu świadomości niewystarczalności rozumu, filozof skłonny będzie odwołać się do pojęć i wyrażeń odległych od racjonalistycznego dogmatu. Mając na myśli oczywiście chrześcijaństwo Kant powie, że ta niezwykła nauka o bezwzględności i świętości prawa moralnego, zanim poznać mógł ją czysty rozum praktyczny, musiała objawić się ludzkości w sposób ponadnaturalny, właśnie w postaci religii. Wiedza o tym musiała być dana ludzkości najpierw spowita religijnym nimbem, musiała być przedstawiona jako przychodząca „z Nieba”, a największą rolę, ze względu na praktyczny charakter tej nauki, odegrało to, iż ludzkość została o niej pouczona przez Nauczyciela, którego pojawienie się ukazało także samo człowieczeństwo w jego świętości. Pośród wielu cudów, pod postacią których ukazała i szerzyła się nauka chrześcijańska (co było zresztą cechą każdej dawnej religii), tylko jeden był naprawdę ważny: ten mówiący o niezwykłości samej moralności jako takiej.

Chrześcijaństwo, według Kanta, nie jest więc tylko religią, która jak żadna inna napełniona jest treściami moralnymi. To widzieli wszyscy i Kant nie byłby prawdziwym i wielkim filozofem, gdyby nie widział więcej. Chrześcijaństwo jest

nauką o świętości moralnego prawa oraz wyrazem tej samej świadomości niepojętości tego faktu, o której poucza prawdziwie filozoficzne zdziwienie.

Na koniec jeszcze jedno pytanie, bardziej ogóle i zdecydowanie trudniejsze, którego jedynie zarys odpowiedzi można tu przedstawić. Czy to, co Kant pisze o religii i to, jaki filozoficzny w istocie sens nadaje temu pojęciu, staje się przyczyną deprecjacji tego pojęcia, czy też może przeciwnie — służy nie tylko zachowaniu jego znaczenia, ale wręcz przyczynia się do jego pełnego uprawomocnienia w przepojonej racjonalnością i filozoficznością umysłowości nowożytnej, czy w ogóle umysłowości europejskiej? Prawdą jest, że dla historycznych religii, szczególnie dla ich obrzędowości i kultu, Kant nie był zbyt łaskawy. Ale może jako filozof miał prawo pokazać, że — jego zdaniem — gdzie indziej leży sens prawdziwej religii, równie świętej, ale też jeszcze bardziej wymagającej, niż ta znana powszechnie pod różnymi historycznymi postaciami. Faktem jest natomiast, że w związku z dość powszechną krytyką jego filozofii moralności, filozofii, która jest bezpośrednim wstępem i warunkiem jego filozofii religii, ta propozycja Kanta nie mogła liczyć na szersze zainteresowanie czy w ogóle może na zrozumienie.

KANT UND DIE RELIGION INNERHALB DER SITTENLEHRE

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt einen Abriss eines der wesentlichsten Probleme Kants praktischer Philosophie dar: das Problem des Verhältnisses der Religion zur Sittenlehre. Kants Standpunkt in dieser Frage weist einige Merkmale des Aufklärungszeitalters auf, jener Epoche, in welcher eines der stärksten Zeichen der Verweltlichung die Herabführung der Rolle der Religion einzig und allein zur Funktion des reinen Unterrichtes der Sittlichkeit war, wichtig zwar vom gesellschaftlichen Standpunkt aus, aber dennoch den Sinn solcher Erscheinung im wesentlichen einschränkend, die die Religion überhaupt ist. Die Eigenartigkeit der Kantschen Fassung dieses Problems beruht darauf, dass wider der für seine Epoche typischen Reduktion der Religion zur Sittenlehre, der deutsche Philosoph sonderbarerweise die Verbindung beider Gebiete als eigenartige Erhöhung der Sittenlehre zum Rang der Religion zu zeigen vermag. In dieser Idee konzentrieren sich zahlreiche Grundfragen der Kantschen Philosophie, nicht nur seiner praktischen Philosophie, sondern wahrscheinlich vor allem die Frage um das Wesen der Philosophie selbst, die als Philosophie letztendlich die Gestalt der sonderbaren Religionsphilosophie annimmt.