

[TOP12 w 2024] Tomasz Kupś: Kant o religii i moralności. Bóg i obowiązek

Rezultaty krytyki metafizyki nie okazały się tylko negatywne. Wprawdzie w kwestii istnienia Boga niczego, stwierdza Kant, ustalić nie sposób, ale zarazem nie potrafimy również unieważnić potrzeby praktycznej wiary – pisze Tomasz Kupś dla „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Kant. Imperatyw nowoczesności”.

Immanuel Kant był protestantem, luteraninem wychowanym w religijnej rodzinie królewieckich rzemieślników, w czasach, gdy pietyzm był w Prusach najbardziej wpływowym ruchem odnowy religijnej. Mimo że Kant z czasem stracił zapał do zaszczepionej w dzieciństwie pobożności, a nawet nabrał pewnego dystansu do publicznych nabożeństw, to jednak do końca życia pozostał żywo przywiązany do surowego sposobu życia, któremu spróbował nadać racjonalne uzasadnienie. W centrum tego uzasadnienia umieścił Kant obowiązek.

Zapewne jest to jeden z powodów, dla których wielu współczesnych czytelników nie jest w stanie zdobyć się na sympatię wobec filozofii Kanta. Kant jest bowiem bezkompromisowym zwolennikiem obowiązku, który uważa nie tylko za podstawę relacji między ludźmi, ale w szerszej perspektywie, także za fundament porządku międzynarodowego i warunek racjonalnej nadziei na zbawienie. O ile we współczesnych społeczeństwach liberalnych wielu ludzi skłonnych jest rozumieć obowiązek tylko jako formę opresji, o tyle Kant

obowiązek postrzegał jako coś, w czym właśnie demonstruje się wolność człowieka i wyraża się jego racjonalna natura. Obecnie, zwłaszcza w okresach dobrobytu i względnego spokoju, częściej niż obowiązek i poświęcenie, cenimy indywidualność i swobodę realizacji dowolnych celów, o ile tylko nie wynika z tego krzywda drugiego człowieka. Dla Kanta takie postawienie sprawy nie mówiłoby wszystkiego o naturze człowieka i warunkach, w jakich w pełni realizuje się ludzkie życie w świecie. Z pewnością różnica w podejściu do obowiązku, dziś i dawniej, wynikać może po części z faktu, że większość Europejczyków w XVIII w. wciąż było przywiązanych do chrześcijańskiej antropologii i eschatologii. Kant z pewnością również podzielał te przekonania i – w odróżnieniu od wielu nowożytnych wolnomyślicieli – pragnął raczej wykorzystać potencjał tradycji, niż ją zniszczyć. Dlatego nieustrudzenie poszukiwał sposobów, aby nawet paradoksalne elementy chrześcijańskiej doktryny uczynić częścią uniwersalnej, racjonalnej religii i moralności. Być może również dlatego trudno nam dziś zrozumieć motywację, którą kierował się Kant, postrzegając w religii sojusznika dla moralnego doskonalenia ludzkości.

Ale właśnie z tego powodu żaden autor pisząc o filozofii Kanta, nawet jeśli różnie interpretuje poszczególne detale, nie może pominąć jego przywiązania do chrześcijańskiej tradycji i etyki opartej na obowiązku. Jest więc całkowicie zrozumiałe, że Roger Scruton zaczyna swoje popularne opracowanie poświęcone filozofii Kanta właśnie od zwrócenia uwagi na ten fakt: „Najwybitniejszy filozof nowożytny kierował się w życiu jedynie obowiązkiem. W konsekwencji jego życie nie miało w sobie nic ekscytującego. Dla Kanta, cnotliwy człowiek jest do tego stopnia panem swoich namiętności, że ulega im tylko w ograniczonym zakresie, a zarazem jest tak obojętny na władzę i reputację, że przypisuje im niewielkie znaczenie w porównaniu z

Kant przede wszystkim był racjonalistą i wszystko oceniał wychodząc z założenia, że fakt, iż natura obdarzyła człowieka rozumem musi mieć znaczenie nawet wtedy, gdy to, co irracjonalne, wydaje się dominować w ludzkim postępowaniu

samym obowiązkiem” [1]. Nie jestem skłonny, aby podążać drogą wielu biografów Kanta, którzy – jak Tadeusz Miciński, w błyskotliwym eseju *Portret Kanta* – interpretują kluczowe motywy filozofii Kanta jako ekspresję jego obsesyjnej chęci

porządkowania wszystkiego w świecie. Musimy zdawać sobie sprawę z tego, że Kant przede wszystkim był racjonalistą i wszystko oceniał wychodząc z założenia, że fakt, iż natura obdarzyła człowieka rozumem musi mieć znaczenie nawet wtedy, gdy to, co irracjonalne, wydaje się dominować w ludzkim postępowaniu. Zarazem jednak przywiązanie do obowiązku jest tak znaczącą cechą filozofii Kanta, że trudno ją marginalizować jedynie z tego powodu, że współcześnie nie cenimy obowiązku równie wysoko, jak doceniano go dawniej. Kant przestrzega nas przed taką drogą na skróty i zachęca czytelnika, aby zdobył się na wysiłek skonfrontowania ze sprawdzonymi metodami, które ludzkość skutecznie stosowała, aby sobie radzić z ludzkimi słabościami. Kiedy więc Kant sceptycznie stwierdza, że „z drewna tak krzywego jak to, z którego jest zrobiony człowiek, nie można wystrugać nic prostego” [2] (VIII 23) od razu dodaje nie tylko, że człowiek potrzebuje pana, który zmusi jego egoistyczną wolę do realizacji powszechnego dobra, ale że nawet konkurując z innymi i rywalizując o uznanie, w gruncie rzeczy spontanicznie doskonalili się i rozwija w sposób, który najlepiej odpowiada celom, jakie postawiła przed nim sama natura.

Kluczem do sposobu myślenia Kanta o obowiązku jest to, co napisał on w swojej pierwszej, znakomitej książce poświęconej filozofii praktycznej, w *Ugruntowaniu metafizyki moralności* (1785). W błyskotliwy sposób krytykuje tu Kant powszechne przywiązanie do autorytetu starożytnych moralistów i kwestionuje naszą chęć polegania na doświadczeniu przy dokonywaniu moralnej oceny ludzkiego postępowania. Kryteria właściwego postępowania znajdują się już bowiem w ludzkim rozumie i nie trzeba ich szukać, ani domyślać się, ponieważ są bezpośrednio związane ze świadomością naszego własnego istnienia (V 161-162). Kant wykazuje w ten sposób, że etyki nie da się oprzeć na empirycznych przykładach, niezależnie od tego, jak bardzo byłyby one cenione. Zaś każdy, choćby największy autorytet musi sprostać surowej ocenie rozumu: „Nawet świętego z Ewangelii, nim go uznamy świętym, musimy w pierw porównać z własną ideą moralnej doskonałości” (IV 408). To jedna z wielu wypowiedzi filozofa, która nie tylko składa się na całość Kantowskiej chrystologii, ale wyraża też ogólny pogląd Kanta na relację pomiędzy religią i moralnością. Jest to jednak przede wszystkim przykład tego, w jaki sposób rozum odnosi się do treści wiary historycznej, której częścią jest objawienie. Nawet jeśli filozofia wciąż pozostaje służką teologii, jej służba nie polega na noszeniu trenu sukni swej pani, ale na kroczeniu przed nią i oświetlaniu drogi, którą podąża (VIII 369). Podobnie jak wielu innych przedstawicieli Oświecenia, również Kant uważa, że mrok wątpliwości zawsze powinien być rozświetlany pewnością rozumu. W praktyce oznacza to, że na przykład wątpliwe fragmenty Pisma Świętego mamy prawo interpretować tak, aby nie wchodziły w konflikt z tym, co rozum rozpoznaje jako słuszne. Dlatego słowa psalmu (Ps 59, 11-16), w których Dawid prosi Boga by wsparł go w zemście na wrogach, Kant proponuje interpretować w kontekście Nowego Testamentu (Mt 5, 44), jako apel o boską pomoc w zniszczeniu złych

skłonności – naszego wewnętrznego wroga, którego sami nie potrafimy wykorzenić (VI 110). Również z tego powodu historię ofiarowania Izaaka przez Abrahama, przedstawia Kant jako konfrontację pewności moralnego osądu rozumu i niepewności zmysłowego doświadczenia. Nawet gdyby „Bóg rzeczywiście przemówił do człowieka, to ten nigdy nie mógłby wiedzieć, że to właśnie Bóg jest tym, kto do niego mówi. Jest całkowicie niemożliwe, by człowiek z pomocą swych zmysłów mógł osiągnąć nieskończoności, odróżnić ją od tego, co zmysłowe i w ten sposób ją rozpoznać. – Ale o tym, że ten, czyjś głos, jak mu się wydaje, słyszy, nie może być Bogiem, w niektórych wypadkach może się on przekonać, bo jeśli to, co zostanie mu nakazane, sprzeczne jest z prawem moralnym, to jak majestatycznie nie jawiłoby się człowiekowi objawienie tego głosu i jak by mu się ono nie wydawało przekraczające przyrodę, musi je człowiek uznać za złudzenie” (VII 63). Dlatego Kant stanowczo twierdzi, że historia zawarta w Piśmie Świętym „musi być zawsze nauczana i wyjaśniana jako coś, czego celem jest moralność” (VI 132).

Kant religią zaczął zajmować się dość późno, dopiero od lat osiemdziesiątych XVIII stulecia, gdy skierował swoje zainteresowania w stronę etyki. Wcześniej podejmował jedynie zagadnienia teologii filozoficznej, które uczynił częścią szeroko zakrojonej krytyki metafizyki spekulatywnej. Jej efekty zostały zaprezentowane w *Krytyce czystego rozumu* (1781), gdzie między innymi wykazana została niemożliwość przeprowadzenia satysfakcjonującego dowodu istnienia Boga. Rezultaty krytyki metafizyki nie okazały się jednak tylko negatywne. Wprawdzie w kwestii istnienia Boga niczego, stwierdza Kant, ustalić nie sposób, ale zarazem nie potrafimy również unieważnić potrzeby praktycznej wiary. Wydaje się, że Kant wchodzi tu w rolę chrześcijańskiego apologety. Wrażenie to wzmacnia zwłaszcza *Krytyka praktycznego rozumu* (1788), gdzie w centrum umieszcza Kant

koncepcję postulatów praktycznego rozumu, do której chyba najściślej stosuje się określenie „moralny dowód” istnienia Boga. Kant argumentuje tu w następujący sposób. Ludzkie wysiłki w realizacji ideału najwyższego dobra wydają się zawsze niewystarczające i nieskuteczne. Moralne postępowanie jest wprawdzie w naszej mocy, ale szczęście wydaje się nieosiągalne. Wszystko zdaje się przeczyć naszemu racjonalnemu wyobrażeniu, że o prawdziwym szczęściu powinniśmy myśleć tylko jako o nagrodzie za cnotę. W rzeczywistości szczęście bywa udziałem tych, którzy najwyraźniej nie zasłużyli na nie, a ci, którym powinno ono przysługiwać, często nie mogą się nim cieszyć. Jeśli światem faktycznie rządziłby rozum, powinniśmy oczekiwać, że sprawiedliwość, której sami nie jesteśmy w stanie urzeczywistnić, zostanie ostatecznie zrealizowana przez wszechpotężną i wszechwiedzącą istotę, która zarówno zna ludzkie serca, jak i ma dość mocy, aby nagrodzić cnotę. Taką istotą byłby właśnie postulowany Bóg.

*Kant rozważa Boga jako
prawodawcę i zwierzchnika
wspólnoty etycznej, której
istnienie wciąż jest zagrożone
przez słabości ludzkiej natury*

To przejście od
poznawczego
sceptycyzmu do
moralnego
optymizmu było
często przedmiotem
kpin ze strony
dowcipnych

komentatorów. Niemiecki poeta romantyczny Henryk Heine porównał Kantowską krytykę dowodów na istnienie Boga do rozbijania latarni w ciemnej ulicy, aby w ten sposób naocznie wykazać korzyści płynące z posiadania światła. Podobno, twierdzą niektórzy biografowie, Kant napisał *Krytykę praktycznego rozumu*, aby w ten sposób pocieszyć swego starego sługę, którego zasmuciła wiadomość, że jego pan obalił wszystkie dowody na istnienie Boga. Niezależnie od tego, jak

potraktujemy to, co zostało napisane o postulatach praktycznego rozumu, jest jasne, że gdy przedmiotem zainteresowań Kanta stała się etyka, zaczął on religię traktować jako wsparcie w realizacji praktycznych celów. W taki właśnie sposób religia została zaprezentowana w *Religii w obrębie samego rozumu* (1793), gdzie Kant rozważa Boga jako prawodawcę i zwierzchnika wspólnoty etycznej, której istnienie wciąż jest zagrożone przez słabości ludzkiej natury. Podobnie jak wcześniej w *Krytyce praktycznego rozumu*, również tutaj, twierdzi Kant, religia jest „poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych” (VI 153). Nie ma wątpliwości, że o religii Kant jest gotów mówić tylko w praktycznym kontekście i że kontekst ten jest zakreślony przez ludzkie wysiłki sprostania wymogom obowiązku wobec przeszkód, które zagrażają realizacji tego zadania ze strony słabości ludzkiej natury i ograniczeń samego świata.

Kant przestrzega nas jednak przed pewną interpretacją tej definicji religii. W pierwszych zdaniach *Religii w obrębie samego rozumu* stwierdza, że ponieważ moralność „opiera się na pojęciu człowieka jako istoty wolnej, lecz dlatego zarazem istoty, która sama siebie przez swój rozum wiąże bezwarunkowo prawami – nie potrzebuje ani idei jakiejś innej, wyższej od człowieka istoty dla poznania swego obowiązku, ani pobudki innej niż samo prawo dla przestrzegania obowiązku” (VI 1). Z pewnością oznacza to, że moralność jest samowystarczalna i nie potrzebuje religii, ale wcale nie wyklucza, że taka moralność jednak prowadzi do religii (VI 6) jako zwieńczenia racjonalnej wiary w możliwość realizacji najwyższego dobra. Bez religii bowiem moralność pozostałaby teleologicznie niekompletna.

Kant do końca życia usiłował uporządkować swój cały dotychczasowy sposób myślenia o relacji między moralnością i religią. Efektem tych zmagania jest cały szereg paradoksalnych notatek składających się na tzw. *Opus postumum*, gdzie Kant definiuje Boga nieomal wyłącznie za pomocą pojęcia obowiązku, albo wręcz utożsamia Boga z rozumem praktycznym. Jeśli zaś podejmuje tam Kant jakieś próby dowodzenia istnienia Boga, są one sprowadzane do konstatacji: „Jest Bóg. Albowiem jest kategoryczny imperatyw obowiązku, przed którym zginają się wszystkie kolana, zarówno w niebie, jak i na ziemi” (XXI 64). Kant idzie tu jeszcze dalej niż we wszystkich wcześniejszych swoich pismach. Całkowicie porzuca próby dowodzenia istnienia Bożej transcendencji i rozwija swoją koncepcję immanentnego Boga jako idei rozumu: „Boga należy sobie przedstawiać nie jako substancję poza mną, ale jako najwyższą moralną zasadę we mnie” (XXI 144). Taki *Deus in nobis* z pewnością jest realizacją religijnego racjonalizmu schyłku Oświecenia, można mieć jednak wątpliwości, czy wciąż jeszcze jest Bogiem chrześcijańskim.

prof. dr hab. Tomasz Kupś

Przypisy:

[1] R. Scruton, *Kant: A Very Short Introduction*, Oxford University Press 2001, s. 1.

[2] Pisma Kanta cytuję w tłumaczeniu polskim, według wydania: I. Kant, *Dzieła zebrane*, tłum. zbiorowe, Wydanie Translatorium Filozofii Niemieckiej IF UMK pod kierunkiem Mirosława Żelaznego, t. 1–6, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010 nn. oraz I. Kant, *Opus postumum*, tłum. T. Kupś, M. Żelazny, Wydanie Translatorium Filozofii Niemieckiej IF UMK pod kierunkiem Mirosława Żelaznego, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019. Numery tomów i stron podaję w nawiasach według wydania Berlińskiej Akademii Nauk (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg.: Bd. 1–22, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.). W polskim wydaniu *Dzieł zebranych* oraz w *Opus postumum* Immanuela Kanta zostały one umieszczone na marginesie przekładu.

fot. domena publiczna / Wikipedia

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
