

Maciej Chlewicki

## Kant, Fichte i wczesny Hegel o religii moralnej

*Słowa kluczowe: Kant, Fichte, Hegel, filozofia religii, religia moralna, klasyczna filozofia niemiecka*

Pierwsza połowa lat 90. XVIII wieku to dla niemieckiej filozofii religii – zwłaszcza z punktu widzenia formującego się idealizmu – moment szczególny. W stosunkowo krótkim czasie, prawie jednocześnie, powstają trzy ważne prace z tego zakresu. Najpierw, tj. w 1792 roku, ukazuje się Fichtego *Próba krytyki wszelkiego objawienia*, rok później Kantowska *Religia w obrębie samego rozumu*, z kolei rok 1795 jest datą powstania Hegłowskiego *Życia Jezusa*. Poza dość mało istotną okolicznością, jaką może się wydawać zbliżony czas powstania tych prac, tym, co je najbardziej przybliży, jest wspólna dla wszystkich moralna (czy moralistyczna) interpretacja zjawiska religii, w dodatku – jak będzie można pokazać – interpretacja, dla której przede wszystkim myśl Kanta stanowi podstawę czy punkt odniesienia. Już ten ostatni fakt może stanowić istotny powód do głębszego, wszakże tylko historycznego, zainteresowania. Jednak na większą uwagę zasługuje to, iż pomimo wspólnej dla tych prac moralistycznej perspektywy temat nie jest w nich opracowany identycznie i z równym teoretyczno-filozoficznym zaangażowaniem, a występujące tam różnice wskazują na znaczące dla filozofii religii kwestie. Krótko mówiąc, ostatecznie chodzi o rangę i poziom samej filozofii religii, jaką osiąga każda z wymienionych rozpraw. Z tego punktu widzenia najwartościowszą wydaje się książka Kanta. Praca Fichtego tylko zbliżyła się do Kantowskiego poziomu, natomiast rozprawa Hegla prezentuje – jeśli tak można powiedzieć – bardziej praktyczne niż teoretyczne podejście.

Treścią pojęcia „religii moralnej”, o jakiej ma tu być mowa, jest ta oto ogólna myśl czy tendencja, by bądź to dostrzegać w religii *przede wszystkim*

jej moralną naukę i znaczenie, bądź też – co można uznać za silniejszą opcję – by w ogóle *przekształcić sens religii* w taki sposób, by wprawdzie mówiąc wciąż o „religii”, tak naprawdę mieć na myśli tylko i wyłącznie samą etykę. A może nawet – jak to będzie miało miejsce u Kanta – chodzić będzie o coś jeszcze poważniejszego, mianowicie o nadanie moralności rangi czegoś, co pod pewnym względem ją przekracza, co jest od niej „czymś większym”; czyli szło będzie o swego rodzaju podniesienie moralności do rangi religii samej. Ogólnie rzecz biorąc, jest to różnica, jaka zachodzi pomiędzy dość typowym i charakterystycznym dla oświecenia poglądem o redukcji religii do moralności a stanowiskiem, którego elementy możemy dostrzec właśnie u niektórych niemieckich idealistów, polegającym na „przekształceniu moralności w religię”. Stopniowalność możliwych relacji pomiędzy religią i moralnością nie jest tu bowiem bez znaczenia i stanowi jeden z wyróżników świadomości tego problemu u omawianych autorów. Biorąc rzecz szerzej, może też stanowić jedną z poważniejszych okazji do postawienia zasadniczego z punktu widzenia filozofii problemu, jakim jest pytanie o status i granice filozoficznego określania sensu religii.

Rozprawa Hegla *Życie Jezusa* była jedną z pierwszych jego prac, powstałą krótko po ukończeniu studiów teologicznych<sup>1</sup>. Praca ta jest nie tyle rozprawą naukową, co raczej religijno-moralistyczną apologią idei reprezentowanej przez postać jej tytułowego „bohatera” i utrzymana jest w tonie kaznodziej-skiej nauki wygłaszanej dla zbudowania wiernych. Trzeba od razu zaznaczyć, że główna myśl w niej zawarta ostatecznie będzie miała niewiele wspólnego z zasadniczym poglądem Hegla na kwestię religii, sformułowanym później w wykształconym w pełni systemie filozoficznym. Biorąc pod uwagę wybitnie moralistyczną tezę rozprawy, można też powiedzieć, że jest to w istocie mało religijna – w tradycyjnym sensie – wykładnia Ewangelii, gdyż w oczywisty sposób redukuje postać i naukę Jezusa do poziomu *stricte* etycznego, ziemskiego, doczesnego. Ten skrajny moralizm – jak się sądzi – upodabnia ją czy wręcz sprowadza do koncepcji Kanta. To, czy ją także wyczerpuje i czy praca ta osiąga podobny poziom filozoficzny, to już inna kwestia. Warto podkreślić jest jednak to, iż ten wczesny przykład silnego oddziaływania myśli Kanta na jednego z wielkich twórców niemieckiego idealizmu ma miejsce właśnie na polu filozofii religii. (To samo zresztą będzie można powiedzieć i o wpływie na Fichtego.) Choć w *Życiu Jezusa* nie wspomina się w ogóle o Kancie, ani nawet o filozofii jako takiej, to znając poglądy królewieckiego filozofa, łatwo dostrzeżemy odpowiednie podobieństwa. Nie chodzi tylko o ogólny wydźwięk, ale wręcz o zbieżność w bodaj najbardziej znanych kwestiach Kantowskiej etyki,

<sup>1</sup> Zob. w: G.W.F. Hegel, *Życie Jezusa*. Z. Freud, *Mojżesz i monoteizm*, przeł. M.J. Siemek i J. Doktor, Warszawa 1995.

jak idea prawa moralnego czy pojęcie obowiązku, a nawet zasada imperatywu kategorycznego. Pisze bowiem Hegel między innymi: „Czyńcie wszystko podług takiej maksymy, żeby to, czego możecie chcieć, jako powszechne prawo wszystkich ludzi miało także was obowiązywać”<sup>2</sup>. Ciekawe, że Hegel wkłada te i im podobne słowa w usta samego Jezusa. Gdyby napisał to samo w nieco innej formie, na przykład mówiąc o przykazaniu miłości bliźniego, którego powinniśmy kochać jak samego siebie, to oczywiście byłoby to jak najbardziej zrozumiałe w kontekście nauki chrześcijańskiej i mieściło się w ogólnie przyjętym kanonie interpretacji tej reguły. Ale Hegel wyraźnie formułuje to za pomocą kategorii etyki Kantowskiej, trudno więc podejrzewać, by było to przypadkowe.

Z innych typowo Kantowskich wątków są tam zagadnienia dotyczące możliwości osiągnięcia Królestwa Bożego na ziemi; pojmowania Ludu Bożego jako Wspólnoty Etycznej obejmującej całą ludzkość czy wyobrażenia ostatecznej nagrody, którą może być tylko i wyłącznie sama świadomość i satysfakcja z uczestniczenia w „świętości” prawa moralnego. Niezależnie jednak od tego, czy faktycznie myśl Hegla jest teologicznie zamaskowaną filozoficzną ideą o Kantowskiej proveniencji, jest ona w swym moralistycznym optymizmie, w swym zaufaniu do sił ludzkiego rozumu i wrodzonego dobra dość typowym przykładem oświeczonej wiary swojej epoki. Hegel przyjmuje wyraźnie racjonalistyczną perspektywę – i to w jej absolutnym wymiarze – co z jednej strony należy uznać za zgodne z podstawową zasadą całej jego późniejszej filozofii, jak też – z drugiej – za jakiegoś rodzaju kontynuację myśli oświeceniowej po prostu.

*Życie Jezusa* rozpoczyna się bowiem charakterystyczną myślą: „Bóg sam jest rozumem, czystym i niezdolnym do żadnych ograniczeń. Podług rozumu jest więc w ogóle sporządzony cały plan świata; to rozum też naucza człowieka poznawać swe powołanie i bezwarunkowy cel swego życia”<sup>3</sup>. Na tej tezie oparta będzie cała zawarta w książce moralna wiara w człowieka i jego rozum. Wsluchując się w ton wykładu nie sposób pomyśleć, by mogło być inaczej i by moralność, jej status i pochodzenie, mogły być w tych okolicznościach czymś trudnym do wytłumaczenia. Jest ona jakby samą istotą człowieczeństwa i jego rozumności. Po prostu Hegel nie widzi tu większego problemu i traktując moralność jako swego rodzaju rozumowe *a priori*, nie będzie w stanie pokazać tkwiącego w niej głębszego napięcia, wręcz teoretycznego dramatyzmu, o jakim więcej dowiemy się z pracy Kanta. Nie można, rzecz jasna, robić z tego powodu Heglowi zarzutu: po prostu taki wyznaczył sobie cel i zrealizował go z podziwu godną konsekwencją. Jednakże „młody Hegel” jako mniej lub bar-

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 29.

<sup>3</sup> Tamże, s. 13.

dziej reprezentatywny przedstawiciel „oświeceniowej” wiary w rozum i religię moralną może być dobrym punktem odniesienia dla uwypuklenia tego, co w tak pojętej filozofii religii staje się naprawdę ważne i interesujące, a co w myśli Kanta widoczne będzie w znacznie większym stopniu.

Podobieństwa pomiędzy poglądami Kanta i Fichtego na religię, przynajmniej w początkowym okresie twórczości Fichtego, można uznać za jeszcze wyraźniejsze niż w przypadku Hegla. Mamy tu też już do czynienia z pewnym pogłębieniem filozoficznego problemu religii, wykraczającym poza prosty Hegłowski moralizm. Z pracą *Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Próba krytyki wszelkiego objawienia)* z 1792 roku wiążą się pewne interesujące okoliczności, które mówią nieco na temat istniejących w tym czasie relacji pomiędzy poglądami Fichtego i Kanta. Fichte napisał tę rozprawę w 1791 r. w dość krótkim czasie podczas pobytu w Królewcu, gdzie wielokrotnie spotykał się z Kantem i któremu przedstawił także do zaopiniowania rękopis *Próby...*<sup>4</sup> Podczas prywatnych, towarzyskich spotkań Kant unikał rozmów na tematy filozoficzne, odsyłając Fichtego do swoich wcześniejszych rozpraw. I to właśnie w oparciu o nie, czyli o powstałe wcześniej Kantowskie prace z zakresu filozofii praktycznego rozumu, kształtował Fichte swój pogląd na sprawy religii, przedstawiony następnie w książce. Krótko mówiąc, ówczesne pojęcie religii Fichtego nawiązuje raczej do tego, co można wywieść (przy pewnej interpretacji) z wcześniejszej Kantowskiej filozofii niż bezpośrednio z myśli Kanta dojrzewającej w okresie, gdy ten pracował nad nową książką o religii.

*Próba krytyki wszelkiego objawienia* zawiera jednoznaczne pojęcia religii i Boga, wyraźnie ukształtowane pod wpływem Kantowskiej *Krytyki praktycznego rozumu*. Są to także, jak podkreśla Fichte, jedyne możliwe do przyjęcia sposoby ich rozumienia, tzn. sformułowane w oparciu o czysty rozum (praktyczny) i na gruncie filozoficznym. Dlatego Fichte rozpoczyna od „dedukcji religii w ogóle” i mówi o konieczności jej apriorycznego wyprowadzenia z zasad samego rozumu<sup>5</sup>. Trzeba od razu zauważyć, że Fichte przyjmuje całą Kantowską teorię dość bezkrytycznie, traktując ją jako filozoficzną oczywistość. Dodatkowo myśl Kanta z drugiej *Krytyki* interpretuje wyraźnie w kategoriach filozofii religii, co samo w sobie może budzić pewne zastrzeżenia. Druga *Krytyka* bowiem, tak się przynajmniej wydaje, jest nie tyle Kantowską filozofią religii, co prezentacją pozytywnej odpowiedzi na jedno z głównych pytań całej filozofii Kanta, mianowicie pytanie o możliwość metafizyki. Zawarta w drugiej *Krytyce* teoria postulatów, czyli idei Boga, nieśmiertelności duszy, a przede wszystkim wolności – do której to (wolności) te dwie pierwsze się poniekąd

<sup>4</sup> Ostatecznie to dzięki pomocy właśnie Kanta książka Fichtego opublikowana została rok później w jednym z królewieckich wydawnictw.

<sup>5</sup> Zob. J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), Hamburg 1983, s. 8–11.

tylko przyłączają<sup>6</sup> – jest właśnie poszukiwaną przez Kanta pozytywną postacią metafizyki. O tym, że ewentualnie ma to coś wspólnego także z teorią religii, dowiadujemy się jedynie z lakonicznego stwierdzenia Kanta, że koncepcja ta „wiedzie do religii”<sup>7</sup>. Można zaś się sprzeczać, czy w mniemaniu Kanta oznacza to, iż jest ona po prostu tożsama z teorią religii. Treść całego dzieła Kanta bynajmniej nie przesądza o bezwzględnej słuszności takiej interpretacji. Tym niemniej takie filozoficzno-religijne odczytanie sensu drugiej *Krytyki* nie jest rzadkie, zaś podejście Fichtego jest jednym z pierwszych i najbardziej wyrazistych, które taką wersję utrwalają.

W tej koncepcji więc religia oznacza – zgodnie z formułą Kantowską – „poznanie wszystkich obowiązków jako przykazań boskich”<sup>8</sup>. Pojęcie Boga natomiast przede wszystkim pojęcie samej Istoty Moralnej, najwyższego moralnego Prawodawcy, „moralnego Pana Świata”, którego funkcja – zgodnie z akceptowaną przez Fichtego w całej rozciągłości Kantowską teorią dobra najwyższego – polega przede wszystkim na zdolności doprowadzania do pożądanego – polega przede wszystkim na zdolności doprowadzania do pożądanego odpowiedniości pomiędzy cnotą (moralnością) a szczęśliwością. Ważniejszym jednak od tak rozumianej koncepcji Boga wydaje się ogólniejsze przekonanie tak Fichtego, jak i samego Kanta, że w tym wszystkim chodzi nie tyle o metafizyczną ideę dobra najwyższego, co o samą czystą moralność. To jej wartość stanowi tu prawdziwy przedmiot „religijnego” szacunku; to o niej mówi się jako o „świętości”. Oczywiście, pomiędzy pojęciami religii, Boga i moralności istnieje ścisły teoretyczny związek, ugruntowany w Kantowskiej filozofii rozumu. Prawdziwe pojęcie Boga i religii może być bowiem dane tylko rozumowi i tylko za jego pośrednictwem może zostać urzeczywistnione. Jedyną zaś postacią, w jakiej może ukazać się Boska rzeczywistość, jest prawo moralne; to samo moralne prawo, które swoje ugruntowanie znajduje w czystym rozumie. Dlatego o prawie moralnym można powiedzieć, iż jest obecnością i działaniem Boga w nas samych.

Fichte przyjmuje więc za Kantem, że jedyną pobudką do działania moralnego może być tylko i wyłącznie sama świętość prawa moralnego<sup>9</sup>. Zgodnie z tym, wypełniać prawo moralne to wypełniać wolę Boga, czyli – jak pisze

<sup>6</sup> „Pojęcie wolności, o ile jego realność jest dowiedziona przez apodyktyczne prawo rozumu praktycznego, stanowi zatem ukoronowanie (*Schussstein*) całego gmachu systemu czystego, a nawet spekulatywnego rozumu, i wszystkie inne pojęcia (pojęcia Boga i nieśmiertelności), które jako będące jedynie ideami pozostają bez oparcia w rozumie spekulatywnym, teraz przyłączają się do pojęcia wolności oraz wraz z nim i dzięki niemu otrzymują trwałość i obiektywną realność, tj. ich możliwość zostaje dowiedziona przez to, że wolność rzeczywiście istnieje, idea ta bowiem objawia się przez prawo moralne”, I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 5.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 208.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Zob. J.G. Fichte, *Versuch...*, dz. cyt., s. 40.

Fichte – „wola Boża jest zgodna z prawem moralnym”<sup>10</sup>. Służyć prawu moralnemu to naprawdę pełnić służbę Bożą. Można jednak zauważyć, iż w tak wyrażonym stanowisku Fichtego nie ma jeszcze tego radykalizmu, który by wykraczał poza dość powszechne wówczas przekonania o moralnym sensie religii jako takiej. Wyraźniej owo „przekształcenie moralności w religię” wypowiedziane zostanie później, tj. w artykule z 1798 r. *O podstawie naszej wiary w boskie panowanie nad światem*. Píše tam Fichte między innymi: „To jest prawdziwa wiara; moralny porządek jest tą boskością, którą przyjmujemy”. A w innym miejscu: „Ów żywy i działający porządek moralny to jest właśnie sam Bóg; nie potrzeba nam żadnego innego Boga i nie możemy żadnego innego pojąć”<sup>11</sup>. To już nie jest powszechna, oświeceniowa wiara w moralną wartość religii; to już krok ku przekształceniu moralności w religię samą. Na razie jednak, tj. w książce o objawieniu, Fichte stara się być ostrożniejszy. Mówi o świętości prawa moralnego oraz o świętości Boga, jakby chodziło o dwa różne pojęcia. Nie sposób nie zauważyć jednak, że sugeruje tu się, iż chodzi w zasadzie o to samo. Bezpośrednie utożsamienie obu pojęć jednak się nie pojawia. Lub inaczej: taka tożsamość jest tu zakładana, o ile w ogóle mówi się o „świętości”, która jako przysługująca i Bogu, i moralnemu prawu, stanowi ich wspólny mianownik i podstawę jedności czy równości. Można zaryzykować twierdzenie, że dla Fichtego świętość Boga i świętość prawa moralnego to ta sama świętość.

Analogicznie do pojęcia Boga i religii wyprowadzone jest u Fichtego czyste, aprioryczne pojęcie objawienia. Jeśli Bóg został określony jako czysto Moralna Istota, to i objawienie musi spełniać takie kryterium. Aprioryczna dedukcja objawienia, według określenia Fichtego, dowodzi więc, że nie można uznać za prawdziwe objawienie niczego, co byłoby sprzeczne ze sferą moralności lub wykraczałoby poza nią. Fichte pisze nawet więcej: ostatecznym celem każdego objawienia jest czysta moralność<sup>12</sup>. Przy czym przez to, co nie jest moralne, rozumie Fichte wszystko, co nie spełnia warunków pojmowanej po kantowsku teorii obowiązku, moralności opartej na koncepcji imperatywu kategorycznego. Chodzi na przykład o to, że objawienie odwołujące się do idei nagrody i kary w celu uzyskania posłuszeństwa, jakkolwiek nosi pozory prawdziwości, ponieważ także osiąga jakiś moralny skutek (przyczyniając się w ogóle do funkcjonowania zasad moralnych), to jednak nie może być uznane za rzeczywiste objawienie, gdyż występuje tu element niezgodny z zasadą czystej moralności, moralności opartej na posłuszeństwie względem prawa moralnego jako takiego, a nie na koncepcji odpłaty. Fichte stara się nie wchodzić otwarcie w polemikę

<sup>10</sup> J.G. Fichte, *Próba krytyki wszelkiego Objawienia*, przeł. J. Ożarowski, [w:] *Filozofowie o religii. Przekłady*, red. A. Nowicki, Warszawa–Kraków 1960, s. 158.

<sup>11</sup> Tenże, *O podstawie naszej wiary w boskie panowanie nad światem*, [w:] *Filozofowie o religii*, dz. cyt., s. 163–164.

<sup>12</sup> Tenże, *Versuch...*, dz. cyt., s. 74.

z historycznymi koncepcjami objawienia i nie ocenia krytycznie konkretnych religii, ale rozumiałe jest, że jego teoria musi dość surowo obchodzić się na przykład z takimi wersjami judaizmu czy chrześcijaństwa, w których idea odpłaty odgrywałaby istotną rolę.

Odpowiednio do głównego tematu książki Fichte posługuje się rozróżnieniem na religię naturalną (rozumową) i religię objawioną, wyraźnie opowiadając się za tą pierwszą. To samo rozróżnienie spotkamy zresztą także w Kantowskiej *Religii...* Oczywiście religia naturalna to taka, w której prawo moralne określa sens i granice wszelkiej możliwej świętości. Fichte mówi, że w odróżnieniu od religii objawionej, która wychodzi od tego, co nadnaturalne poza nami, religia naturalna wychodzi od tego, co nadnaturalne w nas<sup>13</sup>. Tym czymś powinno być samo prawo moralne, choć pozostaje problematyczne, dlaczego – po pierwsze – Fichte nazywa to właśnie czymś „nadnaturalnym” i – po drugie – dlaczego taką religię powinno się mimo to określać jako „naturalną”. Najprawdopodobniej Fichte całkowicie intuicyjnie uznaje za słuszną i jedyną możliwą do przyjęcia ideę religii naturalnej – niewątpliwie spopularyzowaną przez oświecenie – która rozumiana jest jako wspólna wszystkim ludziom wiara w powszechną obowiązywalność praw moralnych.

Człowiek według Fichtego znajduje się na granicy czy też po prostu żyje ze świadomością podlegania dwóm prawom: prawu fizycznemu i prawu moralnemu. Walka obowiązku ze skłonnościami stanowi stały rys ludzkiej egzystencji. I to właśnie jest ten obszar, który wymaga odwołania się do pojęcia religii. Według najogólniejszego określenia, dla Fichtego religia to nic innego, jak dziedzina, która ma wspomagać człowieka we wspomnianej walce, a dokonuje tego – zgodnie ze swą definicją – poprzez przedstawienie moralności jako nakazu pochodzącego od Istoty Najwyższej, Istoty, która jest czystą Istotą Moralną. Najważniejszym jednak elementem tej koncepcji jest przedstawienie samego prawa moralnego jako świętości. W tym procesie odpowiednie miejsce zajmuje także objawienie, które – o ile w ogóle jest możliwe – przedstawia ideę Boga ukazującego się jako Moralny Prawodawca. Ale zarazem nie wydaje się możliwe, by to objawienie mogło dokonać się inaczej niż za pośrednictwem czystego prawa moralnego w nas. Pojawia się więc wątpliwość, jak w ogóle rozumieć tu samo objawienie i w jakim sensie jest ono w ogóle potrzebne. Nie wnosi ono przecież nic do i tak już obowiązującego i posiadającego bezwzględną wartość moralnego prawa, prawa ugruntowanego w czystym rozumie, które ani nie potrzebuje, ani nie dopuszcza żadnego innego uzasadnienia. Przyjmując koncepcję religii rozumowej (moralnej) i starając się jednocześnie znaleźć jakieś uzasadnienie dla idei objawienia, zwolennik takiego stanowiska jest niewątpliwie w trudnej teoretycznej sytuacji.

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 31.

Kantowska *Religia w obrębie samego rozumu* z 1793 roku jest główną wypowiedzią królewieckiego myśliciela na sprawę religii. Można się sprzeczać, czy podjęte przez Kanta w pierwszej *Krytyce* zagadnienia dowodów na istnienie Boga oraz nieśmiertelności duszy należy w ogóle zaliczać do jego filozofii religii, czy też do problemu metafizyki. Można nawet – jak już była o tym mowa – poddawać w wątpliwość przekonanie, jakoby treść drugiej *Krytyki*, szczególnie teoria postulatów, stanowiła Kantowską filozofię religii. Bo także i tu Kant nie tyle zajmuje się problemem religii, co poszukiwaniem pozytywnej odpowiedzi na temat możliwości metafizyki. Te pytania mogą jednak w tym momencie pozostać bez odpowiedzi, głównie dlatego, że – po pierwsze – interesuje nas w tym momencie książka o religii z 1793 roku, gdzie Kant już nie wraca do tamtych zagadnień; a po drugie – treść tej książki wyraźnie wskazuje, że dopiero teraz, właściwie po raz pierwszy, opracował on w sposób całościowy problem religii i wyzwolił się zarazem z tradycyjnego na Zachodzie łączenia zagadnień metafizyki (np. dowodów na istnienie Boga czy nieśmiertelności duszy) i religii. Tym, co dla Kanta w tej rozprawie będzie stanowiło główny wątek w podejściu do problemu religii, będzie teraz tylko i wyłącznie zagadnienie moralności. Namysł nad nią będzie jednak pozbawiony oświeceniowego optymizmu i dogmatyzmu, o czym świadczyć będzie przede wszystkim podjęta przez Kanta weryfikacja popularnego przekonania na temat wrodzonych predyspozycji człowieka do dobra. W tych okolicznościach pytanie o podstawy moralności będzie kierowało się w stronę niespotykanego dotąd tak w myśli oświeceniowej, jak i wcześniej u samego Kanta, przypuszczenia co do „tajemniczego” pochodzenia moralności (oraz dobra), a to z kolei będzie wymagało zweryfikowania podstawowych tez filozofii rozumu, przede wszystkim zweryfikowania koncepcji rozumowej religii moralnej jako religii naturalnej. Oczywiście, nie będzie to oznaczało przejścia na pozycje fideistyczne. Potrzebna będzie raczej nowa, filozoficzna definicja religii i nowe jej usytuowanie w filozofii rozumu.

Kant poświęca główną część swojej *Religii...* zagadnieniu zła i wrodzonych predyspozycji człowieka do zła. Nie oznacza to, że człowiek według Kanta jest po prostu zły i tylko zły. Kant pisze też przecież o tkwiącej w człowieku predyspozycji do dobra, ale to tylko pozornie wprowadza pewien stan równowagi. W człowieku toczy się nieustanna walka pryncypiów dobra i zła o panowanie nad nim, niczym w klasycznym manicheizmie, lecz już samo istnienie predyspozycji do zła wystarczająco skutecznie zaburza optymistyczne przekonanie zachodniej metafizyki. W każdym bądź razie daleko tu do przeświadczenia, że podstawowym ludzkim pierwiastkiem jest dobro oraz że zło stanowi dla niego jedynie rodzaj niezrozumiałego „dopełnienia”, czy – jak w klasycznych teodyceach – rodzaj metafizycznego braku. Kantowi chodzi jednak nie o spory metafizyczne w ich klasycznym ujęciu, ale o konsekwencje dla teorii moralności.



Mianowicie, jeśli predyspozycja do zła w ogóle istnieje (a jak się okaże, zdaje się ona wręcz dominować), to jak wytłumaczyć fakt, że człowiek zdolny jest do postępowania moralnego? Należy dodać, iż oczywiście przez moralność trzeba rozumieć Kantowską czystą etykę obowiązku, ideę bezinteresownego podlegania obiektywnemu prawu moralnemu ze względu na jego bezwarunkową ważność. Zło natomiast także ma tu ściśle określony sens i oznacza tendencję do niepodporządkowania się tak rozumianej zasadzie moralności. Jeśli zapomnimy na chwilę o wspomnianej predyspozycji do dobra (która zresztą w teorii Kanta jest bardzo problematyczna i stanowi pytanie samo w sobie – właśnie pytanie o podstawy moralności, którym się tu zajmujemy), to trzeba zapytać o rzecz podstawową: jak człowiek ze swą wrodzoną predyspozycją do zła może w ogóle chcieć być moralny? Kant wyraża to pytaniem: jak złe drzewo może wydać dobre owoce?<sup>14</sup>

Podstawą tej koncepcji jest przekonanie na temat przyrodzonej, czyli pochodzącej od samej natury, skłonności człowieka do kierowania się zasadą miłości własnej. Ludzka jednostka, jak każdy indywidualny byt – sądzi Kant – ma nie tylko prawo, ale wręcz obowiązek troszczenia się o własne istnienie, a zasada miłości własnej jest po prostu jednym z podstawowych mechanizmów wbudowanych w nas w tym celu przez naturę. Gdyby ta teoria stanowiła całą prawdę o człowieku i ludzkim świecie, to groziłby nam skrajny wniosek, że nie tylko nie ma tu miejsca dla istnienia etyki Kantowskiej, ale może wręcz jakiegokolwiek etyki wykraczającej poza wąsko pojęty egoizm czy hedonizm. Dlaczego bowiem w ogóle miałbym chcieć być moralny, tzn. przyjąć za własne reguły uniwersalne i niezwiązane bezpośrednio z moim indywidualnym interesem. W pewnym sensie pytanie to mogłoby przybrać jeszcze skrajniejszą postać: dlaczego miałbym działać wbrew naturze?

Odpowiedź Kanta jest taka, iż faktycznie, gdyby przyjąć naturalistyczne kategorie myślenia, to tak pojęte zło nie byłoby wcale złem. Ale zarazem filozof jest pewien, że ten sposób myślenia nie oddaje pełni ludzkiej rzeczywistości; że faktem jest, iż ludzki duch wypracował i rozumie sens oraz potrzebę istnienia moralności; że są to rzeczy, które mają rzeczywistą wartość. W tym sensie, tj. o ile w ogóle przyjmiemy sam fakt istnienia moralności, a także o ile uznamy, że człowiek jako taki potrafi w ogóle pojąć jej znaczenie, o tyle też wolno nam przyjąć – sądzi Kant – że w takich okolicznościach postępowanie tylko i wyłącznie według zasady miłości własnej jest jako takie niemoralne i w tym znaczeniu „złe”. A dokładniej rzecz biorąc, to nie sama skłonność do kierowania się własnym dobrem jest zła, lecz czynienie jej maksymą postępo-

<sup>14</sup> „Jak jest możliwe, że człowiek z natury zły czyni sam z siebie dobrego człowieka, to przekracza wszelkie nasze pojęcie, bo jak złe drzewo może przynieść dobre owoce?”. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 68.

wania w obliczu świadomości maksymy prawa moralnego. W odróżnieniu od naturalnych skłonności zło może więc być tylko to, co sprzeciwia się prawu moralnemu<sup>15</sup>. Jak widać, Kantowska definicja zła ma ściśle określony sens, niekoniecznie identyczny z potocznym, wynikający z całego szeregu założeń jego teorii etycznej, które trzeba przyjąć, by tę koncepcję uznać za sensowną. Czy także trzeba się z nią zgodzić, to już inna sprawa. Niezależnie od tego – i to jest w tym momencie najważniejsze – niezmiennym pozostaje fakt, że samo zaistnienie moralności w ludzkim świecie oraz to, że jej prawo potrafi determinować egoistycznie nastawiony ludzki podmiot, stanowi tu wciąż jakąś zagadkę.

Jeśli w ludzkiej naturze, jak twierdzi Kant, leży raczej predyspozycja do „zła” niż do dobra, to wydaje się, że mamy tu do czynienia z podobnym nierozwiązywalnym zagadnieniem, jakie dręczy od dawna zachodnią metafizykę i teologię, mianowicie z klasycznym pytaniem teodycei: skąd zło? Tyle że w przypadku Kanta chodzi o pytanie odwrotne: skąd dobro? Wobec silnie zakorzenionego w europejskiej tradycji metafizycznej pytania o pochodzenie zła, tradycji, w której dobro jest bytem, Bogiem i zasadą rzeczywistości, odwrócona perspektywa kantowska stanowi z pewnością ważną odmianę, wręcz rewolucję. Problematyczne staje się w niej właśnie to, co w metafizycznej tradycji zakłada się jako bardziej lub mniej naturalne i pierwotne – samo istnienie dobra. Z tego będzie oczywiście także wynikała zmiana w pojmowaniu przez niego religii moralnej. Nie może ona już zakładać, że to rozumna natura człowieka czy jakieś inne czynniki decydujące o ludzkim charakterze (uczucie, zmysł moralny) są dostatecznym wytłumaczeniem istnienia dobra i moralności. Nie bez przyczyny więc, mając na myśli fenomen moralności, Kant będzie mówił tu o jakiejś tajemnicy, o czymś budzącym zdumienie i największy podziw. Pisze o tym między innymi: „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 dyspozycja 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 [...]. Ciężar tego pytania musi odczuwać najgłębiej każdy, najprostszy nawet człowiek pouczony o świętości tkwiącej w idei obowiązku. [...] Sama niepo-

---

<sup>15</sup> „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. [...] Jedynie to, co sprzeciwia się prawu moralnemu, jest samo w sobie złe, całkowicie naganne i musi zostać wyplenione”, tamże, s. 82.

jętość tej zdradzające boskie pochodzenie predyspozycji musi oddziaływać na nasz umysł aż do wprawienia go w zachwyt i dodawać mu sił do poświęceń, których wymaga od niego szacunek dla obowiązku”<sup>16</sup>.

Jaka w tym wszystkim jest jednak rola religii? Mogłoby się wydawać, że skoro samo istnienie i działanie prawa moralnego nie daje się dostatecznie wyjaśnić w kategoriach ludzkiego rozumu, i w ogóle nie jest czymś posiadającym jakieś naturalne pochodzenie, to należałoby odwołać się do tradycyjnie pojętej religii jako sfery uzasadniającej święte i nadnaturalne pochodzenie moralności. Faktycznie, Kant rozwiąże ten dylemat odwołując się do pojęcia religii, ale nie poprzez uznanie jej ważności w tradycyjnym sensie, lecz odwrotnie – nadając samej moralności sens religii. Podniesienie moralności do rangi czegoś, czemu należy się wielkie i święte miano „religii” jest – jak się zdaje – naczelną ideą Kantowskiej *Religii w obrębie samego rozumu*<sup>17</sup>. I choć teza ta nie jest tam wypowiedziana wprost, to sens wielu wypowiedzi Kanta jednoznacznie sugeruje coś takiego. Przynajmniej tak się te rzeczy jawią, jeśli już w ogóle założymy taką tezę jako ideę interpretacyjną. Dotyczy to na przykład myśli wypowiedzianej już na początku *Religii...*, gdzie Kant pisze bardzo znaczące słowa: „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”<sup>18</sup>. Wydaje się pewne, iż religia w tym ujęciu to jedynie „poziom”, na jakim to właśnie etyka ukazuje się w najwyższym majestacie. Uznająca swoją świętość etyka potrzebuje pojęcia religii jako formy czy wyrazu swej najwyższej, boskiej wartości. Cytowane zdanie można chyba też rozumieć w ten sposób, że etyka nie tyle „podprowadza” ku religii (jako czemuś w istocie innemu od niej i wyższemu), co raczej sama urasta do rangi czegoś najwyższego, czegoś godnego właśnie miana „religii”. Taką interpretację wspiera inne twierdzenie Kanta: „Zatem etyka prowadzi nieodwrotnie do religii, przez co urasta do idei wszechmogącego moralnego prawodawcy nie będącego człowiekiem, w którego woli to właśnie jest ostatecznym celem (stworzenia świata), co zarazem może i powinno być ostatecznym celem

<sup>16</sup> Tamże, s. 73.

<sup>17</sup> Mamy tu, być może, do czynienia z analogiczną sytuacją, jaką później spotkamy u Feuerbacha, który – dokładnie rzecz biorąc – nie tyle redukuje teologię do antropologii, co podnosi antropologię do rangi teologii. Pisze Feuerbach między innymi: „sprowadzając teologię do antropologii podnoszą raczej antropologię do teologii, podobnie jak chrześcijaństwo, zniżając Boga do człowieka, czyni człowieka Bogiem”, L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 27. Oczywiście nie należy z tego wnosić, że w ogóle stanowisko Kanta w kwestii religii jest zbliżone do poglądu Feuerbacha, czy też, że myśl tego ostatniego musiała wynikać z inspiracji Kantowskich. Chodzi tylko o ogólne podobieństwo w schemacie określającym relację pomiędzy dwoma pojęciami czy dwiema dziedzinami: moralnością a religią z jednej strony i antropologią a teologią z drugiej.

<sup>18</sup> I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 27.

człowieka”<sup>19</sup>. Wydaje się jasne, że to sama etyka urasta w tej koncepcji do rangi wszechmocnego moralnego prawodawcy, tzn. Boga. Pojęcie Boga jest tylko miarą, jaką określa się wartość moralności, potwierdza się jej absolutny charakter. Dlaczego jednak uciekamy się aż do tak „wysokiego” sposobu mówienia o tych sprawach, by określać moralność mianem Boga czy religii, i na ile jest to tylko pewien styl mówienia o tych sprawach, a na ile należy traktować to jako rozumową i filozoficzną konieczność?

O świętości czy boskości prawa moralnego Kant pisał już wcześniej, co nie musiało jeszcze oznaczać traktowania moralności jako swego rodzaju religii. Teraz, tzn. w *Religii w obrębie samego rozumu*, postawa taka wydaje się wyraźniejsza i można sądzić, że ma to jakąś przyczynę. Wydaje się, że może tu chodzić właśnie o wspomniany wcześniej problem tajemniczego pochodzenia dobra i fenomenu moralności, która to kwestia tak bardzo zajmuje Kanta w tej książce. Wiadomo, iż niezwykłość moralnej predyspozycji istniejącej w człowieku napawa takim zdumieniem, że ma się wrażenie, jakoby istnienie moralności było czymś, co przekracza możliwości skończonej istoty, jaką jest człowiek. Jeśli rzeczywiście tak jest, tzn. jeśli ani nie rozumiemy, skąd dobro, ani nie możemy pozostać wobec tego faktu obojętni i wzbudza to w nas najwyższe zdumienie, to zarazem skłonni jesteśmy odczuwać wobec niego podziw i najwyższą cześć. Jeśli chcielibyśmy podkreślić tylko najwyższą wartość prawa moralnego, to wystarczyłoby, żebyśmy określili je na przykład jako święte. I tak faktycznie robił Kant we wcześniejszych pismach. Jeżeli natomiast sam fakt istnienia moralności budzi w nas dodatkowo uczucie zdziwienia i zachwyty z powodu swego nieodgadnionego pochodzenia, to sytuacja ulega zmianie. Prawo moralne nie przestaje być wprawdzie święte, ale jednocześnie wskazuje dodatkowo na swego rodzaju nadnaturalne pochodzenie, kierując naszą myśl ku sprawom, które na ogół określa się jako związane z wymiarem religijnym. Wydaje się, że to właśnie z tego powodu Kant odczuwa w ogóle potrzebę mówienia tu o religii. Pojęcie religii pojawia się więc dla podkreślenia wyjątkowego charakteru fenomenu dobra, czyli jest wynikiem fundamentalnego namysłu dokonywanego w ramach filozofii moralności. Sprawa jednak nie jest jednoznaczna i całkowicie jasna. Raczej należałoby tu mówić o różnego rodzaju przymiarkach czy próbach podejmowanych przez Kanta niż o ściśle sformułowanym i wyraźnie określonym stanowisku. Tym niemniej Kant takie próby w ogóle podejmuje i – co ważniejsze – nie są to próby banalne i nieoryginalne.

Także zawarta w *Religii...* interpretacja chrześcijaństwa potwierdza to, co zostało do tej pory powiedziane na temat stosunku religii i moralności. Wydawać by się mogło, że Kantowi najbardziej powinno zależeć na tej religii z powodu jej wybitnie etycznego charakteru. Owszem, Kant nie może pozostać

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 26.

obojętny na kwestię moralnego sensu nauki chrześcijańskiej i wielokrotnie robi z tego użytek. Ale jednak istotę tej religii, jak się zdaje, dostrzega w czymś innym. Chrześcijaństwo jest dla niego nie tyle religią niosącą moralne przesłanie, co nauką o niepojętości samego faktu moralności, nauką o tajemnicy pochodzenia dobra, które można postrzegać jako coś, co pochodzi „nie z tego świata”. W tej interpretacji Kant pozostaje wierny swej podstawowej myśli, którą uczynił tematem *Religii...*, myśli o tajemnicy pojawienia się w ludzkim świecie idei moralności jako takiej. Filozofujący rozum doznaje zdumienia z powodu tego faktu, ale też chrześcijaństwo, jako w istocie jedyna tego typu religia, potrafi dostrzec powagę tego zagadnienia. To w tym sensie chrześcijaństwo jest najbliższe filozofii: nie z powodu jego moralnej treści, lecz z powodu świadomości problemu pochodzenia dobra jako takiego. Oczywiście, chrześcijaństwo jako religia w inny sposób niż filozofia wyraża tę prawdę, odwołując się do sfery typowych dla religii wyobrażeń. Przede wszystkim wprost czy dosłownie mówi o boskim pochodzeniu idei moralności, przedstawiając ją jako naukę ogłoszoną ludziom przez Nauczyciela niebędącego człowiekiem. Nie tylko sama moralna treść, ale także – a może przede wszystkim – niepojętość faktu moralności, wymagająca odwołania się do idei nadnaturalnego jej pochodzenia, ma stanowić całą prawdę tego nauczania. Wyraźnie w nawiązaniu do chrześcijaństwa pisze Kant o nadzwyczajnym pojawieniu się moralności w ludzkim świecie: „Nie tylko jednak nie jesteśmy jej twórcami, albowiem ona sama znalazła miejsce w człowieku, ale nawet nie rozumiemy, w jaki sposób ludzka natura jest na tę ideę uwrażliwiona. Dlatego lepiej jest powiedzieć: ów prawzór zstąpił do nas z nieba, a ludzkość go przyjęła. Jak człowiek z natury zły miałby sam zrzucić z siebie zło i wznieść się do ideału świętości; nie można wyobrazić sobie tego [inaczej niż w sposób,] że to ten ideał przyjmuje ludzkość [tj. ludzką postać – zgodnie z uwagą tłumacza] (która sama w sobie nie jest zła) i zniża się do jej poziomu”<sup>20</sup>.

Sama ogólna zasada poszukiwania w religii przede wszystkim treści moralnej nie jest jeszcze na tle epoki czymś nadzwyczajnym i jak łatwo byłoby pokazać, stanowi jeden ze znaczących wątków całej myśli nowożytnej. Ale Kantowi w rzeczywistości chodzi o coś więcej. Nie jest to już jedna z wielu moralistycznych interpretacji religii, jaką zawiera na przykład Hegłowski *Życie Jezusa*, ale poważniejsza próba przededefiniowania religii jako takiej. Religia nie jest dla niego już tym, co znane jest jako fakt historyczny, ale staje się pojęciem, które swój sens czerpie z filozoficznego nadania. Tak konstituuje się sens religii naturalnej, religii moralnej. Przededefiniowanie pojęcia religii wymagało jednak czegoś więcej: wcześniejszego przededefiniowania samej relacji pomiędzy filozofią a religią. W tym przypadku polegało to u Kanta na uznaniu, iż w ogóle

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 85–86.

filozofia ma prawo do wyrażania swego zdania w tej kwestii, a nie tylko do dialogu z religią czy do próby jej poznania, zrozumienia i przyjęcia jej taką, jaką ona już jest. To „aktywne” podejście filozofii do religii przybrało u Kanta postać postulatu przekształcenia moralności w religię, nadania samej moralności religijnego charakteru i było na pewno czymś więcej niż metafizyczną teorią postulatów istnienia Boga i nieśmiertelności, prezentowaną jeszcze w drugiej *Krytyce*, na podstawie której na przykład Fichte oparł swoją wczesną interpretację religii rozumu. Bez wcześniejszego uświadomienia sobie takiej możliwości w posługiwaniu się pojęciem religii filozofia ograniczałaby się jedynie do poszukiwania w faktycznie istniejących religiach tego, co ją ewentualnie interesuje, na przykład moralnej nauki, ale nie potrafiłaby jeszcze wyrazić w pełni samej siebie. Z tego względu Kantowska filozofia religii, która tę zdolność prezentuje, jakkolwiek swą moralną interpretacją zjawiska religii przypomina nieco znane skądinąd koncepcje, stanowi jednak rzecz zupełnie wyjątkową, ukazującą pełną autonomię filozofii także w tej kwestii.

### Streszczenie

Artykuł dotyczy koncepcji filozofii religii Kanta, Fichtego i wczesnego Hegla. Ogranicza się do prezentacji i analizy trzech dzieł tych autorów, powstałych prawie w tym samym czasie, tj. w latach 1792–1795. Chodzi o *Religię o obrębie samego rozumu* Kanta, *Próbę krytyki wszelkiego objawienia* Fichtego i *Życie Jezusa* Hegla. Wspólną płaszczyzną wszystkich tych prac jest moralna interpretacja zjawiska religii, przy czym koncepcje Fichtego i Hegla z tego okresu zakorzenione są w etyce Kantowskiej, stanowiącej dla nich punkt odniesienia. Głównym tematem artykułu jest zagadnienie ogólniejsze i poważniejsze, a mianowicie problem relacji filozofii do religii oraz pytanie o podstawy filozoficznej definicji religii, obecnej we wspomnianych dziełach. W tej kwestii stanowisko Kanta wydaje się najdojrzalsze i zasługujące na największą uwagę.