



RYSZARD PANASIUK
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

BÓG I RELIGIA CZŁOWIEKA OŚWIECONEGO WEDŁUG KANTA

Spośród dokonań Kanta, dzięki którym uważany on jest za jednego z najwybitniejszych myślicieli epoki nowożytnej, jego refleksja nad naturą i funkcją religii w życiu zarówno indywidualnym jak społeczności ludzkich, w obiegowych ocenach sytuowana jest zazwyczaj na dalszym planie. A przecież nigdzie bardziej niż tu właśnie ujawnia się oryginalność i odwaga jego analitycznego i jednocześnie krytycznego spojrzenia na ten tak ważny i trwale obecny pod różnymi postaciami w dziejach ludzkości fenomen jej życia duchowego.

Studiując dzieło Kanta, przekonujemy się jednocześnie, że podejmując tę problematykę - problematykę analizy i krytyki myślenia religijnego, jak też towarzyszącej mu stale refleksji o charakterze metafizycznym - że wkracza on w obszar problemowy mający fundamentalne znaczenie dla formowania się światopoglądu epoki, która w dziejach kultury świata zachodniego rozpoczęła się wraz z pojawieniem się nowożytnego przyrodoznawstwa - i trwa do dziś. Dlatego śmiało możemy powiedzieć - zaś charakter jego namysłu nad fenomenem ludzkiej religijności może jeszcze bardziej dobitnie to wyrażać, niż pozostałe jego dokonania - że mamy tu do czynienia z myślicielem nam współczesnym.

Przebiegając myślą owe dwa stulecia, które dzielą nas od daty śmierci królewieckiego mędrca, łatwo możemy się przekonać, że właściwie nic istotnego do jego ustaleń w tym względzie nie dodano, ani tym bardziej nie dokonano ich zasadniczego zakwestionowania.

Poszukując genezy sposobu ujmowania problematyki religijnej przez Kanta - jeśli chcemy należycie zrozumieć wyrażone przezeń intencje zarówno analityczne, jak krytyczne w odniesieniu do tego tak ważnego dziedzictwa duchowego człowieka - musimy cofnąć się od

okresu, w którym żył on i tworzył, co najmniej o dwa stulecia, to jest do czasu narodzin, a następnie formowania się w świecie zachodnim nowego myślenia o sprawach dotyczących Boga, człowieka i świata, czasu, kiedy to w radykalnej opozycji wobec trwających przez wieki wizji rzeczywistości wyłania się stopniowo inne niż dotychczas pojmowanie zarówno spraw boskich jak ludzkich. Postępujący, poczynając od czasów Renesansu, rozwój nauk przyrodniczych musiał z konieczności doprowadzić do zakwestionowania tradycyjnych wyobrażeń zarówno dotyczących kosmosu oraz jego funkcjonowania, jak też sposobu ujmowania procesów naturalnych zachodzących na ziemi.

Zastąpienie w wiekach XVI – XVII tradycyjnych, ściśle sprzężonych z przekonaniem religijnym, ujęć nieba i ziemi przez wizję nieskończonego kosmosu, w którym zajmująca dotąd centralną pozycję Ziemia stała się jedną z niezliczonych krążących w przestrzeni niebieskiej planet, musiało w istotny sposób zachwiać tradycyjnym światopoglądem, radykalnie zmienić dotychczasowe rozumienie nie tylko mechanizmów funkcjonowania kosmosu, ale też roli i miejsca w nim Stwórcy, jak też człowieka.

Owa kolizja nowopowstałej wizji rzeczywistości z tradycyjnymi, utrwalonymi przez wieki wyobrażeniami, przybrała ostro konfrontacyjny charakter dlatego przede wszystkim, że nie szło tu przecież o jakiś nieuporządkowany zbiór przekonań, ale o budowę teoretyczną, w których wiedza o przyrodzie wraz z wierzeniami religijnymi stanowiły całość mającą postać konstrukcji ufundowanej na założeniach dotyczących przyrody, zaczerpniętych od uczonych późnego antyku. Nauka i religia tworzyły tu w przekonaniu wyznawców fundamentalną jedność, zagwarantowaną w swoim trwaniu i funkcjonowaniu zarówno systemem dogmatycznym jak nadzorem instytucjonalnym.

Tak więc nowożytni uczeni, żywiący przekonania chrześcijańskie, odrzuciwszy tradycyjny obraz ładu świata oraz miejsca w nim Boga i człowieka, przymuszeni zostali niejako z konieczności do wypracowania nowego obrazu tego ładu w takiej postaci, by był on zgodny z fundamentalnymi założeniami nauczania ewangelicznego. Uzgodnienie to jednakże nie było możliwe z tradycyjną jego wersją. Wymagało takiej przebudowy dotychczas wyznawanych formuł wiary, by mogły one być zespolone z osiągnięciami nowożytnej nauki.

Rezultat tego działania był taki, że w tym nowym obrazie rzeczywistości nie tylko kosmos nie przypominał tradycyjnych jego przedstawień, ale też jego Stwórcy. Nie musiał on już doraźnie interweniować w zachodzący w przyrodzie bieg zdarzeń, jako że odtąd rządziła się ona niezmiennymi i rygorystycznie działającymi prawami, które otrzymała odeń w akcie stworzenia. Ten nowy kosmos stanowił wiecznotrwały ład fizyczny – moralny, z którego emanowała mądrość i dobroć jego Kreatora. Celowość działania boskiej wszechmocy zlewała się tu w jedno z powszechnym determinizmem przyrody. Wiara i nauka w tej nowej wizji rzeczywistości stanowić miały jednolitą całość. Co więcej, w bardziej radykalnych jej ujęciach – co jest dla nas szczególnie interesujące ze względu na późniejszy udział Kanta w debacie dotyczącej tej kwestii – przekonania o charakterze religijnym miały odtąd przybrać postać pewników naukowych, dających się udowodnić przy pomocy rozumu. Nowożytni głosiciele tej idei wyrażali dość często przekonanie, że dopiero teraz, dzięki zastosowaniu metod właściwych nowożytnej nauce, można w pełni ugruntować teoretycznie prawdy wiary. Niezawodnego w tym względzie narzędzia metodologicznego dostarczyć miała świecąca triumfy w nowożytnym przyrodoznawstwie matematyka.

To przecież matematyka dysponowała narzędziami, dzięki którym rozum ludzki opisał nowopoznaną mechanikę nieba oraz prawidłowości zachodzących w przyrodzie zdarzeń. Odtąd uzbrojony w matematyczne instrumenty rozum ludzki przenikać potrafi tajemnice zarówno boskie, jak ludzkie i nic nie stanowi dlań bariery w jego czynnościach poznawczych. To właśnie matematyka, jako narzędzie operacyjne przeniesione z przyrody w obszar rzeczywistości pozazmysłowej – jak go później zauważył Kant¹ - była źródłem owej iluzji, która zrodziła metafizykę racjonalistyczną XVII – XVIII wieków, rozpowszechnioną szczególnie w obszarze kultury niemieckiej. Podkreślamy to, bo to przecież także Kant, entuzjasta Newtona, we wczesnej swojej twórczości podzielał poglądy szkoły Leibniza – Wolffa na temat nieograniczonych możliwości poznawczych rozumu ludzkiego,

¹ Por. I. Kant, *O postępach metafizyki*, tłum. A. Banaszkiwicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 20.

zdolnego zgłębiać nie tylko mechanizmy funkcjonowania przyrody, ale także tajemnice świata pozazmysłowego².

Jak wiadomo, lektura pism Hume'a przyniosła zmianę orientacji. Zbudzony z dogmatycznej drzemki Kant uświadomił sobie, że człowiek, dysponując wyposażeniem naturalnym w postaci zmysłów, dzięki którym może postrzegać zjawiska otaczającego go świata oraz intelektem, umożliwiającym analizę uzyskanego przez zmysły materiału, nie jest w stanie wykroczyć poza limitowany w ten sposób horyzont poznawczy³.

Jeśli więc wyjście poza obszar możliwego doświadczenia jest nie do wykonania, to nadzieje, które zrodziły się w wielu umysłach uczonych epoki nowożytnej, zafascynowanych osiągnięciami wyrażonego językiem matematyki przyrodoznawstwa, były bezzasadną iluzją. Nowa wizja rzeczywistości, ufundowana na rezultatach uzyskanych przez nowożytną wiedzę o przyrodzie, która miała zastąpić nie dający się już obronić tradycyjny obraz świata, okazała się niemożliwa do zbudowania.

Kant miał świadomość, że dokonane przezeń odkrycie, iż człowiek używający rozumu łudził się dotąd co do możliwości poznawczych owego rozumu, nie mogło być wydarzeniem przypadkowym. Dokonany przezeń akt krytyczny wobec możliwości poznawczych rozumu wpisuje się bowiem w rozwijaną przezeń koncepcję procesu historycznego jako postępu w coraz pełniejszym używaniu rozumu przez człowieka, owej przyrodzonej zdolności, która rozwijała się i doskonaliła w ciągu dotychczasowych jego dziejów⁴. Okazuje się, że dotąd człowiek, używając w celach poznawczych rozumu, nie poddawał krytycznej analizie jego możliwości i tym samym nie dostrzegał jego ograniczeń. Stąd występujący w nowszej historii

² Por. Tenże, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels...*, w: *Kants Werke*, Akademie Ausgabe, Berlin 1968, Bd. 1, s. 215 – 368; R. Panasiuk, *Wszechświat Newtona i Stwórca. Wczesnego Kanta ujęcie problematyki religijnej*, w: *Bóg człowiek świat wartości*, red. M. Gwaryni i I. Perkowska, wyd. „Śląsk”, Katowice 2010, s. 96 i nn.

³ Por. Tenże, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. A. Banaszkiewicz, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 10 i nn.; tenże, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 2, s. 106.

⁴ Por. tenże, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Wyd. Antyk, Kęty 2005, s. 32 i nn. ; tenże, *O postępach metafizyki*, wyd. cyt., s. 22, 54, 123.

okres dogmatycznego racjonalizmu, wyrażający się w przekonaniu jego wyznawców – w szczególności dotyczy to szkoły Leibniza-Wolffa - że rozum ludzki jest w stanie przeniknąć w pełni i całkowicie zarówno właściwości dostępnego zmysłom świata przyrody, jak też tajemnice rzeczywistości o charakterze zmysłowym⁵.

Poddanie analizie krytycznej owych, tak dotąd wysoko cenionych możliwości poznawczych rozumu, pozwoliło Kantowi ujawnić nieznanne dotychczas ograniczenia tych możliwości. Okazało się, że wyposażenie naturalne ludzkich zdolności poznawczych człowieka pozwala mu uchwycić jedynie zjawiskowy poziom rzeczywistości dostępnej jego zmysłom, bez możliwości wniknięcia do jej ontologicznej podstawy. Dane w doświadczeniu zmysłowym i następnie uporządkowane przy pomocy intelektu zjawiska przyrody w łańcuchy przyczynowo – skutkowe nie mogą być odniesione do ich niedostępnego zmysłom fundamentu.

Co do charakteru rzeczywistości sytuującej się całkowicie poza możliwościami percepcyjnymi podmiotu poznającego, stanowisko Kanta jest godne uwagi. O ile bowiem w obszarze przyrody możemy jeszcze, a nawet właściwie musimy, przyznać istnienie czegoś, co stanowi podstawę postrzeganych przez nas zjawisk, istnienie owego „niepoznawalnego czegoś”⁶, o tyle tu, gdzie tylko rozum w swoim niekrytycznym wyobrażeniu obcuje z bytami pozazmysłowymi, nie ma żadnych podstaw, by sądzić nie tylko, że są one poznawalne, ale także, że w ogóle istnieją⁷. Zarówno dotychczasowe dzieje spekulacji filozoficznej, noszącej obiegowe miano metafizyki, jak mająca ten sam charakter refleksja intelektualna w obszarze myślenia religijnego, nie tylko nie uzyskały dotąd, ale też – zdaniem Kanta - uzyskać nie mogły żadnych rezultatów poznawczych. Daremnie usiłujący przeniknąć tajemnice bytów transcendentnych ich badacz ma *de facto* do czynienia z *ideami*, to jest konstrukcjami jego własnego umysłu, nie zaś z rzeczywistością odeń niezależną.

Dokonane przez Kanta odkrycie, polegające na ujawnieniu iluzji, którymi dotąd karcił się podejmujący wysiłek poznawczy człowiek, tworzy cesurę o zasadniczym znaczeniu w dotychczasowych jego

⁵ Por. tenże, *O postępach metafizyki*, wyd. cyt., s. 80 i nn.

⁶ Por. tenże, *Prolegomena*, wyd. cyt., s. 70.

⁷ Por. tenże, *O postępach metafizyki*, cyt. wyd., s. 68.

dziejach. Epoka postępującej intensyfikacji użycia rozumu w aktach poznawczych, czyli wpisany w proces historyczny postęp oświecenia, kończy się oto mocnym akordem: człowiek dokonuje tu wreszcie realizacji nakazu, który sformułowali byli filozofowie już w czasach antyku – *poznaj siebie*⁸; uświadamia sobie, że jest bytem wyposażonym w rozum, a więc także wolność, jak też zdolność do aktów o charakterze moralnym, ale właśnie skończonym bytem naturalnym o ograniczonych możliwościach poznawczych. Jest to charakterystyczna dla tej nowej epoki krytycznej samowiedza człowieka oświeconego. To właśnie teraz, w czasach, w których żyje filozof, człowiek wyzwolił się nareszcie z ciężącej nad nim w całej jego dotychczasowej historii niedojrzałości. Nastąpiło otwarcie ku nowej wizji zarówno świata jak człowieka – świadomego siebie, swego powołania i swoich możliwości bytu wolnego, stającego się świadomym podmiotem swoich dziejów aktywnego twórcy swego losu.

Jest oczywiste, że uzyskanie przez podmiot ludzki samowiedzy co do swoich możliwości poznawczych zmienia radykalnie jego sytuację w samym postępowaniu badawczym, co Kant wyraziście i dobitnie eksponuje właściwie w całości swojej krytyki czystego rozumu. Świadom odtąd, że w swoim postępowaniu badawczym człowiek w odniesieniu do tego, co sytuuje się poza obszarem możliwego doświadczenia, ma do czynienia nie z realnymi bytami, ale z *ideami*, czyli wytworami własnego rozumu, nie może zgłębiać ich natury po prostu, gdyż jest to pozbawione sensu. Może się jedynie zastanowić, jak przebiega w umyśle ludzkim ów proceder formowania bytów dających się jedynie przedstawić pojęciowo, oraz zapytać, co jest źródłem tych myśli w ludzkim rozumie, dlaczego człowiek podejmuje nieustannie ów – jak dzieje spekulacji metafizyczno-religijnych ukazują – trud, który jest całkowicie daremny. Tak więc odtąd to on, właściwości jego natury i motywy postępowania, w szczególności zaś powody podejmowania przezeń jałowego, jak się okazuje, wysiłku zmierzającego do dotarcia do tajemniczego świata pozazmysłowego, winny stać się przedmiotem szczególnego zainteresowania badacza⁹.

Idąc tym tropem Kant w pierwszym rzędzie skupia swoją uwagę krytycznego analityka na sposobach argumentacji, które mają

⁸ Por. tenże, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. 1, s. 17.

⁹ Por. tenże, *O postępkach metafizyki*, wyd. cyt., s. 68.

doprowadzić do udowodnienia istnienia najważniejszego mieszkańca owego świata metafizyków i teologów, to jest Boga. W dalszej kolejności będzie zaprzętać jego uwagę krytyka argumentów mających doprowadzić do charakterystyki właściwości owego Boga. Cały czas idzie tu nie o analizę krytyczną religii jako powszechnie wyznawanych przekonań ludzi wierzących, ale o teoretycznie traktowany fundament religii, który musi być poddany argumentacji mającej doprowadzić do tego, by wiara stała się wiedzą. Ten typ myślenia i argumentacji nie tylko w czasach Kanta, ale już wcześniej był dość upowszechniony w kulturze Zachodu, w szczególności w środowiskach intelektualistów zafascynowanych osiągnięciami przyrodoznawstwa. Poszukiwano argumentów, nierzadko odwołując się do rezultatów uzyskanych przez przyrodników, by przywołać niepodważalne dla rozumu racje przemawiające na rzecz istnienia wszechmocnego sprawcy wszystkiego, co istnieje. Nie uległ też zapomnieniu dawny dowód św. Anzelma, przypomniany współczesnym przez Kartezjusza. Dowód ten, jak też popularne w szkole Leibniza – Wolffa dowody fizyko-teologiczny i kosmologiczny, poddał Kant wnikliwej analizie krytycznej już w okresie przedkrytycznym, choć jeszcze nie do końca zwątpił w możliwość dotarcia rozumem do istnienia bytu bezwzględnie koniecznego¹⁰. W okresie późniejszym, kiedy już sformułował swój program krytyki rozumu, poddał wnikliwej analizie argumenty zwolenników owych dowodów, ukazując bezzasadność zawartych w nich argumentacji.

Ostatecznie konkluzja krytycznego wywodu Kanta odnośnie do prób rozumowego dowodzenia istnienia Boga wyraża się w stwierdzeniu: człowiek przy pomocy środków, którymi dysponuje w procesie poznawczym, nie jest w stanie udowodnić egzystencji bytu, którego właściwości przedstawił sobie przy pomocy rozumu. Bóg człowieka pozostaje *tylko idea*, a więc czysto rozumowym pojęciem bez odniesienia do egzystencji. Nigdzie może bardziej wyraziście, jak tu właśnie, rozum ludzki w swoim dążeniu o charakterze poznawczym nie natrafił bardziej na granicę swoich możliwości.

¹⁰ Por. tenże, *Jedynie możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. zbior., Wyd. Antyk, Kęty 2004, s. 49 i nn., 127 i nn.

Problem, na który natyka się rozum podejmujący wysiłek zgłębienia natury bytu, który przedstawił sobie jako koniecznie, bezwzględnie istniejący, jako przyczynę świata danego mu w oglądzie zmysłowym, nie dotyczy jedynie jego egzystencji. Również charakterystyka owego, usytuowanego całkowicie poza możliwością percepcji zmysłowej bytu, nastrocza poważne trudności. Idzie bowiem o to, że byt ów już w intuicji wyjściowej pojmowany być musi jako radykalnie różny zarówno od rzeczy doświadczenia zmysłowego, jak też samego podmiotu podejmującego wysiłek przeniknięcia jego natury. Jeżeli idzie o świat doświadczenia zmysłowego, który intelekt ujmuje jako wielość przedmiotów o charakterze przygodnym, tu negacja owej przygodności niejako sama się narzuca. Jest to więc byt konieczny, egzystujący odwiecznie, nieskończony. Jednakże przy dalszych określeniach podmiot badawczy, usiłujący zgłębić jego tajemnicę, musi z konieczności posłużyć się określeniami, które według Kanta mają charakter antropomorficzny. Cechy właściwe istocie ludzkiej, jak rozumność, zdolność działania w sposób wolny, czyli wolna wola, jak również wrażliwość moralna, dobro etc., występujące jako jego właściwości, użyte są tu w odniesieniu do owego osobliwego bytu w formie eminentnej¹¹. Byt pojmowany jako fundament, zasada, a nawet stwórca wszystkiego, co istnieje, jest rozumem, ale rozumem absolutnym, jego wola posiada nieograniczoną moc, itd. Idzie jednak o to, że owe właściwe człowiekowi jako istocie rozumnej i wolnej, cechy, które on rozpoznaje u siebie, w odniesieniu do owego bytu absolutnego wszechmocnego, zmieniają zasadniczo sens – i tak naprawdę nie możemy wiedzieć, jak funkcjonuje boski rozum oraz jak przejawiają się jego akty woli¹². Mamy więc tu do czynienia z rozumowaniem *per analogiam*, procedurą, która ma charakter antropomorficzny i stwarza jedynie pozór wniknięcia rozumu ludzkiego w obszar dla jego możliwości poznawczych całkowicie niedostępny.

Natura owego skonstruowanego przez rozum ludzki bytu, przy założeniu, że jest to – jak rozum ludzki mniema – byt istniejący, jest dlań całkowicie niedostępna. Obserwując procesy zachodzące w otaczającej go rzeczywistości i dostrzegając w nich celowość oraz uporządkowanie, człowiek przenosi te zaobserwowane właściwości na

¹¹ Por. tenże, *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed.K. W. Pöhlitz, Erfurt 1821, PM310.

¹² Por. tenże, *O postęпах metafizyki*, wyd. cyt., s. 78 i nn.

skonstruowany przez siebie metafizyczny wytwór, przypisując mu rolę przyczyny sprawczej tych procesów. Mając świadomość niemożliwości przekroczenia granicy zdolności poznawczych rozumu ludzkiego, Kant twierdzi, że jedyne, co w tym wypadku możemy uzyskać, to myśleć „sobie świat tak *jak gdyby* co do swego istnienia oraz wewnętrznego określenia pochodził od jakiegoś najwyższego rozumu”¹³. Tak więc owo sławne Kantowskie *jak gdyby (als ob)* jest jedynym rezultatem niestrudzonego wysiłku licznych, znanych zarówno z historii myśli filozoficzno – religijnej, jak też współczesnych rzesz badaczy, ostatecznej przyczyny tego, czego doświadczamy w naszym ziemskim życiu.

Powstaje pytanie, co powoduje, że ów – jak to pokazuje krytyczna analiza – daremny trud jest ciągle podejmowany i nic nie wskazuje, by miał być kiedyś zaniechany. Odpowiedź na nie ma zasadnicze znaczenie dla właściwego zrozumienia Kantowskiego przedsięwzięcia krytycznego i rzuca wyraźne światło na pojmowanie przezeń zarówno statusu, jak roli i funkcji w życiu człowieka, świadomości religijnej. Idzie bowiem o to, że człowiek, istota należąca do porządku przyrody, jednocześnie jednak obdarzona rozumem i wolną wolą, nie może poprzestać na tych rezultatach poznawczych, jakie uzyskuje w oparciu o doświadczenie. Nowożytne przyrodoznawstwo, wiedza o przyrodzie uzyskana przez intelekt opracowujący materię doświadczenia zmysłowego, odsłania świat otaczający podmiot badawczy jako układ złożony z bytów przypadkowych, podległych ściśle deterministycznym uwarunkowaniom. Człowiek jednakże, jako istota rozumna, pragnie dostrzec w tym układzie powiązania, które ów determinizm i przypadkowość dopełniają celowością i sensem, pozwalają na dokonanie przejścia od istnienia przypadkowego do istnienia koniecznego, od determinizmu do wolności. Proces ten dokonuje się, jak Kant to określa, w płaszczyźnie teoretycznej, to znaczy, że rozum musi dopełnić akt poznawczy uzyskany przez sprzężony ze zmysłowością intelekt treściami, które wyraźnie wykraczają poza te możliwości, jakie ów intelekt może uzyskać¹⁴. Człowiek, taka jest jego natura, nie może poprzestać na tym, czego może mu dostarczyć

¹³ Tenże, *Prolegomena*, wyd. cyt., s.114, por. także *O postępach metafizyki*, s. 122.

¹⁴ Por. tenże, *O postępach metafizyki*, wyd. cyt., s. 42, 54 i n., 63 i nn.

bazujący na danych doświadczenia zmysłowego intelekt. To, że jest to wysiłek, który nie może doprowadzić do rezultatu, jaki uzyskuje wspomniany, sprzężony z doświadczeniem intelekt, pojawić się może dopiero jako rezultat podjętej przez Kanta krytyki owego usiłowania rozumu. Nie dezawuuje to jednakże znaczenia dla żywotnych celów człowieka owego trudu, który ma zespolić z treściami uzyskanymi przez naukę treści o charakterze metafizyczno - religijnym. Naczelnymi bowiem obiektami, ku którym usiłuje on sięgnąć w swoim wysiłku poznawczym, są w istocie Bóg i nieśmiertelność duszy.

Droga myślenia teoretycznego, którą wybrali racjonalistyczni dogmatycy wierzący, że można rozciągnąć na obszar pozazmysłowy te same rygory poznawcze, jakie sprawdziły się w świecie możliwego doświadczenia, okazała się według Kanta drogą donikąd. Poza tym, gdyby droga ta okazała się możliwą do przebycia, to znaczy, gdyby człowiek w swoim wysiłku poznawczym był w stanie przekroczyć porządek fenomenalny rzeczywistości i zejść ku jego ontologicznym podstawom, rezultatem tej wędrówki poznawczej rozumu byłoby zanegowanie możliwości ludzkiej wolności, wartości, która z bytu naturalnego czyni go człowiekiem właśnie¹⁵. Człowiek może być bytem wolnym, bowiem w swym fundamencie ontologicznym świat natury nie podlega wykluczającemu wolność radykalnemu determinizmowi.

Interpretując stanowisko Kanta w tym względzie, możemy chyba zauważyć, że w istocie korzystna jest dla człowieka owa ograniczoność jego możliwości poznawczych dotyczących porządku noumenalnego. Jednocześnie jednak niemożliwość dotarcia do obszaru, w którym usytuowany jest udzielający światu nie tylko istnienia, ale też ładu i sensu, byt absolutny, stawia człowieka w sytuacji trudnej egzystencjalnie. O ile tam bowiem, w obszarze przyrody, nie dopuszcza Kant możliwości, by mogła się ona redukować do wyłącznie fenomenalnej postaci, tu, w świecie zbudowanym przez metafizyków i czcicieli bytów nadprzyrodzonych, nie ma żadnej pewności co do ich realnego istnienia. Analiza krytyczna tego obszaru wyobrażeń wyraźnie ukazuje, że sami je sobie wytwarzamy, że są to byty, „które być może poza naszą ideą w ogóle nie istnieją, a być może [nawet] istnieć nie mogą...”¹⁶.

¹⁵ Por. tamże, s. 156.

¹⁶ Tamże, s. 68.

Skoro więc droga właściwa procedurom teoretycznym, czyli naukowym, dotarcia do Boga jest dla rozumu ludzkiego całkowicie zamknięta, zaś stale obecne w świadomości ludzi różnorakie poglądy na naturę Boga, nieśmiertelność duszy oddzielonej od ciała, mają jedynie charakter subiektywny, zaś problemy w tym obszarze istniejące zasadnicze znaczenie, pojawia się pytanie, jakie jest wyjście z tej kłopotliwej sytuacji?

Znalezienie rozwiązania tego tak fundamentalnego dla ludzkiej egzystencji dylematu, gdy rozum wreszcie uzyskał samowiedzę co do swoich ograniczonych możliwości poznawczych, ma zasadnicze znaczenie dla całego projektu filozoficznego Kanta. Ukazawszy daremność wysiłku rozumu usiłującego przeniknąć tajemnice rzeczywistości pozazmysłowej, ukazuje jednocześnie, że ów niemożliwy do zgłębienia i wyrażenia językiem nauki obszar odgrywa doniosłą rolę w życiu ludzkim. Rezygnacja z wszelkiego rodzaju prób, w których zaangażowany jest rozum, dotarcia do owego obszaru, skazuje bowiem człowieka na egzystencję bytu czysto naturalnego, bez żadnych odniesień do ładu i sensu przekraczającego obszar bytów skończonych. Zamyka go całkowicie w świecie przedmiotów natury, o których dynamice dostarcza wiedzy matematyczne przyrodoznawstwo.

Pojawia się pytanie, czy człowiek oświecony – tak jak Kant go rozumie – może w sposób pewny i nie podlegający wahaniom dalej wierzyć w religijne prawdy, mając jednocześnie świadomość ich całkowitej niedostępności dla jego rozumu? Nasuwać muszą mu się tym bardziej wątpliwości, gdy uświadamia sobie, iż to on jest – co dopiero teraz dociera do jego świadomości – wytwórcą tych prawd. Wyjście z owej dramatycznej sytuacji, które Kant proponuje, polega na przywołaniu argumentu, że są inne racje niż czysto teoretyczne, by nie rezygnować z niedostępnego dla rozumu świata pozazmysłowego.

Te inne racje, odnoszące się do argumentów przemawiających za obroną religii, mają charakter praktyczny, to znaczy dotyczą sfery moralnej człowieka. Tu bowiem, w obszarze swojej aktywności moralnej człowiek – istota rozumna i wolna - objawia w sposób szczególny swoje człowieczeństwo. To właśnie zdolność dokonywania wyborów między dobrem i złem, odpowiedzialność za akty woli podjęte świadomie, czyni ów szczególnie wyróżniony wśród bytów przyrody twór człowiekiem właśnie. Okazuje się, że i tu również, podobnie jak w obszarze dokonywanych przez podmiot ludzki aktów poznawczych,

ludził się on dotąd, ludził się w całej dotychczasowej swej historii co do natury i źródeł aktów o charakterze moralnym. Wierzył dotąd bowiem, że nakazy moralne, którym winien być bezwzględnie posłuszny, pochodzą od transcendentnego bóstwa. To na wielorakie sposoby pojmowany i przedstawiany przez ludzi różnych czasów i kultur jakiś wszechmocny i groźny twór pozaświatowy miał dyktować, co jest w postępowaniu ludzkim dobre, co zaś złe i, grożąc dolegliwymi sankcjami, egzekwować swoje nakazy. Co więcej, owo wszechmocne bóstwo w nagrodę za posłuszeństwo swoim nakazom obiecywało szczęśliwość i życie wieczne po śmierci.

Owa złudna, jak się okazuje, wiara w transcendentne źródła moralnej wrażliwości człowieka stanowi według Kanta najbardziej istotny powód, by pozytywnie oceniać rolę religii w dotychczasowym biegu ludzkiej historii. Niedojrzały, nie w pełni świadomy swoich możliwości oraz miejsca w porządku świata, człowiek musiał mieć wsparcie pochodzące z zewnątrz autorytetu dla swoich działań moralnych¹⁷. Uzyskanie w wyniku krytyki władz duchowych przezeń samowiedzy, stanowi przełom w dotychczasowych jego dziejach. Okazuje się bowiem, że to on, ze względu na swą naturę, jako byt wyposażony w rozum i wolę, jest też swoim prawodawcą moralnym. Odtąd religia nie jest potrzebna, by dyktować mu postępowanie, w którym może wybierać między dobrem i złem i brać całkowicie na siebie odpowiedzialność za swoje czyny¹⁸.

Myliłby się jednak ten, kto by mniemał, że odrzuca Kant tym samym religię jako pozbawiony wartości w swoim znaczeniu i funkcji w życiu ludzkim system wyobrażeń i przekonań. Przeciwnie, podkreśla rolę i znaczenie przekonań o charakterze religijnym jako istotnego składnika procesu formowania się człowieka jako istoty rozumnej i moralnej, nie tylko w przeszłości, ale także obecnie, gdy ten proces osiągnął stadium, w którym wyłonił się on jako byt w pełni świadomy siebie i swoich możliwości. Idzie bowiem o to – co już podkreślaliśmy – że zakwestionowanie, w wyniku krytyki możliwości poznawczych człowieka, dotychczasowego statusu religii, w szczególności podejmowanych przez wielu uczonych prób jej wsparcia przez naukę,

¹⁷ Por. tenże, *Religia w granicach samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wyd. Znak, Kraków 1993, s. 131, por. także *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Wyd. Rolewski, 2003, s. 82.

¹⁸ Por. tenże, *Religia w granicach samego rozumu*, wyd. cyt., s. 23.

powstała sytuacja, w której człowiek jako podmiot myślący znalazł się sam w obliczu pozbawionego sensu, czysto deterministycznego porządku wszechświata. Powstała sytuacja radykalnie nowa: uświadomił sobie, że do tego, co jest dlań najważniejsze, nie ma dostępu. Godząc się z konieczności z faktem, że *teoretycznie*, czyli naukowo rozumiane procedury nie mogą doprowadzić go do spotkania z ładem aksjologicznym, tym bardziej intensywnie podejmuje on działania o charakterze *praktycznym*, deklarując akt wiary w istnienie rzeczywistości, która ze względu na swoją naturę może stanowić niezbędny warunek jego funkcjonowania jako istoty moralnej. Czyli powstaje sytuacja szczególnego rodzaju: w wyniku *praktycznego* aktu wiary podmiot moralny, który nie godzi się z perspektywą świata bez wartości oraz własną skończonością, powołuje do istnienia rzeczywistość, która umknęła mu, gdy usiłował dotrzeć do niej drogą poznania właściwą nauce nowożytnej. Człowiek tu, w przywróconym w sposób *praktyczny* kwestionowanym przez intelekt ładzie aksjologicznym może oczekiwać, że będąc godnym nagrody za postępowanie moralne, będzie mógł ją uzyskać. Nagrodą tą ma być szczęśliwość (*Glückseligkeit*), stan błogości niemożliwy do osiągnięcia środkami, którymi dysponuje człowiek jako istota przynależna do natury. W owym pojęciu szczęśliwości mieści się też nadzieja na życie wieczne po śmierci.

Ocena Kantowskiego dylematu, który pojawił się przed człowiekiem ery nowożytnej, czasu, w którym powstała i czyniąc postępy przeniknęła do powszechnej wiadomości wiedza o przyrodzie, nastrocza poważne trudności. Idzie o to, że akt wiary, który ma pojawić się na miejscu niewydolnego rozumu, to bynajmniej nie akt emocjonalny, ale akt będący rozumowym uznaniem za prawdę „jakiegoś twierdzenia teoretycznego, np. ‘Bóg istnieje’ przez rozum praktyczny”¹⁹ ze względu na jego znaczenie dla aktów moralnych.

Podmiot dokonujący owego rozumowego aktu swobodnej akceptacji prawd teoretycznie niedostępnych znajduje się w sytuacji szczególnej. Musi wyciszyć w tym wypadku uroszczenia rozumu teoretycznego, dać pełnię racji rozumowi praktycznemu, ale też świadomy rzeczywistego stanu rzeczy godzić się z faktem, że wszystko to, co akceptuje ze względu na racje moralno – praktyczne jest w istocie

¹⁹ Tenże, *O postępkach metafizyki*, wyd. cyt., s.70.

jego własnym wytworem i pozostaje nieodmiennie w obszarze subiektywności. Nie ulega wątpliwości, że wyłaniający się z tego rodzaju dyskursu rodzaj pewności co do prawdziwości głoszonych nauk religijnych jest zdecydowanie inny, niż pewność nie tylko właściwa racjonalistycznie zorientowanym metafizykom, z którymi Kant walczy, ale także tradycyjnie pojmowanej wiary.

Prawdy wiary, przekonania o charakterze religijnym, człowiek oświecony akceptuje jedynie z racji moralnych, zaś obiekty kultu traktuje tak, jak gdyby one rzeczywiście istniały. Owa wspomniana już sławna Kantowska formuła *jak gdyby (als ob)* w istocie określa charakter i status ontologiczny przekonań religijnych człowieka oświeconego. Są to przekonania o charakterze racjonalnym, gdzie naczelną wartość stanowi Dobro Najwyższe, a więc rodzaj Boga jako czysto rozumowej konstrukcji, pomyślanej jako byt istniejący w sposób bezwzględny i konieczny, stanowiący rację istnienia dla bytów skończonych, czyli świata dostępnego zmysłom, udzielający jednocześnie owym bytom- w tym człowiekowi – sensu i znaczenia.

Religia tak pojęta jest właściwie zredukowana do owego przekonania, przyjmowanego wyłącznie z powodów praktyczno - moralnych²⁰. Nie jest możliwa w tak rozumianej religii jakaś jej forma instytucjonalna, czy kapłaństwo, jak również system dogmatów. Kościół jej wyznawców może istnieć jedynie w niewidzialnej formie jako wyraz duchowej wspólnoty członków społeczności dzielących tak wyrażone przekonania. Tak rozumiana postać wiary – w przeciwieństwie do wielości tzw. religii historycznych – może być tylko jedna co do swej natury i charakteru, jak jeden jest rozum ludzki, właściwy twórca jej fundamentów. Akces do owej duchowej wspólnoty wyznawców „religii w granicach samego rozumu” wyrażać się może jedynie aktem wolnego w niej udziału²¹. Ten stan rzeczy stanowi rezultat osiągniętej wreszcie przez człowieka pełni oświecenia, dojrzałości intelektualnej i moralnej, wyraża wkroczenie przezeń w historię, której będzie odtąd świadomym kreatorem.

Jest godne uwagi, że najbardziej istotna treść przedstawień odnoszących się do tej religii człowieka oświeconego, człowieka, który

²⁰ Por. tenże, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1964, s. 454 i nn.

²¹ Por. tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt. s. 151 i nn.

wyzbywszy się przesądów ciężących dotąd nad jego życiem duchowym, uzyskał wreszcie pełnię autonomii, niczym istotnym właściwie nie różni się od pomysłów, upowszechnianych w wielorakich sformułowaniach, w kręgach intelektualnych w czasach Kanta, jak też już wcześniej. Cechą charakterystyczną jego stanowiska, która pozwala odróżnić rozwijany przezeń projekt religii racjonalnej od poglądów innych myślicieli epoki – może z wyjątkiem D. Hume’a - polega na tym, że ukazał wyraźnie niedostępność świata transcendencji dla rozumu ludzkiego, porządku *sacrum*, skąd miało promieniować boskie światło na mieszkańców Ziemi. Dokonana przez Kanta próba resakralizacji odczarowanego przez nowożytnie przyrodoznawstwo kosmosu naturalnego mogła być jedynie próbą *als ob*. Okazuje się, że tylko w wersji *als ob* można było uratować te treści duchowe, którymi żywił się człowiek aż do momentu, w którym prawda o możliwościach poznawczych jego rozumu stała się dlań całkowicie jawna i została w pełni rozpoznana.

Tak więc razem z Kantem – oświeceni przezeń – wkroczyliśmy w świat niepewności. Spoglądając z dystansu historycznego na jego dzieło możemy powiedzieć, że myśliciel ten, wyzwoliwszy człowieka ze złudzeń, którymi karmił się on w dotychczasowych swoich dziejach, wprowadził go do królestwa samowiedzy i niepewności jednocześnie. Wspólnota wolnych, całkowicie autonomicznych podmiotów, wymarzony świat wyzwolonych istot ludzkich, owo Królestwo Boże „powszechnej wiary rozumowej” mającej kiedyś nadejść, pozostaje co do możliwości istnienia swego fundamentu metafizycznego Królestwem Bożym jedynie *als ob*²².

²² Por. tamże, s 152.

ABSTRACT

GOD AND RELIGION OF ENLIGHTENED MAN ACCORDING TO KANT

Having revealed an illusion of man's cognitive efforts, Kant sealed the progress of enlightenment inscribed into a historical process, with a deep conviction that an ancient Greek prescription to „know thyself” was finally fulfilled. A man became aware of being equipped with a mind, and accordingly, with freedom as well as the ability to act morally, still of remaining a finite natural being with cognitive skills limited. This critical self-knowledge of an enlightened man relieved him of his nonage to open his eyes for a new vision of both the world and a man himself regarded as a self-conscious subject and active creator of his fate.

The character and ontological status of religious beliefs the enlightened man confesses are in fact defined by the famous Kantian formula: *as if (als ob.)* Driven by moral reasons, they are distinguished with a rationality for which a fundamental value is the Highest Good, purely rationalistic construction, a kind of god thought to be an essential being and a ration for existence of the phenomenal world.