

Tomasz Kupś

Immanuel Kant a protestantyzm

„W sobotni poranek, 22 kwietnia 1724 roku, o godzinie 5, mój syn Emanuel¹ przyszedł na świat, a 23 przyjął Chrzest Świąty. Niechaj Bóg zachowa go w swej łasce aż po błogosławiony kres [jego żywota] dla Jezusa Chrystusa! Amen”² – głosi notatka w księdze domowej rodziny Kantów. Ciepłe słowa, w których filozof wspominał wiele lat później swoją matkę (osierociła go, gdy ukończył 13 lat) zanotował jeden z przyjaciół i biografów Kanta: „Była kochającą, pełną uczucia, pobożną i zacną kobietą oraz czułą matką, która swe dzieci bogobojnym życiem i cnotliwym przykładem zachęcała do pobożności. Często zabierała mnie poza miasto, zwracała moją uwagę na dzieła Boże, rozwodząc się z pobożnym zachwytem nad jego wszechmocą, mądrością i dobrocią, i odcisnęła w mym sercu głęboki szacunek wobec stwórcy wszelkich rzeczy. Nigdy nie zapomnę mojej matki, ponieważ zaszczerpiła i wypielegnowała we mnie pierwszy zarodek dobra; otworzyła moje serce na podniety natury; obudziła i rozwinęła moje pojęcia, a jej nauki miały nieustający zbawienny wpływ na moje życie”³. Najpierw w domu rodzinnym pozostawał Immanuel Kant pod silnym wpływem ściśle przestrzeganych i autentycznie przeżywanych zasad luteranizmu, a potem w szkole szpitalnej i w pietystycznym Collegium Fridericianum (zakładzie pedagogicznym wzorowanym na szkole założonej przez Augusta Hermanna Francke w Halle⁴. Szkolną edukację, opartą na surowym rygoryzmie bezlitośnie zwalczającym wszelkie słabości charakteru, wspominał później z krytycyzmem, nie dostrzegając w dumnym poczuciu wyższości pietystów żadnej większej wartości moralnej. A jednak

¹ Kant zmienił później to imię na „Immanuel”, uważając, że nowa forma lepiej oddaje sens hebrajskiego zawołania: „Bóg z nami!”.

² Cyt. za E. Arnold, *Kants Jugend und die fünf ersten Jahren seiner Privatdozentur im Umriss dargestellt*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von O. Schöndörffer, Berlin 1908, s. 107.

³ *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellung von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Berlin 1912, s. 162-163.

⁴ S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005, s. 24.

w przypadku Kanta ziarno tego rygoryzmu padło na podatny grunt i z czasem przyniosło owoc w postaci systematycznego uzasadnienia warunków, które człowiek zabiegający o zbawienie powinien spełnić, by zasłużyć na łaskę szczęścia wiecznego.

O wczesnym prywatnym życiu Kanta niewiele wiadomo. Można jednak przyjąć, że od roku 1740, gdy wstąpił na uniwersytet, ukierunkował swoje zainteresowania i z czasem całkowicie poświęcił się nauce. Nie założył rodziny, a z powodu ascetycznego trybu życia dostarczył niewiele materiału swoim późniejszym biografom, zmuszonym do zadowalania się dykteryjkami z ostatnich lat życia filozofa⁵. Powszechnie wiadomo, że podczas studiów Kant rozwijał zainteresowania naukami przyrodniczymi i matematycznymi, rzadko jednak wspomina się o jego teologicznych studiach (Borowski pisze o tym epizodzie, mając zapewne na myśli wykłady teologiczne głoszone na Albertynie przez Franza Alberta Schultza). Tym bardziej niewiele wiadomo o związanych ze studiami teologicznymi, pojedynczych próbach głoszenia kazań⁶. Ta hipoteza nie została jednak nigdy ostatecznie potwierdzona i nie pozwala na wyroczenie poza stwierdzenie faktu ogólnego rozwoju naukowego filozofa, które obejmowało także problematykę teologiczną. W tej dziedzinie Kant z pewnością kształcił się sam także w późniejszym czasie, a nawet czynił to z zaangażowaniem wywołującym zdumienie przyjaciół⁷.

Jednocześnie Kant unikał okazywania pobożności w sposób zewnętrzny, obyczajowy. Nawet wtedy, gdy pełnił obowiązki rektora, które wiązały się z uczestnictwem w oficjalnych uroczystościach kościelnych „miał zwyczaj w miarę możliwości omijać główne drzwi kościoła”⁸. W tej sprawie pozostał nie tylko nieugięty, ale nawet z czasem coraz bardziej radykalnie okazywał swoją niechęć wobec ceremonii religijnych. Jego wolnomyślicielskie nastawienie względem urzędowo nakładanych obowiązków religijnych wzmocniło się

⁵ Wyróżniającym się wyjątkiem jest opracowanie Emila Arnolda, *Kants Jugend und die fünf ersten Jahren seiner Privatdozentur im Umriß dargestellt*, dz. cyt., s. 103 i n.

⁶ Tamże, s. 127-128. Chodzi o wzmiankę [w:] L.E. Borowski, *Leben und Charakter Immanuel Kants*, [w:] *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen der Zeitgenossen*, hrsg. von F. Groß, Darmstadt 1993, s. 14-15 przypis.

⁷ *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellung von Zeitgenossen*, dz. cyt., Darmstadt 1993, s. 77-78; J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“*, Hamburg 1938, s. 19 i n.

⁸ S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, dz. cyt., s. 185.

jeszcze bardziej, gdy w wyniku prewencyjnej cenzury nałożonej przez Woellnera zakazano mu wypowiadać się w sprawach religii⁹. Ze sporu tego, jak wiemy, Kant wyszedł zwycięsko i z nowymi siłami przystąpił do głoszenia swych poglądów na tematy religijne. Czynił to aż do śmierci. Ostatnie zapiski filozofa (karty zapisane po roku 1800) nie dotyczyły już filozofii teoretycznej, ale tylko zagadnień filozoficzno-religijnych¹⁰.

Kant zmarł 12 lutego 1804, otoczony przyjaciółmi. Jego wyraźne życzenia dotyczące skromnego pogrzebu nie zostały spełnione. Ciało wystawiono na widok publiczny, a po ponad dwóch tygodniach zorganizowano niezwykle uroczysty pogrzeb, zakończony zwyczajowymi obrzędami pogrzebowymi w królewieckiej katedrze i złożeniem ciała w uniwersyteckim grobowcu (gdzie spoczywa do dziś). Wprawdzie istnieje wiele relacji z pogrzebu Kanta w niemieckich źródłach, ja jednak chciałbym przytoczyć jedyny polski opis tego wydarzenia, zanotowany przez Jana Świącickiego, studenta pochodzącego z Kobreńca koło Rypina, który pisał do swego przyjaciela, Franciszka Malinowskiego (późniejszego burmistrza Golubia): „Dnia 12. Februari Zaszczyt i Ozdoba Wieku naszego Kant pożegnał się z tym światem, dopelnivszy 80. roku zgrzybiałej starości. [...] Pogrzeb jego odłożonym został aż do 28 Febru.[ara], a to z tej przyczyny iż Aufzug, który mu studenci sprawić mieli, nie mógł w tak prędkim czasie przyjść do stanu. Studenci należący do Aufzugu wszyscy w uniformie żałobnej wyszli po niego wraz z muzykami z Collegium Albertinum, do których mimo zamku idących przyłączył się po tym general z oficerami. Portantes [...] niesła go na rękę pod biciem dzwonów po całym mieście aż do akademickiego kościoła, gdzie grób profesorów znajduje się. Przybliżającym się do Collegium Albertinum wyszedł minister, guwerner miasta i senat z całym gronem profesorów naprzeciwko, prowadząc Zug do kościoła”¹¹.

Gdybyśmy więc przyjęli czysto biograficzny punkt widzenia, musielibyśmy stwierdzić, że od narodzin do śmierci pozostał Kant wiernym wyznawcą luteranizmu. Można powiedzieć: Kant był „filozofem protestanckim”, ale czy był – jak twierdził Fryderyk Paulsen – „filozofem protestantyzmu”? Na ten temat pisało wielu autorów: Bruno Bauch, Heinrich Heine, Julius Kaftan, Friedrich Paulsen, Hans Rust, Aloysius Winter i inni. Wciąż też trwają badania dotyczące szczegółów związku Kanta z protestantyzmem. Jedna z ostatnich

⁹ Tamże, s. 193 i n.

¹⁰ Por. T. Kupś, *Opus postumum Immanueli Kanta*, Toruń 2016, s. 242.

¹¹ J. Świącicki, *Listy z Królewca*, oprac. nauk. T. Kupś, Toruń 2014, s. 70-73.

publikacji (Anny Szyrwińskiej) podejmuje na przykład wątek wpływu pietyzmu Spenera na filozofię moralną Kanta¹². Obecnie coraz krytyczniej ocenia się typowe dla historyków XIX-wiecznych jednoznaczne i entuzjastyczne utożsamienia filozofii Kantowskiej z antropologią i eschatologią luterzańską. Hasło Paulsena nie jest już przyjmowane bez zastrzeżeń. W Kantowskiej polemice z religijną metafizyką widać analogie do założeń leżących u podstaw reformy Lutera, ale Kantowska filozofia religii wydaje się jakąś formą kontynuacji ducha reformatorskiego na gruncie filozofii, nie zaś jedynie legitymizacją istniejących już i skostniałych w wieku XVIII rezultatów tej reformy.

*

Gdzie jednak leżą źródła tej wciąż niezaspokojonej potrzeby ustalenia czy Kant był, czy nie był „filozofem protestantyzmu”? Henryk Heine w napisanej w 1834 r. rozprawie zatytułowanej *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech* postawił tezę, że zrozumienie kultury Niemiec musi uwzględniać szczególne znaczenie protestantyzmu i filozofii w ich wzajemnym związku. Specyfika kultury niemieckiej miałby bowiem polegać na ścisłej, jednokierunkowej zależności filozofii niemieckiej od protestantyzmu¹³. Sądy wypowiedane przez poetę oparte zostały na przekonaniu, że historia niemieckiej kultury to proces postępującej laicyzacji, w którym protestantyzm zastąpił rzymski katolicyzm¹⁴, a filozofia transcendentna doprowadziła do całkowitego uwewnętrznienia boskości, przeżywanej odtąd autentycznie tylko w doświadczeniu moralnego obowiązku. Skutkiem widocznym tej zmiany religijnej postawy było odrzucenie zewnętrznego kultu oraz postępująca antropologizacja idei Boga¹⁵. Tak też po części rozumie ten proces historyczny Julius Kaftan, gdy trzy główne gałęzie chrześcijaństwa łączy z określoną tradycją filozoficzną: Kościół

¹² A. Szyrwińska, *Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants*, Berlin 2017.

¹³ Oczywiście równie uzasadniony mógłby się okazać sąd odwrotny, że to religia w Niemczech kształtowała się pod silnym wpływem filozofii. Por. T. Namowicz, *Antropologizacja Boga*, [w:] *Filozofia niemieckiego oświecenia*, Warszawa 1973, s. 29 i n.

¹⁴ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 45. Max Weber niemal dosłownie powtarza pogląd Heinego (*Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994, s. 86): „Właśnie to absolutne (w luteranizmie do końca konsekwentne) odrzucenie zbawienia drogą sakramentów kościelnych było decydującym czynnikiem różniącym go od katolicyzmu. Ów wielki historyczny proces pozbawiania świata doczesnego pierwiastka cudowności – rozpoczynający się u proroków żydowskich i łączący się z helleńską myślą naukową, odrzucający jako przesąd i występki wszelkie magiczne środki poszukiwania zbawienia – znalazł w tej religii swoje zakończenie”.

¹⁵ *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, dz. cyt., s. 33.

Wschodni z platonizmem, katolicyzm z arystotelizmem, a protestantyzm z filozofią Kanta¹⁶.

W przekonaniu Heinego, korzyścią, jaką odniosła niemiecka kultura w wyniku upowszechnienia idei protestantyzmu, stało się niemal całkowite usunięcie z religii zabobonu. Istoty religii, od Lessinga po Kanta i Hegla, należą odtąd upatrywać wyłącznie w nauce moralnej – jedynym „testamencie”, który pozostawili po sobie założyciele chrześcijaństwa. W centrum tej zmiany stawia Heine właśnie Kanta i jego *Krytykę czystego rozumu*, od której – pisze – „rozpoczyna się w Niemczech duchowa rewolucja, która dostarcza zdumiewających analogii z rewolucją dokonaną we Francji w sferze materii”¹⁷. Zgodnie z tą analogią, Kant miał być „Robespierre’em” duchowego świata myśli, który mieczem krytyki teologii racjonalnej dokonał „egzekucji na deizmie”¹⁸.

Jeśli na bok odłożymy przesadne sformułowania Heinego, stanie się dla nas jasny, wprawdzie skromny, ale trwałe i bogaty w konsekwencje, wkład Kantowskiej krytyki. Z duchem protestanckiej religijności zgodne jest odrzucenie teologiczno-filozoficznej spekulacji jako warunku powrotu do pierwotnej ewangelii, która polega wyłącznie na praktyce życiowej i która wybrzmiewa w słowach *Krytyki czystego rozumu*: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, aby zrobić miejsce dla wiary”¹⁹. Ludzkie powołanie jako stwórczenia Bożego realizuje się nie w aktywności intelektualnej, ale w praktyce życia kierującym się zasadami praktycznego rozumu.

Wydaje się, że cały istotny pogląd Kanta na religię został już wyrażony – choć na ogół nie wprost – w latach osiemdziesiątych, w pismach z filozofii praktycznej (w *Ugruntowaniu metafizyki moralności* i w *Krytyce praktycznego rozumu*). A jednak to dopiero *Religię w obrębie samego rozumu* (z roku 1793) uważa się nie tylko za najważniejsze dzieło filozoficzno-religijne Kanta, ale nawet traktuje się jako systematyczny wykład Kantowskiej filozofii religii (wcześniej Kant o religii prawie nie pisał²⁰). Czy jednak była ona takim systematycznym wykładem w zamierzeniu autora?

¹⁶ A. Raffelt, *Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus?*, [w:] N. Fischer (Hrsg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg in Br. 2005, s. 144.

¹⁷ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, dz. cyt., s. 107.

¹⁸ Tamże, s. 111.

¹⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane* [dalej: *Dz. z.*], t. 2, Toruń 2013, s. 63 [B XXX].

²⁰ To znaczy niemal nie pisał o religii wprost. Do takich rzadkich, wprost wypowiedzianych

Jedność tej rozprawie nadana został dopiero w drugim wydaniu (w 1794 r.), wskutek powiązania przedmową i dopiskami czterech oddzielnych esejów, pierwotnie zaplanowanych do publikacji w czasopiśmie. Nie wpłynęło to jednak na zasadniczo krytyczny, polemiczny a nawet ironiczny charakter publikacji. W wydanym w 1798 r. *Sporze fakultetów* Kant wspomina o *Religii w obrębie samego rozumu* jako o próbie nadania dogmatom wiary znaczenia moralnego²¹. Jednak trudno ją uznać jedynie za filozoficzną interpretację treści historycznej wiary kościelnej lub wyłącznie moralną wykładnię tekstu Biblii, chociaż to ostatnie zagadnienie stanowi jeden z ważniejszych wątków tej pracy i dostarcza znakomitej ilustracji Kantowskiego sposobu rozumienia relacji między filozofią i religią na gruncie filozoficznej hermeneutyki tekstu biblijnego.

W uwagach dodanych w drugim wydaniu książki Kant wyjaśnia cel swoich rozważań. Poszczególne rozdziały książki, choć z pozoru odnoszą się do uniwersalnych zagadnień religijno-filozoficznych, w gruncie rzeczy poświęcone zostały omówieniu głównych zasad protestantyzmu²², a w założeniu Kanta mają stanowić „parerga” do religii zaprojektowanej filozoficznie jako mieszczącej się w granicach rozumu²³. Książka ta nie zawiera więc systematycznego wykładu religii rozumowej²⁴, ale wyłącznie dodatek do niej, ograniczony do krytycznego rozważenia czterech głównych kwestii: działania łaski,

uwag na temat religii, należy z pewnością definicja zamieszczona w *Krytyce praktycznego rozumu*: „[...] prawo moralne [*moralische Gesetz*] poprzez pojęcie najwyższego dobra jako obiektu i ostatecznego celu czystego praktycznego rozumu prowadzi do religii, tj. do poznania wszystkich obowiązków jako przykazań boskich – nie jako sankcji, tj. samowolnych, z istoty przypadkowych zarządzeń obcej woli, lecz jako istotnych praw wszelkiej wolnej woli samej przez się”. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, oprac. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dz. z.*, t. 3, s. 452 [V 129]. Ta definicja, z pewnymi modyfikacjami, powtarzana jest we wszystkich późniejszych pismach filozofa.

²¹ I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dz. z.*, t. 5, s. 221 [VII 39].

²² Szczegółowo na ten temat pisałem w innym miejscu. Por. T. Kupś, *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Toruń 2008, s. 251 i n.

²³ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, [w:] I. Kant, *Dz. z.*, t. 5, s. 54 [VI 52].

²⁴ „[...] jest tu filozofia historii konstruowana za pomocą ignacjańskiej strategii Dwóch Sztandarów, teodycea, wykład moralności jako jądra wszelkiej religii, krytyka – często ostra – religijnej pozytywności, hermeneutyka i odzyskiwanie treści religijnych jako środków pomocniczych względem moralności” (X. Tilliette, *Chrystus filozofów. Prolegomena do Chrystologii filozoficznej*, Kraków 1996, s. 111). Zdaniem teologa, mimo szeroko zakrojonej krytyki historycznej i dogmatycznej warstwy religii, wiele z przedmiotu krytyki zostaje

cudów, tajemnic oraz środków zjednywania łaski²⁵. Odwoływanie się do tych – jak je Kant określa – „egzaltowanych” idei wynika ze słabości ludzkiego rozumu, który z jednej strony, bezsilny w realizowaniu swego powołania do postępowania czysto moralnego, pragnie jednak zagwarantować sobie osiągnięcie tego celu w inny sposób – zakładając działanie łaski, występowanie zdarzeń nadprzyrodzonych, przyjmując inną aniżeli tylko moralną naukę i licząc, że przychyłność Istoty Najwyższej da się zjednać inaczej niż tylko przez moralny tryb życia. *Religia w obrębie samego rozumu* byłaby zatem raczej wyliczeniem błędów, w jakie człowiek popada, ilekroć w swym postępowaniu nie chce oprzeć się wyłącznie na nieomyślności praktycznego rozumu. Przekonania te mogą przekształcić się w dogmatyczną wiarę kościelną, która często jest skłonna, by pomijać elementarny warunek czystości sumienia i bronić zasadności kultu, opierając się na fałszywym przekonaniu, że jest on właściwym sposobem zagwarantowania sobie Bożej łaski²⁶. Ale – z drugiej strony – rozum praktyczny, który nie jest w stanie pozbyć się poczucia niewyobrażalności celów, do których ma dążyć moralnymi środkami, wytwarza specyficzne, „moralnie transcendentn[e] ide[e]”²⁷. Jaka jest rola tych idei? Ich zadaniem nie jest – jak w przypadku czystych idei rozumowych – dostarczenie wzoru zupełności naszego poznania, ale raczej miernika doskonałości naszego postępowania, służą one – czytamy w *Krytyce praktycznego rozumu* – jako „prawzory praktycznej doskonałości, za nieodzowną wytyczną moralnego postępowania i zarazem za miarę porównania”²⁸.

jednak przez Kanta zachowane. Jest to z pewnością kompromis wynikający z konieczności zachowania pozytywności tej części religii, która nie popada w sprzeczność z prawem moralnym, a która jednak może wypełnić rolę narzędzia i środka do realizacji moralnego celu ludzkiego rodzaju.

²⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 54 [VI 52].

²⁶ „[...] gdybyśmy przypuścili nawet coś, co się nigdy nie zdarza, że mianowicie znalazłaby się taka popularna religia, która oświadczałaby wyraźnie, iż łaskę boską pozyskać można jedynie dzięki moralnemu postępowaniu, i gdyby powołany został zastęp kapłanów, którzy pogląd ten wpajaliby ludziom w codziennych kazaniach i przy użyciu całej sztuki przekonywania – to jednak przesady ludzkie zakorzenione są tak głęboko, że z braku innych zabobonów za istotną treść religii uznano by raczej samą obecność na owych kazaniach niż upatrywano ją w nocie i dobrych obyczajach” D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 209.

²⁷ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 54 [VI 53].

²⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Dz. z., s. 205 [V 127]. Przykładem tej nieomyślności odniesienia do moralnego wzorca zawartego w rozumie praktycznym jest zastosowana

Na czym jednak polega transcendentny charakter tych idei? Dla przykładu, w eseju pierwszym (*O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w ludzkiej naturze*) rozważa Kant zmianę ludzkiego usposobienia jako rezultat działania łaski. Ale takiego aktu interwencji Najwyższej Istoty w ludzkie postępowanie nie możemy sobie wyobrazić inaczej, aniżeli jako jakiejś postaci znanej nam przyczynowości. Takie wyjaśnienie powstania zła czy dobra stanowiłoby nie tylko pogwałcenie zasady autonomii woli i sprawiałoby, że postępowanie człowieka przestałoby w ogóle podlegać ocenie moralnej, ale byłoby także nieuprawnionym (transcendentnym) zastosowaniem pojęcia przyczynowości²⁹. Nic na tym świecie ani poza nim – parafrazując pierwsze zdanie *Uzasadnienia metafizyki moralności* – nie może uczynić człowieka ani moralnie dobrym, ani moralnie złym, poza jedynie dobrą wolą. „Nawet boska wszechmoc – czytamy w *Opus postumum* – nie może stworzyć moralnie-dobrego człowieka (uczynić go moralnie dobrym); on musi tego dokonać sam”³⁰.

Z tych powodów, zdaniem Kanta, należy odrzucić, a przynajmniej wykluczyć, zastosowanie argumentu łaski jako wyjaśnienia zmiany zachodzącej w ludzkim usposobieniu. Nawet gdybyśmy musieli ostatecznie zgodzić się na takie ratujące naszą ułomność działanie natury, niebios, opatrności czy Boga³¹, to i tak nie możemy nigdy ustalić, na czym miałyby ono polegać. Jest i pozostanie ono dla nas tajemnicą³², innymi słowy, nieznaną pozostaje dla nas podmiotowa podstawa determinowania woli (*Gesinnung*). Z pewnością więc Wilhelm Dilthey ma rację, gdy pisze, że: „niedająca się przecenić zasługa Kanta polega na odkryciu absolutnej wartości dobrej woli”³³. Używając pewnego skrótu, można powiedzieć, że najważniejszym wspólnym elementem doktryny protestanckiej oraz filozofii Kanta jest szczególne znaczenie zasady

przez Kanta wykładnia biblijnej opowieści o ofiarowaniu Izaaka. Por. T. Kupś, *Opus postumum Immanuela Kanta*, dz. cyt., s. 270.

²⁹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 54 [VI 53].

³⁰ I. Kant, *Opus postumum*, [w:] I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 21, Berlin 1936, s. 83 i 66.

³¹ Możliwość zamiennego używania określeń „Bóg”, „opatrność” czy „natura” uzasadniają przede wszystkim historyzoficzne rozprawki Kanta. Por. A. Bobko, *Myślenie wobec zła*, Kraków – Rzeszów 2007, s. 282-283.

³² I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 53 [VI 50-51].

³³ W. Dilthey, *Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins (1864)*, [w:] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart – Göttingen 1999, t. 6, s. 2.

wewnętrzności (*Prinzip der Innerlichkeit*)³⁴. Ale wewnętrzność tę Kant rozumie szczególnie – jako wprawdzie tajemniczą, jednak nieomylną władzę rozumu praktycznego. Bez wątpienia ta idea ulega stopniowemu wzmocnieniu w pismach filozofa, doprowadzając w *Opus postumum* do całkowitego zrównania rozumu praktycznego z Bogiem (co Kant wyraża za pomocą formuły *Deus in nobis*)³⁵.

Nie ma więc niczego dziwnego, że skoro pierwszy tekst Kanta poświęcony w całości filozofii moralnej zaczyna się od słów „Nigdzie, ani w świecie, a także poza nim, nie da się pomyśleć o czymś innym, co mogłoby być uznane za dobre bez ograniczeń, aniżeli tylko o dobrej woli”³⁶, to w ostatnich tekstach filozof uznaje, że władza takiego działania zasługuje na boską cześć i jest jedynym „bogiem we mnie”.

Te poglądy filozofa trudno byłoby pogodzić z jakąkolwiek kościelną ortodoksją. Przeciwnie, są one wyraźnie polemiczne. Dystans Kanta wobec wiary kościelnej i teologii protestanckiej najwyraźniej widać właśnie w *Religii...*, podobnie jak krytyczny stosunek wobec egzaltacji i mistycyzmu reprezentowanych przez pietyzm ujawnia się w *Sporze fakultetów*³⁷. Krytyczne zarzuty, jakie formułuje Kant wobec protestantyzmu, wynikają zapewne z przekonania, że rygorystyczna moralność oraz pierwotny radykalizm w odróżnianiu wiary od wiedzy uległy z czasem złagodzeniu w ortodoksji protestanckiej. Istota krytycyzmu Kanta na gruncie religii polega przede wszystkim na tym, że filozoficzna koncepcja religii rozumowej nie daje się utożsamić z żadnym wyznaniem, ani też nie występuje przeciw żadnemu z nich. Kant (nawiązując do oświeceniowych idei wyrażanych w pismach Swifta czy Lessinga) religię rozumie uniwersalnie, pozakonfesyjnie i przeciwstawia jej ideę historycznej wiary: „Istnieje tylko jedna (prawdziwa) religia, ale może być wiele rodzajów wiary”³⁸. Dlatego nie ma sensu ustalanie „doktrynalnej” czystości choćby niektórych tylko elementów Kantowskiej filozofii religii, i ich zgodności z zasadami luteranizmu. Owa „czystość” jest cechą tylko filozoficznego projektu

³⁴ Por. A. Winter, *Der andere Kant: zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim – Zürich – New York 2000, s. 7.

³⁵ Por. T. Kupś, *Opus postumum Immanuel Kanta*, dz. cyt., s. 248 i n.

³⁶ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dz. z.*, t. 3, s. 146 [IV 393].

³⁷ I. Kant, *Spór fakultetów*, dz. cyt., s. 235 i n. [VII 53 i n.].

³⁸ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 105 [VI 107].

religii rozumowej, która oczywiście w pełni, ale tylko częściowo, w mniejszym lub większym stopniu, może ukazywać się w wierze kościelnej.

Najmocniej zgodność ducha filozofii Kanta z duchem protestantyzmu podkreślał wspomniany już Fryderyk Paulsen. „Kant dokończył to, co zaczął Luter”³⁹ – pisał, mając na myśli przede wszystkim dwie kwestie: zagwarantowanie w filozofii transcendentальной wzajemnej niezależności nauki i wiary (w obrębie teoretycznego użycia rozumu) oraz autonomię sumienia wobec zewnętrznego autorytetu (w obrębie praktycznego użycia rozumu). Kontynuacja reformy zapoczątkowanej przez Lutera w filozofii krytycznej Kanta polegałaby więc na podważeniu zasadności scholastycznego połączenia wiary i nauki (skoro odrzucona jest możliwość teologii spekulatywnej) oraz na przekonaniu, że wartość ludzkiego ducha zależy tylko od czystości wewnętrznych maksym woli.

Paulsen wskazuje trzy główne założenia filozofii Kanta, które uważa za zgodne z duchem luteranizmu⁴⁰. Po pierwsze, Kant jako konsekwentny racjonalista przyznaje rozumowi pełną autonomię w ocenie nie tylko tego, co prawdziwe lub fałszywe, ale także tego, co dobre bądź złe. Po drugie, Kant opowiada się za antydogmatyzmem (oraz związanym z nim antyintelektualizmem), uznając ograniczone kompetencje rozumu spekulatywnego, który zostaje zdyskredytowany jako władza rozstrzygania o wierze religijnej. Postawa ta przejawia się w Kantowskiej krytyce teologii racjonalnej. Po trzecie, Kant jest zwolennikiem praktycznej (moralnej) wiary rozumowej, którą przedstawia jako pośredni rezultat intelektualnej niewiary. Teoretyczny ateizm nie wyklucza teizmu moralnego⁴¹.

W jakim sensie wymienione założenia czystej wiary moralnej w filozofii Kanta, według Paulsena pozostają w zgodzie z duchem luteranizmu? Autonomii rozumu odpowiadałaby opozycja wobec autorytetów (także wobec autorytetu tradycji)⁴². Choć trudno fideizm Lutera identyfikować z racjonalizmem

³⁹ F. Paulsen, *Kant i jego nauka*, dz. cyt., s. 12. Por. A. Raffelt, *Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus?*, dz. cyt., s. 141 i n.

⁴⁰ Por. F. Paulsen, *Kant, der Philosoph des Protestantismus*, Berlin 1899, s. 9.

⁴¹ I. Kant, *Danziger Rationaltheologie*, [w:] I. Kant, *Gesammelte Schriften*, t. 27, Berlin 1972, s. 1246-1247.

⁴² Początkowo deklarowana autonomia i wolność religijna – tutaj traktuję ją jako jeden z istotnych elementów luteranizmu – z pewnością, jak pisze Kołakowski, w praktyce okazała się jedynie „złudzeniem” głoszenia zasady indywidualnego życia religijnego, w sytuacji, gdy reformacja przestała znajdować się w opozycji wobec rzymskiego katolicyzmu. Por. L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 15, 1969, s. 160.

Kanta, który rozumowi (praktycznemu) przypisuje autonomię w interpretowaniu Biblii bądź dogmatów, każdorazowo odnoszonych do racjonalnych idei. Człowiek niezdolny do takiego aktu autonomii pozostaje skazany na zewnętrzny autorytet (tkwi w swej niedojrzałości). Z kolei antyintelektualizm i woluntaryzm Lutra korespondowałby z Kantowskim antydogmatyzmem, wyrażonym w krytyce teologii racjonalnej. Wiara bowiem nie jest aktem poznawczym ani z żadnego poznania nie wynika jako jego skutek, nie jest też rezultatem spekulacji czy argumentów opartych bodaj na faktach historycznych, ale wypływa z serca jako pewność bezpośrednia. Jedyne objawienie boskości wybrzmiewa tylko wewnętrznie jako „Dręczące [człowieka] wyrzuty sumienia [które] są głosem Boga w rozumie p r a k t y c z n y m”⁴³. Skutkiem tego nastawienia jest – dokonane ostatecznie w *Krytyce władzy sądowniczej* – odejście Kanta od teologii naturalnej na rzecz etyko-teologii: „Jest ze wszech miar koniecznym – pisze Kant w przedkrytycznej rozprawie z 1763 r. – przekonać się o istnieniu Boga, ale nie aż tak znowu koniecznym, ażeby go dowodzić”⁴⁴. Czterdzieści lat później nie porzucił tego przekonania, ale je zradycalizował: „Nie można pytać: czy istnieje Bóg w przyrodzie (jak gdyby był duszą świata), ponieważ pojęcie to jest sprzeczne; ale Bóg objawia się w moralnie-praktycznym rozumie i w kategorycznym imperatywie.”⁴⁵. To słowa zawarte w ostatnich notatkach Kanta zapisywanych u schyłku życia.

Julius Kaftan zapewne nawiązuje do tych wątków filozofii Kanta, gdy pisze: „Nie poprzez znajomość świata wiedzie droga ku poznaniu Boga, ale przez wewnętrzne doświadczenie moralne, w którym stajemy się osobami: tylko w i a r a prowadzi do Boga i jego poznania, wiara, tj. wypływające z wewnętrznych motywów osobowego życia, poznanie przewyciężające wciąż na nowo świat”⁴⁶. Sformułowany w ten sposób tak zwany „moralny dowód” nie jest rezultatem spekulacji, lecz efektem moralnego usposobienia człowieka. To z kolei łączy się z trzecim założeniem filozofii krytycznej, które – według Paulsena – również zgadza się z nauką Lutra: wartość moralna człowieka tkwi jedynie w formie określenia woli, nie zaś w jego materii albo, ujmując to innymi słowami, w wierze, a nie w uczynkach.

⁴³ I. Kant, *Opus postumum*, dz. cyt., t. 21, s. 149.

⁴⁴ I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przekł. zbior. Translatorium Filozofii Niemieckiej IF UMK, [w:] I. Kant, *Dz. z.*, t. 1, s. 614 [II 163].

⁴⁵ I. Kant, *Opus postumum*, dz. cyt., t. 21, s. 92.

⁴⁶ J. Kaftan, *Kant, der Philosoph des Protestantismus*. Cyt za: A. Raffelt, *Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus?*, dz. cyt., s. 144-145.

Rację więc ma z pewnością Kołakowski gdy pisze, że „etyka Kanta jest sekularyzacją antyracjonalnej teologii Lutra”⁴⁷, ale nie myli się także Tadeusz Namowicz, pisząc, że chrystologia Kantowska jest antropologizacją idei Boga⁴⁸, tak jak Bettina Stangneth, gdy twierdzi, że biblijna hermeneutyka stosowana przez Kanta jest radykalną postacią moralnej alegorezy⁴⁹.

Summary: Kant and Protestantism

The relationships between Kant’s philosophy and Protestantism are still the subject of studies and new findings. Contemporarily, the univocal and enthusiastic identification of Kantian philosophy with Lutheran anthropology and eschatology, typical for nineteenth-century historians, has been evaluated much more critically. Paulsen’s claim that Kant was a “philosopher of Protestantism” is not received without reservation. Some analogies with the foundations of Luther’s reform can be recognised in Kant’s polemic with religious metaphysics. However, Kant’s philosophy of religion seems to be a kind of continuation of the reformation spirit in the field of philosophy, but not only a legitimisation of the religious reform which in the 18th century were already fossilised and out of date.

Keywords: Kant, philosophy of religion, critique of religion, Protestantism, Deus in nobis

Tomasz Kupś – dr hab. filozofii, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zajmuje się historią filozofii nowożytnej i filozofią religii. Autor monografii: *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda* (Toruń 2004), *Filozofia religii Immanuela Kanta* (Toruń 2008), *Opus postumum Immanuela Kanta* (ssToruń 2016). Na język polski przekładał między innymi rozprawy Kanta, Fichtego, Jaspersa, Schillera, Bultmanna, Müllera. Redaktor naczelny kwartalnika „Studia z Historii Filozofii” oraz serii wydawniczej publikującej materiały z dziejów recepcji filozofii Kanta w Polsce.

⁴⁷ L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 15, 1969, s. 168. Zdanie Kołakowskiego w tej sprawie nie wychodzi zasadniczo poza tezy sformułowane przez H. Heinego.

⁴⁸ T. Namowicz, *Antropologizacja Boga*, dz. cyt., s. 29. Por. T. Kupś, *Opus postumum*, dz. cyt., s. 239.

⁴⁹ B. Stangneth, *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*, Würzburg 2000, s. 239 i n.