



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Kantowska filozofia religii i jej współczesna recepcja

**Author:** Mariusz Wojewoda

**Citation style:** Wojewoda Mariusz. (2011). Kantowska filozofia religii i jej współczesna recepcja. W: D. Bęben, A. J. Noras (red.), "Filozofia Kanta i jej recepcja" (S. 247-261). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

# Kantowska filozofia religii i jej współczesna recepcja<sup>1</sup>

Mariusz Wojewoda

Immanuel Kant traktował religię poważnie. Niemiecki filozof dał najpełniejszy wyraz temu, co w oświeceniu określano mianem stanowiska deistycznego. Po krytyce pojęć Boga i nieśmiertelności duszy, dokonanej w *Krytyce czystego rozumu*, niemiecki filozof pozbawił te pojęcia funkcji kosmologicznej i metafizycznej, i wpisał w obszar etyki. Uczynił z nich postulaty czystego rozumu praktycznego. W pracy *Religia w granicach czystego rozumu* oddzielił religię naturalną (opartą na rozumie) od religii objawionej (opartej na Objawieniu i doktrynalnym nauczaniu Kościoła). Ta pierwsza była podstawą etyki; w niej zawierało się pojęcia Boga jako moralnego twórcy świata i koncepcja najwyższego dobra (*summum bonum*), natomiast ta druga stanowiła podstawę ustalania kwestii doktrynalnych<sup>2</sup>.

Zdaniem Kanta, Bóg był postulatem czystego rozumu praktycznego, ale nie w znaczeniu wątej hipotezy, którą przyjmuje się gwoli uspokojenia sumień czy w celu pozyskania przychylności władz kościelnych, lecz ważnym elementem w uzasadnieniu powszechności obowiązywania zasad etycznych. Religia w wymiarze subiektywnym jest poznaniem ludzkich obowiązków rozumianych jako nakazy Boskie. Kwestia kluczowa sprowadza się do rozumienia samego obowiązku – czy przestrzegamy zasad dlatego, że są nakazane przez autorytet, czy chodzi o ich rozumowe pozna-

---

<sup>1</sup> Rozwinięcie tez tego artykułu można znaleźć w mojej książce *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*. Katowice 2010.

<sup>2</sup> „Religia naturalna jako etyka (w odniesieniu do wolności podmiotu) związana z pojęciem tego, co może urzeczywistnić jej ostateczny cel (z pojęciem Boga jako moralnego twórcy świata) i odniesiona do trwania człowieka (do nieśmiertelności), który odpowiada całemu temu celowi, jest czystym praktycznym pojęciem rozumu”. I. K a n t: *Religia w granicach czystego rozumu*. Tłum. A. B o b k o. Kraków 1993, s. 192.

nie? Ten drugi sposób rozumienia obowiązku Kant łączył z religią naturalną. Racjonalistą w sprawach wiary jest ten, kto jedynie religię naturalną uznaje za konieczną i godną akceptacji. Ten zaś, kto odrzuca Boskie nakazy w jakiegokolwiek postaci, jest naturalistą, natomiast ten, kto uzależnia religię naturalną od religii objawionej, jest supranaturalistą<sup>3</sup>. Religia naturalna jako taka nie stoi w sprzeczności z autonomią woli; może wręcz stanowić istotną przesłankę określenia intencji, którą kieruje się ludzka wola, przyjmując określone przekonania religijne. Chodzi o właściwą motywację woli, która nie odwołuje się do strachu przed karą czy do oczekiwania na nagrodę, ale swoją podstawę psychologiczną opiera na nadziei<sup>4</sup>. Idea Boga oraz idea duszy nieśmiertelnej stanowią potwierdzenie dla ludzkich wysiłków, które prowadzą do moralnej doskonałości, odniesionej do całego życia osoby.

Wydzielenie aspektu naturalnego (racjonalnego) z religii prowadzi nas do pytania o oddzielenie w poznaniu religijnym tego, co jest przedmiotem subiektywnego przekonania, od tego, co ma wymiar ogólny, czyli pozwala na afirmację człowieczeństwa w każdym z nas<sup>5</sup>. Kant problem ten rozważał w kontekście ustalenia relacji między tym, co racjonalne, i tym, co irracjonalne w religii. Majestat transcendentального rozumu ma być arbitrem w sporze między sceptycznym naturalistą a naiwnym fideistą. Kanta filozofia religii w XIX i XX wieku wpisywała się w spór między zwolennikami naukowej i religijnej interpretacji świata. Obecnie chodzi o coś innego, mianowicie o pytanie: czy dystynkcje pojęciowe, które zaproponował niemiecki filozof, mogą być użyteczne w prowadzeniu dialogu międzyreligijnego? Filozofia Kanta jest „ikoną” nowożytnej interpretacji świata, stosunek do niej pełni w pewnym sensie wyznacznik tego, w jaki sposób traktujemy intelektualną spuściznę oświecenia. Nowożytność umieściła religię w obszarze życia prywatnego, czyli poza dyskursem publicznym i naukowym. Ten rozdział religii i kultury jest obecnie wzmocniony obawą przed fundamentalizmem i przemocą motywowaną religijnie. To jednak sprawia, że brakuje nam współcześnie czytelnych kulturowo modeli argumentacji, za których pomocą moglibyśmy bezstronnie określić znaczenie religii dla współczesnej kultury Zachodu i dialogu międzykulturowego. Autor artykułu stawia pytanie: czy Kantowska filozofia religii może być użyteczna w odślanianiu tego, co zbliża ludzi i kultury?

<sup>3</sup> Por. *ibidem*, s. 188.

<sup>4</sup> Por. O. Höffe: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 249–252.

<sup>5</sup> I. Kant: *Religia w granicach czystego rozumu...*, s. 189–190.

## Religia naturalna jako etyka

Kant wyprowadził z apriorycznych zdolności ludzkiego rozumu dwie kluczowe kwestie:

- 1) w ramach aktywności czystego rozumu teoretycznego – zasadę czystego przyrodoznawstwa i czystej matematyki,
- 2) w ramach czystego rozumu praktycznego – zasadę czystego (formalnego) prawa moralnego, o bezwyjątkowym, ponadhistorycznym, ponadkulturowym, powszechnym sposobie obowiązywania.

W *Krytyce praktycznego rozumu* autor twierdził, że bez odwołania do wszystko obejmującego Boga, rozumianego jako twórca moralnego porządku, oraz do najwyższego dobra, jako ostatecznego ukoronowania życia cnotliwego, cały projekt moralności będzie jedynie teoretyczną konstrukcją. W uzasadnianiu racji etycznych Kant odwoływał się do przesłanek teistycznych. „Etyka prowadzi nieodzownie do religii, przez co urasta do idei wszechmocnego moralnego prawodawcy nie będącego człowiekiem, w którego woli to właśnie jest ostatecznym celem (stworzenia świata), co zarazem powinno być ostatecznym celem człowieka”<sup>6</sup>. Pośrednikiem między tym, co konieczne i historyczne w religii, są nauczyciele wiary (Mojżesz, Budda, Jezus Chrystus, Mahomet), czyli osoby żyjące w określonym miejscu i czasie. Ten ostatni wątek komplikuje tok rozumowania, ponieważ wprowadza przesłankę historyczną i uwarunkowaną kulturowo w obręb myślenia o tym, co wieczne i ponadczasowe (konieczne).

Kant posługiwał się pojęciami religijnymi do uzasadniania racji etycznych; między innymi dotyczy to terminu „świętość” (*Heiligkeit*). Urzeczywistnienie najwyższego dobra jest zadaniem ludzkiej wolnej woli podporządkowanej nakazom czystego rozumu praktycznego. Czystość intencji moralnych można osiągnąć wskutek zgodności woli i rozumu. „Całkowita zgodność woli z prawem moralnym jest świętością, doskonałością, do której nie jest zdolna żadna rozumna istota należąca do świata zmysłów w żadnej chwili swojego istnienia”<sup>7</sup>. Człowiek, przy swojej zmysłowej naturze, nie jest w stanie takiej zgodności osiągnąć w pełni, gdyż musiałby się zdystansować do wszystkich swych biologicznych potrzeb, emocjonalnych preferencji oraz całej gamy zmysłowych skłonności. Czysty rozum praktyczny proponuje podążanie ku najwyższemu dobru i dystans wobec zmysłowych nastawień. Rozumna istota może się stale rozwijać, człowiek

<sup>6</sup> Ibidem, s. 26–28.

<sup>7</sup> Por. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 197.

ma duszę nieśmiertelną, która umożliwia progresywny rozwój moralny. Boskość i świętość stanowią część wyposażenia ludzkiego umysłu. Śladów boskości należy szukać w ludzkim rozumie, ponieważ to rozum jest zdolny do tworzenia prawa moralnego o powszechnym i kategorycznym sposobie obowiązywania. Dzięki wyposażeniu w pojęcie Boga rozum ludzki jest zdolny do wglądu w to, co niezmiennie i wieczne zarazem, co jednocześnie pozwala na wypracowanie generalnej ahistorycznej zasady dobrego postępowania<sup>8</sup>.

Połączenie religii naturalnej z etyką wzmacnia motywację do przestrzegania zasad, szczególnie wtedy, gdy podmiot stoi w obliczu dylematu, czy ma być wiernym zasadzie nawet wtedy, gdy z kalkulacji zysków i strat wynika, że lepiej byłoby ją odrzucić. Podmiotowy sąd etyczny jest sądem partykularnym (odnoszącym się do okoliczności), natomiast idea Boga stanowi istotny składnik czystego rozumu praktycznego, sprawia, że jednostkowy sąd etyczny staje się sądem ogólnym – tworzącym imperatyw kategoryczny. Rozum transcendentálny, w którym zawiera się idea duszy nieśmiertelnej, kosmosu (świata), wolności i Boga, może tworzyć prawo moralne, które z racji założenia powszechnej rozumności podmioty będą przyjmowały dobrowolnie<sup>9</sup>.

Świętość pozwala Kantowi uzasadnić także imperatyw praktyczny, nakazujący, by człowieczeństwo w każdym z nas traktować zawsze jako cel, nigdy zaś jedynie jako środek prowadzący do celu. „Człowiekowi wiele wprawdzie brakuje do świętości, ale człowieczeństwo w jego osobie musi być święte”<sup>10</sup>. Rozumne stworzenie jest celem samo w sobie i jako takie wyposażone jest w „święte” człowieczeństwo. Doniosłość Kantowskiego rozwiązania polega na głoszeniu, że nośnikiem tej świętości jest nie rodzaj ludzki, lecz każdy człowiek z osobna, ponieważ każdy indywidualnie jest podmiotem prawa moralnego. Świętość człowieczeństwa oznacza konieczność przyjęcia postulatu autonomii woli i uszanowania prawa wolności każdej osoby ludzkiej. Nie można żadnego człowieka traktować instrumentalnie, ponieważ każdy jest nośnikiem tej samej świętości człowieczeństwa, która wymaga szczególnego szacunku i uznania. Autentyczny impuls działania czystego rozumu praktycznego zobowiązuje nas do przyjęcia prawa moralnego, a to z kolei pozwala odczuć wyjątkową wartość każdego ludzkiego istnienia jako celu samego w sobie.

W tradycji filozofii pokantowskiej wątek refleksji na temat świętości kontynuował na początku XX wieku Rudolf Otto. Jego zdaniem: „Świętość

<sup>8</sup> Por. E. Tugendhat: *Wykłady o etyce*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2004, s. 128.

<sup>9</sup> I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Warszawa 1984, s. 32.

<sup>10</sup> I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 144–145.

jest kategorią złożoną. Składające się na nią elementy stanowią jej racjonalne i irracjonalne części składowe. Co do obydwu elementów jest ona jednak – co należy podkreślić z całą mocą wbrew wszelkiemu sensualizmowi i wszelkiemu ewolucjonizmowi – czystą kategorią *a priori*<sup>11</sup>. W znaczeniu apriorycznym świętość jest ponadkonfesyjna i nieuwarunkowana historycznym rozwojem religii. W społeczeństwie zlaicyzowanym potrzeba doświadczania świętości pozostaje, wówczas wyznacza standardy szacunku i czci dla podstawowych zasad i instytucji życia publicznego (szacunek dla konstytucji, systemu praw, władzy publicznej). Społeczność „bez Boga” potrzebuje *quasi*-religijnych przedmiotów, które obdarza szacunkiem, zasad, którym dochowuje wierności, wzorów, które podziwia, i autorytetów, których słucha. Te wzorce nie mają wyłącznie sakralnego charakteru, niemniej czerpią z tego samego apriorycznego źródła świętości. Otto twierdził, że świętość łączy w sobie element racjonalny (celowy, etyczny, osobowy) z irracjonalnym (czymś, na czego przeżycie jaźń reaguje we właściwy sposób szczególnymi odruchami uczucia – co wyraża się w postawie wiary, zaufania). Ewolucja wyobrażeń na temat boskości polegała na tym, że bóstwo (Bóg) jako budzące lęk (*numinosum*) z czasem prowadzi do wytworzenia w podmiocie religijnym indywidualnych i społecznych ideałów obowiązku, sprawiedliwości i dobra. Ewolucja polega na przechodzeniu od zewnętrznych wzorów zachowań, wymuszanych posłuszeństwem wobec starszych i tradycji, wzmacnianych uczuciem strachu przed boską karą, do formułowania reguł postępowania, rozumianych jako realizacja najwyższego dobra<sup>12</sup>. To stopienie się dobrego ze świętym dokonało się w określonym momencie ludzkiej kultury.

Idee zawarte w religii sprawiają, jak uważa Otto, dwie funkcje:

- 1) mają charakter normatywny, czyli pozwalają na tworzenie różnego rodzaju norm doktrynalnych i etycznych;
- 2) opierają się na ludzkiej emocjonalności; emocje w zasadniczy sposób ożywiają postawę religijną.

Religia pozytywna, prowadząc do moralnego dobra, angażuje całego człowieka. Kant jako racjonalista w sprawach religii nie doceniał elementu emocjonalnego, ten wątek uzupełniał Rudolf Otto. W przekonaniu autora *Świętości* idee Boga, nieśmiertelnej duszy mogą być uzasadnione rozumowo, ale treści tych idei są zależne od uczuć, które je ożywiają. Wśród nich ważną rolę odgrywają takie uczucia, jak: trwoga, zachwyty, lęk lub ekstazy, pobudzenie, przeżycie radości wynikającej ze spotkania z tajemnicą czy egzystencjalnej rozpaczy mającej źródło w doświadczeniu pustki

<sup>11</sup> R. Otto: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. B. Kupis. Wrocław 1993, s. 131.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 130.



i opuszczenia. „Ślad egzaltacji występuje w każdym prawdziwym uczuciu religijnej szczęśliwości, również i tam, gdzie występuje ona w nadmiarze i gdzie jest górą. Najwyraźniej potwierdza to badanie tych wielkich doświadczeń – przeżyć »łaski«, »nawrócenia«, »odrodzenia« [...]. Wyzwolenie to nie może dojść do skutku bez zabarwienia irracjonalnego”<sup>13</sup>. Idee religijne są konsekwencją przeżyć, a swą rozumną postać czerpią z pogłębionych analiz teoretycznych. Odarcie ich z warstwy emocjonalno-wolitywnej sprawia, że stają się oschłą metafizyką, niezdolną do pobudzenia podmiotów do aktywności. Źródła autentycznego zaangażowania religijnego w pozytywnym i negatywnym sensie tkwią w emocjach. Niemniej jednak religia oparta wyłącznie na uczuciach staje się fanatyzmem, często prowadzącym do nienawiści i przemocy, dlatego niezbędny jest jej element racjonalny. Postawa religijna pozbawiona krytycyzmu staje się podatna na różnego typu wykrzywienia zmieniające jej sens bądź prowadzi do instrumentalnego posługiwania się przesłankami religijnymi dla celów politycznych<sup>14</sup>.

## Imperatyw i kwestia jedności wiedzy

Ralph C.S. Walker, jeden ze współczesnych anglosaskich komentatorów filozofii religii Kanta, pisał: „Bóg nie ustanowił prawa moralnego ani zasad wnioskowania teoretycznego. Bóg jest źródłem naszej świadomości tych praw. Bez Boga nie byłaby możliwa świadomość praw ani świadomość czegokolwiek obiektywnego; nie byłaby możliwa nauka czy jakakolwiek wiedza”<sup>15</sup>. Jeżeli istnieją, znane nam *a priori*, obiektywne imperatywy kierujące naszym myśleniem i działaniem, to możemy zapytać o racje ich powszechnej obowiązywalności. Termin „imperatyw” odnosi się, według Walkera, zarówno do obiektywnych zasad etyki, jak i do praw rozumu teoretycznego, takich jak prawa logiki i zasady wnioskowania niededukcyjnego. Te prawa są obiektywne, ponieważ obowiązują niezależnie

<sup>13</sup> Ibidem, s. 64–65.

<sup>14</sup> Por. D. J a c y k: *Na rozdrożu filozofii i psychologii religii. Fenomenologia Rudolfa Otto*. W: *Filozofia religii*. T. 2: *Bóg i człowiek w filozofii religii. Problem relacji wzajemnych*. Red. J. B a n i a k. Poznań 2006, s. 181–195. Autorka przyjmuje, że oddzielenie w religii elementów racjonalnych od elementów irracjonalnych pochodzi od niemieckiego neokantysty z pierwszej połowy XIX wieku Jakoba Friedricha Friesa. Por. R. O t t o: *Jakob Friedrich Fries' Religionsphilosophie*. „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 1990, Jg. 19, s. 34–59.

<sup>15</sup> R.C.S. W a l k e r: *Imperatywy kategoryczne*. Tłum. P. G u t o w s k i. W: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*. Red. P. G u t o w s k i, T. S z u b k a. Lublin 1998, s. 532.

od naszych indywidualnych przekonań i nastawień. Poszerzenie znaczenia pojęcia „imperatyw” wynika z sugestii samego Kanta, który twierdził, że prawo moralne i prawa teoretyczne mają taki sam status – są prawami racjonalnymi oraz prawami czystego rozumu, odkrywanymi przez rozum jako prawa konieczne, o powszechnym walorze obowiązywania<sup>16</sup>. Nie można rozstrzygnąć tej kwestii bez wcześniejszego uznania, że istnieją obiektywne prawa czystego rozumu, mające wpływ na to, co jest przedmiotem naszego doświadczenia, i na to, w jaki sposób porządkujemy obiekty poznania empirycznego.

W poznaniu zmysłowym ujmujemy różnorodność zjawisk przez aprioryczne formy czasu i przestrzeni. Zadanie intelektu jest analityczne i syntetyczne, dzięki niemu potrafimy wyróżnić ogólne cechy zjawisk i wpisać je w odpowiednie kategorie. Intelekt „nakłada” aprioryczne reguły poznania na obiekty zmysłowe, w ten sposób stają się one elementem rozumnego obrazu świata. Kant aprobował tezę, że wiedza aprioryczna daje gwarancje pewności poznania, ale jej rzetelność wynika z ewolucji wiedzy, czyli z systematycznego jej przyrostu. Kant miał świadomość trudności, jakie kryją się w zagadnieniu pewności wiedzy, ale ostatecznie ich nie rozwiązał. Ten właśnie wątek Kantowskiej myśli próbował rozwinąć brytyjski filozof Ralph C.S. Walker.

Zdaniem Walkera, objaśnienie relacji między porządkiem umysłu a światem musi odwoływać się do jakiejś trzeciej rzeczy lub ich zbioru. Skoro wszystkie wyjaśnienia w tej mierze mają charakter arbitralny, to nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że istnieje celowo działający podmiot, który odpowiada za spójność wiedzy. Podmiot ten jest wprawdzie obdarzony niezwykłą mocą sprawowania stałej kontroli nad naszymi umysłami. „Dzięki niemu możemy mieć wiedzę o świecie i o sobie nawzajem; dostarcza się tym samym niezbędnych warunków dla osiągnięcia w świecie jakichkolwiek wartości”<sup>17</sup>. Nie wynika z tego, że podmiot ten ma wszystkie właściwości Boga w rozumieniu chrześcijaństwa, buddyzmu, judaizmu czy islamu. Nie oznacza też, że jest wszechwiedzący, ponieważ to uniemożliwiłoby rozwój wiedzy. Nie przesądza także o tym, że jest to jeden Bóg – jeden idealny podmiot odpowiadający za korespondencję prawdy, która w każdym umyśle pozwoli na ustalenie podobnej zależności między umysłami ludzkimi i światem rzeczy<sup>18</sup>. W *Krytyce czystego rozumu*

<sup>16</sup> Por. I. K a n t: *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 51.

<sup>17</sup> R.C.S. W a l k e r: *Imperatywy kategoryczne...*, s. 544.

<sup>18</sup> Jeden ze współczesnych teologów Karl Rahner twierdził, że transcendentálny dyskurs teistyczny jest inicjowany przez podmiotowe akty, sądzenia, pytania, wątplenia, a także przeżycie radości, smutku, lęku, poczucie obowiązku oraz zdolność przyjmowania na siebie odpowiedzialności za skutki działań. Wszystkie argumenty wychodzące od nastawień podmiotowych opierają się na strukturze argumentu transcendentálnego. Por. *Podsta-*



Kant pisał: „Najwyższa istota pozostaje dla czysto spekulatywnego rozumu tylko ideałem, ale przecież ideałem bezbłędnym, pojęciem, które zamyka i koronuje całe ludzkie poznanie. Obiektywnej jego realności nie można wprawdzie udowodnić, ale nie można jej też odrzucić [...]. Konieczność, nieskończoność, jedność, istnienie poza światem, wieczność bez warunków czasowych, wszechobecność bez warunków przestrzeni, wszechmoc itd. — oto same określenia transcendentalne”<sup>19</sup>. Tylko Bóg (Absolut), jako jedyny, może jednocześnie łączyć w sobie wszystkie te cechy, to znaczy: konieczność, nieskończoność, wszechmoc, jedność, wieczność. Idea Boga, pozbawiona jakichkolwiek cech zmysłowych, wpisana w czysty rozum teoretyczny, gwarantowała transcendentalną jedność obrazu świata. Wydobywając ten wątek z myśli Kanta, Walker twierdził, że względy, które przemawiają za przyjęciem jednego podmiotu są natury estetycznej i praktycznej. Sugestia, że istnieje wielu bogów, w kontekście korespondencyjnej teorii prawdy okazuje się jednak problematyczna. Zasady filozofii analitycznej podpowiadają, że należy wybierać rozwiązania najprostsze — lepiej opowiedzieć się za jednym podmiotem gwarantującym jedność wiedzy niż za wieloma. Koncepcja jednego Boga jest użyteczna z punktu widzenia jedności wiedzy, ponadto staje się potrzebna w budowaniu naukowego obrazu świata, gdzie bardziej użyteczny okazuje się jeden model wiedzy i konsekwentnie jeden sposób rozumienia racjonalności niż przystanie na wiele takich modeli. Ale decyzja, by przyjąć jeden model, ma charakter arbitralny i przedracjonalny. Wykracza to poza granice dyskursu i właściwie stanowi przedmiot wiary filozoficznej.

Przykład koncepcji Walkera pozwala wykazać, że do Kantowskiej jedności idei Boga można podchodzić na dwa sposoby. Walker opowiadał się za monistycznym realizmem, w którym pomiędzy zjawiskami a podmiotowymi regułami poznania umieszczona zostaje idea jedności podmiotu transcendentalnego.

W przeciwieństwie do Walkera inny anglosaski filozof religii John H. Hick opowiadał się za wielością modeli transcendentalnego poznania. Pisał: „[...] utrzymuję, że doświadczenia religijne i wiara nie stanowią ludzkiej projekcji, a tym bardziej iluzji, lecz konstytuują się w trakcie poznania kognitywnego, zmieniającego się w zależności od kultury, obecnej w jednej lub wielu religijnych rzeczywistościach. Takie stanowisko można określić jako »transcendentalizm« lub »supranaturalizm«”<sup>20</sup>. Transcenden-

wowy wykład wiary. *Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa 1987, s. 62.

<sup>19</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 381.

<sup>20</sup> J. Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*. New Haven 1989, s. 175.

talna jedność podmiotu, która miałaby dotyczyć wszystkich kultur i sposobów rozumienia świata, nie jest możliwa, należy mówić o wielu modelach jedności transcendentalnej. Hick za użyteczne rozwiązanie uznał odrzucenie monizmu epistemologicznego, którego rzecznikiem był Kant, a za nim Walker, na rzecz pluralizmu epistemologicznego. Wówczas postulat jedności wiedzy nie zostaje odrzucony, ale realizuje się w tworzeniu wielu teoretycznych modeli takiej jedności, które odwołują się do tezy, że istnieje wiele sposobów dochodzenia do prawdy. Z tego postulatu wyprowadzamy wiele sposobów pojmowania racjonalności.

Wpisując się w dziedzictwo pokantowskiego sposobu myślenia, można zapytać: co łączy gatunek ludzki – rozum (jak twierdził Immanuel Kant), czy raczej wspólnie przeżywane emocje (jak uważał David Hume)? Jest to dla etyki problem ważny – musimy bowiem rozstrzygnąć, czy budujemy etykę opartą na racjach rozumowych, czy na ludzkiej zdolności do empatii (współodczuwania), czy też należy uwzględnić obie zdolności w równym stopniu.

John H. Hick we wcześniejszym okresie swej twórczości uważał, że idea Boga była gwarantem jedności transcendentalnego obrazu świata<sup>21</sup>. Później, gdy głównym przedmiotem jego zainteresowania stał się dialog międzyreligijny, modyfikował wcześniejsze rozstrzygnięcia. Stał się rzecznikiem pluralizmu religijnego i zrezygnował z Kantowskiej koncepcji rozumu transcendentalnego na rzecz pluralizmu epistemologicznego, zgodnie z którym idea jedności w jednostkowym podmiocie może być urzeczywistniana w sposób indywidualny. Wersja pluralizmu, jaką przyjął, zbliżała go do koncepcji Jamesa. Zdaniem Hicka, pluralizm religijny tłumaczy zjawisko różnorodności wyznań i praktyk religijnych, ale także stanowi normatywną propozycję uznania za równoprawne wielości dróg zbawienia/wyzwolenia. Zadaniem filozofii jest dostarczenie pojęć i schematów argumentacyjnych użytecznych do prowadzenia dialogu międzyreligijnego. Do zwolenników pluralizmu religijnego, oprócz Hicka, zalicza się między innymi: Iana Hamnetta, Raimunda Panikkara, Gordona D. Kaufmanna, Davida Tracy'ego, Wilfreda C. Smitha. Literatura przedmiotu jest ze względu na bogactwo wątków bardzo obszerna i w znacznym stopniu wykracza poza ramy tego artykułu, w którym chodzi o wydobycie wątków zapożyczonych z filozofii Kanta.

---

<sup>21</sup> Por. J. H i c k: *Faith and Knowledge*. London 1987, s. 120–123.

## Kant a problem dialogu międzyreligijnego

John Hick w pracy *Problems of Religious Pluralism* twierdził, że żadna religia nie może sobie rościć pretensji do bycia religią uniwersalną, gdyż w każdej można mówić o jedynie partykularnym, aspektowym poznaniu Rzeczywistości Ostatecznej. Dopiero wszystkie razem wzięte dają w miarę komplementarny obraz tej Rzeczywistości<sup>22</sup>. W pracy *An Interpretation of Religion* Hick zradykalizował wymowę hipotezy pluralistycznej i przyjął, że „wielkie religie świata zawierają różne postrzeżenia i koncepcje Rzeczywistości Ostatecznej, i odpowiednio, różne postawy wyrażone z pozycji odmiennych dróg bycia człowiekiem”<sup>23</sup>. W tej pracy Hick mówił o dwóch sposobach rozumienia tego, co boskie – o Bogu w znaczeniu fenomenalnym i o Bogu w sensie noumenalnym lub *Real*. Mówiąc o Bogu, należy odróżnić Ostateczną Boską Rzeczywistość *an sich* jako postulowaną podstawę doświadczenia od różnych fenomenalnych form doświadczenia. W tym wypadku odwołanie do koncepcji Kanta z *Krytyki czystego rozumu* przybiera postać raczej metaforycznego znaczenia niż w postaci zasadniczego nawiązania. J.H. Hick skorzystał tu z Kantowskiego rozróżnienia na *noumen*, rzeczywistość samą w sobie, dla nas niepoznawalną, i fenomen (zjawisko), wprowadzając rozróżnienie na *Real an sich* (analogia do Kantowskiego *Ding an sich*) – Boską Rzeczywistość noumenalną, i *Real pro nobis* – Boską Rzeczywistość fenomenalną. *Real an sich* jest niedostępna ludzkiemu poznaniu, może być jednak doświadczana jako cały ciąg fenomenów religijnych, czyli *Real pro nobis*<sup>24</sup>. Hick używał terminu *Real an sich*, w rozumieniu „tego, co Rzeczywiste”, dystansując się wobec takich pojęć, jak Bóg, Jahwe, Allach, Budda, Tao, Brahmann, uzależ-

<sup>22</sup> Por. J. H i c k: *Problems of Religious Pluralism*. London 1985, s. 23–24.

<sup>23</sup> J. H i c k: *An Interpretation of Religion...*, s. 240.

<sup>24</sup> Hick w tym miejscu odwoływał się do teologów i filozofów współczesnych, między innymi do Gordona D. Kaufmana, odróżniającego Boga dostępnego (*available God*) od Boga rzeczywistego (*real God*), do Niniana Smarta, który pisał o noumenalnej ogniskowej religii (*noumenal Focus of Religion*) i ogniskowym zjawiskowym (*fenomenal Foci*) aspekcie doświadczenia i praktyk religijnych, wreszcie do Paula Tillicha odróżniającego Boga teizmu od Boga ponad Bogiem teizmu. Odróżnienie dwóch aspektów w rozumieniu Boga nastąpiło w chrześcijaństwie i innych religiach. Mistrz Eckhart pisał o różnicy między Bóstwem (*Gottheit, Deitas*) a Bogiem (*Gott, Deus*). Majmonides, żydowski filozof z XI wieku, pisał o istocie Boga i jego przejawach. Odróżnienie to funkcjonuje także w taoizmie, gdzie wskazuje się „niewyraźalność Tao” i wyraźalność jego przejawów. Z kolei w hinduizmie akcentuje się różnicę między *nirguna* Brahmanem, czyli Brahmanem bez atrybutów, a *saguna* Brahmanem, czyli Brahmanem z atrybutami. Por.: J. H i c k: *An Interpretation of Religion...*, s. 237; G. K a u f m a n: *God of Problem*. Cambridge 1972, s. 86; P. T i l l i c h: *Męstwo bycia*. Tłum. H. B e d n a r e k. Paris 1983, s. 174–178.

nionych od różnych wyznań religijnych. Poza tym wymienione pojęcia mówią o fenomenalnych przejawach Rzeczywistości Ostatecznej (*Real pro nobis*). Ponadto, jeżeli o Rzeczywistości Ostatecznej cokolwiek wiemy, to jedynie dzięki zmysłom i intelektowi. W jednej z późnych prac zatytułowanej *An Interpretation of Religion* autor uznał, że „wielkie religie świata zawierają różne postrzeżenia i koncepcje tego, co Rzeczywiste, i odpowiednio – różne postawy wyrażone z pozycji odmiennych dróg bycia człowiekiem”<sup>25</sup>. Objawienie podstawowe dokonało się w Rzeczywistości Ostatecznej, w wymiarze noumenalnym, niewyraźnym w żadnym języku religijnym, natomiast grupy wyznaniowe doświadczają boskiej obecności w określonej partykularnej postaci.

Idąc tropem Kantowskim, Hick twierdził, że informacje ze świata zmysłowego przechodzą przez czyste formy *a priori* czasu i przestrzeni, następnie interpretowane są dzięki kategoriom intelektu, łączącego rozproszone dane, otrzymywane ze sfery zmysłów, w syntetyczną całość. Ostatnią instancją poznawczą jest rozum, który dzięki ideom regulatywnym (dusza, kosmos, Bóg) nadaje spójny sens ludzkiej wiedzy o świecie. Spotkanie z Rzeczywistością Ostateczną jest możliwe dzięki doświadczeniu religijnemu, odpowiednio zinterpretowanemu przez intelekt i syntetycznie połączonemu przez rozum. W konsekwencji to, co boskie i nieskończone, zostaje przedstawione w kulturowo uwarunkowanej postaci. *Real an sich* jest „koniecznym postulatem ludzkiego pluralistycznego życia religijnego” (*necessary postulate of the pluralistic religious life humanity*)<sup>26</sup>. Należy je połączyć z postulatem pluralizmu – personalnych (*personal*) i niepersonalnych (*impersonal*) przedstawień Rzeczywistości Ostatecznej<sup>27</sup>. Połączenie obu postulatów pozwala wyróżnić dwa aspekty: religijny i ontologiczny:

1. W sensie religijnym uwyrażnia przedmiot wiary – jest nim Bóg jako *Real an sich*, rozumiany w sposób pozakonfesyjny. Daje nam to zdolność do krytycznej oceny ludzkich przedstawień Boga; to z kolei chroni nas przed bałwochwalczym uwielbieniem dla jego imaginacyjnych wyobrażeń.
2. W sensie ontologicznym oznacza uzgodnienie dwóch stanowisk – realizmu i pluralizmu. Istnienie jednej rzeczywistości, niezależnej od doświadczenia i świadomości (realizm), ma iść w parze z wielością przejawiania się jej dla nas (pluralizm).

Zachowanie konsekwencji w tym modelu myślenia jest jednak trudne. Krytyczną konkluzję można by zawrzeć w zdaniu: Bóg jako Rzeczywi-

<sup>25</sup> J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 240.

<sup>26</sup> Por.: ibidem, s. 245; B. Welte: *Filozofia religii*. Tłum. G. Sowiński. Kraków 1996, s. 142.

<sup>27</sup> Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 249.

stość Ostateczna nie może być *apriorycznym*, „koniecznym postulatem” rozumu, a jednocześnie być poznawany na drodze doświadczenia. Wówczas bowiem nakładałby się na siebie dwa porządki wiedzy: ten, który wynika spoza doświadczenia (*a priori*), i ten, który pochodzi z empirii (*a posteriori*). Dla Kanta Bóg był postulatem czystego rozumu, niepoznawalnym przez doświadczenie. Hick zdawał sobie sprawę, że odchodzi od koncepcji Kanta, próbował jednak znaleźć kompromis między ideą Boga i Bogiem rozumianym *jako rzecz sama w sobie*. Twierdził, że „*Real an sich* jest postulowanym przedzałożeniem doświadczenia religijnego i religijnego sposobu życia, podczas gdy bogowie, a także doświadczani mistycznie Brahman, Śunjata i inni są fenomenalnymi manifestacjami *Real*, ujawniającymi się w obrębie określonych doświadczeń religijnych”<sup>28</sup>. Rzeczywistość noumenalna może być teoretycznie ujmowana na wiele sposobów, w zależności od uwarunkowań mentalnych czy tradycji religijnej, a następnie opisywana za pomocą metod charakterystycznych dla fenomenologii religii. W takim przypadku autor *An Interpretation of Religion* stosował zwrot *Real in the singular* – „Rzeczywistość jednostkowa” (jedna w sensie nienumerycznym). Wszystkie te jednostkowe fenomenalne przedstawienia mają swoje realistyczne podłoże, mianowicie są autentycznymi manifestacjami Rzeczywistości Ostatecznej.

Fenomenalne przedstawienia Boga Hick przyrównał do kategorii lub kategorii w sensie *analogicznym* (*category analogeus*). W odróżnieniu od kategorii Kantowskich (takich jak jedność, wielość, ogół, realność, zaprzeczenie, ograniczenie, substancja – przypadłość, przyczynowość – skutkowość, wspólność, możliwość – niemożliwość, istnienie – nieistnienie, konieczność – przypadkowość) nie są uniwersalne i niezmienne, lecz zależą od kontekstu kulturowego i historycznego, w którym zostały sformułowane. W odniesieniu do różnych tradycji religijnych mają postać personalną lub niepersonalną, można je określić jako patrykularne odczytania obecności *Real an sich*. Wyrażone są za pomocą schematów kategorialnych, które wynikają z kulturowych uwarunkowań ludzkiego poznania. Dwie podstawowe kategorie wyrażające Rzeczywistość Ostateczną to: pojęcie Boga jako Osoby, występujące w teistycznej formie doświadczenia religijnego, na przykład jako Bóg Izraela, Trójca Święta, Sziwa, Wisznu, Allah, oraz pojęcie Absolutu, ujawniające się w nieteistycznej formie doświadczenia religijnego (takie jak Brahmann, Nirvana, Śunyata, itp.). Relacja między nimi jest raczej komplementarna, nie zaś wykluczająca się<sup>29</sup>. Te

<sup>28</sup> Ibidem, s. 24; por. G. Chrzanoski: *Agnoscytyzm transcendentálny*. W: *I d e m*: *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań 2005, s. 316–332.

<sup>29</sup> Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 245; I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 167–183.

kategorie mogą tłumaczyć to samo zjawisko w różny sposób, przypomina to komplementarne wobec siebie dwie fizykalne teorie wyjaśniające naturę światła: falową i korpuskularną.

Postulowany przez Hicka pluralizm religijny opiera się na tezie, że wszystkie religie proponują równorzędne sposoby osiągnięcia stanu zbawienia/wyzwolenia. Mają one „podobną strukturę soteriologiczną”, z czego wynika postulat uznania ich za różne, lecz równoprawne sposoby rozumienia Boga<sup>30</sup>. W tym znaczeniu pluralizm uznaje równoprawność dróg prowadzących do zbawienia/wyzwolenia. Nie jest możliwe porównywanie różnych religii jako całości, dotyczy to raczej jej określonych aspektów<sup>31</sup>.

To odniesienie Hicka do Kantowskiej koncepcji filozofii religii jest jednak z kilku powodów problematyczne:

1. Kant mówił o Bogu jako idei regulatywnej, a w *Krytyce praktycznego rozumu* – jako idei postulatywnej. Natomiast Hick pisał o doświadczeniach Rzeczywistości Ostatecznej, czyli Bogu w sensie fenomenalnym, przejawiającym się na wiele sposobów, uwarunkowanych kulturowo i historycznie. W ujęciu Kanta idea Boga stanowi przedmiot myślenia, a nie doświadczenia.
2. Kantowska idea jednego Boga uzasadniała jednoznaczne rozumienie imperatywu kategorycznego dla wszystkich osób, niezależnie od czasu i kultury. Z tego powodu nie można w filozofii Kanta obronić tezy pluralizmu etycznego, za którym Hick się opowiadał.
3. Brytyjski filozof religii twierdził, że Ostateczna Rzeczywistość (*Real*) jest niepoznawalną tajemnicą, ale prezentuje się naszej świadomości za pomocą dwóch podstawowych kategorii: pojęcia Boga jako osoby, występującego w teistycznej formie doświadczenia religijnego, oraz pojęcia nieosobowego Absolutu, właściwego nieteistycznej formie tegoż doświadczenia. Dla Kanta idea Boga była synonimem tego, co ahistoryczne, wieczne, niezmienne, natomiast termin *doświadczenie* dotyczył

<sup>30</sup> Por. J. Hick: *Problems of Religious Pluralism...*, s. 47. Podobne stanowisko zajął Wilfred C. Smith, który uznał, że zbawienie w sensie kosmicznym jest tym samym, co w religii pierwotnej w Afryce, w islamie, hinduizmie, buddyzmie, judaizmie i chrześcijaństwie. Por. W.C. Smith: *Towards a World Theology*. In: *Faith and the Comparative History of Religion*. London 1981, s. 170.

<sup>31</sup> Pluralizm religijny jako propozycja badań porównawczych głównych religii świata wywołał ożywioną dyskusję na łamach czasopism filozoficznych i teologicznych. Prace najobszerniejsze to między innymi: *Religious Pluralism*. Boston University Studies in Philosophy and Religion. Vol. 5. Ed. L.S. R o u n e r. Notre Dame 1984; *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of Pluralistic Theology of Religions*. Ed. G. D' C o s t a. New York 1990; *Religious Pluralism and Unbelief*. Ed. I. H a m n e t t. London–New York 1990; K. K o n d r a t: *Problem konfliktu wierzeń religijnych – interpretacje filozoficzne*. W: „IDEA – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”. T. 17. Białystok 2005, s. 49–67.



jedynie sfery zmysłowej i sądów spostrzeżeniowych. Hickowi można zarzucić wiele podobnych niekonsekwencji<sup>32</sup>.

Krytyczna analiza Johna H. Hicka koncepcji pluralizmu religijnego prowadzi do wniosku, że jest to mało udana próba posłużenia się filozofią Kanta do wyodrębnienia wspólnej płaszczyzny między religiami. Wypracowanie metod dyskursu międzykulturowego czy międzyreligijnego jest sprawą, którą należy dopiero opracować.

Niemniej koncepcja Hicka prowokuje to do postawienia postulatu o szerszej wymowie, mianowicie że istnieje potrzeba wypracowania teoretycznych podstaw dialogu między kulturami. Tutaj nasuwają się następujące pytania:

1. Czy filozofia kultury bądź filozofia religii Zachodu zdołała wypracować taki model dialogu?
2. Czy racjonalizm religijny postulowany przez Kanta jest w stanie obronić nas przed fundamentalizmami i różnymi przejawami fanatyzmu religijnego?
3. Czy autentyczne więzi międzyludzkie można budować na płaszczyźnie przyjęcia pewnego zbioru wartości i zasad etycznych (na przykład ze względu na postulat powszechnej akceptacji praw człowieka);
4. Czy postulat dialogu międzykulturowego (międzyreligijny) jest obwarowany jakimiś istotnymi ograniczeniami? (Jeżeli istnieją takie ograniczenia, to niezbędna jest analiza tego, z czego one wynikają).

W moim przekonaniu wyodrębnianie przesłania etycznego w różnych religiach jest potrzebne i może być wysiłkiem prowadzącym do budzenia wrażliwości na godność osobową każdego człowieka. Kluczową rolę może odgrywać tu sformułowany przez Kanta imperatyw praktyczny, z którego wynika, że żadnej osoby nie należy traktować instrumentalnie, ale przede wszystkim jako cel sam w sobie. Nowym aspektem rozumienia tego imperatywu jest przełamywanie barier między przedstawicielami różnych kultur, eliminowanie niepisanych podziałów na „swoich” i „obcych”. W zglobalizowanym świecie ludzie tworzą społeczności powiązane różnymi interesami. Rezygnacja z transcendentnego uzasadnienia racji etycznych prowadzi nie tylko do odrzucenia autorytetów instytucjonalnych i osobowych, ale także do redukcji pryncypiów etycznych – wartości i zasad. W odniesieniu do filozofii pokantowskiej należy uznać, że u podstawy każdej wizji więzi społecznych powinien tkwić postulat poszanowania godności osoby ludzkiej.

<sup>32</sup> Kenneth R. Rose, jeden z krytyków, zarzucał Hickowi niewłaściwe zastosowanie dystynkcji noumen – fenomen, które w ujęciu Kanta nie odnosiły się do Boga, lecz do analizy poznania zmysłowego. Por. K.R. Rose: *Knowing the Real. John Hick on the Cognition of Religious and Religious Pluralism*. New York 1996, s. 74.

Alternatywą dla powszechnego uznania szacunku dla godności osoby ludzkiej są wojny religijne, które powołując się na boską interwencję, propagują niszczenie przeciwników, podważając wartość życia przedstawicieli innego wyznania. Wtedy zazwyczaj racja określająca przynależność do grupy etnicznej lub politycznej wynika z wierności doktrynie. Pragnienie ocalenia własnej tożsamości religijnej może się wiązać z niechęcią wobec przedstawicieli innej konfesji. W retoryce budowania „tożsamości zamkniętej” często sięga się do retoryki religijnej, opartej na przeciwstawianiu ortodoksja – heterodoksja. Czynnikiem wiary bądź niewiary w określone ideały i znaki tożsamości kulturowej może być traktowany jako decydujący. Zazwyczaj fanatyzm religijny ujawnia się wtedy, gdy postawa religijna zostaje pozbawiona podłoża racjonalnego. Powrót do Kanta filozofii religii należy rozumieć jako wprowadzanie rozumności w obszar wiary, czyli nową postać racjonalizmu (*fides et ratio*), stanowiącego przeciwwagę dla różnego typu naiwnych emotywizmów religijnych. Wydaje się, że potrzebą czasów jest budowanie przestrzeni dyskursu, w której zachęca się osoby do okazywania sobie ogólnej i bezstronnej życzliwości, współczucia, miłosierdzia, szacunku. Można do tego typu postawy przekonywać przez odwołanie się do uniwersum aksjologicznego, które byłoby czymś w rodzaju Kantowskiej idei regulatywnej, postulowanej i w miarę możliwości wprowadzanej w życie.