

Antoni Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, ss. 583.

Rozprawa pt. *Rozum wobec chrześcijańskiego objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*. Antoni Szwed podejmuje się ważnego, fascynującego i trudnego zadania: zestawienia myśli z zakresu filozofii religii zawartej w dziele wymienionych w tytule trzech klasyków filozofii nowożytnej. Dla wszystkich refleksja teologiczna stanowiła problematykę centralną. Wszyscy przynależeli do kręgu myśli chrześcijańskiej, ale już fakt, w jakiej mierze byli protestantami, ba, w jakim sensie wierzyli w Boga, wymaga szerszej analizy.

Merytoryczna wartość podjętego przez Antoniego Szweda tematu jest oczywista dla każdego, kto poważnie zajmuje się filozofią. Nie zamierzam też rozwódzić się nad walorami rozprawy: rozległością prezentacji, rzetelnością, kompetencją autora, dobrą konstrukcją, bogactwem wykorzystanych materiałów. Walory te potwierdzam z największą przyjemnością, jeśli zaś ktoś chciałby się z nimi zetknąć szczegółowo, powinien bezwzględnie zajrzeć do tej bardzo cennej pozycji. Ja sam nauczyłem się z niej bardzo wiele. Jedną z głównych tez autora omawianej rozprawy dotycząca Kanta, Hegla i Kierkegarda brzmi: „W jakim stopniu byli ludźmi wierzącymi, tego oczywiście nie wiemy”.

Otóż w powyższej kwestii najlepiej jest mi znane stanowisko Kanta. Ostentacyjnie nie chodził on do kościoła. Gdy był rektorem i podczas immatrykulacji roku akademickiego senat uniwersytetu udawał się do kościoła katedralnego na nabożeństwo, rektor Kant prowadził korowód do drzwi świątyni, ale do wnętrza wprowadzał go już prorektor. Być może w tym wypadku wiązało się to ze skrajną niechęcią Kanta do podporządkowywania w jakikolwiek sposób prawd naukowych prawdom religijnym, ale sprawa ma szerszy kontekst: Kant nie wierzył w żadne cuda i sakramenty. Bardzo wysoko cenił rolę

Kościoła w dziedzinie praktycznego nauczania moralności, natomiast zdecydowanie przeciwstawiał się jego poczynaniom politycznym. Z tego powodu krytykował Kościół katolicki, a już szczególnie niechęć czuł do jezuitów. Również o sporach w obrębie protestantyzmu pisze w pierwszej części *Sporu fakultetów* co najmniej z głębokim niepokojem.

Jaki był jego stosunek do Boga? To zależy, co rozumiemy przez słowo „Bóg”, bo w tym wypadku w grę wchodzi trzy ewentualności. Gdy mówimy o czystym świecie przyrody i stwierdzamy, że na ten świat rozum narzuca zasadę celowości, to domniemany podmiot owej celowości określa Kant mianem „substratu celowości przyrody”, przy całym bogactwie znaczeń, jakie wiążemy ze słowem substrat.

Gdy mówimy o świecie przyrody, zawierającym również świat ludzki, to podmiot kierujący takim światem nazywa Kant opatrnością. Tak pojmowana opatrność nie jest Bogiem w sensie chrześcijańskim, gdyż nie stanowi uosobienia wszelkiego dobra. Chcąc na przykład, by rodzaj ludzki zaludnił całą Ziemię, jako środkiem posłużyła się wojną pomiędzy plemionami. Można więc mówić jedynie o mądrości Opatrzności, ale nie o jej dobru moralnym. To ostatnie ma dopiero powstać w wyniku ewolucji natury, czyli, w domyśle, również Opatrzności, i tu przypisuje się myśli Kantowskiej podskórne wątki panteistyczne. Ale jest to dość słabo uzasadniona interpretacja, gdyż zarówno substrat celowości przyrody, jak i Opatrzności to tylko idee regulatywne, a przy tym idee nie intelektu, lecz refleksyjnej władzy sądenia.

Samo słowo Bóg, w znaczeniu pozytywnym pojawia się przede wszystkim w dialektyce praktycznego rozumu, jako tegoż rozumu idea regulatywna. Ale ten wątek powszechnie uchodzi za najsłabszą część systemu Kantowskiego. Filozof uważał, że jakoby przyjęcia idei Boga wymaga konieczność ujednoczenia idei moralności z ideą szczęśliwości. Ale takie ujednoczenie nie jest ideą regulatywną w sensie tego słowa znanym z *Krytyki czystego rozumu*. Historia, tak codzienna, jak i powszechna, dostarcza mnóstwa przykładów osób, które do końca trwały przy szlachetnych normach moralnych, mimo że ani nie wierzyły w Boga, ani w wizję nagrodzenia szlachetnej postawy przez jakiegokolwiek szczęście.

Moralność nie potrzebuje więc wizji szczęśliwości, więcej, nie potrzebuje nawet wizji Boga. Do takich wniosków doszedł Kant w *Opus postumum*, wyraźnie odwołując swe poglądy zawarte w *Krytyce praktycznego rozumu*, lecz fakt ten pozostaje niestety powszechnie nieznanym.

W co więc wierzył Kant? Po pierwsze w to, że tak samo jak w sferze intelektu rozum, przetwarzając aprehensję w apercepcję, musi narzucać na przyrodę

zasadę związku przyczynowo-skutkowego, tak w sferze refleksyjnej władzy sądenia musi narzucać na percypowaną przez siebie przyrodę ideę celowości. Domniemany podmiot tej idei, substrat celowości przyrody to idea refleksyjnej władzy sądenia. Narzucanie to jest dla rozumu konieczne, ale przetwarzanie owego substratu celowości najpierw w opatrność, a potem w Boga, są już tylko kolejnymi aktami rozwoju wiary. W *Opus postumum* Kant stwierdza ostatecznie, że w celu bycia moralnym wiara taka nie jest bynajmniej konieczna.

Problem religijności Hegla okazuje się zagadnieniem o wiele trudniejszym, gdyż filozof ten opublikował niewiele i właściwie jedynym większym pismem, w którym znajdujemy poglądy na temat religii, co do których wiadomo, że głosił je sam Hegel, pozostaje *Fenomenologia ducha*. Po Heglu, podobnie jak po Kancie, pozostały olbrzymie zbiory notatek z wygłaszanych przez obu filozofów wykładów. O ile jednak badacze Kanta traktują treść takowych zapisów wykładów z olbrzymią ostrożnością, uznając je za materiał o drugim, a nawet trzecim stopniu wiarygodności, o tyle badacze Hegla często w sposób beztroski zapiski z wykładów filozofa uznają za treści o takiej samej wartości jak np. treść *Fenomenologii ducha*.

Postawa taka wydaje się nieostrożna z kilku oczywistych powodów każących zapytać, czy pod takimi już wydrukowanymi zapiskami sam Hegel by się w pełni podpisał. Ale przejdźmy do konkretnego.

Kilka lat temu pewien recenzent skrytykował moją interpretację Hegla, uznając, że przemilczam fakt, iż u Hegla duch absolutny to Bóg, co sprawia, że moja interpretacja jest proweniencji marksistowskiej. Nie wiem, skąd to skojarzenie, do filozofii marksistowskiej mam i zawsze miałem stosunek skrajnie krytyczny. Pierwsza część zarzutu jest natomiast prawdziwa, bo nadal twierdzę: u Hegla termin „duch absolutny” oznacza nie Boga, lecz obiektywizację ducha w formie sztuki, religii i filozofii.

Jeśli w obrębie najniższej obiektywizacji ducha, jaką jest natura, można mówić o Bogu, to byłby on tu tylko substratem celowości przyrody, tak jak u Kanta. W fazie ducha subiektywnego i po części obiektywnego byłby Opatrnością.

Ale czym dla Hegla był tak w ogóle Bóg, najlepiej można prześledzić w *Fenomenologii ducha*, i jest to materiał najbardziej rzetelny. Hegel tworzy tu system panteistyczny. Twierdzi, co prawda, że chrześcijaństwo, a konkretnie pierwotne gminy chrześcijańskie, stanowiły najwyższe stadium rozwoju religijności, a co się z tym wiąże, procesu uobecniania się w ludzkich dziejach boskości, ale pokazuje też, że swą rolę w takiej emanacji Boga odegrały też

wcześniejsze religie pogańskie. Bóg nie tyle więc jest, lecz staje się w duchu. Najdoskonalsze formy jego uobecniania się znane były już u zarania chrześcijaństwa, lecz nie zostały bezpowrotnie utracone, bo proces dziejowy z powrotem nas ku nim prowadzi. Filozofia religii rozwijana w *Fenomenologii ducha* jest więc filozofią panteistyczną, a jako taką trudno byłoby jednoznacznie przypisywać ją np. do tradycji protestanckiej, katolickiej (bo są i katolicy hegliści) lub jakiegokolwiek innej. Zgodnie z literą wzmiankowanego dzieła Hegel nie jest, moim zdaniem, bardziej chrześcijański, aniżeli np. Spinoza, na którym się zresztą wzorował.

Gdy idzie o filozofię Kierkegaarda, ustosunkuję się ogólnie do kwestii związków religijnej filozofii duńskiego filozofa z myślą Kanta i Hegla.

Otóż Kierkegaard, gdyby kontynuować wywód z niniejszej recenzji, podjął problem Boga w sposób, jak sądzę, nieobecny w myśli Kanta i Hegla. Zajmowało go bowiem dokonujące się na gruncie przeżycia egzystencjalnego przejście od Boga, pojmowanego jako substrat celowości przyrody do Boga, określiłbym to „dla osoby”, przeciwstawiając to pojęcie sformułowaniu „Boga dla świata”. Kant od takiego problemu wyraźnie się odcina. Religia ma jego zdaniem służyć wyłącznie sferze *Sitten*, który to termin oznacza: moralność, ale i obyczajność, a nawet prawo (jako prawo cnoty). Czy występuje u niego problem egzystencji? Jeśli tak, to raczej gdzieś w tle, badacze twórczości autora *Krytyki czystego rozumu* wiążą ją z terminem *Gesinnung*. Tak czy inaczej obiektywista Kant w opublikowanych przez siebie pismach nie zajmował się raczej Bogiem pojmowanym tak, jak czynił to Kierkegaard, ani w ogóle problemem egzystencji (termin ten miał dla niego znaczenie wyłącznie epistemologiczne).

W *Fenomenologii ducha* religia również traktowana jest jako instytucja analizowana od zewnątrz, jako zjawisko i system praw. Nawet przy rozpatrywaniu tak wdzięcznego tematu jak gmina chrześcijańska, będąca dla Hegla najwyższą formą ducha, jaka się dotychczas objawiła, gdzie aż się prosi o próbę wniknięcia w wewnętrzną psychologię owej grupy, nic takiego nie następuje. Tu, gdyby przyjąć stanowisko Kierkegaarda, można Hegla krytykować zasadnie.

A *Wykłady z filozofii religii*? Niestety, dorobkiem filozofa zajął się po jego śmierci krąg kolegów, wydając zbiorowe wydanie, tzw. *Freudenkreisausgabe*, które, patrząc z perspektywy współczesnej, jest strasznym bublek wydawniczym. Nas interesuje szczególnie kwestia, że manuskrypty z wykładów Hegla zawarte w tym wydaniu uznano za dzieła autora. W efekcie dla różnych pseudoznawców twórczości filozofa np. jego *Wykłady z filozofii dziejów* stanowią

po prostu dzieło autorskie. Tymczasem dziś dysponujemy olbrzymią ilością najróżniejszych manuskryptów z wykładów Hegla, które trudno winić za to, że były nieznane w czasach wydania *Freudenkreisausgabe*. Treść tych manuskryptów bardzo często się między sobą różni, co stanowi zarówno efekt zmiany poglądów samego filozofa, jak i różnicy interpretacji tych, którzy te manuskrypty pisali i przepisywali. Herkulesowa praca, mająca na celu publikację, a potem opracowanie wszystkich tych materiałów trwać będzie jeszcze długo. Należy jednak zaznaczyć, że czysto filozoficzny rdzeń Heglowskich poglądów na istotę religii i religijności jest w tych wykładach zbieżny z tym, który znamy z *Fenomenologii ducha*. A to już wystarczy do rekonstrukcji poglądów krytykowanych przez Kierkegaarda.

*Mirosław Żelazny*