

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI*

POCZUCIE POWINNOŚCI MORALNEJ JAKO ODKRYWANIE WŁASNEJ TOŻSAMOŚCI W KONTEKŚCIE RELIGIJNEGO MILCZENIA

Słowa kluczowe: cisza, milczenie, powinność, modlitwa, tożsamość, filozofia, religia
Keywords: quietude, keeping silent, duty, prayer, identity, philosophy, religion

Neokantysta? Prawo moralne ma w sobie. Gdzieś

Stanisław Jerzy Lec¹

* Śnieżyński Krzysztof – ks. dr hab., prof. AIK, członek Katedry Filozofii Współczesnej na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Prowadzi badania wybranych zagadnień i problemów z zakresu metafizyki, filozofii Boga i religii oraz antropologii filozoficznej. Członek Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii.

Address for correspondence: Krzysztof Śnieżyński, Jesuit University Ignatianum, Faculty of Philosophy, Kopernika 26, 31-501 Kraków. E-mail: krzysztof.sniezynski@ignatianum.edu.pl.

¹ Lec (2007), s. 180. Ironiczny aforyzm Leca ma za zadanie usprawiedliwić pogląd, który reprezentuję: z filozofii Kanta, mimo jej różnych słabości, ciągle możemy uczyć się szacunku do świętości (nienaruszalności) prawa moralnego, które ma swoje podstawy metafizyczne i dlatego nie daje się zredukować do umowy społecznej, kulturowej organizacji ludzkiej świadomości itp. A to, że człowiek ma niekiedy w pogardzie prawo moralne – zapisane w jego rozumie – nie świadczy przeciwko prawu moralnemu ani przeciwko rozumowi, lecz przeciwko złej woli człowieka.

Rozważcie to w swych sercach na waszych łóżach i zamilknijcie!

Ps^{BP} 4, 5²

Gdy zamilkniemy, pozostaje tylko cisza – czyli wszystko

August Comte-Sponville³

Poczucie powinności moralnej i związane z nim niezadowolenie moralne z samego siebie to podstawowe ogólnoludzkie doświadczenia, które chyba najbardziej przekonują nas o istnieniu osobistej i niepowtarzalnej tożsamości. Odkrywanie tej tożsamości w perspektywie poczucia powinności moralnej, które rodzi i dochodzi do głosu w jego wewnętrznej ciszy (w sumieniu, które potrzebuje ciszy, aby móc w człowieku przemówić), zaanonsujemy w filozoficzno-teoretycznych i religijno-praktycznych krokach myślowych, które zachodzą wzajemnie na siebie: najpierw z przewagą samej filozofii (logos filozofii), następnie w pewnej równowadze między religią a filozofią (logos religii i logos filozofii), a na sam koniec głównie w samej religii (logos religii)⁴.

Stopniowe odkrywanie ludzkiej tożsamości w perspektywie powinności moralnej wyrazimy w formie słownej, której dwa elementy (stały i zmienny) przedstawiają się następująco: „Wiem, że powinienem – więc...”. Pierwszy człon wyrażenia jest nieruchomy: „Wiem, że powinienem” – odzwierciedla świadomość powinności moralnej; drugi człon jest ruchomy i odzwierciedla kontekst, w jakim świadomość moralna przyczynia się do odkrywania i doświadczania prawdy o człowieku i jego tożsamości.

² Skrót ^{BP} oznacza Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami (Poznań 2008). Jest to tzw. Biblia Poznańska.

³ Comte-Sponville (2001), s. 178.

⁴ Niniejszy artykuł nie był dotąd nigdzie publikowany, ale narodził się na kanwie mojej trzytomowej monografii pt. *Zrozumieć człowieka milcząc ku Bogu. Szkic z religijnej filozofii chrześcijaństwa* (książka w recenzji).

1. „Wiem, że powinienem – więc jestem kimś”: tożsamość osobowa w świetle logosu filozofii

Człowiek odkrywa w swoim rozumie powinność moralną. Mówimy, że ma poczucie moralnej odpowiedzialności. Cudowne nie jest to, co konkretnie człowiek w danej chwili odczuwa jako swoją powinność, lecz to, że w ogóle ją odczuwa. Immanuel Kant nie mógł wyjść z podziwu nad prawem moralnym obecnym w umyśle każdego człowieka, gdyż nie trzeba tego prawa szukać poza polem naszego widzenia, bowiem „widzę je przed sobą i wiązę bezpośrednio ze świadomością mego istnienia” (Kant, 1984, s. 256), co podnosi wartość „mej osobowości, w której prawo moralne objawia mi życie niezależne od zwierząt, a nawet od całego świata zmysłów” (s. 257).

Stawiając pytanie etyczne: „Co powinienem czynić?” (Kant, 2005a, s. 37), Kant wyraził myśl, że już w samym poczuciu powinności moralnej odkrywamy prawdę o sobie jako istocie skończonej i niespełnionej. Istota wszechmocna nie pyta: co powinienem czynić? (tzn.: czego nie powinienem czynić?). Ten, kto pyta: co powinienem? ujawnia zarazem swoją skończoność, i to w najgłębszych pokładach swej istoty. Powinność sprawia, że człowiek, który ją w sobie odczuwa, balansuje między „tak” i „nie”, jest niepokoiony przez to, czego nie powinien. Ten niepokój wskazuje, że człowiek, którego bytowanie ściśle wiąże się z powinnością, jest z gruntu istotą jeszcze-nie-spełnioną i zarazem skończoną (Heidegger, 1989, s. 238–241). Ale to nie wszystko, co poczucie moralnego obowiązku może nam powiedzieć o nas samych.

Kant uważał, że z samego tylko pojęcia moralnego obowiązku zawartego w etyce nie sposób wyprowadzić prawdy o istnieniu Boga jako najwyższego moralnego prawodawcy wszystkich ludzi: „Mogę tutaj jedynie, tak jak to pojmuję, wskazać klucz do rozwiązania tego zadania, nie wykonując go” (Kant, 1993, s. 26). Kant daje nam klucz do zrozumienia (ale nie udowodnienia) tego, że poczucie prawa moralnego w rozumie nieodzownie prowadzi nas, ludzi, do religii rozumu i do pojęcia Boga. Gdy Kant mówi o Bogu, to nie mówi o Bogu religii, który objawił się ludziom, lecz o „pojęciu Boga jako moralnego władcy świata” (Kant, 1993, s. 127). Według Kanta nie mamy poznawczego dostępu do „żywego Boga”, tzn. do Boga poza naszym pojęciem Boga. Możemy sensownie mówić tylko o pojęciu Boga, które sami stwarzamy w naszych umysłach, ale nie o samym Bogu,

o którym – na podstawie rozumu – niczego wiedzieć nie możemy. Nie znaczy to jednak, że Kant twierdzi, iż Bóg jest tylko pojęciem w naszym rozumie, a w rzeczywistości Boga w ogóle nie ma. Bogiem religii Kant w ogóle się nie zajmuje. Twierdzi, że Bóg jest absolutną tajemnicą dla naszego rozumu, dlatego pojawia się w naszym rozumie tylko jako pojęcie, abyśmy mogli myśleć o Nim, ale przez samo myślenie pojęcia Boga my Boga nie poznajemy. Gdy mówimy o Bogu, mówimy o naszych Jego wyobrażeniach, a nie o Nim samym. Kant chciał pokazać, że rozum ludzki nie ma takich zdolności poznawczych, aby mógł odróżnić skutki działania łaski Bożej w człowieku od samodzielnego zdobywania cnoty, a przypisywanie rozumowi zdolności do oglądania czegoś ponadmysłowego jest marzycielstwem. „Twierdzić, że ktoś postrzega w sobie wpływy nieba, jest rodzajem szaleństwa, w którym może być wprawdzie metoda [...], ale jest ono zawsze szkodliwym dla religii samooszukiwaniem siebie” (Kant, 1993, s. 211). Kant podkreśla, że możemy jedynie uwierzyć, że Bóg swoją łaską w nas działa, że swoją mocą pobudza naszą wolę moralną do czynu, ale nie możemy tego w sobie zobaczyć. Nie możemy też łaski Bożej w sobie wywołać, gdyż jest ona suwerennym darem Boga (Kant, 1993, s. 77, 211).

Dla naszej hipotezy (odkrywania ludzkiej tożsamości w milczeniu religijnym) powstaje teraz poważny problem: czy milczenie religijne, które ma wiele wspólnego z mistyką, nie jest marzycielstwem, a hipoteza odkrywania i ocalenia tożsamości dzięki takiemu milczeniu nie jest szaleństwem? Nie, jeśli się dobrze zrozumie, że w mistycznych przeżyciach mistycy wcale nie oglądali Boga, ani swojego z Nim zjednoczenia, lecz mieli jedynie pewność wewnętrznego przeświadczenia, że właśnie jednoczą się z Bogiem. A jak „wygląda” Bóg i oni sami w Bogu – tego nie widzieli.

2. „Wiem, że powinienem – więc jestem kimś wobec Boga”: tożsamość religijna w świetle logosu religii i mistyki

Piotr Moskal napisał o przeżyciach mistycznych św. Teresy Wielkiej: „Teresa jest przekonana („czuje”), i to w sposób niepowątpiewalny, że Bóg jest przy niej obecny. To poznanie nie jest jednak rezultatem jej czynności poznawczych w postaci bezpośredniej percepcji pozapsychoicznego istnienia Boga. To poznanie ona w sobie rozpoznaje jako dane od Boga. [...] To właśnie świadomość Boga była treścią tego doświadczenia” (Moskal, 2008, s. 22).

Świadomość obecności Boga to jeszcze nie poznanie samego Boga, dlatego uważamy, że przemyślenia Kanta nie są zagrożeniem dla naszej hipotezy, a raczej przyczyniają się do jej klarownego przedstawienia. W milczeniu religijnym nie oczekujemy wcale tego, co wykracza poza nasze możliwości, lecz tego, że dopiero – pod wpływem działania niepojętej łaski Boga – poznamy swoje własne możliwości, zwłaszcza w dziedzinie realizacji swojej niepowtarzalnej tożsamości. Kant nie jest naszym wrogiem, lecz sprzymierzeńcem.

Kant uważa, że Bóg (a ściślej: Bóg pomyślany w pojęciu „Boga”) jest absolutnym dobrem i prawodawcą wszystkich naszych moralnych obowiązków. Konsekwentnie: „etyka prowadzi nieodzownie do religii, przez co urasta do idei wszechmocnego moralnego prawodawcy nie będącego człowiekiem” (Kant, 1993, s. 26). Na czym polega to prowadzenie etyki ku religii?

3. „Wiemy, że powinniśmy – więc jesteśmy ludem Bożym”: tożsamość dialogiczna w świetle logosu filozofii i religii

Życie codzienne dowodzi, że nawet ludzie dobrej woli mogą być narzędziem w ręku zła. Człowiek jest zbyt słaby, aby mógł samodzielnie urzeczywistnić moralne dobro odkrywane jako nakaz moralny w swoim rozumie. Potrzebuje pomocy z zewnątrz. Aby móc zaradzić bezbronności człowieka wobec zła w nim samym i wokół niego, ludzie dobrej woli powinni się połączyć w etyczną wspólnotę. Ale nawet taka wspólnota składa się ze słabych ludzi i wymaga przyjęcia postulatu istnienia Boga, co pozwala Kantowi nazwać tę wspólnotę „ludem Bożym”: „etyczna wspólnota jest do pomyślenia wyłącznie z prawami cnoty, jako lud podległy boskim przykazaniom, tj. jako lud Boży” (Kant, 1993, s. 127). Stworzenie wspólnoty etycznej przekracza zdolności pojedynczego człowieka, a nawet całej ludzkości, dlatego tylko sam Bóg mógłby być jej twórcą. Etyczna wspólnota staje się więc wspólnotą religijną, która przybiera formę kościoła: „Etyczna wspólnota podległa Bożemu moralnemu prawodawstwu jest kościołem” (Kant, 1993, s. 128). Kant głosi, że w takim kościele, który jest niewidzialny⁵, człowiek

⁵ Kościół niewidzialny oznacza dla Kanta etyczną wspólnotę ludzi, których łączy ze sobą cnota moralna. Cnoty tej (podobnie jak i samego Boga) nie widać w doświadczeniu

może oprzeć się złu i urzeczywistnić dobro, czyli żyć rozumnie (według prawa moralnego), gdyż jest to „religia rozumu”, w której człowiek nie ma obowiązków wobec Boga⁶, lecz obowiązki moralne wobec samego siebie i wobec innych ludzi. Zobaczmy teraz, jak ta myśl ma się do wiary chrześcijańskiej i do naszej hipotezy.

4. „Wiem, że powinienem – więc jestem kimś wobec Chrystusa”: tożsamość w świetle logosu religii chrześcijańskiej, która nie musi się obawiać filozofii Kanta

Jeżeli na myślenie Kanta o religii zareagujemy – jako chrześcijanie – bez próby jej głębszego zrozumienia, to podzielać jej nie możemy, gdyż wierzymy (choć umysłowo nie „ogłędamy”) w rzeczywistość, a nie tylko moralną (obecną w rozumie moralnym jako pojęcie) obecność Boga w świecie, w Kościele, w sakramentach i w nas samych. To nie pojęcie Boga, ale

zmysłowym, gdyż jest ona czymś wewnętrznym, ukrytym w rozumie. Kant nie przeciwstawia kościoła niewidzialnego widzialnym strukturom kościelnym, ale podkreśla, że postęp życia moralnego nie zależy od rozwoju i powodzenia widzialnych struktur kościelnych, ale od tego, na ile wiara kościelna przemieni się w wiarę czysto rozumową, tzn. w moralną wiarę religijną. Kant uważał, że prawo moralne jest nieodzownym warunkiem i istotą każdej religii: „jedynie czyste moralne prawodawstwo, przez które wola Boża została pierwotnie zapisana w naszym sercu, jest nie tylko nieodzownym warunkiem wszelkiej prawdziwej religii w ogóle, ale jest także tym, co ją właściwie stanowi” (Kant, 1993, s. 132).

⁶ To, że człowiek nie ma obowiązków wobec Boga, oznacza, że dla etycznej wspólnoty ludzi żyjących według zasad moralnych odkrywanych w rozumie Bóg jest tylko pomyślany jako „pojęcie moralnego władcy świata”. Nie znaczy to jednak, że Boga religii (poza rozumem) w ogóle nie ma, lecz oznacza jedynie, że Bóg religii nie daje się „rozumowo oglądać”, dlatego można Go tylko pomyśleć jako postulat moralny, jako pobudkę do moralnego działania. Kant był jednak przekonany, że człowiek nie może urzeczywistnić dobra moralnego bez łaski Boga religii, tyle tylko, że nie można tego przekonania (wiary) udowodnić „rozumowo oglądać”, lecz jedynie w to uwierzyć, tj. być moralnie przekonany. Istnienie Boga religii jest nieodzowne dla życia moralnego i religijnego: „Urzeczywistnienie najwyższego dobra było naszym obowiązkiem [...]; a ponieważ najwyższe dobro jest możliwe tylko pod warunkiem istnienia Boga, przeto wiąże ono nierozzerwalnie założenie tego istnienia z obowiązkiem, czyli przyjęcie istnienia Boga jako moralnie konieczne” (Kant, 1984, s. 202), gdyż „prawo moralne samo przez się przecież nie obiecuje szczęśliwości” (Kant, 1984, s. 207).

rzeczywisty, choć niepojęty, Bóg sprawia w nas jedność i umożliwia nam realizację dobra moralnego: „Kiedy dusza otrzymuje pocałunek Bóstwa, osiąga pełną doskonałość i szczęście; obejmuje ją wówczas jedność” – pisał Mistrz Eckhart (2001, s. 100). Jako chrześcijanie mamy nadzieję, że w modlitwie (milczenia) dokonuje się „pocałunek Boga”, który scala naszą egzystencję. Ale czy Kant jest wrogiem takiej nadziei, a zarazem naszej hipotezy, że milczenie religijne otwiera nas na Boga, który funduje naszą osobistą tożsamość, nie niszcząc przy tym naszej wolności?

Kantowska teoria religii, jeśli się ją właściwie rozumie, może oddać cenne usługi w poszukiwaniu ocalenia tożsamości człowieka dzięki religii. W jaki sposób?

Aleksander Bobko wyraził się o tych usługach następująco: filozofia Kanta to mocne uzasadnienie tezy, że religia, wbrew niektórym oświeceniowym krytykom, ma swoje własne i niezastąpione miejsce w obszarze ludzkich spraw; bez religii racjonalność jest targana wewnętrznymi sprzecznościami, świat pogrąża się w chaosie, a człowiek traci swoją tożsamość. Religia nie jest dziecinnym epizodem w dziejach ludzkości, z którego człowiek oświecony czułby się zmuszony wyrastać, lecz trwałym elementem ludzkiego losu, który należy w sposób coraz bardziej dojrzały rozumieć (Bobko, 2004, s. 331).

John F. Crosby – w nawiązaniu do Kantowskiej filozofii religii i moralności – uważa, że doświadczając moralnego imperatywu, który wdziera się we mnie spoza mnie i sponad mnie, domagając się ode mnie posłuszeństwa, doświadczam potężnego elementu transcendencji. Doświadczenie bycia zobowiązanym ma o wiele większą moc odnowienia mojego poczucia bycia niepowtarzalną osobą o najwyższej wartości niż doświadczenie bycia autonomicznym podmiotem prawa. Jeśli czuję się unicestwiony przez ogrom świata materialnego, mogę uczynić krok ku odzyskaniu samego siebie przez przypomnienie sobie o zasadzie moralnej, która wdarła się we mnie i porusza we mnie wewnętrzność sumienia (Crosby, 2007, s. 245). Transcendencja nie jest obca naszej osobistej tożsamości, jest jej właściwym zakorzeniem i ugruntowaniem. Crosby pisze: „Transcendencja nie jest heteronomią. Nasze bycie sobą jest transcendentnym byciem sobą. Posiadamy siebie w wykraczaniu poza siebie ku wartości. Nasze posiadanie siebie jest spotęgowane, kiedy transcendencja jest aktywowana w obowiązku moralnym” (Crosby, 2007, s. 245). Crosby uważa nawet, że moralny imperatyw rozbrzmiewający w człowieku stanowi najważniejszy punkt orientacji dla człowieka, który

już zagubił swoje człowieczeństwo i tożsamość: „Nic nie jest tak potężne w oddaleniu tego poczucia zagubienia i w odnowieniu we mnie świadomości bycia niepowtarzalnym i posiadania w sobie tajemniczej nieskończoności, jak doświadczenie usłyszenia kategorycznego wezwania moralnego w mym sumieniu” (Crosby, 2007, s. 244). Crosby podkreśla jednak, że nakaz moralny odkrywany w rozumie (w sumieniu) oraz myśl o boskim rządzeniu moralnym nie unieważniają głębi religijnej: „Głębia religijna jest nieodłącznym elementem moralnego znaczenia osoby ludzkiej” (Crosby, 2007, s. 236). Ale czy Kant taką głębię religijną w ogóle uznawał? Czy nie zamknął Boga w samym tylko moralnym rozumie?

Dzięki źródłowym i wnikliwym badaniom Norberta Fischera, współczesnego znawcy filozoficznej spuścizny Kanta, możemy odpowiedzieć na nasze pytanie pozytywnie. Chrześcijanie, zwłaszcza katolicy, nie muszą już bać się Kanta (Fischer, 2005), gdyż „religijne potępienie” jego filozofii było nieprzemysłane i przedwczesne (Fischer, 2005, s. 5)⁷, a jego wkład w rozwój katolickiej teologii jest możliwy i wieloaspektowy⁸. W interesującej nas kwestii Kant uważał, że ukryte w rozumie ludzkim (nie w rozumie jakiegoś konkretnego człowieka, ale w ogóle w każdym rozumie ludzkim) powszechne prawa moralności są zarazem boskimi przykazaniami. Warunkiem ich obowiązywania nie jest jednak rozumowe poznanie Boga ani wiara w Boga, gdyż chrześcijańskie prawo moralne jest autonomiczne, tzn. obowiązuje zawsze, niezależnie do tego, czy wierzymy, że jest dane od Boga, czy jest tylko nakazem samego rozumu moralnego: „pryncypium chrześcijańskiej etyki samo przecież nie jest teologiczne (a tym samym [nie jest] heteronomią), lecz [jest] autonomią dla siebie czystego rozumu praktycznego; etyka ta bowiem nie czyni poznania Boga i jego woli podstawą tych praw” (Kant, 1984, s. 47). Gdy Kant mówi o „autonomii” w sferze praw moralności, nie ma

⁷ N. Fischer powołuje się na badania Christiana Göbela (2005, s. 91–137).

⁸ N. Fischer dostrzega możliwość wystąpienia filozofii Kanta w roli „służebnicy teologii” w następujących kwestiach: usprawiedliwienia religii przeciwko ateistom podważającym prawdę o istnieniu Boga; apologetyki chrześcijańskiej wiary w objawienie, pod warunkiem, że wiara ta nie degeneruje się do poziomu wiary w dające się zmysłowo ująć cudowności; usprawiedliwienia wiary chrześcijańskiej w postaci „apologetyki immanentnej” zmierzającej do wykazania, że orędzie Ewangelii jest nie przewyższoną odpowiedzią na pilne pytania ludzkiego życia; usprawiedliwienie katolickiego wyznania wiary, gdyż Kant argumentuje przeciwko jednostronności *sola gratia* na rzecz zestrojenia wolności i łaski, zwalczając przy tym reformacyjną naukę o predestynacji (Fischer, 2005, s. 9 i n.).

na myśli swawolnego samookreślenia poszczególnych podmiotów (ludzi, którzy prywatne namiętności chcą uczynić powszechnym prawem moralnym⁹), ale powszechne samoprawodawstwo rozumu (*Selbstgesetzgebung der Vernunft*), które zarazem należy rozumieć jako boskie przykazanie (Fischer, 2005, s. 11). Fischer podkreśla, że czegoś podobnego, choć z innej strony, dokonał św. Augustyn.

Augustyn racjonalnie sprowadził autorytarne teonomiczne uzasadnienie moralności do absurdu. Stwierdził, że jakieś postępowanie (np. cudzołóstwo) nie jest złe dlatego, że zabrania tego boskie prawo, lecz że prawo zabrania tego, gdyż takie postępowanie jest złe, i nie trzeba wiary w Boga, aby to uznać (Augustyn św., 2001, III, 6, s. 497). Augustyn racjonalnie wyjaśnia, że cudzołóstwo zawsze jest złem moralnym, niezależnie od wiary w Boga, który dał przykazanie „nie cudzołóż”; o złu tego postępkę przekonujemy się na podstawie samego rozumu: „obecnie staramy się również poznać rozumowo i uznać za pewnik to, co przedtem przyjmowaliśmy na wiarę. Zastanów się więc, na ile cię stać, i powiedz mi, na jakiej rozumnej podstawie uznałeś, że cudzołóstwo jest złem” (Augustyn św., 2001, s. 497). W takim ujęciu Bóg nie pełni żadnej roli bezpośredniego moralnego prawodawcy.

Kant natomiast z innej strony ujmuje rozumne prawo moralne jako jednocześnie boskie przykazanie:

W ten sposób prawo moralne wiedzie poprzez pojęcie najwyższego dobra, jako przedmiotu i ostatecznego celu czystego rozumu praktycznego, do religii, tj. do poznania wszystkich obowiązków jako przykazań

⁹ Nie może być tak, aby jakiś człowiek swoją własną skłonnością lub namiętnością, np. chciwością, chciał uznać za „odpowiedni dla powszechnego prawa praktycznego motyw determinujący wolę; skłonność bowiem nie tylko wcale nie mogłaby być przydatna dla powszechnego prawodawstwa, ale, co więcej, w formie powszechnego prawa musiałaby unicestwić samą siebie” (Kant, 1984, s. 47). Łatwo to pojąć: jeśli ktoś chce kraść, ale nie chce zostać okradziony, to jego namiętność (pożądanie cudzej własności) znosi samą siebie wtedy, gdy chce ona wystąpić jako powszechne prawo dla wszystkich. Aby to uznać, nie trzeba odwoływać się do autorytetu Boga. Wystarczy używać rozumu, który krępuje sam siebie wtedy, gdy ulega namiętności, gdyż wie, że namiętność nie może być prawem powszechnym. W dalszej kolejności można powiedzieć, że prawo rozumu moralnego „nie kradnij”, z uwagi na jego powszechny zasięg, daje się pomyśleć jako boskie przykazanie, ale nie można tego ani filozoficznie udowodnić, ani od wiary w Boga uzależnić powszechnej ważności tego prawa. Jedno jest pewne: „Jest też w najwyższym stopniu godne potępienia, by wyprowadzać prawa o tym, co powinienem robić, z tego, co się czyni, lub też by je przez to chcieć ograniczać” (Kant, 1986, A 319, s. 28).

boskich, a nie jako sankcji, tj. arbitralnych, same przez się przypadkowych zarządzeń cudzej woli, lecz jako same przez się istotnych praw dla wszelkiej wolnej woli; mimo to jednak musi się je uważać za przykazania najwyższej istoty, gdyż tylko od moralnie doskonałej (świętej i dobrotliwej) i zarazem też wszechmocnej woli możemy spodziewać się najwyższego dobra, które na mocy prawa moralnego obowiązani jesteśmy uczynić przedmiotem naszego dążenia.

(Kant, 1984, s. 208)

Według Kanta, nawet jeśli uda się nam wieść życie w pełnej zgodzie z rozumnym prawem moralnym – jak wymaga tego od nas rozum moralny, nie czyni nas to jeszcze szczęśliwymi, lecz jedynie godnymi szczęśliwości (Kant, 1984, s. 180). Słabość ludzkiej woli dowodzi jednak, że o własnych siłach nie jesteśmy w stanie urzeczywistnić najwyższego dobra, które rozbrzmiewa w naszym rozumie jako nakaz moralny. I tu właśnie – zdaniem Kanta – otwiera się przestrzeń dla działania niepojętej łaski Bożej w człowieku.

5. „Wiem, że powinienem – więc otwieram się na niezbadaną, niebiańską pomoc”: tożsamość w świetle filozofii Kanta, który nie musi obawiać się chrześcijaństwa

Kant pokazał, że jest nie do pomyślenia, aby bez odniesienia do pomocy łaski Bożej, której działania w nas nie sposób jednak filozoficznie dowieść, najwyższe dobro, za którym tęsknią wszystkie obdarzone wolnością skończone ludzkie istoty, było osiągalne (Fischer, 2013, s. 210). Wielkim uproszczeniem Kantowskiej filozofii religii jest przekonanie, że element nadprzyrodzony jest w tej filozofii albo zupełnie nieobecny, albo celowo wyeliminowany¹⁰. „Człowiek bowiem – wywodzi Kant – ulega tak wielu skłonnościom, że wprawdzie zdolny jest pojąć ideę czystego rozumu, lecz

¹⁰ Tak zdaje się twierdzić J.A. Kłoczowski, który – powołując się tylko na jeden fragment *Religii w obrębie samego rozumu* – wyciąga daleko idące wnioski: „Kant odrzuca natomiast wszystko, co by w religii stanowiło jej ‘oprawę’ sakralną, liturgię, modlitwę. [...] Stanowisko Kanta było oczywiście stanowiskiem skrajnym i nie do utrzymania w obrębie chrześcijaństwa rozumianego jako religia zbawienia, bowiem teksty źródłowe (Pismo) mówią wyraźnie, że to nie uczynki, lecz łaska daje nadzieję ostatecznego, czyli eschatologicznego ocalenia” (Kłoczowski, 2001, s. 199).

z trudem przychodzi mu jej zastosowanie *in concreto* we własnym życiu” (Kant, 2005b, s. 19). Stąd też „w naszej duszy – twierdzi Kant – rozbrzmiewa niesłabnący nakaz: powinniśmy się stawać lepszymi ludźmi, a zatem musimy być także w stanie [to uczynić]. To, co sami jesteśmy w stanie uczynić, może być jednak niewystarczające, przez co otwieramy się na niezbadaną, niebiańską pomoc (*höheren Beistandes*)” (Kant, 1993, s. 69). Skoro rozum moralny nie może nam pomóc w realizacji jego wymagań, to dochodzimy do przekonania (a nie dowodu), że „stawanie się dobrym lub lepszym wymagałoby jeszcze współdziałania czegoś nadprzyrodzonego” (Kant, 1993, s. 68), gdyż „w niezbadanym polu tego, co nadprzyrodzone, jest jeszcze coś więcej, niż może on zrozumieć, co [równocześnie] byłoby konieczne do uzupełnienia braków moralnej zdolności” (s. 77), ale musimy przyznać, że „działanie łaski jest czymś niepojmowalnym” (s. 78).

Skoro działanie łaski Boga w nas jest dla nas niepojęte, to nasuwa się pytanie: w jakim celu Kant w ogóle napisał *Religię w obrębie samego rozumu*? Otóż m.in. w tym celu, aby pokazać, że rozum i religia (wraz z moralnością) nie są i nie muszą być w stanie wojny, co ma ogromne znaczenie dla samej religii, gdyż „religia, która bez wahania wypowiada wojnę rozumowi, na dłuższą metę nie stawi mu czoła” (Kant, 1993, s. 31).

Idea pokoju między religią a rozumem ma ogromne znaczenie dla umocnienia naszej hipotezy, że mądrość religijna może ocalić naszą ludzką tożsamość. W komentarzu do przekładu *Religii w obrębie samego rozumu* A. Bobko pisze: „Religia jest gwarantem zachowania tożsamości człowieka, bez niej następuje albo obniżenie wartości człowieka (dążenie wyłącznie do szczęścia kosztem rezygnacji z moralności), albo jej nadmierne wywyższenie (dążenie do doskonałości przy rezygnacji z potrzeb i pragnień zmysłowej natury)” (Bobko, 1993, s. 12). Pokój między rozumem i religią koresponduje z konkretyzacją naszej hipotezy: szansą na ocalenie ludzkiej tożsamości dzięki religijnemu milczeniu. Tożsamość człowieka, budująca się na pokoju między rozumem religijnym a rozumem filozoficznym, staje się źródłem dobra w świecie i kulturze. Kant zgodziłby się pewnie ze słowami Tomasza à Kempis z *Naśladowania Chrystusa*: „Spokojny to więcej niż uczoney. Gwałtownik nawet dobro potrafi obrócić na zło, wszystko złe mu się wydaje. Człowiek dobry, pełen pokoju, wszystko na dobre sobie tłumaczy” (1980, s. 71). Poszanowanie dla prawa moralnego przerodziło się u Kanta w religijny zachwyty, który nie ma nic wspólnego z uleganiem namiętnościom, choć zredukowanie religii do samej tylko moralności jest

dla chrześcijan nie do przyjęcia, na co zwrócił już uwagę Friedrich W.J. Schelling¹¹.

6. „Wiem, że powinienem – więc zdumiewam się obecnością prawa moralnego we mnie”: tożsamość w świetle filozofii Kanta, który dziękuje Bogu za to, czego nam nie objawił

Kant wpadł w niemal religijny i niemy zachwyt nad dwoma rzeczami, które odkrył (a nie wymyślił) w swoim rozumie, a określił jako „niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie” (Kant, 1984, s. 257). W obszarze rozumu teoretycznego bada on „niebo gwiaździste”, czyli to, co istnieje: prawa rządzące światem przyrody, który „otwiera przed nami tak niezmiernie pole różnorodności, ładu, celowości i piękna [...], tak iż nasz sąd o całości musi się zamienić w nieme, lecz tym bardziej wymowne zdumienie” (Kant, 1986, A 622, s. 363); z kolei w obszarze rozumu moralnego Kant bada to, co powinniśmy czynić: ze zdumieniem odkrywa we własnym rozumie niezaprzeczną obecność prawa moralnego, które jest powszechnym moralnym prawem ludzkości. Nieme zdumienie wobec tych rzeczywistości przybiera u Kanta wydźwięk religijny, gdyż „sprawdza się także i tutaj to, o czym zresztą dostatecznie poucza nas badanie przyrody i człowieka, mianowicie że niezgłębiona mądrość, dzięki której istniejemy, nie jest mniej godna czci w tym, czego nam odmówiła, niż w tym, czego raczyła nam udzielić” (Kant, 1984, 236). W życiu Kanta nie spełniły się słowa Ludwiga Feuerbacha: „Religijny podziw dla boskiej mądrości w przyrodzie jest tylko momentem entuzjazmu; odnosi się on tylko do *środków*, wygasa zaś w refleksji nad celami przyrody” (Feuerbach, 1988, 49, s. 294).

Jak etyka Kanta prowadzi nas do religii rozumu, która z kolei, dla osiągnięcia naszej szczęśliwości, domaga się pomocy nadprzyrodzonej łaski Boga, tak też zachwyt Kanta nad faktem „prawa moralnego we mnie” i ładem „nieba gwiaździstego nade mną” prowadzi nas do milczenia religijnego, do

¹¹ „Już teraz zwracam uwagę na to, jaki kontrast stanowią moje poglądy z poglądami Kanta wyłożonymi w jego *Religii w obrębie samego rozumu*. Kant wydobywa z chrześcijaństwa tylko jego treści moralne i jedynie to usiłuje upowszechnić, a temu, co historyczne, pozwala całkowicie zniknąć. W owym dziele chrześcijaństwo jako sprawa zniknęło bez reszty” (Schelling, 2002, s. 18).

uwielbienia niezgłębionej mądrości Boga. N. Fischer przypomina prywatny zapisek Kanta, który – rozważając uwarunkowania ludzkiego życia – utożsamia się z biblijną postacią Hioba i zapisuje dla siebie słowa mogące być jego życiową dewizą¹². Słowa te odzwierciedlają przyjęcie z wdzięcznością własnego życia i dzieła stworzenia jako dobrego daru: „Dlatego modłę się i pracuję” (Kant, *Reflexion* 8083, AA 19, 626, za: Fischer, 2013, s. 217). Znaczący jest list Kanta do Lavatera z 28 kwietnia 1775 roku, w którym Kant identyfikuje się z Hiobem:

Oczekuje Pan ode mnie opinii na temat Pańskiej rozprawy o wierze i modlitwie. Czy jednak Pan wie, do kogo się zwraca? Do kogoś, kto nie zna żadnego środka pewności, który w ostatniej chwili życia byłby przekonywający, jak najczystsza pewność w uznaniu najskrytszych myśli serca, i która powstrzymuje się razem z Hiobem przed przestępstwem schlebienia Bogu i czynienia wewnętrznego wyznania, które być może jest owocem przymusu, przez co dusza sama nie zgadza się ze sobą w wolnej wierze.

(Kant, AA 10, 176, za: Fischer, 2013, s. 217)

Nasza hipoteza badawcza, o ile miałyby otrzymać wsparcie zarówno ze strony Kantowskiej filozofii religii, jak i osoby samego Kanta, nakazuje nam teraz krytycznie ustosunkować się do pewnego biograficznego faktu z jego życia. Fakt ten – przyjęty bez głębszego namysłu – zdaje się przeczyć wiarygodności profesora Immanuela Kanta w dziedzinie osobistej modlitwy i jej roli w (moralnym) stawianiu się człowiekiem. Chodzi o to, że Kant nie miał zrozumienia dla publicznego kultu religijnego ani nawet dla słownej modlitwy.

Jeśli wierzyć biografom Kanta, osobom duchownym, które znały go osobiście, to jego osobista religijność nie wyrażała się w formie czynnego udziału w publicznym kulcie religijnym. Biografowie Kanta bardzo nad tym ubolewali i nawet wyrażali nadzieję, że do swojej moralnej szlachetności Kant dołączy jednak przykład osobistej modlitwy, który byłby widoczny dla wszystkich jego studentów¹³. Wydaje się, że głównym powodem, dla którego Kant nie chciał mieć nic wspólnego z publicznymi obrzędami

¹² Warto dodać, że figura Hioba była bliska nie tylko Kantowi, lecz także innym myślicielom Oświecenia. Por. (Baczko, 2001).

¹³ Szerzej na ten temat pisałem w moim studium: Śnieżyński (2002), s. 62–67.

religijnymi, była jego obserwacja życia księży oraz myśl, że uzurpują sobie oni prawo do władzy nad ludzkimi umysłami, a nawet nad łaską samego Boga; sprawują oni religijne obrzędy, ale są biegli tylko w tej sztuce, a już nie w życiu moralnym. Kant chciał to w sobie odwrócić: żyć moralnie, ale poza publiczną religijną obrzędowością, która – jego zdaniem – miała naiwnie usprawiedliwiać niemoralne życie wiernych i duchowieństwa. Oto jedna z jego uwag na ten temat: „Jednak chełpienie się tym, że Bóg łączy szczególne łaski z celebrowaniem takiej uroczystości oraz przyjmowanie za artykuł wiary twierdzenia, że te czysto kościelne praktyki miałyby być środkiem [zjednującym] łaskę, jest urojeniem religijnym, które może działać tylko wbrew duchowi religii. – Kler przypisywałby sobie znaczenie wyłącznego posiadacza środków [zjednywania] łaski, a więc stanowiłby w ogóle uzurpatorską władzę nad umysłami” (Kant, 1993, s. 240). Pomijając oświeceniowy ton tej wypowiedzi, trzeba przyznać, że Kant ma wiele racji: współcześni nam socjologowie religii dostrzegają, że Kościół jest traktowany jako „punkt usług religijnych”, które zamawia się nawet bez udziału osobistej wiary (lub ze zdumieniem, jeśli jest się przy tym zapytany o osobistą wiarę), a także istnieje dziś – bliżej nieokreślona – grupa duchowieństwa praktykująca (sprawująca religijny kult), ale niewierząca w Boga.

O ile w powyższych sprawach możemy przyznać rację Kantowi, o tyle nie możemy – jako chrześcijanie – stracić z oczu skrajności Kantowskiej filozofii religii, z którą zgodzić się nie możemy. O jaką skrajność chodzi?

7. „Wiem, że powinienem – więc idę z Kantem i ponad Kanta”: tożsamość w świetle krytyki logosu Kanta, który z góry wyklucza szczerłość modlitwy chrześcijańskiej

Chrystus dał swoim wyznawcom nakaz: „Wy zatem tak się módlcie: Ojcze nasz...” (Mt^{BP} 6, 9). Wyznawcy ci nie mogą zatem przystać na to, co mówił Kant, że ta (i każda inna) słowna modlitwa z zasady „nie jest zupełnie szczerą” (Kant, 1993, s. 235), dlatego „nie może mieć bezpośredniego związku z Bożym upodobaniem” (s. 236), gdyż, zamiast oddziaływać na nasze moralne usposobienie, „niczego się tu przez nią nie czyni, nie spełnia się żadnego z obowiązków, które obligują nas jako Boże przykazania, a więc naprawdę nie służy Bogu” (s. 234 i n.), a ponadto „usiłuje oddziaływać na Boga” (s. 235). Skoro Chrystus, którego Kant nazywa „Nauczycielem

Ewangelii” (s. 235), jest dla chrześcijan nieprzewyższonym objawicielem Boga w historii, to Jego polecenie modlitwy, związane z konkretną formułą słowną, jest obowiązkiem miłym Bogu, a poza tym Bóg chce wchodzić we wzajemność z człowiekiem, który przez swoją modlitwę – o ile jest ona szczerą i pokorną – może także oddziaływać na Boga, choć człowiek sam nic na ten temat wiedzieć nie może. Ponadto „Modlitwa Pańska” – jak wyjaśnia Biblia Poznańska – była znakiem rozpoznawczym nowej wspólnoty religijnej i od najwcześniejszych czasów weszła do liturgii, czyli wspólnej modlitwy całego ludu Bożego¹⁴. Któż zatem odważyłby się z niej zrezygnować, albo nawet twierdzić, że jej odmawianie z zasady nie może być miłe Bogu?

Biorąc pod uwagę następujące okoliczności, że mianowicie: chrześcijanie w związku z modlitwą otrzymali ostrzeżenie przed obłudą i gadulstwem („aby się ludziom pokazać”; „nie mówcie wiele jak poganie” Mt^{BP} 6, 5.7), nakaz skromności („Gdy ty się modlisz, wejdź do swego mieszkania, zamknij za sobą drzwi i módl się do Ojca, który jest w ukryciu”, Mt^{NP} 6, 6¹⁵), zostali pozbawieni złudzeń („Nie każdy, kto mówi do Mnie: »Panie! Panie!«, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz tylko ten, kto pełni wolę mego Ojca, który jest w niebie”, Mt^{NP} 7, 21) – to pozostając w zgodzie z takim duchem chrześcijaństwa można się w pełni zgodzić z Kantem, który uważa, że autentyczna modlitwa to modlitwa milczenia, bez użycia formuł słownych, która przepojona jest pragnieniem podobania się Bogu w tym, co jest Jego wolą w stosunku do człowieka. Filozof z Królewca stwierdza: „Serdeczne życzenie, aby we wszystkich naszych czynach i zaniechaniach być miłym Bogu, tj. pobudzać usposobienie towarzyszące wszystkim naszym działaniom, przeprowadzać je tak, jak gdyby miały miejsce w służbie u Boga – to jest duch modlitwy, która »bezustannie« może i powinna się w nas odbywać” (Kant, 1993, s. 235). Taka modlitwa milczenia rzeczywiście nieustannie kształtuje człowieka, który chce we wszystkim podobać się Bogu, a modlitewnych formuł słownych używa jedynie do tego, aby umocnić w sobie to moralne usposobienie, aby „duch modlitwy został w nas dostatecznie ożywiony i żeby można było ostatecznie odrzucić słowną [formę] modlitwy (przynajmniej dla naszych własnych potrzeb)” (Kant, 1993, s. 236). Te ostatnie słowa chrześcijanie mogliby przyjąć w tym sensie, że

¹⁴ Por. komentarz do Mt^{BP} 6, 9, przypis 9, s. 29.

¹⁵ Skrót ^{NP} oznacza Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem (Częstochowa 2008).

człowiek, który już posiadał cnotę poszukiwania woli Boga we wszystkim, co dotyczy jego życia, nie musi sobie samemu ciągle powtarzać słów modlitwy: „niech się spełnia Twoja wola” (Mt^{BP} 6, 10); chociaż – jak podkreśla Kant – chodzenie do kościoła na publiczne nabożeństwa jest zalecanym każdemu członkowi wspólnoty wierzących środkiem umacniającym osobistą wolę służenia Bogu, co ma się objawiać przez moralny wpływ nabożeństwa na postępowanie modlącego się człowieka (Kant, 1993, s. 238).

Przyszła kolej na wyekspozowanie myśli Kanta, która stanowi najdostojniejszy argument uzasadniający naszą hipotezę. Mianowicie: modlitwa milczenia jest programem wychowawczym, który już w umyśle dziecka próbuje zaszczyć przekonanie, że modlitwa nie polega na próbie „ogłędania” niewidzialnego Boga ani na wzniosłych myślach o Bogu lub religijnych uczuciach, ale na czymś zgoła innym i najbardziej dla zdrowej religijności podstawowym:

Dlatego wskazane jest, nawet przy najwcześniejszym ćwiczeniu modlitwy z dziećmi, które potrzebują jeszcze modlitwy słownej, troskliwie wbijanie im do głowy, że słowa (nawet wypowiedziane wewnętrznie, ba, nawet próby nastrojenia umysłu na ujęcie idei Boga, która powinna przybliżać się do naoczności) same w sobie nie mają tutaj znaczenia, lecz chodzi tylko o ożywienie usposobienia do takiego trybu życia, który jest miły Bogu – słowa są tylko środkiem służącym w tym celu wyobraźni. Natomiast w przeciwnym razie wszelkie służalcze okazywanie szacunku niesie z sobą niebezpieczeństwo, że jej skutkiem będzie jedynie obłudne czczenie Boga zamiast praktycznej służby Bogu, która nie polega na samych uczuciach.

(Kant, 1993, s. 238)

Odpowiedź na pytanie: czy istnieją dziś próby wprowadzenia w życie religijne dzieci i młodzieży wskazań Kanta dotyczących pedagogiki modlitwy milczenia – nie wchodzi już w zakres problematyki ściśle filozoficznej i powinna być podjęta w innego typu rozważaniach.

Bibliografia

Przekłady Pisma Świętego

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. Opracował zespół pod redakcją ks. Michała Petera (Stary Testament), ks. Mariana Wolniewicza (Nowy Testament). T. 1–4. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1991–1994.

Opracowania

Augustyn św. (2001). O wolnej woli. Tłum. A. Trombala. W: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. Oprac. W. Seńko. Tłum. zesp. (s. 493–648). Kraków: Wydawnictwo Znak.

Baczko, B. (2001). *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronności zła*. Tłum. J. Niecikowski, M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bobko, A. (1993). Kant i jego religia rozumu. W: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu* (s. 7–22). Tłum. A. Bobko. Kraków: Znak.

Bobko A. (2004). Filozofia religii Kanta – krytyka czy apologia? W: K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanaela Kanta* (s. 323–332). Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.

Comte-Sponville, A. (2001). *Duchowość ateistyczna*. Tłum. E. Aduszkiewicz. Warszawa: Czarna Owca.

Crosby, J.F. (2007). *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*. Tłum. B. Majczyna. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Feuerbach, L. (1988). O istocie religii. W: L. Feuerbach, *Wybór pism*. T. 2: *Zasady filozofii przyszłości* (s. 184–270). Tłum. K. Krzemieniowa, M. Kwieciński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Fischer, N. (2005). *Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben? Kants Philosophie als ‚ancilla theologie‘*. Herausgegeben im Auftrag des Senats der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt von J. Genosko, Th. Pittrof und B.M. Zapff. Wolnzach: Kastner.

- Fischer, N. (2013). Endzweck Mensch. Zum Sinn der Schöpfung nach Immanuel Kant. W: M. Hofer, Ch. Meiller, H. Schelkshorn, K. Appel (Hrsg.), *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagrafen (§§ 84–91) in Kants ›Kritik der Urteilskraft‹* (s. 193–218). Freiburg/München: Verlag Karl Albert.
- Göbel, Ch. (2005). Kants Gift. Wie die 'Kritik der reinen Vernunft' auf dem 'Index librorum prohibitorum' kam? W: N. Fischer (Hrsg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte* (s. 91–137). Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Heidegger, M. (1989). *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1984). *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1986). *Krytyka czystego rozumu*, t. 2. Tłum. R. Ingarden, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. Bobko, Kraków: Znak.
- Kant, I. (2005a). *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszekiewicz. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Kant, I. (2005b). *Ugruntowanie metafizyki moralności*. Tłum. P. Zarychta. Kraków: Zielona Sowa.
- Kłoczowski, J.A. (2001). *Drogi człowieka mistycznego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lec, S.J. (2007). *Myśli nieuczesane. Wszystkie*. Warszawa: Oficyna Literacka Noir sur Blanc.
- Mistrz Eckhart (2001). *Myśli i rozważania*. Tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze.
- Moskal, P. (2008). Przedmiot doświadczenia religijnego. *Filozofia Religii*, 4, 15–26.
- Schelling, F.W.J. (2002). *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Śnieżyński, K. (2002). *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny.
- Tomasz à Kempis (1980). *O naśladowaniu Chrystusa*. Tłum. A. Kamińska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

THE SENSE OF MORAL OBLIGATION AS A DISCLOSURE OF IDENTITY IN THE CONTEXT OF KEEPING SILENT FOR RELIGIOUS PURPOSES

Summary

This article is in the form of a diptych: for both presentational and conceptual purposes it falls into two parts that complement each other. The sense of moral obligation (considered with reference to the case of the philosophy of Immanuel Kant), and that of moral dissatisfaction with oneself associated with it, are experiences common to humanity in general that also perhaps serve more than any others to convince us of the existence of our unique personal identity. Such a disclosure of our identity is born from within the inner quietude of a human being, in their conscience, which requires a state of such quietude if it is to speak out from within us. We shall present such a disclosure of human identity here in the form of a number of overlapping theoretico-practical moves conducted at the level of thought, firstly in predominantly philosophical terms (the *logos* of philosophy), then with a balance maintained between religion and philosophy (the *logos* of the Christian religion and that of philosophy), and finally and centrally in a predominantly religious context (Christianity).

The discovery of one's identity via the perspective of moral obligation, with its two elements (one fixed, the other changeable), has been formulated verbally thus: "I know that I should, so..." The first element takes us nowhere, with "I know that I should" just reflecting one's awareness of moral obligation. The second, however, sets us on a path, reflecting as it does the context in which moral consciousness contributes to discovering and experiencing the truth about a human being and his or her identity. In the first part of the diptych, this context is found to consist in the following: (1) personal identity seen in the light of the *logos* of philosophy; (2) religious identity seen in the light of the *logos* of religion and mysticism; (3) dialogical identity seen in the light of the *logos* of philosophy and religion; (4) identity seen in the light of the *logos* of the Christian religion, construed as not threatened by the philosophy of Kant; (5) identity seen in the light of the philosophy of Kant, construed as having nothing to fear from Christianity; (6) identity seen in the light of the philosophy of Kant, with the latter construed as someone grateful to God for what he has not revealed to us; (7) identity seen in the light of the criticism that Kant's *logos* fails to allow for the sincerity of Christian prayer.