

Tadeusz Ciołkiewicz

Problem Boga u Kanta w ujęciu J. Collinsa

Studia Philosophiae Christianae 21/1, 177-185

1985

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z ZAGADNIENIŃ METAFIZYKI

TADEUSZ CIOLKIEWICZ

PROBLEM BOGA U KANTA W UJĘCIU J. COLLINSA

WSTĘP

Zagadnienie Boga w filozofii Kanta ma znaczenie nie tylko historyczne, wskazuje bowiem z jednej strony na określony moment w historii filozofii, ale i z drugiej na pewien typ podejścia do tego zagadnienia, który charakteryzuje się odrzuceniem metafizyki i przesunięciem problemów z nią związanych w sferę wiary. Współczesne nurty filozofii często posługują się kantowską metodą, dlatego też ważnym dla nas jest aby dokładnie rozpatrzyć motywy takiego a nie innego podejścia do tego zagadnienia. Próbą takiego właśnie ukazania zasadniczych założeń i motywów filozofii Kanta jest studium Jamesa Collinsa p.t. *Kant on God*, które stanowi fragment dużego dzieła poświęconego filozoficznej refleksji dotyczącej Boga w nowożytności. Książka ta zatytułowana *God in modern philosophy* ukazała się niemal równocześnie na rynku amerykańskim i angielskim (Wyd. amerykańskie 1959, angielskie 1960) i stanowi do tej pory jedną z najważniejszych rozpraw omawiających tę problematykę na gruncie anglosaskim. Analizowane są w niej pewne typy podejścia do zagadnienia Boga, zarówno ateistyczne jak teistyczne. Nie jest to historia autorów, lecz raczej historia problemów. Jedyne autorami, którzy dla Collinsa stanowią jednocześnie problem są: Kant i Hegel; im też poświęcone są osobne rozdziały. Rozdział o Kancie zajmuje miejsce centralne, co jest uprawnione z racji czasowej jak i problemowej. „Wszystkie główne drogi filozofii nowożytnej — pisze Collins w pierwszych słowach tego rozdziału — prowadzą do Kanta i tak samo się od niego rozchodzą. Filozofia Boga nie jest wyjątkiem w tym historycznym centralizmie”. Omówimy tu wspomniane studium z zachowaniem kolejności pojawiania się problemów. Rozdział pierwszy omawia przedkrytyczny okres Kanta, drugi krytyczny, trzeci myśli zawarte w drugiej części *Krytyki czystego rozumu* oraz zagadnienia moralności. Przy tłumaczeniu angielskich terminów kantowskich kierowałem się ogólnie przyjętymi propozycjami Ingardena n.p. niem. Anschauung, ang. intuition, pol. nacożność i t.d.

1. SZUKANIE PODSTAW TEIZMU

Aby dobrze zrozumieć kantowskie perypetie związane z zagadnieniem Boga, trzeba dobrze znać źródła, z których wyrasta cała koncepcja Kanta oraz prześledzić dokładnie całą jego długą drogę filozoficznego rozwoju. Kłopoty bowiem, które pojawiły się już przy pierwszych próbach rozwiązania tego problemu, były kłopotami, które wyływały

z braków samej racjonalistycznej filozofii Leibniza, Wolffa oraz ich epigonów. W koncepcjach tych próbowano wielu sztuczek omijając przy tym nagminnie wszelkie trudności, jakie mogły się pojawić przy dokładniejszym spojrzeniu na realnie istniejący świat. Zadanie, jakie sobie Kant postawił, znalezienie niepodważalnej formuły dowodu istnienia Boga, w pierwszym rzędzie wymagało wykazania braków tkwiących w dowodach racjonalistycznych. Kant podjął się tego zadania przyjmując już pewne założenia. I tak, po pierwsze, próbował rozpatrywać wiedzę o Bogu tak samo jak współczesną mu wiedzę przyrodniczą, co pociągnęło za sobą odrzucenie poprzednich racjonalistycznych sposobów dowodzenia Boga, jak również zastosowania idei Boga w rozwiązywaniu problemów przyrodniczych. Po drugie, uważał, iż aby osiągnąć wiarygodność dowodu trzeba bardziej precyzyjnie zająć się jego bazą — metafizyką, która rzetelnie uprawiana może dać w efekcie niezachwiane podstawy dla dowodu. Przeświadczenie Kanta o istnieniu Boga było niezachwiane aż do końca jego dni, jednakże irtowało go racjonalistyczne podejście, które przypisywało boskiej ingerencji najmniejsze determinacje w przyrodzie. Był przekonany, że nie ma takiego sposobu argumentacji filozoficznej czy naukowej, który mógłby zniszczyć jego osobistą wiarę w Boga. I właśnie tak niezachwiana pewność osobistej wiary z jednej strony, a kłopoty, jakie stwarza próba znalezienia teoretycznych a zatem i czysto racjonalnych podstaw dla tej wiary z drugiej, stworzyły antynomie, która znajduje dopiero rozwiązanie w *Krytyce praktycznego rozumu*.

W pierwszym rzędzie Kant podjął się badania głównej tezy racjonalistów, że wykazanie istnienia Boga jest w większości aprioryczne. Aby ujawnić braki takiego sposobu postępowania skupił swoją uwagę na trzech zasadniczych elementach tych argumentów: racji dostatecznej i istnienia przyczynowości. Pojęcie racji dostatecznej istnienia ukrywa pewną niejasność, która pomaga racjonalistom w dochodzeniu do zamierzonych rezultatów. Może bowiem chodzić tu o dwa typy relacji odnoszące się do dwu porządków. I tak możemy pytać o rację w porządku realnym, która jest racją pewnego stanu faktycznego, pewnego (*ratio existentiae determinas*) lub o rację, która tylko określa naszą wiedzę o prawdzie czegoś istniejącego (*ratio existentiae cognitionem determinas*). Pierwsza z tych racji jest racją realną, druga logiczną. Racjoniści używają obu tych racji zamiennie i stąd łatwo udawało im się dochodzić do realnego istnienia Boga z podstawy czysto logicznej. Jeżeli niektórzy filozofowie, przyjmując idee boskiej istoty jako logiczną abstrakcję, chcą dzięki niej dokonywać wniosków na poziomie egzystencjalnym, to zachodzi tu nieporozumienie wynikające z pomieszczenia dwóch odrębnych porządków.

Dalej analizuje Kant pojęcie istnienia. Jak przyznaje, istnienie jest trudne do zdefiniowania, ale można uchwycić kilka zasadniczych jego cech. Pierwsza to to, że istnienie nie jest predykatem, bo przecież można mieć istotę ze wszelkimi predykatami a jednocześnie nie wiedzieć czy dana rzecz istnieje, czy nie. Drugie, istnienie jest w rzeczy umieszczone w sposób absolutny tzn. taki, że bez istnienia nie byłoby w realnym bycie ani istoty ani predykatów. I ostatnia cecha: istnienie nie może być dodawane w bycie w porządku istoty. Mając tak określone pojęcie istnienia Kant analizuje racjonalistyczne argumentacje dochodząc do wniosku, że wszelkie analizy wyprowadzające z możliwej istoty egzystencjalne wnioski są nieuprawnione zważywszy, że istnienia nie można dodawać w porządku istoty. Istnienie

wedle niego nie jest uchwycone przez badanie istoty, ale przez zwrócenie się wprost do doświadczenia. Jaki jest to rodzaj doświadczenia? — Kant ma ciągle nadzieję, że owo doświadczenie może zaprowadzić metafizykę do istnienia Boga. (Jak wiemy z jego dalszych prac, późniejsza kantowska analiza doświadczenia wykazała coś wręcz przeciwnego).

Następne pojęcie to przyczynowość. Tu Kant zgadza się z Humeem, że nie można na podstawie samej analizy istoty skutku wnioskować o jego przyczynie. Dwie zasady, które tu stosują racjoniści, sprzeczności i racji dostatecznej, nie mogą nam dostarczyć koniecznych wniosków. Kant sądzi, że taki sposób postępowania może mieć sens jedynie wtedy, gdy przyjmiemy panteizm, taki jak np. reprezentował Spinoza, gdzie każdy odłam świata może być istotowo analizowany jako boska substancja.

Dalsze rozważania omawianego problemu w okresie przedkrytycznym dotyczą samej podstawy dowodu. Kant wyszczególnia kilka postaci dowodu, z których większość stosuje się do wyżej skrytykowanych sposobów argumentacji np. słynny, jak powiada Kant, równie słynny jak nieprawdopodobny argument Wolffa z przygodności, w którym przyjmuje się, że jeżeli coś przygodnie istnieje, to musi istnieć jakiś byt nieuprzednio przyczynowany, konieczny. Zakłada się tu uprzednio pojęcie takiego bytu gdyż z tego, że coś istnieje, nie wynika jeszcze, że musi istnieć jeden byt nieuprzednio przyczynowany, bo może ich istnieć kilka, i tak samo inne określenia nie mogą być wnioskowane z bytu czy bytów istniejących. Samo zresztą pojęcie przygodności, jako podstawa tego dowodu, omija realny akt istnienia i jest pojęciem czysto logicznym, z którego nie można otrzymać konkluzji egzystencjalnej. W badaniach tych Kant nie dostrzegł jednak — zdaniem Collinsa — możliwości wnioskowania egzystencjalnego i dlatego też jego krytyka dowodu z przygodności nie stosuje się do dowodu z przygodnie istniejącego, złożonego bytu.

Analizując podstawy dowodów nie mógł pominąć Kant i deistycznej podstawy dowodu. Jest nią, jak wiadomo, harmonia wszechświata, czy też istnienie praw przyrody. Kant słusznie zauważa, że istnienie praw, które działają w przyrodzie, nie musi wcale prowadzić do Boga Stwórcy, może raczej prowadzić do skończonej przyczyny. Poza tym tego typu supozycje są tylko przypuszczeniem i Bóg nakręcający świat niczym zegarmistrz swój zegar może bardzo łatwo przez ateistów być zastąpionym naturą czy czymś podobnym. Argument deistów jest raczej hipotetyczną metaforą i nie ma ważności argumentu. Jest jednak zasadnicza różnica między czynnikiem tworzącym porządek z niczego a czynnikiem, który tworzy porządek z danej materii. I dlatego argument ten choć sam z siebie tak przekonywający, nie ma jednak ważności teoretycznej.

Zagadką jest, dlaczego Kant, w omawianym tu okresie przedkrytycznym, krytykując racjonalistyczne argumenty za istnieniem Boga, sam wklął się w podobny sposób myślenia, budując swój własny dowód. Przedstawia się on następująco: Istnieje byt posiadający absolutną konieczność i realność, jeżeli przyjęcie jego nie istnienia pociąga za sobą jawną sprzeczność przez usunięcie istotnych danych, które czynią wszystkie rzeczy możliwymi. Kant nie był zadowolony z tego sformułowania i uczynił w nim wiele poprawek, jednak uznał, iż taki kierunek dowodu powinien być obrany. Collins zauważa, że dowód ten ma kilka słabości. Nie jest tu powiedziane, jak dochodzimy do isto-

tej możliwości rzeczy. Ta możliwość łączy się jakoś z obecnością rzeczy, ale Kant nie analizuje tego dokładnie tylko dodaje, że jego pojęcie doświadczenia nie jest dostatecznie rozwinięte i że po zanalizowaniu bliżej doświadczenia znajdzie się mocniejszą podstawę do dowodu. Poza tym Kant opiera się tu na aksjomacji, że owa możliwość nie jest postulatem logicznym lecz opiera się na tym co faktycznie istnieje. Jest to typowo Wolframowski sposób myślenia.

Wydaje się, że właśnie te wewnętrzne sprzeczności, na które natknął Kant przy próbie formułowania dowodu, a tkwiące w obarczonym racjonalistyczną tradycją pojęciach których używał, skłoniły go do bardziej krytycznego spojrzenia na metafizykę. Nie zapominajmy, że Kant był zachwycony ideałem wiedzy przyrodoznawczej, tego jak sam nazywał „czystego przyrodznawstwa”. W tej dziedzinie twierdzenia miały charakter konieczny, pojawiały się tam prawa empirycznie weryfikowane i t.d. Sam pomysł zastosowania tego ideału wiedzy do metafizyki był nowy i Kant widział w nim szansę powodzenia. Dokonało się zatem w krytycznym okresie zawężenie pojęcia metafizyki do epistemologicznego porządku i uczynienia z niej nauki o ogólnych warunkach wiedzy.

2. ROZPRAWA Z TEOLOGIĄ NATURALNĄ

Swoją rozprawę z teologią naturalną dokonał Kant w trzech etapach: określenie ogólnych warunków wiedzy; opis metafizyki razem z jej odniesieniami do teologii naturalnej; analiza argumentów za istnieniem Boga w teologii naturalnej.

A. Kant stawia sobie pytanie o możliwość wiedzy apriorycznej, która posiada w sobie przystosowanie przedmiotów doświadczenia. Tak dzieje się w fizyce newtonowskiej czy czystej matematyce. Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba odwołać się do podstawowych warunków naszego doświadczenia. Cechuje je dwoistość. Mamy tu zarówno do czynienia z elementami formalnymi, które porządkują jak i elementami materialnymi, które temu porządkowaniu się poddają. Zmysły dostarczają nam materiału, który jest różnorodny i jako taki nie ma w sobie żadnego porządku. Istnieją zatem w samej świadomości elementy, które są warunkami naszego poznawania świata. Dopiero z połączenia zmysłowych danych z warunkami czy kategoriami, które posiada podmiot, kształtuje się dziedzina przedmiotowości. To, co pojawia się zmysłowo nie koniecznie musi być tym, co istnieje realnie, dziedzina przedmiotowości mówi nam tylko to, co sami do niej włożymy. Realne istnienie pozostaje tu nieznanym i niepoznawalnym terytorium. Rzeczy same w sobie prawdopodobnie są podstawą naszych zmysłowych zjawisk, ale nic o nich nie możemy powiedzieć poza owym przypuszczeniem. Zostaje tu utożsamiony przedmiot wiedzy z przedmiotem doświadczenia. Wiedza jest rezultatem syntezy między zmysłową naocznością a zasadami sądenia czy kategoriami intelektu. Oba krańce tej syntezy są konieczne, bo zarówno bez zmysłowej naoczności kategorie są pustymi formami, jak i bez kategorii intelektu, zmysłowa naoczność nie posiadałaby koniecznych cech, które charakteryzuje świat naukowych wypowiedzi. Łatwo zauważyć, że tak zinterpretowane doświadczenie wyklucza każdy przedmiot, który pojawia się na drodze rozumowania i nie jest dany w zmysłowej naoczności. Skoro doświadczenie rozciąga się tak daleko jak świat zmysłów, to stąd Kant konkluduje, że tylko zmysłowe przedmioty są doświadczalne a zatem poznawalne.

Jak widać, cała ta koncepcja ograniczająca pole doświadczenia do danych zmysłowych daje Kantowi skuteczną broń w zwalczaniu teorii metafizycznych i teologii naturalnej. Mamy tu do czynienia z połączeniem dwu tendencji: empirystycznej, która określiła dziedzinę doświadczenia i racjonalistycznej (głównie Leibniz), która wyznacza czystą dziedzinę czy aprioryczne źródło dla uniwersalnych i koniecznych pojęć. Collins twierdzi, że to, do czego Kant dotarł, nie jest dziedziną doświadczenia w szerokim tego słowa znaczeniu, ale teorią pewnych typów doświadczenia i przedmiotowości dostosowanej do tez fizyki Newtona. I podobnie, poszukując zasad myślenia o świecie Kant przyjmuje Leibniziański schemat, w którym wszelkie ogólne formalne określenia są formami świadomości, a nie wziętymi ze zmysłów zasadami bytu. Mamy tu u Kanta do czynienia jedynie z uprzednim wyrażeniem zgody na to, iż umysł ludzki musi z własnej natury wywoływać wszystkie swoje intelektualne formy. Przedstawienie intelektualnych aspektów przedmiotów, które następnie można redukować do świadomości ogólnej oraz zawężenie doświadczenia do zjawisk, nie wynika — zdaniem Collinsa — z integralnej analizy ludzkich dróg poznania, ale jest konsekwencją użytej metody i założeń.

B. Następnym krokiem w rozprawie z teologią naturalną było opisanie tej dziedziny i metafizyki w kontraście z dopiero co uzyskanymi rezultatami badań nad naturą wiedzy. Zadanie wykazania sprzeczności metafizyki z ogólnymi zasadami doświadczenia było o tyle ułatwione, iż metafizyka wolffiańska zaniedbała opracowanie systematycznej koncepcji doświadczenia skupiając się na własnych dedukcyjnych możliwościach. Swoje opisanie metafizyki koncentruje nasz autor na trzech zasadniczych elementach metafizyki, mianowicie jej celu, metodzie i rzeczywistej zawartości. Celem metafizyki jest skierowanie umysłu ponad wszelką wiedzę o zmysłowych przedmiotach do dziedziny ponadzmysłowej. Zatem metafizyka transcenduje doświadczenie, a jej przedmioty nigdy w nim nie mogą się pojawić. Metoda dostosowana do jej celu próbuje przejść ponad zmysłowym światem przez ustanowienie czystych apriorycznych pojęć i zasad i dalsze realizowanie ich implikacji. A ponieważ czyste pojęcia — według Kanta — mają swą ważność w połączeniu z naocznością zmysłową, to stąd jasno wynika, iż wiedza metafizyczna jest wiedzą pustą, wiedzą iluzoryczną. Błędem metafizyki nie jest to, że analizuje aprioryczny świat ponadzmysłowy, lecz to, iż rozszerza swe konkluzje na świat realnych bytów odnosząc pewne skończone istnienia do logicznej nieuwarunkowanej całości.

Rozważania aprioryczne nie mogą pretendować do wiedzy o zmysłowej rzeczywistości. Dowodzi tego Kant czyniąc zasadnicze rozróżnienie między intelektem a rozumem. Intelkt jest ściśle związany ze zmysłową naocznością, podczas gdy rozum bada jedynie własne inteligibilne formy myśli, które są pozbawione zmysłowej naoczności. Rozum może używać swoich pojęć na dwa sposoby: regulatywny i konstytutywny. Regulatywne użycie idei jest czystą subiektywnością posiadającą ważność podmiotową — pomaga w porządkowaniu własnych myśli i przynosi naszym ideom pożądaną jedność. Takim użyciem regulatywnym posługuje się własna Kanta metafizyka transcendentálna, uznana przez niego za jedynie ważną. Konstytutywne użycie rozumu jest nieprawomocnym żądaniem rozumu i prowadzi do transcendujących metafizyk. Każde użycie konstytutywne idei wprowadza zamieszanie wpływające z pomieszania porządku realnego i logicznego. To oskarżenie

transcedujących metafizyk rozciąga Kant dalej na teologię naturalną. Analiza kantowska miała na celu głównie obalenie wszystkich dowodów, w których mamy do czynienia z konstytutywnym użyciem rozumu.

C. Trzy główne typy dowodów istnienia Boga wyróżnił Kant: ontologiczny argument z najdoskonalszego bytu; kosmologiczny argument z przygodności; fizyko-teologiczny argument z oczywistego porządku wszechświata.

Ontologiczny dowód już powyżej został zanalizowany i jest nieuprawomocniony, gdyż pojęcie najdoskonalszego bytu jest pojęciem logicznym, z którego nie można wnioskować o istnieniu realnego bytu. Co więcej, Kant uważa, że oba następne rodzaje muszą w końcu odwołać się do argumentu ontologicznego. Stąd prosty wniosek, że wszystkie te dowody są uwikłane w błąd. Ale co stało się z kantowskim dowodem z wewnętrznej możliwości rzeczy? — Nowa koncepcja doświadczenia, którą przyjmuje — nie pozwala mu na oparcie dowodu na realnych, istotnych znakach rzeczy samych w sobie. Tym, co umożliwia rzeczy jest sama struktura doświadczenia sprowadzająca się do immanentnej świadomości ogólnej oraz zmysłowej naoczności. Oba te składniki nie dają żadnej podstawy do dowodu. Wobec tego Kant twierdzi, iż każda spekulatywna próba przeprowadzenia wnioskowania od przygodnych bytów do Boga jest fałszywa. Collins dodaje, że tego typu żądanie należałoby zbadać w świetle realistycznego teizmu. Realista bowiem będzie twierdził, że nie ma luki w ciągu wniosków od zmysłowo danych istnień do Boga. Kant analizując ten sposób, dochodzi do wniosku, że już na drugim etapie tego argumentu przechodzimy z tego, co koniecznie istnieje do idei tego, co koniecznie istnieje. Nie może być sądów konstytutywnych tam, gdzie odnosimy się do realnej rzeczywistości. Sądy konstytutywne o wiedzy są możliwe, gdy weźmiemy formalne warunki apriorycznej naoczności, syntezę wyobraźni i jedność syntez w transcendentalnej apercepcji i odniesiemy to wszystko do możliwości empirycznej wiedzy w ogóle.

Zdaniem Collinsa kantowska analiza, jakkolwiek skuteczna, nie odnosi się do wszelkiego rodzaju dowodów. Aby uznać analizy Kanta za słuszne dla wszelkiego rodzaju dowodów trzeba zgodzić się na jego założenia. Wystarczy zobaczyć, jakiej metamorfozie uległo w jego krytycznych pracach pojęcie istnienia. Istnieje to, co jest dane w doświadczeniu, tzn. w formach czasu i przestrzeni oraz jest skonstatowane przez kategorie intelektu. Takie pojęcie istnienia różni się znacznie od jego własnego pojęcia z okresu przedkrytycznego, jak również od istnienia w realistycznej metafizyce. Jeżeli Kant stosuje epistemologię fizyki do opisu metafizycznego istnienia bytu przygodnego, to nic dziwnego, że umyka mu najistotniejsza część doświadczenia. Stąd w mniemaniu Collinsa to, co zrobił Kant jest raczej opisem neotycznych warunków dla przedmiotu w fizyce niż opisem aktu istnienia zmysłowej rzeczy. Jego krytyka nie odnosi się do aposteriorycznego dowodzenia istnienia Boga, która opiera się na filozofii, która ma podstawy w realistycznej analizie bytu.

3. IDEA BOGA I MORALNY POSTULAT ISTNIENIA BOGA

A. Walka z teologią naturalną nie miała na celu zniszczenia podstaw teizmu. Broń Kanta była obusieczna, tak też: ugodził zarówno tych, którzy zbyt pochopnie prowadzili wnioskowanie, gdyż istnienie Boga było im potrzebne ze względów czysto systemowych, jak i tych,

którzy z racji nie pojawiania się bytu boskiego w zmysłowym świecie dowodzili jego nieistnienia.

Do czego prowadziło konstytutywne użycie idei Boga, najlepiej wiadać na antynomiach. Jednakże, idea Boga używana zgodnie z zasadami spekulatywnego rozumu jest potrzebna i pełni tam ważną funkcję. To, że nie posiada realności, trudno się dziwić, skoro mamy tylko naoczność czasowo-przestrzenną, w której nic wiecznego i duchowego pojawić się nie może. To, że spekulatywne użycie idei Boga nie ma swej przedmiotowości, nie oznacza, że jest bezsensowne. Chociaż umysł nie może nic wiedzieć o rzeczach samych w sobie, to może przynajmniej myśleć koherentnie o logicznych znaczeniach, które transcendują zmysłowe zjawiska. Nie może być ścisłej wiedzy o ponadzmysłowej rzeczywistości (*noumeronum non datur scientia*), może być jednak wiedza mająca charakter subiektywny. Założenie najwyższej inteligencji, jako jedynej przyczyny jedności świata, lecz, co prawda, tylko w idei, może zawsze być pozytywne dla rozumu, a przy tym nie może zaszkodzić.

Ideę Boga można traktować jako pojęcie analogiczne, ale nie tak analogiczne jak to rozumie realistyczna metafizyka, lecz analogiczne jako pewien „symboliczny antropomorfizm”. Chodzi tu o to, że idea ta oświetla symbolicznie naturę naszego rozumu. Realizm ugruntowuje analogie dla na przyczynowych relacjach między istnieniami, i stąd też angażuje analogie dla egzystencjalnego wnioskowania do Boga. U Kanta jest to zastępstwo dla przyczynowości, gdy ta nie może funkcjonować. Analogia kantowska daje dostęp do struktury ludzkiej podmiotowości a nie egzystencjalnego aktu bytu Boga.

2. Teizm Kanta znalazł swe ujście w *Krytyce praktycznego rozumu*, gdzie realne istnienie Boga ma charakter postulatów. Jak to się często powtarza, Kant zaprzeczył wiedzy, aby zrobić miejsce dla wiary. Wprowadza tu podział na trzy rodzaje myślenia: mniemanie, wiedza i wiara. Z mniemaniem mamy do czynienia, gdy uważamy coś za prawdę, ale jednocześnie wiemy, że nie jest ona ważna ani podmiotowo ani przedmiotowo. Wiedza, to prawda zarówno podmiotowa jak przedmiotowa. I wiara, gdy uważamy coś za prawdę i jest ona wystarczająca podmiotowo a nie przedmiotowo. Racjonalna wiara w Boga jest to sposób ustawienia siebie w odniesieniu do ponadzmysłowej rzeczywistości. Postulat wiary ujęty jest w tej koncepcji razem z postulatami wolności i nieśmiertelności. Prawa moralne, które człowiek przeżywa jako imperatywy, tworzą całe jego życie moralnych powinności. Aby nadać pełny sens tym powinnościom, stawiamy trzy wyżej wymienione postulaty. Postulat jest czymś więcej niż zwykła hipoteza i czymś mniej niż zasada moralności. Bóg jest postuletem moralności, ale nie jest jej podstawą.

Taką postawę Kanta nazywa Collins funkcjonalizmem. Antynomia między dążeniem do szczęścia a imperatywem praw moralnych jest rozwiązana przez postulowanie sprawiedliwego prawodawcy. Racjonalna wiara w Boga w istocie afirmuje istnienie Boga jako bytu w sobie, lecz tylko dla koherencji i realności moralnego ideału. Postulat istnienia Boga ma stworzyć harmonię między naturą a cnotą. Kant skrytykował podobne jemu argumenty antropologiczne i twierdził, że przyjęcie istnienia Boga ma swoją ważność tylko na polu moralności i nie jest to dowód, który można uznać w innych dziedzinach.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiając kantowską refleksję dotyczącą Boga, Collins akcentuje mocno same źródła, które doprowadziły Kanta do takich a nie innych rozwiązań. Wiele uwagi poświęca przedkrytycznym działom Kanta, gdzie analizy przeprowadzane są jeszcze na obszarze metafizyki. Natomiast postulatyczna rola Boga, którą Kant wprowadził w filozofii praktycznej jest traktowana przez Collinsa jedynie jako pewna konsekwencja obranej drogi i dlatego autor poświęca jej mniej uwagi niż badaniom z okresu przedkrytycznego, które wyznaczyły późniejsze rozwiązania. Collins najwidoczniej uważa, że bardziej warte przedstawienia są próby znalezienia racjonalnych przesłanek dla teizmu niż rozważania filozofii praktycznej Kanta, gdzie Bóg traktowany jest jako konieczny element moralności. To, że Kant dochodzi do przyjęcia realności Boga nie rozwiązuje żadnych problemów poza sferą moralności. Aby nadać sens naszym prawom moralnym, postulujemy istnienie Boga jako sprawiedliwego prawodawcy, ale w ten sposób nie możemy poznać Boga w Jego ontycznych właściwościach. Collins pokazuje wyraźnie, jak Kant przechodzi od badań, gdzie ideałem jest znalezienie niepodważalnej argumentacji za istnieniem Boga, która potem mogłaby być ważna w innych dziedzinach szczegółowych, do przyjęcia Boga tylko w sposób względny, czy to jako idei regulatywnej rozumu (immanentne zastosowanie rozumowe) czy jako postulatu moralności (immanentne zastosowanie w sferze praktyki). Takie względne przyjęcie istnienia Boga jest konsekwencją odrzucenia metafizyki, w której można by znaleźć podstawy dla teizmu (co Kant zresztą sam twierdził). Studium Collinsa charakteryzuje się dokładnym badaniem założeń oraz innych czynników, które doprowadziły Kanta do przyjęcia jego głównych tez. Mamy tu zatem do czynienia z ukazaniem rozważań Kanta jako pewnej struktury, której elementy wzajemnie się warunkują. Takie przedstawienie ułatwia czytelnikowi zrozumienie dość trudnych zagadnień, choć nie jest wolne od pewnych uproszczeń.

Omawiając poszczególne zagadnienia Collins często powtarza, że ten czy inny problem należałoby przebadać w świetle realistycznego teizmu. Tak jest np. przy omawianiu teorii doświadczenia, gdzie Collins wyraźnie podkreśla, że Kant bada jedynie pewien typ doświadczenia i jeżeli chcemy mieć wiedzę o doświadczeniu, trzeba też przypatrzeć się innym rodzajom doświadczenia, na przykład takim, jakie opisuje realistyczny teizm. Nie mamy tu do czynienia z uwagami krytycznymi, które prezentowałyby jakiś inny pogląd, lecz tylko ze wskazaniem na inny rodzaj rozwiązań. Takie uwagi mają jednak swoje znaczenie, bo przecież jeżeli Kant rozważa np. tylko pewien typ doświadczenia, to konsekwencji nie można rozciągać na wszelkie doświadczenie. Nie jest to zatem krytyka lecz postawienie pod znakiem zapytania pewnego zagadnienia, co ma skłonić czytelnika do uważnego przemyślenia konkluzji, które z tego zagadnienia wypływają.

Kant często lubił mówić, że filozof krytyczny jest jak sędzia, który obiektywnie wsłuchuje się w argumenty stron, aby następnie wydać werdykt zgodny z własnym racjonalnym prawem. Problem jednak leży w tym, czy owe prawo stosuje się do wszystkich sposobów postępowania i do wszystkich dziedzin. Myślę, że tak można scharakteryzować ogólnie stosunek Collinsa do filozofii Kanta. Autor omawianego fragmentu książki pragnie widzieć w myślicielu z Królewca partnera do dialogu i traktuje jego wypowiedzi w łączności ze współczes-

nyymi odmianami realistycznej teodycei. Analizuje subtelnie zarówno założenia Kanta jak i jego konsekwencje. Nie podaje jednak gotowych rozwiązań kantowskich trudności, pozostawia je ze znakiem zapytania do przemyślenia uważnemu czytelnikowi.

STANISŁAW KRAJSKI

SUBSTANCJA ŻYWA I ŻYCIE WEDŁUG *De ente et essentia* TOMASZA Z AKWINU

1. Wstęp 2. Substancja żywa jako substancja materialna 3. Substancja żywa jako substancja żywa 4. Zakończenie

1. WSTĘP

W *De ente et essentia* Tomasz poświęca substancjom żywym niewiele miejsca. Omawia lub wymienia je tylko tam, gdzie jest to konieczne lub wskazane dla jasności całego wykładu teorii substancji. Dane, odnoszące się do substancji żywych, zawarte w *De ente et essentia*, stanowią jednak wystarczający materiał przynajmniej dla ogólnego zarysowania Tomasza koncepcji substancji żywej. W myśl tej koncepcji, ta substancja materialna jest substancją żywą, która posiada określoną esencjalną strukturę ontyczną. Substancja żywa w ujęciu Tomasza, o ile powstaje w sprzyjającym jej środowisku, w którym może nastąpić jej prawidłowy ontyczny rozwój, posiada określoną właściwą sobie naturę i podmiotuje takie a nie inne przypadłości, stanowiące w swych istotach przez treści ontyczne, których określone aktualizacje to — w myśl Tomasza — życie danej substancji żywej.

Chcąc prawidłowo i w pełni scharakteryzować substancję żywą w oparciu o koncepcję Tomasza, należy scharakteryzować ją w pierwszym rzędzie jako substancję materialną i to ujętą jako jedność per accidens, by następnie móc przedstawić to w jej strukturze, co właściwe jest substancji żywej jako substancji żywej.

2. SUBSTANCJA ŻYWA JAKO SUBSTANCJA MATERIALNA

Substancja żywa zostaje zapoczątkowana w swej esencjalnej warstwie przez dwa podstawowe principia¹ wewnątrzbytowe: formę i materię, determinujące się nawzajem².

Forma, o której Tomasz mówi, że jest principium różnicy (*principium differentiae*), determinuje materię, przekształcając to bezkształtne ontyczne tworzywo tak, iż stanowi ono jej ontyczne uzupełnienie,

¹ *Principium* (principium) nazywa Tomasz każdy zespół bytów, każdą substancję, przypadłość, każdy element substancji, jego ontyczny fragment, który determinuje jakiś byt lub jego ontyczny fragment, kształtuje — mówiąc najogólniej — jego ontyczny charakter. Por. Tomasz z Akwinu *De ente et essentia*, *O bycie i istocie, przekład — komentarze* — Studia. Mieczysław A. Krąpiec, Lublin 1981: 14, 15, 18, 33, 45.