

# Norbert Fischer

---

## O pożytku krytyki metafizycznej : stanowisko Kanta wobec "zarzutów przeciw religii i moralności"

---

Studia Philosophiae Christianae 22/1, 159-167

---

1986

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Z ZAGADNIENIŃ HISTORII FILOZOFII

NORBERT FISCHER

## O POŻYTKU KRYTYKI METAFIZYCZNEJ

## STANOWISKO KANTA WOBEC „ZARZUTÓW PRZECIW RELIGII I MORALNOŚCI”\*

## I. O ZNACZENIU STAWIANEGO PROBLEMU ZE WZGLĘDU NA WIARĘ CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Zagadnienie „czy, i jak, i w jakich granicach” istnienie Boga może być w filozofii potraktowane absolutnie, jest dla Kanta „tą tajemną podniętą, która wprawia w ruch całą myśl *Krytyki czystego rozumu* i porusza główne dzieła kontynuatorów” (por. Martin Heidegger: *Kants These über das Sein*, Frankfurt am Main 1963, s. 14). Kant nie uważa bynajmniej, że „poznanie, to najważniejsze ze wszystkich, iż Bóg istnieje, bez pomocy głębokich badań metafizycznych zachwiałoby się i popadło w zagrożenie” (Jedynie możliwy argument za wskazaniem istnienia Boga, A 3). Odnosnie do zagadnienia Boga, krytyka Kanta chce pouczyć „szkoły” filozoficzne, „iż w sprawie, która stanowi ogólne ludzkie zainteresowanie, nie mogą sobie rościć pretensji do żadnego wyższego i bardziej rozpowszechnionego poznania niż to, do jakiego równie łatwo mogą dojść szerokie koła społeczeństwa (najbardziej dla nas godne poszanowania)” (*Krytyka czystego rozumu*, B XXXIII). Tak więc Kant nie uważał, iżby wiara w istnienie Boga miała zależeć od osiągnięć filozofii. Przyjmował on natomiast, że przy pomocy jego krytyki dadzą się podciąć same korzenie materializmu, fatalizmu, ateizmu, wolnomyślicielskiej niewiary, rojeń i zabobonu (por. Kr.c.z.r., B XXXIV).

Tymczasem, w okresie pokantowskim wszystkie owe nauki, których korzenie Kant miał nadzieję podciąć, rozpleniły się w namacalny sposób jeszcze bardziej. Co więcej, jest rzeczą jasną, że te zwalczane przez Kanta tendencje mogą okazać się niebezpieczne również dla wiary chrześcijańskiej, i że takimi już się właśnie okazały. Materializm nie ma żadnego sensu dla wyodrębnionego duchowego wymiaru rzeczywistości. Fatalizm neguje wolność woli, a w konsekwencji i wszelki ro-

\* Wykład profesora dra hab. Norberta Fischera (Moguncja) pt. *Vom Nutzen der Metaphysikkritik, Kants Stellungnahme zu den „Einwürfen wider Religion und Sittlichkeit“*, wygłoszony został na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie dnia 19.03.1985 roku. Tłumaczenia wykładu dokonał doc. dr hab. Edward Nieznański (przyp. Red.).

dziej odpowiedzialności człowieka za jego własne czyny. Ateizm zatracą wreszcie wiarę w absolutną przyczynę i w absolutny cel rzeczywistości, a przez to — w jedności z fatalizmem — pogrąży świat i stawanie się świata w bezsensie i nicości.

Gdy zaś świat pod naporem materializmu, fatalizmu i ateizmu stał się dla pokażnej części ludzkości poniekąd beznadziejny, plenią się w irracjonalnych ruchach (w polityce, religii i sztuce) rojenia i zabobon. Wszystkie te tendencje zagrażają również chrześcijańskiej wierze, w samej jej istocie.

Otóż mogłoby się okazać, że w filozofii Kanta dałoby się istotnie wykryć jakieś skuteczne remedium przeciw temu faktycznie zachodzącemu biegowi spraw, remedium, którego siła działania tylko z powodu uwarunkowań historycznych została przytłumiona już w zarodku. Przeświadczenie Friedricha Nietzsche'go, który z dużym patosem ogłosił śmierć Boga za fakt przesądzony, może być w tym przypadku bądź co bądź godne zadumy. Nietzsche uważa mianowicie, że „instynkt teologów” wpadł na trop „zwrotu ku lepszemu”, co też miało miejsce dla teologii w osobie Kanta (por. *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, nr 10). W każdym razie ta złość ateisty i nihilisty Nietzsche'go na Kanta jest wyraźną oznaką, że mogłoby coś tkwić w filozofii Kanta, co może stanowić zagrożenie dla ateizmu i nihilizmu.

Ale tymczasem ateizm i nihilizm stanowią zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej. Właśnie w naukowych staraniach o tę wiarę, w jej służbie, nie wolno stronić od żadnego wysiłku na rzecz usprawiedliwienia jej wobec wszelkich obiekcji. Służbę tę może wypełnić filozofia, jako przygotowanie do głoszenia słowa Bożego. Służba to o tyle jeszcze ważniejsza, iż nasze czasy nie są bynajmniej dobrze usposobione względem wiary chrześcijańskiej. W związku z wagą stawianych zagadnień należy wybaczyć, jeśli dalsze rozważania okażą się miejscami nieco trudniejsze.

## II. ODNOŚNIE DO TRUDNOŚCI KATOLICKIEJ RECEPCJI KANTA

W przeciwieństwie do już zaznaczonej, raczej pozytywnej, oceny filozofii Kanta, krytyczne ograniczanie wiedzy, jakie zostało wyłożone zwłaszcza w *Krytyce czystego rozumu*, wpisało na rachunek Kanta przede wszystkim pomówienie o agnostycyzm. Stąd została mu przypisana współwina za upadek religii, a w następstwie także i za rozkład moralności. Pomówienie to utrzymywało się uporczywie aż do początku naszego stulecia, a przy tym ze szczególną zawziętością u filozofów i teologów katolickich. Sam Kant natomiast akcentował przede wszystkim użyteczność krytyki metafizycznej dla dobra metafizyki. Według Kanta krytyka ta bowiem otwierała możliwość, „że się raz na zawsze w sposób sokratyczny położy kres wszelkim zarzutom przeciw moralności i religii, a mianowicie przez dostarczenie jak najjaśniejszego dowodu niewiedzy przeciwników” (Kr.cz.r., B XXXI). Mimo tego wyraźnie sprecyzowanego celu krytyki, który wskazuje, że Kant kieruje się przede wszystkim przeciw antymetafizykom, pozostały „agnostycyzm” i „subiektywizm” Kanta tak decydujące w kręgach katolickich, że jego filozofia nie mogła być zaakceptowana nawet częściowo. Rola *lumen rationis naturale*, któremu u Tomasza przysługuje znaczenie o dalekim zasięgu, wydaje się być u Kanta tak zaniedbana, że stał się on dla katolickich filozofów i teologów całkiem po prostu wrogiem.

W tym sensie wypowiedział się np. Carl Braig, że Kant przez podważanie wiedzy „chciał zburzyć naukowość metafizyki, megując poznawalność jej przedmiotu właściwego” (*Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg 1896, s. 13). Również w podręczniku, przez długi czas miarodajnym dla filozoficznego kształcenia teologów, „Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage” jezuita Alfonsa Lehmana zastajemy jedynie wrogość do Kanta (por. zasadniczą uwagę odnośnie do „krytyki transcendentálnego idealizmu” w I tomie, <sup>3</sup>1909, s. 211 nn., gdzie się twierdzi, że Kant „własnymi rękoma przyciął gałąź, na której w swej pracy krytycznej musiał siedzieć”, bo władzę rozumu krytykował rozumem).

To odrzucenie Kanta przez katolickich filozofów i teologów miało wiele przyczyn. Z samej katolickiej strony zostało ono do tego stopnia wyznaczone, gdy się utrzymała taka ocena filozofii Kanta, którą z dzisiejszego stanowiska można uznać tylko za nietrafną. Inną przyczynę miało owo odrzucenie w neokantowskiej interpretacji Kanta, szczególnie w szkole marburskiej, która filozofię teoretyczną Kanta chciała traktować głównie jako „teorię doświadczenia” (por. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin <sup>3</sup>1918). Doszło do tego jeszcze przejęcie Kanta przez protestantyzm kulturowy, który, pod wrażeniem powstającej krytyki biblijnej, oddalił się od biblistycznych impulsów reformacji i szukał nowego punktu oparcia w filozofii. Interpretacja Kanta jako krytyczno-metafizycznego teoretyka i branie go za „filozofa protestantyzmu” mogło być niekorzystne dla właściwej oceny jego filozofii przez myślicieli katolickich. Jednakże te trzy powody zastrzeżeń katolickiej strony przeciw Kantowi, w miarę upływu naszego stulecia coraz bardziej traciły na ważności.

Katolicy filozofowie, bez zrywania łączności ze scholastyczną tradycją filozofowania, coraz mocniej otwierali się na nowożytną filozofię, a przez to doświadczali — przede wszystkim od Kanta — pozytywnego impulsu (por. adaptację transcendentálne metody u Karla Rahnera, Johanna B. Lotza i Emericha Coretha). Epokowe znaczenie miała księga zbiorowa wydana przez Lotza, która ukazała się w 1955 pod znanym tytułem *Kant a scholastyka dzisiaj*. Nielkórzy filozofowie katolicy zdobyli odtąd dobrą sławę we współczesnych badaniach kantystów i sami przyczyniają się do kantowskiego obrazu współczesności. Przykładowo chciałbym wymienić dwu autorów, którzy w ostatnich latach wyróżnili się publikacjami. Najpierw wspomnę Alois Wintera z jego dwiema rozprawami *Kant zwischen den Konfessionen* i *Theologische Hintergründe der Philosophie Kants* (w: *Theologie und Philosophie* 50, 1975, s. 1—37 i 51, 1976, s. 1—51). Następnie należy wspomnieć Josepha Schmuckera, któremu w licznych publikacjach udało się wykazać pozytywny charakter stosunku Kanta do metafizyki (ostatnio: *Die Ontologie des vorkritischen Kant*, Berlin-New York 1980). Niemniej byłoby rzeczą godną pożądanja, żeby te prace historyczne zostały dopełnione badaniami systematycznymi.

Zaistniałe zbliżenie katolickiej strony do Kanta postąpiło tym łatwiej, gdy z początkiem naszego stulecia rozpoczął się zwrot ku metafizyce w kantowskich interpretacjach kantystów, zwrot, który zdołał zachować się po dziś dzień (zob. do tego Gerhard Funke, *Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts*, teraz w: Gerhard Funke, *Von der Aktualität Kants*, Bonn 1979, s. 181—216). Ponadto — poprzez nawrót ewangelicznej teologii do jej źródeł — do-

szło do likwidacji protestantyzmu kulturowego, a tym samym również do uwolnienia Kanta od konfesyjnego skrepowania. Stało się rzeczą widoczną, że filozofia Kanta ma swoje miejsce u bram wiary, i że jest ona w stanie coś wskórać jako *praeambula fidei*. Stąd też trzeba brać na serio twierdzenia Kanta i usiłować je zrozumieć: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary” (Kr.cz.r., B XXX). Interpretacji tej tezy mają również służyć kolejne rozważa-

### III. ODNOŚNIE DO POWIĄZAŃ RELIGII RACJONALNEJ I OBJAWIONEJ

Wiara, dla której Kant chciał zdobyć miejsce poprzez krytykę, nie jest religijną wiarą w boskie objawienie, lecz wiarą moralną, która spoczywa na fundamencie praktycznej potrzeby czystego rozumu. Jeśli bowiem człowiek faktycznie ponosi odpowiedzialność za akty swojej woli, to może on istotnie, na drodze działania moralnego, stawać się dobrym albo złym. Cnota, jako postawa dobrego człowieka, jest niczym innym jak tylko godnością bycia szczęśliwym (por. np. Kr.cz.r., B 834). W naszym świecie jednak słońce świeci nad sprawiedliwym i niesprawiedliwym. Idea „moralności stosownego szczęścia” prowadzi z racji ludzkiej niemocy do postulatu istnienia Boga, który sam jako najwyższe pierwotne dobro może sprawić jakąś moralną naturę, jako najwyższe dobro pochodne (por. *Krytykę rozumu praktycznego*, A 223 n.). Człowiek zwraca się więc w tej moralnej wierze do Boga i oczekuje od samego Boga urzeczywistnienia najwyższego dobra w świecie (por. Kr.roz.prakt., A 198). Człowiek, będąc w stanie, przede wszystkim przez swoje odniesienie do Boga, spodziewać się doskonałego dobra, jest w posiadaniu potentia oboedientialis dla objawienia. Jakkolwiek bowiem religia racjonalna nie może sama przez się ogarnąć historyczności objawienia, jest ona przecież w zasadzie otwarta na nie. Religia racjonalna spodziewa się bowiem akurat tego szczęścia dla człowieka, które jest mu obiecane w Ewangelii objawienia.

W ten sposób traktuje Kant objawienie „jako pewną dalszą sferę wiary”, zaś religię racjonalną „jako węższą” i rozumie obie te sfery „nie jako dwie znajdujące się zewnątrz siebie lecz jako koncentryczne koła” (religia w ramach samego rozumu, B XXII). Jeśli to przy-  
porządkowanie, na sposób wyłożony przez Kanta, może być raz założone, to wierze moralnej przysługuje duże znaczenie w umożliwieniu usprawiedliwienia wiary objawionej. Wiara moralna, która jest podłożem filozoficznego usprawiedliwienia pozytywnego nastawienia do religii objawionej, zakłada jednak równocześnie rezultaty metafizycznej krytyki, osiągnięte w *Krytyce czystego rozumu*.

Za główny rezultat tej krytyki można uznać rozróżnienie zjawiska i rzeczy w sobie. Na tle tej nauki daje się dobrze pokazać znaczenie krytyki dla moralnej wiary. Podstawowym pojęciem wiary moralnej w Boga jest wolność i odpowiedzialność człowieka. Ta praktyczna wolność człowieka, przez którą może on się stać dobrym albo złym, może być według Kanta tylko wtedy prawdziwa, jeśli zjawiska nie są pojęte jako rzeczy w sobie, ponieważ świat zjawisk powiązany jest wedle zasady przyczynowości. W tym sensie Kant mówi: „Jeśli bowiem zjawiska są rzeczami samymi w sobie to wolności nie da się uratować” (Kr.cz.r., B 564).

Tym samym więc się głosi, że moralna wiara w istnienie Boga, wol-

ność woli i nieśmiertelność duszy jest możliwa tylko na tle metafizycznej krytyki dokonanej w *Krytyce czystego rozumu*. Tak widziana krytyczna filozofia, mająca zabezpieczyć uznawalność tej metafizyki szczególnej odnośnie do Boga, wolności i nieśmiertelności, może sama być pojmowana jako metafizyka nowa, jako właśnie metafizyka krytyczna, w odróżnieniu od metafizyki dogmatycznej. Ale sprawa, co miałyby stanowić zawartość tej nowej metafizyki, jest do dziś sporna w badaniach nad Kantem. Próby określenia treści tej nowej metafizyki winny być podejmowane, jak to słusznie zauważył już Wilhelm Wundt. Wundt powiedział: „Stosunek Kanta do metafizyki jest... najważniejszym zagadnieniem kantowskiej filozofii. Bez jasnej i jednoznacznej odpowiedzi na nie, zrozumienie tej filozofii jest niemożliwe” (*Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924, s. 4).

Co byłoby treścią nowej, krytycznej metafizyki i jak by się ta treść miała do twierdzeń metafizyki racjonalistycznej, to zagadnienie o pierwszoplanowym znaczeniu dla podstaw filozofii religii. Ale metafizyka jako nauka teoretyczna nie wymaga według Kanta pozytywnego stawiania tez starej metafizyki, ani dowodzenia. Główna korzyść, jaką metafizyka jest w stanie według Kanta uzyskać, polega na określeniu granic ludzkiego rozumu. O tym pożytku metafizyki Kant mówi, że jest „najbardziej nieznaną a zarazem najważniejszą”, a przy tym jest „osiągany tylko dość późno i po długim doświadczeniu” (*Träume eines Geistersehers*, A 116).

Rezultat kantowskiego badania granic naszej wiedzy nie prowadzi bynajmniej do jakiegoś, niby rozjemczo-pokojuowego łagodzenia z pomocą jednego, względnie ubogiego w treść zdania, lecz odwrotnie, wiedzy do nowego, nieopisanie bogatego w treść niepokoju myślowego. To — przypominające *cor inquietum* Augustyna — określenie sytuacji człowieka jest szczególnie pięknie uchwycone we wstępnych słowach przedmowy do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*: „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możność” (Kr.c.z.r., A VII).

#### IV. ODNOŚNIE DO NOWEJ POSTACI METAFIZYKI JAKO NAUKI

Zyczeniem Kanta w *Krytyce czystego rozumu* nie jest umieszczenie jakiejś treściowo nowej prawdy w spojrzeniu na nauki tradycyjnej metafizyki. Ponieważ jednak przyjęcie ważności tej prawdy ma być teraz przynoszony nie przez wiedzę, lecz przez wiarę, pozytywna prawda starej metafizyki nie jest według Kanta żadną prawdą metafizyki naukowej. W poszukiwaniu naukowości prawdy metafizycznej rozplywa się możliwość głoszenia tej dawnej metafizyki jako zdań naukowych. Naukowa metafizyka uzyskuje u Kanta nową postać.

Koniec starej metafizyki niesie jednak ze sobą stawianie zadań nowej metafizyce, mianowicie zadanie nowego uzasadnienia metafizyki, względnie uzasadnienia nowej metafizyki. Nowa metafizyka, która treść dawnej metafizyki usuwa poza zakres naukowo uprawnionych zdań, ma przecież do przejęcia sprawę ich uzasadniania. Tę sprawę uzasadniania uważał Kant za niezbędną na trzech płaszczyznach. Po pierwsze chodziło o kryterium, po wtóre o fundament i po trzecie o systematyczną jedność prawdziwości zdań.

Pierwsze, zadanie określenia i rozbioru kryterium przedmiotowego poznania Kant przeprowadza w eksperymencie „kopernikańskiego przewrotu”. Wedle naturalnego poglądu na poznanie, wydaje się, że „wszelkie nasze poznanie... kieruje się na przedmioty” (Kr.cz.r., B XVI). Tym samym popadłoby poznanie w całkowitą zależność od doświadczenia. Nie byłoby więc w ogóle żadnego powszechnego i koniecznego poznania, gdyż zawsze akurat tylko to byłoby prawdziwe, co się w doświadczeniu za każdym razem jawi jako dane. Jeśliby więc w ogóle nie istniało poznanie powszechne i konieczne, to trzeba by było spytać, „jak można coś wiedzieć *a priori*” (Kr.cz.r., B XVII). Tę metodę, która sprowadziła już fizykę na drogę naukową, proponuje teraz Kant również metafizyce: „Spróbujmyż więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeśli przyjmiemy, że to przedmioty muszą się dostosować do naszego poznania. Zgadza się to już lepiej z wymaganą możliwością poznania ich *a priori*, które ma coś ustalić o przedmiotach, zanim nam one są dane” (Kr.cz.r., B XVI). „Wszelkie nasze poznanie” może „zaczynać się wraz z doświadczeniem”, jeśliby zaś wszelkie poznanie „pochodziło z doświadczenia, wówczas w ścisłym sensie nie byłoby w ogóle żadnego poznania” (por. Kr.cz.r., B 1).

W boskim rozumie, który zdaniem Kanta można pojąć w sensie *intellectus archetypus*, poznanie rzeczy pochodzi z jego intelektualnej naoczności. W ludzkim rozumie, który można odpowiednio potraktować jako *intellectus ectypus*, to co aprioryczne może być zawarte tylko w formie ujęcia rzeczy. Kant mówi: „Nasza natura ma już to do siebie, że naoczność nie może być nigdy inna niż zmysłowa, tzn. zawiera tylko sposób, w jaki przedmioty nas pobudzają” (Kr.cz.r., B 75). Ta forma ujęcia przedmiotów zawiera zarazem warunki możliwości doświadczenia w ogóle, gdyż my, właśnie jako ludzie, tylko na pewien określony sposób ujmowania przedmiotów możemy dochodzić poprzez doświadczenie do ich poznania. Stąd „warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia” (Kr.cz.r., B 197).

Kanta rozwiązanie zadania określenia i rozbioru kryterium zdaniowej prawdziwości implikuje tym samym dwa momenty, które w języku *Krytyki czystego rozumu* nazywają się transcendentálnymi założeniami. Najpierw, co do możliwości prawdziwego poznania, pozostaje do założenia rodzaj ujmowania przedmiotów w myśli, a następnie naoczność tych przedmiotów dla zmysłów, ponieważ one nie mogą być uchwycone przez ludzką myśl. Tymi transcendentálnymi założeniami są: z jednej strony fakt, że myślę, który musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, w przeciwnym bowiem razie moje przedstawienia byłyby „ślepe”. Z drugiej zaś strony moje przedstawienia muszą być transcendentálne, gdyż bez ich naoczności moje myśli byłyby „puste” (por. Kr.cz.r., B 75). Rozwiązanie Kanta implikuje więc, że stosownie do eksperymentu kopernikańskiego przewrotu byłyby z jednej strony zakotwiczone w podmiocie momenty spontaniczne, a z drugiej — od podmiotu niezależne, receptywne momenty przedmiotowej konstrukcji. Obydwa te momenty, które tworzą dwa płnie ludzkiego poznania (por. Kr.cz.r., B 29), są zarazem punktem zaczepienia dla rozwiązywania obu dalszych, wyżej wspomnianych zadań uzasadniania.

Druga sprawa uzasadniania, której załatwienia — po odpadnięciu naukowej ważności też starej metafizyki — żąda się od filozofii transcendentálnej, polega na zaferowaniu jakiegoś absolutnego, bezsporne-

go fundamentu materiału poznania doświadczeniowego. Źródło materiału, który jest nam dany przez zmysły, jawi się nam na dwa sposoby: albo mianowicie przez ogląd intelektualny, albo przez ogląd zmysłowy. W ludzkim poznaniu wchodzi w rachubę tylko ogląd zmysłowy, gdyż my nie możemy poznania rzeczy przywołać przez myślenie. Jeśli więc jawi nam się źródło materiału w tym, co dane przez ogląd zmysłowy, to zdaniem Kanta znaczy to równocześnie, że przyczyna tego doznania jest dla nas niepoznawalna. Jeśliby bowiem była poznawalna, to byłaby też aprioryczna, a więc niezależna od doświadczenia. Istota, która mogłaby poznać przyczynę doznania zmysłowego, nie potrzebowałaby oglądu zmysłowego, ponieważ sama posiadałaby ogląd intelektualny. Tak więc musi się przyjąć, że źródło materiału, który jest nam dany przez zmysły, jest dla nas niepoznawalne. A skoro źródło to jest niepoznawalne, oczekiwane w drugim kroku osiągnięcie uzasadnieniowe staje się zagadnieniem niedostępnym, na które nie można dać żadnej odpowiedzi, poza wskazaniem na jakies *X = ignotum*. W tym sensie, poszukiwana tu nieuwarunkowana konieczność, według słów Kanta „stanowi prawdziwą przepaść dla rozumu ludzkiego” (Kr.c.z.r., B 641).

Trzecia sprawa uzasadniania dotyczy systematycznej jedności wszelkiej możliwej prawdziwości zdaniowej. To z koniecznością w rozumie zawarte żądanie bezwyjątkowej określoności i systematycznej więzi wszystkiego poznania prowadzi do tego, „że rzeczy w świecie trzeba rozpatrywać tak, jak gdyby był swój otrzymały od najwyższej inteligencji” (Kr.c.z.r., B 698 n.). Ta przez rozum szukana więź wszystkiego możliwego poznania może być przez człowieka tylko postulowana, nie zaś poznana. To istnienie najwyższej inteligencji, a więc istnienie Boga, które by jedynie ową więź mogło zapewnić, nie może być dowiedzione na gruncie czysto teoretycznego rozumu. Poszukiwana więź jawi się na tej drodze jako zadanie dla rozumu, które z koniecznością prowadzi do problemu egzystencji Boga. Chociaż więc w idei systematycznego zjednoczenia całości poprzez najwyższą inteligencję nie mieści się poznanie bytu tej idei, musi być przecież ta idea założona, aby móc zrozumiale powiązać wzajemnie wielorakość poznania racjonalnego. W ten sposób idea ideału pełni transcendentalnie usprawiedliwioną, regulującą i heurystyczną funkcję. Ta ważność na niby owego transcendentálního ideału czyni problem Boga dla krytycznie oczyszczonego, teoretycznego rozumu zadaniem koniecznym lecz nierozwiązalnym.

Przez negatywno-krytyczne traktowanie pozytywnych dowodów metafizyki racjonalistycznej stało się uzasadnianie możliwości prawdziwego i pewnego poznania zadaniem ostatniego człowieka. Ludzkie poznanie jest więc narazie nastawione na siebie samego przy pokonywaniu zadania zastąpienia techniki uzasadnieniowej starej metafizyki. Przy tym, transcendentalnie pytający rozum napotyka — w poszukiwaniu źródła materiału, który jest nam dany przez zmysły — na przepaść, która podtrzymuje zagadnienie uzasadniania zjawisk, a tym samym i przedmiotów doświadczenia. Ale nie tylko nie mające odpowiedzi pytanie o absolutną przyczynę zjawisk pozostaje dla Kanta nie rozwiązany zadaniem, lecz również zagadnienie możliwości więzi poznania. W pytaniu o systematyczną jedność ogółu zjawisk rozum wydobywa transcendentálną ideę najwyższej przyczyny świata. Tę ideę rozum potrzebuje, również poza tym metafizycznym zagadnieniem, przynajmniej jako fikcyjne przedstawienie, by móc w ogóle pomyśleć jedność przyrody, jak się ją musi np. założyć także w pracy nauk przyrodniczych jako warunek możliwości przewidywania zdarzeń. Ponieważ rozum po-



znaje, że konieczność przyjęcia jakiejś takiej idei najwyższej istoty jest tylko subiektywna, nie daje się już więcej rozum badawczy zwieść błędnym dowodom racjonalistycznej *metaphysica specialis*.

Według Kanta „przyroda nawiedziła nasz rozum niezmordowanymi dążeniem do poszukiwania tej drogi jako jednej z najważniejszych spraw” (Kr.cz.r., B XV). Metafizyka jako nauka dogmatyczna jest niemożliwa. Jako zaś wrodzona skłonność metafizyczna według Kanta istnieje nawet rzeczywiście (por. Kr.cz.r., B 21). Celem niezmordowanego dążenia naszego rozumu nie jest pozytywna argumentacja w ramach nauki za przedmiotami metafizycznymi, lecz przedstawienie możliwości i ograniczenia naszej wiedzy. Przez to ograniczenie staje się zarazem rzeczą jasną, że teoretyczne poznanie wskazało na przepaść, której z własnej mocy wypełnić nie może.

Z wszystkiego, co nam Kant przekazał, wynika, że był on sam przez się przekonany o istnieniu Boga, o wolności woli i o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Byłoby jednak zasadniczym błędem chcieć brać osobiste mniemania Kanta co do zagadnień metafizycznych za jego stanowisko naukowe. To „co widnieje” w jego naukowym stosunku do metafizyki, należy z koniecznością do niej samej, „zasłona” nie śmie być zdarta przez naukę (np. przeciw Friedrichowi Paulsenowi, *Immanuel Kant* 1920, s. 240). A chociaż nauka nie może dać powszechnie wiążącej, odpowiedzi na te pytania, to musi przecież każdy człowiek sam sobie na nie odpowiedzieć. Zadania metafizyki są „konieczne i ugruntowane w naturze ludzkiego rozumu” (Kr.cz.r., B 380). Rozwiązanie zadań metafizyki jest więc sprawą poszczególnego człowieka, który musi siebie i swoją egzystencję wziąć w rachubę i — czy chce, czy nie chce — „postawić w zakład szczęście swojego całego życia” (por. Kr.cz.r., B 853). Zagadnienie metafizyki staje się w ten sposób sprawą osobistej decyzji i życiowej stawki.

#### V. ODNOSNIE DO REZULTATU METAFIZYCZNEJ KRYTYKI W SPOJRZENIU NA RELIGIĘ

Na koniec podejmiemy jeszcze próbę podsumowania. Pytanie o możliwość metafizyki prowadzi najpierw Kanta do krytyki dowodów *metaphysica specialis*. Tym samym wiedzy ona jednak równocześnie do krytyki władzy czystego rozumu. Właśnie krytyka rozumu, który nie baczny na granice ludzkiego poznania, prowadzi jednak do pytań, które zapędzają rozum ostatecznie i wbrew wszelkim sprzeciwom krytyki, do zadań metafizyki, gdyż rozum, który jest świadom swych granic, nie może uzasadnić absolutnie, sam przez się, możliwości prawdziwego poznania. Ograniczenie wiedzy wokół przedmiotów metafizycznych sprawia, że te przedmioty nadają się do pomyślenia przede wszystkim w obrębie krytycznego myślenia. Ograniczenie to wtrąca ducha ludzkiego w niepokój pytań metafizycznych.

Stąd też jest rzeczą jasną, że filozofia krytyczna w zagadnieniach metafizycznych bliższa jest myślicielom filozofii przednowożytnej niż przedstawicielom metafizyki racjonalistycznej, którzy chcieli tworzyć metafizykę wedle naukowego ideału nowożytnej matematyki i przyrodoznawstwa, i wyłożyć przy tym jakąś metafizykę *more geometrico*. Bóg jest więc dla Kanta, podobnie jak dla Augustyna właśnie tym, który lepiej jest znany w niewiedzy (por. *De ordine II*, 16. 44). Skoro jednak przedmioty metafizyki nie mogą być poznane obiektywnie, to jest według Kanta rzeczą przecież bezsporną, że na płaszczyźnie filozofii

teoretycznej nie mogą być też wyłożone żadne ważne argumenty przeciw Bogu, wolności i nieśmiertelności. Nie jest też rzeczą niemożliwą, by już w obrębie samego myślenia teoretycznego przyjmować z wiarą Boga, wolność i nieśmiertelność; przemawiają za tym owszem raczej subiektywne. Niemniej zagadnienia metafizyczne pozostają wciąż obiektywnie nie rozstrzygnięte w dziedzinie rozumu teoretycznego. Z gruntu inaczej mają się sprawy w dziedzinie rozumu praktycznego, o ile ten ma do czynienia ze stosunkiem cnoty do szczęścia. Przez jawiącą się człowiekowi każdego dnia konieczność świadomego kształtowania własnego losu, jest człowiek do tego niechybnie zmuszony, by się poprzez czyn ustosunkowywał do pytań o Boga, wolność i nieśmiertelność.

Człowiek musi się zdecydować, czy chce wierzyć w sens bytu; musi się zdecydować, czy chce przejąć odpowiedzialność za swój własny czyn; musi się zdecydować, czy chce uznać ponadczasowy wymiar ludzkiej osoby. Jeśli podejmuje w tych sprawach decyzję pozytywną, kieruje się tym samym, jako istota skończona, na nieskończoność Boga. Zna swoją własną słabość, a szuka przecież pełen nadziei i niepokoju, napełniającej i uszczęśliwiającej prawdy. Wyznanie słabości i poszukiwanie prawdy umożliwiają człowiekowi słuchanie testamentu Bożego, który — jak wierzymy jako chrześcijanie — przekazany został w osobie Jezusa Chrystusa.

ROMAN DAROWSKI

### FILOZOFIA JANA KOWALSKIEGO SJ (1711—1782)

Wstęp. 1. Wprowadzenie bibliograficzne. 2. Poglądy filozoficzne. 2.1. Zagadnienia wstępne. 2.2. Logika. 2.2.1. Problem współznaczenia (konotacji). 2.3. Stosunek pojęć i sądów do rzeczywistości. 2.4. Filozofia przyrody (fizyka). 2.5. Metafizyka. 2.6. Psychologia. 2.7. Stosunek do Kartezjusza. Podsumowanie. *Résumé*.

#### WSTĘP

Wiek XVIII jest w Polsce okresem szczególnie intensywnych zmian w filozofii. Pod wpływem szybko rozwijających się nauk przyrodniczych oraz pod wpływem filozofii Kartezjusza i filozofii nowszej w ogóle zaczęto powoli zarzucać niektóre poglądy filozofii scholastycznej. Najmniej na ataki wystawiona była logika, mimo że na temat niektórych jej zagadnień istniały różne zdania i toczyły się spory wśród samych scholastyków. Więcej przeciwników miała metafizyka, a największej filozofia przyrody (fizyka). Skutkiem tego ruchu obok ograniczenia spekulacji było stopniowe pomijanie niektórych dotychczasowych zagadnień przyrodniczo-filozoficznych, a włączenie zagadnień nowszych. Była to próba jakiejś asymilacji osiągnięć współczesnych.

Zdarzały się jednak przypadki zdecydowanej opozycji przeciw Kartezjuszowi i nowszym prądom w ogóle. Jej przywódcą w pierwszej ćwierci XVIII w. był Jerzy Gengell, autor wielu dzieł i pierwszy polski antykartezjanin. Po jego śmierci (+1727) polemika osłabła, by odżyć na nowo wówczas, gdy w 1740 r. osiadł w Warszawie Antoni Maria Portalupi, teatyn, Włoch z pochodzenia, i zapowiedział nauczanie nowej filozofii. Przywódcą tej fali opozycji był Jan Kowalski. Będąc