

Stanisław Kowalaczyk

Idea Boga w pismach I. Kanta

Studia Philosophiae Christianae 22/2, 41-69

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW KOWALCZYK

IDEA BOGA W PISMACH I. KANTA

Wprowadzenie. 1. Klasyczo-tradycyjna koncepcja Boga okresu przedkrytycznego. 2. Systemowe założenia idei Boga w piśmiennictwie okresu krytycznego. 3. Sens ontologiczny idei Boga. 4. Sens aksjologiczny idei Boga. 5. Religijny sens idei Boga. 6. Uwagi końcowe.

WPROWADZENIE

Immanuel Kant (1724—1804), Królewiecki myśliciel, interesował się różnymi dyscyplinami filozoficznymi¹. Choć stosunkowo najwięcej uwagi poświęcił epistemologii, metafizyce i etyce, to jednak wielokrotnie poruszał problematykę z zakresu filozofii religii i filozofii Boga². Mimo przeciwnych pozorów, idea Boga była często omawiana wnikliwie w pismach Kanta. Dlatego kontrowersyjna jest opinia: „Właściwie nauki o Bogu u Kanta nie ma wcale, dlatego że uznawał takową za rzecz zupełnie niemożliwą”³. Jest to sąd uproszczony, pomijający bogaty zestaw pism omawiających zagadnienia istnienia i natury Boga.

W piśmiennictwie filozoficznym I. Kanta, jak powszechnie wiadomo, istnieją dwa okresy: przedkrytyczny i krytyczny. Problematykę teodycealną w pierwszym etapie zawiera zwłaszcza pismo pt. *Jedna możliwa podstawa dowodu istnienia Boga (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, r. 1762)*. W okresie krytycznym właściwie wszystkie ważniejsze prace w taki czy inny sposób poruszają wspomnianą problematykę. Chronologia tych pism nie jest bez znaczenia, gdyż w jednolitej zasadniczo postawie myśliciele da się wyodrębnić określone fazy.

¹ Por. K. Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg 1898—1899; V. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und sein Werk*, Leipzig 1924.

² A. Inanen, *Kants Gottesbegriff*, „Philosophische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft” 33(1920), 209nn.

³ J. Lewkowicz, *Nauka Kanta o Bogu w oświeceniu krytycznym*, „Przegląd Filozoficzny” 8(1905), 135 (135—144).

Okres krytyczny zapoczątkowało dzieło *Krytyka czystego rozumu* (*Kritik der reinen Vernunft*), wydana w r. 1781. Idee tam zawarte przedstawił autor w formie bardziej popularnej w dziele *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki* (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, r. 1783); ostatecznie pismo wnosi cenne dopowiedzenia w zakresie filozofii Boga oraz jednoznaczniej ukazuje jej możliwość.

Kolejnym ważkim dziełem okresu krytycznego jest *Krytyka praktycznego rozumu* (*Kritik der praktischen Vernunft*, r. 1788), opierająca teizm na moralnym doświadczeniu człowieka. W tym samym nurcie mieści się *Krytyka władzy sądownia* (*Kritik der Urteilskraft*, r. 1791). Ostatnie pismo omawia bliżej zagadnienie finalizmu, co łączy się tematycznie z zasadnością teizmu.

Problem Absolutu był omawiany przez Kanta również w ostatnich jego pismach. Była to w zasadzie kontynuacja nurtu krytycznego. Na uwagę zasługują zwłaszcza dwie rozprawy. Pierwsza z nich nosi tytuł *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei* (*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, r. 1791); jej przedmiotem jest głównie problem zła. Druga rozprawa dotyczy filozofii religii, jest zatytułowana *Religia w granicach samego rozumu* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, r. 1793). Pewne wypowiedzi dotyczące zagadnienia Boga i religii można odnaleźć jeszcze w *Opus postumum*.

Niejednokrotnie lansuje się pogląd, że na podstawie krytycznej filozofii Kanta trudno mówić o racjonalności teizmu oraz idei Boga. Lektura jego dzieł pozwala jednak stwierdzić, że od swych wczesnych pism aż do *Opus postumum* Kant bez przerwy omawia problem Boga⁴. W naszych rozważaniach, po krótkim omówieniu koncepcji Absolutu w pismach okresu pierwszego, najpierw zarysowane zostaną systemowe założenia okresu krytycznego. W koncepcji bóstwa tego okresu wyróżnione zostaną trzy aspekty: ontologiczny, aksjologiczny oraz religijny sens idei Boga. Wymienione aspekty eksponowane zostały w różnych pracach Kanta.

⁴ J. Kopper, *Kant Gotteslehre*, *Kant-Studien* 47(1955), 31 (31—61). Por. H. Küng, *Does God exist?* London 1980, 539—542. Ostatni autor trafnie zauważa, że pojęcie Boga w myśli kantowskiej odgrywa rolę węzłową.

1. KLASYCZNO-TRADYCYJNA KONCEPCJA BOGA OKRESU PRZEDKRYTYCZNEGO

Początkowo Kant akceptował metafizykę klasycznego teizmu, pozostając jednak pod wpływem nauk przyrodniczych — zwłaszcza fizyki I. Newtona⁵. Potwierdzeniem tego jest jego pismo z roku 1755, noszące tytuł *Ogólna historia naturalna i teoria nieba* (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*). Przedstawił w niej zarys kosmologicznej teorii, która później uzyskała miano teorii Kanta-Laplace'a. Wyjaśniała ona m.in. powstanie systemu słonecznego, odwołując się do naturalnych sił i praw przyrody. Autor zdawał sobie sprawę, że jego koncepcja kosmosu odbiega od tradycyjnych ujęć. Przyznawał nawet, że jest ona do pewnego stopnia zbieżna z poglądami starożytnych materialistów: Demokryta, Leucypa i Epikura⁶. Podobieństwo poglądów sprowadzało się do twierdzenia, że wszechświat rozwinął się z pramaterii w wyniku funkcjonujących w przyrodzie praw.

Kant, dowartościowując rolę nauk przyrodniczych, nie rezygnował jednak z teizmu. We wspomnianym piśmie wyraźnie odciął się od stanowiska ateistycznego, uznając nieodzowność Boga jako przyczyny kosmosu. „Materię — pisał — która jest przyczyną wszystkich rzeczy, obowiązują przeto pewne określone prawa. (...) Nie ma ona swobody odstąpienia od planu doskonałości. Ponieważ jest podległa zamiarowi arcyświatła, przeto musiała zostać umieszczona w stosunkach tak harmonijnych przez jakąś rządzącą nią pierwszą przyczynę. I właśnie dlatego musi istnieć jakiś Bóg (*ein Gott*), że przyroda nawet w stanie chaosu nie może postępować inaczej, jak tylko w sposób prawidłowy i porządkowany”⁷. Cytowany fragment dowodzi jednoznacznie teizmu autora. Boga pojmował on jako „pierwszą przyczynę”, istotę „arcyświatła”, realnie wpływającą na powstanie i dalsze trwanie widzialnego świata. Wprawdzie Kant wielokrotnie powtarzał „Dajcie mi materię, a zbuduję wam z niej świat”⁸, mimo to nie solidaryzował się z ateistycznym materializmem. Wskazywał

⁵ Kant znajdował się pod wpływem wielu czynników: teologii protestanckiej, pietystycznego nastawienia rodziny, później fizyki Newtona, deistów oraz sensualizmu Hume'a.

⁶ I. Kant, *Ogólna historia naturalna i teoria nieba*, w: T. Kroński, Warszawa 1966, 63.

⁷ Tamże, 65.

⁸ Tamże, 66—67. Cytowane powiedzenie nie dowodzi bynajmniej, aby Kant był panteistą czy tym bardziej materialistą.

jedynie, że u podstaw mechanizmu funkcjonowania kosmosu znajdują się fundamentalne prawa przyrody, a nie bezustanna ingerencja fizyczna Stwórcy.

Problematykę teodycealną omawia obszernie pismo *Jedyna możliwa podstawa dowodu istnienia Boga*. Kant wyodrębnił w nim dwa typy ewentualnych dowodów realności Boga: racjonalistyczny — oparty na kategorii czystej możliwości, oraz realistyczny — wychodzący z doświadczenia istniejących rzeczy⁹. Ten ostatni może z kolei być albo argumentem kosmologicznym, albo finalistycznym. Oba argumenty uznane zostały za kontrowersyjne, ponieważ — podobnie jak klasyczny dowód ontologiczny — apriorycznie mają zakładać realność Absolutu. Polemizując z ostatnim dowodem zauważył, że istnienie nie jest „orzeczeniem ani determinacją” jakiegokolwiek rzeczy¹⁰. Ono nie dorzuca do bytu żadnej nowej treści, nie ubogaca go w niczym. Dlatego mówiąc „Bóg istnieje”, mimo przeciwnych pozorów, nie wychodzimy w gruncie rzeczy poza ideę Boga. Sytuacja ontologiczna nie zmienia się nawet wówczas, gdy mówimy np. Bóg jest wszechmocny¹¹. Zdanie to mówi jedynie o logicznej relacji dwu idei: Boga i wszechmocy. Brak natomiast podstaw, aby w powyższym stwierdzeniu dopatrywać się uznania realnego Boga mającego atrybut nieskończonej mocy sprawczej. Autor, analizując kategorię istnienia, zakwestionował koncepcję Chrystiana Wolffa, tj. istnienia jako dopełnienia możliwości¹².

W miejsce klasycznego dowodu ontologicznego Kant sformułował nową jego wersję. Nawiązywał w niej do scholastycznej kategorii „możliwości”, sugerując, że wewnętrzna możliwość każdej rzeczy implikuje jej realne istnienie¹³. Gdyby usunąć wszelki realny byt, to jakakolwiek możliwość również nie byłaby sensowna; nie byłoby bowiem niczego, co mogłoby stanowić przedmiot myśli. Z powyższego Kant wyciąga wniosek o nieodzowności istnienia Boga, Bytu Koniecznego. Gdyby zakwestionować Jego obecność, to należałoby także podważyć wszelką możliwość¹⁴. Byt Konieczny, który nie może nie istnieć, jest podstawą wszelkiej możliwości. Negacja bóstwa

⁹ I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, w: *Kant Werke*, Berlin 1912, Bd II, 159—162.

¹⁰ Tamże, 72.

¹¹ Tamże, 74.

¹² Tamże, 76.

¹³ Tamże, 78.

¹⁴ Tamże, 83.

jest anulowaniem każdej możliwości, byłoby to kresem wszelkiej myśli.

Kant nie poprzestał na sformułowaniu nowej wersji argumentu ontologicznego, lecz podjął również próbę charakterystyki natury Bożej. Choć we wspomnianej rozprawie krytycznej ustosunkował się do nurtu spekulatywnej filozofii, związanej z Wolffem i Leibnizem, to jednak nadal znajdował się pod jej wpływem. Wskazuje na to dedukcyjna metoda, zastosowana przy uzasadnianiu atrybutów Boga. Bóg jest bytem jedynym, prostym, niezmiennym i wiecznym, najdoskonalszym, duchowym, ustawicznie wywierającym wpływ na świat¹⁵.

Bóg jest bytem niepowtarzalnym w swej specyfice, ponieważ jest realną podstawą możliwości wszelkich bytów. Byty nie mogą mieć wielu ontycznych podstaw, gdyż żadna z nich nie byłaby faktycznie ostateczną i wspólną podstawą rzeczywistości. Byt absolutny jest zarazem bytem doskonale prostym¹⁶. Gdyby w swej naturze zawierał on części składowe, to każda z nich byłaby zależna od innego bytu, co jest niemożliwe. Jeżeli zaś Absolut byłby złożeniem elementów koniecznych, to wówczas istniałoby wiele bytów koniecznych. To zaś również jest nie do przyjęcia. Kolejnymi atrybutami Boga są niezmienność i wiekiistość. Ich nieodzowność w naturze Bożej tłumaczy się tym, że niemożliwe jest nieistnienie bytu absolutnego. Również jego natura nie może ulegać transformacjom, gdyż to kolidowałoby z wymogami Bytu Koniecznego.

Innym atrybutem Boga jest to, że jest „najwyższą realnością”¹⁷. Nie ma w nim żadnych ograniczeń, braków, negacji, materii itp. Bóg jest ostateczną realną podstawą wszelkich bytów, dlatego nie może być mniej od nich doskonały. Rzeczy widzialnego świata uwikłane są w przemijalność, mają ontyczne niedoskonałości. To wszystko nie może być udziałem Boga, który jest najdoskonalszym bytem. Kant do atrybutów Bożych zaliczył także duchowość, z czym łączy się posiadanie rozumu i woli¹⁸. Wspomniane właściwości ma człowiek, dlatego nie jest możliwe, aby zabrakło ich w naturze bytu absolutnego. Jest on przecież najwyższą realnością oraz podstawą każdego bytu. Również harmonia i piękno świata wskazu-

¹⁵ Tamże, 83—89.

¹⁶ Tamże, 84.

¹⁷ Tamże, 85—86.

¹⁸ Tamże, 87—88.

ją na rozumność jego przyczyny sprawczej. Z powyższego wyciąga autor wniosek, że istota mająca tego rodzaju atrybuty niewątpliwie jest Bogiem¹⁹.

Koncepcja natury Bożej, związana z wczesnymi pismami I. Kanta, nie jest oryginalna. Jest po prostu kontynuacją myśli teistycznochrześcijańskiej, choć zarazem nie oddaje jej rzeczywistego bogactwa. Podstawą takiej idei Boga jest esencjalistyczne rozumienie bytu, konsekwencją czego był także zsympfikowany obraz Boga.

2. SYSTEMOWE ZAŁOŻENIA IDEI BOGA W PISMIENICTWIE OKRESU KRYTYCZNEGO

Momentem przełomowym w filozoficznej orientacji Immanuela Kanta był rok 1770, uważany powszechnie za początek okresu krytycznego. Decydujący wpływ wywarł niewątpliwie Dawid Hume, którego pisma „po raz pierwszy przerwały drzemkę filozoficzną”²⁰. Autor trzech *Krytyk* zrywa wówczas z „dogmatyczną filozofią”, zarzucając jej odejście od realiów ludzkiego doświadczenia, abstrakcjonizm i zanik krytycyzmu²¹. Metafizyka klasyczna nie opierała się faktycznie ani na doświadczeniu wewnętrznym, ani na doświadczeniu zewnętrznym, będąc jedynie poznaniem apriorycznym. To dyskwalifikuje jej teorie, pozbawione zaplecza empirycznego.

Królewiecki myśliciel, ulegając wpływowi Hume'a, postulował utworzenie nowej metafizyki związanej ściśle z doświadczeniem. Rozgraniczył mianowicie wiedzę i wiarę: pierwsza bazuje bezpośrednio na doświadczeniu, druga jest wymogiem codziennego życia²². Metafizyka, jeżeli ma mieć profil naukowy, również winna bazować na doświadczeniu. Prawda zawiera się jedynie w doświadczeniu²³. Metafizyka, wychodząc poza granice doświadczenia, popada w werbalizm. Jeżeli wypowiedzi się na temat Absolutu, grozi jej również antropomorfizm²⁴.

Postulat empiryzmu na terenie filozofii nie wyczerpuje oczywiście swoistości myśli kantowskiej. Autor *Krytyk* nie ograni-

¹⁹ Tamże, 89.

²⁰ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki*, Warszawa 1918, 6.

²¹ Tamże, 45; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, 43.

²² *Krytyka czystego rozumu*, jw., t. II, 213.

²³ *Prolegomena...*, jw., 144.

²⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972, 217—218.

czył się do przypomnienia humeowskiego empiryzmu. „Przewrót kopernikański” Kanta łączy się z reinterpretacją relacji między przedmiotem a podmiotem. „Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi się dostosować do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło nasze poznanie, obracały się przy tym założeniu wniwecz. Spróbujmyż więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania”²⁵. Kant powołuje się na przykład Kopernika, który — akceptując heliocentryzm w miejsce geocentryzmu — „uaktywnił” obserwatora, czyli podmiot. Własne stanowisko filozof z Królewca określił jako „krytycyzm”, różny tak od dogmatyzmu, jak sceptycyzmu²⁶. Sceptycyzm kwestionował całkowicie możliwości poznawcze człowieka, dogmatyzm bezkrytycznie i maksymalistycznie je afirmował. Oba stanowiska są nazbyt ekstremalne. Faktycznie bowiem poznajemy w przedmiocie głównie to, co od początku jest „wkładem” podmiotu. „Przewrót kopernikański” to ukazanie zależności przedmiotu od podmiotu.

Doktrynalna zależność Kanta od Hume’a miała wyraźne granice. Akceptował jego empiryzm, lecz dystansował się od związanego z nim sceptycyzmu. Nie wykluczał również potrzeby metafizyki, którą pragnął oprzeć — obok danych doświadczenia — na poznaniu apriorycznym²⁷. Wycinkowe doświadczenie człowieka nie może stanowić wystarczającej podstawy sądów uniwersalnych i koniecznych, bez których trudno mówić o adekwatnym poznaniu rzeczywistości. Dlatego Kant odwołuje się do sądów syntetycznych a priori: choć nie są oparte bezpośrednio na doświadczeniu, to jednak poszerzają naszą wiedzę o świecie²⁸. Sądy tego typu występują na terenie matematyki oraz nauk przyrodniczych. Mają one charakter aprioryczny, stanowiąc wytwór ludzkiego umysłu.

W filozofii Kanta współistnieją opozycyjne elementy: empiryzm z racjonalizmem, realizm z idealizmem. Teoria sądów syntetycznych a priori jest przejawem racjonalizmu oraz idealizmu. Rzutuje ona na interpretację zasady przyczynowości, która dla motywacji istnienia Boga ma kapitalne znaczenie.

²⁵ *Krytyka czystego rozumu*, t. I, 30—31.

²⁶ *Prolegomena...*, 22 nn.

²⁷ *Krytyka praktycznego rozumu*, 19—24; T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, 17—19.

²⁸ *Krytyka czystego rozumu*, t. I, 70 nn; 109—111; t. II, 119—121.

Prawo przyczynowości, w powszechnym rozumieniu, jest uniwersalnym i koniecznym prawem bytu. Myśliciel królewiecki sądził, że oba atrybuty — ogólność i konieczność — nie mogą pochodzić z doświadczenia, które jest zawsze fragmentaryczne i zmienne²⁹. Twierdził także, że bytowy walor tej zasady nie da się uzasadnić w sposób naukowy: ani na drodze analiz apriorycznych, ani na drodze aposteriorycznej. Na tej ostatniej dlatego, że indukcyjnie nie da się udowodnić, aby zasada przyczynowości stała się powszechnym i koniecznym prawem bytu. Aprioryczny dowód również należy wykluczyć. Kant bierze za podstawę rozważań formułę: cokolwiek powstaje, ma swoją przyczynę. Pojęcie powstawania, jak sądzi, implikuje, jedynie moment nieistnienia bytu, lecz nie wskazuje na konieczność udziału przyczyny sprawczej powstającej rzeczy³⁰. Choć wątpliwy jest obiektywny charakter pryncypium przyczynowości, to należy uznać ją za „zasadę regulatywną” ludzkiego umysłu³¹. Jest ona prawem myśli ludzkiej i nauki.

Kantowska interpretacja przyczynowości zajął się z ontologicznymi założeniami jego systemu, zwłaszcza idealizmem. Czas i przestrzeń uznał bowiem za subiektywne formy ludzkiego poznania zmysłowego³². Tym samym odmówił im obiektywnej rzeczywistości, ulegając najwyraźniej wpływowi berkeleyowskiego idealizmu. Kant rozróżnił kilka form idealizmu: dogmatyczny Berkeley'a, sceptyczny Kartezjusza oraz formalny³³. Odrzucił dwie pierwsze odmiany idealizmu, uznając za słuszną ostatnią. Autor *Krytyk* zaznacza, że nie jest idealistą w tym znaczeniu, aby kwestionował czy wątpił w rzeczywistość świata rzeczy. W związku z tym wyróżnił dwie sfery rzeczywistości: zjawisk i wewnętrznych natur, tj. fenomenów i noumenów³⁴. Poznanie oparte na doświadczeniu odnosi się jedynie do pierwszej z nich, gdyż domena noumenów pozostaje niepoznawalna. Nie jest to równoznaczne z podważaniem jej rzeczywistości³⁵. Idealizm transcendentálny Kanta, zwany także przez niego „formalnym”, przeczy jedynie rzeczywistości czasu i przestrzeni.

²⁹ Dz. cyt., t. I, 65, 190—192, 362—363.

³⁰ Tamże, 73.

³¹ Dz. cyt., t. II, 360.

³² Dz. cyt., t. I, 135—136.

³³ *Prolegomena...*, 45—46; *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 235.

³⁴ *Prolegomena...*, 47—48.

³⁵ F. Copleston (*A History of Philosophy*, New York 1960, t. 6, cz. II, 175—176) sądzi, że Kant początkowo uważał noumen za ens rationis, lecz później przechylił się za interpretacją realistyczną. Być może jest to słuszne w odniesieniu do dzieła *Krytyka czystego rozumu*.

Ontologiczne i epistemologiczne założenia kantyizmu, wyżej sygnalizowane, uniemożliwiają kontynuację klasycznej filozofii Boga. Stoi temu na przeszkodzie subiektywizacja prawa przyczynowości. Autor *Krytyki czystego rozumu* twierdził, że zasada przyczynowości „ma znaczenie tylko w świecie zmysłów, a poza nim nie posiada nawet sensu”³⁶. Jej walor odnosi się więc wyłącznie do zjawiskowej sfery rzeczywistości, natomiast korzystanie z niej przy analizie wewnętrznej natury rzeczy jest bezzasadne. Z tego też względu principium przyczynowości nie może być przydatne dla uzasadnienia istnienia Boga, będącego bytem transcendentnym należącym do sfery noumenów. Wykluczenie nieskończonego szeregu przyczyn, stanowiące element składowy kosmologicznych argumentów św. Tomasza z Akwinu, jest wyjściem poza krąg doświadczenia. Zresztą także idea konieczności ma charakter aprioryczny. Jeżeli więc prawo przyczynowości obejmuje nawet swym zasięgiem rzeczywistość widzialną, to korzystanie z niego w odniesieniu do bytu transcendentnego nie jest naukowo uprawnione.

Zarysowane dotąd założenia filozofii I. Kanta podważają możliwość filozoficznego poznania Boga, a więc także konstruowania Jego idei. Dla przewyciężenia impasu autor odwołał się do rozróżnienia rozumu teoretycznego i praktycznego, znanego już Arystotelesowi. Dystynkcja ta została jednak włączona w systemowe założenia: rozum teoretyczny nakierowany jest na poznanie sfery zjawisk, rozum praktyczny uwzględnia wymogi życia codziennego i związanych z nim działań. Bóg, nie należąc do kręgu fenomenów, jest nieuchwytny dla teoretycznego poznania człowieka. Dlatego Kant stwierdził: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsca dla wiary”³⁷. Teologiczne pojęcie „Praistoty”, choć rozum teoretyczny nie jest w stanie naukowo go uzasadnić, to stanowi jednak przedmiot woli człowieka — poszukującego etycznego ideału³⁸.

Przejęty od Hume’a empiryzm sprawił, że Kant nie widział możliwości teoretycznego poznania tak istnienia, jak natury Boga. Przedmiotem takiego poznania jest jedynie świat widzialny, zwłaszcza zaś jego sfera zjawiskowa. „Idea transcendentna praistoty koniecznej i wszechwystarczającej jest tak nad miarę wielka, tak wysoko wznosi się ponad wszystko to, co empiryczne, które stale jest uwarunkowane, że po częś-

³⁶ *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 350; por. tamże, 348—354.

³⁷ Dz. cyt., t. I, 43.

³⁸ *Krytyka praktycznego rozumu*, 214.

ci nie można nigdy w doświadczeniu nagromadzić dostatecznej ilości materiału, by takie pojęcie wypełnić”³⁹. Sensualistyczna koncepcja doświadczenia była powodem, że formowanie idei Boga na podstawie percepcji świata stało się niemożliwe. Dlatego Kant był przekonany, że uzasadnień dla Absolutu należy „szukać poza przyrodą”, a samej jego idei brak „naoczności”⁴⁰. Pojęcie Boga nie jest kategorią nauk przyrodniczych, tym samym więc nie zawiera się w granicach poznania naukowego. Królewiecki filozof był przekonany, że fizyka i metafizyka mają ten sam krąg doświadczeń oraz wiedzy⁴¹. Poznanie Stwórcy, sądził także, uwarunkowane jest posiadaniem adekwatnej wiedzy o świecie jako całości: tak świecie rzeczywistym, jak możliwym. Wymaga to „wszechwiedzy” człowieka. Ostatecznie autor konkluduje, że skoro idea Boga nie da się uformować za pośrednictwem poznania empirycznego, to w ogóle nie jest możliwa do poznania naukowego — łącznie z filozoficznym.

Dotąd Kant był wierny Hume’owi, kwestionując teoretyczną zasadność teizmu. Odszedł od niego, dostrzegając podstawy idei bóstwa na drodze poznania praktycznego. Chociaż więc nie ma teoretycznego wglądu w naturę Bożą i jej atrybuty (rozum, wolę), to jednak pojęcie Boga nie jest bezsensowne. „Idea Boga i nieśmiertelności uzyskują za pośrednictwem pojęcia wolności obiektywną realność, wobec czego powstaje upoważnienie, a nawet subiektywna konieczność (...) ich przyjęcia”⁴². Brak teoretyczno-empirycznego poznania Boga jest rekompensowany przez Jego niezbędność w życiu praktycznym, związanym organicznie ze sferą wartości. „Pojęcie Boga jest przeto pojęciem należącym pierwotnie nie do fizyki, tj. spekulatywnego rozumu, lecz do etyki”⁴³. Życie etyczne jest egzystencjalnym „wyznaniem” Boga, potwierdzeniem jego możliwości i zarazem potrzeby. „Prawy człowiek może zaiste powiedzieć: chcę, żeby istniał Bóg (...), aby moje trwanie było nieskończone, obstać przy tym i nie pozwolę wydrzeć sobie tej wiary”⁴⁴. Egzysten-

³⁹ *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 362.

⁴⁰ *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1964, 474.

⁴¹ Kant rozumuje następująco: skoro idea Boga nie należy do fizyki, to tym samym nie jest zasadna na terenie metafizyki, ponieważ ta ostatnia „zawiera tylko czyste pryncypia a priori fizyki w ogólnym znaczeniu”. *Krytyka praktycznego rozumu*, 222.

⁴² Tamże, 6—7.

⁴³ Tamże, 224.

⁴⁴ Tamże, 229. Por. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Hamburg 1956, 154.

cjalno-aksjologiczna potrzeba asercji Boga nie jest pozbawiona wartości poznawczej, dlatego można mówić o idei Boga. Zresztą Kant, mimo negatywnej oceny klasycznej filozofii Boga, niejednokrotnie nawiązywał do niej. Dlatego w swej własnej koncepcji Absolutu mówił o różnorodnej jego funkcji: ontologicznej, aksjologicznej i religijnej.

3. SENS ONTOLOGICZNY IDEI BOGA

Analiza ontologicznej funkcji Boga była dokonywana na marginesie krytycznej oceny klasycznych argumentów teodycealnych: ontologicznego, kosmologicznego i teologicznego. Każdy z tych argumentów był okazją do wypuklenia innego aspektu natury Bożej, choć z reguły rozważania autora *Krytyk* utrzymane są w konwencji możliwości, a nie realnego poznania Boga.

Argument ontologiczny ukazuje Boga jako *Ens realissimum*. „Najwyższa istota pozostaje dla czysto spekulatywnego rozumu tylko ideałem, ale przecież ideałem bezbłędnym, pojęciem, które zamyka i koronuje całe ludzkie poznanie. Obiektywnej jego realności nie można wprawdzie na tej drodze udowodnić, ale nie można też jej odrzucić”⁴⁵. Hume sugerował wewnętrzną sprzeczność wyrażenia „Byt Konieczny”, bliskoznacznego wobec terminu „Byt Najdoskonalszy”. Kant stanowczo przeciwstawił się temu pogładowi, uznając sensowność pojęcia Boga jako *Ens realissimum*. Starał się także wyjaśnić znaczenie takiego rozumienia Boga. „Najwyższa istota” jest „istotą konieczną”, „istnieniem nieuwarunkowanym”, „praprzyczyną wszelkiej rzeczy”⁴⁶. Jej desygnatem jest byt jednostkowy⁴⁷. Jest to „pierwovzór (*prototyp*) wszelkich rzeczy, które wszyskie jako wadliwe kopie (*ekty*) biorąc z niego [Boga] materiał dla swej możliwości”⁴⁸. Ostatnia wypowiedź królewieckiego myśliciela jest powtórzeniem platońskiej metafory: Bóg — jako byt pierwotny — nazwany został archetypem, inne byty są jego odbitkami.

W *Krytyce czystego rozumu* analiza idei Boga, jako najdoskonalszej praisoty, jest wielokrotna i dość szczegółowa. Autor wymienia nawet atrybuty zawarte w tej idei: „Konieczność, nieskończoność, jedność, istnienie poza światem (ale nie

⁴⁵ *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 381. Por. tamże, 337.

⁴⁶ Tamże, 328.

⁴⁷ Tamże, 318.

⁴⁸ Tamże, 320. Por. J. Moreau, *Le Dieu des philosophes*, Paris 1969, 85 nn.

jako dusza świata), wieczność bez warunków czasowych, wszechobecność bez warunków przestrzeni, wszechmoc itd.”⁴⁹. Jest to stosunkowo kompletna enumeracja atrybutów Bożych, nawiązująca bezsprzecznie do myśli chrześcijańskiej. W idei Najwyższej Istoty dostrzegł autor *Krytyk* fundamentalne atrybuty ontologiczne, głównie entytywne — związane bezpośrednio z samą naturą Bożą.

Kant, choć uznał sensowność idei Boga jako *Ens realissimum* i szczegółowo ją analizował, to jednak stanowczo podważył naukową wartość dowodu ontologicznego⁵⁰. Pojęcie istoty najdoskonalszej sugeruje wewnętrzną sprzeczność negacji jej realności. Idea bytu najdoskonalszego jest jednak tylko pojęciem, implikującym logiczne istnienie — różne od istnienia realnego. Tak więc przedmiotem „teologii transcendentalnej” Kanta nie jest sam Bóg, lecz pojęcie bóstwa jako ideał wiecznie żywy dla człowieka⁵¹. Przejście od idei Bytu Najdoskonalszego do asercji realności Boga nie jest naukowo zasadne. Rozum spekulatywny człowieka dostrzega jedynie Boga możliwego, rozpracowując konotację idei bytu absolutnego.

Argument kosmologiczny, zasadniczo negatywnie oceniony przez Immanuela Kanta⁵², był okazją do analizy idei Boga jako Pierwszej Przyczyny świata. Koncepcja Absolutu tego myśliciela jest uwikłana w antynomie, uwidacznia się to również w odniesieniu do analizy idei praprzyczyny wszelkiego bytu. Systemowy agnostycyzm był powodem, że kategoria „najwyższej przyczyny” („podstaw najwyższej”) uznana została za „warunek formalny myślenia, nie zaś materialny i hipostateczny warunek istnienia”⁵³. Idea Najwyższej Istoty to nieodzowna „zasada regulatywna” ludzkiego umysłu, poszukującego ostatecznych racji świata. W sposób krytyczny oceniona została idea pierwszego poruszydela świata, nie dająca właściwej znajomości natury Bożej⁵⁴.

Kant, nazywając ideę Boga zasadą regulatywną poznania, pragnął wypośredkować między dogmatyzmem tradycyjnej myśli chrześcijańskiej a skrajnym agnostycyzmem i sceptycyzmem. Określając Boga jako „jedynego, mądrego i wszechpotężnego twórcę świata”, nie przesądzał tym samym spra-

⁴⁹ *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 382. Por. tamże, 322.

⁵⁰ Tamże, 333—343.

⁵¹ Tamże, 322, 339.

⁵² Tamże, 344—360.

⁵³ Tamże, 361.

⁵⁴ *Krytyka władzy sądenia*, 507.

wy realnych powiązań świata z Absolutem⁵⁵. Chodziło mu bezpośrednio o wyjaśnienie widzialnego świata: jego istnienia i struktury. Idea Praprzyczyny była mu w tym pomocna, a nawet niezbędna. Choć koncepcja bóstwa — wychodząc poza krąg doświadczenia zmysłowego — nie poszerza wprost teoretycznego poznania, to jednak jest zasadna oraz spełnia funkcję inwencyjną⁵⁶. Wnioskując z bytów pochodnych o istnieniu „Prapodstawy”, formułujemy hipotezę opartą na rozumnych przesłankach. Choć nie jest ona pewnym dowodem obiektywnej realności Boga, to jednak odpowiada wymogom rozumu⁵⁷.

Idea Boga, akceptowana w powyższej konwencji⁵⁸, jest szczegółowo analizowana przez autora *Krytyk*. Rozgraniczył on, mówiąc o przyczynowości Absolutu, sferę zjawisk i sferę noumenów. „Bóg jako powszechna praistota jest przyczyną istnienia substancji”⁵⁹. Tylko więc sfera wewnętrznej natury bytu znajduje się w kręgu Bożego przyczynowania. Bóg nie jest stwórcą sfery zjawiskowej, w tym także czasu i przestrzeni. W przeciwnym bowiem wypadku, jak sądził Kant, nieuchronny jest spinozjański panteizm⁶⁰. Odnosząc dzieło stwórcze Boga do przestrzeni i czasu, popadamy także w antynomię. Bóg, jako pierwsza przyczyna wspomnianych kategorii, byłby przez nie ograniczony⁶¹. Byłby więc zarazem nieskończony i skończony. Przyczynowanie Boże dotyczy więc wyłącznie noumenalnej sfery bytu, która z kolei wymyka się poznaniu ludzkiemu. Rozum ludzki postuluje jednak istnienie Praprzyczyny — rozumnego i wolnego Stwórcy świata⁶². Bóg, jako przyczyna wszelkiego bytu, jest wszechobecny. Nie jest to jednak obecność materialno-cieleśna⁶³.

Innym elementem koncepcji Boga, analizowanym przez I. Kanta, jest idea najwyższej sprawczej Inteligencji. Ten aspekt ontologicznej funkcji Boga omawiany był w powiązaniu z argumentem teleologicznym. Choć autor *Krytyki czystego rozumu* zasadniczo ocenił go negatywnie⁶⁴, to jednak równo-

⁵⁵ *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 437—438.

⁵⁶ „Ta idea [Boga] jest więc ze względu na zastosowanie naszego rozumu do świata zupełnie uzasadniona”. Tamże, 439.

⁵⁷ *Krytyka praktycznego rozumu*, 228.

⁵⁸ Stanowisko Kanta przypomina koncepcję ontologii fenomenologów.

⁵⁹ *Krytyka praktycznego rozumu*, 165.

⁶⁰ Tamże, 166—167.

⁶¹ *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 362.

⁶² *Krytyka praktycznego rozumu*, 202.

⁶³ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, dz. cyt., 155.

⁶⁴ *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 361—370.

częśnie — w odróżnieniu od dwu pozostałych — wyrażał się o nim z uznaniem⁶⁵. Nas interesuje aktualnie wyłącznie idea Boga jako najwyższego Rozumu. Agnostycyzm zaznaczył się również i tu, mianowicie w stwierdzeniu, że celowość przyrody należy do sfery zjawiskowej, co nie pozwala wnioskować o Bogu jako istocie transcendentnej⁶⁶. Zasada celowości ma charakter subiektywno-eksplicacyjny, nie zaś ontologiczno-konstytutywny. „Obiektywnie więc nie możemy udowodnić twierdzenia, że inteligentna praistota istnieje — lecz wykazać to możemy tylko subiektywnie dla użytku naszej władzy sądzenia w jej refleksji nad celami w przyrodzie”⁶⁷. Subiektywna niezbędność idei sprawczego Rozumu transcendentnego nie jest równoznaczna z uzasadnieniem realności desygnatu idei Boga.

Kant, charakteryzując hipotetyczne istnienie rozumnej przyczyny sprawczej świata, wskazał również na zawężenie tej idei. Skoro celowość świata jest skończona, to jej twórca nie musi być istotą nieskończoną. Byłby on posiadaczem „technicznego intelektu”, lecz niekoniecznie jest to „wszechmocna i nieskończona istota”⁶⁸. Atrybut wszechmocy dostrzegł autor odwołując się do sfery rozumu praktycznego⁶⁹. W *Krytyce czystego rozumu* znajdujemy echo zastrzeżeń Hume'a, dlatego królewiecki myśliciel pisał: „Dowód mogłby więc wykazać co najwyższej istnienie budowniczego świata, który byłby zawsze ograniczony przez podatność materiału, jaki opracowuje, lecz nie stwórcy świata, którego idei wszystko jest podległe”⁷⁰. Istnienie Boga, rozumianego jako twórczy rozum świata, jest więc hipotezą: interesującą, pożyteczną przy wyjaśnianiu świata, niezbędną w subiektywnej postawie człowieka. Intelekt Boży jest archetypem ludzkiego umysłu⁷¹. Człowiek ma umysł dyskursywny, wymagający oparcia na materiale doświadczenia zmysłowego. Boży intelekt jest zdolny do poznania całkowicie in-

⁶⁵ Tamże, 364.

⁶⁶ *Krytyka władzy sądzenia*, 346—347.

⁶⁷ Tamże, 373. Por. 433—434.

⁶⁸ *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 438—439.

⁶⁹ *Krytyka praktycznego rozumu*, 208.

⁷⁰ *Krytyka praktycznego rozumu*, 208.

⁷¹ *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 367—368. Choć w cytowanej wypowiedzi Kant nazywa Boga „budowniczym świata”, to zwykle mówił o „przyczynie całości świata” względnie „rozumnym stwórcy świata” (*Krytyka władzy sądzenia*, 428, 433).

⁷² *Krytyka władzy sądzenia*, 389. Por. István Hermann, *Kants Teleologie*, Budapest 1972, 131—174; D. Lenfers, *Kants Weg von der Teleologie zur Theologie*, Köln 1965, 49 nn, 116 nn.

tuicyjnego. Choć brak jest jakiegokolwiek analogii między człowiekiem a Bogiem, to idea najwyższego Intelaktu jest niesprzeczna.

W kantowskiej filozofii Boga szczególne miejsce zajmuje rozprawa *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*, stanowiąca etap pośredni między *Krytyką czystego rozumu* a *Krytyką praktycznego rozumu*. *Prolegomena* najwyraźniej uznaje możliwość filozoficznej analizy problematyki Boga, w tym także Jego idei. Autor dalej podtrzymuje stanowisko, że idea najwyższej Praistoty leży całkowicie poza granicami ludzkiego doświadczenia⁷². Poznanie Boga nie jest więc możliwe, tzn. poznanie Absolutu ujmowanego w jego wewnętrznej naturze. Dlatego tradycyjną teodyceę Kant określa jako „dogmatyczny antropomorfizm”. Mówienie wprost o Bogu, na podstawie doświadczenia, byłoby przekroczeniem granicy poznania naukowego. Bóg, jako byt należący do sfery noumenów, jest zasadniczo niepoznawalny.

Novum autora *Prolegomeny* sprowadza się do uznania możliwości analogicznego poznania Boga. Analogiczne poznanie nie jest „empiryczną naocznością” przedmiotu, dlatego ma walor jedynie „regulatywny” a nie ontologiczno-konstytutywny⁷³. Analogia nie jest podobieństwem przedmiotów, lecz podobieństwem relacji „zachodzących między dwoma całkowicie niepodobnymi do siebie rzeczami”⁷⁴. Choć Kant nie używa terminologii scholastycznej: analogon i analogaty, to jednak nie odbiega w zasadzie od sensu obu terminów. Potwierdzeniem tego jest uznanie podobieństwa relacji, jakie łączą człowieka z jego dziełami i Boga ze światem. „Jesteśmy zmuszeni — pisze — rozpatrywać świat w ten sposób, jak gdyby był on dziełem najwyższego rozsądku i woli, to nie powiadam wtedy rzeczywiście nic więcej nad to: w jakim stosunku znajduje się zegar, okręt, pułk do mechanika, budowniczego, dowódcy, w takim samym stosunku znajduje się świat zmysłowy (...) do owego czynnika nieznanego, którego przez to nie poznaję wprowadzając według tego, czym jest on sam w sobie, poznaję jednak według tego, czym on jest dla mnie, mianowicie ze względu na świat, którego jestem częścią”⁷⁵.

Wypowiedź cytowana jest przedmiotem kontrowersji. Hans

⁷² *Prolegomena...*, 111.

⁷³ *Krytyka czystego rozumu*, t. I, 340.

⁷⁴ *Krytyka czystego rozumu*, t. I, 340.

⁷⁵ *Prolegomena...*, 123.

⁷⁶ Tamże.

Vaihinger sądził, że kantowskie określenie analogii jako pozorowanego („jak gdyby”) poznania przedmiotu można interpretować w sensie iluzoryczności tegoż przedmiotu⁷⁶. Autor kwestionuje nawet realność „rzeczy w sobie”. Gdyby przyjąć taką interpretację analogii, to wówczas analogiczne poznanie Boga byłoby równoznaczne z uznaniem Jego nierealności⁷⁷. Autor monografii na temat kantowskiej analogii, Sueo Takeda, podważył zasadność powyższej interpretacji. Wskazał on na wewnętrzną logikę myślenia analogicznego, opartą na uznaniu istnienia analogonu⁷⁸. Jest nim podobieństwo relacji między tworcami człowieka a dziełami Boga, co z kolei implikuje realność wszystkich analogatów — w tym także Boga. Analogiczne poznanie Boga nie jest poznaniem Jego wewnętrznej natury, lecz Boga w relacji do świata. W ten sposób nie wykraczamy poza granice doświadczenia, lecz zarazem rozpoznajemy coś, co jest poza nią. „Teologia naturalna jest takim pojęciem na granicy rozumu ludzkiego”⁷⁹. Ukazuje ona mianowicie związek człowieka z czymś, co — samo w sobie znajdując się poza terenem doświadczenia — jest podstawą bytów uchwytnych w tym doświadczeniu.

Kant, opowiadając się za tak rozumianą filozofią Boga, pragnął odciąć się od deizmu. Sądził, że nie daje on żadnych podstaw etyce i religii, które chciał zachować. Hume uznawał jedynie atrybuty ontologiczne Boga. Autor *Prolegomeny i Krytyki praktycznego rozumu* interesował się atrybutami moralnymi Absolutu, gdyż te są najważniejsze w życiu moralnym i religijnym⁸⁰. Wśród atrybutów moralnych eksponował rolę miłości, widząc jej centralne miejsce w naturze Bożej. Miłość taka „nie ma nic wspólnego ze zmysłowością”⁸¹. W ten sposób *Prolegomena* przechodzi od ontologicznej do aksjologicznej funkcji Boga.

4. SENS AKSJOLOGICZNY IDEI BOGA

Kant, pomimo radykalnego agnostycyzmu teoretycznego, jednoznacznie uznał potrzebę teizmu w życiu człowieka. Kwestio-

⁷⁶ H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, Berlin 1913, 109 nn.

⁷⁷ Tak właśnie interpretuje Kanta H. Borowski, por. *Kantowska filozofia religii*, Lublin 1982, 69—70.

⁷⁸ S. Takeda, *Kant und das Problem der Analogie*, Den Haag 1969, 134—136. Por. tamże, 19—20, 134 nn.

⁷⁹ *Prolegomena...*, 128. Por. A. Inauen, *Kants Gottesbegriff*, „Philosophische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft” 33(1920), 220—225.

⁸⁰ *Prolegomena...*, 120—122.

⁸¹ Tamże, 124.

nował naukowy charakter wiedzy o Bogu, widząc dalej nieodzowność wiary w Niego. W ludzkim poznaniu wyróżnił trzy sfery: wiedzę, mniemanie i wiarę⁸². Wiedza opiera się na doświadczeniu, mniemanie obejmuje sferę domysłów, wiara jest niezbędna ze względów egzystencjalno-uitylitarnych. Teza „Bóg istnieje” jest sądem syntetycznym a priori, stając się zrozumiałą w kontekście ludzkich obowiązków etycznych⁸³. Należy to jednak właściwie rozumieć. W ujęciu Kanta etyka nie implikuje religii, tzn. człowiek nie potrzebuje idei Boga w celu rozpoznania obowiązków etycznych. Mimo to etyka prowadzi do religii, ponieważ realizacja moralnych obowiązków wymaga obecności Boga jako tego, kto władny jest wynagrodzić wszelkie dobro.

Krytyka praktycznego rozumu zrywa z humeowskim empiryzmem, gdyż ten „doszczętnie wytepia moralność”⁸⁴. Zmysł moralny zaś znajdował się w centrum kantyzmu. Kanta fascynowały głównie dwie rzeczy: „niebo gwiazdziste” i „prawo moralne” w człowieku. To ostatnie „początek bierze — pisze autor — z mej niewidzialnej jaźni, z mej osobowości i przedstawia mnie w świecie, który posiada prawdziwą nieskończoność”⁸⁵. Człowiek, jako istota moralna, stanowi więc punkt wyjściowy poszukiwań prawdy o Bogu. Determinizm całej przyrody kontrastuje z wolnością człowieka⁸⁶. Omawiając problem człowieka, królewiecki filozof pozostaje nadal na stanowisku agnostycyzmu. Dlatego na terenie poznania teoretycznego podważał oczywistość substancjalnego „ja” człowieka. „Jaźń nie jest niczym więcej jak tylko uczuciem istnienia”, tzn. pojęciem nie znajdującym potwierdzenia w doświadczeniu⁸⁷. Znamy jedynie empiryczne *ego* człowieka, nie mając naukowej wiedzy o jego „ja” noumentalnym. Kant interesuje się człowiekiem jako bytem powołanym do realizacji dobra. W miejsce kartezjańskiego *cogito* pojawiło się *ego v o l o*. Wolność również nie jest przedmiotem teoretycznego poznania, lecz fenomenem ujmowanym na płaszczyźnie etycznego doświadczenia. Wolność to *ratio essendi* prawa moralnego, zaś to ostatnie jest *ratio cognoscendi* wolności⁸⁸. Istnieje więc organiczne

⁸² *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 213; *Krytyka praktycznego rozumu*, 230—231, 239.

⁸⁴ *Krytyka praktycznego rozumu*, 117.

⁸⁵ Tamże, 256.

⁸⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, 3.

⁸⁷ *Prolegomena...*, 95; J. Moreau, dz. cyt., 150—152.

⁸⁸ *Krytyka praktycznego rozumu*, 5.

sprężenie idei prawa moralnego i wolności. Człowiek odczuwa wewnętrzny nakaz: czynić dobro bezinteresownie⁸⁹. Pozwala to na uznanie, w formie jednego z postulatów rozumu praktycznego, wolności woli⁹⁰.

Kant, mówiąc o prawach etycznych, mocno uwypuklił autonomię człowieka. Motywował to tym, że człowiek jest celem samym w sobie, a nigdy środkiem⁹¹. Wola Boża jest podstawą moralności heteronomicznej, między innymi chrześcijańskiej⁹². Autor *Krytyki praktycznego rozumu* zrezygnował z teologicznej eksplikacji genezy moralności, tzn. nie poszukiwał Boga jako ostatecznej podstawy norm etycznych. Był zwolennikiem rygoryzmu, postulując poczucie i miłość obowiązku jako zasadniczą intencję działań człowieka⁹³. Nawet miłość człowieka i Boga, w jego oczach, nie może uchodzić za podstawę życia moralnego.

Istnienie Boga jest jednym z postulatów rozumu praktycznego. Kant, pomimo niewątpliwego rygoryzmu moralnego, nie wykluczał powiązania moralnego dobra (obowiązku) ze szczęściem. Dlatego podjął polemikę z przedstawicielami starogreckiej filozofii⁹⁴, zarzucając im wypaczoną lub jednostronną koncepcję dobra. Epikurejczycy słusznie łączyli dobro ze szczęściem, lecz błędnie jako naczelną motyw ludzkiego działania uważali pragnienie szczęścia (czy wręcz przyjemności). Taka postawa jest egoistyczna, gdyż obowiązek należy spełnić dla niego samego, bezinteresownie. Stoicy etyczne dobro błędnie utożsamili ze szczęściem: jest to postawa nierealna, gdyż wielu ludzi prawych nie jest szczęśliwych. Słuszna była jednak głoszona przez stoików teza, że moralna prawość (cnota) jest najwyższym dobrem człowieka. Dramatycznym rysem życia ludzkiego jest brak łączności między dobrem a szczęściem. Sprawiedliwość wymaga przełamania tego impasu, dlatego nieodzowne staje się postulowanie istnienia Boga. „A zatem najwyższe dobro jest w świecie [o tyle] możliwe, o ile przyjmie się naczelną przyczynę natury, która posiada przyczynowość odpowiadającą moralnemu usposobieniu. (...) A zatem naczelną przyczyną natury, o ile trzeba ją założyć jako konieczną do

⁸⁹ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, jw., 38 nn; *Krytyka praktycznego rozumu*, 53—55.

⁹⁰ *Krytyka praktycznego rozumu*, 5—6, 212—215.

⁹¹ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 60—62; *Krytyka praktycznego rozumu*, 57 nn.

⁹² *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 80—83.

⁹³ *Krytyka praktycznego rozumu*, 61, 136—139.

⁹⁴ Tamże, 203—204.

najwyższego dobra, jest istota, która dzięki intelektowi i woli jest przyczyną (a więc i stwórcą) natury, tj. Bóg”⁹⁵. Harmonijne zespolenie dobra ze szczęściem jest możliwe jedynie dla Stwórcy świata. Tylko on jest w stanie wyrównać rachunki sprawiedliwości: nagrodzić wszelkie dobro i ukarać zło. W ten sposób etyka prowadzi do uznania religijnej prawdy o istnieniu Boga. Jedynie On może sprawić, że zrealizuje się nasza nadzieja uczestniczenia w wiekuistym szczęściu w tej mierze, w jakim jesteśmy tego godni⁹⁶.

Etyka jest nie tylko podstawą teizmu, lecz można także mówić o etycznej teologii⁹⁷. Etyka bogaci mianowicie pojęcie Boga związane z teologią transcendentálną. Ta ostatnia wskazywała na ontologiczne atrybuty Absolutu, związane z jego funkcją ontologiczną. Teologia etyczna wskazuje zarówno na ontologiczne, jak moralne właściwości Boga. Jeżeli Bóg ma spełniać „prawodawczą zwierzchność w moralnym królestwie celów”, tj. wyegzekwować finalną sprawiedliwość, to winien mieć szereg właściwości tak bytowych, jak moralnych. Tak więc w Bogu należy widzieć istotę: wszechwiedzącą — znającą tak czyny, jak intencje człowieka, wszechmocną — zdolną do efektywnego kierowania światem, oraz sprawiedliwą i pełnią dobroci. „W ten sposób teleologia moralna uzupełnia braki fizyczne i jako pierwsza kładzie podstawy pod teologię”⁹⁸. Enumerację atrybutów Bożych znajdujemy także w *Krytyce praktycznego rozumu*. Z ontologicznych przymiotów Kant wymienia następujące: wszechmoc, wszechwiedza i wszechobecność, zaś z atrybutów moralnych — dobroć, świętość, mądrość i sprawiedliwość. Charakteryzując aksjologiczną funkcję Boga pisze: „Jest więc Bóg również świętym prawodawcą (i stwórcą), dobrotliwym władcą (i zachowawcą) oraz sprawiedliwym sędzią”⁹⁹. Charakterystyczna jest korelacja bytowych i moralnych przymiotów Bożych, co wskazuje na organiczną więź ontologicznej i aksjologicznej funkcji bóstwa.

Warto zwrócić uwagę na niektóre atrybuty Boże w rozumieniu myśliciela z Królewca. Jednym z paradoksów jego filozofii jest fakt, że postulat autonomii etycznej człowieka łączył z heteronomiczną eksplikacją genezy moralności¹⁰⁰. Woli czło-

⁹⁵ Tamże, 202.

⁹⁶ Tamże, 209.

⁹⁷ „Etyko-teologia jest zatem zupełnie możliwa”. *Krytyka władzy sądownia*, s. 509.

⁹⁸ Tamże, 444.

⁹⁹ *Krytyka praktycznego rozumu*, 210.

¹⁰⁰ Por. *Die Religion...*, jw., 107; *Krytyka praktycznego rozumu*, 208.

wieka przyznał autonomię etyczną, mimo to mówił o Bogu jako najwyższym prawodawcy, Jego przykazaniach, wszechmocnej woli itp. Relację między wolą Bożą a wolą ludzką charakteryzował jako relację „prawzoru” do „natury odwzorowanej”¹⁰¹. Bóg jest niedościgłym ideałem człowieka, dlatego w *Biblii* znajdujemy zalecenie „świętymi bądźcie jak ojciec wasz niebieski jest święty”¹⁰².

Kant, charakteryzując naturę Bożą, zwrócił uwagę na specyfikę woli Bożej. Jest to wola doskonale autonomiczna i zarazem święta: nie ma w niej interesowności, a nawet poczucia powinności. „Powinność jest tutaj nie na miejscu, ponieważ wola już sama z siebie jest z koniecznością zgodna z prawem”¹⁰³. Przedmiotem takiej woli jest tylko i wyłącznie dobro, gdyż Bóg jest w swej naturze dobrem najwyższym. Termin „dobro najwyższe” może być rozumiany dwojako: immanentnie i transcendentnie. Pierwsze znaczenie oznacza naturalną właściwość człowieka, drugie znaczenie odnosi się już do Boga¹⁰⁴. On jest „samoistną doskonałością”¹⁰⁵. Idea Boga jako najwyższej doskonałości jest transformacją etycznego doświadczenia człowieka¹⁰⁶. Wyrażenie „Bóg jest najwyższą doskonałością” ma u Kanta sens dwojaki: ontologiczny i aksjologiczny. Skoro jest najbardziej doskonały, to jest pełnią sprawiedliwości i świętości¹⁰⁷.

Ontologiczne i moralne atrybuty Boga pozwalają dojrzeć Jego istotną funkcję aksjologiczną wobec człowieka. „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 naszych dążeń”¹⁰⁸. Bóg inicjuje i aktywizuje całe życie moralne człowieka: jest jego ideałem, prawodawcą oraz ostatecznym celem.

5. RELIGIJNY SENS IDEI BOGA

Nowe aspekty do idei Boga wnosi kantowska koncepcja religii. Jest ona głównym przedmiotem pracy *Religia w granicach samego rozumu*. Tytuł pracy trafnie sygnalizuje profil tej

¹⁰¹ *Krytyka praktycznego rozumu*, 74.

¹⁰² *Die Religion...*, 70.

¹⁰³ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 40. Por. tamże, 77—78.

¹⁰⁴ *Krytyka praktycznego rozumu*, 70—71.

¹⁰⁵ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 81.

¹⁰⁶ Tamże, 32—33.

¹⁰⁷ *Krytyka praktycznego rozumu*, 199, 208.

¹⁰⁸ Tamże, 208.

koncepcji: naturalizm i racjonalizm. Kant, wyczulony na problematykę moralną, istotę religii widział w realizacji etycznych obowiązków¹⁰⁹. Religia nie jest wiedzą o tym, co Bóg dla nas uczynił, lecz czynem etycznym. Jej powołaniem jest doskonalenie moralne człowieka, dlatego różni się od polityki, nacjonalizmu itp. „Religia, rozumiana subiektywnie, to poznanie wszystkich naszych obowiązków jako Bożego nakazu”¹¹⁰. Ostatni opis wskazuje, że filozof niemiecki religię łączył z ideą bóstwa, choć eksponował w niej zadania etyczne¹¹¹. Sądził zresztą, że moralność ze swej natury zawiera element sakralności. Ogniskowanie uwagi na innych celach religii może prowadzić do zagubienia się w „marzeniach teozoficznych”¹¹².

Choć zasadniczo Kant identyfikował religię z etyką, to jednak dostrzegał między nimi także różnice. Etyka jest nauką o moralnych obowiązkach człowieka, natomiast religia wnosi element eschatologiczny. Daje ona człowiekowi nadzieję uczestniczenia w wiecznym szczęściu¹¹³. Wiara w życie przyszłe, związana ze spotkaniem Boga, jest istotą religii. Religijna wiara jest więc bezsprzecznie transcendowaniem widzialnej rzeczywistości materialnej. Równocześnie jednak Kant wyraził przekonanie, że szczęście w niebie będzie dopełnieniem cnoty, a nie jej surogatem¹¹⁴.

Kant, omawiając naturę życia religijnego, wskazał na różnice dzielące je od zabobonu. Ten ostatni jest zdominowany przez zewnętrzne przesadne formy czci bóstwa, wobec którego człowiek czuje przede wszystkim strach¹¹⁵. Autentyczna religia jest oddawaniem Bogu chwały poprzez respektowanie Jego przykazań, tj. życie etyczne. Kant nie podważał sensu zewnętrznego kultu religijnego, lecz nie był również jego entuzjastą¹¹⁶. Wpływy Oświecenia zaznaczyły się w tym względzie jednoznacznie, inicjując proces desakralizacji w pojmowaniu życia religijnego. Religia stawała się problemem prywatnym człowieka, sprowadzając się do walki ze złem, toczącej się w sercu człowieka.

U myśliciela z Królewca zaznaczył się również wpływ deiz-

¹⁰⁹ *Die Religion...*, 139—140, 148.

¹¹⁰ Tamże, 229.

¹¹¹ H. Borowski (*Kantowska filozofia religii*, 83) nie tylko identyfikuje religię z etyką, lecz pierwszą z nich zdaje się odrywać od faktu istnienia Boga, Takie pojmowanie religii było obce Kantowi.

¹¹² *Krytyka praktycznego rozumu*, 198.

¹¹³ Tamże, 209; *Die Religion...*, 182, 228.

¹¹⁴ *Die Religion...*, 209.

¹¹⁵ *Krytyka władzy sądzienia*, 161—162.

mu, między innymi w ambiwalentnym stosunku do faktu Objawienia. Łączył je nie tylko z *Biblią*, lecz również z ludzkim umysłem i doświadczeniem¹¹⁷. Uznawał istnienie sfery nadprzyrodzonej i łaski Bożej, lecz tę ostatnią rozumiał głównie jako moralny wysiłek samego człowieka. Kant wyróżnił dwa typy religii: jedne uznają priorytet kultu, inne natomiast priorytet aktywności etycznej¹¹⁸. Sam sympatyzował oczywiście z tą ostatnią formą życia religijnego. Sądził bowiem, że dominacja kultu może prowadzić do przekonania, że człowiek będzie zbawiony bez osobistej przemiany moralnej — dlatego oczekuje pasywnie daru Bożego. Religie kultyczne wyrabiają postawę służebną wobec bóstwa, natomiast religie etyczne wychowują ludzi do altruizmu. Kant rozróżniał jeszcze religie objawione i religie naturalne. Zaznaczył jednak, że oba typy religii nie są rozłączne. Religia może subiektywnie uchodzić za objawioną, a obiektywnie być religią naturalną¹¹⁹. Dlatego można mówić o chrześcijaństwie jako o religii naturalnej, religii rozumu itp.

Przedmiotem religijnego kultu, identyfikowanego głównie z etyką, jest Bóg. Jest to rzecz bezdyskusyjna dla Immanuela Kanta. Bóg widziany przez pryzmat życia religijnego, jest przede wszystkim tajemnicą¹²⁰. Choć Jego natura nie jest znana, to jednak rozum praktyczny pozwala widzieć w Nim twórcę świata i prawa moralnego, troskliwego opiekuna i zarazem sędziego. Skoro Bóg jest ustawodawcą etycznych norm, to niewątpliwie Jego atrybutem jest także świętość. Bóg jest także osobowością — nie w sensie fizyczno-materialnym, lecz moralnym¹²¹. Kant, mimo radykalnego agnostycyzmu, jednoznacznie uznał personalny charakter Boga. Dlatego oponował przeciw panteizmowi, który zjednoczenie człowieka z bóstwem wyjaśniał w kategoriach apersonalnych¹²². Immanencja Boga w świecie (jest „wszystkim we wszystkim”) nie jest równoznaczna z brakiem transcendencji¹²³.

Religijna idea Boga w interpretacji Kanta wskazuje również

¹¹⁶ *Krytyka praktycznego rozumu*, 211—212; *Die Religion...*, 228—229; J.L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris 1968, zwłaszcza 21—43.

¹¹⁷ *Die Religion...*, 162—163, 120—121.

¹¹⁸ Tamże, 56—57, 127.

¹¹⁹ Tamże, 171—175.

¹²⁰ Tamże, 156.

¹²¹ Tamże, 159.

¹²² *Krytyka praktycznego rozumu*, 196

¹²³ *Die Religion...*, 151.

na fenomen miłości. W tym wypadku myśliciel dystansuje się od swej adogmatycznej postawy, nawiązując do dogmatu trynitarnego. Bóg jest miłością trzech Osób: Ojca — prawzoru wszelkiej miłości, Syna — miłości jednoczącej się z ludźmi, oraz Ducha Świętego¹²⁴.

Traktat *Religia w granicach samego rozumu*, mimo trendu racjonalizacji i etyzacji religii, wzmiankuje o fundamentalnych prawdach chrześcijaństwa. Kant, obok nauki trynitarnej, nawiązywał również do dogmatów chrystologicznych. Oto jego charakterystyka ontologiczna Chrystusa¹²⁵. W nim jest odwiecznie obecny Bóg; nie jest jedną z rzeczy stworzonych, lecz „jednorodzoným Synem”; uczestniczył w dziele stwórczym świata. Chrystus jest odblaskiem wspaniałości Boga, w nim ukochał Bóg świat i uczynił nas swymi dziećmi. Kant nawiązuje również do dogmatu o wcieleniu, mówiąc o pojawieniu się Chrystusa na ziemi oraz późniejszym jego powrocie do nieba. Autor uznaje dwoistość natury Chrystusa: Bożej i ludzkiej, widząc w Nim rękojmię zasadności wiary w życie wieczne.

Kant bezsprzecznie uznawał podstawowe prawdy chrześcijańskiej teologii: troistość Osób Bożych oraz boskość Chrystusa. Ten ostatni był dla niego nie apersonalnym uosobieniem ogólnoludzkiego dobra, lecz historycznym człowiekiem i Synem Bożym. Z osobą Chrystusa łączy się Kościół. Kant cenił chrześcijaństwo jako religię uniwersalną, różną i doskonalszą od religii o profilu nacjonalistycznym (zaliczał do nich judaizm)¹²⁶. W ocenie instytucjonalnego oblicza chrześcijaństwa był jednak krytyczny i sądził, że widzialny Kościół jest tylko aproksymacją niewidzialnego¹²⁷.

6. UWAGI KOŃCOWE

Niejednokrotnie lansuje się opinię, że w końcowym etapie życia Kant nie uznawał już realnego istnienia Boga, widząc w Nim jedynie obiektywizację ludzkiego imperatywu moralnego. Lektura jego dzieł wydanych pośmiertnie nie uzasadnia takiej opinii. W zasadzie podtrzymał on swoje dotychczasowe poglądy, choć zmienił nieco styl wypowiedzi.

Niemiecki myśliciel z Królewca dalej twierdził, że nie mamy

¹²⁴ Tamże, 163.

¹²⁵ Tamże, 63—64.

¹²⁶ I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, w: *Sämtliche Werke*. Bd VI. *Die kleineren Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Leipzig 1913, 169—171.

¹²⁷ *Die Religion...*, 136—138.

ani intuicyjnego, ani naukowego poznania Boga. Nie jest również zasadne wnioskowanie realnego istnienia Boga z pojęcia bytu najdoskonalszego¹²⁸. Jest to powtórzenie poglądów wypowiedzianych w *Krytyce teoretycznego rozumu. Opus Postumum* zawiera również elementy typowe dla *Krytyki praktycznego rozumu*, choć mocniej zaznaczona została bezpośredniość przejścia od świadomości norm moralnych do wiary w Boga. Niektóre jednak z tego okresu wypowiedzi, wyrwane z kontekstu, mogą budzić wątpliwości odnośnie do poglądów Kanta na temat realności Absolutu. Twierdził np., że pojęcie Boga jest pojęciem obowiązków moralnych nałożonych człowiekowi z zewnątrz¹²⁹. Tego rodzaju sformułowania mogą sugerować, że termin „Bóg” jest subiektywną projekcją świadomości moralnej człowieka. Chociaż autor *Krytyk* wyakcentował autonomię etyczną ludzkiej woli, to jednak nigdy nie zdezawuował swego teizmu. Czasem nawet wprost podkreślał wewnętrzną więź etycznej i religijnej świadomości¹³⁰. Istnieją również wypowiedzi, które wydają się rewaloryzować argument ontologiczny. Kant stwierdza mianowicie: idea Boga jest zarazem wiarą w Jego istnienie oraz osobowość, idea Boga jest postulatem Jego realności itp.¹³¹ Raz nawet sugerował, że spełnianie moralnych obowiązków — inspirowanych przez religię — jest dowodem realności i jedyności Boga¹³². Cytowane sądy nie są równoznaczne z uznaniem możliwości formułowania naukowych argumentów za teizmem, gdyż autor miał na uwadze jedynie subiektywne przekonania względnie postulaty człowieka. Ostatecznie można wnioskować, że *Opus Postumum* Kanta nie zawiera istotnych zmian poglądów w zakresie problematyki Boga.

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy ustosunkować się do wysuwanych czasem sugestii o ateizmie względnie panteizmie Kanta. Ateistyczna interpretacja niemieckiego myśliciela nie zawsze jest formułowana w sposób jednoznaczny: czy chodzi bowiem o osobiste jego poglądy, czy też konsekwencje głoszonych przezeń tez filozoficznych?¹³³ Osobiste poglądy autora zostały jednoznacznie wyrażone m.in. w zakoń-

¹²⁸ *Opus Postumum*, w: *Gesammelte Schriften*. Bd. I—XXII, Berlin 1902—1942, Bd. 21, 33.

¹²⁹ Tamże, 15; Bd. 22, 64.

¹³⁰ Bd. 22, 104.

¹³¹ Tamże, 62, 109.

¹³² Tamże, 111.

¹³³ H. Borowski (dz. cyt., 44, 74—79, 162) dostrzega u Kanta ateizm, co wynika m.in. z pomieszania radykalnego agnostycyzmu z ateizmem.

czeniu *Krytyki czystego rozumu*: „Wierzę mocno w Boga”¹³⁴. Nie jest to tylko mniemanie czy wiara w sensie praktycznym, ale wiara „doktrynalna”. Chodzi więc bezsprzecznie o realne istnienie „mądręgo stwórcy świata”, „najwyższej inteligencji”, tj. Boga. O Jego obecności świadczą, zdaniem Kanta, „niebo gwiazdziste” i „sumienie moralne”. Kant nigdy nie uważał siebie za ateistę. Trudno również imputować mu kryptoateizm, rozumiany jako doktrynalna konsekwencja jego przekonania filozoficznych. Agnostycyzm, wbrew lansowanemu czasem uproszczeniom, nie jest nigdy równoznaczny z ateizmem. Pierwszy z nich bowiem przeczy możliwości racjonalnych uzasadnień tak istnienia, jak nieistnienia Boga, drugi natomiast jest deklaracją absencji bóstwa. Agnostycyzm może oczywiście prowadzić do ateizmu określonych ludzi, lecz doktrynalnie jest różny od niego.

Istnieje również panteistyczna interpretacja Immanuela Kanta: bądź to wczesnych jego pism, bądź pism okresu krytycznego¹³⁵. Również taka eksplikacja niemieckiego myśliciela jawnie odbiega od jego wypowiedzi. Wielokrotnie polemizował on z różnymi formami panteizmu: orientalnym, spinozańskim, emanacjonizmem itp.¹³⁶ Pod ich adresem podnosił szereg zarzutów: braku wyjaśniania celowości struktur świata, absorpcji osoby ludzkiej przez bóstwo, deprecjonowania roli świadomości etycznej i miłości. Niemiecki myśliciel dystansował się także od staroperskiego dualizmu¹³⁷. To wszystko świadczy, że uznał zarówno personalny jak transcendentny wymiar Boga. Oczywiście Kant nie był nazbyt dbały o ortodoksję doktrynalną wobec myśli chrześcijańskiej, lecz tak ateistyczna, jak panteistyczne interpretacje jego pism są bezzasadne.

Wpływ Kanta na filozofię nowożytną i współczesną jest niezmiernie znaczący. W XIX wieku pojawiał się prężny nurt neokantyzmu, przez wielu oceniany jako zdrada autentycznej myśli Kanta. Myśliciel ten wywarł wpływ również na idealizm niemiecki, w którym epistemologia kształtowała metafizykę idealizmu. Antynomie kantowskie w systemie heglowskim uległy transformacji, przyczyniając się do powstawania

¹³⁴ *Krytyka czystego rozumu*, t. II, 571. Por. Stephan von Horst, *Kant und die Religion*, „Kant-Studien” 29(1920), 207—232.

¹³⁵ K. Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, dz. cyt., 230; F. Paulsen, *I. Kant i jego nauka*, Warszawa 1902, 261; H. Schmalenbach, *Kants Religion*, Berlin 1929, 30 nn.

¹³⁶ H. Borowski, dz. cyt., 44.

¹³⁷ *Krytyka władzy sądenia*, 364; I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, w: *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., Bd. VI, 159, 167.

dialektycznej koncepcji bytu. Myśliciel z Królewca zaważył także w dziedzinie filozofii Boga i filozofii religii. Przeciwstawił się racjonalizmowi Kartezjusza i Leibniza, co w dużej mierze było uzasadnione. Znajdował się jednak pod wpływem sensualizmu Hume'a, w wyniku czego zrezygnował z klasycznej metafizyki na rzecz nowej, stojącej w połowie drogi między idealistycznym subiektywizmem a empiryzującym scjentyzmem. Kantowska filozofia Boga, mimo radykalnego agnostycyzmu, nie wykluczała możliwości sformułowania idei Absolutu. Jest ona dość bogata, wskazuje bowiem na różnorodne aspekty i funkcje idei Boga: ontologiczne, aksjologiczne i religijne. Choć wiele elementów w tej koncepcji jest dyskusyjnych, to jednak słuszne jest wyjście poza ramy samej ontologii.

Filozoficzna myśl kantowska, mimo jej genialności, budzi wiele zastrzeżeń¹³⁸. Kontrowersyjna jest między innymi preponderacja epistemologii na niekorzyść ontologii. Zbyt wiele przypisał autor *Krytyk* poznaniu zmysłowemu, uznając m.in. kategorie czasu i przestrzeni za subiektywne twory, co związane było z wpływem empiryzmu humeowskiego. Również przesadnie akcentował rolę intelektu, którego zadaniem nie jest konstytuowanie rzeczywistości, ale jej odczytywanie. Istotną rolę w filozofii Kanta spełnia rozgraniczenie rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego. Samo rozróżnienie, jak było już powiedziane, znane było już Arystotelesowi. Niemiecki filozof wprowadził istotne zmiany: zawęził zakres rozumu teoretycznego do sfery zjawiskowej, izolował oba typy poznania, a nawet je przeciwstawił. Dyskusyjnym założeniem kantowskiej epistemologii był radykalny empiryzm, wskutek czego doświadczenie zmysłowe uznane zostało za jedynie naukowy argument. „Być dowiedzionym” oznaczało dlatego być uchwytnym przez percepcję zmysłową. Założenia empiryzmu i racjonalizmu doprowadziły do swoistego fizykalizmu, w wyniku czego zabrakło miejsca dla metafizyki egzystencji bytu. W kantowskiej epistemologii rysują się także wyraźne niekonsekwencje: z jednej strony mówi się o doniosłości doświadczenia zmysłowego, z drugiej zaś wyraźna jest psychologizacja i subiektywizacja, np. zasady przyczynowości. Nie jest jasne: co stanowi czynnik decydujący — przedmiot czy podmiot? Rów-

¹³⁸ Oceny filozofii I. Kanta dokonują między innymi: K. Jaspers, *Platon. Augustin. Kant*, München 1957, 226 nn, 366—392; G. Thomas, *Religious Philosophies of the West*, New York 1965, 241—246; H. Küng, *Does God exist?* dz. cyt., 543—550.

niez skrajnie epistemologiczne „nachylenie” kantyizmu jest kontrowersyjne. Teza „najważniejsze w człowieku jest poznanie” nie jest ani sądem analitycznym, ani przedmiotem doświadczenia, ale systemowym założeniem.

Charakteryzując ontologię Immanuela Kanta należy wspomnieć o dwu przynajmniej sprawach. Pierwszą z nich jest rozgraniczenie dwu sfer rzeczywistości: fenomenów i noumenów. Choć profesor uniwersytetu w Królewcu podważał poznawalność substancji, to w gruncie rzeczy powyższe rozgraniczenie nawiązuje do perypatetyckiej teorii substancji i przypadłości. Noumen jest odpowiednikiem bytu substancjalnego, fenomeny odpowiednikiem bytu akcydentalnego. Jedyne te ostatnie są poznawalne, co w decydujący sposób zaważyło na krytycznej ocenie klasycznej metafizyki. Postawa agnostycyzmu nie przeszkodziła jednak Kantowi uznać istnienie „rzeczy w sobie”, a także ich częściową poznawalność przez sferę zjawisk. Jeżeli jednak poznajemy wyłącznie zjawiska, to skąd wiemy o istnieniu noumenów? Co uzasadnia przyjęcie korelacji, tak ontologicznej, jak epistemologicznej, między obu wspomnianymi sferami? Właściwie trudno mówić o naukowej wiedzy odnośnie do sfery noumenalnej, Kant w nią właściwie wierzył.

Drugim niejasnym elementem kantowskiej ontologii była interpretacja zasady przyczynowości. Zasadniczo pryncypium to zostało zinterpretowane jako subiektywny postulat rozumu ludzkiego, mający zastosowanie wyłącznie na terenie świata zjawisk. Równocześnie jednak, wyjaśniając powstanie fenomenów, odwołał się do noumenów jako ich ontycznej przyczyny. Ta ambiwalentna koncepcja przyczynowości wzajemnie się podważa. Zresztą wydaje się również, że subiektywna interpretacja relacji kauzalnej nie jest zasadna na bazie agnostycyzmu. Każde bowiem rozstrzygnięcie problemu przyczynowości, tak pozytywne jak negatywne, koliduje z założeniami agnostycyzmu.

Epistemologiczne i ontologiczne założenia filozofii Kanta rzucały oczywiście na terenie problematyki Boga i religii. Subiektywistyczny idealizm sprawił, że Kant istnienia nie traktował jako orzecznika. Choć odróżniał istnienie logiczne i realne, to jednak to ostatnie nie było dla niego punktem wyjścia poszukiwań dawcy bytu. Zaciążyła fizykalistyczna optyka rzeczywistości. Kant odziedziczył humeowski empiryzm, na bazie którego filozofia Boga nie jest możliwa¹³⁹. Fakt ten tłum-

¹³⁹ J. Collins, *God in Modern Philosophy*, Chicago 1959, 172 nn.

czy analizy zawarte w *Krytyce teoretycznego rozumu*. Praca *Krytyka praktycznego rozumu*, rezygnując z ambicji rozpoznania prawd o bycie, odwołuje się do wymogów praktyki życia. W ten sposób nastąpiła deprecjacja prawdy na rzecz użyteczności.

Kantowska filozofia Boga jest kontynuacją myśli humeowskiej, dlatego oba nurty mają podobne mankamenty: skrajny empiryzm, psychologizm, deprecjonowanie dorobku klasycznej metafizyki. Wspólnym rysem obu myślicieli jest także uznanie, w ograniczonym stopniu, walurowi argumentu teleologicznego. Dlatego autor *Krytyk* uznał istnienie najwyższego Intelaktu jako archetypu, choć status epistemologiczny tego stanowiska (postulat czy prawda naukowo stwierdzona?) jest niejasny.

Przedmiotem uwagi była głównie idea Boga. W okresie przedkrytycznym przyjął nową wersję dowodu ontologicznego, widząc w Bogu podstawę wszelkich możliwości. Argument ten w interpretacji kantowskiej zawiera poważne mankamenty¹⁴⁰. U jego podstaw kryje się założenie, że wewnętrzna możliwość jest równoznaczna z realnym istnieniem bytu. Kant posługuje się również tezą „możliwość opiera się na realnym bycie”, przyjętą apriorycznie. Racjonalizm i aprioryzm charakteryzują również ideę Boga opartą na zreinterpretowanym dowodzie ontologicznym.

W okresie krytycznym postawa doktrynalna Kanta była przepełniona obawą przed zdeformowanym obrazem Boga, opartym na antropomorfizacji. Dlatego odwołał się, ukazując różnorodną funkcję idei Absolutu, do analogii. Teoria idei jest znana w nurcie filozofii perypatetyckiej. Analiza idei Boga profesora z Królewca jest bogata, w pewnych aspektach słuszna, inspiratywna dla współczesności, godna zainteresowania. Autor *Krytyk* wyczuwał nieodzowność Boga w wielu płaszczyznach: ontologicznej, aksjologicznej i religijnej. Bóg jawił mu się jako Przyczyna świata, Byt Konieczny i najwyższy Intelkt. W porządku aksjologicznym, Kant widział w Bogu przede wszystkim Tego, kto zrealizuje sprawiedliwość — wynagrodzi dobro i usunie zło. Jest to wtórna funkcja Boga, a nawet instrumentalizacja teizmu. Chociaż Kant dostrzegł element miłości w naturze Bożej, to jednak nie wyeksponował jej ani w idei Boga, ani w swej koncepcji życia religijnego.

¹⁴⁰ Tamże, 172.

THE IDEA OF GOD IN KANT'S WORKS

Summary

Kant's works of the precritical period continue to present the Christian conception of God treated as the supreme being and the basis of all other beings. The critical period was influenced particularly by Hume and brought about a reinterpretation of the idea of God. Its systemic basis consisted in: separation of the worlds of phenomena and noumena, subjective interpretation of the causality principle, epistemological apriorism and ontological idealism. Though severely criticizing the classical philosophy of God, Kant did not reject the sensibleness of the idea of God. In his conception of the Absolute, he mentions its ontological, axiological and religious functions. The ontological function was analysed in the background of criticizing the ontological, cosmological and physico-theological arguments of the theodicy. Every argument shows another aspect of God's nature though the considerations of the author of the Critique of Pure Reason concern possibilities rather than real cognition of God. The ontological argument shows God as *Ens realissimum* and the origin of everything. This idea is only „regulative” for human mind; it has an inventive function. The work *Prolegomena to Any Future Metaphysic* suggests a possibility of analogical cognition of God and points to some of His ontological and moral attributes. The work *Critique of Practical Reason* shows a strong connection between an ontological and axiological function of the deity. God is an allmighty and omniscient creature; he is full of justice and holiness; he is the supreme lawmaker and the ethic model of man. Kant reduced religious life to performing ethic duties. God, being the personal being, is the object of religion (Kant rejected pantheism). He is holiness and love. Creating his idea of God, Kant stood in opposition to atheism and Hume's scepticism. He feared God's anthropomorphization and therefore he declared for agnosticism. It led to some inconsistency in his idea of God.