

Tomasz Kupś

Niemożliwość poznania czy poznanie niemożliwości istnienia Boga w filozofii Immanuela Kanta?¹

W historii filozofii poznanie istnienia Boga bardzo często stawało się przedmiotem sporów i przesłanką do formułowania zdecydowanych podziałów. Kwestionowanie możliwości poznania Boga nie jest jednak tym samym, co postulowanie jego nieistnienia, nie jest więc, jak często się sądzi, ateizmem, czy bodaj pierwszym jego symptomem. Możliwość poznania nieistnienia Boga jest jedynie odwróceniem możliwości poznania jego istnienia. Przypisuje się tu bowiem człowiekowi te same kompetencje, choć ich zastosowanie przynosić ma różne skutki. W jednym, jak i w drugim przypadku uznaje się, że kwestia Boga jest rozstrzygalna mocą ludzkich władz poznawczych (pomijam ewentualność innego, bezpośredniego, a nie wynikającego z poznania uzyskania tej samej pewności, którą gwarantuje na przykład wiara religijna). Roszczenia te, niezależnie od skutków, do jakich mają prowadzić, nadal są wysuwane zarówno przez filozofów, jak i przez przedstawicieli nauk przyrodniczych. Przykładem żywiołowego sporu o rezultat takiego rozstrzygnięcia jest polemika toczona współcześnie przez Richarda Dawkinsa i Richarda Swinburne'a. Niekiedy jednak w dyskusji tej zapomina się o tym, że przedmiot, bądź zakres wiedzy, o jaki spór się toczy, nie zależy wprost od postępu wiedzy naukowej. Jestem przekonany, że „kwestia Boga”, przynajmniej na gruncie filozofii, pozostaje wyłącznie sprawą deklaracji wyboru preferencji. Mylnie sądzi się, że - dotyczące istnienia Boga - spory pomiędzy filozofami mogą toczyć się na jednej płaszczyźnie. Leszek Kołakowski wielokrotnie krytykował takie podejście. Niezależnie, czy chodzi o konflikt ideologów komunizmu z Kościołem katolickim, czy o -spór ortodoksyjnych bądź liberalnych interpretatorów Biblii, każdorazowo chodzi o nieosiągalną dla argumentacji „hierarchię preferencji”:

[...] rzeczywisty konflikt nie zachodzi między nauką która byłaby w każdej swojej poszczególniej fazie absolutną miarą całego naszego życia duchowego, a religią jako zespołem twierdzeń o Bogu, Opatrzności, nieśmiertelności, diabie itd., których prawdy można by dociekać przy zastosowaniu kryteriów naukowych. Konflikt ma charakter kulturowy i jest odniesiony do hierarchii preferencji; u jego podstaw tkwi nasze *libido dominandi* i nasza potrzeba doszukiwania się sensu we wszechświecie i w życiu. Oba te pożądanía, *libido dominandi* i wola poszukiwania sensu, są głęboko zakorzenione w samej na-

¹ W niniejszym artykule wykorzystałem w zmodyfikowanej formie dwa fragmenty książki *Filozofia religii Immanuela Kanta*, przygotowanej do druku w Wydawnictwie Naukowym UMK.

turze bycia człowiekiem, ale ograniczają się nawzajem, zamiast żyć w zgodzie².

Pomijam w tym miejscu pytanie o to, czy nieodzownym źródłem poszukiwanego „sensu” musi pozostać religia, teologia czy metafizyka. Znacznie ważniejszą sprawą jest wskazanie na błędy, które stanowią konsekwencję hipostazowania i uosabiania źródła owego sensu. Kant kwestionuje możliwość rozszerzenia ludzkiej wiedzy o przedmiot, nazywany Bogiem. Nie jest to, rzecz jasna, stanowisko co do zasady oryginalne; doniosłość Kantowskiej krytyki poznania Boga polegała raczej na podważeniu pewnego typu spekulacji metafizycznej, która rozwijana na gruncie filozofii akademickiej jego czasów, stanowiła legitymizację uprawiania teologii w duchu sprzecznym z osiągnięciami i standardami rozwijających się wówczas nauk przyrodniczych. Reprezentatywne zdanie w tej sprawie znajdujemy w popularnym opracowaniu Karen Armstrong:

Wedle Kanta oświecenie oznacza „wyzwolenie się człowieka spod kurateli, którą sam sobie narzucił”, czyli od polegania na autorytecie zewnętrznym. Jedyną drogą ku Bogu wiedzie przez niezależną sferę moralnego sumienia, które nazwał „rozumem praktycznym”. Odrzucił liczne pułapki religii, jak dogmatyczna władza Kościołów, modlitwy i obrzędy, które zniechęcają człowieka do zawierzenia we własne siły i nakłaniają go do polegania na innym. Ale Kant nie był przeciwny idei Boga *per se*. Podobnie jak przed wiekami Al.-Ghazali dowodził, że tradycyjne argumenty na rzecz istnienia Boga są bezużyteczne, gdyż nasze umysły mogą pojąć rzeczy istniejące w czasie i przestrzeni, nie są zaś zdolne do rozważania bytów znajdujących się poza tymi kategoriami. Uznawał jednak, że ludzkość żywi naturalną skłonność do przekraczania tych granic i szukania zasady jedności, która ukaże nam wizję rzeczywistości jako spójnej całości. Taką rolę spełnia idea Boga. Jego istnienia nie da się udowodnić na drodze logicznego rozumowania, lecz nie można również przedstawić dowodów na jego nieistnienie. Idea Boga ma dla nas znaczenie podstawowe: stanowi najlepsze ograniczenie, pozwalające nam na stworzenie zrozumiałej wizji świata³.

Karen Armstrong wyróżniła tylko jeden aspekt, w którym odwoływanie się do idei Boga przedstawiało dla Kanta niekwestionowaną wartość. Na gruncie *Krytyki czystego rozumu* istotnie mowa jest o idei Boga (ideale transcendentalem) jako idei jedności ludzkiego poznania, jednak ujęcie to jest wynikiem polemiki, którą Kant podjął z metafizyką tradycyjną. W teologii opierającej się na Biblii chodzi jednak nie o jedność poznania ludzkiego - problem taki w ogóle tam nie istnieje - ale o jedność świata zakotwiczoną w jedynym stwórcy. Relacja ta najczęściej była formułowana jako rodzaj zależności o charakterze przyczynowo-skutkowym, przy czym pierwszej przyczynie nadawano maksymalnie spotęgowane pozytywne atrybuty, zwłaszcza rozum oraz wolę. Świat nie musi być jednak pojmowany jako stworzony przez jednego Boga, byśmy mogli na własny użytek stworzyć „zrozumiałą wizję świata”. Porządek świata i porządek ludzkiej wizji świata to sprawy, których zależność czy nawet nierozdzielność same

² L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji* [w:] *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990, s. 222.

³ K. Armstrong, *Historia Boga*, Warszawa 1998, s. 329.

w sobie stanowią problem. Wstępne postulowanie tego, że jednolita, zrozumiała wizja świata ma być wynikiem jednolitości i zrozumiałości świata samego, jest już roszczeniem przesadnym. Istotnie, w tradycji judeochrześcijańskiej niejako w naturalny sposób jedność i spójność świata, a dalej - wynikająca z ludzkiego poznania - spójność uzyskanej wizji świata są, przez odwołanie do Boga-Stwórcy, niekwestionowane, jednak nie oznacza to, że są przez to dowiedzione. Kant poddaje krytyce taką wyspekulowaną ideę Boga, o ile ma ona być traktowana jako przyczyna jedności świata i spójności ludzkiego poznania. Filozof nie podważa jednak faktu, że w ludzkiej naturze leży skłonność do projektowania jedności, w osiągnięciu której nieodzowna może się okazać idea religijna. Szczegółowe, krytyczne poznanie świata, zwłaszcza jeśli jest ono rezultatem rygoru nauk przyrodniczych, nie daje nam jednak żadnych podstaw do utrzymywania iluzji takiej jedności. Rezultat krytyki fizyko-teologii nie pozostawia wątpliwości co do tego, jakie w tej sprawie stanowisko zajmuje Kant. Z krytyki tej bowiem jednoznacznie wynika, że doświadczenie, gdy je konsekwentnie przemyśleć, daje nam o wiele więcej argumentów, by postulować istnienie wielu bogów, aniżeli tylko jednego, jedyne stwórcy, zwłaszcza jeśli ma on zarazem być istotą spełniającą ludzkie wyobrażenie moralnej doskonałości. Argumentacja Kanta pozostaje w tej kwestii zgodna z argumentacją wysuniętą przez Hume'a w *Dialogach o religii naturalnej*.

Nie ulega jednocześnie wątpliwości fakt, że teologia w pojęciu Boga dostarcza ludzkemu poznaniu łatwego środka, umożliwiającego ujęcie ludzkiego poznania jako systematycznej jedności. Kant pisze o tym wprost, podkreśla jednak, że użycie idei teologicznej wiąże się z wieloma niebezpieczeństwami. Posługiwanie się nią w nauce jest niepłodne i destrukcyjne. Może jednak okazać się nieocenione - jeśli można tu raz jeszcze odwołać się do Kołakowskiego - dla zaspokojenia naszej woli poszukiwania sensu:

[...] musimy (w odniesieniu do teologii) wszystko, co tylko może należeć do związku możliwego doświadczenia, tak rozważać, jak gdyby ono stanowiło absolutną, ale na wskroś zależną i zawsze jeszcze w obrębie świata zmysłów uwarunkowaną jedność, a przecież zarazem tak, jak gdyby ogół wszystkich zjawisk (sam świat zmysłów) miał poza swym obrębem jedyną najwyższą i wszechwystarczającą podstawę (*Grund*), mianowicie jakby samodzielny, pierwotny i twórczy rozum, z uwagi na który tak skierujemy wszelki empiryczny użytek naszego rozumu w jego największym rozszerzeniu, jak gdyby same przedmioty pochodziły z owego prawzoru wszelkiego rozumu"⁴.

Kant celowo podkreśla hipotetyczny charakter tego sposobu ujęcia. Mamy więc jedynie prawo do tego, by traktować ogół świata zjawisk „jak gdyby” znajdował się w relacji zależności od nieznaney nam podstawy, a więc jedynie regulatywnie, dla uzasadnienia jedności doświadczenia mamy prawo odwołać się do idei. Idea transcendentna nie może być pod żadnym pozorem użyta jako pojęcie, które - bodaj pośrednio - odnosi się do przedmiotu doświadczenia, może jednak pełnić funkcję regulatywną jako zasada heurystyczna porządkująca nasze poznanie. Hans Vaihinger w znanej monografii zatytułowanej *Philosophie des Ais ob* szeroko omawia regulatywny charakter pewnych idei filozoficznych - jak na przykład systemu idei transcendentalnych w filozofii

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa 1957, t. II, s. 415-416.

Kanta - które wprawdzie nie odnoszą się do żadnego możliwego doświadczenia, a zatem nie można w żaden sposób wykazać ich realności empirycznej, ale są nieodzowne w procesie poznania, o ile ma ono mieć charakter systematyczny. System wiedzy musimy kształtować i rozwijać w taki sposób, jak gdyby zasada tego uporządkowania swoje obowiązywanie zawdzięczała niezależnej od niej instancji, skumulowanej na przykład w istocie najwyższej. Trudno w tej sytuacji uznać ideę transcendentalną za jedynie użyteczną, choć dowolną hipotezę⁵. Takie, wprawdzie możliwe, ale bardzo jednostronne znaczenie idei Vaihinger zdecydowanie odrzuca:

Jeżeli w szeregu tego, co empirycznie nam dane znajduje się luka, mamy prawo, by tę lukę wypełnić czymś, co przyjmujemy za rzeczywiste, czego empiryczną możliwość gwarantuje jego związek z pozostałymi [elementami doświadczenia], w ten sposób tworzymy naukowo uprawnioną hipotezę. Pojęcia rozumu (zwłaszcza substancjalna dusza i osobowy Bóg) są czystymi ideami pozbawionymi jakiegokolwiek przedmiotu, nie należą do owego szeregu empirycznych danych, lecz służą jedynie „systematycznemu użyciu intelektu w polu doświadczenia” jako „zasady regulatywne” - są jedynie heurystycznymi fikcjami⁶.

Kant przyznaje, że nie ma żadnych przeszkód, by hipostazować tak rozumianą ideę, nadając jej w ten sposób nie tyle obiektywną realność (co jest niemożliwe), ale tylko legitymizując i rozszerzając systematyczną jedność, która wyznacza empiryczne stosowanie rozumu, bez najmniejszego bodaj określenia, czym jest podstawa tej jedności. Innymi słowy, nie można usunąć skłonności ludzkiego umysłu do tego, by istniejący ład świata pojmować w taki sposób, jak gdyby Bóg istniał. Jednak nawet najbardziej nieodparta potrzeba rozumu nie daje prawa do tego, by na jej podstawie wnioskować o istnieniu Boga.

W ten sposób transcendentalne i jedyne określone pojęcie, jakiego dostarcza nam czysty spekulatywny rozum o Bogu, jest w najściślejszym sensie deistyczne, tj. rozum nie dostarcza nam nawet obiektywnej ważności takiego pojęcia, lecz tylko ideę czegoś, na czym wszelka realność empiryczna opiera swą najwyższą i konieczną jedność i co możemy sobie pomyśleć tylko w analogii do rzeczywistej substancji, która w myśl praw rozumu byłaby przyczyną wszelkich rzeczy⁷.

Wszelkie pojęcia, które chcielibyśmy zastosować do opisu istoty odpowiadającej naszej idei (substancja, realność, konieczność itd.) mają wyłącznie empiryczne zastosowanie, poza którym nie mają żadnego znaczenia⁸. Jeżeli jednak można je w tym przypadku zastosować, to tylko na zasadzie bardzo niedoskonałej analogii, a zatem w przekonaniu, że za ich pomocą wyobrażamy sobie jedynie pewien sposób istnienia

⁵ Tamże, t. II, s. 511 nn.

⁶ H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Leipzig 1918, s. 619-620.

⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. II, s. 418.

⁸ Tamże, t. II, s. 419.

H
I

przedmiotu, którego nigdy nie czym jest sam w sobie.

j

Idea praistoty nakazuje nam no wynikające z praw przyrody towali w taki sposób, jak gdyby Iatywne ze względu na sposób, nam prawa dostępu do poznani nym zastosowaniu. Przypisuje ukształtowanie w świecie moi „najwyższego rozumu”. Jest to której otwiera się perspektywa i się nigdy w poznaniu konstytu zachodzących jedynie lokalnie, okazać się bardzo pożyteczne, c

Trzeba w tym miejscu wy *stego rozumu* odnoszą się jedy odwoływania się do idei Boga święcone geografii fizycznej, es kosmogonia sformułowana w . zostały napisane w tej właśnie l nie jako autonomiczna, izolow jako integralna część wiedzy o prawom, tym samym na pozioi w świecie ludzkiej kultury:

Świat jest podłożem i sc Jest on podstawą, dzięki znanie. (...) Lecz dalej n w całość tak, ażeby nasze ponieważ w systemie cal miast części są wcześniej;

Systemowe ujęcie poznani konania o przyrodzie jako o ętej jedności za pomocą narzędz konstytutywnej wiedzy o świec no nam uprawiać refleksji o św mułuje Kant w *Krytyce wład schichte...* zawiera jednak prót pircycznej, z dmגיעj zaś spekul rodnicza staje się w ten sposó która z poznania przyrody usiłi

Krytyczne stanowisko Kai zdyskredytowania podstaw upr

⁹ Tamże, t. II, s. 428.

¹⁰ Tamże, t. II, s. 429.

¹¹ Kant's *Gesammelte Werke*, Ai

przedmiotu, którego nigdy nie da się doświadczyć i o którym nigdy nie dowiemy się, czym jest sam w sobie.

Idea praistoty nakazuje nam niejako, byśmy wszystkie związki w świecie (zarówno wynikające z praw przyrody, jak również te, które wynikają z praw wolności) traktowali w taki sposób, jak gdyby wypływały z jednej istoty⁹. Idea ta ma znaczenie regulatywne ze względu na sposób, w jaki możemy rozważać związki w świecie, i nie daje nam prawa dostępu do poznania praistoty. Nie ma więc tutaj mowy o jej konstytutywnym zastosowaniu. Przypisuje się jej regulatywną funkcję, dzięki czemu wszelkie ukształtowanie w świecie możemy traktować tak, jak gdyby powstało jako zamiar „najwyższego rozumu”. Jest to więc tylko formalna zasada używania rozumu, dzięki której otwiera się perspektywa ujęcia świata jako jedności systematycznej, co nie udaje się nigdy w poznaniu konstytutywnym, skoncentrowanym na rekonstrukcji związków zachodzących jedynie lokalnie. Założenie, które zostaje w ten sposób przyjęte, może okazać się bardzo pożyteczne, choć nie daje prawa do rozszerzenia naszego poznania¹⁰.

Trzeba w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że negatywne rezultaty *Krytyki czystego rozumu* odnoszą się jedynie do - popularnych jeszcze w czasach Kanta - prób odwoływania się do idei Boga na gruncie badań przyrodniczych. Wykłady Kanta poświęcone geografii fizycznej, eseje dotyczące przyczyn powstawania trzęsień ziemi czy kosmogonia sformułowana w *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* zostały napisane w tej właśnie konwencji. Wiedza przyrodnicza jest w nich traktowana nie jako autonomiczna, izolowana szczegółowa nauka o pewnej klasie obiektów, ale jako integralna część wiedzy o całości przyrody, która podlega pewnym uniwersalnym prawom, tym samym na poziomie przyrody nieożywionej, przyrody żywej, a wreszcie w świecie ludzkiej kultury:

Świat jest podłożem i sceną na której odbywa się gra naszej działalności. Jest on podstawą, dzięki której uzyskujemy i do której stosujemy nasze poznanie. (...) Lecz dalej musimy też przedmioty naszego doświadczenia ująć w całość tak, ażeby nasze poznanie **nie** tworzyło tylko agregatu, lecz system; ponieważ w systemie całość jest wcześniejsza niż części, w agregacie natomiast części są wcześniejsze niż całość".

Systemowe ujęcie poznania wynika z żywego jeszcze w wieku osiemnastym przekonania o przyrodzie jako o celowo ukształtowanej jedności. Oczywiście zbudowanie tej jedności za pomocą narzędzi nauk przyrodniczych, traktowanych jako jedyne źródło konstytutywnej wiedzy o świecie, jest wykluczone. Nie oznacza to jednak, że nie wolno nam uprawiać refleksji o świecie jako o systematycznej całości. Możliwość tę formułuje Kant w *Krytyce władzy sądzienia*. Wczesna rozprawa *Allgemeine Naturgeschichte...* zawiera jednak próbę powiązania z jednej strony przyrodniczej wiedzy empirycznej, z drugiej zaś spekulacji na temat istnienia istoty najwyższej. Wiedza przyrodnicza staje się w ten sposób punktem wyjścia i integralną częścią fizyko-teologii, która z poznania przyrody usiłuje wyprowadzić istnienie Boga.

Krytyczne stanowisko Kanta wobec tradycyjnej teologii na ogół ogranicza się do zdyskredytowania podstaw uprawiania spekulatywnego poznania Boga, nie byłoby ono

⁹ Tamże, t. II, s. 428.

¹⁰ Tamże, t. II, s. 429.

¹¹ *Kant's Gesammelte Werke*, Akademie-Ausgabe, Bd. IX, s. 158.

jednak pełne bez krytyki historycznego objawienia. O ile pierwszy rodzaj krytyki podważa argumentację aprioryczną, o tyle drugi neguje możliwość i użyteczność argumentacji aposteriorycznej. Zasadnicze sądy w tej sprawie wydawane są przez Kanta w odniesieniu do osoby Jezusa jako domniemanej inkarnacji Boga. Warto nadmienić, że epoka, w której Kant formułuje swoją krytykę teologii - pamiętajmy, że chodzi tylko o jej poznawcze roszczenia - dysponowała już bogatą literaturą krytyczną. W kręgu teologii protestanckiej, do której bezpośrednio nawiązywał w swoich pismach Kant, za prekursora krytycznych badań nad historycznym objawieniem biblijnym niewątpliwie uchodzi Hermann Samuel Reimarus, a pośrednio również wydawca jego pism, Gotthold Ephraim Lessing. Reimarus i - znacznie ostrożniej - Lessing wypowiadają swoje bezkompromisowe sądy w sytuacji, w której osiemnastowieczna teologia protestancka przeżywa okres odnowy. Racjonalne nastawienie w badaniach teologicznych cieszy się uznaniem licznych teologów, a idee moralnego charakteru przesłania religijnego są niemal powszechnie akceptowane. Można śmiało powiedzieć, że Kant jedynie zradykalizował i ostatecznie ujął w literę filozoficznego dyskursu to, co od dawna już należało do ducha epoki. Wprawdzie Henryk Heine, mając na myśli rezultat krytyki dowodów na istnienie Boga, śmiało porównał Kanta do Robespierre'a, jednak przypisywany filozofowi radykalizm można było ocenić dopiero z perspektywy konsekwencji, do których doprowadziły rozstrzygnięcia *Krytyki czystego rozumu*.

Recepcja *Krytyki czystego rozumu*, zapewne zdeterminowana przez lawinowy postęp nauk przyrodniczych, skierowała się głównie w stronę problematyki teoriopoznawczej. Można odnieść wrażenie, że rozważania bezpośrednio dotyczące metafizyki szkolnej zostały uznane za sprawę drugorzędą, zakorzenioną w chylącej się ku zmierzchowi epoce. Z pewnością jest to prawda, jeśli chodzi o metodę krytykowanej metafizyki i jej roszczenia odnośnie do przewidywanych wyników podejmowanych przez nią wysiłków. Jednak, jeśli chodzi o pryncypia, sprawa nie uległa zasadniczo zmianie. Kant wyraźnie podkreśla, że w ludzkiej naturze leży potrzeba uzyskiwania pewności w sprawach, których rozstrzygnięcia nie można oczekiwać od rozumu teoretycznego:

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 możność¹².

Tradycyjne odpowiedzi, jakich na wspomniane pytania udzielała dotąd religia, teologia, metafizyka czy mitologia zostały znacząco zmodyfikowane wraz z wiedzą o religiach pozaeuropejskich zwłaszcza tych, które nie posługiwały się wyobrażeniem osobowego bóstwa. Z kolei krytyka religijna i teologia bogatsza o wiedzę historyczną i literacką dotyczącą Biblii znacznie złagodziła swoje stanowisko wobec tradycyjnego sposobu pojmowania Bożego objawienia. Pomijając przedstawicieli skrajnej krytyki objawienia, historyczności postaci Jezusa czy ideologów dziewiętnastowiecznego, zwłaszcza marksistowskiego ateizmu, można chyba mówić o pozytywnych skutkach krytyki zapoczątkowanej przez Kanta.

Dla Kanta zatem Bóg był jedynie udogodnieniem, którym można posłużyć się niewłaściwie. Idea mądrego i wszechwładnego Stwórcy podważa sens

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. 1, s. 7.

prowadzenia badań naukowych i prowadzi do gnuśnego polegania na *deus ex machina*, Bogu, który wypełnia luki naszej wiedzy. Może też być źródłem niepotrzebnej mistyfikacji, prowadzącej do zjadliwych dysput, które położyły się mrocznym cieniem na historii Kościoła. Kant nie uznałby się za ateistę. Współcześni charakteryzowali go jako pobożnego człowieka, który był głęboko świadom, że ludzkość jest zdolna do czynienia zła. Z tej przyczyny idea Boga miała dlań tak zasadnicze znaczenie. W swej *Krytyce praktycznego rozumu* Kant dowodzi, że aby prowadzić moralne życie, ludzkość potrzebuje nadzorczy, który nagradzałby cnotę szczęściem. Z tej perspektywy Bóg wydaje się doczepiony po namyśle do systemu etycznego. Ośrodkiem religii nie jest już tajemnica Boga, lecz człowiek. Pojęcie Boga służy strategii, która ma nam umożliwić sprawniejsze i bardziej przyzwoite funkcjonowanie. Najwyższa istota nie jest już podstawą wszelkiego bytu. Niebawem ktoś posunie ten ideał autonomii odrobinę dalej i całkowicie pozbedzie się owego małego istotnego Boga. Kant był jednym z pierwszych ludzi Zachodu, który zważył w zasadność tradycyjnych dowodów, wykazując, że w istocie nie dowodzą niczego. Nigdy już nie odzyskają one pierwotnej siły przekonywania¹³.

Sens rezultatu Kantowskiej filozofii religii, zgodnie z którym „ośrodkiem religii nie jest już tajemnica Boga, lecz człowiek” może być rozumiany na różne sposoby. Najczęściej podkreśla się ustanowioną przez Kanta centrum religii moralność, jako rodzaj podporządkowania Boga człowiekowi. Kwestię tę tutaj pomijam, jest ona przedmiotem sporu, który w filozofii toczy się bodaj od czasu Platońskiego *Eutyfrona* i nie wydaje się, że zbliża się do rychłego zakończenia. Z pewnością dla Kanta poznanie Boga - rzecz jasna, chodzi o poznanie woli Boga na gruncie filozofii praktycznej - jest znajomością moralnego prawa. Nie oznacza to jednak zgody na hegemonię samowoli, przeciwnie, jest wyłącznie spełnieniem roszczenia do szacunku wobec uniwersalnego prawa. Kant wskazał, że jedyną siedzibą i miejscem bezpośredniego dostępu do tego prawa jest ludzki, prawodawczy rozum.

Nie ulega wątpliwości, że stanowisko Kanta, również w kwestii Boga, jest po części rezultatem polemiki z empiryzmem Dawida Hume'a. W każdym razie szkockiego filozofa nie można pominąć, gdy omawia się Kantowską krytykę teologii racjonalnej. W drugim rozdziale *Badani dotyczących rozumu ludzkiego* Hume zawarł następującą uwagę:

[...] gdy analizujemy nasze myśli, czyli idee, jak najbardziej nawet złożone lub wzniosłe, znajdujemy zawsze, że można je rozłożyć na takie idee proste, które odtwarzają jakieś poprzednie uczucie lub wrażenie. Nawet takie, które z pochodzeniem tym na pozór nic wspólnego nie mają, wykazują, po bliższym zbadaniu, taki sam sposób powstania. Idea Boga jako istoty nieskończonej rozumnej, mądrej i dobrej wynika z zastanowienia się nad czynnościami naszego własnego umysłu i bezgranicznego spotęgowania owych cech dobroci i mądrości¹⁴.

¹³ K. Armstrong, dz. cyt., s. 329-330.

¹⁴ D. Hume. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa 1977, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, s. 23.

Ten niepozorny, jakby od niechcenia rzucony przykład, jest brzemienny w niebaldne konsekwencje. Hume pozbawia ideę Boga odpowiadającego jej przedmiotowi. Nie jest to już wrodzona idea istoty najdoskonalej, ale nabyta idea wyobrażenia mojej własnej doskonałości, skoro jest konglomeratem impresji uzyskanych w drodze introspekcji. Jak pamiętamy, Kartezjusz nie tylko utrzymywał, że idea Boga jest wrodzona, ale dowodził, że niemożliwe jest jej utworzenie przez arbitralne połączenie innych idei. Można jedynie mieć wątpliwości, czy człowiek urabia sobie tę ideę powodowany pragnieniem doskonałości, której nie posiada, czy z poczucia własnej wielkości, której zrazu nie zauważa i jakby projektuje ją na utworzoną siłą fantazji istotę boską.

Gdyby użyć banalnego przykładu, moglibyśmy zapytać, czy według Hume'a idea Boga powstaje w sposób analogiczny do powstania idei konia, czy może raczej idei pegaza? Z pewnością Hume wskazuje na drugą ewentualność. Nie odpowiada tej złożonej idei żadna równie złożona impresja, idea Boga jest jedynie wytworem fantazji, czy - jak sformułował to Dawkins - jest „urojeniem”. Nie przesądza się tu jednak, czy powstaje w efekcie wychowania (czy pochodzi z kultury), czy jest koniecznym wytworem każdego umysłu (czy pochodzi z wewnętrznej refleksji).

Z pewnością te polemiczne względem teologicznej i filozoficznej ortodoksji twierdzenia były Kantowi znane, gdy przystępował do formułowania krytyki teologii racjonalnej. Nie oznaczało to jednak, że gotów był bezdyskusyjnie przyjąć ustalenia szkockiego filozofa. O dystansie wobec sceptycyzmu Hume'a świadczą rozległe ustępy *Prolegomenów*, w których polemizuje z potraktowaniem kwestii Boga w filozofii jako wyłącznego problemu gnoseologii. Pogląd ten reprezentuje Kant niezmiennie w swoich przedkrytycznych, jak i krytycznych pismach, uważając, że sprawa istnienia ewentualnego obiektu odpowiadającego idei Boga jest nierozstrzygalna na gruncie ludzkiego poznania.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że na ogół negatywna konkluzja krytyki teologii racjonalnej jest traktowana jako zasadnicze zdanie filozofa w tej sprawie. Stanowisko Kanta interpretowano w taki sposób nie tylko w obrębie teologicznej ortodoksji, pojmowano je tak również na gruncie pozytywistycznego światopoglądu naukowego. Brak jakiegokolwiek możliwości zakotwiczenia idei Boga (rzecz jasna jako moralnego sędziego ludzkich uczynków) w doświadczeniu - zdaniem Kanta - odebrał filozofii teoretycznej prawo do poznania Bożego istnienia. O ile w tradycji religijnej głównym źródłem takiego doświadczenia Boga miało być objawienie, o tyle w obrębie tradycji filozoficznej teologii nadzieje takie pokładano w argumentacji fizyko-teologicznej. W jednym i w drugim przypadku, jeśli można użyć takiego uproszczenia, argumentowano konieczne istnienie Boga, wywodząc je z przesłanek aposteriorycznych: bądź ujawnienia się Boga w swej własnej osobie, bądź pośrednio, w jego dziełach. Na gruncie filozofii praktycznej mamy powody przypuszczać, że jedynym Boskim objawieniem jest rozum praktyczny. Świat, w którym przejawia się Bóg, nie istnieje, może jednak powstać jako rezultat szacunku wobec moralnego prawa, problem ten rozważany jest jednak tylko na gruncie praktycznego użycia rozumu, gdzie kwestia poznania Bożego istnienia staje się drugorzędna: „Jest czymś ze wszech miar koniecznym przekonać się o istnieniu Boga, ale nie aż tak znowu koniecznym, ażeby go dowodzić”³.

³ I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, Kęty 2004, s. 134.

Bibliografia

- Adelung J. Ch., *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen von Johann Christoph Adelung*, Wien 1811.
- Adickes E.: *Kant als Naturforscher*, 2 t., Berlin 1924.
- Adickes E.: *Kants Opus Postumum*, Berlin 1920.
- Andrzejewski B., *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie* [w:] *W kręgu inspiracji kantowskich*, red. R. Kozłowski, Poznań 1983.
- Armstrong K., *Historia Boga*, przet. B. Cendrowska, Warszawa 1998.
- Beneke F. E., *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*, Berlin - Posen - Bromberg 1832.
- Cassirer E., *Die Grundprobleme der Kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur nachkantischen Spekulation* [w:] tenże, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 9, Hamburg 2001.
- Cassirer E., Heidegger M., *Wykłady i dysputa w Davos*, przet. A. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17.
- Cassirer E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, t. 1 [w:] tenże, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 2, Hamburg 1999.
- Cassirer E., *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik* [w:] tenże, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hamburg 1993.
- Cassirer E., *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, „Kantstudien”, XXXVI, 1.
- Cassirer E., *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* [w:] tenże, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 1, Hamburg 1998.
- Cassirer E., *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, przet. P. Parszutowicz, Kęty 2006.
- Cassirer E., *Paul Natorp. 24. Januar 1854-17. August 1924*, Kant-Studien, 30, 1925.
- Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen*, t. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt 1958.
- Cassirer E., *Przestrzeń mityczna, estetyczna i teoretyczna* [w:] tenże, *Symbol i język* [wybór artykułów], przet. B. Andrzejewski, Poznań 1995.
- Cassirer E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* [w:] tenże, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 6, Hamburg 2000.
- Cassirer E., *Was ist „Subjektivismus“?* [w:] tenże: *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hamburg 1993.
- Cassirer E., *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Darmstadt 1961.
- Cassirer. E., *Philosophie der symbolischen Formen*, t. 1, *Die Sprache*, Darmstadt 1956.
- Casula M., *Die Beziehungen Wolff- Thomas - Carbo in der Metaphysica latina*, „Studia Leibnitiana” 11, 1979.
- Collen H., *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877.