

Tomasz Kupś
Toruń

Elementy teologii transcendentalnej w filozofii religii Immanuela Kanta

Pozostaje kwestią sporną, co powinniśmy nazywać Kantowską filozofią religii. Kuno Fischer, według którego główną rozprawą Kanta poświęconą religii jest *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), uznaje, że poprzedzają ją jedynie trzy rozprawki: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), *Einige Bemerkungen zu L.H. Jacobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden* (1786) oraz *Über das Mißlingen alle philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791). Filozofia religii, zdaniem Fischera, jest ponadto kontynuowana w pismach z roku 1796: *Das Ende aller Dinge, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* oraz w *Streit der Fakultäten* (1798). Taka systematyzacja będzie zgodna z literą filozofii Kanta, pod warunkiem jednak, że z refleksji dotyczącej religii wyłączymy część poświęconą teologii. Powstaje jednak wątpliwość, czy zabieg taki nie jest sztuczny?

Uznanie religii za poznanie wszystkich obowiązków jako przykazań boskich¹ z pewnością pozwala zestawić podział na teologię i religię z podziałem dwóch aktywności ludzkiego rozumu. Potwierdzają to wypowiedzi Kanta zamieszczone zwłaszcza w *Krytyce czystego rozumu* oraz w wykładach poświęconych religii.² Najogólniej rzecz ujmując, teologia stanowi system wiedzy na temat najwyższej

¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałecki, Kęty 2002, s. 130, por. idem, *Krytyka władzy sądeckiej*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 2004, s. 471; idem, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 111.

² Por. I. Kant, *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności miana przez Immanuela Kanta a na język polski przełożona przez Mrongowiusa...*, Gdańsk 1854, s. 2 oraz I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 371 nn.

istoty, natomiast religia zawiera zastosowanie tej wiedzy (teologii) w moralności. Podział ten zachowuje hierarchię między ustaleniami teologii i następującymi po nich postulatami moralności.

„Jeżeli przez teologię – czytamy w *Krytyce czystego rozumu* – rozumiem poznanie praistoty, to jest ona albo teologią opartą na podstawie samego tylko rozumu (*theologia rationalis*) lub też płynącą z objawienia (*revelata*). Pierwsza myśli sobie swój przedmiot jedynie za pomocą czystego rozumu, posługując się wyłącznie pojęciami transcendentálnymi (*ens originarium, realissimum, ens entium*) i nazywa się teologią transcendentálną albo też za pomocą pojęcia, które zapożycza od przyrody (naszej duszy), jako najwyższą inteligencję, i musiałaby się nazywać teologią naturalną.”³

Teologia naturalna wywodzi własności i istnienie stwórcy świata na podstawie ładu i jedności, jakie obserwujemy w świecie (z uwzględnieniem dwóch rodzajów przyczynowości – przyrody i wolności). O ile teologia naturalna odwołuje się jedynie do pierwszej przyczynowości i poszukuje zasady naturalnego porządku, nazywana jest fizykoteologią, natomiast jeśli szuka zasady wszelkiego moralnego porządku i doskonałości opartej na przyczynowości wolności, określana jest mianem teologii moralnej (albo etykoteologii).⁴ Podział ten potwierdza jedna z notatek Kanta:

„1) *ens originarium* jako *ens summum: theologia transcendentalis*, 2) *ens originarium* jako *summa intelligentia: theologia naturalis*, 3) *ens originarium* jako *summum bonum: theologia moralis*.”⁵

Właściwym przedmiotem teologii transcendentálnej byłoby pojęcie istoty najwyższej, istoty najrealniejszej – *ens summum*.

Teologia transcendentálna przypisywałaby sobie kompetencje do czystego, apriorycznego poznania istnienia Boga. Oznacza to, że właściwie rozumiany dowód *a priori* mógłby być przedłożony jedynie przez rozum. Ten warunek spełnia więc tylko taka teologia, która rezygnuje z odwoływania się do doświadczenia – a zatem jedynie teologia transcendentálna. Jedynej podstawy dowodu *a priori* można szukać tylko na ograniczonym w ten sposób polu analizy treści pojęć. Ustalenie, że taki dowód daje się przeprowadzić jedynie w obrębie teologii transcendentálnej nie oznacza jednak, że dowód ten może zostać przedstawiony. Dialektyka transcendentálna wykaże, że żadne spekulatywne dowody istnienia Boga nie są możliwe.

³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 371.

⁴ Ibidem, t. II, s. 372. por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, § 86.

⁵ *Gesammelte Schriften*, Ak. Ausg., t. XVIII, s. 499.

* * *

Zarówno w *Krytyce czystego rozumu*, jak i w wykładach dotyczących religii Kant wymienia trzy aprioryczne pojęcia teologii transcendentalnej: *ens originarium*, *ens realissimum*, *ens entium*⁶. Pojęcia te nie są bynajmniej wytworem samowoli rozumu, przeciwnie, wypływają z elementarnej potrzeby rozumu do zupełności. Ideę tej zupełności rozum spekulatywny stawia przed sobą, ażeby stosownie do niej porównywać swoje poznanie oraz ich stopień. Idea Boga oznacza w tym wypadku zupełne określenie rzeczy przez jej pojęcie ze względu na wszystkie możliwe predykaty.⁷ Pojęcie *ens originarium* oznacza praistotę, która byłaby pierwotna o tyle, o ile nie pochodziłaby od żadnego innego bytu. Pojęcie praistoty jest pokrewne pojęciu istoty absolutnej, nieuwarunkowanej, a zatem koniecznej. Pojęcie *ens realissimum* albo *ens summum* oznacza istotę najrealniejszą (najdoskonalszą) albo istotę najwyższą; stanowi podstawowy element dowodu ontologicznego. Na podstawie tego pojęcia wywodzi się absolutną konieczność Boga oraz jego nieskończoność. Pojęcie *ens entium* oznacza istotę wszystkich istot, na podstawie którego wywodzi się całkowitą zależność wszystkich rzeczy od Boga.

Pojęcia: praistoty, istoty najwyższej i istoty wszystkich istot składają się na nasze ogólne pojęcie Boga.⁸ Pojęcie istoty najwyższej jest podstawą ontoteologii, natomiast pojęcie istoty wszystkich istot – kosmoteologii. Ontoteologia, wychodząc od pojęcia istoty najwyższej, wnioskuje o praistocie. Zdaniem Kanta, pojęcie istoty najwyższej jest punktem wyjścia do dowodzenia istnienia źródłowego bytu, a na tej podstawie również istoty wszystkich istot. W ten sposób, wychodząc od ontoteologii, można przejść do kosmoteologii oraz fizykoteologii.⁹ Ten sam porządek został zachowany w słynnej krytyce spekulatywnych dowodów istnienia najwyższej istoty.¹⁰

Używany w tym wypadku termin „teologia” należy rozumieć w jego pierwotnym, filozoficznym sensie, jaki znajdujemy w *Metafizyce* Arystotelesa.¹¹ W tym znaczeniu teologia byłaby ontologią, a ściślej, jak pisze Kant, ontoteologią, skoro byt będący przedmiotem jej zainteresowania jest bytem boskim. Terminologia nie powinna jednak przesłonić zasadniczego celu Kantowskiej teologii, której

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 371; por. I. Kant, *Rozprawa filozoficzna o religii*, ss. 3-4; I. Kant, *Danziger Rationaltheologie*, w: *Gesammelte Schriften*, Ak. Ausg., Bd. XXVII, Berlin 1972, s. 1248 nn.

⁷ I. Kant, *Danziger Rationaltheologie*, ss. 1231-1232.

⁸ *Ibidem*, s. 1248.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Omawiane są kolejno: dowód ontologiczny, kosmologiczny i fizykoteologiczny, por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, ss. 333-371.

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, K, 7.

zadaniem nie jest ugruntowanie ontologii w tradycyjnym sensie, ale przeciwnie – jej krytyka. Teologia zostaje więc zaprezentowana nie dla jej rezultatów, ale z powodu jej niedostatków, które ostatecznie każą podstawy religii szukać nie w ontologii, ale w etyce. Stopniowe przekształcanie się ontologii w krytykę poznania, które obserwujemy, począwszy od *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, a skończywszy na *Krytyce czystego rozumu* oraz ostateczne odrzucenie ontoteologii i zastąpienie jej dialektyką rozumu, jest charakterystyczne dla filozofii krytycznej.

* * *

Dysertacja habilitacyjna zawiera pierwszą próbę oparcia metafizyki na rzeczywistych możliwościach poznawczych ludzkiego rozumu. Istotnym elementem *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* jest zapewne rozróżnienie dwóch podstaw: podstawy poznania i podstawy istnienia.¹² Rozróżnienie to powinniśmy być może traktować jako konsekwencję, z jednej strony, panującej wówczas metafizyki Leibniza, z drugiej zaś, rozwijających się niezwykle owocnie badań przyrodniczych inspirowanych głównie mechaniką Newtona. Nie ulega również wątpliwości, że wspomniany podział w obrębie zasady racji znajdujemy już w rozprawach Leibniza w postaci przeciwstawienia zasady poznania i zasady bytu.¹³ Pierwsza stanowiłaby podstawę wszelkich prawd rozumowych, natomiast druga – tzw. prawd faktycznych. Interesujące rozróżnienie pomiędzy podstawą idealną (poznania) i podstawą realną (istnienia) ma decydujące znaczenie, jeśli idzie o ostateczne wnioski dotyczące możliwości spekulatywnych dowodów na istnienie Boga sformułowane w *Jedyniej możliwej podstawie dowodu na istnienie Boga*, a później w *Krytyce czystego rozumu*.

Dedukcja zastosowana w odniesieniu do istnienia Boga wymaga pewnych założeń. Po pierwsze, nie jest możliwe, żeby jakkolwiek istniejąca rzecz miała rację swego istnienia w sobie samej. Gdyby było inaczej, wówczas musiałaby wyprzedzać swe własne istnienie, co jest niemożliwe. Stąd wniosek, że każda rzecz, która rację realną swego istnienia ma poza sobą – a zatem której istnienie

¹² I. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, w: idem, *Vorkritische Schriften bis 1768*, Frankfurt am Mein 1977, s. 422. Schopenhauer znajduje wspomniane rozróżnienie dopiero w rozprawie *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* z roku 1790 (podając niedokładny tytuł: *Über eine Entdeckung, nach der alle Kritik der reinen Vernunft entbehrlich gemacht werden soll*), gdzie logicznej (formalnej) zasadzie poznania zostaje przeciwstawiona zasada transcendentálna (materialna), zgodnie z którą każda rzecz musi mieć swoją podstawę. Por. A. Schopenhauer, *Czworaki korzeń zasady racji dostatecznej*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2003, ss. 28-29.

¹³ „I na zasadzie racji dostatecznej, na mocy której uznajemy, że żaden fakt nie może się okazać prawdziwym czyli istniejącym, żadna wypowiedź słuszną, bez dostatecznej racji, dla której musi być tak a nie inaczej.” G.W. Leibniz, *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Toruń 1991, s. 54; por. A. Schopenhauer, op. cit., s. 25.

zależy od istnienia jakiejś innej rzeczy – nie istnieje w sposób bezwzględnie konieczny, ale wyłącznie przypadkowo. Natomiast to, co nie zależy od żadnej innej rzeczy, istnieje absolutnie koniecznie, a jego zasada realna istnienia nie może leżeć poza nim.¹⁴ Wprowadzone w ten sposób pojęcie bezwzględnie koniecznego istnienia jest podstawowe, jeśli idzie o przeprowadzane, również w innych rozprawach Kanta, krytyczne analizy spekulatywnych dowodów na istnienie Boga, zwłaszcza że właśnie za pomocą pojęcia bezwzględnie koniecznego istnienia ma być dokonywany „przeskok” w dowodzeniu.

W odniesieniu do istnienia Boga (jeżeli powiążemy pojęcie Boga z pojęciem absolutnie koniecznego istnienia) nie możemy dysponować żadną realną podstawą, ale jedynie podstawą poznania. Nieusuwalne ograniczenie ludzkiego umysłu, gdy idzie o niesymetryczność jego dążenia do nieustannego rozszerzania poznania względem ciągle nieodpowiedniego w stosunku do niego doświadczenia jest szczególnie wyraźne zwłaszcza w *Krytyce czystego rozumu*.

Błąd rozumowania zawartego w tzw. ontologicznym dowodzie istnienia Boga polega na pomieszeniu dwóch porządków, porządku myśli oraz bytu i postulowaniu istnienia jedynie na podstawie analizy pojęcia (a zatem wnioskowanie o podstawie realnej z podstawy idealnej). Należy zatem pamiętać, że pojęcie istoty najrealniejszej (zawierające w sobie istnienie) jest jedynie tworem myślowym, o którym nie wiemy, by odpowiadała mu jakaś rzeczywistość.

Sposób dowodzenia istnienia Boga w pismach przedkrytycznych zaprezentowany jako jedyny możliwy stanowi próbę wykazania konieczności istnienia Boga na podstawie niemożliwości jego nieistnienia. Ukrytym założeniem tego dowodu jest teza, że w sposób bezwzględnie konieczny istnieje to, czego nieistnienie jest nie do pomyślenia (a zatem jest niemożliwe). Zakłada się więc, że istnieje pewna podstawa możliwości, której usunięcie byłoby niedorzecznością, a zatem czyniłoby niemożliwą wszelką możliwość (wszelkie myślenie, a wraz z nim wszelką podstawę idealną). Z dowiedzioną na tej drodze bezwzględnie konieczną istotą łączymy w dalszej kolejności własności, jakie przypisujemy Bogu w pojęciu, które o nim mamy. Zatem to możliwość pomyślenia rzeczy stanowi o konieczności istnienia Boga, nie na odwrót.¹⁵

Tradycja przypisuje Anzelmowi z Canterbury autorstwo pierwszej wersji tzw. dowodu ontologicznego, jednak, zdaniem Kanta, dowód ten, podobnie jak jego późniejsze wersje (zwłaszcza dowód Kartezjański), jest obarczony pewnym elementarnym błędem, który dyskredytuje go jako poważny argument. Wskazany błąd polega na wnioskowaniu z pojęcia o istnieniu rzeczy, a zatem na próbie zdeterminowania realnej podstawy przez logiczną (czysto formalną) podstawę samych pojęć.

¹⁴ K. Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg 1928, t. I, s. 199.

¹⁵ Ibidem, s. 200.

Trudności te w pełni ujawniają się już we wczesnej rozprawie Kanta, w *Jedynym możliwym podstawie....* Różnica, jaka dzieli tę pracę od wcześniejszych dysertacji Kanta, może zostać streszczona w kilku słowach: przeświadczenie tradycyjnej metafizyki, że podstawa logiczna ma zastosowanie realne, jest fałszywe. Skoro jednak dowodzenie oparte jedynie na logicznych podstawach straciło swoją moc dowodową, to czy można w jakiś sposób odbudować naruszone przekonanie o istnieniu Boga?

Błędy dotychczasowych dowodów polegały na tym, że nie dowodziły istnienia Boga, ale je zakładały. Dowód nowy, jeżeli można go podać, powinien przebiegać w dokładnie odwrotnym kierunku, nie wolno dopuścić, aby na początku dedukcji pojawiło się pojęcie Boga. Należy zatem udowodnić, że musi istnieć coś, co nie mogłoby być niczym innym aniżeli Bogiem.

Nova dilucidatio... wykazała, że bez rzeczywistego związku rzeczy nie może mieć miejsca żadna zmiana, także żadna wewnętrzna zmiana, a zatem nie może zostać nawet nic pomyślane. Znaczyłyby to więc, że nic nie jest możliwe (nie sposób czegokolwiek pomyśleć) bez jakiejś podstawy realnej. Podstawa ta musi więc zbiegać się z boską prapodstawą.

Tradycyjny dowód ontologiczny w pojęciu przypisuje Bogu wszelkie doskonałości (realności), traktując istnienie jako jedną z nich i na tej podstawie wnioskuje o istnieniu Boga. Założenie to jest zatem ukrytym przeświadczeniem, że podstawa realna rzeczy jest logicznie poznawalna. Założeniem drugim jest przekonanie, że istnienie jest jednym z realnych predykatów, którego poznanie jest efektem samej tylko analizy treści pojęcia.

Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga stanowi punkt zwrotny w Kantowskiej krytyce spekulatywnej teologii: skoro o istnieniu rzeczy nie decyduje logiczna analiza zawartości pojęcia, istnienie nie może być predykatem. Wypowiadanie zdania: „Bóg jest rzeczą istniejącą” nie dowodzi niczego, póki nie zdołam wykazać, że pewnej istniejącej rzeczy (której istnienie potwierdzić może jedynie doświadczenie) przysługują cechy, które przypisują podmiotowi w jej pojęciu. Logiczna (formalna) możliwość pojęcia rzeczy nie stanowi ostatecznego warunku istnienia rzeczy, jest bowiem „zależna” od materialnego warunku możliwości:

„możliwość odpada nie tylko wtedy, gdy wystąpi wewnętrzna sprzeczność jako to, co logiczne niemożliwośći, lecz również wtedy, gdy myślenie nie dysponuje niczym materialnym, żadną daną.”¹⁶

Gdy nie ma niczego, nie ma również możliwości, lecz nigdy na odwrót. Co więcej, negacja wszelkiej możliwości nie zawiera żadnej sprzeczności. Brak elementu materialnego wyklucza również jakąkolwiek formalną możliwość (stąd istnienie jest bezwzględnym ustanowieniem), a zatem nie jest (logicznie, z formalnych

¹⁶ I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tł. pod kier. M. Żelaznego, Kęty 2004, s. 55.

względów) możliwe, by nic nie istniało. Wprawdzie brak czegokolwiek sam w sobie nie jest logicznie wewnętrznie sprzeczny, jednak „poprzez to, co powoduje zniesienie elementu materialnego oraz danych dla wszelkiej możliwości, zostaje również zanegowana wszelka możliwość”¹⁷.

Rezultatem przedstawionej w *Jedynej możliwej podstawie...* dedukcji jest pojęcie bezwzględnie istniejącej rzeczy, tzn. takiej, której nieistnienie jest niemożliwe. Poszukiwana podstawa koniecznego istnienia jest właśnie absolutnie realną koniecznością.¹⁸ Rozpatrywane są jedynie dwa warunki:

„coś może być bezwzględnie konieczne albo wówczas, gdy przez swe przeciwieństwo zostaje zniesione to, co formalne wszystkiego, co da się pomyśleć, to jest kiedy ono samo sobie przeczy, lub też gdy jego niebyt znosi element materialny wszystkiego, co da się pomyśleć i wszelkie dane (*Data*) do tego.”¹⁹

Skoro pierwsza ewentualność nie dotyczy istnienia, a zatem podstawą dedukcji pojęcia bezwzględnie koniecznego istnienia jest rozumowanie, że „niebyt jakiejś rzeczy jest zarazem zaprzeczeniem danych dla wszelkiego myślenia”²⁰.

W tym miejscu dochodzi do nieuprawnionego przeskoku od rozważań ograniczonych jedynie do pojęć rzeczy w kierunku realnych rzeczy, do których przedłożone pojęcia miałyby się stosować: przejścia od pojęcia czegoś bezwzględnie koniecznego do istnienia bezwzględnie koniecznej istoty. Skoro wszelka możliwość zakłada coś rzeczywistego, to „istnieje pewna rzeczywistość, której zniesienie byłoby zniesieniem wszelkiej wewnętrznej możliwości w ogóle”²¹. To, czego niebyt unicestwia wszelką możliwość, jest bezwzględnie konieczne. W ten sposób na mocy samego dowodu *a priori* należy wnioskować, że „istnieje coś w sposób absolutnie konieczny”. Istnieje więc coś, co stanowi realną podstawę wszelkiej możliwości. Nie dlatego coś jest rzeczywiste, ponieważ jest możliwe (daje się pomyśleć), ale odwrotnie, coś jest możliwe, ponieważ coś jest rzeczywiste. Kant wykazuje więc, że nieistnienie tego czegoś (o czym wprawdzie nie orzeka się jeszcze nic konkretnego) jest bezwzględnie niemożliwe, zatem jego istnienie jest absolutnie konieczne.

* * *

W sensie logicznym pojęcie może być określone w sposób pozytywny (gdy wymieniamy pewne określenia, orzeczniki) bądź negatywny (kiedy wskazujemy

¹⁷ Ibidem, s. 56.

¹⁸ Ibidem, s. 59.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, ss. 59-60.

na ograniczenia). Razem stanowią one ogół wszelkich możliwych predykatów danej rzeczy, które jednak – na co należy zwrócić szczególną uwagę – pozostają obojętne wobec rzeczy. Wszelkie logiczne powiązanie (*Setzung*) orzecznika z podmiotem pozostaje obojętne wobec treści ustanowionej rzeczy (*Gesetzten*).²² Należy zatem odróżnić to, co stanowi jedynie formalny warunek myślenia – logiczne twierdzenie bądź przeczenie od transcendentального, który prócz logicznej formy uwzględnia również zawartość, treść.

W przypadku transcendentalnie ustanowionej bezwzględnie koniecznej istoty musimy zakładać, że nie zależy ona od jakiegokolwiek innej rzeczy, musi więc zostać pomyślana jako konieczna podstawa wszystkich innych istot, a zatem jako istota najwyższa, na której wspierają się wszystkie pozostałe, ograniczone rzeczy. By unaocznic pomyślaną w ten sposób bezwzględnie konieczną istotę, Kant posługuje się przykładem przestrzeni: tak, jak przestrzeń musi zawierać w sobie wszystkie własności zawarte w będących jedynie jej ograniczeniem figurach geometrycznych, tak też istota najwyższa musi zawierać wszystkie możliwości, które w ograniczonym zakresie przypisujemy skończonym rzeczom.²³ Należy więc ją pomyśleć jako ogół wszystkich realności, a zatem jako istotę najrealniejszą, najdoskonalszą. Tradycja teologiczna i filozoficzna (metafizyka dogmatyczna) dysponuje alternatywnymi określeniami: *omnitudo realitatis*, *ens realissimum*, zaś praisototę nazywa *ens originarium*, *ens summum*, źródłem wszystkich istot – *ens entium*.²⁴

„Jeżeli więc u podstaw wszechstronnego określenia przyjmuje się w naszym rozumie substrat transcendentálny, zawierający niejako cały zapas materiału, z którego można zacerpnąć wszystkie możliwe cechy rzeczy, to substrat ten nie jest niczym innym jak ideą wszechrealności (*All der Realität*) (*omnitudo realitatis*). Wszystkie prawdziwe zaprzeczenia są wówczas ograniczeniami, które nie mogłyby być tak nazwane, gdyby u podłoża nie znajdowało się to, co nieograniczone (wszechistnienie).”²⁵

Pojęcie istoty najrealniejszej (*entium realissimum*) jako mającej wszelkie cechy realności, traktujemy jako pojęcie istoty jednostkowej, a zatem jako ideał transcendentálny, będący podstawą wszelkiego określenia wszystkiego, co istnieje. Ideał, który jest najwyższym, materialnym warunkiem możliwości wszelkich przedmiotów myślenia w ogóle.²⁶

By przedstawić sobie konieczne, wszechstronne określenie rzeczy, rozum nie zakłada istnienia istoty zgodnej z ideałem, ale jedynie ideę. Idea wszech-

²² K. Fischer, op. cit., t. I, s. 579. Znaczenie istnienia jako pozycji rzeczy (*Setzung*), por. I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa*, s. 50 nn. oraz J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Nowa Wieś 2002, s. 31 nn.

²³ Por. I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa*, s. 69 nn. oraz idem, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 320.

²⁴ K. Fischer, op. cit., t. I, s. 580.

²⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 318.

²⁶ Ibidem.

stronnego określenia jest jednak traktowana jako pierwowzór, jest więc pierwotna w stosunku do rzeczy będących niejako jej niedoskonałymi kopiami. Stąd przekonanie o pierwotnej wszechrealności, gdy tymczasem wszelkie jej zaprzeczenia muszą być traktowane jako zakładające ją ograniczenia „jakiejś większej, a ostatecznie najwyższej rzeczywistości”²⁷.

„Wszelka różnorodność rzeczy jest tylko właśnie takim wielorakim sposobem ograniczenia pojęcia najwyższej rzeczywistości, które jest ich wspólnym podłożem, podobnie jak wszystkie figury [scil. geometryczne] są możliwe tylko jako różne sposoby ograniczenia nieskończonej przestrzeni. Dlatego to przedmiot ich ideału, znajdujący się jedynie w rozumie, nazywa się też praistotą (*ens originarium*), a o ile nie ma nad sobą żadnej innej istoty – istotą najwyższą (*ens summum*), o ile wreszcie wszystko, jako uwarunkowane, mu podlega – istotą wszystkich istot (*ens entium*).”²⁸

Byłoby dla nas czymś naturalnym, aby stosunek praistoty do rzeczy traktować jako obiektywną relację zachodzącą pomiędzy pewnymi przedmiotami. Nie mamy tu jednak do czynienia z przedmiotem, ale z ideał, która może co najwyżej występować w pewnej relacji tylko w stosunku do pojęć możliwych rzeczy.

* * *

Dla krytyki ontologicznego dowodu istnienia Boga podstawowe znaczenie mają zamieszczone w analityce zasad czystego rozumu ustalenia dotyczące kategorii modalności:

„1. Możliwe jest to, co zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia (co do naoczności i co do pojęć). 2. Rzeczywiste jest to, co się wiąże z materialnymi warunkami doświadczenia (wrażenia). 3. Konieczne jest (istnieje konieczne) to, czego związek z tym, co rzeczywiste, określony jest ogólnymi warunkami doświadczenia.”²⁹

Kategorie modalności (możliwość, rzeczywistość, a wreszcie konieczność) nie dodają niczego do treści pojęcia, określają tylko stosunek przedmiotu do władzy poznawczej, a zatem mają zastosowanie wyłącznie w obrębie doświadczenia, określając zawsze jedynie, w jakim stosunku przedmiot wraz ze wszystkimi swymi określeniami pozostaje w stosunku do intelektu, co odpowiada „absolutnemu ustanowieniu”, które już w *Jedyniej możliwej podstawie...* uznano za synonim istnienia (rzeczywistości).³⁰

W *Jedyniej możliwej podstawie...* Kant wprawdzie twierdzi, że istnienie rzeczy jest czymś więcej niż tylko jej możliwość, nie wyjaśnia jednak dokładnie,

²⁷ Ibidem, t. II, s. 320.

²⁸ Ibidem, t. II, s. 320.

²⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 387.

³⁰ Ibidem, t. I, s. 388.

na czym ów naddatek miałby polegać. Mowa jest wprawdzie o doświadczeniu, jako źródle owej różnicy, jednak nie jest pewne, czy naddatek ten jest efektem empirycznej syntezy – dołączenia do doświadczenia rzeczy jej pojęcia czy raczej towarzyszącego przedstawieniu rzeczy istniejącej przeświadczenia o jej istnieniu, a zatem zmianie, jaka zachodzi we władzy poznawczej (znanej Kantowi z lektury esejów Hume'a). Wątpliwości zostają rozwiane dopiero w omawianej *Krytyce czystego rozumu*:

„Myśląc o rzeczywistości pewnej rzeczy, przyjmuję niewątpliwie coś więcej niż możliwość, ale nie coś więcej w samej tej rzeczy: albowiem nie może ona nigdy zawierać w rzeczywistości czegoś więcej, niż było zawarte w jej zupełnej możliwości. Lecz podczas gdy możliwość była jedynie ujęciem rzeczy w jej stosunku do intelektu, do jego empirycznego użycia, to rzeczywistość jest zarazem jej powiązaniem ze spostrzeżeniem.”³¹

Jeżeli zatem kategorie nie mają mieć jedynie logicznego zastosowania, muszą dotyczyć doświadczenia i odpowiadającej mu jedności syntetycznej, która umożliwi wszelkie przedmioty poznania. Różnica między możliwością i rzeczywistością nie opiera się więc na jakichś cechach rzeczy, które ujmujemy w jej pojęciu, ale na sposobie, w jaki jej przedstawienie jest nam dane.

Ustalenia te zostały zamieszczone już w *Jedyniej możliwej podstawie...*, gdzie wstępnie określono, że istnienie może być dane jedynie w doświadczeniu, nie zaś dzięki czystej spekulacji intelektu – ludzki intelekt nie jest intuitywny. Kryterium istnienia nie jest więc formalne (logiczne), ale wyłącznie empiryczne (materialne, jak czytamy w *Jedyniej możliwej podstawie...*). Kolejne argumenty przemawiające za tą empirystyczną tezą znajdujemy w innych rozprawach.³² Coś, co wprawdzie nie jest możliwe z formalnych powodów, nie jest przez to nierealne, jak choćby negatywne wielkości w matematyce, sama możliwość niesprzecznego pomyślenia sobie czegokolwiek nie determinuje bynajmniej istnienia pomyślanego bez sprzeczności.³³ Uniwersalna ważność formalnych zasad myślenia mogła prowadzić do przeświadczenia, że logiczne zasady myśli, jak choćby zasada sprzeczności, są zarazem zasadami samego bytu. Dokładniejsza analiza wykazuje błędność takiego stanowiska i ostatecznie od materialnego warunku wszelkiej możliwości (sformułowanego w *Jedyniej możliwej podstawie...*), po materialne warunki doświadczenia (w *Krytyce czystego rozumu*) nakazuje nam szukać warunków istnienia poza analizą treści pojęć.

³¹ Ibidem, t. I, ss. 413-414, przypis.

³² Por. K. Fischer, op. cit., t. I, s. 472.

³³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, ss. 390-391: „Tak w pojęciu figury zamkniętej dwiema prostymi nie ma sprzeczności, albowiem pojęcia dwu prostych i ich przecięcia nie zawierają nic sprzecznego z pojęciem figury; niemożliwość polega jednak nie na samym tylko pojęciu, lecz na jego konstrukcji w przestrzeni, tj. na warunkach przestrzeni i jej bliższego określenia.” Analogiczny sens ma zastosowany w *Jedyniej możliwej podstawie...* przykład pojęcia jednorożca i narwala. Nie ma bowiem żadnych formalnych warunków myślenia, które utworzone w wyobraźni pojęcie jednorożca nakazywałyby mi uznać za wewnętrznie sprzeczne, nie twierdzę jednak, że odpowiadający mu przedmiot istnieje.

Czym innym jest możliwość pomyślenia, czym innym natomiast możliwość istnienia. O istnieniu nie przesądza zatem możliwość (wyrażona w pojęciu rzeczy), ale jedynie odpowiadające jej doświadczenie. W tym sensie możliwe (nie zaś jedynie dające się pomyśleć) jest to, co zgadza się z warunkami doświadczenia, rzeczywiste jest natomiast to, co jest dane jako przedmiot doświadczenia. W tym wypadku zupełnie inne znaczenie ma również to, co konieczne, które nie jest tym, czego nieistnienie jest niemożliwe, ale tym, co musi być przedmiotem doświadczenia. W tak rozumianej konieczności nie chodzi więc o logiczną konieczność wynikającą jedynie z powiązania pojęć, ale o materialną konieczność istnienia.

Kategorie modalności określają jedynie stosunek przedmiotu do naszych władz poznawczych, albo – innymi słowy – do pojęcia rzeczy dołączają władzę poznawczą, dzięki której pojęcie to zostaje utworzone³⁴, przy czym tylko gdy przedmiot powiązany jest z materią spostrzeżenia, może być uznany za rzeczywisty. Rzeczywistość nie jest więc określona przez pojęcie rzeczy, w pojęciu bowiem nie znajdziemy nic, co określałoby istnienie odpowiadającego mu przedmiotu. Istnienie oznacza raczej, że rzecz jest dana w taki sposób, iż jej spostrzeżenie wyprzedza pojęcie. Przekonanie to, wyrażone już w *Jedynym możliwej podstawie...*, stało się podstawą nowej wersji dowodu ontologicznego, który nie opiera się na dedukcji istnienia z pojęcia, ale na odwrót, szuka odpowiedniego pojęcia dla stwierdzonego uprzednio istnienia bezwzględnie koniecznej istoty.³⁵ Nierozwiązane pozostało jednak to, czy pojęciu istoty bezwzględnie koniecznej towarzyszy „spostreżenie”, które mogłoby dostarczać materiału dla utworzenia pojęcia (Boga) bądź umożliwiałoby jego wyprowadzenie na podstawie analogii z innych spostrzeżeń. W *Jedynym możliwej podstawie...* to, co dane, nie było jednak wrażeniem w zjawisku, przypisywano mu raczej szerszy charakter materialnego warunku wszelkiej możliwości.

Wreszcie nieustannie postulowane w dowodzie istnienia Boga istnienie bezwzględnie konieczne rozumiemy jako nieuwarunkowany warunek tego, co uwarunkowane. Kategoria konieczności jest jednak stosowana jedynie w odniesieniu do przedmiotów doświadczenia i oznacza ich wzajemne powiązanie wedle ogólnych zasad doświadczenia. Oznacza więc raczej przygodność i zależność poszczególnych rzeczy, których zaistnienie jest wynikiem zbiegu okoliczności wyznaczających je całkowicie wedle powszechnych praw:

„Konieczność dotyczy więc tylko stosunków między zjawiskami, zachodzącymi zgodnie z dynamicznym prawem przyczynowości i opierającej się na nim możliwości wnioskowania *a priori* z danego istnienia (pewnej przyczyny) o innym istnieniu (pewnego skutku).”³⁶

³⁴ Ibidem, t. I, ss. 387, 413.

³⁵ Ibidem, t. I, ss. 396-397

³⁶ Ibidem, t. I, ss. 405-406..

Tak rozumiana konieczność nie może posłużyć do poznania istoty bezwzględnie koniecznej (*schlechthin notwendiges Wesens*), którą myślimy od razu jako byt pozaświatowy, ponieważ zastosowanie kategorii poza obszarem możliwego doświadczenia jest nieuprawnione.

„Jeżeli więc absolutna konieczność pewnej rzeczy ma być poznana w poznaniu teoretycznym, to mogłoby się to stać jedynie na podstawie pojęć *a priori*, nigdy jednak jako [poznanie] pewnej przyczyny w stosunku do pewnego bytu danego w doświadczeniu.”³⁷

Oparcie poznania istnienia istoty bezwzględnie koniecznej nie jest możliwe na podstawie doświadczenia, skoro w obrębie doświadczenia napotykamy jedynie zjawiska, a zatem tylko to, co uwarunkowane.

Przeprowadzona przez Kanta ocena możliwości spekulatywnego rozumu, jeśli idzie o poznanie istnienia i własności istoty najdoskonalszej prowadzi do jednoznacznych wniosków – jakkolwiek teologia nie może opierać się na rezultatach, które wynikają z krytyki. Teologia nie znajduje w rozumie spekulatywnym wystarczających podstaw.³⁸ Negatywny wynik teologii transcendentalnej nie zamyka jednak wszelkich alternatywnych możliwości budowania teologii jako takiej. Pierwsze znamiona nowej drogi uprawiania teologii na podstawie praktycznego użycia rozumu zostają zapowiedziane już w *Krytyce czystego rozumu*:

„Pokażemy w przyszłości, że prawa moralności nie tylko zakładają istnienie istoty najwyższej, lecz także postulują ją słusznie, ale co prawda tylko w sposób praktyczny, gdyż z innego punktu widzenia są same bezwzględnie konieczne. Teraz zaś jeszcze pomijamy ten sposób wnioskowania.”³⁹

Zapowiedź ta zostanie zrealizowana w *Krytyce praktycznego rozumu*.

Czysto negatywne rezultaty teologii transcendentalnej są, zdaniem Kanta, nieocenione:

„Najwyższa istota pozostaje więc 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. Toteż gdyby miała istnieć teologia moralna, która mogłaby uzupełnić ten brak, to teologia transcendentalna, poprzednio jedynie problematyczna, dowiodłaby wtedy swjej niezbędności przez określenie jej pojęcia i przez nieustanne kontrolowanie rozumu dostatecznie często łudzonego przez zmysłowość i nie zawsze zgadzającego się ze swymi własnymi ideami. Konieczność, nieskończoność, jedność, istnienie poza światem (ale nie jako dusza świata), wieczność bez warunków czasowych, wszechobecność bez warunków przestrzeni, wszechmoc itd. – oto same określenia transcendentalne, i dlatego oczyszczone ich pojęcie, tak bardzo potrzebne każdej teologii, może być zaczerpnięte jedynie z [teologii] transcendentalnej.”⁴⁰

³⁷ Ibidem, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 374.

³⁸ Ibidem, t. II, s. 377.

³⁹ Ibidem, t. II, s. 374.

⁴⁰ Ibidem, t. II, ss. 381-382.

* * *

Wprawdzie spekulatywna teologia jest niemożliwa – nie dowodzi istnienia najwyższej istoty, jednak dostarcza minimum niezbędnego dla religii⁴¹, dopuszczając możliwość istnienia Boga. Pojęcia, którymi posługuje się rozum, nie używają obiektywnej ważności (nie można na ich podstawie rozszerzyć naszego poznania), mogą jednak pełnić regulatywną rolę jako idee. Wspomniana dysproporcja pomiędzy rozumem i intelektem jest jedynie konsekwencją podziału, który obecny jest w naturze władz poznawczych podmiotu. Niejednorodność zmysłowości i intelektu odpowiada za podział między tym, co jedynie możliwe i tym, co rzeczywiste.

„Odróżnianie zatem rzeczy możliwych od rzeczywistych jest odróżnieniem ważnym tylko subiektywnie dla intelektu ludzkiego, albowiem my możemy przecież o czymś jeszcze myśleć, choć ono nie istnieje, albo wyobrazić sobie coś jako dane, choć nie mamy o nim żadnego jeszcze pojęcia.”⁴²

Poszukiwane przez teologię transcendentalną bezwzględnie konieczne istnienie istoty najrealniejszej (powiązanie tych dwóch pojęć stanowi jedyną podstawę dowodu ontologicznego) zmierza do przewyciężenia wspomnianej różnicy pomiędzy możliwością i rzeczywistością, w istocie jednak jest nieudaną próbą uczynienia ludzkiego intelektu intelektem intuitywnym. Nieprzewyciężalne trudności tkwią w naturze ludzkiego umysłu, niezdolnego do oglądania przedmiotów wytwarzanych przez siebie pojęć. W konsekwencji pojęcie istoty absolutnie koniecznej pozostaje wprawdzie niezbędną ideą rozumu domagającego się zupełności; ideą graniczną, która nigdy nie stanie się dla intelektu niczym więcej aniżeli pojęciem problematycznym.

Elements of transcendental theology in the philosophy of religion of Immanuel Kant

Abstract

In Kantian philosophical system transcendental theology is a part of cognition of pre-being educed only from transcendental notions. Nevertheless any attempts of speculative cognition of pre-being are futile. The value of the transcendental theology is thus merely negative as it shows the bounds of theoretical use of the reason. The idea of the pre-being gains its reality only in the practical use of the reason. In this way transcendental theology becomes the first premise of religion.

⁴¹ I. Kant, *Rozprawa filozoficzna o religii*, s. 3.

⁴² I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 378.