

NORBERT FISCHER, Mainz

## O POŻYTKU KRYTYKI METAFIZYKI

### USTOSUNKOWANIE SIĘ KANTA DO ZARZUTÓW PRZECIWKO MORALNOŚCI I RELIGII

- I. Uwagi o trudnościach katolickiej recepcji Kanta.
- II. Uwagi o relacji „religia rozumu — religia Objawienia”.
- III. Uwagi o nowym kształcie metafizyki jako nauki.
- IV. Uwagi o rezultatach krytyki metafizyki w aspekcie religii.

Pytanie, „czy” i „jak”, a także „w jakim zakresie” filozofia może wypowiedzieć się w sposób absolutny na temat istnienia Boga, jest dla Kanta „ukrytym ościeniem napędzającym myślenie „Krytyki czystego rozumu”, a poruszającym także i następnym jego główne dzieła”<sup>1</sup>. Kant nie podziela jednak zdania, iż „najważniejsze z naszych poznań — Bóg, bez pomocy poważnych badań ze strony metafizyki zaczęłoby się chwiać, lub byłoby wręcz zagrożone”<sup>2</sup>. Krytyka Kanta chce pouczyć szkoły filozoficzne w przedmiocie problematyki Boga, że „w sprawie, która stanowi ogólnoludzkie zainteresowanie, nie mogą sobie rościć prawa do żadnego wyższego i bardziej rozpowszechnionego poznania niż to, do jakiego równie łatwo mogą dojść szerokie koła społeczeństwa najbardziej godne dla nas poszanowania”<sup>3</sup>. Kant nie był zatem zdania, że wiara w istnienie Boga jest rezultatem filozofowania. Utrzymywał natomiast, że swoją krytyką mógłby w równej niejako mierze podciąć korzenie materializmowi, jak i fatalizmowi, ateizmowi, wolnomyślicielskiej niewierze, zabobonowi i egzaltacji religijnej<sup>4</sup>.

Niemniej od tamtego czasu coraz bardziej rozprzestrzeniały się właśnie te doktryny, którym Kant miał nadzieję podciąć korzenie. Niejako dodatkowo stało się jasne, że tendencje zwalczane przez Kanta mogą stać się niebezpieczne dla wiary kościelnej i faktycznie takimi się stały. Materializm nie posiada żadnego wyczucia dla samodzielnego duchowego

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, Frankfurt/M. 1963, 14.

<sup>2</sup> *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration Gottes*, A 3.

<sup>3</sup> *Krytyka czystego rozumu*, B XXXIII. Cytaty podaje się według przekładu R. Ingardena: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957.

<sup>4</sup> Tamże, XXXIV.

wymiaru rzeczywistości. Fatalizm zaprzecza wolności decyzji wolnej woli i w konsekwencji wszelkiemu rodzajowi odpowiedzialności człowieka za jego czyny. Ateizm wreszcie zatracą wiarę w absolutną zasadę i absolutny cel rzeczywistości i pozwala światu i jego dziejom zapaść się w bezsens i nicłość, podobnie zresztą jak i fatalizm.

Świat na skutek ofensywy materializmu, fatalizmu i ateizmu w poważnej mierze popadł w beznadziejność, dlatego w różnych irracjonalnych ruchach w polityce, religii i sztuce dochodzą do głosu egzaltacja religijna i zwykły zabobon. Wszystkie te tendencje zagrażają wierze i to w jej najbardziej wewnętrznym punkcie. A przecież mogłoby być tak, iż w filozofii Kanta dałoby się odnaleźć skuteczny środek zaradczy na faktycznie zaistniałą ewolucję. Mogło być również tak, że filozofia ta nie potrafiła rozwinąć ukrytych w niej mocy li tylko ze względu na konkretne warunki historyczne. W tym wypadku godne przemyślenia jest zdanie Fryderyka Nietzschego, który z niebywałym patosem głosił śmierć Boga jako fakt ostateczny. Uważa on, że „instynkt teologów” odgadł zmianę na lepsze, jaka dokonała się w związku z wystąpieniem Kanta na rzecz teologii<sup>5</sup>. W każdym razie niechęć, wręcz złość jaką darzył Kanta ateista i nihilista Nietzsche jest wyraźną wskazówką, iż właśnie w filozofii Kanta kryje się coś, co mogłoby być niebezpieczne dla ateizmu i nihilizmu.

Na razie ateizm i nihilizm są niebezpieczne dla wiary. Przeto w naukowych zabiegach o tę wiarę i w służbie dla niej nie można uciekać przed trudem wskazania wszystkich możliwości jej uzasadnienia przewidując nawet jakieś możliwe zarzuty pod jej adresem. Tego zadania może się podjąć filozofia pojęta jako przygotowanie do obwieszczenia Słowa Bożego. Zadanie to o tyle staje się ważne, że tzw. nasze czasy nie są przyjazne dla wiary.

## I. UWAGI O TRUDNOŚCIACH KATOLICKIEJ RECEPCJI KANTA

Wbrew zarysowanej wyżej, raczej pozytywnej ocenie filozofii Kanta, jego krytyczne ograniczenie wiedzy zaprezentowane przede wszystkim w „Krytyce czystego rozumu”, przyniosło jemu samemu wątpliwą sławę agnostyka. Uznano go nawet współwinnym upadku religii, a w konsekwencji i moralności. Taka opinia utrzymywała się aż do początków naszego stulecia szczególnie u katolickich filozofów i teologów. Tymczasem sam Kant podkreślał korzyści krytyki metafizyki dla niej samej. Według niego krytyka metafizyki ukazuje możliwość, „że się raz na zawsze w sposób sokratyczny położy kres wszelkim zarzutom przeciw moralności i religii przez dostarczenie jak najjaśniejszego dowodu niewiedzy przeciwników”<sup>6</sup>. Pomimo tego wyraźnego zamiaru stojącego niejako u podstaw krytyki, pokazującego iż Kant przede wszystkim przeciwstawia się antymetafizykom, w sferach katolickich tak mocno zakorzeniło się przeswiadczenie o „agnostycyzmie” i „subiektywizmie” Kanta, że nie zaakceptowano jego filozofii nawet w jakiejś jej części. Wydawało się bowiem, że lumen rationis naturale, które u Tomasa z Akwinu posiada tak doniosłe znaczenie, zostało u Kanta zlekceważone i katolicki teologowie

<sup>5</sup> Por. *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Nr. 10.

<sup>6</sup> *Krytyka czystego rozumu*, B XXXI.

i filozofowie uznali go po prostu za przeciwnika. W tym sensie wypowiedział się np. Karl Br a i g: Kant na skutek podważenia wiedzy „chciał zniszczyć naukowość metafizyki przez to, iż zaprzeczył poznawalności jej właściwego przedmiotu”. Również jezuita Alfons L e h m e n w podręczniku, który długi czas służył kształceniu teologów niemieckich, ukazał Kanta jako przeciwnika<sup>7</sup>.

Odrzucenie filozofii Kanta przez myślicieli katolickich spowodowało wytworzenie się o tym systemie opinii, która przy dzisiejszym stanie badań musi być uznana za niewłaściwą. Winę — przynajmniej po części — ponosi za to także neokantowska interpretacja Kanta szczególnie w szkole marburskiej, która chciała widzieć w kantowskiej filozofii teoretycznej przede wszystkim „teorię doświadczenia”<sup>8</sup>. Dalszą jeszcze okolicznością jest zawłaszczenie kantyizmu przez tzw. Kulturprotestantismus. Ten, pod wpływem krytyki biblijnej, oddalił się od biblijnych impulsów reformacji i szukał nowego oparcia w filozofii. Wyinterpretowanie Kanta jako teoretyka nauki krytycznie nastawionego do metafizyki i określenie go jako „filozofa protestantyzmu” nie mogło być korzystne dla rzeczowego osądu jego filozofii ze strony katolickiej. Z biegiem czasu owe trzy rodzaje zastrzeżeń strony katolickiej wobec Kanta straciły na znaczeniu.

Filozofowie katolicy nie rezygnując z powiązań ze scholastyczną tradycją filozofowania, otwierali się szerzej na filozofię nowożytną czerpiąc z niej pozytywne inspiracje i to głównie właśnie z pism Kanta<sup>9</sup>. Przełomowym stało się dzieło zbiorowe wydane w 1955 roku przez J. B. Lotz a pod znamienym tytułem „Kant a scholastyka dziś”. Równocześnie niektórzy katolicy filozofowie zdobyli rozgłos dzięki badaniom nad Kantem kreśląc inny nieco jego obraz<sup>10</sup>. Te prace historyczne należałoby teraz uzupełnić systematycznymi. Zbliżenie strony katolickiej do Kanta zostało ułatwione i tym, że na początku naszego stulecia dokonał się u samych kantystów zwrot ku metafizyce w interpretacji Kanta trwający po dziś dzień<sup>11</sup>. Poza tym również teologia ewangelicka zwróciła się ku własnym początkom kładąc kres tzw. Kulturprotestantyzmowi i uwalniając niejako Kanta od powiązań konfesyjnych. Okazało się, że miejsce jego filozofii jest przed bramami wiary, i że Kant jest w stanie dokonać czegoś w sensie praeambula fidei. W tym kontekście trzeba poważnie potraktować wypowiedź samego Kanta: „musiałem więc obalić wiedzę, ażeby zrobić miejsce dla wiary”<sup>12</sup>. Wyinterpretowaniu tego zdania mają służyć dalsze wywody.

<sup>7</sup> *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg 1896, 13.

<sup>8</sup> *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch — scholastischer Grundlage*, t. I<sup>3</sup>, 1909, 211. W uwagach do *Kritik des transzendentalen Idealismus* stwierdzenie, że Kant „własnoręcznie obciął gałąź, na której powinien był siedzieć przy całej swej krytycznej pracy”, gdyż krytykuje możliwości rozumu przez sam rozum.

<sup>9</sup> Por. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1918<sup>3</sup>.

<sup>10</sup> Np. adaptacja metody transcendentalnej u K. Rahnera, J. B. Lotza czy E. Coretha.

<sup>11</sup> Przykładowo można wymienić dwie prace: A. Winter, *Kant zwischen den Konfessionen* i tenże, *Theologische Hintergünde der Philosophie Kants*, *Theologie und Philosophie* 50 (1975), 1—37 i 51 (1976), 1—51 oraz J. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Berlin 1980.

<sup>12</sup> Por. G. Funke, *Die Wendung zur Metaphysik im Neukantismus des 20. Jahrhunderts*, w: *Von der Aktualität Kants*, red. G. Funke, Bonn 1979, 181—216.

<sup>13</sup> *Krytyka czystego rozumu*, B XXX.

## II. UWAGI O RELACJI „RELIGIA ROZUMU” — „RELIGIA OBJAWIENIA”

Wiara, dla której Kant swoją krytyką chce zrobić miejsce, nie jest religijną wiarą w Objawienie Boże, lecz wiarą pragmatyczną opierającą się na fundamencie praktycznego interesu czystego rozumu. Jeśli bowiem człowiek rzeczywiście ponosi odpowiedzialność za decyzje swojej woli, wówczas działając etycznie może stać się naprawdę dobry albo zły. Cnota jako postawa dobrego człowieka nie jest niczym innym jakł godziwością bycia szczęśliwym<sup>14</sup>. W naszym świecie słońce świeci nad sprawiedliwymi i niesprawiedliwymi. Myśl o „szczęśliwości odpowiadającej moralności” prowadzi w perspektywie przygodności człowieka do postulowania istnienia Boga, który sam jako najwyższe i pierwotne dobro może ukonstytuować naturę moralną w znaczeniu dobra najwyższego, ale pochodnego<sup>15</sup>.

W tej pragmatycznej wierze człowiek odnosi się do Boga i tylko od Boga spodziewa się urzeczywistnienia najwyższego dobra w świecie<sup>16</sup>. Człowiek najpierw na mocy swej relacji do Boga jest w stanie spodziewać się dobra doskonałego, a tym samym jest w posiadaniu potentia oboedientialis w stosunku do Objawienia. Chociaż religia rozumu nie jest w stanie pojąć historyczności Objawienia, to pryncypialnie jest na nie otwarta. Religia rozumu spodziewa się dla człowieka zbawienia przyobiecanego mu w przekazie zbawczym Objawienia.

W tym sensie Kant patrzy na Objawienie jako na „poszerzoną sferę wiary”, a na religię jako na „sferę zawężoną”; obie sfery rozumie nie jako dwa oddzielne kręgi leżące poza sobą, lecz jako koncentryczne koła<sup>17</sup>. Jeżeli założy się to przyporządkowanie — jakł uczynił to Kant — wówczas wierze pragmatycznej przypada w udziale stworzenie możliwości uzasadnienia wiary objawionej. Wiara pragmatyczna będąca podstawą filozoficznego uzasadnienia postawy pozytywnej w stosunku do religii objawionej, zakłada jednak wnioski, do których doszła krytyka metafizyki z „Krytyki czystego rozumu”.

Rezultatem pierwszorzędym tej krytyki jest rozróżnienie „fenomenu” i „rzeczy w sobie”. Posługując się tymi pojęciami można dobrze pokazać znaczenie tej krytyki dla wiary pragmatycznej. Podstawowym pojęciem pragmatycznej wiary w Boga jest wolność i odpowiedzialność człowieka. Ta pragmatyczna wolność człowieka, dzięki której staje się dobrym lub złym, może być przyjęta — według Kanta — wtedy tylko, gdy fenomenów nie pojmuje się jako rzeczy w sobie. Świat fenomenów jest bowiem powiązany prawami przyczynowości przyrodniczej. W tym sensie mówi Kant: „jeżeli zjawiska są rzeczami samymi w sobie, to wolności nie da się uratować”<sup>18</sup>. Znaczy to, że pragmatyczna wiara w istnienie Boga, wolność woli i nieśmiertelność duszy jest możliwa tylko i wyłącznie w kontekście krytyki metafizyki przeprowadzonej w „Krytyce czystego rozumu”. Tak pojęta filozofia krytyczna powinna zapewnić tezom metafizyki szczegółowej pewność co do istnienia Boga, wolności i nieśmiertelności,

<sup>14</sup> Tamże, B 834.

<sup>15</sup> *Krytyka rozumu praktycznego*, A 223 nn.

<sup>16</sup> Tamże, A 198.

<sup>17</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B XXII.

<sup>18</sup> *Krytyka czystego rozumu*, B 564.

dlatego można ją pojmować jako metafizykę nową, właśnie krytyczną, w odróżnieniu od metafizyki dogmatycznej. Po dziś dzień dyskutują znawcy Kanta problem, co właściwie stanowi treść nowej metafizyki. W. Wundt słusznie zauważył, że treści tej należy dopiero szukać: „Stanowisko Kanta wobec metafizyki... jest najważniejszą sprawą w badaniach nad jego filozofią w ogóle. Bez jasnej i jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, nie jest w ogóle możliwe zrozumienie tej filozofii”<sup>19</sup>.

Pytania o treść nowej krytycznej metafizyki Kanta oraz o to jak się ta treść ma do metafizyki racjonalistycznej — są niezmiernie ważne dla uzasadnienia filozofii religii. Metafizyka jako nauka teoretyczna nie jest — według Kanta — w stanie ustalić i uzasadnić w sposób pozytywny tej starej metafizyki. To na co ją stać, polega na oznaczeniu granic rozumu ludzkiego. O tym momencie użyteczności metafizyki mówi Kant, że jest najmniej znany a jednocześnie najważniejszy, i że osiąga się go dość późno mając za sobą długie doświadczenie<sup>20</sup>. Rezultat kantowskich badań granic naszej wiedzy nie prowadzi w żadnym wypadku do poprzestania na relatywnie ubogiej w treść wypowiedzi, lecz przeciwnie — prowadzi do nowego myślenia nieprzewycięzalnie zaniepokojonego. To określenie sytuacji człowieka, przypominające augustyńskie „inquietum cor”, wynika szczególnie wyraziście ze wstępnych słów przedmowy do pierwszego wydania „Krytyki czystego rozumu”: „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyciężają one wszelką jego możność”<sup>21</sup>.

### III. UWAGI O NOWYM KSZTAŁCIE METAFIZYKI JAKO NAUKI

W „Krytyce czystego rozumu” nie chodzi Kantowi o to, by dać nową treściowo prawdę, w porównaniu z doktryną metafizyki tradycyjnej. Ponieważ jednak przyjęcie tej prawdy nie zależy już od wiedzy lecz od wiary, dlatego — według Kanta — pozytywna wiara metafizyki dawnej nie jest już żadną prawdą metafizyki naukowej. Poszukując prawdy metafizyki naukowej, rozmazuje się niejako możliwość utrzymania tej dawnej metafizyki, jako też naukowych. Metafizyka typu naukowego uzyskuje u Kanta nową formę. Koniec metafizyki dawnej niesie ze sobą zadanie dla metafizyki nowej: konieczność nowego uzasadnienia metafizyki, względnie uzasadnienia nowej metafizyki od podstaw. Nowa metafizyka wyłączając w sposób krytyczny poza ramy własnych, uzasadnialnych naukowo zdań treść dawnej, musi jednak przejąć konieczność uzasadnienia. Należy to uzasadnienie, zdaniem Kanta, przeprowadzić na trzech poziomach:

- 1° w formie kryterium prawdy orzekania,
- 2° w sensie absolutnego fundamentu tejże prawdy,
- 3° w sensie systematycznej jedności tejże prawdy.

Pierwsze zadanie, tzn. określenie i rozwinięcie kryterium poznania przedmiotowego, Kant wykonuje w eksperymencie „zwrotu kopernikań-

<sup>19</sup> Kant als Metaphysiker, Stuttgart 1924, 4.

<sup>20</sup> Träume eines Geistersehers, A 116.

<sup>21</sup> Krytyka czystego rozumu, A VII.

skiego” Wedle naturalnej koncepcji poznania „wszelkie nasze poznanie musi się dostosować do przedmiotów”<sup>22</sup>. Tym samym poznanie popadłoby w całkowitą zależność od doświadczenia i w efekcie nie byłoby w ogóle żadnego powszechnego i koniecznego poznania, gdyż tylko to byłoby prawdziwe, co ukazuje się każdorazowo w doświadczeniu jako dane. Jeżeli w ogóle poznanie ma być powszechne i konieczne, trzeba się pytać o to „jak można by o nim cokolwiek wiedzieć a priori”<sup>23</sup>. Kant proponuje metafizyce tę samą drogę, która już fizykę wprowadziła na tory naukowości. „Spróbujmyż więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania. Zgadza się to już lepiej z wymaganą możliwością poznania ich a priori, które ma coś ustalić o przedmiotach zanim nam one są dane”<sup>24</sup>. Każde nasze poznanie „zaczyna się wraz z doświadczeniem... To przecież nie całe nasze poznanie wypływa dla tego właśnie z doświadczenia”<sup>25</sup>.

W umyśle boskim (według Kanta można go pojąć jako intellectus archetypus) poznanie rzeczy powstaje w ich intelektualnym oglądzie. W ludzkim umyśle, który odpowiednio należałoby pojąć jako intellectus ectypus, element aprioryczny może tkwić tylko w formie ujmowania rzeczy. Dlatego Kant mówi: „Nasza natura ma już to do siebie, że naoczność nie może być nigdy inna niż zmysłowa, tzn. zawiera tylko sposób, w jaki przedmioty nas pobudzają”<sup>26</sup>. Ta forma ujmowania przedmiotów zawiera w sobie równocześnie warunek możliwości doświadczenia w ogóle, ponieważ jako ludzie tylko poprzez określony sposób ujmowania przedmiotów na drodze doświadczenia, dochodzimy do ich poznania. Wobec tego „warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”<sup>27</sup>.

Rozwiązanie problemu określenia i rozwinięcia kryterium prawdy logicznej implikuje tym samym dwa momenty, które w języku „Krytyki czystego rozumu” nazywają się założeniami transcendentálnymi. Po pierwsze, dla samej możliwości prawdziwego poznania należy założyć pewien sposób pojmowania przedmiotów w myśleniu. Po wtóre, należałoby również zbadać sposób w jaki owe przedmioty dane są zmysłom, ponieważ myślenie ludzkie nie potrafi tych przedmiotów utworzyć. Tymi założeniami transcendentálnymi są z jednej strony owo „ja myślę”, które musi towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, gdyż w przeciwnym razie moje przedstawienia byłyby „ślepe”. Z drugiej strony należy moje przedstawienie założyć jako transcendentálne, gdyż bez tych danych byłyby moje myśli „puste”<sup>28</sup>. Rozwiązanie Kanta zakłada — w myśl eksperymentu „zwrotu kopernikańskiego” — że w konstytucji podmiotu winny być z jednej strony momenty spontaniczne, i to w samym podmiocie, a z drugiej strony — niezależnie od podmiotu — momenty receptywne. Konstytuują one dwupochodność ludzkiego poznania<sup>29</sup> i stanowią równo-

<sup>22</sup> Tamże, B XVI.

<sup>23</sup> Tamże, B XVII.

<sup>24</sup> Tamże, B XVI.

<sup>25</sup> Tamże, B I.

<sup>26</sup> Tamże, B 75.

<sup>27</sup> Tamże, B 197.

<sup>28</sup> Tamże, B 75.

<sup>29</sup> Tamże, B 29.

cześniej punkt zaczepienia dla rozwiązania obu dalszych zadań wyżej wskazanych i nazwanych, jakie stoją przed uzasadnieniem.

Drugie dokonanie uzasadnienia, którego należy się domagać od filozofii transcendentualnej teraz, gdy utraciły znaczenie tezy dawnej metafizyki, polega na wskazaniu absolutnego fundamentu w postaci niepodważalnego materiału poznania doświadczonego. Pochodzenie materiału danego nam przez zmysły da się pomyśleć na dwa sposoby: albo pochodzi on z oglądu intelektualnego albo z oglądu zmysłowego. Dla poznania ludzkiego wchodzi w rachubę tylko ogląd zmysłowy, gdyż nie jesteśmy w stanie wyprowadzić poznania rzeczy z myślenia. O ile wyobrazimy sobie pochodzenie materiału z danych oglądu zmysłowego, wówczas oznacza to dla Kanta równocześnie, iż niepoznawalny jest powód afekcji. Gdyby bowiem ten powód afekcji był poznawalny, wtedy byłby aprioryczny, a zatem niezależny od doświadczenia. Istota, która potrafiłaby poznać powód afekcji, nie potrzebowałaby oglądu zmysłowego, gdyż posiadałaby ogląd intelektualny. Trzeba zatem przyjąć, iż niepoznawalne jest pochodzenie materiału danego nam przez zmysły. Jeżeli zaś to pochodzenie jest niepoznawalne, wówczas postulowane w drugim podejściu dokonanie uzasadnienia jest czymś nieodzownym wprawdzie, ale odpowiedź, czyli rozwiązanie problemu, tkwi we wskazaniu ignotum „x”. W tym znaczeniu poszukiwana tu bezwzględna konieczność, bez której niemożliwe jest poznanie, podług słów Kanta, „stanowi prawdziwą przepaść dla rozumu ludzkiego”<sup>30</sup>.

Postulowane dokonanie trzecie uzasadnienia dotyczy systematycznej jedności wszystkich możliwych prawd logicznych. Postulat określenia ciągłości i systematycznego związku wszelkiego poznania, tkwiący w sposób konieczny w rozumie, niesie ze sobą to, że na rzeczy trzeba spojrzeć tak „jak gdyby był swój otrzymały od najwyższej inteligencji”<sup>31</sup>. Tego powiązania wszelkiego możliwego poznania, którego poszukuje rozum, może wprawdzie człowiek się domagać, ale powiązania tego poznać nie potrafi. Istnienia najwyższej inteligencji, a więc istnienia Boga, które jako jedyny jest w stanie zapewnić to powiązanie, nie da się dowieść przy pomocy czystego rozumu. Poszukiwane rozwiązanie ukazuje się rozumowi na tej drodze li tylko jako zadanie dla rozumu prowadzące go w sposób konieczny do problematycznej idei istnienia Boga. Chociaż w idei jednej systematycznej całości pochodzącej od jakiejś najwyższej inteligencji nie mieści się poznanie istnienia tej idei, to mimo wszystko trzeba ją założyć i to po to, by móc przy całej mnogości poznania racjonalnego w sposób zrozumiały odnieść jedno do drugiego. W ten sposób idea ideału posiada funkcję transcendentualno-usprawiedliwiającą, regulatywną i heurystyczną. Owa jak gdyby ważność ideału transcendentualnego czyni z problemu Boga zadanie wprawdzie konieczne, ale nierozwiązywalne dla rozumu teoretycznego krytycznie nastawionego.

Przez negatywno-krytyczne zajęcie się pozytywnymi dowodami metafizyki racjonalistycznej zadaniem ograniczonego, skończonego człowieka stało się uzasadnienie możliwości prawdziwego i pewnego poznania. Poznanie ludzkie musi nasamprzód przy rozwiązaniu tego problemu polegać na sobie samym. Przy poszukiwaniu materiału danego nam przez zmysły

<sup>30</sup> Tamże, B 641.

<sup>31</sup> Tamże, B 698 n.

natrafia rozum transcendentalnie pytający na przepaść wciąż aktualizującą pytanie o absolutne uzasadnienie fenomenów, a tym samym i przedmiotów. Ale nie tylko pytanie o absolutną podstawę fenomenów, na które notabene nie ma odpowiedzi, pozostaje dla Kanta nierozwiązanym. Dotyczy to także pytania o możliwość powiązania elementów poznania. W problematyce jedności systematycznej całości fenomenalnej, rozum konstruuje ideę najwyższej przyczyny sprawczej świata. Rozum potrzebuje tej idei, przynajmniej jako fiktywnego przedstawienia, i to po to, by w ogóle mógł pomyśleć przyrodę jako jedność, jak to przykładowo występuje w postępowaniu nauk przyrodniczych w postaci założenia o możliwości przewidywania zdarzeń. Ponieważ rozum poznaje, że konieczność przyjęcia takiej idei istoty najwyższej jest tylko subiektywna, dociekliwy rozum nie zostaje okłamany błędnymi dowodami racjonalistycznej *metaphysica specialis*. Według Kanta „natura naszego rozumu dotknęła nasz rozum nieustającym dążeniem” tropienia problemów metafizyki, jako jednym z jej najważniejszych zagadnień<sup>32</sup>. Metafizyka nie jest możliwa jako nauka dogmatyczna. Jako naturalna skłonność metafizyczna jest ona, wedle Kanta, czymś faktycznym<sup>33</sup>. Celem bezustannych usiłowań naszego rozumu w obrębie nauk, nie jest pozytywna argumentacja za przedmiotami metafizyki, lecz prezentacja możliwości i granic naszej wiedzy. Przez to ograniczenie staje się jednocześnie jasnym, iż poznanie teoretyczne staje u brzegu przepaści, której nie potrafi przekroczyć własną mocą.

Kant sam, sądząc z jego spuścizny pisarskiej, był osobiście przekonany o istnieniu Boga, o wolności woli i nieśmiertelności duszy ludzkiej. Byłoby jednak fundamentalnym błędem osobiste poglądy Kanta w zakresie problemów metafizycznych uważać za stanowisko naukowe. Owo „oscylowanie” w jego naukowym ustosunkowaniu się do metafizyki, należy w sposób nieodłączny do niego; nauka nie może i nie powinna zdejmować welonu z metafizyki<sup>34</sup>. Chociaż nauka nie jest w stanie dać ogólnoważnych odpowiedzi na te pytania, to mimo wszystko każdy człowiek musi odpowiedzieć na te pytania sam. Zadania metafizyki „są zakorzenione w naturze ludzkiego rozumu i niezbędne przynajmniej jako zadania”<sup>35</sup>. Rozwiązanie zadań metafizyki nie jest przeto sprawą poszczególnego człowieka, który w te decyzje musi wnieść siebie wraz ze swoją egzystencją, obojętnie czy tego chce czy też nie, „musi zatem postawić w zakład szczęście swego życia”<sup>36</sup>. Tym samym problem metafizyki staje się sprawą osobistej decyzji i osobistego zaangażowania.

#### IV. UWAGI O REZULTATACH KRYTYKI METAFIZYKI W ASPEKCIE RELIGII

Na zakończenie spróbujmy sumarycznie spojrzeć na stan faktyczny. Pytanie o możliwość metafizyki prowadzi Kanta najpierw do krytyki argumentacji *metaphysica specialis*. Tym samym prowadzi do krytyki możliwości czystego rozumu. Właśnie krytyka takiego rozumu, który nie

<sup>32</sup> Tamże, B XV.

<sup>33</sup> Tamże, B 21.

<sup>34</sup> Przeciwno Fr. Paulsenowi, *Immanuel Kant*, Stuttgart 1920<sup>o</sup>, 240.

<sup>35</sup> *Krytyka czystego rozumu*, B 380.

<sup>36</sup> Tamże, B 853.



liczy się z granicami ludzkiego poznania, prowadzi ku pytaniom, które definitywnie i wbrew kontrargumentom zmuszają rozum do zajęcia się problemami metafizyki. Rozum świadomy własnych granic nie potrafi sam z siebie absolutnie uzasadnić możliwości prawdziwego poznania. Ograniczenia poznania o przedmioty metafizyki pozwala najpierw na to, że przedmioty te można w ogóle pomyśleć. Wprawia to ducha ludzkiego w niepokój pytań metafizycznych. Tym samym staje się jasne, że filozofia krytyczna w zakresie pytań metafizyki jest bliższa wielkim myślicielom przednowożytnej filozofii, niż przedstawicielom filozofii racjonalistycznej, którzy zamierzali uprawiać metafizykę według ideału naukowego nowożytnej matematyki i nauk przyrodniczych, niemal jako metafizykę *modo geometrico*. Bóg jest według Kanta, tak samo jak według Augustyna, tym o którym się lepiej wie w niewiedzy<sup>37</sup>. Aczkolwiek przedmiotów metafizyki nie można poznać obiektywnie, to mimo wszystko — wedle Kanta — pewnym jest, iż w płaszczyźnie filozofii teoretycznej nie ma poważnych argumentów przeciw Bogu, wolności i nieśmiertelności. Już w obrębie myślenia teoretycznego nie jest niemożliwe przyjąć wiarą Boga, wolność i nieśmiertelność, co więcej: już tutaj przemawiają za tym powody subiektywne. Pomimo to w sferze rozumu teoretycznego problemy metafizyczne pozostaną zawsze w nierozstrzygalności obiektywnej.

Inaczej przedstawiają się te same sprawy w sferze rozumu praktycznego, o ile ten zajmuje się wszystkim w relacjach cnoty i szczęśliwości. Wskutek tej konieczności pojawiają się one codziennie dla człowieka nakłaniając, by bieg własnego życia współkształtował przez świadome działanie. Człowiek jest niemal do tego zmuszony, aby przez swoje czyny ustosunkować się do problemu Boga, wolności i nieśmiertelności; musi się zdecydować; czy zechce uwierzyć w sens całości, musi się zdecydować, czy chce przejąć odpowiedzialność za własne działanie; musi się zdecydować, czy zechce przyjąć ponadczasowy wymiar ludzkiej osoby. O ile zadecyduje w tych sprawach pozytywnie, wówczas — jako istota skończona — jest ukierunkowany na nieskończoność Bożą. Zna własne słabości i pełen nadziei i niepokoju poszukuje prawdy zdolnej go wypełnić i uszczęśliwić. Uznanie słabości i poszukiwanie prawdy stwarzają w człowieku możliwość wsłuchania się w zapowiedź zbawiającego Boga, w tę zapowiedź, która została przedstawiona w Jezusie Chrystusie i w którą jako chrześcijanie wierzymy.

Tłumaczył RYSZARD KIJOWSKI

---

<sup>37</sup> Por. *De ordine* II, 16.44.