



rzecz wiary, która kojarzy się zaraz z wiarą religijną — jest więc w tym zdaniu coś, co może wywoływać zdumienie, coś tajemniczego.

3. Ale sprawa wygląda tak tylko pozornie. Chcąc właściwie zrozumieć tę myśl Kanta, należy studiować jego język, trzeba sobie zdawać sprawę z wieloznaczności stosowanych przez niego terminów i zwrotów, trzeba rozumieć sens nadawany pojęciom powszechnie stosowanym.<sup>2</sup> Dlatego też w opracowaniach dotyczących tych kwestii, w których zwracano uwagę również na tego rodzaju problemy, zdanie to nie wywołuje już emocji i nastrojów tajemniczości. Wyraz „wiedza” nie jest już rozumiany jako wiedza w całym tego słowa znaczeniu naukowa, „wiara” natomiast jako wiara religijna. Ale nawet przy innym niż potoczne rozumieniu (tych) dwóch podstawowych słów zawartych w tym zdaniu nie wyjaśnia się od razu wszystkiego i problem, aczkolwiek przeniesiony na inną płaszczyznę, nie jest od razu rozstrzygnięty. Okazuje się bowiem, że te inne znaczenia mogą być rozumiane rozmaicie w zależności od interpretacji.

4. Istnieje jednak zgoda co do tego, że wyraz „wiedza” oznacza tu wiedzę spekulatywno-dogmatyczną, metafizyczną, tj. tę, którą Kant zwalczal, „wiara” natomiast, moralność, albo, innymi słowy, rozum praktyczny, a więc to, co propagował. Czy jednak używał on słowa „wiedza”, tylko w sensie dogmatycznym? W *Krytyce praktycznego rozumu* pisze, że rozum praktyczny posiada prymat nad teoretycznym, a zatem być może nawet nad doświadczeniem?<sup>3</sup> Zniesienie wiedzy oznaczałoby wówczas ograniczenie nie tylko wiedzy dogmatycznej, ale także empirycznej. Z kolei „wiara” nie oznacza u niego wyłącznie moralności, oznacza również wiarę religijną. Ta ostatnia może być jednak prawdziwa i fałszywa; przy czym prawdziwa, to właśnie moralność i tu koło się zamyka.

5. Ogólnie rzecz biorąc, Kant przez wiedzę, naukę w całym tego słowa znaczeniu rozumiał z jednej strony sądy oparte na doświadczeniu (sądy syntetyczne), z drugiej zaś, powszechne i konieczne sądy *a priori*, rozumowe. Łącząc je potem razem, za najczystsza, najbardziej rzetelną wiedzę uważał sądy syntetyczne *a priori*. Na tych sądach opiera się jego zdaniem, matematyka i tzw. czyste przyrodoznawstwo. Krytykował zatem wiedzę, która składałaby się wyłącznie z sądów analitycznych *a priori*, nieempiryczną. Wiedzę tego rodzaju uważał za spekulację ludzkiego ro-

<sup>2</sup> Filozofia Kanta jest zasadniczo dialektyczna, a zatem też niejednoznaczna. Wyrazem tego są niejednoznaczne, właściwe jej pojęcia i zwroty. Wynika to również z dążenia do pogodzenia rozmaitych kierunków i prądów filozoficznych, jak np. racjonalizmu z empiryzmem, materializmu z idealizmem itp. Brane to było często za eklektyzm, ale tworzy ona mimo wszystko dość zwartą całość. O tym, że terminy i pojęcia, którymi posługiwał się Kant, są wieloznaczne, i o potrzebie ich analizy pod tym względem pisał m.in. H. Vaihinger. Por. *Die Philosophie des Als ob*. 2-te Aufl., Berlin 1913, s. 666.

<sup>3</sup> I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 1972, s. 194.

zumu. Ale na gruncie praktycznego rozumu, który nie wiąże się zasadniczo z tym, co zmysłowe, emiryczne i koncentruje wyłącznie na powinności, sprawa przedstawia się inaczej. Tu wiedza polega na sądach powszechnych i koniecznych, czysto rozumowych, *a priori*. I co więcej, wiedza ta góruje nawet nad wiedzą empiryczną w tym sensie, że jest powszechna i konieczna, czego nie można powiedzieć o wiedzy opartej na sądach syntetycznych, opartej na doświadczeniu.<sup>4</sup> Toteż mówiąc o prymacie rozumu praktycznego nad teoretycznym Kant miał na uwadze również i ten aspekt. Ale argument przytoczony za owym prymatem był właściwie inny, a mianowicie ten, że, jak pisze Kant, w ostatecznym rozrachunku wszystko musi być praktyczne<sup>5</sup>, czyli, nauki przyrodnicze i matematyczne, które stawiał najwyżej, w ostatecznym rozrachunku muszą też być podporządkowane praktyce. Ograniczenie wiedzy może zatem oznaczać u Kanta: po pierwsze, zniesienie wiedzy dogmatycznej oraz, po drugie, ograniczenie rozważań czysto teoretycznych, odrywanie od tego, co być powinno, od czynników humanistycznych. Na te czynniki wskazuje bowiem właśnie powinność.

6. Tu parę słów na temat, co Kant rozumie przez praktykę. Praktyka, według niego, jest tym wszystkim, co nie stanowi czystej teorii, przy czym nie dotyczy też metafizyki i wszelkich filozoficznych rozważań dotyczących bytu. Praktyka i związany z nią ściśle rozum praktyczny to to, co wiąże się ściśle z działaniem polegającym na różnego rodzaju zręcznościach i umiejętnościach osiągnięcia sukcesu, a także — przede wszystkim — moralność. Ale dlaczego przede wszystkim moralność? Otóż jest tak na gruncie filozofii Kanta dlatego, że tych innych elementów praktyki, tj. praktycznego myślenia i działania, Kant po prostu szerzej nie rozwinął. O moralności zaś pisał wiele i analizując rozmaite jej zjawiska utożsamiał je z rozumem praktycznym<sup>6</sup>; Tak, że nie ma nawet błędu, jeśli praktykę utożsamia się na gruncie jego filozofii, jak on to zresztą sam czynił, z moralnością.

7. A jak wygląda ta sprawa na gruncie religii? Musi ona, rzecz jasna, należeć do rozumu praktycznego, ale dlaczego? Odpowiedź na to jest bardzo prosta. Po prostu dlatego, że prawdziwa religia, to — według Kanta — moralność, a moralność, to dziedzina praktycznego rozumu, praktyka *par excellence*. Jeśli chodzi natomiast o religję nieprawdziwą,

<sup>4</sup> Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 544, 586; por. też: I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1953, s. 5—6.

<sup>5</sup> Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 197.

<sup>6</sup> Oprócz imperatywu kategorycznego, który miał charakter moralny, Kant wyróżniał imperatywy hipotetyczne (pozamoralne). Nakazy te są bez wyjątku dziełem praktycznego rozumu i elementami praktyki. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 33 oraz: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 41 i 44.

a za taką uważał religię dogmatyczną, ortodoksyjną, ustanowioną, historyczną albo po prostu tradycyjną religię obrzędową,<sup>7</sup> to rzecz dziwna, ale Kant religię taką, wiarę taką uważał za swego rodzaju pseudonaukę, wiedzę. A sądził tak dlatego, że wiara ta szukała Boga nie tak, jak religia prawdziwa, moralność w człowieku, w jego rozumie, lecz w bycie: na zewnątrz, w przyrodzie, a więc analogicznie jak czynią to np. nauki przyrodnicze, szukając pewnych zjawisk, które stanowią przedmiot ich poszukiwań. Wiarę taką uważał on za bałwochwalstwo, a Boga, którego ona szuka — za idola, analogicznie jak religie pierwotne znajdujące go w różnych przedmiotach, rzeczach.

8. A więc mamy tu wyjaśnienie tego, co Kant rozumie przez słowo „nauka”. A co rozumie przez słowo „wiara”? Prawdziwa wiara, to, według niego, moralność. Wiara fałszywa, to wiara w egzystencję Boga jako bytu niezależnego od tego, co racjonalne, duchowe, moralne. To, co racjonalne, moralne, to rozum praktyczny — wiedza powszechna i konieczna, to imperatyw kategoryczny, a zatem wiedza albo, innymi słowy, wiara rozumu, czyli wiedza staje się u Kanta wiarą, a wiara wiedzą.<sup>8</sup> Ale jest to oczywiście tylko pozór. (Nie przez wszystkich jednakże za pozór brany). Jeżeli wiara polega na moralności, imperatywie kategorycznym, ten zaś na wiedzy powszechnej i koniecznej, to wiara staje się wiedzą, natomiast wiedza (idąc w odwrotną stronę) wiarą; jeżeli wiedza oparta na rozumie praktycznym, a więc moralności, staje się istotą religii, to wiedza przekształca się w swego rodzaju wiarę, Vernunftglaube, jak ją Kant zazwyczaj nazywa. Powoływano się na to, że Kant pogodził wiarę z wiedzą, ale to wszystko pozory. Kant wcale nie uważał wiary w potocznym tego słowa znaczeniu za wiedzę. (Uważał ją, co najwyżej, za pseudonaukę, pseudowiedzę). Z drugiej strony, nie uważał wiedzy stosowanej na gruncie praktycznego rozumu za wiedzę w całym tego słowa znaczeniu, a tylko w pewnym sensie.<sup>9</sup> Tu zachodzi potrzeba zajęcia pewnego stanowiska w kwestii istotnego problemu kantowskiej filozofii.

9. Problem ten, to sprawa taka, czy Kant wiedzę osiąganą na gruncie praktycznego rozumu (naukę o imperatywie) traktował na równi z

<sup>7</sup> Nie są to jeszcze wszystkie określenia tego typu religii. Oprócz nich używał Kant także określeń takich np. jak: religia objawiona, kościelna, pozorna itp. Por. I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Religia w granicach samego rozumu)*. Indeksy.

<sup>8</sup> Paulsen: *I. Kant i jego nauka*, Warszawa 1902, s. 9—12.

<sup>9</sup> Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 9—10. Kant pisze tam, że rozum ludzki nie jest w stanie „wytłumaczyć bezwarunkowego praktycznego prawa (jakim musi być imperatyw kategoryczny) w jego absolutnej konieczności. *Ibid.*, s. 111. Sądy etyczne — o czym mowa będzie jeszcze w dalszym ciągu tego artykułu — nie weryfikują się, według Kanta, przez konfrontację z bytem.

wiedzą osiąganą na gruncie rozumu teoretycznego? Na to pytanie odpowiedzi są dwie: 1) Kant rozum teoretyczny i osiąganą na jego podstawie wiedzę stawiał wyżej aniżeli wiedzę osiąganą na gruncie rozumu praktycznego i 2) były to różne zupełnie płaszczyzny i nieporównywalne. W tym przypadku oczywiście wiedza teoretyczna — właściwa np. naukom przyrodniczym — nie stałaby wyżej aniżeli praktyczna, a mogłaby nawet stać niżej, zgodnie z zasadą prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym. Ponieważ Kant nie przywiązywał bodajże do tego prymatu większego znaczenia, należy przyjąć, że te dwa rodzaje wiedzy są raczej nieporównywalne. Jeden typ wiedzy, to sfera bytu, drugi — sfera powinności.<sup>10</sup> Kant rozdzielił te sfery i tu tkwi jego podstawowy błąd. Nowoczesne nauki, np. psychologia i socjologia, przeczą wyraźnie temu podziałowi, dowodząc, że badania empiryczne możliwe są również w sferze powinności.

10. Kant był moralistą i wysoko cenił rozum praktyczny. Mimo to jednak przynajmniej jeden niezbity fakt wskazuje na to, że wyżej stawiał rozum teoretyczny. Ten fakt — to stopniowanie dróg dochodzenia do prawdy (*Fürwahrhalten*) przedstawiony pod koniec *Krytyki czystego rozumu* i powtórzony potem w niektórych innych dziełach. Zastanawiając się nad tym, co chce osiągnąć przez swoją filozoficzną pracę, Kant stawia trzy pytania, na które pragnie odpowiedzieć sobie i innym w całej swojej do końca życia kontynuowanej twórczości. Są to następujące pytania: 1) co mogę wiedzieć, 2) co powinienem czynić, 3) czego mogę się spodziewać? Pytanie pierwsze dotyczy poznania, drugie moralności, trzecie wiary w życie przyszłe (chodzi tu o życie przyszłe na ziemi, jak też o ewentualne życie po śmierci). Odpowiednio do tych pytań formułuje dalej trzy szczeble uważania wszelkich zdań za prawdziwe. Są to według wyżej podanej kolejności: wiedza, wiara i mniemanie, albo, jak Kant to nazywa jeszcze inaczej: prawda, przekonanie, wmówienie. Wiedza, prawda, to uważanie sądu za prawdziwy na podstawie jego zgodności podmiotowej i przedmiotowej — zgodności sądu z rzeczywistością (zgodność przedmiotowa) i zgodności powszechnej (zgodność podmiotowa). Wiara, przekonanie — to prawdziwość polegająca wyłącznie na powszechnym uznaniu zdania za prawdziwe — zgodność z rzeczywistością nie występuje tu w ogóle, i wreszcie mniemanie — to wmówienie polegające na indywidualnym przekonaniu o prawdziwości określonego sądu bez powszechnej na to zgody. Nie ma tu więc ani zgody podmiotowej, ani przedmiotowej. Na sądach pierwszego typu opiera się, według Kanta — wiedza, na tych drugich — mo-

<sup>10</sup> „Filozofia przyrody dotyczy tego wszystkiego, co istnieje, filozofia moralności tylko tego, co być powinno”. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 585. Por też: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 4.

ralność, i na tych ostatnich, tj. w mówieniu (mniemaniu) — religia.<sup>11</sup> Co się tyczy sądów trzeciego typu to, jak o tym była mowa, Kant dopuszcza możliwość prawdziwości polegającej na wiedzy, ale tylko wtedy, jeśli religia będzie się opierała na faktach zewnętrznych i, jak on to nazywa, historycznych, świadectwie pewnych osób itp.<sup>12</sup> Ale, nawiasem mówiąc, praktyk tego rodzaju nie uznaje on wcale za religię. Są to, jego zdaniem, przesady i zabobony.<sup>13</sup> Prawdziwa wiara, religia, to — według niego — moralność. Ta zaś opiera się tylko na powszechności sądów, które aczkolwiek stanowią Vernunftglaube (wiarę rozumu), nie osiągają tego stopnia naukowej doskonałości co sądy prawdziwe równocześnie, na zasadzie zgodności z rzeczywistością (sądy 1-szego typu).

11. Widzimy zatem, że rozum teoretyczny stoi u Kanta wyżej aniżeli praktyczny. A więc, jak z tego widać, zdanie: „Musiałem znieść (ograniczyć, zawiesić) wiedzę, aby uczynić miejsce dla wiary” daje się interpretować wprawdzie w sposób ograniczony, ale jakże różnorodny i wieloznaczny. Jedno jest pewne — nie może być pojmowane dosłownie, po prostu. Nie jest też tak pojmowane w nowszych, a nawet dawnych, poważniejszych rozprawach na ten temat. A oto, jak pojmuje je Paulsen. Friedrich Paulsen jest jednym z pierwszych autorów zajmujących się popularyzacją filozofii kantowskiej i w dodatku protestanckim, i na pewno nie był zainteresowany w niereligijnej jego interpretacji. W wielokrotnie wznawianej pracy pt. *Kant i jego nauka* pisze, że wiary nie można dowodzić, według Kanta, teoretycznie. Podobnie jak Luter nie uznawał on dowodów na istnienie Boga i przeciwstawiał się opieraniu

<sup>11</sup> Kant: *Krytyka czystego rozumu*, s. 563. Por. też: I. Kant: *Werke*, Berlin 1922, Bd. 8, s. 282 i 377—378. Recenzując niniejszy artykuł, prof. Z. Kuderowicz miał zastrzeżenia do tego, że religia opiera się, według Kanta, na w mówieniu. Chodzi tu raczej — jego zdaniem — o wiarę doktrynalną. Ale nie ma tu wcale sprzeczności. Chodzi i o jedno i o drugie. Chodzi po prostu o całą gamę znaczeń: począwszy od religii, a kończąc na rozważaniach czysto metafizycznych. Słowo „religia” zostało tu użyte w znaczeniu ogólnym. Obejmuje ono zatem zarówno wiarę doktrynalną, jak też religię *sensu stricto*.

<sup>12</sup> Kant: *Krytyka czystego rozumu*, s. 549, 570—571; *Krytyka władzy sądenia*, PWN, Warszawa 1964, s. 467; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. 6-te Aufl., Hamburg 1956, s. 188—189, 192, 209; Kant: *Werke*, Bd. 8, s. 383.

<sup>13</sup> Tego rodzaju wierzenia i poglądy określał Kant przy pomocy słowa Aberglaube (zabobon, przesąd). A więc wiara w egzystencjalne istnienie Boga była, według Kanta, przesądem. Innym pojęciem, którym posługiwał się w odniesieniu do religii protestanckiej, było często używane przez niego razem z Aberglaube słowo Schwärmerie (mistycyzm). Chodziło tu z kolei o dezaprobatę przekonani tego rodzaju, jak wiara w możliwość znajdowania i poznawania Boga obecnego rzekomo w ludzkich sercach, uczuciach, nastrojach, mistycznych uniesieniach. Co innego natomiast znajdowanie tego, co boskie w moralności. Nie ma tu ani subiektywizmu, ani obiektywizmu, ani przesady, ani zabobonu; są tylko obiektywnie i racjonalistycznie rozumiane idee moralne.

wiary na wiedzy <sup>14</sup> Krytykując metafizykę nie ograniczał się jednak do burzenia wszystkiego, lecz tworzył podstawy nowego światopoglądu, według którego ugruntowywał wiarę w człowieka i jego przyszłość. Zdanie, o które tu chodzi, musi być więc (przepisuję dosłownie) pojmowane w ten sposób: „Musiałem usunąć (rzekomą) wiedzę, ażeby zrobić miejsce dla (rozumnej) wiary”. <sup>15</sup> Powinno być — rzecz jasna — „rozumowej”, albo „wiary rozumu”. Paulsen nie wyjaśnia jednak bliżej, co rozumie przez wiarę rozumną i prawdopodobnie rozumie coś więcej niż tylko rozum, moralność, imperatyw. A oto, co pisze na ten temat Hermann Noack: „W tym i tylko w tym znaczeniu musi być rozumiane wielokrotnie cytowane zdanie: «Musiałem znieść wiedzę» (Ich musste also das Wissen aufheben). mianowicie rzekomą wiedzę (angebliche) o przedmiotach tamtego świata uzyskiwaną w badaniach dogmatycznej metafizyki (jak np. w szczególności w szkole Wolfa) — «aby uczynić miejsce dla wiary» (um zu Glauben Platz zu bekommen), tj. do uznania praw do prawdziwości «rozumowej» [powszechnie koniecznej — H. B.] wiary w Boga, wolność i nieśmiertelność”. <sup>16</sup> Rozumowa wiara w Boga, wolność i nieśmiertelność oznaczają, według Kanta, możliwość wyjaśnienia, zrozumienie metafizycznych idei (Bóg, wolność, nieśmiertelność) na gruncie rozumu praktycznego. Tylko niepotrzebnie Noack słowo „rozumowa” podaje tutaj w cudzysłowie. Kant naprawdę sądził, że rozumowe wyjaśnienie tych kwestii jest możliwe. Przy czym „rozumowana wiara”, to, według niego, po prostu rozumowe, aczkolwiek może nie ostateczne wyjaśnienie tych spraw. „Wiara” jest tutaj tylko dodatkiem oznaczającym właśnie to nieostateczne wyjaśnienie zagadnień moralnych, spraw praktycznego rozumu, których poznanie jest tylko, jak o tym była mowa, poznaniem na gruncie zgody powszechnej, a więc niższego typu aniżeli poznanie teoretyczne. Nie ma tu jednak nic ze sfery zjawisk nadprzyrodzonych, a co najwyżej, coś ze sfery zjawisk nadzmysłowych, naturalnych, ponieważ rozumowych, pozbawionych elementów zmysłowych. <sup>17</sup>

12. Cała etyka Kanta opiera się na czystym, wolnym od tego co naturalne, zmysłowe, rozumie. Bóg i nieśmiertelność stanowią zaś do niej tylko drugorzędne dodatki, i nie mogą być rozpatrywane w kategoriach innych aniżeli te, które są właściwe filozofii praktycznej. Wszystko to są sprawy nadzmysłowe, ale nie nadprzyrodzone. Kant umieszcza je w

<sup>14</sup> Paulsen: *I. Kant i jego nauka*, s. 8—12.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 113.

<sup>16</sup> H. Noack: *Wprowadzenie do „Religii w granicach samego rozumu”*. Kant: *Die Religion...*, s. XXVII. Por. też rec. A. Nowickiego: „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 3/1959, s. 297.

<sup>17</sup> Pisze o tym Kant w *Sporze wydziałów* — I. Kant: *Der Streit der Fakultäten*, Hamburg 1956, s. 57.

świecie zjawisk pomyślanych, czyli inteligibilnych.<sup>18</sup> Bóg i życie przyszłe, to dodatki do etyki, bo nie od Boga i religii dochodzimy, według Kanta, do tego, co boskie, lecz na odwrót: do tego, co boskie dochodzimy idąc od moralności, tj. żyjąc zgodnie z zasadami moralnymi. Taka jest też droga do religii. Religia to, według Kanta, potraktowanie naszych obowiązków jak nakazy boskie.<sup>19</sup> Dojście do Boga i religii dla człowieka niewierzącego oznacza jednakże już tylko samo wkroczenie na drogę dobrego trybu życia, nie musi on opowiadać się za jakąkolwiek inną, dodatkową wiarą. Tak może postąpić tylko, jeśli chce, jeśli się do tego przyzwyczaił człowiek wierzący, ale pod warunkiem, rzecz jasna, że na tę drogę w ogóle wkroczył. To go niejako usprawiedliwia — Kant nie uznaje innej możliwości — innej wiary.

Nie inaczej wygląda sprawa życia przyszłego. Życie przyszłe to życie w doskonałym pod względem moralnym społeczeństwie (Kant nazywa je wspólnotą etyczną) na tym świecie. Człowiek religijny może jednak przedstawić je sobie także inaczej (a więc po chrześcijańsku), pod warunkiem, jednak, że będzie dążył do tego lepszego społeczeństwa na tym świecie, a możliwe jest to właściwie tylko przez postępowanie zgodne z zasadami moralnymi.<sup>20</sup>

13. Wracając teraz do interesującego nas zdania, trzeba stwierdzić, że pragnąc ograniczyć wiedzę, Kant chciał: 1) znieść, ograniczyć wiedzę czyisto spekulatywną i 2) ograniczyć wiedzę (być może) wszelką w tym sensie, żeby nie pozbawiać jej czynnika humanistycznego, żeby nie pozbawiać jej w ogóle wszelkiego znaczenia praktycznego. Wiedza ma przecież służyć człowiekowi. Co się dotyczy zaś wiary, to: 1) nie chodzi tu o wiarę religijną

<sup>18</sup> O powiązaniu moralności z tym, co inteligibilne pisze Kant często w *Krytyce praktycznego rozumu*. Stara się w ten sposób nie zrażać wyznaniowego czytelnika, a nawet, co więcej, kokietuje go tym enigmatycznym sposobem wyrażania się. To, co inteligibilne jednak, to nie świat nadprzyrodzony, lecz ponadempiryczny świat czystych idei, powinności.

<sup>19</sup> Kant: *Die Religion...*, s. 170.

<sup>20</sup> Sprawa ta jest niejasna nawet dla dobrych znawców teorii Kanta nie uznających całkowitej świeckości jego filozofii. Przyznaje się do tego najwyraźniej M. Wartenberg, który nie dostrzegając tego, że Kant nieśmiertelność rozumie zarówno po świecku, jak też zarazem po chrześcijańsku, uważa cały ten problem za niezrozumiały, M. W a r t e n b e r g: *O kantowskiej krytyce praktycznego rozumu i jej stosunku do „Krytyki czystego rozumu”*, Lwów 1911, s. 18.

W liście do Stäudlina z dn. 4 V 1793 Kant pisał, że pracuje nad rozprawą (a chodziło o *Religię w granicach samego rozumu*), która będzie stanowiła odpowiedź na pytanie: czego mogę się spodziewać? Religia w granicach samego rozumu, a z kolei jej rozwinięcie, *Spór wydziałów*, traktują o odnowie moralnej człowieka. Chodzi o nowego człowieka — obywatela przyszłego, doskonałego państwa. Mowa jest o tym również — jak zaznaczył Z. Kuderowicz — w *Krytyce władzy sądowniej*. W wymienionych wyżej dwóch dziełach sprawa jest jednak przedstawiona jaśniej i prościej.



w dosłownym znaczeniu, lecz o wiarę rozumu albo po prostu o rozum praktyczny, 2) nie tylko nie chodzi o tego rodzaju wiarę, ale o wręcz coś przeciwnego — o zniesienie tego rodzaju wiary. Wiara taka jest oparta na zupełnie innych założeniach aniżeli ta, którą miał na myśli Kant. Tego rodzaju wiara dogmatyczna, to wiara w rzeczy, fakty, dowody, a Kantowi chodziło o wiarę rozumu, wiarę w idee. Wiąże się z tym też kwestia dowodów na istnienie Boga. Wiadomo przecież, że Kant namiętnie przeciwstawił się dowodom na istnienie Boga przeprowadzanym analogicznie do dowodzenia różnych rzeczy i zjawisk w naukach przyrodniczych. Kant z gruntu wykluczał możliwość tego rodzaju dowodów. W *Krytyce czystego rozumu* poświęcił wiele wysiłku na to, aby wykazać bezpodstawność tego rodzaju dowodzenia. To co boskie — a przez to, co boskie rozumiał to wszystko, co moralne, ludzkie — nie ma, według niego, nic wspólnego z tym, co fizyczne, zmysłowe, naturalne — z egzystencją, istnieniem, bytem. Nie ma zatem sensu szukać Boga w tym, co zmysłowe, fizyczne, naturalne, jest sens natomiast poszukiwać boskości we wszystkim, co moralne, idealne, ludzkie. Wiara w istnienie Boga jest więc wiarą dogmatyczną, wiarą w idole, idololatrią.<sup>21</sup> Wiara kantowska zaś, wiara rozumu, jest wiarą w to, co nadzmysłowe (moralne i rozumne), ale nie nadprzyrodzone, nie transcendentne, lecz immanentne. Można to też nazwać kantowskim pojęciem „transcendentalne”. (Idealizm transcendentalny, którą to nazwą Kant określał swoją filozofię, polega właśnie na uznawaniu tego, co nadzmysłowe, zaś nieuznawaniu tego, co nadprzyrodzone.) Kant używał tu słowa „wiara”, a ściślej mówiąc „wiara rozumu”, ale w gruncie rzeczy chodzi tu przecież o postawę czysto racjonalną. I dla tej ostatniej wiary chciał on właśnie zrobić miejsce, przeciwstawiając się siłą rzeczy dogmatycznej.

14. Wydaje się, że w świetle przedstawionych rozważań wieloznaczność i właściwy sens analizowanego zdania, jest sprawą dostatecznie jasną. Spróbujmy teraz w podobny sposób zinterpretować inne, nie mniej znane, zdanie Kanta, sentencję, która wyryta jest nawet na jego grobie, mianowicie: „Niebo gwieździste nade mną i prawo moralne we mnie”. Wyraża ono niemalże istotę kantowskiej filozofii. Sens tego zdania jest również przynajmniej dwuznaczny. Podwójny sens ma tu więc np. wyraz „niebo”. O jakie tu niebo chodzi? Chodzi oczywiście o niebo gwieździste, a więc nie o teologiczne — fizykoteologia zastąpiona została w ten sposób przez kantowską etykoteologię.<sup>22</sup> Zresztą tu o niebo nie chodzi wcale. Chodzi

<sup>21</sup> Kant: *Die Religion...*, s. 188—189, 192, 209; *Krytyka władzy sądenia*, s. 467.

<sup>22</sup> Fizykoteologia, to rozważania na temat istnienia Boga w oparciu o teorię bytu. Rozważaniom tym, do których należy także poszukiwanie naturalnych dowodów na istnienie Boga, przeciwstawił Kant etykoteologię, dyscyplinę zajmującą się rozważaniami na te tematy w oparciu o etykę. Słowo „etykoteologia” występuje właściwie tylko w *Krytyce władzy sądenia* — Kant: *Krytyka władzy sądenia*, s. 440. Por. też: *Krytyka czystego rozumu*, s. 562.

o nieskończony wszechświat: o zmysłową, fizykalną naturę tego wszechświata, która jest przeciwstawna kulturze, a więc prawu moralnemu, które jest w nas i które tworzy, stanowi naszą rzeczywistą istotę. I stąd wniossek — istota ludzka jest pochodzenia kulturowego, a nie biologicznego. Wniosek ten wyciągnął oczywiście Kant w *Religii w granicach samego rozumu*.<sup>23</sup> Ale jest to tylko dygresja. Idziemy dalej. Jeżeli prawo moralne, moralność utożsamiał Kant z Bogiem i religią, to niebo, a więc miejsce pobytu Boga jest w nas, a nie nad nami. Ale nie jest to oczywiście niebo gwieździste, lecz po prostu moralna doskonałość (kantowskie niebo etykoteologiczne). Wówczas to, co jest we mnie, byłoby tym, co normalnie ma się znajdować nade mną i na odwrót: to, co nade mną, we mnie. To co na górze — na dole i na odwrót.

Niektóre interpretacje kładą jednak akcent nie na słowo „gwieździste”, lecz na słowo „niebo”. Dodając do tego jeszcze, iż normy moralne pochodzą od Boga, co jest, naszym zdaniem, na gruncie etyki kantowskiej po prostu niedopuszczalne, dochodzą do wniosku, że to co jest w nas, łączy się z tym, co jest nad nami, albo po prostu to, co jest w nas, jest tym, co nad nami. Jeżeli to, co nad nami łączy się z tym, co jest w nas, to, jeżeli nie ma tego, co nad nami, tj. nieba teologicznego, to nie byłoby też tego, co jest w nas, tj. prawa moralnego. Jeżeli nie ma tego co moralne, to jest w nas tylko to, co naturalne, tj. gwieździste, więc to co jest nad nami, jest w nas, ale oczywiście w innym niż przedtem znaczeniu. A więc to, co na górze, jest (w nas) i na odwrót: to, co na dole (w nas), jest też na górze i to w każdym z tych dwóch znaczeń wyrazu „niebo”. Przedstawiamy tu wszelkie możliwe rozstrzygnięcia tego dylematu, aczkolwiek to ostatnie uważamy za błędne. Błędne dlatego, że biorąc całą sprawę poważnie Kant nie utożsamiał wcale prawa moralnego z Bogiem. Mamy tu tylko do czynienia z pewnym sposobem mówienia, z nazywaniem tego, co ludzkie, moralne, boskim. I dlatego też to, co na dole, czyli „we mnie” jest tylko we mnie a nie nade mną. Na dole jest tylko człowiek i kultura — na górze zaś — natura. Sprawa wyglądałaby jeszcze inaczej, gdyby interpretować Kanta w duchu panteistycznym, ale Kant, aczkolwiek w okresie przedkrytycznym zbliżał się do tych poglądów, w okresie późniejszym coraz bardziej się od nich oddalał. W każdym razie nie identyfikował Boga z przyrodą, a co najwyżej z tym, co moralne, ludzkie itp. (Zdanie to, z którym spotykamy się u Kanta kilkakrotnie, zostało wygłoszone po raz pierwszy w okre-

<sup>23</sup> Szczególnie wyraźnie zaznaczyło się to w rozważaniach Kanta na temat radykalnego zła. Źródłem tego zła (podobnie, jak dobra) dopatruje się Kant w wolności. Odcięta od biologicznych (i zmysłowych) czynników natura ludzka koncentruje się więc na rozumie i wolności. Wynika to oczywiście także z *Krytyki praktycznego rozumu*, K a n t: *Die Religion...*, s. 19, 23.

sie przedkrytycznym. Spotykamy się z nim m. in. w zakończeniu do *Krytyki praktycznego rozumu*).

15. Jak przedstawia się stosunek praktyki w systemie Kanta do praktyki na gruncie marksizmu? Praktyka na gruncie systemu Kanta stanowiła, nie ulega wątpliwości, jakąś przesłankę kształtowania się tej kategorii w marksizmie. Stanowiła ona jednak — sprowadzona głównie do moralności, i to w dodatku jakże wyrafinowanej moralności<sup>24</sup> — praktykę zbyt wąsko pojętą, by mogła zadowolić klasyków marksizmu. Marksa i Engelsa interesowała raczej ta strona praktyki, której Kant szerzej nie rozwinął: działanie i nie tylko oczywiście działanie moralne.<sup>25</sup> Jednakże w ostatnich swoich dziełach, a mianowicie w *Religii w granicach samego rozumu* oraz w *Sporze wydziałów*, Kant przekracza znacznie — traktując o praktyce — ramy czystej etyki (moralności) i wiąże ją z szerzej pojętą działalnością wyraźnie o charakterze społecznym (Kant znajdował się wówczas pod wpływem rewolucji francuskiej i w związku z jej rozwojem snuł wizję przyszłego doskonałego społeczeństwa), zatem łącząc swoją racjonalistycznie i perfekcjonistycznie pojętą etykę z działalnością zmierzającą ku poprawie człowieka i świata, zbliżał się również do pojęcia praktyki, które rozwijał marksizm.

## РЕЗЮМЕ

В статье анализируется многозначное, неясное предложение Канта „Я вынужден был отказаться от знания, чтобы дать место вере”. В этом предложении выражено отношение разума теоретического к практическому. Выражения „вера” и „знание” здесь неоднозначны. Кроме своего общепринятого значения они также обозначают: „вера” — вера разума, т.е. разум практический, „знание” — знание спекулятивное (догматическое). В заключение автор приходит к выводу, что ограничивая знание Кант хотел: 1) отказаться от чисто спекулятивного знания, т.е. лишить знание практического значения, 2) ограничить чисто теоретическое знание, т.е. лишить знание практического значения. Что касается веры, то: 1) здесь речь идет не о вере в религиозном смысле, а о вере разума, т.е.

<sup>24</sup> Etyka Kanta wyklucza z moralności wszystko co zmysłowe i uczuciowe.

<sup>25</sup> Por. J. Jaroszewski: *Rozważania o praktyce*, PWN, Warszawa 1974, s. 108, 124.

Praktyka dla klasyków marksizmu — to przede wszystkim rewolucja. Praktyka dla Kanta zaś, to, jak słusznie zauważył Z. Kuderowicz, sprawa moralnego doskonalenia się i godności. Czy istnieje wobec tego związek między marksistowskim rozumieniem praktyki a kantowskim. Istnieje, bo rewolucja, to też zagadnienie godności. Ale ważna jest tu także kolejność, co najpierw, a co potem, strategia i taktyka. I to byłaby odpowiedź na trzeci zarzut prof. Z. Kuderowicza, który związek praktyki u Kanta z marksizmem widzi głównie w godności.

о разуме практическом, 2) Кант имеет ввиду именно отмену религиозной веры. Такого рода вера основана на совершенно других предпосылках, чем та, которую постулировал Кант: это вера в разум вера в идею.

#### S U M M A R Y

This article presents an analysis of an ambiguous and unclear quotation from Kant: "So I had to suspend knowledge, in order to make room for faith". The above sentence expresses the relationship obtaining between theoretical and practical reason. The terms "faith" and "knowledge" are both ambiguous in this context. Apart from their common meaning, they also denote here: "faith" — faith of the reason, i.e. practical reason; "knowledge" — speculative (dogmatic) knowledge. The author comes to the conclusion that, while limiting knowledge, Kant intended 1) to eliminate and restrict purely speculative knowledge, and 2) to restrict purely theoretical knowledge, in order not to deprive knowledge of its practical significance. With regard to faith: Kant is not concerned with religious faith taken literally, but with the faith of reason, or simply with practical reason. He is particularly interested in doing away with religious faith. Faith of this sort is based on completely different assumptions than the ones postulated by Kant. This is the faith of reason, faith in ideas.

*Artykuł jest zmienionym częściowo tekstem referatu, który autor wygłosił na posiedzeniu Międzyuczelnianego Instytutu Filozofii i Socjologii. W wersji pierwotnej referat nosił tytuł: Jak należy rozumieć zdanie Kanta „Musiałem zawiesić wiedzę, aby uzyskać miejsce dla wiary”. Wyjaśnienie to jest konieczne, ponieważ dyskutanci nawiązywali w swoich wypowiedziach do pierwotnego tytułu. W dyskusji po referacie Henryka Borowskiego brało udział sześć osób. W dążeniu do wzbogacenia treści tomu i do utrwalenia mającego w dyskusji miejsca starcia się myśli dotyczących ważnego przedmiotu, zwróciliśmy się do uczestników dyskusji z prośbą o pisemną wersję ich głosów. Jednak tylko dwóch dyskutantów odpowiedziało na naszą prośbę. Choć ich wypowiedzi nie odzwierciedlają pełnego przebiegu dyskusji, decydujemy się na ich opublikowanie, ponieważ dotyczą interesujących i ważnych zagadnień.*

Redaktor tomu

## GŁOSY W DYSKUSJI

Jan Rybicki

Czym uzasadniona jest pewność referenta, że jego interpretacja przytoczonego zdania Kanta jest najtrafniejsza bądź jedynie słuszna? Normatywny sens tytułu sugeruje bowiem, że przytoczone zdanie ze wstępu do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* należy rozumieć tak właśnie, jak to czyni Henryk Borowski.

Czy z tego, że Kant był zwolennikiem oświecenia i prowadził badania naukowe logicznie tylko wynika, iż nie mógł propagować pewnej wersji protestantyzmu (czy choćby deizmu), jeśli przesłanką rozumowania jest (także nie udowodnione) twierdzenie, że każdy zwolennik oświecenia a zarazem uczony jest człowiekiem niereligijnym?

Na jakiej podstawie referent sądzi, że słowo „wiara” wiąże się z „rozumem praktycznym” i oznacza „moralność” (są to terminy nazbyt wieloznaczne, zważywszy na mnogość interpretacji etyki Kanta), słowo zaś „wiedza” związane z „rozumem teoretycznym” miałyby znaczyć „wiedzę metafizyczną” (spekulatywną)? Jeśli to ostatnie określenie potraktować jako punkt wyjścia do dalszej dyskusji, to wymaga to, moim zdaniem, ustosunkowania koncepcji „metafizyki” Kanta do różnych typów metafizyki. Na przykład stosunku autora przytoczonego na wstępie zdania do tradycji perypatetyckiej w różnych jej wariantach narosłych w średniowieczu i do spuścizny Christiana Wolffa. O ile bowiem jestem dobrze poinformowany, Kant nie znał np. pism Tomasza z Akwinu, w których pojęcie „metafizyka” ma zupełnie inny sens niż w tradycji wolffiańskiej.

W ogólności przypuszczam, że referent przedstawił nam względnie interesującą konkretyzację przytoczonego tekstu (zgodnie z koncepcją Andrzeja Nowickiego, iż teksty filozoficzne dopuszczają mnogość konkretyzacji). Na interpretację spełniającą wymagania współczesnej hermeneutyki wypada zaś jeszcze poczekać. W szczególności bowiem:

1. Przytoczony fragment nie został umieszczony w kontekście całej spuścizny Kanta, zwłaszcza zaś brakowało jakiegokolwiek wzmianki o funkcji „władzy sądownia”. Wiele interpretatorów Kanta uzasadnia przekonanie o kluczowej funkcji *Krytyki włączy sądownia* dla wyjaśnienia epistemologicznych i etycznych twierdzeń tego filozofa. Stanowi ona bowiem „pomost” łączący rozum teoretyczny z praktycznym. (Odsyłam do najcenniejszej ze znanych mi analiz tego problemu, zawartej w pracy radzieckiego historyka filozofii W. Asmusa *Niemiecka estetyka XVIII wieku*).

2. Autor referatu nie precyzuje dokładnie sensu używanych terminów: używa np. zamiennie pojęć „wiedza”, „poznanie”, „nauka”, a jeśli dobrze zrozumiałem, utożsamia moralność z „praktyką” (w jakim znaczeniu — także nie wiem).

3. Istnieje pewien kanon metodyczny nakazujący interpretatorowi twórczości filozofa inspirującego wiele późniejszych, różnych koncepcji — ustosunkowanie się do najbardziej rozpowszechnionych typów interpretacji. Jeśli wspomniany zabieg sam uważam za niekonieczny, to jednak uzasadnienie prawdziwości twierdzeń o tekście czyni dopiero pracę historyka filozofii poznawczo cenną.

4. Ponieważ uzasadnienie czegokolwiek zakłada wartość przyjętej metody, należało także opisać sposób dochodzenia do własnych wniosków. Współczesna hermeneutyka i semiologia tworzą pole badawcze nazywane czasem „tekstologią”. Skorzystanie z doświadczeń radzieckich badaczy z Tartu i zastosowanie ich do analizy tekstów filozofii może przynieść bardzo interesujące rezultaty.

Andrzej Zachariasz

Na wstępie — choć chcę podkreślić, że nie do mnie w tym wypadku należy ocena — pragnę stwierdzić, że referat dra Borowskiego, w moim przekonaniu, był interesującą próbą interpretacji myśli Kanta, oraz zwrócić uwagę na ciekawą formę jego wygłoszenia.

Przechodząc do problemów merytorycznych, chciałbym przychylić się do wypowiedzi mojego przedmówcy, dra J. Rybickiego, co do samego sformułowania tematu referatu, który wydaje się sugerować, że zaprezentowana tutaj interpretacja myśli Kanta, z punktu widzenia poprawności zasad hermeneutyki, jest jedynie możliwa i uzasadniona. Równocześnie pragnąłbym zaprezentować inną — w moim przekonaniu także możliwą, interpretację tego zdania. Podejmę się także próby udzielenia odpowiedzi na pytanie dra J. Rybickiego: czy Kant, dokonując krytyki metafizyki, faktycznie objął nią wszelką metafizykę, a zatem nie tylko leibnizjańsko-wolffiańską, ale także arystotelesowsko-tomistyczną? Problem zawarty w tym pytaniu wydaje się być godny podjęcia choćby dlatego, że sam referent stwierdził, iż Kant objął swoją krytyką również, wywodzącą się ze średniowiecza metafizykę tomistyczną, która — jak wiadomo — pozostaje w ramach arystotelesowskiej tradycji myślenia.

Nie podzielałam także wątpliwości referenta dotyczących tego, czy problem, który podjął w referacie, jest wystarczająco ważny dla problematyki filozofii kantowskiej. W moim przekonaniu, jest to zagadnienie centralne dla tej myśli, bowiem tutaj chodzi o relację między rozumem praktycznym a rozumem teoretycznym. Jest to tym bardziej godne podkreślenia, że Kant problem ten podejmuje w pewnej mierze nawet wbrew tradycji myślenia oświeceniowego, która głosiła, iż rozumem (resp. — nauką) można objąć wszystkie dziedziny bytu i życia i znaleźć dla nich uzasadnienie albo też je odrzucić. Autor *Krytyk...* podejmuje tutaj trud dokonania rozgraniczenia sfery rozumu teoretycznego i praktycznego, a tym samym próbuje określić granice ich sensownego używania. Można by powiedzieć, że Kant zdał sobie sprawę, iż poznanie naukowe także ma swoje granice, po których przekroczeniu staje się już nie nauką, ale parodią nauki. Dzieje się to wtedy zwłaszcza, gdy nauka podejmuje się rozstrzygnięcia problemów wykraczających poza jej możliwości doświadczenia. Z samego opisu, czy też analizy naukowej faktów, choćby mających walor prawdy absolutnej, także nie wynikają zasady powinności, a zatem zasady moralne czy reguły piękna. Biorąc to pod uwagę Kant rozgranicza obie te sfery i stara się wskazać na ich faktyczne zakresy. Tym samym religia, moralność, sztuka nie będą się, według niego, poddawały kategoriom teoretycznym, ale ich rozumienie możliwe będzie w ramach właściwych im struktur myślowych.

W związku z problemem relacji między rozumem praktycznym a teoretycznym, a zwłaszcza podejmując się interpretacji zdania, które było przedmiotem referatu, nie sposób nie rozpatrzyć stanowiska kantowskiego w kontekście doktryny protestanckiej, a szczególnie reformacji jako próby przywrócenia chrześcijaństwu jego pierwotnego charakteru. Reformacja, jak wiadomo, w płaszczyźnie doktrynalnej religii chrześcijańskiej, była między innymi także protestem przeciwko skażeniu antycznego pierwotnego chrześcijaństwa, opartego na wierze, przez pogańskiego (racjonalistycznego) ducha filozofii greckiej. Była ona zatem w pewnym sensie ruchem skierowanym przeciwko zdominowaniu religii przez intelekt i przywróceniu jej, w oczach swoich wyznawców, należnej autonomii. Myśl Kanta o rozdzieleniu rozumu teoretycznego od praktycznego wydaje się, jak sądzę, być swoistą reperkusją filozoficzną tego paradygmatu reformacji.

W referacie pojęcie „metafizyki” zostało użyte tylko w jednym znaczeniu, tzn. w jej negatywnym sensie, obejmującym tylko tzw. metafizykę racjonalistyczną. W filozofii Kanta pojęcie metafizyki występuje co najmniej jeszcze w dwóch innych znaczeniach, nabierając pozytywnego sensu.

Po pierwsze wówczas, gdy Kant zadaje pytanie: czy metafizyka jest w ogóle możliwa?, odpowiada, że jest ona o tyle możliwa, o ile możliwe są sądy syntetyczne *a priori*. Jak wiemy, odpowiedź Kanta na to pytanie jest pozytywna. Dla autora *Krytyki czystego rozumu* metafizyka w tym znaczeniu jest równoznaczna z możliwością istnienia przede wszystkim tzw. czystego przyrodoznawstwa. Oczywiście, Kant w *Krytyce czystego rozumu* i *Prolegomenach...* podaje tylko przykłady takich możliwych zdań tej nauki. Nigdzie takiego systemu metafizyki jednak nie rozwinął. W pewnym sensie, odnosząc problem do nauki współczesnej, w tej koncepcji metafizyki można by widzieć pytanie o to, czy jest możliwe czyste przyrodoznawstwo? — a zatem swoistego rodzaju fizyka teoretyczna, nie odwołująca się do doświadczenia.

Z drugim znaczeniem metafizyki spotykamy się wtedy, gdy Kant używa tego pojęcia, rozważając problematykę związaną z tzw. rozumem praktycznym, np. w tytule dzieła: *Uzasadnienie metafizyki moralności* — w tym wypadku pojęcie to obejmuje również problemy podejmowane tradycyjnie przez metafizykę racjonalistyczną, a zatem problem Boga, wolności woli i nieśmiertelności.

Pominięcie tych sensów pojęcia metafizyki w referacie wydaje się być o tyle brakiem (a ograniczenie się tylko do jednego jego znaczenia może być szkodliwe z punktu widzenia dydaktyki), że ich treść, zwłaszcza drugiego, wiąże się bezpośrednio z problemami zawartymi w referacie.

W referacie pojęcia rozumu praktycznego używano jako synonimu pojęcia tzw. wiedzy praktycznej lub też, jak Kant ją nazywa, wiedzy pragmatycznej. W moim przekonaniu między treściami obydwu tych pojęć w omawianej filozofii jest bardzo istotna różnica. Czysty rozum praktyczny dyktuje bowiem konieczne zasady, np. imperatyw kategoryczny i postulaty, które są koniecznymi i ogólnymi (powszechnymi) jego prawidłami. Tak jak prawa nauki, których *nota bene* Kant nie wydaje się odróżniać od praw przyrody, w swoim obowiązywaniu są konieczne w porządku rozumu teoretycznego, tak te konieczne są w porządku rozumu praktycznego. Zatem imperatyw kategoryczny jako formalna zasada moralnego postępowania nie wywodzi się, w przekonaniu Kanta, z praktyki życia społecznego, a tym bardziej z zasady użyteczności — jak próbował interpretować go J. St. Mill w swoim *Utylizyzmie*. Postulaty tego rozumu, a zwłaszcza postulat istnienia Boga, w moim przekonaniu, nie jest także dla autora *Krytyki rozumu praktycznego* swoistą transformacją idei Pascalowskiego zakładu z losem.

Mówiąc o tym, pragnę zwrócić uwagę na odrębność i brak powiązań między dziedzinami rozumu praktycznego a tzw. wiedzą związaną z praktycznym działaniem czy też wynikającą z praktyki życia społecznego zasadą użyteczności.

Wiedza pragmatyczna natomiast wywodzi się z praktycznego — można by powiedzieć potocznego lub życiowego — doświadczenia. Stąd też dla Kanta miała ona jedynie charakter mniemania i zasadniczo różniła się od tzw. wiary rozumianej jako dziedzina rozumu praktycznego.

Równocześnie należy zauważyć, że pojęcie wiary w myśli Kanta nie jest bynajmniej jednoznaczne. Znajduje to choćby wyraz w odróżnieniu przez autora tzw. wiary doktrynalnej od wiary pragmatycznej, wynikającej właśnie z faktu praktycznego (resp. — codziennego) bycia człowieka w świecie. Przykładem takiej wiary dla

Kanta będzie np. mniemanie lekarza, że pacjent chory jest właśnie na tę, a nie inną chorobę, w sytuacji kiedy znane mu objawy albo też wiedza nie pozwalają na jednoznaczne rozstrzygnięcie kwestii. Wiara doktrynalna, która związana jest właśnie z rozumem praktycznym i w tym wypadku dotyczy wiary w Boga, wolności woli i nieśmiertelności, nie może mieć charakteru przypadkowego, a nawet hipotetycznego. Stwierdza to sam autor pisząc: „w pierwszym przypadku moje założenie i uważania za prawdę pewnych warunków jest wiarą jedynie przypadkową, w drugim zaś konieczną” (podkr. — A. L. Z., *Krytyka czystego rozumu*, t. II, Warszawa 1957, s. 568).

Wiary tej nie można jednak zestawiać z wiedzą naukową, tzn. z wiedzą wywodzącą się z doświadczenia lub też z zasad rozumu teoretycznego. W wierze zawarta jest bowiem niepewność (wątpliwość), która *nota bene* jest dla niej warunkiem konstytutywnym. Jeżeli nie byłoby tej wątpliwości, wiara nie byłaby wiarą, ale wiedzą. Wiedza o istnieniu Boga wykluczałaby równocześnie dla Kanta autonomię rozumu praktycznego, a tym samym nie byłaby możliwa między innymi także i moralność. Realizacja norm moralnych byłaby bowiem wtedy jedynie wykonywaniem rozkazów Boga (jak poddani pruscy, którzy byli zobowiązania do wykonywania rozkazów (praw) swojego króla, o którego istnieniu wiedzieli).

Równocześnie należy zwrócić uwagę na podkreślenie autora, iż stosunek Kanta do tego, co moglibyśmy nazwać wiarą ze względu na tradycję lub też tzw. zabobonem, czyli do tych stanowisk, które religię (resp. — wiarę) sprowadzały do zewnętrznych form zachowania (tzw. kultu), był — zgodnie zresztą z duchem oświecenia — negatywny. Religia oparta na zwyczaju miała, można by powiedzieć, niejako charakter automatyczny, dla swych wyznawców niezrozumiały, a w każdym bądź razie nie wynikający z poczucia wewnętrznego obowiązku, który był nakazem rozumu. Podobny charakter miała moralność związana z tego typu religią. Wyznawcy bowiem takiej religii przestrzegają norm moralnych jedynie ze względu na to, że postępowanie zgodne z nimi zapewni, w ich przekonaniu, w nagrodę zbawienie.

Tego typu religia (resp. — wiara) i związana z nią moralność były dla Kanta równoznaczne nie tylko z zaprzeczeniem autentycznej postawy religijnej, ale także autentycznej postawy moralnej. Przypominały one bowiem w odczuciu Kanta postawę kupiecką a nie moralną.

Przechodząc do następnego problemu pragnę przypomnieć, że autor referatu zakładał, iż kantowska krytyka metafizyki obejmowała nie tylko tzw. metafizykę racjonalistyczną, mieszczącą się w tradycji neoplatonickiej, ale także metafizykę tomistyczną, wywodzącą się z tradycji arystotelesowskiej. Wątpliwość w postaci pytania o znajomość przez Kanta metafizyki i stanowiących jej integralną część tzw. dowodów na istnienie Boga oraz krytyki tych dowodów zgłosił już dr J. Rybicki. W swej wypowiedzi, jak zaznaczyłem wyżej, chciałbym się ustosunkować do wyrażonych wątpliwości i podjąć próbę odpowiedzi na postawione pytanie.

W moim przekonaniu Kant nie znał metafizyki tomistycznej. Nieznajomość ta mogła wywodzić się z powszechnego w czasach oświecenia przekonania o zupełnej bezwartościowości myśli średniowiecznej, co znajdowało wyraz w traktowaniu średniowiecza jako tzw. wieków ciemnych — niemalże barbarzyńskich. Dla wielu epoka średniowiecza była równoznaczna z okresem upadku nauki, sztuki i nawet religii; utożsamiana z panowaniem ciemnoty i zabobonu. U Kanta niechęć do średniowiecza — jeżeli miała ona miejsce — mogła być pogłębiona przez klimat, jaki wokół kościoła katolickiego i jego doktryny, zwłaszcza wieków średnich, wytwarzała myśl protestancka. Jak wiadomo, odcinała się ona zdecydowanie od filozofii chrześcijańskiej średniowiecza, jak zresztą od całej późniejszej doktryny katolickiej — mógł-



bym powołać się tutaj choćby na przytoczony przeze mnie w innym miejscu argument, zgodnie z którym w przekonaniu teologów protestanckich w tej formie autentyczna myśl chrześcijańska uległa skażeniu duchem filozofii pogańskiej.

Oczywiście nie chciałbym, aby moja wypowiedź została zrozumiana jako równoznaczna z tym, iż sam Kant w swoim stosunku do myśli średniowiecznej kierował się względami doktryny protestanckiej. Chodziło tu raczej o oddanie pewnej atmosfery, jaka wytworzyła się niezależnie od Kanta, i z całą pewnością musiała także na niego oddziaływać, choć sam mógł sobie tego nie uświadamiać.

Co się tyczy problemu krytyki dowodów Tomasza z Akwinu na istnienie Boga, to Kant wprawdzie dokonuje krytyki tzw. kosmologicznego dowodu na istnienie Boga oraz wskazuje na tzw. antynomie czystego rozumu teoretycznego, niemniej jednak należy zauważyć, że sam równocześnie (zwłaszcza w wypadku filozofii dziejów) przyjmuje zasadę celowości, czyli tzw. teleologizmu dziejowego. W tym można by widzieć pewną niekonsekwencję myśli Kanta jako całości. W rozważaniach nad problemem należałoby, jak sądzę, wziąć przede wszystkim pod uwagę to, że zasady: przyczynowości, celowości, czasowości (a zatem skończoności i nieskończoności bytów itp.) są dla Kanta jedynie pojęciami intelektu (kategoriami podmiotowego ujmowania rzeczywistości). Przyjmując takie rozumienie kategorii, Kant może sprowadzić wszystkie znane mu dowody na istnienie Bytu Absolutnego do tzw. dowodu ontologicznego. Zasada przyczynowości, czasowości, itp., mają bowiem jedynie status pojęć, tzn. kategorii pojęciowych a nie realnych. Dowodzenie w oparciu o te kategorie jest dowodzeniem w oparciu o pojęcia (w tym wypadku są to wprawdzie konieczne kategorie myślenia naukowego), ale w każdym bądź razie tylko o pojęcia. Nie jest to natomiast dowodzenie w oparciu o realnie istniejące byty, czy też zachodzące relacje między nimi. W myśl tych założeń Kant może napisać: „Nie ma w tej sprawie wprawdzie wielkiego wyboru, wszystkie bowiem czysto spekulatywne dowody wychodzą wszak ostatecznie na jeden jedyny, mianowicie na dowód ontologiczny” (*Krytyka czystego rozumu*, cyt. wyd. T. II, s. 379). Równocześnie jednak wiadomo, że dowód ontologiczny jest oparty na analizie samego pojęcia Bytu Absolutnego. Jeżeli byłoby zatem tak, że ta zasada, na którą wskazałem, jest faktycznie utajoną przesłanką rozumowania Kanta, dzięki czemu sprowadza on wszystkie inne dowody do tzw. ontologicznego, to uznanie zasadności krytyki kantowskiej musiałoby być równoznaczne z uznaniem zasadności jego koncepcji kategorii intelektu.

Referent nie uzasadnił słuszności tego rozumowania Kanta, ograniczając się jedynie do zadeklarowania swej zgody z Kantem. Należy jednak pamiętać, że tzw. dowód ontologiczny na istnienie Boga znany był na długo przed jego sformułowaniem przez Kartezjusza, Leibniza i Wolffa, znany był on już za czasów Tomasza z Akwinu. Akwinata musiał go znać choćby w wersji sformułowanej przez Anzelma z Aosty. Niemniej jednak i on jako arystotelik nie uważa go za wystarczający i formułował własne dowody na istnienie Boga. Pomijając w tym miejscu prawomocność teoretyczną dowodów Tomasza, pragnę podkreślić jeszcze raz, że jeżeli autor zadeklarował swoją zgodność ze stanowiskiem Kanta, winien był ją uzasadnić w referacie. Problemu tego jednakże nie podjął, mimo że go postawił. Niewątpliwie jest to jeden z najbardziej istotnych i ciekawych zagadnień kantowskiej krytyki myślenia religijnego.

Z kantowskiej krytyki dowodu ontologicznego nie wynika także sąd, iż Boga w ogóle nie można traktować jako egzystencję, a jedynie jako puste pojęcie. W moim przekonaniu, z kantowskiej krytyki oraz z antynomii rozumu wynika natomiast, że w porządku teoretycznym (tzn. w porządku czystego rozumu teoretycznego) nie można skutecznie dowodzić istnienia Boga. Jest to coś innego niż faktyczne odrzu-

canie jego egzystencji. Kant bowiem, jak wiadomo, w porządku rozumu praktycznego, na zasadzie wiary istnienie to przyjmuje; wiary, która nie tylko zawiera duży stopień pewności (jako tzw. wiara doktrynalna), ale jest także niejako ukoronowaniem tego rozumu, zwłaszcza że postulaty rozumu praktycznego, tzn. przyjęcie istnienia Boga, wolności woli i nieśmiertelności stanowią niejako wykończenie jego architektoniki.

Znaczenie, jakie wiąże Kant z istnieniem Boga w porządku rozumu praktycznego, znajduje wyraz choćby w tym, że dla Kanta, obok wolności woli i nieśmiertelności, Bóg jest postulatem tego rozumu. Słowo „postulat” pod względem asercji może funkcjonować co najmniej w dwóch znaczeniach: w przekonaniowo silniejszym — wtedy jest równoznaczne z aksjomatem, bądź też tylko w formie pewnej projekcji językowej. W tym drugim znaczeniu miałoby ono wyłącznie status pewnej konwencji, którą równie dobrze można zastąpić inną. W moim przekonaniu, u Kanta funkcjonuje ono (jeżeli chodzi o zawarty w nim moment asercji) jako równoznaczne z pojęciem aksjomatu — oczywiście tak, jak rozumiano to pojęcie w czasach autora *Krytyk...*, tzn. jego pewność nie wynika z przyjęcia pewnych konwencji, ale z samej jego istoty — przy założeniu wyłączności logiki klasycznej i geometrii euklidesowej.

Podniesiony problem realizacji lepszego ustroju, w moim przekonaniu, nie wynika bynajmniej, jak zostało podkreślone w referacie, z praktycznych potrzeb życia ludzkiego, ale z realizacji imperatywu kategorycznego, tzn. z konieczności realizacji królestwa celów.

Moje ograniczenie się do wskazania wpływu tylko tych momentów historycznych, które podniosłem, nie wynika bynajmniej z niedoceniań wydarzeń, jakie w owym czasie rozgrywały się wokół Kanta. Z całą pewnością wywołały one liczne reperkusje pozytywne lub negatywne. W moim przekonaniu nie wiązały się jednak bezpośrednio z podjętymi przeze mnie problemami.

Pragnę jeszcze raz podkreślić, że z kantowskiej krytyki dowodu ontologicznego, a zwłaszcza z tzw. antynomii czystego rozumu wynika nie tylko niemożliwość teoretycznego udowodnienia istnienia Boga, ale także niemożliwość teoretycznego uzasadnienia jego nieistnienia. Wyrazem tego są właśnie nadmienione już przeze mnie antynomie rozumu. Problemy te wykraczają poza możliwości rozwiązań tego rozumu.

Wracając raz jeszcze do problemu znajomości metafizyki Tomasza z Akwinu i krytyki jego dowodów, pragnę podkreślić, że Kant wszystkie dowody sprowadza do tzw. dowodu ontologicznego. Istotą przeprowadzonej przez niego krytyki tego dowodu jest zasada oderwania egzystencji od esencji. Nie wchodząc w zasadność takiego oderwania pragnę przypomnieć tutaj krytykę, jaką podjął Hegel w istotnym dla kantowskiej krytyki dowodu ontologicznego punkcie. Sądzę, że dla pełniejszego zrozumienia nie tylko myśli Hegla, ale i Kanta, sensowną rzeczą byłoby zanalizowanie nie tylko samej krytyki Kanta, ale także i argumentów wytoczonych przeciwko tej krytyce przez Hegla.

Kant, który za jeden ze swych głównych celów postawił sobie zwalczanie metafizyki racjonalistycznej w jej podstawach — a zatem jego cel na pozór był zbieżny z postulatem pozytywistów — sam nie był od niej wolny. W najistotniejszych punktach dla swojego systemu pozostaje on bowiem w ramach myślenia krytykowanej przez siebie metafizyki. Za pozostałość tego sposobu myślenia filozoficznego, w moim przekonaniu, należy uznać jego konstrukcję tzw. rozumu czystego łącznie ze związaną z poznaniem teoretycznym kategorią intelektu oraz konstrukcją rozumu praktycznego. W konwencji metafizyki racjonalistycznej wydaje się mieścić także kategoria „świadomości w ogóle”. Są to bowiem kategorie myślowe, pojęcio-

we, którym nie odpowiada realna podmiotowość ludzka. Nie odpowiada im także (przyjmując inne znaczenie, zwłaszcza rozumu praktycznego i teoretycznego) faktyczna moralność ani też nauka w znaczeniu przedmiotowym.

A zatem w tej formie podstawowe kategorie systemu myśli Kanta są jedynie kategoriami pojęciowymi, którym — zgodnie z zasadą krytyki tzw. dowodu ontologicznego (esencji nie musi odpowiadać egzystencja) — nie zawsze odpowiada realne istnienie. W konsekwencji konstrukcje rozumu teoretycznego, praktycznego czy też świadomości w ogóle mogą być potraktowane jedynie jako pewne normatywne postulaty poznania naukowego, moralności, religii, itp., to znaczy jako pewne wymagania, którym powinno odpowiadać poznanie naukowe, aby mogło mieć charakter apodyktyczny i poznawczo prawomocny. Analogiczna sytuacja zaistniałaby w wypadku rozumu praktycznego i związanej z nim autentycznej moralności czy religii. Należy jednak zauważyć, że w tym przypadku konstrukcje rozumu teoretycznego i praktycznego byłyby nie tyle źródłem poznania apodyktycznego i prawomocnego, czy też źródłem autentycznej moralności, autentycznej wiary i sztuki, ale wręcz odwrotnie, byłyby one jedynie postulatami poznania prawomocnego i pewnego, postulatami autentycznej moralności i wiary.

W tym wypadku krytyka metafizyki racjonalistycznej zwracałaby się swym ostrzem przeciwko samemu jej autorowi.

