

Henryk BOROWSKI

Kantowska krytyka dowodów na istnienie Boga

Критика доказательств бытия бога у Канта

Kant's Criticism of the Proofs of God's Existence

Dowody na istnienie Boga krytykował Kant jeszcze w okresie przedkrytycznym. Krytykował mianowicie dowód ontologiczny, kosmologiczny, fizykoteologiczny, oparty na celowości w świecie, a więc te spośród wielu innych, którymi interesowali się oprócz teologów także filozofowie. W tym czasie jednak dowody te nie tylko krytykował, ale starał się sformułować dowód własny, lepszy aniżeli dotychczasowe, a wyrazem tego była jego praca: *Jedyna możliwa podstawa dla dowodu na istnienie Boga*.

Ponieważ krytyka dowodów z okresu przedkrytycznego nie różni się zasadniczo od krytyki tychże w okresie krytycznym, nie warto jej tutaj, skoro będzie to zrobione potem, przedstawiać. Co się tyczy zaś dowodów, które Kant podał, to dwa były bardzo do siebie podobne (drugi był rozwinięciem pierwszego). Głosiły one, że Bóg istnieje, ponieważ, gdyby nie istniał (jako wszechmoc, doskonałość itp.), niemożliwe byłoby pomyślenie go i pomyślenie czegokolwiek, albowiem myślenie niemożliwe jest bez istnienia, bytu. Niemożliwe tak samo, jak prawa logiki (sprzeczność, tożsamość itp.) bez sprzeczności, tożsamości itp. w bycie.¹ Dowody te stanowiły odmianę dowodu ontologicznego, zatem dowodziły istnienia na podstawie pojęć. Nie dowodziły ponadto jakiegoś szczególnego istnienia, jakim miałyby być istnienie Boga, lecz istnienia rzeczywistości, bytu w ogóle. Stanowiło to, oczywiście, ich istotny mankament.

¹ *Der Einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Kants Werke*. Bd 2, Berlin 1902/1968, s. 82—83. Pierwotny pomysł tego dowodu zawarty jest w rozprawie habilitacyjnej Kanta z 1755 r. pt.: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*.

Dowody na istnienie Boga formułowane były głównie przez teologów i filozofów chrześcijańskich. W pierwszych wiekach jednakże, a właściwie w pierwszym tysiącleciu istnienia chrześcijaństwa, rozumowymi dowodami na istnienie Boga nie posługiwano się. Wiara podtrzymywana była w dostatecznym stopniu przez Pismo św. Trwało to aż do XI-go w., kiedy pojawił się sławny dowód ontologiczny Anzelma z Aosty (1033—1109). Istnienie Boga miało wynikać, według tego dowodu, z jego pojęcia (pomyślenia) jako najdoskonalszej istoty. Dowód ten krytykowany był jednak dość często, a pierwszym jego krytykiem był mnich o nazwisku Gaunilo z klasztoru Mar-Moutier. Gaunilo pytał, czy, jeśli dowód Anzelma jest słuszny, to słuszny jest wywód, że na podstawie pomyślenia sobie jakiejś wyspy może wynikać też jej istnienie.² Niechętnie odniósł się także do niego Tomasz z Akwinu, który tworząc własne tego rodzaju dowody, tj. dowody na istnienie Boga, nie odrzucił go wprawdzie, lecz też nie zaakceptował. Nawiązując do Arystotelesa, Tomasz sformułował szereg własnych dowodów, które miały być nie tylko dowodami rozumowymi, lecz także opartymi na swego rodzaju doświadczeniu, tj. na obserwacji zjawisk otaczającego nas świata. Dowody te, których w sumie jest pięć, wyprowadził z następujących przesłanek: 1) z ruchu (*ex motu*): ruch i zachodzące w świecie zmiany wskazują na istnienie ich pierwszej przyczyny; przyczyną tą może być tylko to, co jest niezmiennie i wieczne, tj. Bóg; 2) z przyczynowości sprawczej (*ex ratione causae efficientis*): jeśli świat nie istnieje sam z siebie — musi istnieć przyczyna sprawcza, którą jest Bóg; 3) z przygodności (*ex possibili et necessario*): jeśli rzeczy tego świata mają swój początek i koniec, to mogą istnieć albo nie istnieć, a zatem z powyższego wynika, że ich istnienie jest przypadkowe, a więc przygodne, a jeśli tak, to istnieje istota konieczna stanowiąca ich przyczynę; 4) ze stopniowania bytów (*ex gradibus perfectionis*): z faktu, że istnieją byty różnej doskonałości wynika, że istnieje najdoskonalszy; 5) z celowości (*ex gubernatione rerum*): z istniejącego w świecie porządku wynika, że istnieje istota, która go stwarza, albo, innymi słowy mówiąc, celowość w świecie wskazuje na istotę wyznaczającą cele rzeczom i zjawiskom. Ostatni z wyżej wymienionych dowodów, to dowód teleologiczny lub fizykoteologiczny. Pozostałe — to różne wersje i elementy dowodu kosmologicznego.

Prócz wyżej wymienionych znane są jeszcze takie dowody, jak: oparte na odwieczności wiary w Boga — dowód historyczny; na powszechności wierzeń — etnologiczny; na moralności — moralny. Dowodów tych było jeszcze więcej, nie wszystkie jednak budziły zainteresowanie filozofów. Brali oni pod uwagę właściwie tylko trzy dowody; były to: ontologiczny,

² B. Burlikowski: *Anzelma z Aosty próba racjonalizacji wiary*, PWN, Warszawa 1971, por. s. 67.

kosmologiczny, fizykoteologiczny. Dowodem ontologicznym interesowali się tacy filozofowie jak: Kartezjusz, Spinoza i Hegel, dowodem kosmologicznym przede wszystkim Leibniz i Wolf, fizykoteologicznym — Leibniz i Reimarus. Dowód ontologiczny interesował tych myślicieli, którzy utożsamiali myślenie i byt, pozostałe dwa zaś przede wszystkim Leibniza i jego uczniów, a to ze względu na naukę o monadach i harmonię wprzód ustanowioną.

W okresie krytycznym, który stanowi nowy etap w twórczości Kanta, Kant dochodzi do wniosku, że żaden bynajmniej dowód na istnienie Boga jest niemożliwy.³ W podstawowym dziele tego okresu, tj. w *Krytyce czystego rozumu*, włącza on krytykę dowodów w znacznie szerszy kontekst, a mianowicie w krytykę metafizyki w ogóle. Krytykuje zatem najpierw tzw. racjonalną psychologię, potem kosmologię, a na koniec racjonalną teologię, tj. dowody na istnienie Boga.

Racjonalnej psychologii zarzuca przede wszystkim to, że rozpatruje duszę, utożsamiając ją z „czystym ja”, oderwanym od wszelkich empirycznych określeń, takich jak: „czuję ból, przykrość” itp. Stanowi ona wskutek tego tzw. „substancję prostą”. Nic więc dziwnego, że potem to czyste ja może być uważane za coś niematerialnego i niezniszczalnego. Może tak być jednak dlatego, że „substancja prosta” i „czyste ja” niczego właściwie tu nie oznaczają.

Kosmologii racjonalnej zarzuca szereg niemożliwych do przewyżczenia sprzeczności, czyli antynomii rozumu. Oderwana od doświadczenia, metafizyczna kosmologia jest — jak twierdzi — w stanie wyjaśnić wszystko, zarówno wszystkie możliwe tezy jak też ich negacje. Jest to jednak wyjaśnienie tylko pozorne. Nie odwołując się do doświadczenia wykazuje się np., że świat miał początek w czasie i przestrzeni, i że zarazem, według innych tego rodzaju spekulacji, początku ani końca w czasie i przestrzeni nie ma. Ale są to tylko, jak wykazuje powołując się na własne założenia teoriopoznawcze Kant, niemożliwe do rozstrzygnięcia antynomie. Ani początku, ani końca świata nie można stwierdzić w jakimkolwiek doświadczeniu. Nie można tedy udowodnić istnienia pierwszej przyczyny, istoty koniecznej itp.

Każdej z trzech części metafizyki właściwa jest idea czystego, oderwanego od intelektu, od doświadczenia rozumu. Rozum ten nazywany jest, w odróżnieniu od rozumu teoretycznego (*Verstand*), po prostu rozumem (*Vernunft*). Są to — nazywane także ideami Boga, wolności i nieśmiertelności — idea duszy, wszechświata i Boga. Ideom nie przy-

³ Pisze o tym wielokrotnie Kant, a między innymi powtarza w *śródtytułach*. Pisząc o określonym dowodzie, zaznacza w podtytule, że jest on niemożliwy. Np.: „O niemożliwości ontologicznego dowodu na istnienie Boga” [w:] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. II, PWN, Warszawa 1957, s. 333, 344, 361.

śluguje istnienie, realność. Najbardziej ogólna i abstrakcyjna jest idea Boga. Kant nazywa ją też ideałem. Przystępując do krytyki racjonalnej teologii zastanawia się nad tym, jakie jest znaczenie, geneza i treść tego ideału. Dochodzi do wniosku, że jego znaczenie jest czysto praktyczne, może bowiem pobudzać do postępowania moralnego tych, którzy starają się go osiągnąć — którzy weń wierzą. Kant zastanawia się nad tym, skąd bierze się ta wiara i jak to się stało, że rozum ideał ten tworzy. Dochodzi do wniosku, że dzieje się to przez analogię do czynności intelektu, który na podstawie danych zaczerpniętych z doświadczenia stwierdza występującą w przyrodzie przyczynowość, konieczność i wszechzwiązek zjawisk, i czyni to, rzecz jasna, w sposób uprawniony; rozum (Vernunft) stara się czynić to samo, lecz czyni to w sposób nieuprawniony. To, co stwierdza, niemożliwe jest bowiem w żadnym doświadczeniu. Hipostazując jednakże ową ideę „rzekomej realności”, głosi egzystencję czegoś, co nie może być przez nikogo i nigdy stwierdzone.⁴

A oto jeszcze inny sposób wyjaśnienia tej kwestii. Zmierzając do tego, co nie uwarunkowane, rozum ludzki, nawet najpospolitszy, zaczyna właściwie nie od pojęć, lecz od rzeczy, czegoś istniejącego, co przyjmuje za podstawę. Podstawa ta okazuje się być krucha i bez podpory. Wtedy zachodzi potrzeba przyjęcia jeszcze czegoś innego, co by stanowiło dla niej oparcie, a więc istnienie bezwzględnie konieczne, na podstawie którego dochodzi się dalej realności owego bytu i wiąże z pojęciem boskiej egzystencji. „Tę najwyższą przyczynę uważamy potem za bezwzględnie konieczną, ponieważ uważamy za bezwzględnie konieczne wznieść się aż do niej i nie znajdujemy żadnego powodu, żeby poza nią jeszcze dalej wykroczyć.”⁵

Rozum spekulatywny zna tylko trzy sposoby dowodzenia istnienia Boga. Dwa pierwsze polegają na przejściu od obserwacji świata zmysłowego i praw nim rządzących do najwyższej przyczyny, i trzeci, analfityczny i abstrakcyjny, wykraczający poza tego rodzaju doświadczenie. Dwa pierwsze dowody — to: fizykoteologiczny i kosmologiczny, trzeci — ontologiczny. Mimo że, biorąc rzecz historycznie, powstawały w podanej tu kolejności, Kant rozpatruje je począwszy od ontologicznego, który uważa za najważniejszy i stanowiący uzupełnienie poprzednich.

O NIEMOŻLIWOŚCI ONTOLOGICZNEGO DOWODU ISTNIENIA BOGA

Przystępując do krytyki tego dowodu Kant stwierdza, że pojęcie istoty absolutnie koniecznej jest czystym pojęciem rozumu i choć dla rozumu (Vernunft) jest ono czymś koniecznym, nie wynika z niego jej

⁴ *Ibid.*, s. 324.

⁵ *Ibid.*, s. 331.

istnienie. Dowód ontologiczny występuje w dwóch wersjach, kartezjańskiej i, wcześniejszej od niej, Anzelma z Aosty. Dowód kartezjański głosi, że Bóg (istota najwyższa) istnieje, bowiem negacja jego istnienia przy jednoczesnej akceptacji jego atrybutów, których egzystencja nie budzi wątpliwości, prowadzi do absurdu, np. negacja istnienia Boga przy równoczesnej akceptacji wszechmocy, doskonałości. Kartezjusz posłużył się tu analogią do negacji trójkąta oraz akceptacji jego trzech kątów równych 180°. Dowód Anzelma natomiast głosi: jeśli możliwe jest pojęcie Boga jako istoty najdoskonalszej, to ta istnieje, bo warunkiem doskonałości wśród innych możliwych jej cech, jak np. wszechwiedzy, wszechmocy itp., musi być istnienie. Negując jej istnienie, tj. mówiąc np. „Bóg nie istnieje”, istota ta przestaje być możliwa do pomyślenia jako najdoskonalsza. Lecz jeśli pomyślenie jej jako najdoskonalszej jest możliwe, to istnieje. Kant twierdzi nawet, że mamy tu dwa sposoby dowodzenia, a więc od myślenia do bytu i odwrotnie.⁶ Nie jest też wykluczone, że mamy także do czynienia z błędnym kołem w dowodzeniu. Dowód ten oparty jest na pozornej logice, zgodnie z którą doskonałość wynika z myślenia, a istnienie z doskonałości. Wynikanie to jest jednak niemożliwe chociażby dlatego, że pojęcia, na których jest oparte, są nieostre. Pozór jednak okazał się siłą kuszącą umysły do zajmowania się przez długie wieki tym dowodem. Istnienie wyprowadza się z doskonałości, ale wcześniej je się tam włożyło, wszakże doskonałość bez bytu jest przecież niemożliwa. A więc co ma tu wynikać i z czego — byt z doskonałości — czy doskonałość z bytu?

Dowód ontologiczny rozpatruje Kant najpierw w wersji kartezjańskiej, a potem, nie wymieniając autora, w wersji Anzelma z Aosty. Cały zaś problem: krytykę dowodu i metafizyki, rozpatruje w ten sposób, że wykazuje niemożliwość dowodzenia bytu przy pomocy zdań analitycznych. Czym są, wobec tego, zdania analityczne i dlaczego nie nadają się do tego celu?

Zdania te, to w przeciwieństwie do zdań syntetycznych, czyli egzystencjalnych, zdania tożsamościowe. Stwierdzają one w orzecznikach tylko to, co jest już zawarte w podmiocie. Są to więc zdania o charakterze tautologicznym. Stwierdzają tylko przynależność orzeczników do podmiotów, ale jest to przynależność czysto formalna. Ich łączniki „jest”

⁶ I. Kant: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf. Werke*, Bd 8, Berlin 1922, s. 287. Dowód Anzelma uwikłany jest w szerszy kontekst. Dlatego też istnieją pewne trudności z jego wierną rekonstrukcją. B. Burlikowski streszcza go w ten sposób: „Bóg jest bytem, nad który nie można nic większego pomyśleć. Nie byłby wszelako bytem najdoskonalej i najpełniej istniejącym, gdyby istniał tylko w umyśle, nie istniejąc również w rzeczywistości. A więc Bóg, jako byt, nad który nie można pomyśleć bytu doskonalej istniejącego, istnieje i w umyśle, i w rzeczywistości”, Burlikowski: *op. cit.*, s. 44, 43.

mówią tylko o tym, jaki jest podmiot — nie mówią o istnieniu. Nie wyrażają też żadnego istnienia w orzeczeniach. I tak np. trójkąt ma trzy kąty bez względu na to, czy istnieje, czy nie, piramida jest stożkiem o kwadratowej podstawie — pojęcie jej nie zmienia się bez względu na to, czy istnieje. Smok jest potworem posiadającym paszczę i ogon bez względu na fakt swojego realnego istnienia. Generalną tezą Kanta jest, teza głosząca że egzystencja nie stanowi cechy logicznej pojęć. Metafizycy dowodzili istnienia i możliwości rzeczy na podstawie pojęć, ale na tym właśnie polegały ich błędy. Kant dowodzenie to odrzucił. Gdyby egzystencja była cechą pojęć, dodawanie jej lub odejmowanie wzbogacałoby lub zubożało ich treść. Wzbogacamy np. treść trójkąta mówiąc: trójkąt, trójkąt prostokątny, trójkąt prostokątny równoboczny itp., ale dodając jeszcze, że trójkąt, o którym tu mowa, istnieje, nie wzbogacamy w ten sposób jego treści.⁷

Zdania syntetyczne — to zdania zawierające w orzecznikach treści, które dodane do treści podmiotów wzbogacają je i pogłębiają. Są to zdania egzystencjalne — wywodzą się z doświadczenia. Nie są zdaniami tautologicznymi, tożsamościowymi, toteż negacja ich podmiotów nie prowadzi do sprzeczności, do absurdu. Może prowadzić co najwyżej do sprzeczności dialektycznej, a ściślej rzecz biorąc, dawać wyraz tym sprzecznościom występującym poza myśleniem też w bycie. Podział tych dwóch typów sądów opiera się, rzecz jasna, na tej samej podstawie, co rozróżnienie podstawy realnej od poznawczej w okresie przedkrytycznym, a którą Kant zachowuje też w okresie krytycznym, chociaż wprowadza szereg nowych pojęć i kategorii zastępujących tamte (np. rzeczy same w sobie, kategorie rozsądku, formy zmysłowości itp.).

Dowód kartezjański krytykuje Kant podobnie jak w okresie przedkrytycznym. Powołuje się mianowicie na konieczność rozróżnienia podstawy realnej od poznawczej. Przez podstawę realną rozumie możliwość i konieczność wynikającą z istnienia związków przyczynowo-skutkowych w bycie. Podstawa poznawcza natomiast — to zasady logiki formalnej, jak np. konieczność, możliwość, tożsamość, sprzeczność.⁸

Istnienia Boga nie możemy dowieść, pomijając podstawę realną, co jednak w okresie krytycznym musi znaczyć — pomijając doświadczenie i rzeczy w sobie. Tymczasem tak właśnie, czyli pomijając doświadczenie i sądy syntetyczne, czyni Kartezjusz, gdy dowód swój przeprowadza

⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., s. 339. Por. też K. Fischer: *Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Teil — Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*, 4 Aufl., Heidelberg 1898, s. 443.

⁸ Rozróżnienie to przejął Kant od współczesnego mu filozofa niemieckiego Ch. A. Crusiusa (1715—1775). Daje ono wyraz materialistycznym tendencjom w zapatrywaniach Kanta.

analogicznie do dowodzenia twierdzeń geometrycznych, tj. przy pomocy zdań i sądów analitycznych. Istnienie Boga, według tego dowodu, ma wynikać stąd, że negacja podmiotu w zdaniu takim, jak „Bóg jest wszechmocny”, prowadzi nieuchronnie do sprzeczności, bowiem, jeśli godzimy się na istnienie wszechmocy, nie możemy zarazem negować Boga. Dowodzenie to miało mieć ten sam charakter co dowodzenie istnienia trójkąta, którego nie sposób zakwestionować bez jednoczesnej negacji naszego o nim nie budzącego wątpliwości wyobrażenia, naszego pojęcia trzech kątów, których suma równa się 180° . Mamy tu więc wnioskowanie o bycie analogiczne, jak w dowodzie Anzelma, na podstawie pojęcia, wyobrażenia. Jeżeli zdanie: „trójkąt jest to figura geometryczna posiadająca 3 kąty równe 180° ” jest zdaniem analitycznym, to jest zdaniem tożsamościowym, a zawartość treściowa podmiotu równa się i jest identyczna z zawartością treściową orzecznika, a więc negacja jednego z tych członów jest niemożliwa bez negacji drugiego. Zakwestionowanie podmiotu prowadzi do sprzeczności i absurdu. A więc trójkąt istnieje, jego nieistnienie byłoby wszakże logiczną niemożliwością. Ale tak sprawa wygląda tylko wtedy, jeżeli negacja jest czysto logiczna i nie dotyczy konkretnego, rzeczywistego trójkąta, lecz podmiotu. Inaczej jest wtedy, jeżeli negacja nie jest czysto formalna i dotyczy konkretnego trójkąta, jak np. narysowanego, lub wyciętego z papieru. Wówczas usunięcie tego trójkąta, np. zniszczenie go lub starcie, nie prowadzi do sprzeczności logicznej, gdyż wraz z jego usunięciem usuwamy wszystkie jego możliwe cechy — nie ma sprzeczności i nie ma istnienia na podstawie logicznej konieczności. Kant pisze na ten temat w sposób następujący: „Wszystkie rzekome przykłady są bez wyjątku wzięte jedynie z sądów, nie zaś z rzeczy i ich istnienia. Bez względu na konieczność sądów nie jest jednak absolutną koniecznością rzeczy lub orzeczenia w sądzie. Twierdzenie poprzednio przytoczone nie mówiło, że trzy kąty są bezwzględnie konieczne, lecz tylko, iż pod warunkiem, że istnieje (jest dany) pewien trójkąt, istnieją też w nim konieczne trzy kąty”.⁹ Nie inaczej sprawa przedstawia się, jeśli chodzi o dowodzenie istnienia Boga na podstawie sądu „Bóg jest wszechmocny”. Kant pisze: „Bóg jest wszechmocny — to jest sąd konieczny. Wszechmocy nie można usunąć, jeżeli przyjmiecie Bóstwo, tj. istotę nieskończoną, z której pojęciem tamto (pojęcie) jest identyczne. Jeżeli jednak powiadacie: Bóg nie istnieje, to ani wszechmoc, ani żadna inna jego cecha nie jest dana. Wszystkie one bowiem są usunięte wraz z podmiotem, i w myśli tej nie pojawia się najmniejsza nawet sprzeczność”.¹⁰

⁹ *Krytyka czystego rozumu, op. cit.*, s. 335.

¹⁰ *Ibid.*, s. 336.

Istnieje jednak pewna różnica między dowodzeniem trójkąta a dowodzeniem Boga. Formalnej możliwości istnienia trójkąta dowodzone, choć nie zawsze zdawano sobie z tego sprawę — nie tylko na podstawie pojęcia, ale także na podstawie wyobrażenia sobie trzech jego kątów, co było możliwe dlatego, że trójkąt jest nie tylko abstrakcyjnym pojęciem, ale również faktem. Inaczej jest, jeśli chodzi o dowodzenie istnienia Boga na podstawie sądu „Bóg jest wszechmocny”. Ani wszechmoc, ani Bóg nie są tu możliwe w jakimkolwiek doświadczeniu. Wszechmoc byłaby, co prawda, możliwa w doświadczeniu, gdyby przyjąć, że stanowi jakąś energię kosmiczną, moc, ale trudno byłoby to uznać za egzystencję Boga wraz z jego atrybutami. Nielatwo byłoby wówczas posłużyć się koniecznym w tym przypadku sądem tożsamościowym. Na tego rodzaju tożsamość nie zgodziliby się zresztą najprawdopodobniej zwolennicy dowodów ontologicznych, ponieważ nie dowodziłoby się wówczas istnienia Boga, lecz materii.¹¹ Gdyby natomiast chodziło tylko o to, o wiele łatwiej byłoby tego dowieść na gruncie fizyki. Utożsamianie tedy Boga z energią, chociaż sugeruje to nawet Kant, nie wydaje się tutaj rzeczą słuszną. Rozumiejąc natomiast wszechmoc inaczej niż w znaczeniu siły fizycznej, nie mamy tym bardziej szans na to, by mogła nam być dana w doświadczeniu. Jak więc ustalić, przynajmniej w przybliżeniu, treść jednego przynajmniej z dwóch członów sądu „Bóg jest wszechmocny”, skoro ani podmiot, ani orzeczniki nie są możliwe do zaobserwowania w doświadczeniu. Co może być wobec tego tożsame i z czym, i czy możliwy jest tu w ogóle sąd tożsamościowy? Możliwe jest zatem chyba tylko jakieś stwierdzenie aprioryczne i w przybliżeniu tylko, w najogólniejszym tego słowa znaczeniu sąd tożsamościowy. Istnieje więc różnica między dowodzeniem na podstawie trójkąta, a dowodzeniem na podstawie zdania „Bóg jest wszechmocny”.

Podając przykład z trójkątem, Kartezjusz miał na uwadze prawdopodobnie każdy możliwy trójkąt. Wówczas zagadnienie jego egzystencji wyglądałoby tak, jak to zostało przedstawione. Ale mógł mieć na uwadze też trójkąt bliżej nie określony, powszechnik. Empiryczne stwierdzenie jego atrybutów byłoby wówczas, rzecz jasna, tak samo niemożliwe, jak stwierdzenie atrybutów boskich. Nie oznacza to jednak, że niemożliwe byłoby jego formalne, logiczne istnienie. Niemożliwe byłoby natomiast jego istnienie realne, chyba żeby za realne i najrealniejsze przyjmować istnienie logiczne. Ale tak, jak trójkąt — powszechnik jest pojęciem pochodzącym od określonych trójkątów, logiczne istnienie jest pochodne od realnego. Można by zatem powiedzieć, że Kartezjuszowi i innym chodziło o takie właśnie logiczne, pochodne, abstrakcyjne istnienie Boga.

¹¹ Istnienia świata, materii dowodził właśnie *nolens volens* w okresie przedkrytycznym Kant. I to też prawdopodobnie sprawiło, że od dowodu tego odstąpił.

Z tym jednak nie zgodziliby się ci, co posługiwali się również innymi dowodami, jak np. Tomasz z Akwinu, który w dowodach kosmologicznych wyraźnie podkreślał nieokreśloność, samoistność, samowystarczalność istnienia Boga, a nawet ci, co posługiwali się dowodem ontologicznym i określali Boga jako istotę najrealniejszą. Nie zgodziłyby się z tym również nie uznający abstrakcyjnego, oderwanego od doświadczenia bytu Kant.

Niemożliwość abstrakcyjnego bytu wynikała na gruncie filozofii Kanta z oderwania rozumu od intelektu. Gdyby tak się nie stało, można by dowodzić istnienia Boga pojętego tak, że jest to np. prawda, dobro, sprawiedliwość, słowem, tak jak abstrakcji różnych ludzkich cech i właściwości, i dlatego prawdopodobnie dowodu tego nie chcieli uznać tomiści, uznawali go zaś panteiści.

Zwolennicy dowodu ontologicznego dowodzili, że negując istnienie Boga popadamy w sprzeczność, która prowadzi do logicznej konieczności jego istnienia. Mieli oni na uwadze jednak negację czysto formalną, logiczną. Gdyby chodziło tu o negację dialektyczną, realną, sprawa wyglądałaby inaczej¹², mianowicie tak, jak twierdził Kant, że z chwilą zniesienia istnienia Boga, zniesione zostałyby atrybuty i nie byłoby sprzeczności logicznej. Negacja jednak, którą posługiwały się dowody ontologiczne, miała charakter formalny, dotyczyła pojęć, a nie rzeczy, przejawiała się zatem i była możliwa na gruncie zdań tożsamościowych, analitycznych, a więc takich, w których wartość podmiotów równała się wartości orzeczników. Zdaniem tymi posługiwała się właśnie metafizyka. Jest rzeczą charakterystyczną, że aczkolwiek dowodziła bytu, unikała zdań egzystencjalnych. Zdania te, jak wiadomo, rozszerzają wiedzę o przedmiocie, ponieważ dodają do niego nowe fakty. Inaczej jest, jeżeli chodzi o zdania analityczne. Nie muszą one być, co prawda, oderwane od rzeczywistości, ale przeważnie tak bywa. Są to zdania aprioryczne i tautologiczne, na których opierały się głównie dowody ontologiczne. Zawierają one różnego rodzaju oderwane od rzeczywistości, nie pojawiające się w doświadczeniu pojęcia. Dowodząc istnienia bytu przy pomocy owych sądów, twórcy dowodów ontologicznych starali się nadrobić owe braki, wprowadzając jak najczęściej określenia takie, jak: istnienie realne, egzystencja, najrealniejsza istota, realność itp. Niewiele to jednak pomagało i nie opierając się na sądach egzystencjalnych, na których opierać się nie mogli chociażby dlatego, że nie można by wówczas dowodzić egzystencji w sposób, który wyprowadzały ją z możli-

¹² O negacji dialektycznej, realnej, przeciwstawiając ją logicznej, formalnej pisał Kant w okresie przedkrytycznym. Ślad tego widzimy także w okresie krytycznym — I. Kant: *Versuch der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*. Werke., Bd 2., Berlin 1902/1968, s. 171, 180, 203.

wości i konieczności logicznej (co było wszakże możliwe tylko na podstawie zdań analitycznych) przedstawiciele metafizyki pozostawali tylko na powierzchni zjawisk, a ich terminy takie, jak: egzystencja, realność, istnienie były realności z reguły pozbawione. Wyglądało to tak — zauważa dowcipnie Kant — jak dopisywanie zer do rzeczywistego stanu majątkowego i ludzenie się, że się go w ten sposób pomnaża.¹³

W tym duchu rozpatruje też Kant znaczenie łącznika „jest”. Łącznik ten może oznaczać egzystencję, jednakże w dowodach ontologicznych, w zdaniach analitycznych oznacza tylko stosunek orzeczeń do podmiotów, W zdaniu „Bóg jest wszechmocny” nie oznacza niczego innego, jak tylko stosunek orzeczeń do podmiotów. Lecz nawet w zdaniu takim, jak: „Bóg istnieje, jest istniejący” nie wygląda to także inaczej. Istnienie nie stanowi bowiem cechy logicznej pojęć; nie rozszerza i nie zawęża ich treści. Mówiąc jeszcze inaczej, można by powiedzieć w ten sposób, że orzecznikom nie przysługuje bynajmniej egzystencja. W zdaniu „Bóg istnieje” „istnieje” nie oznacza empirycznych cech i właściwości. „Sto rzeczywistych talarów nie oznacza nic więcej, powiada Kant, niż sto możliwych”.¹⁴ Gdyby rzeczywiste talary oznaczały coś więcej niż możliwe, treść pojęcia talarów pomyślanych, a więc możliwych byłaby nieadekwatna, a zatem uboższa od treści pojęcia talarów rzeczywistych. W ten sposób pojęcia rzeczy i przedmiotów materialnych nie odzwierciedlałyby rzeczywistości. Chcąc zatem, aby w stosunku do rzeczywistości były adekwatne, należałoby uzupełniać je założeniem jakiegoś bytu, istnienia: tak, jak to miało miejsce w dowodzie ontologicznym. Ale sto rzeczywistych talarów, to jednak mimo wszystko coś więcej, to nawet bez porównania więcej aniżeli tyleż samo pomyślanych, możliwych. O tym jednak nie dowiadujemy się na podstawie metafizycznych zdań analitycznych, lecz dane jest w doświadczeniu.

Nie inaczej też wygląda zagadnienie istnienia Boga. Jeśli do znanych nam jego orzeczeń, dodamy jeszcze, że istnieje, nic się przez to nie zmieni, nie urealni się, nie stanie się bytem.¹⁵ Gdyby tak się stało —

¹³ *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., s. 344.

¹⁴ *Ibid.*, s. 340.

¹⁵ *Ibid.*, s. 341. Kant pisze: „Jeżeli tedy myślę sobie pewną istotę jako najwyższą realność (bez braków), to pozostaje jeszcze zawsze zagadnieniem, czy ona istnieje, czy nie.” I w tym miejscu polemizuje on już właśnie nie z dowodem kartezjańskim, lecz z dowodem Anzelma. A oto, co pisze na ten temat w *Krytyce praktycznego rozumu*: „Całkiem i bezwzględnie zaś niemożliwe jest poznanie istnienia tej istoty na podstawie samych pojęć, ponieważ każdy sąd egzystencjalny, tj. taki, który orzeka o pewnej istocie, o której tworzę sobie pojęcie, że ona istnieje, jest sądem syntetycznym, tj. takim, w którym wychodzę poza owe pojęcie i twierdzę o tej istocie więcej niż było w nim pomyślane — mianowicie, że ponadto jeszcze przyjęto odpowiadający temu pojęciu (znajdującemu się) w intelekcie (znajdujący się) poza inte-

pojęcie nasze byłoby nieadekwatne — chcąc zaś, żeby było adekwatne, należałoby założyć, jak w dowodzie ontologicznym, istnienie. Ale istnienia nie można przecież założyć — jest albo go nie ma — jest dane, albo nie jest nam dane, a jeżeli nie jest dane, nie może być wymyślone. Kant pisze: „Cokolwiek i ilekolwiek by tedy zawierało w sobie nasze pojęcie pewnego przedmiotu, to jednak (zawsze) musimy wyjść poza nie, by przedmiotowi udzielić istnienia. Przy przedmiotach zmysłów dzieje się to przez powiązanie (ich) z jakimkolwiek z moich spostrzeżeń wedle praw empirycznych; lecz co do przedmiotów czystego myślenia — nie ma wcale środka, by poznać ich istnienie, ponieważ musiałyby one być poznane całkowicie *a priori*, nasza zaś świadomość wszelkiego istnienia (czy to bezpośrednio przez spostrzeżenia, czy przez wnioski, które coś wiążą ze spostrzeżeniem) należy całkowicie do jedności doświadczenia, a istnienia poza tym polem nie można wprawdzie uznać bezwzględnie za niemożliwe, jest ono jednakże założeniem, którego nie można niczym usprawiedliwić.”¹⁶

W pewnym miejscu swojej krytyki Kant zauważa, że hipostazując swoje myśli o Bogu zwolennicy dowodów ontologicznych wyprowadzają z kolei jego egzystencję z tych hipostaz. Popołniają w ten sposób — pisze z dezaprobatą — „nędzną tautologię”.¹⁷ Otóż tautologie tego rodzaju nie są, nie ulega wątpliwości, metafizyce obce. Z tego łatwo wyprowadzić wniosek, że w dowodach ontologicznych nie chodziło wcale o rozszerzenie wiedzy o Bogu, chodziło natomiast o udowodnienie czegoś, co było w pewnym sensie znane. Dlatego posługiwano się zwykle zdaniem tożsamościowymi, analitycznymi. Unikano natomiast rozszerzających naszą wiedzę o bycie zdań syntetycznych. Mogłyby one bowiem, co również wynika z tekstów kantowskich, najwyraźniej zmienić i zmodyfikować dotychczasowy obraz istoty koniecznej. To nie było zamierzeniem metafizyków, i co więcej, mogłyby świadczyć nawet — jak zaświadczyła o tym kantowska krytyka dowodu ontologicznego — przeciw jej istnieniu.

O NIEMOŻLIWOŚCI KOSMOLOGICZNEGO DOWODU NA ISTNIENIE BOGA

Egzystencja Boga jako istoty koniecznej dowód ontologiczny dowodził z pomyślenia go jako istoty najdoskonalszej (najrealniejszej). Był to dowód aprioryczny. W dowodzie kosmologicznym kierunek dowodzenia

lektem przedmiot, czego oczywiście nie można odkryć na drodze wnioskowania (z samego pojęcia).” I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 1972, s. 222.

¹⁶ *Ibid.*, s. 342.

¹⁷ *Ibid.*, s. 338.

miał być (przynajmniej w założeniu) inny (odwrotny). Byt istoty najdoskonalszej miał być bowiem dowiedziony na podstawie doświadczenia. Usiłowano zatem najpierw wykazać jej konieczność, a potem, biorąc to za podstawę, realność. Dowód ten w nadanej mu przez Leibniza formie, w której Kant go rozpatruje, brzmi w sposób następujący: „Jeżeli coś istnieje, to musi też istnieć istota bezwzględnie konieczna. Otóż co najmniej istnieję ja sam, a więc istnieje istota absolutnie konieczna”.¹⁸ Chodzi oczywiście o to, że byt wszelkich istot jest niesamoistny (poza istotą konieczną rzecz oczywista, bez której byłby on zgoła niemożliwy). Dowodzenie w tym dowodzie składa się z dwóch etapów (części). W pierwszej części dowodzi się właściwie tylko konieczności, w drugiej — istnienia Boga, tj. realności.

W pierwszej części dowód opiera się na przyczynowości, czyli na zasadzie, że wszystko, co istnieje, posiada jakąś przyczynę, a więc poszukując przyczyny, dochodzimy do wniosku, że było nią z kolei inne zjawisko, a to znów miało przyczynę, która musiała zamknąć ciągnący się wstecz łańcuch przyczyn i skutków. Ponieważ istnienie poszczególnych elementów łańcucha przyczynowego jest przypadkowe, pierwsza przyczyna musi stanowić konieczność bezwzględną.¹⁹

Dowód kosmologiczny opiera się na założeniach dowodu ontologicznego i przejmuje wszystkie jego błędy. Poza tymi ma też swoje własne, które Kant nazywa dialektycznymi uroszczeniami. Podobne są one do antynomii rozumu. Oto cztery podstawowe uroszczenia:

1. Metafizyka dowodzi, że na podstawie tego, co uwarunkowane, należy wnioskować o istnieniu tego, co nieuwarunkowane; czyli o istnieniu Boga (istoty koniecznej). Zasada ta może mieć jednak sens tylko na gruncie doświadczenia; nie ma prawa odnosić się do oderwanych od niego idei; do których należy także istota konieczna.

2. Istota konieczna ma rzekomo wynikać z niemożliwości istnienia nieskończonego łańcucha przyczynowego; niemożliwości tej nie możemy stwierdzić przy pomocy rozumu ani też, tym bardziej, w doświadczeniu.

3. Pierwsza przyczyna znosi właściwie wszelką konieczność, ponieważ to, co determinuje rzeczy i zjawiska, nie może być — zgodnie z doświadczeniem — nieuwarunkowane.

4. Możliwości czysto formalne brane są, jak w dowodzie ontologicznym, za realne.²⁰ Uroszczenia te wskazują na to, że dowód jest niepoprawny. Na tym jednak nie kończą się zarzuty — jest to dopiero pierwsza część dowodu.

¹⁸ *Ibid.*, s. 346.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Ibid.*, s. 350—351.

Część druga — to posłużenie się założeniami dowodu ontologicznego. Otóż, gdyby nawet przyjąć, że istota konieczna, co jest celem tego dowodu, dowiedziona jest na gruncie doświadczenia, to z tego nie wynika jeszcze jej realność (byt), czego należy dalej dowieść. Konieczność wszakże, to nie to samo co byt, a tym bardziej byt istoty koniecznej. Lecz jak to zrobić, jeśli, jak pisze Kant, z pojęcia istoty koniecznej nie da się wywieść jakiegokolwiek egzystencji. Dowód kosmologiczny „radzi sobie” w ten sposób, że w drugiej swojej części utożsamia istotę konieczną z najrealniejszą. Istnienie istoty koniecznej można sobie przedstawić, jak się sądzi, przy pomocy pojęcia istoty najrealniejszej. Z tego ostatniego zaś wynika egzystencja, byt. Jest to, zauważa Kant, zakamuflowany tok dowodzenia, właściwy dowodowi ontologicznemu. Istnienie nie wynika wszakże z dowiedzionej empirycznie pierwszej bezwzględnie koniecznej przyczyny; wynika zaś z utożsamionego z tą przyczyną właśnie pojęcia. Odwoływanie się do doświadczenia jest więc w tym dowodzie, poza wykazywaniem bezwzględnej konieczności pierwszej przyczyny, właściwie zbyteczne. Ale i konieczność jest tylko pozorna. Może wprawdzie zadowolić rozum — nie może ukontentować intelektu. Przyjmując za konieczne wszystko, co jest konieczne na podstawie pojęć, rozum może być, rzecz jasna, usatysfakcjonowany.²¹

Zgodnie z antynomią czwartą, rozum może stwierdzić zarówno istnienie, jak nieistnienie pierwszej przyczyny, istoty koniecznej. Stwierdzając nieistnienie, antyteza jest oczywiście sprzeczna z dowodem kosmologicznym. Zakładając zaś (zgodnie z tezą antynomii czwartej) istnienie, byłaby (pierwsza przyczyna — istota konieczna) tym samym, co świat, albo czymś różnym. Otóż będąc tym samym, co świat, nie mogłaby być jego przyczyną, ponieważ zachodziłaby identyczność przyczyny i skutku, czyli przyczyny po prostu nie byłoby. Nie będąc zaś tym samym co świat, nie mogłaby być jego przyczyną, gdyż jako taka musiałaby zachodzić — zgodnie z teorią Kanta — w czasie. Zachodząc w czasie, musiałaby być z kolei związana z doświadczeniem i otaczającym nas światem, co jest sprzeczne z założeniem.²² A założeniem jest oczywiście problem: czy nie będąc tym samym co świat, istota konieczna może być jego pierwszą przyczyną. Niezależnie jednak od tego, jak się sprawy mają — gdyby nawet przyjąć taką pierwszą przyczynę i uznać za istotę boską — trudno nie wyobrazić sobie czegoś takiego, że mogłaby przecież zapytać: „Jestem od wieczności po wieczność, poza mną nie ma nic prócz tego, co jedynie przez moją wolę jest czymś, lecz skąd jestem ja sam. Tu zapada się wszystko pod nami — pisze dalej I. Kant — i naj-

²¹ *Ibid.*, s. 341, 353.

²² *Ibid.*, s. 195—197.

wyższa doskonałość, jak i najniższa, unosi się bez oparcia tylko przed rozumem spekulatywnym, którego to nic nie kosztuje, by całkiem bez przeszkód kazać zniknąć jednej i drugiej.”²³

O NIEMOŻLIWOŚCI DOWODU FIZYKOTEOLÓGICZNEGO

Podobnie jak w dowodzie kosmologicznym, dowodzenie w dowodzie fizykoteologicznym ma się opierać na obserwacji otaczającego nas świata. Lecz jak — zapytuje Kant — dowieść idei, która stanowi ideę czystego, spekulatywnego rozumu w doświadczeniu? Wszak jest ona czymś tak wielkim, nieosiągalnym i wszechogarniającym, i tak wysoko wznosi się ponad wszystko, co zmysłowe, że nagromadzenie odpowiedniego materiału potrzebnego do udowodnienia jej egzystencji jest wprost niemożliwością. Więc, gdyby nawet przyjąć, że stanowi ona jeden z członów ciągnącego się szeregu przyczyn i skutków, członu pierwszego oczywiście, należałoby szukać dalszego jej uwarunkowania, przyczyny; natomiast przyjmując, że znajduje się poza tym łańcuchem przyczyn, że może być przyjęta rozumowo, to w jaki sposób mamy do niej dotrzeć empirycznie? Wszelkie bowiem przejście od przyczyn do skutków jest wszak możliwe tylko na drodze nie wykraczającej poza doświadczenie.²⁴

Dowodzenie w dowodzie fizykoteologicznym polega na tym, że na podstawie zaobserwowanego w świecie ładu, porządku i celowości wnosi się o istnieniu tego ładu, porządku celu i przyczyny. Dowód ten narzuca się nawet najbardziej pospolitemu rozumowi i stanowi jakby jego postulat, nie może zatem zostać zlekceważony. Przemawia on ponadto do wyobrażeń i uczuć, w sumie przedstawia niewątpliwie swoistą siłę dowodową. Aczkolwiek nie jest w stanie, rzecz oczywista, zaspokoić intelektu, nie dowodzi także — we właściwy mu sposób — istnienia Boga. Najcenniejsze jest w nim jednak to, że analogicznie do dowodu kosmologicznego, opiera się na założeniach dowodu ontologicznego. Założenia te właśnie stanowią w istocie rzeczy właściwą mu siłę przekonującą, aczkolwiek same jej — o czym wiadomo z krytyki dowodu ontologicznego — nie mają.²⁵

Kolejność dowodzenia w tym dowodzie jest następująca: 1) w otaczającym nas świecie zachodzi określony ład i harmonia, 2) celowe, harmonijne urządzenie rzeczy nie jest im właściwe z natury, 3) istnieje najwyższa przyczyna ładu i harmonii, najwyższa mądrość, inteligencja, 4) jest ona jedna i jedyna; a wniosek ten daje się wyprowadzić z jedno-

²³ *Ibid.*, s. 354.

²⁴ *Ibid.*, s. 362.

²⁵ *Ibid.*, s. 265.

litości świata i ustanowionego w nim ładu o tyle, o ile sięga nasze doświadczenie, a potem już tylko przez analogię.²⁶ Porządek ten i jego organizacja przywodzi Kantowi na myśl celowość i porządek rzeczy tworzonych przez człowieka, np.: zegarów, domów, okrętów, i nie ma on pretensji do rozumu, że ten o mądrości stwórcy sądzi na podstawie porządku w świecie, który zna, lecz o to, że sądzi również na podstawie spraw, których nie zna.²⁷ A nie zna on przecież spraw tego świata ani idąc wciąż dalej i dalej wszertz, ani też w głąb. Idąc wszertz, widzi wciąż nieskończoną dal, idąc w głąb, rzeczy same w sobie. Jak może więc sądzić o nieograniczonej wszechwiedzy i potędze stwórcy! Jest to, rzecz jasna, niemożliwe. To, na czym się opiera, to tylko skromne fragmenty i pozory. Ale to jeszcze nie wszystko. Chcąc udowodnić istnienie Boga na podstawie istniejącego ładu i porządku w świecie, należy wykazać ponadto, że zauważany porządek nie jest dziełem wewnętrznych możliwości i praw przyrody.²⁸

Istnienia Boga jako stwórcy świata nie sposób zatem dowieść na podstawie tego rodzaju dostępnych nam obserwacji, nie sposób też dowieść na podstawie analogii do działań ludzkich. Na podstawie analogii można dowieść, co najwyżej, działalności realizującego z powierzonego mu materiału wszechświat architekta; nie sposób dowieść stwórcy.²⁹ Dowód fizykoteologiczny jest więc, podkreśla Kant, najsłabszym ze wszystkich krytykowanych przez niego dowodów. Opierając się na dowodzie ontologicznym i kosmologicznym przejmuje od nich wszystkie ich błędy. Stosunek jego do tych błędów jest taki, że — jak pisze Kant — przy pomocy racji empirycznych dochodzi do mądrości stwórcy, ale, gdy już dalej tą drogą iść nie można, ponieważ przejście od zaobserwowanych faktów do wszechmocy i nieskończoności jest niemożliwe, porzuca ją, by na podstawie nie uwarunkowanego przez prawa natury ładu i porządku dojść do przypadkowości, stąd, posługując się założeniami dowodu kosmologicznego, zmierza się do konieczności; a następnie dalej, do wszechobejmującej wszystko realności: do istnienia Boga. W ten sposób, za pośrednictwem dowodu ontologicznego i kosmologicznego, dochodzi do tego samego co tamte, a więc do pozornych jedynie nie zadowolających rozumu empirycznego argumentów. „A więc fizykoteologia — pisze Kant — nie może dać żadnego określonego pojęcia najwyższej przyczyny

²⁶ *Ibid.* W przedstawionej w ten sposób kolejności dowodzenia Andrzej Nowicki dopatruje się nie bez słuszności alienacji „porządku” ze świata. A. Nowicki: *Wykłady o krytyce religii*. Warszawa 1963, s. 112—113.

²⁷ Kant: *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., s. 367.

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ *Ibid.*, s. 367—368.

świata, a przeto nie może być wystarczająca dla naczelnej zasady teologii, która ze swej strony ma stanowić podstawę religii".³⁰

Warto teraz, na zakończenie poświęcić parę słów krytyce, z jaką spotkała się kantowska krytyka dowodów na istnienie Boga. Pochodziła ona, jak nietrudno się domyśleć, przede wszystkim ze środowisk konfesyjnych, przede wszystkim katolickich, natomiast w znacznie mniejszym stopniu protestanckich. Negując istnienie Boga, Kant twierdził, że świętości należy raczej szukać w moralności. Nie uważał też za niewłaściwe założenie istnienia Boga w celu stymulowania moralnego postępowania, dobrych uczynków itp. Nazywano to nawet nie raz niesłusznie dowodem na istnienie Boga, ale w istocie rzeczy jest to tylko postulat, założenie (*Voraussetzung*). Stanowisko to podzielała lewica protestancka.³¹ Rozumowe dowody i uzasadnianie prawd wiary nie cieszyły się nigdy w tradycji protestanckiej dużym uznaniem. Inaczej było, jeśli chodzi o teologów katolickich, a wśród nich interesujących się szczególnie kantyzmem jezuitów. Już od czasów Kanta krytyka dowodów i filozofia kantowska w ogóle były poddane ich ostrej krytyce.³² Była to przede wszystkim krytyka z pozycji Tomasza z Akwinu. A ponieważ Kant, choć nie wymieniał Tomasza, podważał i obalał jego argumenty, ci co krytykowali przy pomocy tych argumentów Kanta, posługiwali się racjami, które Kant wcześniej zwalczał. Nie była to więc polemika nazbyt zajmująca.

Co się tyczy dowodu ontologicznego, to niektórzy przeciwnicy Kanta uważali, że dowód ten nigdy nie był dowodem całkowicie przekonującym, inni znów, że był i jest, i, że Kant go wcale nie obalił; źle go zrozumiał itp. Podkreśla się też bardzo mocno znaczenie dowodów, które Kant

³⁰ *Ibid.*, s. 369. Dowód fizykoteologiczny, pomijając obecność w nim dowodu ontologicznego i kosmologicznego, po Kancie podważony został i obalony najgruntowniej przez teorię Darwina. Przeciwwstawiając się celowości w świecie, Karol Darwin właściwości celowościowe w przyrodzie wytłumaczył przy pomocy teorii dziedziczenia cech nabytych. Wiedza współczesna dostarczyła też niemało argumentów przeciw dowodowi kosmologicznemu. Zagadnienie to nie mieści się jednak w ramach niniejszego artykułu, który ograniczony jest do krytyki kantowskiej. Krytyka ta zajmuje się jednakże głównie dowodem ontologicznym, a ten nie był spenetrowany przez nauki przyrodnicze, ani nawet przez inne nauki w takim stopniu, jak pozostałe dowody. Dlatego też ograniczenie, o którym tu mowa, nie stanowi istotnego mankamentu niniejszych rozważań.

³¹ Dla przykładu można by tu wymienić sławnego teologa protestanckiego A. Ritschla. Zbliżone stanowisko w tej sprawie zajmowało wielu wybitnych teologów i filozofów protestanckich, jak np. F. D. E. Schleiermacher, F. D. Strauss, a później także K. Fischer, B. Bauch, F. Paulsen i inni.

³² Wśród pisarzy jezuickich wymienić można takich, jak: B. Stattler (*Anti-Kant*, 1788), Miotti (*Über die Falschheit und Gottlosigkeit des Kantischen Systems*, 1801), P. V. Kolb (*Immanuel Kant der Bahnbrecher der modernen Zeit*, 1919), A. Deneffe (*Kant und die katholische Wahrheit*, 1922).

w okresie przedkrytycznym tworzył, pomija natomiast — są i takie przypadki — prawie całkowicie krytykę dowodów w okresie późniejszym.

Najbardziej interesujące w tej krytyce Kanta jest może to, że przeciwstawiając się jego krytyce dowodów, zauważa się, że krytykę tę podejmował, wychodząc z niewłaściwych założeń filozoficznych i metodologicznych. Nie jest to, być może, całkiem zgodne z regułami polemiki, jeśli zamiast wykazywać niesłuszność argumentów przeciwnika, sięga się do ich źródeł, podstaw filozoficznych założeń, ale wykazywanie niesłuszności tych podstaw stanowi niewątpliwie jakiś argument. Czy założenia te są niesłuszne? To zależy, jak ocenia się filozofię Kanta. Warto tu jednak zaznaczyć, że nie wszystkie założenia filozofii Kanta są ważne dla krytyki dowodów na istnienie Boga. Poza tym nie wszystkie założenia filozofii Kanta budzą powszechne wątpliwości. Ogólnie rzecz biorąc, krytykuje on dowody na istnienie Boga z pozycji empiryzmu, nawet więcej, z pozycji materializmu. Materializmu jednak nie uważał za jedyną możliwą podstawę właściwą dla krytyki owych dowodów. Kant obawiał się mianowicie tego, że istnienie Boga może być utożsamiane z materią. Z tego też względu sceptycznie odnosił się do poglądów przypisujących materii właściwości takie, jak: nieskończoność, wieczność i inne, analogiczne do cech i właściwości boskich. Jego metoda: sprowadzanie materii do rzeczy samych w sobie wykluczała tego rodzaju tożsamość, bowiem rzeczy same w sobie są nieosiągalne, nieuchwytnie, niepoznawalne.

Inny problem wiąże się z oddzieleniem rozumu od intelektu. Kant twierdzi, że egzystencja Boga nie jest nam dana w żadnym możliwym doświadczeniu, ale przecież nikt nigdy nie twierdził, że egzystencja ta jest natury empirycznej, dowodzona natomiast, że jest natury duchowej. Uznając ideę Boga za czystą abstrakcję, ale mało za abstrakcję, za czystą myśl po prostu, przeciwstawiał się wszelkiemu pochodnemu, abstrakcyjnemu istnieniu. Pozostaje wobec tego pytanie, jak możliwe jest istnienie kultury? Marksistowskie wyjaśnienie tej kwestii jest takie, że idea Boga jest odzwierciedleniem stosunków społecznych, kantowskie — że nie jest odzwierciedleniem niczego. Jest założeniem, fikcją itp. Próbę przecięcia tych mankamentów kantowskiego systemu znajdujemy w następnych jego dziełach; a przede wszystkim w nie uwzględnianych tu zasadniczo następnych dwóch krytykach, tj. *Krytyce praktycznego rozumu* i *Krytyce władzy sądowniczej*.

РЕЗЮМЕ

Как в докритический, так и в позднейшие периоды Кант критикует три главных доказательства бытия бога: онтологическое, космологическое и физико-телеологическое. По его мнению, наибольшую ценность представляет первое доказательство, которое выступает и в остальных доводах. Критика Канта

концентрируется именно на этом доказательстве. Онтологическое доказательство Кант рассматривает в двух вариантах: картезианском и Ансельма Кентерберийского. Декарт утверждал, что отрицание бога точно также должно привести к логическому противоречию, как к логическому противоречию приводит отрицание подлежащего в следующем предложении: „У треугольника три угла, равные 180° “, если при этом акцептируем сказуемое, т.е. вторую часть предложения. Кант утверждает, что такого типа отрицание является чисто логическим отрицанием и не относится к бытию. Если бы оно относилось к экзистенции, т.е. исключало какой-то его определенный треугольник, то это не привело бы к противоречию, аналогично тому, как не привело бы к противоречию такого рода отрицание подлежащего в предложении „Бог всемогущ“. В вопросах бытия бога может приниматься во внимание только такое отрицание. Что же касается онтологического доказательства у Ансельма, то из предпосылки, что бог — это высшее существо, еще не вытекает его экзистенция, т.к. экзистенция может быть представлена только в синтетических предложениях, т.е. в таких предложениях, где сказуемое обогащает подлежащее некоторыми эмпирическими чертами. Онтологическое же доказательство у Ансельма представлено при помощи суждения тождественности.

S U M M A R Y

Both during his pre-critical period and later, in the critical period, Kant criticized the three main proofs of God's existence: ontological, cosmological and physico-theological. The first of them is, according to Kant, the most highly valued one, as it appears implicitly in the other two as well. Therefore his main criticism is concentrated upon the ontological proof. Kant considered it in two versions: in the Cartesian version and in that of Anselm from Aosta. Descartes maintained that God's negation leads necessarily to a logical contradiction comparable to the logical contradiction resulting from negation of the subject in the sentence "a triangle has three angles, their sum being 180° ", if simultaneously the predicate, i.e. the second part of sentence, is accepted. Kant stated that negation of this sort is strictly logical and does not refer to existence. If it concerned existence, i.e. if it annihilated a given triangle, there would be no contradiction, in the same way as this kind of negation does not lead to a contradiction in the sentence „God is omnipotent“. Only such a negation may be taken into consideration when the problem refers to God's existence. Then, as far as Anselm's interpretation of the ontological proof is concerned, it becomes clear that God's existence cannot result from thinking of God in terms of the superior being, because existence may be expressed only in synthetic sentences, i.e. sentences containing such predicates which add to their subject some empirical characteristics. However, the ontological proof in Anselm's version is expressed by means of an identity proposition.