

ks. Roman Majchrzyk, Radom

KANTA KRYTYKA RACJONALNEJ TEOLOGII

Wyjaśnienia wstępne

Krytyka racjonalnej teologii jest jedną z trzech obok krytyki racjonalnej psychologii i krytyki racjonalnej kosmologii, jakie Kant przeprowadził w trzeciej części *Krytyki czystego rozumu* (*Kritik der reinen Vernunft*)¹ - w *Dialektyce transcendentальной* - gdzie poddaje analizie ludzkie poznanie na płaszczyźnie rozumu (*Vernunft*)². Celem „logiki pozoru”, którym to mianem określa Kant *Dialektykę transcendentálną* w odróżnieniu od „logiki prawdy”, czyli *Analityki transcendentальной* jest obnażenie i krytyczne obalenie bezprawnych roszczeń ludzkiego rozumu do wykraczania poza granice możliwego doświadczenia w poszukiwaniu wiedzy również o rzeczach samych w sobie³. Innymi słowy, zadaniem *Dialektyki transcendentальной* jest przedstawienie konieczności metafizyki oraz przejrzenie pozoru prawdy jaki z równą koniecznością ona wytwarza⁴. Metafizyka ma podstawy w naturalnym zainteresowaniu rozumu tym, by dla uwarunkowanego odszukiwać to, co nieuwarunkowane⁵. Umysł ludzki ma naturalną skłonność, by poszukiwać nieuwarunkowanych zasad jedności. Istotą czystego rozumu jest to, że nigdy nie zadawała się tylko względną i zawsze warunkową jednością prawideł i sensów naszego doświadczenia poznawczego. On domaga się i wciąż poszukuje jedności absolutnej, bezwarunkowej całości czy też totalności możliwego sensu. Ta właśnie „naturalna” skłonność i potrzeba ludzkiego rozumu, by dla każdego szeregu uwarunkowań poszukiwać jakiegoś już nieuwarunkowanego - absolutnego - początku, źródła, celu, sprawia, że teoretyczne (poznawczo prawdziwe) pojęcia (kategorie) czystego intelektu niepostrzeżenie przekształcają się w metafizyczne (poznawczo „pozorne” i złudne) idee czystego rozumu⁶. Pozorność i złudność poznawcza idei czystego rozumu pochodzi stąd, że rozum ludzki w swych roszczeniach sięga dalej niż pozwalają na to krytycznie ustalone granice możliwości i kompetencji jego właściwej władzy poznawczej, czyli intelektu, a są nimi granice doświadczenia⁷.

Trzy są idee tego, co dialektyczny rozum przyjmuje jako bezwzględnie nieuwarunkowane i nadające jedność doświadczeniu: (1) idea duszy - jako to, co nieuwarunkowane i nadające absolutną jedność myślącego, poznającego podmiotu (doświadczenia wewnętrznego) - jest przedmiotem racjonalnej psychologii; (2) idea świata - jako to, co nieuwarunkowane i nadające jedność całości rzeczy, poznawanego przedmiotu (doświadczenia zewnętrznego) - jest przedmiotem racjonalnej kosmologii; (3) idea Boga - jako to, co nieuwarunkowane i absolutna jedność warunku wszelkich przedmiotów myślenia, wszelkiego poznania (doświadczenia wszelkiego) - jest przedmiotem racjonalnej teologii. Racjonalna psychologia (nauka o duchowej substancjalności ludzkiego podmiotu, czyli o jego nieśmiertelnej du-

szy), racjonalna kosmologia (nauka o bytowej naturze i istocie wszechświata jako całości) i racjonalna teologia (nauka o Bogu jako bycie absolutnym) to trzy gałęzie racjonalnej - zdaniem Kanta dogmatycznej - Leibnizjańsko-Wolffiańskiej metafizyki⁸. Te trzy idee (substancjalna dusza, świat jako całość wszystkich zjawisk, najwyższy Byt - Bóg) nie są ani wrodzone, ani też nie pochodzą z doświadczenia. Przedmioty odpowiadające tym ideom nie mogą nam być dane ani w intelektualnym oglądzie, ani poprzez doświadczenie. Dlatego też rozum zamierzając dowieść istnienia i natury korelatywnych ich obiektów i chcąc w ten sposób rozszerzyć nasze teoretyczne poznanie przedmiotów, wikła się w paralogizmy (błędne wnioskowania) w psychologii, antynomie (sprzeczności) w kosmologii, a dowody na istnienie Boga z łatwością i bez wyjątku dają się obalić⁹. Transcendentalna krytyka pokazuje, że tak jest i tak być musi, a roszczenia metafizyki do poznania tego, co niuwarunkowane demaskuje jako czystą uzurpację, jako tworzenie iluzji transcendentalnej¹⁰.

Dziedziną zwieńczającą racjonalną metafizykę jest teologia, a pytaniu o Boga, o Jego istotę, przysługuje pierwszeństwo wśród wszelkich tematów metafizycznych¹¹. Kant poddając krytyce racjonalną teologię chce wykazać, że niemożliwe jest spekulatywne (teoretyczne) dowodzenie istnienia Boga. Bóg jest rozumowo koniecznym ideałem, ale nie jest przedmiotowo poznawaną ideą¹². Nie mamy prawa na podstawie idei Bytu najdoskonalszego (*Ens perfectissimum*) i idei Bytu najbardziej rzeczywistego (*Ens realissimum*), którego nie można pomyśleć inaczej, jak tylko jako będącego połączeniem nieograniczonych, czystych doskonałości w jednym prostym Bycie, twierdzić o Jego istnieniu w sposób konieczny. Nie mamy prawa twierdzić, że istnieje przedmiot odpowiadający przedstawieniu ogółu możliwych doskonałości, bo w tej procedurze uprzedmiotawiającej rozum wykracza poza granice możliwego doświadczenia, które są jednocześnie granicami jego możliwości poznawczych. Przy takich założeniach nie jest możliwy żaden dowód na istnienie Boga; każdy kierunek dowodzenia jest zwodniczy¹³. A w racjonalnej metafizyce istnieją zasadniczo trzy sposoby dowodzenia Boga. Dowód na istnienie Boga może być przeprowadzony albo (a) całkowicie *a priori*, gdzie z pojęcia Boga wnioskuje się o jego istnieniu, czyli argument ontologiczny; albo (b) *a posteriori* w ogóle, tj. przez odwołanie się do samej obecności doświadczenia jako takiego, gdzie rozum wychodzi od empirycznego, przygodnego istnienia i dochodzi do Boga jako najwyższej, koniecznej przyczyny tego istnienia, czyli argument kosmologiczny; albo też (c) *a posteriori* w sensie węższym, tj. w oparciu o szczególne, określone doświadczenie, gdzie rozum dochodzi do Boga jako przyczyny skończoności w oparciu o stwierdzoną celowość w przyrodzie, czyli argument fizyko-teleologiczny¹⁴. Analizując te trzy sposoby dowodzenia - a właściwie mówiąc: dokonując szczegółowej destrukcji wszystkich dowodów istnienia Boga - zaczyna Kant od argumentacji apriorycznej jako podstawowej, ostatecznie obecnej również w dwóch pozostałych argumentach, co się okaże w dalszym toku analiz¹⁵.

Krytyka ontologicznego dowodu istnienia Boga¹⁶

Treść dowodu. Argument ontologiczny wylacza wszelkie rozważania empiryczne i wnioskuje o istnieniu Boga wyłącznie z Jego pojęcia¹⁷. Istnienie Boga jest tu wy-prowadzane analitycznie z samego pojęcia Boga jako istoty najdoskonalszej. Istota najdoskonalsza, czyli posiadająca absolutną pełnię wszystkich właściwości, musi też

istnieć, bo gdyby nie istniała, to nie byłaby istotą najdoskonalszą; nie miałyby przynajmniej jednej z możliwych cech: właśnie istnienia¹⁸. Inaczej mówiąc idea możliwego bytu najdoskonalszego, a nie istniejącego w sposób konieczny, jest ideą sprzeczną. Nie może temu, co najdoskonalsze brakować podstawowej doskonałości jaką jest istnienie¹⁹.

Krytyka dowodu. Zdaniem Kanta złudność tego argumentu leży nie w idei Boga lecz w rozumowaniu, w którym z możliwości wnioskuje się o aktualności, przy czym możliwość została tak skonstruowana, że zawiera aktualność. Jeśli wprowadzam istnienie do idei pewnego bytu, to wtedy mogę wysnuć oczywisty wniosek, że on istnieje, ale wtedy mówię tylko, że istniejący byt istnieje²⁰, co nie jest niczym innym, jak - jak to mówi Kant - nędzną tautologią²¹. Poza tym, sąd egzystencjalny jest zawsze syntetyczny a nigdy analityczny. Nie można z pojęcia Boga wnosić o Jego istnieniu tak, jak z pojęcia ciała wniosujemy o jego rozciągłości. Istnienie nie jest żadnym realnym orzecznikiem, jakąś dodatkową cechą dołączającą się do samego pojęcia rzeczy; jest jedynie uznaniem w istnieniu (Postion) tej rzeczy²². Ilustruje to rozumowanie Kant swoim słynnym przykładem, że sto rzeczywistych talarów nie zawiera nic więcej niż sto możliwych. Lecz w stanie majątku jest coś więcej przy stu talarach rzeczywistych niż przy samym tylko ich pojęciu (tj. przy ich możliwości)²³. Istnienie żadnej rzeczy nie może być analitycznie wywiedzione z logicznego pojęcia jej istoty, ponieważ należy do zupełnie innego porządku - do zawsze syntetycznej, *a priori* niekonstruowalnej faktyczności tego, co empirycznie dane i dopiero na tej podstawie uznawane w istnieniu²⁴. Bezwzględna konieczność sądów nie jest absolutną koniecznością rzeczy (Sachen). Albowiem absolutna konieczność sądu jest jedynie uwarunkowaną koniecznością rzeczy lub orzeczenia w sądzie²⁵. obrońców dowodu ontologicznego, którzy w dyskusji z Kantem wskazują na absolutną wyjątkowość Bytu najdoskonalszego i są przekonani o poszerzeniu swego poznania uzyskanego na podstawie samych tylko idei (tu: idei Boga), porównuje Kant do kupca, który chcąc poprawić swój stan posiadania, uczynił to dopisując kilka zer do swego stanu kasowego²⁶.

Krytyka kosmologicznego dowodu istnienia Boga²⁷

Treść dowodu. Dowód nazywa się kosmologicznym, bo ma za przedmiot całe możliwe doświadczenie, czyli świat²⁸; *a contingentia mundi* (Leibniz). W tym dowodzie rozum wnioskuje - zdaniem Kanta bezprawnie - z szeregu uwarunkowanych zjawisk zewnętrznego i wewnętrznego doświadczenia w ogóle o jakiejś rzeczy samej w sobie jako ich (tych zjawisk, rzeczy) już nieuwarunkowanej, absolutnie koniecznej przyczynie, podstawie i racji²⁹. Poszukuje się tu podstawy, uzasadnienia, wyjaśnienia faktu przypadkowego istnienia czegoś w czasie i przestrzeni. Wszystko, co przypadkowo istnieje, musi mieć swoją przyczynę, a ta z kolei - o ile jest przypadkowa - również musi mieć przyczynę swoją. Ponieważ szereg przyczyn przypadkowych niczego nie tłumaczy, stąd też pojawia się potrzeba odwołania się do przyczyny bezwzględnie koniecznej, nie wymagającej dalszego wyjaśnienia, która pozwala dostatecznie uzasadnić i wyjaśnić faktyczne istnienie tego, co przypadkowe. Na podstawie tej istoty koniecznej w toku dalszej argumentacji wnosi się o istocie najwyższego stopnia realności, którą jest Bóg³⁰. Jeżeli coś istnieje, to musi też istnieć istota bezwzględnie konieczna. Otóż co najmniej istnieje ja sam, a więc ist-

nieje istota absolutnie konieczna. Przesłanka mniejsza zawiera pewne doświadczenie, przesłanka większa natomiast wniosek z pewnego doświadczenia w ogóle o istnieniu czegoś koniecznego³¹. Wydawać by się mogło, iż dowód ten dzięki temu, że punktem wyjścia czyni doświadczenie, będzie dowodem doskonalszym niż dowód ontologiczny, którego słabością był brak kryterium istnienia³².

Krytyka dowodu. Zdaniem Kanta, w tym dowodzie kryje się całe gniazdo uroszczeń dialektycznych, które krytyka transcendentálna może łatwo odkryć i zburzyć³³. Kant wymienia cztery takie uroszczenia, z których najważniejszym zdaje się być zapisane w *Krytyce czystego rozumu* jako pierwsze, wskazujące na niewłaściwe użycie zasady przyczynowości. Zasada transcendentálna, że należy z tego, co przypadkowe wnioskować o przyczynie [zasada], która ma znaczenie tylko w świecie zmysłów, a poza nim nie posiada nawet sensu. Albowiem czysto intelektualne pojęcie tego, co przypadkowe, nie może doprowadzić do żadnego zdania syntetycznego, jakim jest twierdzenie o przyczynowości, a jej zasada nie posiada żadnego znaczenia ani kryterium swego stosowania gdzie indziej niż w świecie zmysłów - mówi Kant³⁴. Inaczej mówiąc, zasada: wszystko, co przypadkowe ma jakąś przyczynę jest słuszna w dziedzinie doświadczenia zmysłowego i tylko tutaj przysługuje jej znaczenie. Nie można jej użyć dla wykroczenia poza świat, jaki dany jest w doświadczeniu zmysłowym, a co ma miejsce w dowodzie kosmologicznym³⁵.

W krytyce dowodu kosmologicznego należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden punkt, zdaniem Kanta najważniejszy. Chodzi o ten moment w toku dowodzenia, gdy z pojęcia istoty bezwzględnie koniecznej wnosi się o pojęciu istoty najrealniejszej. W tej fazie argumentacji dowód kosmologiczny przybiera charakter czy wręcz staje się w istocie swojej dowodem ontologicznym; albo przynajmniej ukradkiem do dowodu ontologicznego się odwołuje. Obydwa pojęcia: tego, co bezwzględnie konieczne, i tego, co najrealniejsze są równozakresowe, tak że można odwrócić tok argumentacji - istota najrealniejsza jest absolutnie konieczna - i otrzyma się dokładnie argument ontologiczny: istota absolutnie konieczna jest istota najrealniejszą i w swym pojęciu zawiera istnienie. Tym samym do dowodu kosmologicznego stosują się wszystkie zarzuty, jakie miały miejsce w przypadku dowodu ontologicznego; nie mówiąc już o tym, że powstało złudzenie nowego dowodu, którego w ogóle nie ma³⁶.

Krytyka dowodu fizyko-teleologicznego³⁷

Treść dowodu. W dowodzie tym dialektyczny rozum wnioskuje - zdaniem Kanta również bezprawnie - ze specyficznego doświadczenia, jakim jest doświadczenie celowości w świecie, o jakiejś rzeczy samej w sobie jako jej (tej celowości) nieuwarunkowanej, absolutnie koniecznej przyczynie, podstawie i racji³⁸. Ze zdumiewającego porządku i celowości w przyrodzie wnosi się tu o wzniosłej przyczynie, posiadającej wszelką moc i mądrość do tego, aby ukształtować świat w sposób celowy i uporządkowany. A taka istota, która odznacza się wszelką mocą i mądrością, jest istotą doskonałą, czyli Bogiem³⁹. Kant mówi o czterech głównych momentach tego dowodu⁴⁰, ale ostatecznie można go przedstawić w trzech krokach. I tak, najpierw z porządku i celowości przyrody wnioskuje się o stwórcy porządku i celowości; dalej z empirycznie obserwowanego porządku i celowości wnioskuje się o absolutnej zupełności po-

rzędu i celowości, której odpowiada absolutnie konieczny stwórca; i w etapie końcowym z absolutnie koniecznego stwórcy wnosi się o jego istnieniu⁴¹.

Krytyka dowodu. Dla tego argumentu Kant miał najwięcej sympatii i szacunku⁴², ale mimo to stawia mu szereg zarzutów, a zaczyna od stwierdzenia występującego w tym dowodzie wnioskowania przez analogię, co uważa za niedopuszczalne. Bo oto w tym dowodzie porównuje się niektóre twory przyrody z wytworami ludzkiej sztuki (domami, statkami, zegarkami) i na podstawie ich podobieństwa przyjmuje się, że tak samo jedne (twory natury) jak i drugie (wytwory ludzkiej sztuki) są wytworzone przez istotę dysponującą intelektem i wolą⁴³. W tym założeniu wnosi się w sposób niedopuszczalny ze znanego o tym, co nieznanie. Poza tym ludzka sztuka zawsze jest tylko kształtowaniem według celów materiału już zastanego, a więc w żaden sposób nie jest tworzeniem materiału zupełnie pierwotnego. Nawet jeśli uważać się będzie tę analogię za dopuszczalną, to i tak pozwala ona przyjąć co najwyżej istnienie budowniczego świata, starającego się czynić najlepszy użytek z materiałów, za które nie ponosi odpowiedzialności, i które podlegają prawom ustanowionym (stworzonym) nie przez niego⁴⁴. Jak to zauważył Kant: dowód mógłby wykazać najwyżej istnienie budowniczego świata, który byłby zawsze bardzo ograniczony przez podatność materiału jaki opracowuje, lecz nie stwórcy świata, którego idei wszystko jest podległe⁴⁵. Pojęcie projektu samo z siebie doprowadza nas do pojęcia projektodawcy, ale nie zmusza bezpośrednio do wniosku, że jest on również stwórcą skończonych rzeczy zmysłowych co do ich substancji⁴⁶. Kant pokazuje dalej, że aby wykazać istnienie Boga we właściwym sensie, dowód fizyko-teleologiczny musi się odwołać do dowodu kosmologicznego. Właśnie krok drugi tego argumentu odpowiada argumentowi kosmologicznemu, który z kolei zakłada argument ontologiczny⁴⁷, a złudność i brak wartości dowodowej tegoż argumentu została już wyżej wykazana.

Według analiz Kanta, wszystkie trzy dowody mają swoje własne błędy i błąd wspólny. Takim to sposobem wszelka próba teoretycznego uzasadnienia Boga zostaje przez Kanta obalona jako niemożliwa. Sprawę wszelkiej teologii racjonalnej trzeba uznać za zamkniętą; istnienia Boga nie da się dowieść ani za pomocą argumentów empirycznych, ani czysto pojęciowych, ani też za pomocą powiązania ich ze sobą⁴⁸.

Uwagi końcowe

Poddając krytycznej analizie racjonalną teologię poprzez krytykę trzech klasycznych dowodów na istnienie Boga Kant wykazał, że metafizyka - której racjonalna teologia jest częścią - nie potrafi dostarczyć niewątpliwego poznania istoty i natury Boga. Za pomocą rozumu teoretycznego nie możemy poznać istnienia Boga. Poznanie metafizyczne jest pozorem, nie jest w ogóle poznaniem, a wszelkie próby pokazania czegoś przeciwnego są złudne, są tworzeniem transcendentalnej iluzji. Metafizyka jako nauka nie jest możliwa, czyli konsekwentnie: problemy, którymi się zajmuje nie są problemami naukowymi. Człowiek, ludzki rozum, ma naturalną skłonność do stawiania pytań metafizycznych, w tym pytania o Boga, które to pytania jako wychodzące poza zakres możliwości poznawczych człowieka stają się problemami nierozwiązywalnymi. Za pomocą rozumu nie można dowieść istnienia Boga, ale też nie można obalić Jego istnienia (agnostycyzm teologiczny). W krytyce racjonalnej teologii Kant pokazuje, że idea Boga wykracza poza kompetencje rozumu

teoretycznego ograniczonego do immanentnej sfery świata zjawisk jako obszaru możliwego doświadczenia i władającej w nim przyrodniczej konieczności, ale też pokazuje, że nie jest ideą sprzeczną⁴⁹. Boga nie można teoretycznie poznać, ale można Go bez popadania w sprzeczność pomyśleć. Kant ograniczając poznanie do granic możliwego doświadczenia, pozostawia miejsce dla wiary w Boga (zawiesił wiedzę, aby uzyskać miejsce dla wiary)⁵⁰. Oczywiście nie chodzi tu o wiarę w sensie religijnym, ale o wiarę w rozumieniu swoiście Kantowskim, czysto moralnym. To miejsce uzyskane dzięki zawieszeniu wiedzy jest miejscem dla wolności człowieka, dla jego moralnej odpowiedzialności, dla normatywnego uprawomocnienia jego etycznych zobowiązań. Ale wszystko to wychodzi już poza obręb właściwego poznania i dlatego krytyka czystego rozumu osiąga tu swój kres ustępując krytyce rozumu praktycznego⁵¹.

Wszystkie te analizy, cały ten tok rozumowania krytyki racjonalnej teologii został przeprowadzony - i był możliwy, o czym nie trzeba przypominać, ale warto pamiętać - na gruncie filozofii Kanta, której największym osiągnięciem wydaje się być wykazanie - zgodnie z tendencją trwającą od Kartezjusza - ograniczoności możliwości ludzkiego rozumu, możliwości poznawczych człowieka, które zostały zawężone do granic możliwego doświadczenia. Kant ze swoją filozofią stał się kontynuatorem procesu zmierzającego w kierunku słabego rozumu formalno-proceduralnego, rozumu nie zaangażowanego ontologicznie, a nawet zdecydowanie odrzucającego wszelkie formy myśli metafizycznej⁵². W tej filozofii intelekt już nie kieruje się prawdą rzeczy, nie poznaje ich, lecz dokonuje manipulacji rzeczami. Jest to filozofia, w której poznający podmiot warunkuje, konstruuje przedmiot poznania; w której metafizyka ustępuje etyce (etyka jest podstawą dla metafizyki) i na jej terenie problem Boga powróci w formie postulatu (tylko!) rozumu praktycznego. To, co nie może być przedmiotem rzetelnej wiedzy, staje się przedmiotem wiary opartej na moralności⁵³.

PRZYPISY:

¹ W opracowywaniu zagadnienia korzystano z *Krytyki czystego rozumu* I. Kanta w przekładzie R. Ingardena, Warszawa 1957, a podane jeszcze w przypisach umieszczone w nawiasach cyfry po B będą wskazywały miejsce w drugim oryginalnym wydaniu krytycznym dzieła dokonanych przez Pruską Akademię Nauk.

² Część drugą *Krytyki czystego rozumu*, czyli *Analitikę transcendentálną*, poświęcił Kant analizie poznania intelektualnego - płaszczyzna intelektu (*Verstand*), a część pierwszą - *Estetykę transcendentálną* - analizie poznania zmysłowego - płaszczyzna zmysłów (*Sinnlichkeit*). Przy czym należy dodać, że *Analityka transcendentálna* i *Dialektyka transcendentálna* tworzą jedną całość zwaną *Logiką transcendentálną*, a *Estetyka transcendentálna* pozostaje odrębną, pierwszą całością *Krytyki czystego rozumu*, która jak z tego widać dzięki się zasadniczo na dwie wielkie partie. Dokładne omówienie twórczości I. Kanta i problematyki *Krytyki czystego rozumu* zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t.VI, Warszawa 1996, s. 197-253.

³ Por. M. J. Siemek, *Immanuela Kanta „Krytyka czystego rozumu”*, w: „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, 4 (1995), nr 3, s. 183.

⁴ Por. O. Hoffe, *Immanuel Kant*, Warszawa 1995, s. 134.

⁵ Tamże.

- ⁶ M. J. Siemek, *Immanuela Kanta...*, art. cyt., s. 183-184.
- ⁷ Por. tamże, s. 184.
- ⁸ Tamże.
- ⁹ Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., s. 306.
- ¹⁰ Por. O. Hoffe, *Immanuel...*, dz. cyt., s. 138.
- ¹¹ Por. tamże, s. 150.
- ¹² Por. tamże, s. 151-152.
- ¹³ Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., s. 317-318.
- ¹⁴ Por. M. J. Siemek, *Immanuela Kanta...*, art. cyt., s. 187. I w *Krytyce czystego rozumu* w przekładzie R. Ingardena, i w wielu innych poważnych opracowaniach dowód trzeci nazywany jest dowodem fizyko-teologicznym. Zaproponowana tu nazwa dowodu fizyko-teleologicznego wydaje się lepiej zapowiadać treść, ujmować, oddawać specyfikę tego dowodu, którego istotą jest dowodzenie istnienia Boga z celowości (z grec. *telos* - cel, ostateczna przyczyna) przyrody. Teleologizm, finalizm - stanowisko uznające zachodzenie celowości: bytu w ogóle (finalizm metafizyczny) lub przyrody (finalizm kosmologiczny); zob. J. Wojtysiak, *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, w: A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 405. Przy czym o każdym z tych dowodów jako dowodzącym istnienia Boga można powiedzieć, że jest teologiczny.
- ¹⁵ Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., s. 318-319.
- ¹⁶ Dowód otrzymał miano ontologicznego od Kanta. Wcześniej zwany po prostu dowodem *a priori* ma swoje źródło w *Proslogionie* św. Anzelma z Canterbury (zob. tenże, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992, s. 145-148). Dowód ten często przyjmowany był potem również przez racjonalistyczną metafizykę nowożytną np. przez Kartezjusza w *Medytacjach o pierwszej filozofii* (Medytacja V) i Leibniza w *Monadologii* (rozdz. 44-45). Kant analizuje ten dowód w *Krytyce czystego rozumu*, t. II, s. 333-344 (B 620 - B 630).
- ¹⁷ Por. O. Hoffe, *Immanuel...*, dz. cyt., s. 155. 158.
- ¹⁸ M. J. Siemek, *Immanuela Kanta...*, art. cyt., s. 187.
- ¹⁹ Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., s. 319.
- ²⁰ Por. tamże, s. 320.
- ²¹ I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s. 338 (B 625).
- ²² M. J. Siemek, *Immanuela Kanta...*, art. cyt., s. 188. Por. I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s. 339 (B 626).
- ²³ I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s. 340 (B 627).
- ²⁴ M. J. Siemek, *Immanuela Kanta...*, art. cyt., s. 188.
- ²⁵ I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s. 335 (B 621 - B 622).
- ²⁶ Por. tamże, s. 344 (B 631).
- ²⁷ Dowód ten występuje już w filozofii Platona w *Prawach*, Ks. X, rozdz. 2-9 i u Arystotelesa w *Metafizyce*, Ks. XII, rozdz. 6-7 oraz w *Fizyce*, Ks. VIII. Swoistą postacią tego dowodu mogą być trzy pierwsze z pięciu dróg (*quinque viae*) św. Tomasza z Akwinu w *Summa theologiae*, I, q.1, a.3; por. tenże, *Summa contra gentiles*, I, 13. Dowodu tego bronił jeszcze np. J. Locke w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, Ks. IV, rozdz. X. Kant analizuje ten dowód w *Krytyce czystego rozumu*, t. II, s. 344-361 (B 631 - B 648).
- ²⁸ Por. I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s. 346-347 (B 632 - B 633).
- ²⁹ Por. M. J. Siemek, *Immanuela Kanta...*, art. cyt., s. 188.

- ³⁰ Por. O. Hoffe, *Immanuel...*, dz. cyt., s. 158-159.
- ³¹ I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s. 346 (B 632 - B 633).
- ³² Por. O. Hoffe, *Immanuel...*, dz. cyt., s. 158.
- ³³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s.350 (B 637).
- ³⁴ Tamże, s. 350-351 (B 637).
- ³⁵ Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., s. 321.
- ³⁶ Por. O. Hoffe, *Immanuel...*, dz. cyt., s.160.
- ³⁷ Występuje on już u Arystotelesa w *Metafizyce*, Ks. XII, rozdz. 7, a także u św. Tomasa z Akwinu w *Summa theologiae*, I, q.2, a.3 (piąta droga); por. tenże, *Summa contra gentiles*, I, 13. Kant omawia ten dowód w *Krytyce czystego...*, dz. cyt., s. 361-371 (B 648 - B 658).
- ³⁸ Por. M. J. Siemek, *Immanuela Kanta...*, art. cyt., s. 188.
- ³⁹ Por. O. Hoffe, *Immanuel...*, dz. cyt., s. 160.
- ⁴⁰ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s. 365-366 (B 653 - B 654).
- ⁴¹ Por. O. Hoffe, *Immanuel...*, dz. cyt., s.160.
- ⁴² Dowód ten zasługuje na to, by go zawsze z szacunkiem wymieniać. Jest on najstarszy, najjaśniejszy i najbardziej dostosowany do pospolitego rozumu ludzkiego. I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s. 364 (B 651).
- ⁴³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s.366 (B 654).
- ⁴⁴ Por. O. Hoffe, *Immanuel...*, dz. cyt., s. 161.
- ⁴⁵ I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s. 367-368 (B 655).
- ⁴⁶ F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., s. 323.
- ⁴⁷ Por. O. Hoffe, *Immanuel...*, dz. cyt., s. 162.
- ⁴⁸ Tamże.
- ⁴⁹ M. J. Siemek, *Immanuela Kanta...*, art. cyt., s. 171.
- ⁵⁰ Por. O. Hoffe, *Immanuel...*, dz. cyt., s. 162.
- ⁵¹ M. J. Siemek, *Immanuela Kanta...*, art. cyt., s. 171.
- ⁵² V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i «śmierć metafizyki»*, Lublin 1998, s. 97.
- ⁵³ P. Łuków, *Kanta «Krytyka praktycznego rozumu»*, w: „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” 4 (1995), nr 4, s. 216.