

STANISŁAW HANUSZEWICZ
Uniwersytet Zielonogórski

KANTOWSKA OBRONA TEIZMU NATURALISTYCZNEGO

Ale [...] co w takim razie począć z dowodami na istnienie Boga, których, jak wiadomo istnieje dokładnie pięć? [...] Jeden z tych dowodów nie ma najmniejszej wartości [...] Brawo! Pan dokładnie powtórzył pogląd nieokiełznanego staruszka Immanuela w tej materii. Ale zabawne, że stary najpierw doszczętnie rozprawił się z wszystkimi pięcioma dowodami, a następnie, jak gdyby szydząc z samego siebie, przeprowadził własny, szósty dowód¹.

Tytuł artykułu może brzmieć nieco zaskakująco, bowiem w swej krytyce dowodów teistycznych Immanuel Kant wykazuje niemożność rozstrzygnięcia dylematu między teizmem a ateizmem za pomocą naturalnych władz poznawczych. Nie opowiada się też po stronie nadnaturalizmu. Ale co ciekawe, mimo swej własnej krytyki dowodów teistycznych, szuka racjonalnego i zarazem naturalistycznego uzasadnienia teizmu. To za wyjątkiem, na pierwszy rzut oka, niekonsekwencji myśliciela z Królewca. Racje przemawiające za takim posunięciem Kanta przedstawimy pod koniec artykułu, przypominając wprawdzie przeprowadzoną przez niego krytykę dowodów teistycznych.

Kant uważał, iż możliwe są tylko trzy sposoby dowodzenia istnienia Boga za pomocą rozumu spekulatywnego. Pierwszy i drugi (kosmologiczny i fizyko-teologiczny) biorą swój początek z doświadczenia zmysłowego postrzeganego świata - są to dowody *a posteriori*. Trzeci ze sposobów (ontologiczny), opiera się wyłącznie na samych pojęciach,

¹ M. Bułhakow: *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska i W. D. browski. Warszawa 2001, s. 17.

abstrahuj c od wszelkiego do wiadczenia - jest to dowód *a priori*. Wła- nie od tego filozof rozpoczyna sw krytyk .

J dro dowodu ontologicznego sformułowanego przez w. Anzelma z Canterbury (Aosty) jest nast puj ce. Bóg jest bytem, od którego nic doskonalszego nie mo na pomy le . Przekonanie, i Bóg istnieje tylko w naszym umy le (jest bytem jedynie pomy lanym), a nie w rzeczywisto- ci transcendentnej wobec umysłu, prowadzioby do wniosku, e nie jest On najdoskonalszym wyobra alnym bytem, jako e doskonalej jest ist- nie realnie, ni jedynie w umy le. Innymi słowy, jak utrzymuje w. Anzelm, ktokolwiek akceptuje to poj cie Boga i zarazem przeczy Jego istnieniu, ten sam sobie przeczy, skoro zaprzecza istnieniu Boga to tyle, co odrzuca Jego okre lenie jako najdoskonalszego bytu wyobra alnego, a zatem istniej cego.

W wieku XVII dowód ten przeformułuje Kartezjusz. Jego defini- cja Boga, jak pisze John Hick: ró ni si od definicji anzelmia skiej. Za- miast o „czym , ponad co nic wi kszego nie mo e by pomy lane” Kartezjusz mówi o „najdoskonalszym bycie” (im *être souverainement parfait*)².

Zdaniem Hicka: podstawowy wkład [Kartezjusza] do analizy argu- mentu polegał na zwróceniu uwagi na dotychczas ukryte zało enie, e istnienie jest cech , atrybutem lub orzecznikiem, tak, e jest mo liwe postawienie pytania, czy dane *x* posiada czy nie posiada danego atry- butu. Kartezjusz twierdzi *explicite*, e „istnienie jest doskonało ci”, tzn. po danym atrybutem, który doskonalej jest mie ni go nie posiada , i streszcza swój argument [:] „koniecznie musz przyj , i Bóg istnieje, skoro przyj łem, e posiada on wszelkie doskonało ci, gdy istnienie jest jedn z nich”³.

Wła nie w tym miejscu, zdaniem Kanta, kryje si bł d dowodu on- tologicznego: nie w idei Boga, któr Kant akceptuje, lecz w zało eniu, jakoby istnienie było doskonało ci , czyli pozytywn i po dan wła- sno ci . Aby wykaza bł dno takiego my lenia, filozof analizuje zna- czenie słowa „Jest”. Uwa a on, e „Jest”, rozumiane jako istnienie, pełni wprawdzie rol orzecznika gramatycznego (logicznego), ale nie jest

² J. Hick: *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. Miłowit Kuni ski. Kraków 1994, s. 144.

³ Tam e, s. 144-145.

„orzeczeniem realnym”: „tzn. pojęciem czegoś, co może dołączyć się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie uznaniem w istnieniu (*Position*) pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie”⁴.

Należy jednak zapytać, jakie konotacje wiąże Kant z pojęciem „orzeczenia realnego”. Otfried Höffe uważa, iż: „«Realny» nie oznacza [...] u Kanta, tak jak dziś, «rzeczywisty»; stąd to orzeczenie, które nie jest realne, nie jest *bynajmniej* jedynie pozornym orzeczeniem. Zgodnie z tablicą kategorii «realno» jest kategorią jako takiej i oznacza treść, do której, to, czym jest rzecz. Jeśli zatem w argumentie ontologicznym Bóg definiowany jest jako istota najdoskonalsza i najrealniejsza, to oznacza to wtenczas, że nie brakuje jej pozytywnej treści, a jedynie po danej własności. To wyobrażenie Boga jest słuszne, powiada Kant; tyle tylko, że istnienie nie jest określeniem właściwej własności. Stwierdzenie mówiące o istnieniu niczego nie dorzuca do treści Boga”⁵.

Zatem nie jest tak, iż Bóg, oprócz takich własności jak: wszechmoc, wszechwiedza itp. posiada jeszcze własności, jak stanowi istnienie. Przeciwnie, w stwierdzeniu mówiącym o istnieniu zakłada się ostatecznie ukształtowane pojęcie Boga i twierdzi się, że przedmiot o wspomnianych własnościach faktycznie istnieje. Błąd tego dowodu ontologicznego dopatruje się więc Kant w tym, że próbuje się w nim dowodzić, iżśd: „Bóg istnieje” jest analitycznie prawdziwy, podczas gdy, zdaniem Kanta, śd nie może być zarazem egzystencjalny w treści i analitycznie prawdziwy, albowiem, jak twierdzi Kant, każde zdanie egzystencjalne jest syntetyczne.

W pytaniu o istnienie Boga chodzi nam o istnienie rzeczywiste, nie błądce jedynie pomyslanym, zatem odpowiedzi nie możemy udzielić, jak w przypadku przedmiotów matematycznych, za pomocą konstrukcji w czystej naoczności. Na istnienie przedmiotów transcendentnych wobec podmiotu poznającego wskazują spostrzeżenia zmysłowe błąd wywodzone ze spostrzeżeń wniosków. Dowód ontologiczny formułowany na gruncie czystego myślenia, nie dysponuje interesującym nas kryterium istnienia, dlatego nie możemy dowiedzieć istnienia Boga. Dodajmy jeszcze, że w dowodzie tym - zdaniem Kanta - porządek właściwy (bytu

⁴ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. 1-2, przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957, t. 2, s. 339.

⁵ O. Höffe: *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 157.

możliwego) mylnie utożsamia się z porządkiem realności (bytu realnie istniejącego).

W drugim dowodzie poddanym krytyce przez Kanta (kosmologicznym) wychodzi się od tego, i w ogóle coś istnieje w czasie i w przestrzeni. Uważa się ten fakt za przypadkowy (przygodny), poszukuje się jego podstawy. Podstawa ta musi posiadać charakter samowystarczalny, a więc w adekwatny sposób nieuzależnionej, przyczyny, będącej dostateczną i kresem całego ciągu podporządkowanych sobie i przypadkowych przyczyn. Jest to pierwszy krok tego dowodu, który ma wykazać, i taka przyczyna jest bezwzględnie konieczna - w przeciwnym wypadku nie mielibyśmy pełnego wyjaśnienia i nie moglibyśmy, tego co przypadkowe, dostatecznie uzasadnić w jego faktycznym istnieniu. Drugi krok w tych rozważaniach polega na tym, i z pojęcia istoty bezwzględnie koniecznej wnosi się o istnieniu desygnatu pojęcia istoty najrealniejszej, a więc z konieczności istniejącej, gdy jedynie ona, zdaniem zwolenników tego dowodu (w ujęciu Kanta), spełnia warunki bezwzględnej konieczności. Oba kroki dowodu kosmologicznego zawierają, według Kanta: „całe gniazdo uroszczeń dialektycznych, które krytyka transcendentálna może łatwo odkryć i zburzyć”⁶.

Co do początkowego kroku, zarzuty Kanta są następujące. Zasada, by z czegoś przypadkowego wnioskować o przyczynie, ma znaczenie i sens jedynie w świecie zmysłowym, a posługiwanie się kategorią przyczynowości w odniesieniu do przedmiotów, które nie są dane w spostrzeżeniu, jest niedopuszczalne i błędne. Po drugie, nieuzależniona konieczność potrzebna nam jako podłoże wszelkich rzeczy wikała rozum w następującym rozterku: istota bezwzględnie konieczna, która jako ostateczne podłoże wszelkich rzeczy, jest „od wieczności po wieczność”, zadaje sobie bowiem jeszcze pytanie: „lecz skąd jestem ja sam?”. W ten sposób otwiera się możliwość stawiania dalszych pytań, a kosmologiczne wyobrażenie Boga nie udziela definitywnej odpowiedzi względem wszelkiego stawiania pytań, nie rozpoznaje ostatecznego podłoża wszelkich rzeczy. Rozum dąży do zakreślenia stawiania pytań, a jednak nie może dotrzeć do ostatecznego kresu.

⁶ I. Kant: dz. cyt., t. 2, s. 350.

Krytyka drugiego kroku dowodu polega na zarzucie, i podobnie, jak w dowodzie ontologicznym, wnioskuje się tu z samych pojęć. Ponadto, jak dowodzi Kant, pojęcia te są równozakresowe, tak i można odwrócić drugi krok dowodu kosmologicznego, a wówczas: „samo pojęcie istoty najrealniejszej musi wiecze z siebie jej absolutnie konieczność, co głosi dowód ontologiczny [...]”.

W ten sposób dowód kosmologiczny podpada pod ten sam krytyk, co dowód ontologiczny, stwarzając jedynie złudzenie zupełnie nowego dowodu.

Trzecim z możliwych dowodów istnienia Boga, krytykowanym przez Kanta, jest dowód fizyko-teologiczny. Wychodzi się tam z przekonania, że w przyrodzie obserwujemy porządek i celowość, a następnie poprzez porównanie z wytworami ludzkimi uznaje się, i taki porządek i celowość nie mogą być dziełem samej przyrody, lecz istoty dysponującej intelektem i wolą. Z kolei empirycznie obserwowany porządek i celowość świadczą o absolutnej zupełności porządku i celowości, której odpowiada absolutnie konieczny stwórca, a z pojęcia absolutnie koniecznego stwórcy wnosi się o jego istnieniu.

W pierwszej części tego dowodu Kant dopatruje się niczym nie uprawnionego wnioskowania przez analogię. Nie ma bowiem żadnych podstaw, by twory przyrody porównywać do wytworów ludzkich, szukając ich przyczyny w działaniu jakiegoś intelektu, jak w przypadku ludzkiej aktywności. Wedle Kanta, ludzka celowość jest jedyną, jak człowiek zna: „Rozum nie mógłby wziąć sam przed sobą za to odpowiedzialności, jeżeli eliby chciał przejść od przyczynowości, którą zna, do niejasnych i nie dających się wykazać zasad wyjaśniania, których nie zna”⁸.

Zatem w dowodzie tym wnosi się w sposób niedopuszczalny ze znanego o tym, co nieznanie. Nawet jeżeli by się uważyła ta analogia za dopuszczalną, to niczego więcej ona nie uzasadnia, jak istnienia jakiegoś budowniczego świata, platońskiego Demiurga, ale nie Boga, który jest tego świata stwórcą (człowiek nie stwarza, lecz jedynie kształtuje zastany już materiał). Nie można również wnosić z empirycznie obserwo-

⁷ Tamże, s. 350.

⁸ Tamże, s. 367.

wanego porzdku i celowo ci o istnieniu ich absolutnego stwórcy, a jedynie o przyczynie, której mdro i moc jest proporcjonalna do zaobserwowanego stanu. Wszelkie nasze do wiadczenie jest skonczone i uwarunkowane, nie mamy zatem adnego oparcia dla twierdzenia, i moc i mdro le ce u podstaw wiata musz by niesko czenie wielkie.

Na tym etapie, wedle Kanta, dowód fizyko-teologiczny ponosi fiasko. Pozostaje jednak do rozpatrzenia jeszcze jeden krok tego dowodu: celowo i ład w wiecie, którego istnienie jest przypadkowe i uwarunkowane, musz mie ostatecznie przyczyn poza nim, któr jest co bezwzgl dnie koniecznego. Krok ten jednak, jak utrzymuje Kant, odpowiada dowodowi kosmologicznemu, który z kolei zakłada ontologiczny, ten natomiast, zdaniem Kanta, nie ma warto ci dowodowej.

Konkluzja zatem jest nast puj ca. Istnienia Boga nie da si dowie ani za pomoc dowodów empirycznych, ani czysto poj ciowych, ani te za pomoc powizania ich ze sob . Nie oznacza to jednak, e Bóg nie istnieje. Negatywne twierdzenie, wedle Kanta, jest raczej równie niemo liwe do udowodnienia, jak pozytywne. Je li tak, to gdzie tkwi powód naszej bezsilno ci wobec pytania o istnienie Boga, skoro samo poj cie, jak s dzi Kant, daje si bez sprzeczno ci pomy le ? Okazuje si , e b d tkwi w samym pytaniu, albowiem, jak pisze Höffe:

„Najbardziej radykalne stwierdzenie Kanta w kontek cie teologii naturalnej nie brzmi: [istnienia] Boga nie da si dowie teoretycznie; brzmi ono: rozum teoretyczny nie ma adnej uprawnionej mo liwo ci cho by nawet tylko pyta o istnienie Boga. «Istnienie» bowiem jest pewn kategori , tak i pytanie o istnienie Boga zakłada, e Bóg jest czym , co daje si okre li za pomoc kategorii. W ten sposób w pytaniu miesza si ze sob transcendentaln ide z transcendentnym poj ciem; wyobra enie absolutnej zupełno ci wiedzy, nieodzowne z punktu widzenia czystego rozumu, zamienione zostaje z poj ciem ewentualnie istniej cego przedmiotu. To nie dopiero poszczególne kroki dowodzenia, lecz samo tytułowe poj cie «Istnienia Boga» wikła spekulatywn teologii w dialektyczny pozór”⁹.

⁹ O. Höffe: dz. cyt., s. 154.

Wydaje się, że jest to klasika naturalistycznego teizmu. Rozum teoretyczny - tak wychwalany przez filozofów, od starożytnej Grecji po czasy - okazuje się nie dysponować żadnymi środkami, umożliwiający przeprowadzenie dowodu na istnienie Boga. Czy nie należałoby więc zawiesić się (*epoche*) i w ten sposób ratować resztki racjonalizmu? Kant jednak znajduje rozwiązanie tej trudności. Ale droga do uzasadnienia naturalistycznego teizmu wiedzie nie poprzez rozum teoretyczny, któremu tyle miejsca poświęcali poprzednicy Kanta. Zdaniem myślicieli z Królewca należy zwrócić uwagę na inną rolę władz poznawczych - rozum praktyczny i formułowane przez niego trzy postulaty. Ostatecznie okazuje się, że tylko postulaty rozumu praktycznego są w stanie uratować i usankcjonować teizm:

„Tymi postulatami są postulaty nie miernotności, wolności rozpatrywanej pozytywnie (jako przyczynowości istoty, o ile istota ta należy do świata inteligibilnego), i istnienia Boga. Pierwszy wypływa z praktycznie koniecznego warunku przystosowania trwania [istoty] do całkowitego spełnienia prawa moralnego - drugi z koniecznego założenia niezależności od świata zmysłów i zdolności determinowania swojej woli według prawa świata inteligibilnego, tj. wolności - trzeci z konieczności warunku [wymaganego] dla takiego świata inteligibilnego, by był najwyższym dobrem, [a spełnionego] przez założenie najwyższego samodzielnego dobra, tj. istnienia Boga”¹⁰.

Postulaty te są - zgodnie z argumentacją transcendentálną - konieczne, aby miała swoje podstawy absolutystyczna etyka i możliwe było odparcie widma sceptycyzmu, a tym bardziej relatywizmu. Warto w tym miejscu nieco więcej powiedzieć o Kantowskiej filozofii praktycznego rozumu oraz idei Boga na jego gruncie.

Kant, mimo iż obala dowody czystego rozumu, sądzi, że poznanie Boga ma racjonalną podstawę w koncepcji moralności. Bóg - zgodnie z Kantowskim pojmowaniem praktycznego rozumu - nie jest przedmiotem wiedzy (czystego, spekulatywnego rozumu), co więcej nie może być obiektem poznania przedmiotowego, może natomiast być przedmiotem filozoficznie ugruntowanej nadziei. Nadzieja ta ma charakter moralny.

¹⁰ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, przekład, przedmowa i przypisy J. Gałęcki. Warszawa 1984, 2. wyd. (1. wyd. 1972), s. 212-213.

Wedle Kanta, etyka ma podstaw w pojęciu wolnej istoty ludzkiej, która sam siebie wierzy w bezwarunkowymi prawami. Po to jednak, aby być podmiotem moralnym, wiara w Boga - zdaniem Kanta - nie jest konieczna. Filozof ten jest przekonany, że kto tylko dlatego postępuje zgodnie z prawem moralnym, i liczy na nagrodę po śmierci, podważa w ten sposób autonomię istoty ludzkiej. Można na rzecz, że Kant odrzuca tym samym uzasadnienie pragmatyczne (istnienia Boga) obecne w założeniu Pascala, poszukując uzasadnienia epistemicznego, ale już na gruncie rozumu praktycznego.

Rozum praktyczny pragnie odkryć ostateczny cel autonomicznego podmiotu moralnego. Tym celem ma być właśnie Bóg. Postulaty rozumu praktycznego są w istocie koniecznymi przesłankami najwyższego Dobra - Boga. Kant stara się wykazać, że trzeba je koniecznie założyć, aby w ogóle pomyśleć najwyższe Dobro jako możliwe. Tylko w ten sposób będzie można usankcjonować potrzebę sensu (nadziei), formułowaną przez rozum praktyczny, i uznać ją za możliwą do spełnienia. Prawo moralne ma, zdaniem Kanta, charakter konieczny, dla człowieka, podlegającego mu, dochodzi do przekonania, że to sam rozum zmusza go do wiary w Boga oraz nieśmiertelności duszy. Dla Kanta nie jest absurdem to, że my się urodziliśmy, ani to, że umrzemy. Pesymistycznej filozofii egzystencjalistycznej - zarówno przeszłej jak i przyszłej - mylił z Królewca przeciwstawia eudajmonistycznie pojęte cnoty. Podmiot moralny, będący wolny, ma przed sobą perspektywę nieskończoności, w której może realizować się postępek moralny człowieka. Tak oto doczesne starania moralne zostają przedłożone w nieskończoność. W ten jednak sposób Kant zmienia tradycyjne (zwłaszcza chrześcijańskie) wyobrażenie życia po śmierci. Człowiek wciąż pozostawał w sytuacji ewentualnego kuszenia, albowiem wiato pojmował Kant jako możliwe tylko w wypadku czystych inteligencji, nie potrzebujących już procesu umoralniania¹¹. Nie wyklucza to jednak, zdaniem Kanta, sprzeczności cnoty ze szczęściem.

Wracając do kwestii istnienia Boga można podsumować powyższe rozważania - za Kantem - twierdzeniem, że etyka w nieodzowny sposób wiedzie ku religii. Należy ponadto pamiętać, że postulat istnienia

¹¹ Zob. O. Höffe: dz. cyt., s. 252.

Boga: „opiera się na czterech założeniach. Zgodnie z ideą najwyższego dobra, *po pierwsze*, człowiek moralny zasługuje na to, by być szczęśliwym; *po drugie*, bycie moralnym nie gwarantuje proporcjonalnego [stopnia] szczęśliwości; *po trzecie*, jedyną pomoc w tym kłopotliwym położeniu jest nadzieja, i istnieje władza przydzielająca należne szczęście; *po czwarte*, taka władza przydzielania [szczęśliwości] jest jedynie w gestii istoty, która jest (a) wszechwładca, po to, by nigdy się nie myliła w kwestii zasługiwania na szczęście; która jest (b) wszechmocna, po to, by stale mogła dokonywać proporcjonalnego przydziału szczęśliwości; i która (c) jest wierna, po to, by owo przydzielanie realizowała w sposób niezachwiany. Władza tak posiada jedynie bóg [...]”¹².

Charakterystyczne jest to, że Kant wprawdzie dokonuje krytyki znanych mu dowodów teistycznych (*Krytyka czystego rozumu*, 1781). Wkrótce jednak myśliciel przechodzi do *Uzasadnienia metafizyki moralności* (1785)¹³, gdzie szkicuje fundament uzasadnienia moralności pozytywnej. A już niebawem w *Krytyce praktycznego rozumu* (1788) uzasadnia jedną z centralnych tez swej etyki: imperatyw kategoryczny, który jest bezwzględnym nakazem - jest on syntetyczny *a priori*. Kantowski krytyczny okres wieczy dzieło *Krytyka władzy sędziwej* (1790)¹⁴, które jest - w jakiej mierze - dopełnieniem zarówno *Uzasadnienia metafizyki moralności*, jak też *Krytyki praktycznego rozumu*.

Naszycowana tu droga krytycznego etapu myśliciela filozofa z Królewca pokazuje jego odchodzenie od klasycznych dowodów na istnienie Boga, na rzecz własnego dowodu. Jest to ten szósty dowód, o którym wspomina Woland, wyznaczając od razu możliwy kształt sytuacji problemowej: miałyby być możliwe tylko sześć dowodów na istnienie Boga. Kant obalił pięć znanych tradycji - ale przeprowadził swój własny, szósty dowód. Określony - ze względu na różne interpretacje - jako dowód deontologiczny (z istnienia moralnego obowiązku i sumienia). Jest to dowód antropologiczny, a raczej jedna z jego wersji. Znamienne jest, że Woland - w swej krytyce Kantowskiego krytycyzmu - nie wnika tu

¹² Tamże, s. 252.

¹³ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg. Warszawa 1971.

¹⁴ I. Kant: *Krytyka władzy sędziwej*, przeł. J. Gałęcki. Warszawa: 1962.

w szczególności i pomija jeden z najciekawszych dowodów antropologicznych: z do wiadczenie religijnego¹⁵. Sam wci si do niego odwołuj c.

W zwi zku z tym warta byłaby rozwa enia kwestia, czy Kant, broni c teizmu naturalistycznego, nie otwiera furtki dla naturalizmu teistycznego, a tym samym dla projektów naturalizacji epistemologii, z których zasłyn ł Willard Van Orman Quine?

Sprawa ta - jak to u Kanta - jest nieco zawikłana, ale ograniczmy si tu do stwierdzenia, e wedle Kanta, Bóg - cho jest tylko postulatem rozumu praktycznego - musi istnie . Jest on bowiem gwarantem moralności, a jednocze nie sprawiedliwo ci. Gdy bez Boga wszystko wolno.

Kant pragnie nas przekona , e je li nie zgodzimy si z jego argumentacj , to naturalistyczny teizm znajdzie si w opałach. Pragn libymy zapyta Kanta: co b dzie wówczas, je li warto jego dowodu oka e si taka, jak tych, które - w swym mniemaniu - obalił? Ale tego, niestety, si nie dowiemy, o czym zapewnia nas specjalista od czarnej magii - Woland: „Kant ju od stu z gór lat przebywa w miejscach znacznie bardziej odległych ni Sołowiki i wydobyć go stamt d jest zupełnie niemo liwe [...]”¹⁶.

Summary

In this paper we try to show how Immanuel Kant defends naturalistic teism. It may sound surprisingly, however Kant's position seems quiet clear. Firstly, we analyse Kant's refutation of traditional arguments for the existence of God presented in his *Critic of Pure Reason* (1781). In his later works - *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) and *Critic of Practical Reason* (1788) - Kant described the fundamental principle of morality in two formulations of the categorical imperative. His work, of that period, ends up with *Critique of Aesthetic Judgement* (1790). Despite of his criticism of traditional arguments for the existence of God Kant is one of the distinguished advocate of naturalistic teism. It may be interesting to consider whether Kant's naturalistic move inspired W.V.O. Quine naturalism in epistemology. And perhaps because of this later involvements Woland mocked at Kant.

Key words: Naturalistic teism, existence of God, naturalism.

¹⁵Zob. S. Kowalczyk: *Filozofia Boga*. Lublin 2001, s. 201 i nn.

¹⁶M. Bułchakow: dz. cyt., s. 18.