

Koncepcja intelektu a rozumienie wiary. Zestawienie poglądów Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta i Augusta Comte'a

Słowa kluczowe: intelekt, wiara, Tomasz z Akwinu, Immanuel Kant, August Comte

Pojęcie wiary nie przynależy tylko i wyłącznie do religii. Występuje ono również na gruncie wielu systemów filozoficznych. W zależności od rozumienia religii lub koncepcji filozofii pojęcie wiary przybiera różne znaczenia. Akcentując podmiotowy wymiar wiary można zauważyć, że jej struktura pozostaje niezmienna niezależnie od płaszczyzny religijnej czy filozoficznej, z którą jest związana. Najogólniej rzecz ujmując, wiara jest czynnością złożoną, którą

konstytuują akty intelektu i woli. W związku z tym warto prześledzić, w jaki sposób koncepcja intelektu wpływa na rozumienie wiary¹. W celu ukazania zależności między intelektem a wiarą zostaną zaprezentowane trzy koncepcje wiary w połączeniu z trzema koncepcjami intelektu wyrosłymi na gruncie wybranych systemów filozoficznych, które reprezentują Tomasz z Akwinu, Immanuel Kant oraz August Comte.

I. Trzy koncepcje wiary

Wybór trzech przykładowych koncepcji wiary zaproponowany w niniejszym artykule podyktowany jest przede wszystkim

typem filozofii, z którym łączy się określony rodzaj wiary. Związek wiary z filozofią polega m.in. na tym, że dzie-

Ks. dr Marcin Sieńkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Ełckiej, redaktor naczelny „Studiów Ełckich”.

¹ Równie dobrze można zbadać, w jaki sposób koncepcja woli różnicuje rozumienie wiary.

ki filozofii możliwe staje się rozumienie wiary jako ludzkiej czynności. Ponadto wychodząc z założenia, że wiara jest czynnością złożoną, należy oczekiwać, że sposób jej rozumienia będzie podyktowany zarówno koncepcją intelektu, jak i woli, które funkcjonują osobno, tj. zanim zostaną powiązane w czynność wiary.

Wiarę nadprzyrodzoną Tomasz z Akwinu definiuje jako akt rozumu przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli poruszonej łaską przez Boga². Wiara tego typu jest uznaniem za prawdę treści, które Bóg objawił. Jednakże z tego powodu, że prawdy podane do wierzenia przewyższają naturalne zdolności poznawcze ludzkiego intelektu, ich uznanie dokonuje się pod naciskiem woli, która dostrzega w nich dobro. W wierze nadprzyrodzonej zarówno działanie intelektu, jak i działanie woli są usprawnione łaską, czyli podniesione do poziomu prawdy i dobra nadprzyrodzonego³.

W ramach filozofii krytycznej Kant rozumie wiarę jako zasadę stanowiącą podstawę maksymy uznawania czegoś za prawdę ze względu moralnego. Tak pojęta wiara nazywa się czystą praktyczną wiarą rozumową⁴. Wiara tego typu nie jest nadprzyrodzona, a naturalna. Zachodzi ona na gruncie poznania praktycznego, a nie teoretycznego. Ponieważ cel ludzkich działań moralnych Kant

upatruje w tzw. dobru najwyższym, więc staje się ono możliwe tylko przy założeniu koniecznych środków (warunków) do niego prowadzących. Mowa tu o nieśmiertelności duszy oraz istnieniu Boga. Dobro najwyższe jako synteza dwóch składników, czyli postępowania zgodnego z prawem moralnym (cnota) i szczęścia będącego skutkiem cnotliwego postępowania, może być zagwarantowane tylko przy założeniu trwającego w nieskończoność istnienia ludzkiego oraz moralnego stwórcy świata, który dokonuje sprawiedliwej oceny ludzkich czynów według prawa moralnego. Z tego względu, że oba składniki dobra najwyższego nie znajdują uzasadnienia na gruncie poznania teoretycznego, Kant uzasadnia ich istnienie w porządku moralnym. Jednakże przyjęcie ich istnienia nie dokonuje się w drodze wiedzy, lecz dzięki wierze rozumowej⁵.

Z filozofią pozytywistyczną A. Comte'a związana jest odrębna koncepcja wiary, która ma charakter naturalny. Ponieważ religia w ujęciu Comte'a odcina się od nadprzyrodzonego objawienia, więc wiara nie polega na uznaniu za prawdę treści objawionych przez Boga. Przedmiotem wiary są dogmaty pozytywizmu, czyli prawdy odkrywane zgodnie z założeniami filozofii pozytywistycznej⁶.

² „Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, przeł. P. Belch, London 1966, 2-2, q. 2, a. 9 (dalej: STh).

³ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986, s. 118-120.

⁴ Por. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, w: tenże, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig 1983, s. 172-173.

⁵ Por. tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Galecki, Warszawa 2012, s. 203 (dalej: KPR).

⁶ Por. A. Comte, *Ogólna teoria religii*, tłum. W. Bieńkowska, w: B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977, s. 251; tenże, *The Catechism of Positive Religion*, tłum. R. Congreve, Clifton 1973, s. 41; J. Domaradzki,

Wiara w sensie pozytywistycznym jest zaufaniem do racjonalnych założeń wypracowanych przez kompetentnych naukowców, a nie ślepych poddaniem się komuś. Jest rozsądnym zaufaniem do uczonych, którzy odkrywają, poznają i przekazują prawdy pozytywistyczne⁷. Rozumienie wiary jako zaufania wiąże się z przyjmowaniem czyjegoś świadectwa, które łączy się z autorytetem tego,

kto o czymś zaświadcza. Wiara w ujęciu Comte'a jest więc zawierzeniem drugiemu człowiekowi. Dzięki niej możliwe staje się przyjęcie i przekazywanie dziedzictwa pozytywistycznego. O tak rozumianej wierze Comte mówi, że jest usposobieniem do przyjmowania i uznawania za prawdę tego, co stanowi istotę pozytywizmu⁸.

2. Trzy koncepcje intelektu a poznanie istnienia Boga

Wymienione typy wiary świadczą, że wiara w aspekcie podmiotowym jest przede wszystkim działaniem intelektu, który uznaje za prawdę to, co stanowi przedmiot wiary. Jednakże do uznania prawdy w wierze intelekt potrzebuje wsparcia innej władzy w postaci woli. Dlatego warto przyjrzeć się, jakie możliwości poznawcze ma każda z koncepcji intelektu obecnego w poszczególnych

typach wiary. Chodzi głównie o to, aby wykazać, czy intelekt jest w stanie samodzielnie twierdzić, że Bóg istnieje. Jeśli jest on w stanie dojść do takiego wniosku na podstawie naturalnych możliwości poznawczych, to droga do przyjęcia objawienia pozostaje otwarta. W przeciwnym razie wiara ogranicza się jedynie do działania w porządku naturalnym⁹.

2.1. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu

Na gruncie filozofii realistycznej reprezentowanej przez Tomasza z Akwinu intelekt stanowi umysłową władzę poznawczą¹⁰. Wyodrębnia się go na pod-

stawie aktów poznania umysłowego skierowanych do właściwego przedmiotu. Przedmiotem materialnym intelektu jest realnie istniejący byt, a przedmio-

Religia Ludzkości. Augusta Comte'a socjologiczna wizja religii, Poznań 2005, s. 44; M. Pickering, *Le positivisme philosophique: Auguste Comte*, „Revue interdisciplinaire d'études juridiques” 67(2011), nr 2, s. 60.

⁷ Por. J.-M. Muglioni, *Le lien social selon Auguste Comte*, „Le Philosophoire” 39(2013), nr 1, s. 260-262; P. Arbousse-Bastide, *Auguste Comte et la sociologie religieuse*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” 22 (1966), s. 19-20.

⁸ Por. W. Pabiasz, *Typ i geneza ateizmu Augusta Comte'a (1798-1857)*, w: *Poglądy Augusta Comte'a z perspektywy schyłku XX wieku*, red. I. Światała, Częstochowa 1999, s. 30.

⁹ Należy dodać, że wiara nadprzyrodzona nie usuwa wiary naturalnej. Co więcej, ona ją zakłada.

¹⁰ Por. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 82-92.

tem formalnym – istota bytu w rzeczach materialnych¹¹. W ramach poznania bytu intelekt jest zdolny do wykonywania różnych aktów. Poznanie intelektualne obejmuje następujące funkcje: tworzenie pojęć, wydawanie sądów i przeprowadzanie rozumowań. W tej ostatniej funkcji intelekt nazywany jest rozumem¹².

Tomasz stoi na stanowisku, że byty istnieją jako konkretne, natomiast poznawane są na sposób ogólny. Tak więc byt jako konkret jest pierwszym przedmiotem poznania. Wtórnie wobec niego może być poznany podmiot poznający i sposób poznania bytu, a także poznanie istnienia Boga¹³. Ponieważ Bóg nie jest dostępny poznaniu w taki sam sposób, jak konkretne byty, to poznanie Jego istnienia nie dokonuje się bezpośrednio, lecz na podstawie bytów, które domagają się racji swego istnienia. Znaczący to, że istnienie Boga poznaje się jako rację istniejących bytów, jako ich przyczynę¹⁴.

Rozumowania Akwinaty, poświęcone poznaniu istnienia Boga, dotyczą kil-

ku sposobów (dróg), które umożliwiają stwierdzenie, że Bóg istnieje. Wychodząc od poznania realnych bytów, Tomasz zajmuje się argumentami na rzecz istnienia Boga¹⁵. Wprawdzie Bóg przewyższa wszystkie rzeczy, które są poznawalne za pomocą zmysłów oraz same zmysły, jednakże skutki działania Boga są zmysłowo poznawalne. Te właśnie skutki stanowią punkt wyjścia argumentowania na rzecz istnienia Boga¹⁶.

Argumentacja Tomasza przybiera postać tzw. pięciu dróg. Stanowią je następujące argumenty: z ruchu (zmiany), z przyczynowości sprawczej, z przygodności, z doskonałości, z celowości¹⁷. Ponieważ argumenty te są żywo dyskutowane, a literatura na ich temat jest obszerna, poniżej zostaną przywołane tylko dwa z nich.

Przykładowym argumentem, przemawiającym za uznaniem istnienia Boga, jest argument z ruchu. Na jego strukturę składa się kilka punktów. Zdaniem Tomasza faktem niezaprzeczalnym, potwierdzonym także przez zmysły, jest podleganie niektórych rzeczy ruchowi,

¹¹ Por. STh 1, q. 88, a. 3; STh 1, q. 87, a. 2; STh 1, q. 84, a. 7.

¹² Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1988, q. 15, a. 1 (dalej: *De veritate*); P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 91.

¹³ Por. STh 1, q. 5, a. 2; Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz, Kraków 2005, q. 1, a. 3; E. Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Warszawa 2014, s. 36; S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 199.

¹⁴ Por. STh 1, q. 88, a. 3; P. S. Mazur, *Poznanie Bytu Pierwszego w ujęciu filozofii klasycznej*, w: *Wiedza*, red. D. Leszczyński, Wrocław 2013, s. 55.

¹⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, q. 1, a. 2; F. S. Collins, *Belief: Readings on the Reason for Faith*, New York 2010, s. 47; D. Turner, *Faith, Reason and the Existence of God*, Cambridge 2004, s. 75.

¹⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Warszawa 2003, 1, 12.

¹⁷ Por. STh 1, q. 2, a. 3; M. A. Krąpiec, *Teodycea. Problem poznawalności istnienia Boga*, Lublin 2017; F. Ch. Bauerschmidt, *Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ*, Oxford 2013, s. 92-99.

czyli zmianie. Jednakże nic nie porusza się samo z siebie. Każda zmieniająca się rzecz została wprawiona w ruch przez coś innego. W dodatku poruszać się może tylko to, co jest w możliwości do ruchu. Z kolei to, co wprawia w ruch poruszaną rzecz, samo musi być zaktualizowane. Inaczej nie byłoby możliwe przeprowadzenie czegoś z możliwości do aktu. Tylko byt w akcie jest w stanie zaktualizować byt będący w możliwości. Zatem ruch wywołuje taki byt, który sam jest w ruchu. Jednakże, zaznacza Tomasz, w ciągu bytów poruszanych i poruszających nie można podążać w nieskończoność. Znaczący to wprawdzie, że dla każdego bytu poruszanego należy szukać bytu poruszającego, lecz nie każdy byt poruszający otrzymał ruch od innego bytu będącego w ruchu. Aby wyjaśnić ruch w świecie, czyli wskazać jego ostateczną przyczynę, należy wnioskować o takim poruszycielu, który sam nie podlega ruchowi. Wskazanie pierwszego bytu poruszającego sprawia, że można mówić o drugim i kolejnych bytach poruszających. Bez pierwszego poruszyciela nie zaistnieje żaden inny byt poruszający, gdyż każdy następny wprawia w ruch tylko dzięki ruchowi, który ostatecznie uzyskuje od pierwszego bytu poruszającego. Stąd też wyjaśnienie ruchu w świecie prowadzi do takiego bytu, który sam nie potrzebuje być poruszony, a wszystkie pozostałe byty porusza na zasadzie ostatecznej przyczyny ruchu. Wniosek, który z tego rozumowania wyprowadza

Akwinata stwierdza, że takim bytem jest Bóg¹⁸. Argumentowanie tego typu przeprowadza się przy użyciu samego tylko intelektu.

Inny przedstawiony przez Tomasza sposób poznania istnienia Boga na podstawie bytów zmysłowo poznawanych opiera się na przyczynowości sprawczej. Rzeczy materialne uczestniczą w ciągach przyczynowo-skutkowych. Znaczący to, że jedne z nich są przyczynami innych, które stanowią skutki tamtych. Pośród bytów poznawanych zmysłowo każdy skutek ma swoją przyczynę poza sobą. Gdyby jakiś byt był przyczyną sprawczą siebie samego, to istniałby, zanim zaczęłby istnieć, a to jest absurdalne. W poszukiwaniu przyczyn poszczególnych skutków nie można podążać w nieskończoność z takich samych powodów, dla których nie idzie się w nieskończoność w poszukiwaniu bytów poruszających dla bytów poruszanych¹⁹. W ciągu przyczyn sprawczych istnieją przyczyny najbliższe, pośrednie i ostateczna. Ostateczna przyczyna sprawcza to taki byt, który sam przyczyny nie ma, a wszystkim innym przyczynom udziela mocy sprawczej. Usunięcie ostatecznej przyczyny sprawczej skutkuje tym, że wszystkie pozostałe przyczyny tracą rację bytu. Należy zatem przyjąć istnienie pierwszej przyczyny sprawczej, którą jest Bóg²⁰. Ten sposób argumentowania przynależy do zadań intelektu.

O pięciu drogach św. Tomasza, uzasadniających istnienie Boga, należy po-

¹⁸ Por. STh 1, q. 2, a. 3; É. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Toronto 1994, s. 59-66.

¹⁹ Por. tenże, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 89.

²⁰ Por. STh 1, q. 2, a. 3.

wiedzieć, że na podstawie samych tylko bytów poznawanych zmysłowo możliwe jest dotarcie do poznania istnienia takiego bytu, który nie może być poznany dzięki zmysłom. Poznanie istnienia Boga to poznanie pośrednie, które przebiega od skutków do przyczyny. Jak się okazuje, zdolność tego typu rozumowania ma ludzki intelekt, który jest umysłową (niematerialną) władzą poznaw-

czą, mającą za przedmiot realnie istniejący byt. Intelekt, który poznaje realnie istniejący byt, poznaje również istnienie Boga. W ten sposób dostrzega się zależność między poznaniem bytu a poznaniem istnienia Boga. Z tego powodu, że istniejący byt jest poznawalny (racjonalny), poznawalne jest również istnienie Boga jako przyczyny bytu²¹.

2.2. Koncepcja intelektu w ujęciu Kanta

W systemie filozoficznym Kanta istotną rolę w procesie poznania odgrywają władze poznawcze zarówno zmysłowe, jak i umysłowe²². Całość władz poznawczych człowieka Kant dzieli na wyższe zdolności poznawcze, czyli władze umysłu, do których zalicza: intelekt, władzę sądenia (rozpoznawania) i rozum oraz na władze niższe, czyli zmysłowe. Każdej z władz umysłu przypisane są właściwe funkcje, którymi są odpowiednio: nadawanie jedności wyobrażeniom przy użyciu pojęć, wydawanie sądów i wnioskowanie²³.

Intelekt (*Verstand*) to podstawowa czysto poznawcza władza umysłu ludzkiego, która konstituuje przedmioty poznania teoretycznego. Jest to zdolność pomyślenia przedmiotu naoczności zmysłowej²⁴. Kant podkreśla, że zmysłowość i intelekt współpracują ze sobą w procesie

poznania do tego stopnia, że bez zmysłowości nie byłby dany żaden przedmiot, a bez intelektu żaden nie mógłby być pomyślany. Tak więc bez jednego z tych źródeł poznanie nie może mieć miejsca²⁵. Ponieważ intelekt poruszają przedmioty zmysłowe, to wszelkie poznanie rozpoczyna się od doświadczenia, ale nie całe poznanie z doświadczenia wypływa²⁶.

W ramach nauki pojętej apriorycznie przedmiot poznania nie jest dany jako gotowy obiekt, ale musi zostać skonstruowany. Nie jest nim to, co w filozofii realistycznej istnieje niezależnie od podmiotu poznającego, lecz pewnego rodzaju konstrukt powstały na bazie rzeczy i aktywności poznawczej podmiotu. Zgodnie z kantowską koncepcją poznania, która głosi, że podmiot warunkuje przedmiot, nie ma mowy o przedmiocie

²¹ Por. STh 1, q. 85, a. 5; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 319.

²² Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 32, 98 (dalej: KCR).

²³ Por. KCR, s. 110, 178; I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 20-23.

²⁴ Por. KCR, s. 99; A. Bobko, *Kant i Schopenhauer. Między racjonalnością a nicością*, Rzeszów 1996, s. 29-32.

²⁵ Por. KCR, s. 98; A. Bobko, *Człowiek w filozofii Immanuela Kanta*, w: I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. P. Sosnowska, E. Drzazgowska, Warszawa 2005, s. XV-XVI.

²⁶ Por. KCR, s. 53-54.

poznania, jeśli podmiot go nie wykreuje²⁷.

Gdy Kant stawia pytanie o aprioryczne warunki poznania, to poszukuje tego, co konstytuuje zjawisko i zarazem jest pochodne od podmiotu poznającego. Pytanie to nie skłania do poszukiwania tego, co pozostaje niezależne od podmiotu, gdyż każda taka rzecz jako niezależna pozostaje niepoznawalna. Podmiotowymi warunkami poznania są formy zmysłowe oraz formy intelektualne, czyli kategorie (pojęcia) intelektu.

Istnienie świata zewnętrznego nie stanowi dla Kanta problemu. W jego przekonaniu rzeczy istnieją z taką samą pewnością, z jaką przyjmuje się twierdzenie, że człowiek jest substancją myślącą²⁸. Zdaniem Krąpca Kant chciał z metafizyki i filozofii uczynić poznanie naukowe na wzór matematyki i fizyki. Istnienie nauki było dla niego niezaprzeczalnym faktem, który stanowi zarówno punkt wyjścia, jak i dojścia filozofii krytycznej. Ponieważ realność świata jest dana w przedstawieniach, więc Kant postawił pytanie: W jaki sposób można cokolwiek wiedzieć o rzeczach? Pytać, jak od przedstawień przejść do rzeczy, to pytać, jak od podmiotu przejść do przedmiotu. Problemem jest zatem przekroczenie granic podmiotu w postrzeganiu rzeczywistości. Rzeczywistość tę stanowią przedstawienia, a nie rzeczy same w sobie. Poznawalną rzeczywistością nie jest rzecz sama w sobie, ale jej przedstawienie. Rzeczywistość jest więc rzeczywistością

postrzegalną. Jeśli coś nie może być przedstawione, nie może też być poznawalne. Przedmioty poznawane są zjawiskami, bo się zjawiają (ukazują) w poznaniu. Dotarcie do rzeczy samych w sobie wymagałoby więc wyjścia poza same postrzeżenia, a z tym wiąże się wyjście poza intelektualne możliwości poznawcze²⁹.

Koncepcja intelektu wypracowana na gruncie filozofii apriorycznej w żaden sposób nie odnosi się do istnienia Boga. Cel poznania naukowego został tak wyznaczony, że za naukowe uznaje tylko to, co pochodzi od podmiotu poznającego. Czynniki pozapodmiotowe, które nie wchodzą w skład doświadczenia nie mają znaczenia dla przedmiotu poznania. Wyjście poza obszar, który wyznaczają kategorie intelektu, jest przekroczeniem jego kompetencji. Próba uznania i uzasadnienia istnienia Boga leży poza zasięgiem intelektualnej władzy poznawczej.

Oparcie nauki na doświadczeniu i związanie jej ze zjawiskami nie stanowi szczytu możliwości poznawczych człowieka. Chcąc wyjść poza zjawiska, aby dotrzeć do rzeczy samych w sobie, intelekt w funkcji rozumu podejmuje się utworzenia metafizyki. Rozum (*Vernunft*) w sposób naturalny zmierza do poznania tego, co nieuwarunkowane, w przeciwieństwie do uwarunkowanych zjawisk. Poznanie całości bezwarunkowej, w której zakres wchodzi również poznanie istnienia Boga, stanowi dopełnienie dostępnego w doświadczeniu

²⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, Lublin 2001, s. 207.

²⁸ Por. É. Gilson, *Byt i istota*, przeł. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 2006, s. 147.

²⁹ Por. KCR, s. 68; M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, w: tenże, *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000, s. 107.

świata zjawisk. Podobnie jak zmysły i intelekt posługują się właściwymi sobie formami poznawczymi, tak też rozum w stosunku do tego, co wykracza poza zjawiska, operuje formami *a priori*, czyli ideami³⁰.

Idee to takie pojęcia rozumu, które w przeciwieństwie do kategorii stosują się do rzeczy samych w sobie³¹. Kant wyróżnia trzy pojęcia rozumu: ideę duszy, ideę wszechświata, ideę Boga. Ich rola ogranicza się jedynie do wskazywania celu, ku któremu rozum dąży. Jednak nawet samo to dążenie nigdy nie zostanie spełnione, gdyż żadna z idei nie jest składnikiem doświadczenia³². Zabieg, polegający na stosowaniu kategorii, które dotyczą tylko zjawisk, do rzeczy samych w sobie, które wykraczają poza możliwe doświadczenie, skutkuje powstawaniem paralogizmów w rozważaniach poświęconych idei duszy, antynomii, gdy chodzi o ideę świata, oraz pseudodowodów w zakresie istnienia Boga³³.

Aby wykazać nierealność idei metafizycznych, Kant poddał krytyce każdą z nich, a wraz z nimi te działy metafizyki,

w których wiodły prym poszczególne idee rozumu. Ze względu na ideę wszechświata krytyce została poddana kosmologia, ze względu na ideę duszy – psychologia, natomiast krytyka teologii naturalnej miała miejsce z uwagi na ideę Boga³⁴.

Na gruncie poznania naukowego idea Boga nie mieści się w obszarze możliwego doświadczenia, które rozstrzyga o tym, co jest rzeczywiste, a co tylko pozorne. O Bogu nie można twierdzić tego samego, co o każdym zjawisku uzyskanym dzięki pojęciom intelektu. Aby możliwe było utworzenie zjawiska, potrzeba wpiętych wrażeń zmysłowych, na które nakładane są zmysłowe i intelektualne formy poznawcze. Ponieważ nie jest możliwe, aby człowiek odbierał wrażenia zmysłowe pochodzące od Boga, a zatem nie może być mowy o zjawisku Boga jako przedmiocie poznania naukowego.

Podjęta przez Kanta krytyka spekulatywnych dowodów istnienia Boga dotyczy głównie dwóch rodzajów dowodów uzależnionych od tego, co stanowi ich punkt wyjścia. Jedne z nich opierają

³⁰ Por. KCR, s. 310.

³¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2002, s. 174.

³² Metafizyka tego typu nie jest metafizyką w rozumieniu klasycznym, która stanowi teorię bytu realnie istniejącego. Kant odnosi się do metafizyki wypracowanej na gruncie filozofii niemieckiej głównie przez Wolffa i Baumgartena. Por. R. Rożdżeński, *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*, Kraków 2006, s. 18-28.

³³ Paralogizmy to fałszywe wnioski rozumu, które dotyczą idei duszy (psychologia) jako substancji 1) trwałej, 2) prostej, 3) tożsamej i 4) odrębnej, czyli bezwzględnej jedności podmiotowych warunków wszelkich przedstawień w ogóle. Kant wykazuje, że zgodnie z założeniami jego filozofii dusza nie może być daną podmiotowi myślącemu jako zjawisko. Por. KCR, s. 317-368. Idea świata to bezwzględna jedność przedmiotowych warunków zjawiska. W badaniach poświęconych idei świata (kosmologia) rodzą się antynomie (fałszywe wnioski) czystego rozumu, które dotyczą 1) początku istnienia świata w czasie i przestrzeni, 2) złożoności składników świata, 3) istnienia wolności, 4) istnienia istoty koniecznej. Natomiast ideę Boga Kant rozumie jako bezwzględną jedność przedmiotowych warunków możliwości przedmiotów w ogóle. Por. KCR, s. 369.

³⁴ Por. KCR, s. 314.

się na rozumowym pojęciu najrealniejszej istoty, inne na empirycznym pojęciu rzeczy uwarunkowanej. Dowody pierwszego typu to dowody aprioryczne, a drugiego – aposterioryczne³⁵.

Odrzucenie dowodów opartych na doświadczeniu wynika z tego, że Kant oddzielił zjawisko od rzeczy samych w sobie i te ostatnie uznał za niepoznawalne. Jeśli np. Tomasz z Akwinu posługuje się dowodzeniem opartym na doświadczeniu, to nie stanowi ono problemu, ponieważ przedmiotem poznania i zarazem punktem wyjścia argumentowania za istnieniem Boga jest realnie istniejący byt. Nie ma żadnego błędu, gdy zasady rządzące istnieniem bytu odczytuje się w procesie jego uwyraźnienia, a następnie te same zasady stosuje się w poszukiwaniu przyczyn tegoż bytu. Na tego typu postępowanie nie zgadza się Kant, ponieważ zasady dowodzenia, które mógłby wykorzystać w poszukiwaniu istnienia Boga, stosują się tylko do możliwego doświadczenia, podczas gdy Bóg nie jest przedmiotem poznawany w ten właśnie sposób. Celem apriorycznych form i zasad poznania jest konstytuowanie zjawiska, a używanie tego rodzaju narzędzi poznawczych poza zjawiskiem jest nie tylko nieskuteczne, ale i nieuprawione.

Przy użyciu założeń filozofii apriorycznej Kanta krytyka dowodów na istnienie Boga wykazała niedorzeczność trzech typów dowodzenia, czyli dowodu ontologicznego, dowodu kosmolo-

gicznego i dowodu fizyko-teologicznego. Brak doświadczenia Boga jest równoznaczny z zakwestionowaniem Jego istnienia jako przedmiotu poznania w postaci zjawiska. Czy w związku z tym Bóg nie istnieje?

Kantowska krytyka dowodów na istnienie Boga wykazała, że żaden z nich nie uzasadnia istnienia Boga. Rzecz w tym, że podobnie jak na ich podstawie nie można wykazać istnienia Boga, tak też nie jest możliwe udowodnienie czegoś przeciwnego. Na gruncie poznania teoretycznego kwestia obalenia istnienia Boga kończy się niepowodzeniem tak samo, jak wykazanie Jego istnienia. Nie chodzi więc o to, że Kant uznał jakoby Bóg nie istniał, ale o to, że dotychczas stosowane dowody nie są w stanie niczego wykazać. Wprawdzie rezultatem krytyki było odrzucenie dowodów, ale nie przekreślenie istnienia Boga w ogóle³⁶.

Istnienie rzeczy samych w sobie nie budziło sprzeciwu Kanta. Ich istnienie warunkowało możliwość doświadczenia i zjawisk. Natomiast problemem była poznawalność rzeczy samych w sobie. Ponieważ Kant zaliczał do nich idee rozumu, więc istnieniu Boga nie trzeba było wprawdzie zaprzeczać, ale wystarczyło opowiedzieć się za jego niepoznawalnością na gruncie poznania posługującego się intelektem. Poznanie tego typu miało wyraźne granice, a wyjście poza nie skutkowało nienaukowością (nieracjonalnością) poznania. Kwestia idei rozu-

³⁵ Dowody zaś aposterioryczne mogą mieć postać kosmologiczną, gdy wychodzą od doświadczenia przypadkowego przedmiotu albo formę fizyko-teologiczną, gdy rozpoczynają od dostrzeżonego porządku i jedności w świecie. Por. T. Kupś, *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Toruń 2008, s. 132-133.

³⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 177.

mu, czyli zagadnień metafizycznych była dla Kanta problemem przekraczającym granice racjonalnego poznania teoretycznego.

Konstrukt, na który składają się wrażenia i kategorie nie domaga się odniesienia do innego zjawiska, dzięki któremu byłoby ono zrozumiałe. Oznacza to zarazem, że odniesienie do Boga nie jest wymagane w celu poznania (zrozumienia) zjawiska. Ponadto Kant doszedł do

wniosku, że rozum spekulatywny nie potrafi wykazać, że Bóg istnieje³⁷. Intelkt, nazywany też rozumem teoretycznym pozostaje bezradny wobec problematyki Boga, ale z drugiej strony nie ma żadnych roszczeń wobec Niego. Rozum ten nie jest zainteresowany ani poszukiwaniem, ani uzasadnieniem istnienia Boga. Kantowska racjonalność teoretyczna nie potrzebuje żadnego czynnika, który można by utożsamić z Bogiem³⁸.

2.3. Intelkt w rozumieniu Augusta Comte'a

Wartości poznania naukowego Comte dociekał poprzez rozwiązanie trudności związanych ze sposobem pogodzenia różnorodności wrażeń dostarczanych przez zmysły z jednolitością obrazu właściwego nauce. Problem ten wymagał wpierw wyjaśnienia, czym jest subiektywność i obiektywność poznania. Świat zewnętrzny poznawany zmysłami nie dostarcza jedności, gdyż nie sposób odnaleźć jej w rzeczach. W dziedzinie zjawisk umysł również nie znajduje jedności. Tworzy co najwyżej abstrakcyjne zależności i prawa, które jednak nie wiążą się ze sobą. Jak dotąd nikt nie zdołał podporządkować ich wszystkim jednemu naczelnemu prawu. Ponieważ każde zjawisko zakłada jego obserwatora, więc Comte doszedł do wniosku, że porządek i jedność mogą pochodzić tylko od podmiotu. Jednakże koncepcję podmiotu pojmował inaczej niż np. Kant. Według Comte'a podmiotem nie jest indywidualny umysł, lecz cała ludzkość.

Poprzez rozwój dziejowy ludzkość uczy się obserwować i porządkować dane poznawcze. Zdaniem Comte'a nawet kategorie Kanta wykształciły się na przestrzeni historii i przekazywane są z pokolenia na pokolenie, aby na stałe zakorzenić się w myśli ludzkiej. Subiektywność nie oznacza więc równoprawności indywidualnych sądów lub wyborów³⁹. Tak oto postęp umysłowy całej ludzkości decyduje o stopniu poznania i uporządkowania poznawanego świata. Porządek i postęp to dwie naczelne kategorie systemu Comte'a, zarówno metodologiczne, jak i polityczne.

Metoda subiektywna realizuje pozytywistyczny postulat względności wiedzy, ujawnia bezsensowność dążeń do wiedzy absolutnej, traktuje naukę jako rezultat ewolucji rozumu ludzkiego. Badanie tej ewolucji pozwala zrozumieć kształtowanie się wyobrażeń, pojęć, teorii, a także koncepcji samej nauki. Historia nauki ukazuje rozwój ludzkiego

³⁷ Por. J. M. Byrne, *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, Kentucky 1996, s. 211.

³⁸ Por. M. Potępa, *Filozofia religii Kanta*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. R. Kozłowski, Poznań 2000, s. 51-52.

³⁹ Por. B. Skarga, *Comte. Renan. Claude Bernard*, Warszawa 2013, s. 115, 117.

intelektu. Zdaniem Comte'a, nie chodzi w niej tylko o śledzenie samych zmian zachodzących w nauce, lecz ich wyjaśnienie z socjologicznego punktu widzenia, czyli potraktowania nauki jako faktu społecznego⁴⁰.

Comte ustalił, że cała ewolucja umysła, jaką przeszła ludzkość, pozwala ująć się w jedno prawo⁴¹. Głosi ono, że wszelkie teoretyczne dociekania tak jednostki, jak i całej ludzkości przechodzą przez trzy różne fazy: teologiczną, metafizyczną i pozytywną – następujące kolejno po sobie. Stan pierwszy jest przygotowawczy i tymczasowy, chociaż niezbędny. Stan drugi niewiele różni się od pierwszego i jest tylko jego modyfikacją. Celem tego przejściowego stanu jest doprowadzenie do fazy trzeciej. Stan pozytywny oznacza ostateczny sposób funkcjonowania rozumu ludzkiego⁴².

Rozumienie filozofii pozytywistycznej jako fazy trzeciej zakłada znajomość dwóch pierwszych etapów rozwoju myśli ludzkiej. Na ich tle uwydatnia się jej specyfika. Faza teologiczna, która jest początkiem rozwoju myśli ludzkiej, zdaniem Comte'a, podejmuje zagadnienia nierozstrzygalne z punktu widzenia intelektualnych zdolności człowieka⁴³. U początków rozwoju myśli ludzkiej intelekt nie był zdolny do rozwiązywania

najprostszycy nawet problemów naukowych. W tym okresie podejmował się on przede wszystkim poznania pochodzenia wszechrzeczy, poszukując jej przyczyn pierwszych i celowych. Nadto skłaniał się do poznania sposobu ich powstawania. Jednym słowem, intelekt starał się dotrzeć do źródła wszystkiego, co istnieje. Comte mówi, że celem intelektu w tamtym okresie było zdobycie wiedzy absolutnej⁴⁴.

Między etapem teologicznym, odpowiadającym dziecięcemu okresowi rozwoju umysłowego, a stanem pozytywnym, który uchodzi za stadium duchowej dojrzałości, Comte umieścił fazę pośrednią, czyli metafizyczną. Nawet jeśli pośredniczy ona między pierwszym i ostatnim etapem, to bliżej jej do pierwszego. Tu również ma miejsce dążenie do wiedzy absolutnej. Natomiast zmieniła się metoda jej zdobywania. Metafizyka ma na celu wyjaśnienie istoty powstawania zjawisk, wewnętrznej natury istniejących rzeczy, ich pochodzenia i przeznaczenia. W tym celu rezygnuje ona z odwoływania się do czynników nadprzyrodzonych, a wprowadza byty, które Comte nazywa uosobionymi abstrakcjami. Na tym etapie rozumowanie zdobywa przewagę nad wyobraźnią. Najczęściej jest ono spekulatywne i skupia się na argumen-

⁴⁰ Por. tenże, *Wstęp*, w: A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przeł. J. K., B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973, s. XXV.

⁴¹ Por. B. Skarga, *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 2017, s. 60; Ch. Gérard, *Les religions et les cultures dans l'Occident européen au XIXe siècle (1800–1914)*, Paris 2014, s. 103–104.

⁴² Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, w: tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej...*, s. 4 (dalej: RFP); tenże, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, w: tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej...*, s. 159n (dalej: RCP); tenże, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1961, s. 11 (dalej: MP).

⁴³ Por. RFP, s. 4, 9.

⁴⁴ Por. MP, s. 11–12, 14.

towaniu, podczas gdy w pozytywizmie chodzi głównie o obserwację⁴⁵. Zaletą tej metody jest podporządkowanie bytów szczegółowych jednemu bytowi ogólnemu zwanemu naturą, co w pewnym stopniu przyczynia się do ujednoczenia systemu metafizycznego⁴⁶.

Na tle dwóch pierwszych faz wyrażniejsza staje się charakterystyka fazy pozytywnej. Dopiero w niej intelekt zyskuje samodzielność i osiąga swój ostateczny stan, którym jest racjonalny pozytywizm⁴⁷. Tym samym Comte odmawia racjonalności dwóm pierwszym fazom. Poszukiwanie prawd absolutnych uchodzi za nieracjonalne. Za rezygnacją z ich odkrywania przemawia m.in. ich nieprzydatność⁴⁸.

W stosunku do poprzednich faz rozwoju nastąpiły zasadnicze zmiany: przedmiot intelektu w postaci bytu został zastąpiony zjawiskami, miejsce poszukiwania przyczyn bytu zajęło odkrywanie praw zjawisk⁴⁹, a spekulację zastąpiła obserwacja wspierana rozumowaniem, która odtąd stanowi jedyną podstawę rzetelnej wiedzy⁵⁰. Zmiany te były całkowite, gdyż dotyczyły przedmiotu, metody i celu poznania, a więc tego, co w głównej mierze konstytuuje naukę⁵¹. W związku z tym narodziła się zupełnie nowa koncepcja nauki. Jej podstawą Comte uczynił naczelne prawwi-

dło, zgodnie z którym tylko te zdania są sensowne, które dają się sprowadzić do stwierdzenia jakiegoś faktu⁵². Faktami są również zasady nowej nauki, przy czym jako zasady wyjaśniające są one bardziej ogólne i bardziej abstrakcyjne od faktów wyjaśnianych, a dzięki postępowi nauki ich liczba dąży do zmniejszenia się⁵³.

Podstawowym zadaniem intelektu jest badanie faktów. Wprawdzie był taki okres, gdy intelekt zmierzał do odkrywania przyczyn rzeczy, ale z punktu widzenia założeń pozytywizmu tego rodzaju dociekania nie przynoszą żadnego pożytku. Ani wiedza metafizyczna ani rozum metafizyczny nie spełniają kryteriów obowiązujących w pozytywizmie. Nowa koncepcja poznania wyznacza intelektowi nowe zadania, których zakres nie wykracza poza odkrywanie związków zachodzących między zjawiskami. Odpowiedź na pytanie o rolę Boga w poznaniu teoretycznym, a zwłaszcza w kwestii rozumienia władz poznawczych na gruncie pozytywizmu nie może być pozytywna, gdyż władzom tym Comte wyznaczył zadania ściśle związane z poznaniem swoiście rozumianych faktów. Ponadto użytek, jaki wiąże się z funkcjonowaniem władz poznawczych, nie może być oderwany od zagadnień społecznych. Znamienne, że jak Comte'owi

⁴⁵ Por. RCP, s. 12; MP, s. 15.

⁴⁶ Por. RCP, s. 13-15.

⁴⁷ Por. MP, s. 16.

⁴⁸ Por. RCP, s. 15.

⁴⁹ Por. RCP, s. 16; MP, s. 15.

⁵⁰ Por. RCP, s. 15.

⁵¹ Por. P. Jaroszyński, *Jeden czy wiele celów filozofii?*, w: *Spór o rozumienie filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2009, s. 173-174.

⁵² Por. RCP, s. 15-17.

⁵³ Por. MP, s. 12-13.

chodziło o poznanie stałych praw między zjawiskami, tak też istotne było poznanie związków, które rządzą stosunkami społecznymi.

Bez względu na złożoność zjawisk poznane mogą być jedynie różne związki, które zachodzą między nimi. Chodzi tu głównie o stosunki podobieństwa i następstwa. To, co daje się zaobserwować jako stale zachodzące między jakimiś zjawiskami, zwie się prawem. Znaczy to, że oprócz tak rozumianych praw nie jest możliwe poznanie przyczyn tychże zjawisk. Jeśli nie da się wskazać ani pierwszej przyczyny, ani ostatecznego celu jakiegoś zjawiska, to poznanie naukowe musi się ograniczać do tego, co jest dane, a dane są tylko zjawiska⁵⁴.

Samo badanie zjawisk nie prowadzi jeszcze do bezwzględnej wiedzy na ich temat. Comte utrzymuje, że wiedza o zjawiskach zawsze pozostaje względna. Decydują o tym zarówno uwarunkowania samego podmiotu, jak również okoliczności zewnętrzne. Możliwości poznawcze człowieka są tu znacznie ograniczone. Powodem tego jest, że poznanie oznacza przede wszystkim poznanie zmysłowe, co tłumaczy obserwację jako metodę nadrzędną wobec spekulacji⁵⁵.

O względności poznania świadczą też pojęcia, które nie są zjawiskami tylko indywidualnymi, lecz przede wszystkim społecznymi. Są one skutkiem ciągłej i zbiorowej ewolucji. Podobnie jak wszelkie teoretyczne badania zależą od indywidualnych warunków człowieka, tak samo są zależne od rozwoju społecznego. W rezultacie ich własnością nie jest stałość, lecz względność⁵⁶.

Comte stoi na stanowisku, że nauka nie wyjaśnia świata, lecz go użytkuje. Zadowolona się wiedzą na temat tego, jak się rzeczy mają, w miejsce dociekania sensu i celu ich istnienia⁵⁷. Aby odpowiedzieć na pytanie „jak?”, wystarczy formułować twierdzenia oparte na zmysłowo poznanych faktach. Tego typu koncepcji poznania naukowego przyświeca legalizm, a nie kauzalizm⁵⁸.

Nauka pozytywistyczna poprzestaje na badaniu zewnętrznych okoliczności poznawanych zjawisk. Skupia się na ich opisie, rejestracji i ustaleniu stałych związków między nimi. Działania te są niezbędnym przedsięwzięciem w celu przewidywania nowych faktów. Poznaniu pozytywnemu przyświeca maksyma: wiedzieć, aby przewidywać⁵⁹. Umiejętność przewidywania stanowi, zdaniem Comte'a, podstawową cechą nauki pozy-

⁵⁴ Por. MP, s. 12, 15. Badając zjawiska pod kątem zachodzących między nimi związków, a nie przyczyny bytu Comte nie nawiązuje do metafizyki klasycznej. Metafizykę pojmuje w duchu idealizmu niemieckiego, jako teorię krytyczną, ale od niej również się odcina. Por. K. Żydek, *Comte Auguste*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 261; R. Kleszcz, *Krytyka rozumu pozytywistycznego*, w: tenże, *O rozumie i wartościach*, Łódź 2007, s. 34.

⁵⁵ Por. RFP, s. 48.

⁵⁶ Por. RCP, s. 18.

⁵⁷ Por. RCP, s. 176; M. A. Krąpiec, *Koncepcje nauki i filozofia*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, praca zbiorowa, Lublin 2003, s. 28; J. K. Ingram, *Human Nature and Morals According to Auguste Comte: With Notes Illustrative of the Principles of Positivism*, London 1901, s. 103.

⁵⁸ Por. MP, s. 302.

⁵⁹ Por. MP, s. 26, 301-302.

tywnej, gdyż jest koniecznym rezultatem stałych związków między zjawiskami. Towarzyszy mu przekonanie o niezmienności praw przyrody. Tak rozumiana nauka rezygnuje z celu czysto teoretycznego, a realizuje cele praktyczne⁶⁰.

Koncepcja intelektu w połączeniu z koncepcją nauki w żaden sposób nie

wskazuje na istnienie Boga. Pytanie leżące u podstaw nauki pozytywistycznej jest pytaniem o wąskim zasięgu. Zdaniem Comte'a wiarę prędzej czy później zastąpi poznanie naukowe, które rozszyfruje wszystkie zawarte w niej tajemnice⁶¹.

3. Intelekt a wiara – podsumowanie

Powyższe rozważania zmierzały do ukazania zależności między intelektem a wiarą. Na ich podstawie można wnosić, że każda z przedstawionych koncepcji wiary związana jest z inną koncepcją intelektu. Racją uzasadniającą tę zależność jest zdolność intelektu do wykazania istnienia Boga. Koncepcja intelektu wykazującego, że Bóg istnieje, stwarza możliwość przyjęcia objawienia, czyli wiary nadprzyrodzonej będącej uznaniem tego, co Bóg objawił. Ten typ intelektu jest charakterystyczny dla filozofii realistycznej reprezentowanej przez Tomaśa z Akwinu.

Kanta koncepcja intelektu związana jest z samym badaniem zjawisk. W porządku poznania teoretycznego nie ma możliwości wykazania, że Bóg istnieje, ponieważ nie jest On zjawiskiem, czyli przedmiotem możliwego doświadcze-

nia. Natomiast sposób wykazania, że Bóg istnieje jest możliwy w porządku praktycznym, gdzie Bóg stanowi ideę rozumu. Dlatego uznanie Jego istnienia dokonuje się dzięki wierze rozumowej obecnej tylko na gruncie moralności. Przy czym Bóg jest wówczas gwarantem moralności, a nie źródłem objawienia.

Z kolei Comte'a rozumienie intelektu, związane z poznaniem faktów i stałych związków między nimi w postaci praw, wyklucza możliwość stwierdzenia, że Bóg istnieje. Pozytywistyczne rozumienie intelektu w żaden sposób nie wiąże się z dociekaniem istnienia Boga. Intelekt tego rodzaju nie obejmuje swym zasięgiem Boga, gdyż ogranicza się do badania faktów i praw. Jedyną akceptowaną przez niego wiarą jest wiara naturalna stanowiąca zaufanie do osoby, która przekazuje dziedzictwo pozytywizmu.

⁶⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Koncepcje nauki i filozofia*, s. 28; P. Jaroszyński, *Wokół nowożytnych koncepcji nauki*, „Człowiek w Kulturze” 4-5 (1995), s. 100.

⁶¹ Por. E. Coreth, P. Ehlen, J. Schmidt, *Filozofia XIX wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 122-123.

The conception of the intellect and the understanding of faith. A juxtaposition of the views of Thomas Aquinas, Immanuel Kant and Auguste Comte Summary

Key words: intellect, faith, Thomas Aquinas, Immanuel Kant, Auguste Comte.

Faith is a complex activity, which consists of the action of the intellect and the will. The understanding of these two authorities affects the understanding of faith. Therefore, it can be concluded that a specific conception of faith is associated with a specific conception of the intellect. The reason justifying this conclusion is the ability of the intellect to demonstrate the existence of God. The conception of the intellect showing that God exists creates the possibility of receiving revelation, or the supernatural faith that is the recognition of what God has revealed. This type of intellect is characteristic of the realistic philosophy represented by Thomas Aquinas. Kant's conception of intellect is related to the very study of phenomena. In the order of theoretical knowledge, it is not possible to show that God exists because He

is not a phenomenon. This possibility exists in a practical order, where God is the idea of reason. Therefore, the recognition of the existence of God is made thanks to the rational faith present only on the ground of morality. In turn, Comte's understanding of the intellect associated with the knowledge of facts and permanent relationships between them in the form of laws precludes the possibility of stating that God exists. The positivist understanding of the intellect is in no way connected with searching for the existence of God. This kind of intellect does not include God's reach because it is limited to the examination of facts and laws. The only faith accepted by him is the natural faith that constitutes trust in the person who conveys the heritage of positivism.

Bibliografia

1. Arbousse-Bastide P., *Auguste Comte et la sociologie religieuse*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” 22 (1966), s. 3-57.
2. Bauerschmidt F. Ch., *Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ*, Oxford 2013.
3. Bobko A., *Człowiek w filozofii Immanuela Kanta*, w: I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. P. Sosnowska, E. Drzazgowska, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2005, s. VII-XXXVII.
4. Bobko A., *Kant i Schopenhauer. Między racjonalnością a nicością*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1996.
5. Byrne J. M., *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, Westminster John Knox Press, Kentucky 1996.
6. Collins F. S., *Belief: Readings on the Reason for Faith*, New York 2010.
7. Comte A., *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1961.
8. Comte A., *Ogólna teoria religii*, tłum. W. Bieńkowska, w: B. Skarga, *Comte*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977, s. 247-258.
9. Comte A., *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, w: tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przeł. J. K., B. Skarga, W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1973.
10. Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, w: tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przeł. J. K., B. Skarga, W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1973.
11. Comte A., *The Catechism of Positive Religion*, tłum. R. Congreve, Clifton 1973.
12. Coreth E., Ehlen P., Schmidt J., *Filozofia XIX wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006.
13. Domaradzki J., *Religia Ludzkości. Augusta Comte’a socjologiczna wizja religii*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2005.
14. Gérard Ch., *Les religions et les cultures dans l Occident européen au XIXe siècle (1800-1914)*, Karthala, Paris 2014.
15. Gilson É., *Byt i istota*, przeł. D. Eska, J. Nowak, Pax, Warszawa 2006.
16. Gilson É., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Toronto 1994.
17. Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Pax, Warszawa 2003.
18. Ingram J. K., *Human Nature and Morals According to Auguste Comte: With Notes Illustrative of the Principles of Positivism*, London 1901.
19. Jaroszyński P., *Jeden czy wiele celów filozofii?*, w: *Spór o rozumienie filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 167-175.

20. Jaroszyński P., *Wokół nowożytniej koncepcji nauki*, „Człowiek w Kulturze” 4-5 (1995), s. 91-101.
21. Kamiński S., *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, RW KUL, Lublin 1989, s. 195-227.
22. Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, w: tenże, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig 1983.
23. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
24. Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2012.
25. Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986.
26. Kleszcz R., *Krytyka rozumu pozytywistycznego*, w: tenże, *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej, Łódź 2007.
27. Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001.
28. Krąpiec M. A., *Byt i istota*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001.
29. Krąpiec M. A., *Filozofia co wyjaśnia?*, w: tenże, *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 5-126.
30. Krąpiec M. A., *Koncepcje nauki i filozofia*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, praca zbiorowa, Lublin 2003, s. 17-32.
31. Krąpiec M. A., *Teodycea. Problem poznawalności istnienia Boga*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.
32. Kupś T., *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2008.
33. Mazur P. S., *O nazwach intelektu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004.
34. Mazur P. S., *Poznanie Bytu Pierwszego w ujęciu filozofii klasycznej*, w: *Wiedza*, red. D. Leszczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2013, s. 55-72.
35. Morawiec E., *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2014.
36. Muglioni J.-M., *Le lien social selon Auguste Comte*, „Le Philosophoire” 39(2013), nr 1, s. 241-272.
37. Pabiasz W., *Typ i geneza ateizmu Augusta Comte'a (1798-1857)*, w: *Poglądy Augusta Comte'a z perspektywy schyłku XX wieku*, red. I. Światała, Wydawnictwo WSP, Częstochowa 1999, s. 23-34.
38. Pickering M., *Le positivisme philosophique: Auguste Comte*, „Revue interdisciplinaire d'études juridiques” 67(2011), nr 2, s. 49-67.
39. Potępa M., *Filozofia religii Kanta*, w: *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. R. Koźłowski, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2000, s. 45-68.

40. Rożdżeński R., *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006.
41. Skarga B., *Comte. Renan. Claude Bernard*, Wydawnictwo Piotra Marciszuka Stentor, Warszawa 2013.
42. Skarga B., *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, PWN, Warszawa 2017.
43. Skarga B., *Wstęp*, w: A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przeł. J. K., B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973, s. VII-XLII.
44. Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawskie Towarzystwo Teologiczne, Warszawa 2013.
45. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, PWN, Warszawa 2002.
46. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1988.
47. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz, Wydawnictwo M, Kraków 2005.
48. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekład zbiorowy pod red. S. Bełcha, t. 1-34, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1961-1986.
49. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Warszawa 2003.
50. Turner D., *Faith, Reason and the Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
51. Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Wydawnictwo KUL, Lublin 1986.
52. Żydek K., *Comte Auguste*, w: *Powszechna Encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 260-265.