

MIECZYŚLAW GOGACZ

POSZUKIWANIE BOGA

WYKŁADY Z METAFIZYKI
ABSOLUTNEGO ISTNIENIA

Edycja internetowa wydania pierwszego
AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ
WARSZAWA 1976

© Mieczysław Gogacz

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	4
1. PROBLEMATYKA FILOZOFICZNEGO POSZUKIWANIA BOGA.....	7
1.1. Aktualne koncepcje filozofii.....	7
1.2. Dwa rozumienia rzeczywistości	8
1.3. Stwarzanie istnienia	13
1.4. Ontyczna budowa bytów przygodnych.....	14
1.5. Drogi dowodzenia istnienia Boga.....	18
1.6. Uwagi końcowe	21
2. FILOZOFICZNY SPOSÓB WYKRYCIA ISTNIENIA BOGA.....	21
2.1. Dojście do problemu Boga	21
2.1.1. Wersja egzystencjalistyczna	23
2.1.2. Filozofia podmiotu i współczesne religioznawstwo	25
2.1.3. Ujęcie teologiczne.....	27
2.2. Niektóre błędy w filozoficznej analizie rzeczywistości.....	28
2.3. Rzeczywistość w ujęciu monistycznym i pluralistycznym	30
2.4. Trudności w przyjęciu monizmu	34
2.5. Ujęcie dualistyczne.....	39
2.6. Pluralistyczna koncepcja bytu	41
2.7. Zagadnienie przyczynowania	42
2.8. Typowe sposoby dowodzenia istnienia Boga	44
2.8.1. Droga z ruchu.....	44
2.8.2. Droga z przyczynowości.....	45
2.8.3. Pierwsza przyczyna.....	48
2.8.4. Droga z przygodności	50
2.9. Kim jest Bóg?	54
2.10. Porównanie ujęcia filozoficznego i teologicznego	58
3. PRZYCZYNA RELALNEGO ISTNIENIA BYTÓW	60
4. KOMENTARZ DO „PIĘCIU DRÓG” TOMASZA Z AKWINU	64
5. UWAGI O NAUCZANIU DOWODÓW ISTNIENIA BOGA	69
6. BÓG NIE ZAWIERA W SOBIE MATERII.....	77
7. BÓG JEST ISTNIENIEM	80
8. ROZMOWA O PROBLEMIE BOGA	82
9. WAŻNIEJSZE AKTUALNE KONCEPCJE BOGA	98
9.1. Podstawowy podział koncepcji Boga	98
9.2. Niechrześcijańskie koncepcje Boga.....	99

9.2.1. Konceptje ateistyczne.....	99
9.2.2. Konceptje politeistyczne	100
9.2.3. Konceptje monoteistyczne	100
9.3. Uwagi krytyczne do niechrześcijańskich koncepcji Boga	103
9.3.1. A propos stanowisk ateistycznych	103
9.3.2. Błąd politeizmu	105
9.3.3. Filozoficzne niekonsekwencje monoteizmu panteistycznego i deizmu	105
9.4. Chrześcijańskie konceptje Boga	112
9.4.1. Ogólne ujęcie teizmu	112
9.4.2. Treściowa wersja chrześcijańskich koncepcji Boga	117
9.4.3. Zastrzeżenia wobec treściowych koncepcji Boga	124
9.4.4. Egzystencjalna wersja chrześcijańskich koncepcji Boga	127
9.4.5. Filozoficzne i teologiczne ujęcie Boga	133
9.5. Uwagi końcowe	139
10. RÓŻNICA MIĘDZY PRZYRODZONYM I NADPRZYRODZONYM SPOTKANIEM CZŁOWIEKA Z BOGIEM	140
10.1. Przyrodzone spotkanie intelektualne	141
10.2. Osobowe spotkanie nadprzyrodzone	142
ZAKOŃCZENIE.....	148

WSTĘP

Wbrew pozorom i niezależnie od nastawień praktycystycznych, które kierują do tego, co wyłącznie użyteczne, żyjemy w czasach subtelnych potrzeb duchowych. Są one źródłem niepokojów, poszukiwań i napięć umysłowych o takiej sile, że można mówić o męczącym dziś ludzi głodzie spraw istotnych.¹ Mimo wszystko nie wystarcza ludziom wygodna cywilizacja techniczna, nie wystarcza erudycyjna wiedza. Człowiek dąży do zrozumienia siebie i otaczającej go rzeczywistości. Kieruje się do humanistyki filozofii, teologii. Stawia pytania i oczekuje odpowiedzi. Oczekując jest otwarty i ufny. Spodziewa się, że rozpozna prawdę.

Żyjemy w czasach głodu prawdy. Spodziewamy się jej nadejścia nie tyle w wersji intelektualnie czytelnego stwierdzenia, ile raczej w wersji dobroci, która dając zrozumienia jednocześnie podejmie nieskończone tęsknoty ludzkiej miłości.

Oczekiwania ludzi w naszych czasach mają charakter potrzeby spotkania prawdy, dobroci, miłości, osobowego w nich zamieszkania i spowodowania w nas ich obecności. Mają więc wymiar religijny.

Na tym tak wielowarstwowym i wielonurtowym obszarze potrzeb duchowych osoby ludzkiej można wyodrębnić teren pytań o filozoficzną drogę intelektualnego wykrycia w rzeczywistości istnienia Boga. Głód prawdy kieruje intelektu ludzkie także do filozofii, aby przy pomocy dostępnych jej środków badawczych poszukiwać Boga.

Ujęcia w tej książce są budowane według klasycznej koncepcji filozofowania przy pomocy pojęć i analiz właściwych współczesnemu tomizmowi egzystencjalnemu.²

W założeniach autora ma to być jednak książka przystępnie ukazująca sposób filozoficznego poszukiwania Boga. Powstała zresztą z wykładów, głoszonych do słuchaczy, którzy nie uprawiają filozofii zawodowo, i którzy wobec tego winni otrzymać informację zarówno głęboką jak i prościej, właśnie przystępnie ujętą. Słuchaczy tych interesowało zagadnienie, czy Bóg istnieje i jak wykrywa się jego obecność w rzeczywistości. Podejmując to zgłoszone zagadnienie usiłowałem

¹ Rozwinięcie tej sprawy por. w artykule; M.Gogacz; *Ewangelia miłosierdzia współcześnie odczytana* (współautor I. Sławińska), w: *Ewangelia miłosierdzia*, Poznań 1970, s. 282-285.

² Na temat tomizmu egzystencjalnego por.: M.Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” 113 (1963) 1339-1353.

wyjaśniać specyfikę i główne koncepcje filozofowania, różnice między filozofią i analizą stosowaną w naukach szczegółowych oraz w teologii, i usiłowałem pokazać jak w filozoficznym opracowaniu doświadczanej przez nas rzeczywistości dochodzi się do wniosku, że Bóg istnieje.

Ujęcie przystępne winno być przede wszystkim jasnym wykładem. Przeżywam niepokój i wątpliwości, czy książka jest jasnym, a wobec tego, przystępnym wykładem. Publikuję ją jednak, aby Słuchacze zebranych tu wykładów mogli uzyskać utrwalony zapis naszego wykładowego dialogu, ułatwiający powrót do dyskutowanych zagadnień.

Poszukiwania Boga i dowodzenia jego istnienia nie można oderwać od całej filozoficznej analizy rzeczywistości. Inaczej mówiąc, nie można wykazać, że Bóg istnieje, nie uprawiając teorii bytu. Nie można podać dowodu, który byłby rozumowaniem, wyrwanym z uzasadniającego to rozumienie filozoficznego kontekstu, stanowiącego nasze widzenie rzeczywistości. Stąd dowodzenie istnienia Boga jest przede wszystkim nauczaniem filozoficznej analizy bytu, czyli tego, co istnieje, i co jest dostępne naszemu zmysłowoumysłowemu poznaniu. Uświadamiając sobie lub ujmując w teorię, a więc w uporządkowany zespół sądów, wyniki tego poznawania przez nas rzeczywistości, dla której poszukujemy urealnających ją czynników, bo takie postępowanie naukowe stanowi klasyczną wersję filozofowania, dochodzimy do wniosków, ukazujących nam realne istnienie Boga jako pierwszej, sprawczej przyczyny tego, co poza nim istnieje.

Pytanie o istnienie Boga i o sposób wykrywania jego obecności w rzeczywistości jest jak najbardziej uzasadnione, ponieważ bezpośrednio nie poznajemy Boga w naszym zmysłowoumysłowym odbiorze poznawczym istniejącej rzeczywistości. Bóg nie jest nam bezpośrednio poznawczo dany, tak jak otaczające nas drzewa, zwierzęta, rzeczy. Bezpośrednio poznajemy właśnie drzewa, zwierzęta, rzeczy, ludzi, i dopiero z analizy ich ontycznej oraz koniecznościowej struktury dochodzimy do wniosku, który stanowi tezę o istnieniu przyczyny, uniesprzeczniającej istnienie bytów nieabsolutnych.

Tę perspektywę i te wnioski ma przybliżyć ta książka, która nie jest pełnym wykładem problemu Boga. Nie jest pełną teodyceą według uniwersyteckiego programu, lecz wyjaśnianiem podstawowych ujęć. Bez nich - tak się wydaje - analiza problemu

Boga byłaby nieprawidłowa. Trafienie na właściwą drogę w poszukiwaniu Boga jest sensem tej publikacji.

Kolejne rozdziały książki są tylko pozornie powtarzaniem podobnych ujęć. Są raczej ukazywaniem coraz to innych aspektów tego samego, podstawowego spojrzenia na rzeczywistość, poszerzaniem tej samej drogi, na której dochodzi się do intelektualnego spotkania Boga. Tą drogą jest egzystencjalna analiza filozoficzna, a tym podstawowym spojrzeniem jest ujęcie koniecznej w bycie jego ontycznej budowy, której nieabsolutność domaga się wytłumaczenia w samoistnym bycie absolutnym.

Książka - jak wspomniano - składa się z wygłoszonych wykładów, stanowiących kolejne rozdziały. Spośród dziesięciu rozdziałów książki trzy, co zaznaczono w przypisach, były publikowane w formie artykułu. Włączono je tu dla uzyskania pełniejszej wypowiedzi na temat poszukiwania Boga. Jeden poza tym z rozdziałów jest zapisaną rozmową o problemie Boga, a inny charakteryzujący Boga jako sprawcze istnienie absolutne, jest zestawieniem wypisanych z książki „Istnieć i poznawać”, rozrzuconych tam wypowiedzi o Bogu.

Poszukiwanie Boga jest wyrazem duchowych potrzeb intelektu ludzkiego, jego głodem spraw istotnych. Stanowiąc temat tej książki jest prośbą, aby w tych poszukiwaniach towarzyszyła ludzkiemu intelektowi także filozofia.

6.I.1971.

1. PROBLEMATYKA FILOZOFICZNEGO POSZUKIWANIA BOGA

Bóg jest obecny w całej rzeczywistości i w całym życiu ludzkim. Problem Boga jest także obecny w naszych bardzo wielu doświadczeniach poznawczych. Osoba ludzka stanowi całość złożoną jednak z różnych płaszczyzn i porządków. Metodologicznie rzecz biorąc, te różne porządki musimy wyodrębnić. I jakkolwiek Bóg jest obecny w całej rzeczywistości i w całej osobie ludzkiej, to jednak inaczej ujmujemy Go w porządku rozważań teologicznych, inaczej w jakichś naszych postawach światopoglądowych, uczuciowych, czy nastrojowych i inaczej docieramy do problemu Boga w porządku filozoficznym, gdy po prostu zapytamy o filozoficzny argument, że Bóg naprawdę jest.

1.1. Aktualne koncepcje filozofii

W filozofii odpowiada się bardzo różnie na pytanie, czy Bóg istnieje. Odpowiedzi dlatego są różne, że różne są koncepcje filozofii. W Polsce aktualnie pracuje się w czterech koncepcjach filozofii.³

1. Filozofię pojmuje się na najpierw jako uogólnienie wyników nauk szczegółowych. Według tej koncepcji filozofowanie polega na tworzeniu syntezy odpowiedzi, wziętych z bardzo różnych dyscyplin, czy różnych nauk. Jest to koncepcja pozytywistyczna.

2. Filozofowanie polega na prawidłowym, poprawnym wypowiedaniu sądów, które wyrażają te zestawione wyniki nauk szczegółowych. Jest to więc jakaś analiza językowa zsyntetyzowanych wypowiedzi nauk szczegółowych. Stanowi to koncepcję neopoztywistyczną.

3. Rozumie się też przez filozofię grupę zagadnień, które nie należą do nauk szczegółowych i które są z pogranicza nauki, sztuki, kultury. Jest to stawianie pytań o sens życia, o los człowieka. Tak uprawiana filozofia jest koncepcją irracjonalizującą.

³ Szersze omówienie tych koncepcji por. w książce: M.Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 83-86.

Pozytywistyczną koncepcję filozofii najczęściej przyjmują przyrodnicy. Koncepcję neopoztywistyczną przyjmują filozofowie, zajmujący się przede wszystkim metodologią czy logiką, ponieważ ta problematyka jest tam specjalnie aktualna. Tę trzecią, irracjonalizującą koncepcję, przyjmują egzystencjaliści.

Jest jeszcze koncepcja klasycznego filozofowania. Na tę koncepcję należy zwrócić uwagę szukając miejsca problemu Boga w filozofii.

4. Filozofowanie polega na tłumaczeniu jakiegokolwiek rzeczy w ten sposób, że dla tej rzeczy szuka się tego wszystkiego, dzięki czemu ta rzecz nie wyklucza się, nie jest ontycznie sprzeczna. Inaczej mówiąc, chodzi o to, aby tłumacząc rzeczywistość znajdować takie w niej czynniki, dzięki którym ta rzeczywistość jest rzeczywistością, a nie zaprzeczeniem siebie. To bowiem, co jest sprzeczne, nie może bytować. Dodajmy, że przez rzeczywistość rozumiemy to wszystko, co realnie jest, co istnieje.

Sprzeczność zachodziłaby wtedy, gdyby rzeczywistość nie była jednocześnie rzeczywistością. Wtedy jest coś sprzeczne w sensie ontycznym, to znaczy wtedy się wyklucza, gdy będąc czymś, jednocześnie tym czymś nie jest. Trzeba więc znaleźć taki czynnik, dzięki któremu ta sprzeczność nie zachodzi. Rozpoczynając filozofowanie pytamy więc, dzięki czemu rzeczywistość jest rzeczywistością?

Rzeczywistość jest, ponieważ inaczej byłoby niezrozumiałe, dlaczego czytamy, rozumiemy się, słyszymy. Rzeczywistość byłaby sprzeczna, gdyby będąc rzeczywistością jednocześnie nią nie była. Inaczej możemy powiedzieć, że nie można jednocześnie np. być i nie być, myśleć i nie myśleć; nie można jednocześnie, a więc pod tym samym względem, słuchać i nie słuchać, nie można jednocześnie istnieć i nie istnieć. Jednoczesność istnienia i nieistnienia jest absurdem. I na tym twierdzeniu będziemy budowali dalsze analizy.

1.2. Dwa rozumienia rzeczywistości

Rzeczywistość jest, my jesteśmy, są nasze sprawy. To wszystko jest realne, doświadczalne. Wobec tego, jeżeli nie jest możliwe, aby jednocześnie cała rzeczywistość była i nie była, istniała i nie istniała, jeżeli więc ona jest, to pytamy: dlaczego istnieje? Dlaczego jest? Dzięki czemu nie jest ontycznie sprzeczna, dzięki czemu

się nie wyklucza dzięki czemu nie jest jednocześnie rzeczywistością i nierzeczywistością?

Narzucają się tu dwie odpowiedzi:

1. Cała rzeczywistość i my także, każdy człowiek, i każdy przedmiot, wszystko razem w sumie stanowi jedną całość, jeden byt, sam z siebie, byt samoistny. Ten byt nie ma poza sobą wytlumaczenia, nie ma źródeł. Jest właśnie sam z siebie. Po prostu jest. To stanowi pierwszą odpowiedź: wszystko, co nas otacza i my także, wszystko to jest samoistne, samo z siebie.

Rozważmy tę odpowiedź. Jest to odpowiedź monistyczna. Według stanowiska monistycznego cała rzeczywistość jest jednym bytem, albo przynajmniej jako suma przedmiotów jest zbudowana z tego samego, jednego czynnika ontycznego. Inaczej mówiąc, wszystko jest zbudowane z tego samego, jednego materiału.

Odpowiedź monistyczna wydaje się jednak sprzeczna. Jeżeli bowiem cała rzeczywistość jest sama z siebie, jeżeli jest samoistna, to jest jedynym bytem. Jedyny byt, w ogóle jedyny byt wypełnia całą rzeczywistość. Nie może więc pojawić się w tym bycie nic nowego, ponieważ nie ma poza nim źródła bytu. Jeżeli jest jedynym, wszystko musi się w nim zawierać. Przy takiej koncepcji niezrozumiałe są zmiany i nie jest możliwe, aby pojawiło się coś nowego. Nie jest możliwe, aby to, czego nie było, zjawilo się w tym jedynym bycie. Zmiana zawsze jest przejściem z czegoś, czego nie było, do tego, co jest. Nie znaliśmy filozofii - znamy filozofię, nie umieliśmy grać na instrumencie muzycznym - umiemy, nie istnieliśmy - istniejemy. To są właśnie zmiany. I one nie mogłyby zachodzić w bycie jedynym. Tymczasem doświadczamy zmian i to zmian zasadniczych. Moniści podejmując ten problem odpowiadają, że rzeczywiście - w tym jedynym bycie nie może pojawić się nic nowego. Wszystko w nim jest od początku. Tylko różne jego jak gdyby momenty ujawniają się w czasie. Najpierw ten byt jest mniej zorganizowany, potem jest bardziej zorganizowany. I sam z siebie wewnątrznie się organizuje. Pojawia się w nim świadomość, której nie było, pojawiają się różne inne jego przejawy. Widzimy jednak, że nie zmienia się sytuacja ontyczna tego bytu. Wciąż ta całość rzeczywistości jest jedynym bytem. Wobec tego patrzmy, jakie są te ujawniające się momenty.

To wszystko, co jest, jest bardzo różne. Coś jest żywe, coś jest nieżywe. Zachodzi przecież różnica między kamieniem i drzewem, i to bardzo ważna różnica: to jest żywe, to nieżywe. Jest byt rozumny i byt nierozumny. Nie można powiedzieć, że drzewo rozumuje, tak jak człowiek. Są pewne struktury szczegółowe i pewne struktury ogólne. Pojęcie, np. domu nie jest szczegółowe, nie zawiera tych szczegółowych cech, które zawierają przedmioty materialne, mianowicie mierzalność. Nie można tego pojęcia zmierzyć, zważyć. Pojęcie domu nie jest barwne, nie jest wysokie, nie jest niskie. Zupełnie inna jest struktura pojęcia i inna jest struktura realnego, konkretnego domu. Przy koncepcji wewnętrznego organizowania się rzeczywistości, ten byt jedyny jest zbudowany w sposób sprzeczny. Jako całość jest jednocześnie żywy i nieżywy, rozumny i nierozumny, szczegółowy i ogólny. A szczegółowe i ogólne wykluczają się. Wyklucza się także, rozumne i nierozumne, żywe i nieżywe. Jeżeli ten jedyny byt jest tym wszystkim, to jest sprzeczny, ponieważ nie można być skonstruowanym w taki sposób, że się jest jednocześnie czymś i tym czymś się nie jest. Nie można być jednocześnie czymś rozumnym i nierozumnym, szczegółowym i ogólnym, żywym i martwym. Owszem, może tak być, ale na zasadzie złożenia. Złożenie jest możliwe, lecz tożsamość jest absurdalna.

To są jedne z zarzutów, jakie stawiamy monizmowi. I wynika z nich, że koncepcja monistyczna jest przynajmniej trudna do obronienia. Jak bowiem przy jednolitej strukturze bytu wytłumaczyć te w nim strukturalnie różne byty: żywe i nieżywe, rozumne i nierozumne, ogólne i szczegółowe?

2. Jest możliwa druga perspektywa i inna odpowiedź: istnieje bardzo wiele złożonych bytów, wśród których jedne są rozumne, inne nierozumne, żywe i nieżywe, szczegółowe i ogólne. Byty te różnią się tym od siebie, że mijają się swoimi wartościami, jeden ma takie cechy, których drugiemu brakuje. Jakiś moment braków charakteryzuje te bardzo różne byty. Moment braków lub moment niedoskonałości sprawia, że nie są one jednolitą pełnią.

Ta druga odpowiedź, to pluralizm: jest wiele bytów o różnej strukturze i wśród tych bytów jest jeden byt samoistny.

W monistycznej odpowiedzi cała rzeczywistość jest samoistna. Stanowi samoistny byt, sam z siebie, bez początku i bez przyczyny. Jedyne byt samoistny stawia nas jednak wobec całego szeregu trudności i sprzeczności.

Odpowiedź pluralizmu pozwala nam uniknąć tych sprzeczności. To więc, co w monizmie przypisujemy całej rzeczywistości, wszystkiemu razem, w pluralizmie wiąże się z jednym bytem o specyficznej strukturze. Ten byt jest samoistny. Wszystkie inne są inaczej skonstruowane, są złożone. Różnią się od siebie swoimi ontycznymi strukturami, to znaczy jedne są szczegółowe, inne ogólne, jedne żywe, inne nieżywe, jedne rozumne, inne nierozumne.

Jeżeli zgodziliśmy się, że rzeczywistość istnieje i że monistyczna odpowiedź pociąga za sobą cały szereg trudności, a nawet ontycznych sprzeczności, i jeżeli tych bytów jest wiele, pytamy: dzięki czemu one są? Dzięki czemu, dla czego jakiś byt istnieje?

I znowu mamy dwie odpowiedzi:

- 1) albo jakiś byt sam dla siebie jest źródłem istnienia, tak jak w monizmie.
- 2) albo jakiś inny byt, różny od niego, jest przyczyną jego istnienia.

Rozpatrzmy kolejno obie odpowiedzi. Załóżmy, że każda rzecz jest przyczyną swego istnienia, że każdy byt sam siebie, urealnia. Co znaczy taka odpowiedź? Chodzi tu o to, że tego najpierw nie było, potem zaistniał. Człowieka nie było, potem jest; tego czegoś nie było, potem jest. Coś ma jakiś początek. Jeżeli byt sam sobie udziela istnienia, to znaczy, że w tym czasie, gdy go nie ma, jest, działa, realizuje się, udziela sobie istnienia. Wtedy więc, gdy nie istnieje, powoduje swoje istnienie. Jest więc sprzeczny. Nie istniejąc istnieje. Takiej odpowiedzi nie możemy przyjąć. Jest absurdalna. Nie można jednocześnie być i nie być, istnieć i nie istnieć.

I żaden byt nie może być przyczyną siebie. Żaden byt, nawet Bóg, nie jest przyczyną siebie. Gdyby jakiś byt był przyczyną siebie, znaczyłoby to, że najpierw go nie ma, potem sam się urealnia. Wtedy, gdy go nie ma, urealnia się, czyli nie istniejąc jednocześnie istnieje. A więc gdy danego bytu nie ma, nie może on spowodować swego istnienia. Żaden byt nie może być przyczyną swego istnienia, bo jest wtedy absurdalny, jest sprzeczny: nie istniejąc istnieje. I z tej racji Bóg, byt pierwszy, też nie może być przyczyną swego istnienia. Gdyby był przyczyną siebie, znaczyłoby to, że najpierw Go

nie było, a potem się urealnił. Tutaj błąd popełnił nawet Russell, który mówił, że skoro żaden byt nie może być przyczyną siebie, wobec tego i Bóg rzeczywiście nie jest przyczyną siebie. Przyjmujemy jego realność, aby uniknąć sprzeczności, że byty niesamoistne same się urealniły, czyli spowodowały swoje istnienie, gdy nie istniały. Przyjmujemy samoistne istnienie Boga, aby wykluczyć niebyt, jako źródło bytu.

Wiemy więc już, że przedtem czegoś nie było, potem jest, jako coś realnego. Skoro jest realne, to zawiera w sobie czynnik urealnający, czyli taki czynnik, który stawia po stronie rzeczywistości. Musi to być czynnik realny, bo inaczej nie mógłby urealniać. A więc każdy byt, jeżeli istnieje, zawiera w sobie czynnik urealnający. Ten czynnik filozofowie nazywają istnieniem.

Istnienie jest tym, dzięki czemu jest się czymś realnym, dzięki czemu nie jest się niebytem. I ten czynnik sprawia, że dana struktura nie jest sprzeczna. Dzięki istnieniu nie jesteśmy jednocześnie bytem i niebytem, dzięki istnieniu coś nie jest jednocześnie realne i nierealne, żywe i nieżywe, istniejące i nieistniejące. Dzięki istnieniu to coś istnieje, jest realne. Ten czynnik jest pierwotny, on urealnia rzeczywistość i sprawia, że ta rzeczywistość nie jest sprzeczna w tym sensie, że nie jest jednocześnie bytem i niebytem, sprawia, że ta jednoczesność się wyklucza. I wiemy już, że żaden byt nie może być przyczyną siebie. Ale jednak rzeczywistość jest. I to musi znaleźć uzasadnienie w realnym źródle. Skoro żaden byt sam siebie nie zrealizował, to zrealizował go inny byt.

Żeby nie przyjąć konsekwencji takiej, że rzeczywistość sama siebie urealnia, że jakkolwiek byt sam sobie dał istnienie, żeby nie przyjąć więc tej sprzecznej konsekwencji, musimy przyjąć z kolei u początku byt samoistny, taki, który nie podlega przyczynom, który nie podlega początkowi, który po prostu jest, który urealnia wszystkie inne byty, bo inaczej te byty, musiałyby się same urealnić, i byłyby sprzeczne, w ogóle by nie istniały. Nie mogłyby istnieć, nie byłoby rzeczywistości. Skoro ona jest, to istnieje byt samoistny, jeden wśród innych, lecz taki, który nie ma początku, nie ma przyczyny, który nie powołał się do istnienia, który po prostu jest. Dzięki niemu wszystko inne istnieje. Jeżeli odrzucimy istnienie tego bytu, musimy przyjąć, że wszystko jest źródłem swego istnienia, że świat jest sam przyczyną siebie. A to właśnie nie jest możliwe. Wyklucziliśmy to na zasadzie sprzeczności.

1.3. Stwarzanie istnienia

Ten pierwszy byt jest wobec tego samym istnieniem. Jest takim bytem, który ma zdolność sprawiania, że coś nie jest nicością, że nie jest niebytem. Tu możemy pytać dalej, jak ten byt to sprawia, jak to się dzieje, że byt pierwszy, samoistny, wszystko inne urealnia, to znaczy powoduje, że każdy byt, każdy przedmiot, wszystko, co jest, charakteryzuje się realnością, posiada w sobie istnienie, dzięki któremu jest po stronie rzeczywistości, a nie po stronie niebytu. Każdy byt ma w sobie to, co go urealnia, ma właśnie istnienie. I to istnienie z konieczności musi być dane, musi pochodzić od drugiego bytu, bo inaczej znowu ta sama niekonsekwencja, absurd, że każdy byt sam siebie urealnia.

Byt pierwszy, żeby miał taką moc, taką kompetencję, musi być absolutnie samym istnieniem. Znaczy to, że musi mieć strukturę prostą, że nie może być złożony, bo złożoność z czegoś, jest jakąś niedoskonałością. Ten byt nie może być niedoskonały. Jest po prostu taki, że stanowi pełnię, że jest przyczyną sprawczą całej, rzeczywistości.

Jak ten byt powoduje inne byty? Moniści broniąc swego stanowiska w dyskusji z pluralizmem, mówią niekiedy, że - owszem - jest taki jeden byt pierwszy, samoistny, ale wyemanował on z siebie całą rzeczywistość. Wszystko jest wyemanowane z pierwszego bytu, a więc wszystko jest tym samym. Byty zostały jak gdyby zrodzone przez ten pierwszy, samoistny byt. Pozostaje tylko problem, jaką naturę ma ten pierwszy byt. Niektórzy moniści twierdzą, że jest to po prostu materia, która wyemanowała, wyprodukowała z siebie różne struktury. A inni powiedzą, że to jest duch, który wyemanował wszystko inne. Dla innych - to jest myśl, emanująca rozumną rzeczywistość.

Czy jednak jest możliwa emanacja, to znaczy, czy jest możliwe, aby Bóg wyemanował z siebie całą rzeczywistość? Znaczy to, że istnienie, które urealnia poszczególne byty, jest częścią Boga. (I znowu należy sobie przypomnieć, co to znaczy filozofować. Filozofować - znaczy tłumaczyć coś w ten sposób, że pokazuje się czynniki, dzięki którym coś nie jest sprzeczne, nie wyklucza się). Jaka jest struktura emanatu, tego czegoś wyemanowanego? Jeżeli Bóg emanuje jakieś struktury, to mają one naturę Boga. Bóg jest samoistny, wobec tego są samoistne te wszystkie wyemanowane byty. Muszą przecież mieć naturę przyczyny. Te wszystkie

wyemanowane byty są samoistne i jednocześnie pochodzą od źródła, pochodzą od pierwszego bytu, czyli są zależne. Są strukturalnie samoistne i jednocześnie zależne od źródła, czyli są pochodne, a więc niesamoistne, skoro mają przyczynę. Wobec tego strukturalnie są sprzeczne, bo są jednocześnie samoistne i niesamoistne; są jednocześnie samoistne, czyli mają naturę bytu pierwszego samoistnego i jednocześnie od niego zależą. Są sprzeczne, ponieważ nie można jednocześnie być czymś samoistnym i czymś uprzączynowanym. Emanacja daje w wyniku struktury, które się wykluczają. I wobec tego emanacja nie może zachodzić, w ogóle jej nie ma. Bóg nie emanuje rzeczywistości. Szukamy więc innej odpowiedzi.

Inna odpowiedź jest taka, że istnienie bytu pierwszego przyjmujemy dlatego, aby rzeczywistość nie była sprzeczna. Jeżeli nie byłoby samoistnego bytu pierwszego, to wszystko inne samo musiałoby być przyczyną siebie, początkiem siebie, źródłem siebie. Jest wtedy absurdalne, bo nie istniejąc istnieje. Aby nie było tego absurdu, musi istnieć byt pierwszy.

Ten byt pierwszy nie może być całą rzeczywistością, bo cała rzeczywistość jako jeden byt strukturalnie jest sprzeczna. Nie można być jednocześnie czymś szczegółowym, ogólnym, rozumnym, martwym, żywym. Musimy wobec tego przyjąć odpowiedź pluralistyczną: istnieje wielość bytów, wśród których jeden byt jest samoistny. I ten byt sam z siebie, nieuprzączynowany, nie mógł wyemanować rzeczywistości, bo w wyniku emanacji powstają byty sprzeczne, samoistne i jednocześnie niesamoistne, zależne od przyczyny. Wszystko, co pochodzi od tego bytu, cała rzeczywistość, urealnia się aktem decyzji bytu pierwszego. Musimy przyjąć taką odpowiedź, ponieważ nie możemy uznać emanacji. Każdy byt, każda rzecz, która istnieje, cokolwiek, co istnieje, jest czymś realnym, jest czymś zaktualizowanym, jest czymś, co jest.

To, co jest czymś aktualnym, czymś urealnionym, filozofowie nazywają aktem.

1.4. Ontyczna budowa bytów przygodnych

Jeżeli jest jeden byt samoistny, to wszystkie inne byty od niego zależą i z tej racji są od niego mniej doskonałe. Są mniej doskonałe przez to, że od niego pochodzą. Nie mogą być czystym aktem, nie mogą być strukturą niezłożoną, strukturą pełną,

absolutną, muszą zawierać jakiś moment niedoskonałości, przynajmniej właśnie zależność od pierwszego bytu. Wszystkie są mniej doskonałe od Boga, i ta ich niedoskonałość jest czymś w nich realnym. Każdy byt wobec tego jest tak zbudowany, że nie jest pełnym aktem, że nie jest pełną doskonałością, że zawiera momenty niedoskonałości, momenty braków, momenty jakichś niezrealizowań. I to jest warunek konieczny, żeby nie być pełnym aktem, to znaczy żeby nie być absolutem. Trzeba mieć jakąś sobie właściwą sumę niedoskonałości. Ta specyficzna suma braków powoduje, że jakiś byt nie będąc Bogiem jest np. człowiekiem, zwierzęciem, rośliną, itp. Mówimy wobec tego, że byty są złożone z istnienia i istoty. Istnienie jest w nich aktem urealnającym. Ale ten akt istnienia musi się różnić od Boga, który jest samym istnieniem. Różni się sobie właściwą sumą braków. Tę sumę braków, tę sumę niedoskonałości, nazywamy istotą, bo to jest istotna suma niedoskonałości. Dzięki tym momentom braku jakiś byt jest człowiekiem, zwierzęciem, rośliną, itp.

Ze względu na to, że ta suma uniedoskonalenia w bycie jest tak ważna i istotna, ma częściowo rolę, aktu, ale aktu w porządku treści, w porządku tego, czym dany byt jest. I znowu nie można być treściowym absolutem w danej grupie bytów. Gdyby ta istota była jedynym czynnikiem składowym bytu, jako zresztą istota umniejszająca akt istnienia, to ten byt byłby w swojej grupie absolutem. Powinien wtedy być jeden człowiek, jedna roślina, jedno zwierzę. Tymczasem jest wiele jednostek w danym gatunku. Znaczący to, że istota ze względu na rolę uniedoskonalania istnienia, sprawiającą, że się jest danym bytem, musi być także pomniejszona, musi być uniedoskonalona, musi mieć sobie właściwe braki. Te zawarte w istocie bytu uniedoskonalenia filozofowie nazywają materią. Materia, w filozoficznym ujęciu, jest sumą niedoskonałości, która charakteryzuje formę danego bytu, czyli akt w obrębie istoty. I materia ten akt formy uniedoskonalona.

Chodzi o to, że jeżeli coś jest urealnione, różni się od swojego źródła niedoskonałością zależności. Tę niedoskonałość nazywamy istotą. To jest ważna suma niedoskonałości. Uniedoskonalając stworzony akt istnienia specyfikuje byt. Coś jest człowiekiem dzięki temu, że nie jest absolutem, że jest pozbawione jakiejś pełni. Otóż żeby być człowiekiem, musimy istniejąc zawierać moment niedoskonałości stanowiący

naszą istotę. Ta istota jest z kolei znowu uniedoskonalona, pozbawiona absolutności. To, że nie jesteśmy jednym człowiekiem, powoduje materia.

Materia jest możliwością, czyli taką sumą uniedoskonalień, dzięki którym dany byt w obrębie swojej grupy nie jest jedyny, nie jest absolutem. Nie może być absolutem, bo doświadczamy wielości jednostek. Otóż materia, uniedoskonalając formę, jest składowym momentem tego całego bytu, który istniejąc nie jest absolutnym istnieniem, lecz istnieniem uniedoskonalonym przez siebie właściwą sumę braków.

Taka jest struktura wszystkich bytów poznawanych przez nas zmysłami. Muszą one być tak zbudowane. Muszą być złożone. Muszą zawierać w sobie czynnik uniedoskonalający. Dzięki temu nie równają się absolutowi, dzięki temu jest ich wiele. I żeby to wszystko było realne, musi być przyczyna pierwsza, która jest samoistna, ponieważ te byty nie mogą same siebie urealniać.

Te odpowiedzi należą właśnie do pluralizmu, według którego wszystko to, co poza Bogiem jest realne, musi być złożone, to znaczy musi zawierać w sobie czynnik uniedoskonalający. I to, co się zrealizowało, nie jest pełnią, czyli jest połączone z momentem braków. Każdy byt nieabsolutny tylko pod tym warunkiem istnieje, że jest złożony.

I przeciwstawmy tę tezę monizmowi, jako odpowiedzi, według której cała rzeczywistość jest jedną, swoistą strukturą, która jeżeli jest jedyna i samoistna, jest sprzeczna.

Dodajmy, że mamy jeszcze trzecią perspektywę, to znaczy dualizm.

Dualizm jest stanowiskiem, według którego są możliwe dwie różne czyste struktury np. sama w sobie materia i duch sam w sobie. Są to struktury niezłożone wewnętrznie, bez czynnika, który uniedoskonalą. I te czyste struktury mogą się łączyć: dusza może łączyć się z ciałem, myśl może łączyć się z materią.

Dualizm także jest nie do przyjęcia. Czysta struktura, np. materia jako materia, duch jako duch, nie mając w sobie czynnika uniedoskonalającego, są absolutami; mają strukturę czegoś prostego, czegoś absolutnego. I z tego wynika, że musi być kilka absolutów: materia jako absolut, duch jako absolut. Przyjęcie kilku absolutów, kilku bytów pierwszych, jest znowu absurdalne, ponieważ te byty pierwsze, dwa np. pierwsze, albo czymś się od siebie różnią, albo się nie różnią. Jeżeli niczym się nie

różnią, to nie ma dwu bytów, tylko jest jeden. A jeżeli się różnią, to każdy z nich ma jakiś moment braków, ma moment niedoskonałości, ma to, czego nie ma drugi. To więc, że ma jakąś własność, której nie ma drugi byt pierwszy, uzależnia go od jakiejś racji, od jakiejś przyczyny. I wtedy ten byt nie jest pierwszy, bo jest uzależniony. To coś innego jest pierwsze. Ale to ujęcie jest absurdalne. Nie można być absolutną pełnią mając jakiś brak, a tylko ten brak będzie różnił od drugiej pełni. Nie mogą być dwie pełni jednakowe. Nie jest możliwe, aby były dwa absoluty. Dualizm wobec tego jest sprzeczny. Nie można być absolutem i jednocześnie nim nie być posiadając jakiś brak. Argumentujemy tu przez ukazanie wykluczających się struktur.

Przeważałyby więc odpowiedź pluralistyczna. Jeszcze raz krótko ją przedstawię.

Filozofować, według klasycznej koncepcji filozofii, to tłumaczyć cokolwiek w ten sposób, że się dla jakiejś rzeczy, dla czegokolwiek, szuka takich czynników, które sprawiają, że ta rzecz nie wyklucza się sama w sobie, że nie jest sprzeczna. Jeżeli znajdziemy te czynniki, wtedy ta rzecz nie jest sprzeczna.

Podstawową sprzecznością jest jednoczesność bycia i niebycia, istnienia i nieistnienia. Nie można jednocześnie istnieć i nie istnieć, być i nie być.

Jeżeli istniejemy, to dlaczego, dzięki czemu? Pierwsza odpowiedź: byt sam sobie udzielił istnienia, cała rzeczywistość sama sobie udzieliła istnienia. Ta odpowiedź jest nie do przyjęcia. Nie można być przyczyną siebie, bo to znaczy, że nie istniejąc istnieje się, skoro się siebie urealnia. Druga odpowiedź: cała rzeczywistość jest sama z siebie; w ogóle wszystko jest samo z siebie; nie miało początku. Trzeciej odpowiedzi też nie możemy przyjąć, bo wtedy ten jedyny byt, którym jest rzeczywistość, jest sprzeczny, ma sprzeczną strukturę, bo w nim stwierdzamy: szczegółowe i ogólne, żywe i nieżywe, rozumne i nierozumne. Nie można być jednolitą strukturą, złożoną z tak wykluczających się struktur szczegółowych.

Jest wobec tego inna możliwość. Istnieje wiele bytów, czyli są bardzo różne byty złożone strukturalnie różne, wśród których jest jeden byt pierwszy. Ten byt realnie istnieje, bo inaczej mamy tylko tę odpowiedź, że każdy byt i cała rzeczywistość sama jest przyczyną siebie. Musi więc być byt pierwszy, samoistny, który nam tłumaczy to, że wszystkie byty pojawiły się, że wszystkie są. Muszą one mieć taką strukturę, żeby nie być Bogiem, czyli muszą mieć w sobie moment niedoskonałości. taki czynnik, który

je uniedoskonala. I wśród nich jest byt pierwszy, który jest absolutną pełnią, absolutnym istnieniem, ponieważ pod tym warunkiem jest bytem pierwszym i pod tym warunkiem może istnieć. Musi istnieć, bo inaczej rzeczywistość byłaby sprzeczna. Żeby uniknąć tej sprzeczności, musimy przyjąć istnienie bytu pierwszego. Ten byt jest tym czynnikiem, który nam uniesprzecznia rzeczywistość.

I wszystko co jest, każdy byt, nie jest częścią tego bytu pierwszego. Byt pierwszy nie może podzielić się na części, ani nie może wyłonić z siebie jakichś bytów, bo byłyby one sprzeczne. Byłyby, jako część bytu pierwszego, samoistne i pochodząc z niego byłyby jednocześnie niesamoistne.

Eliminują się nam więc te różne odpowiedzi i zostaje ta, że każdy byt ma swój akt istnienia, sobie właściwe istnienie, dzięki któremu nic jest niebytem. I to tłumaczy całą jego strukturę. Nie jest istnieniem absolutnym, a więc zawiera w sobie momenty uniedoskonalaające.

1.5. Drogi dowodzenia istnienia Boga

A teraz przez chwilę rozważmy, czym są dowody św. Tomasza, jego drogi dowodzenia istnienia Boga. Pięć dróg św. Tomasza, szczegółowe eksplikacje wniosków, wynikających z teorii rzeczywistości.

Aby rzeczywistość nie była sprzeczna, musi mieć rację uniesprzeczniającą, którą jest byt pierwszy, samoistny. Ta droga myślowa, którą tu odbyliśmy, jest drogą doprowadzającą do twierdzenia, że taki byt musi być obecny w rzeczywistości. I teraz szczegółowo rozpatrujemy różne stany rzeczywistości, trzy różne grupy bytów, żeby go wykryć.

Pierwsza droga jest omówieniem zjawiska ruchu lub zmiany. Chodzi o zmiany istotne, takie, że coś nie istniało, a potem istnieje. Ruch bowiem w języku św. Tomasza oznacza zmianę: czegoś nie było, a później jest. Zmiany mogą być różne: mniej ważne, bardziej ważne, przypadłościowe, istotne. Możemy nie znać filozofii, potem ją znać. Możemy umieć filozofować w sposób klasyczny albo nie umieć tak filozofować i możemy się tego nauczyć. Możemy istnieć, a potem nie istnieć. I to jest zmiana istotna. W każdej zawsze zmianie to, co się uzyskało, jest różne od punktu wyjścia. W punkcie wyjścia czegoś nie ma, w punkcie dojścia jest. I ruch polega na uzyskaniu czegoś

nowego, czyli zmiana polega na uzyskaniu czegoś, czego nie było. Wszyscy filozofowie zgadzają się, że to pojawienie się czegoś nowego musi mieć przyczynę. Każdy byt, który się zmienił, ma rację tej zmiany. Jeżeli nie znamy np. muzyki, to sami się jej nie nauczymy. Musi jej ktoś nas nauczyć. Nie mamy w sobie tej wiedzy, wobec tego musimy ją wziąć z zewnątrz. Każdy wynik zmiany musi mieć uzasadnienie z zewnątrz. I wszyscy się zgadzają, że każda zmiana ma swoją przyczynę. Tylko nie wszyscy filozofowie chcą się zgodzić, że wśród tych różnych przyczyn, jedna jest taka, która urealnia. Kiedy udzielamy wiedzy muzycznej, wiedzy medycznej czy filozoficznej, jesteśmy przyczynami tylko w tym porządku. Nie dajemy istnienia. Istnienia można wtedy udzielić, gdy się jest istnieniem. Tylko byt pierwszy jest istnieniem, a więc tylko on może urealniać. Żeby w ogóle cokolwiek się zaczęło, żeby były jakieś zmiany, żeby nastąpiło coś takiego, jak realne istnienie, ten byt pierwszy jako przyczyna musi to sprawić. Nie wystarczy powiedzieć, że każda zmiana ma swoją przyczynę. Trzeba powiedzieć jeszcze więcej, do końca: fakt zaistnienia też musi mieć swoją przyczynę. I nie każdy byt może to sprawić. Trzeba mieć odpowiednią moc, trzeba mieć odpowiednią strukturę, trzeba być tym, czego się udziela. Jeżeli rzeczy istnieją, to jest taki byt, który to sprawia.

To jest główna myśl drogi z ruchu: każdy byt ma swoją przyczynę, każda zmiana ma także swoją przyczynę.

I to przyczynowanie jest bardzo złożonym problemem. Można przyczynowanie pojmować bardzo rozmaicie: jako rodzenie, czy emanowanie, czy stwarzanie.

Bóg nie może przyczynować na sposób emanowania, ponieważ produkowałby byty sprzeczne. Takie przyczynowanie więc jest wykluczone.

Trzeba inaczej pojąć przyczynowanie: jako uprawnienie jako kompetencję bytu, który urealnia. W tym przyczynowaniu trzeba rozróżnić dwa porządki: porządek nieistotnej zależności skutku od przyczyny, gdy np. ktoś udziela wiedzy muzycznej; i porządek istotnej zależności, gdy jakiś byt udziela istnienia. Poza tym jest kwestia bezpośredniego i pośredniego udzielania czegoś. Otóż pewnych rzeczy można pośrednio udzielić, a pewnych nie. Jeżeli chodzi o udzielanie istnienia, Bóg musi sam bezpośrednio działać. I to znowu możemy zrozumieć. Żeby jakiś np. instrument grał, żeby trąbka wydała dźwięk, trzeba bezpośrednio w nią dmuchać. Musi być ta

bezpośrednia zależność od pierwszej przyczyny. Żeby natomiast np. drzewo rozwinęło się z nasion, nie musi istnieć drzewo pierwsze. Jest inna kolejność, inna zależność przyczyn. A więc, ażeby np. drzewo urosło, nie musi istnieć pierwsze drzewo, wystarczy to bezpośrednio. I to jest ciąg nieistotny. W istotnym ciągu przyczyna urealnijająca musi bezpośrednio działać. I okazuje się, że udzielenie istnienia wymaga tego porządku istotnej zależności. Musi być pierwsza przyczyna urealnijająca, bo nikt nie może jej zastąpić. Taka jest problematyka drogi z przyczynowości.

A droga z przygodności, tak zwany trzeci argument św. Tomasza: wszystkie byty są takie, że nie muszą koniecznie być. Są, nie ma ich, powstają, giną. Co to znaczy? Znaczą to, że nie są samoistne. Gdyby były samoistne nie mogłyby przestać istnieć. Mają więc w sobie taki czynnik uniedoskonalający, który sprawia, że mogą zginąć. A jeżeli istnieją, to z tego wynika, że tego same nie mogły sobie udzielić, i że istnienie nie jest ich naturą. Nie są same z siebie, nie dały sobie istnienia. Jeżeli jednak są, to mają źródło istnienia w innym bycie. To jest najprostsza droga z przygodności, bardzo jasny argument. Jeżeli jakikolwiek byt nie jest źródłem swego istnienia, to znaczy, że to istnienie przyszło z zewnątrz. I właśnie nie można być źródłem swojego istnienia, nie można być przyczyną siebie. Wobec tego otrzymuje się istnienie z zewnątrz. Na tej zasadzie, że nie można być bytem sprzecznym, nie można także równocześnie być przyczyną i skutkiem. Nie można siebie urealnić, gdy się jeszcze nie istnieje. Są jeszcze dowody o mniejszej randze metafizycznej.

Dowód z różnych stopni doskonałości. Św. Tomasz zwraca uwagę, że byty są w różnym stopniu doskonałe. Jedne są bardziej dobre, inne mniej, jedne bardziej piękne, inne mniej, jedne bardziej rozumne, inne mniej rozumne. Wymieniamy tu tzw. czyste doskonałości. Byty są źródłem swoich własności, tych czystych, swojej rozumności, swojego piękna, swojej dobroci, i dlatego zawierają je na miarę siebie. Jest to miara nieabsolutna. Wskazuje ona na absolutną dobroć, absolutną rozumność, absolutną doskonałość.

Dowód z celowości. Wszystkie byty mają strukturę sensowną. Tak są zorganizowane, że oczywiście nie są spreczne, nie wykluczają się, ale i wszystko jest w nich pomyślane w taki sposób, że zmierza do jakiegoś sensownego celu. Człowiek np. staje się człowiekiem coraz doskonalszym, rozumniejszym, pogłębionym. Drzewo

nie staje się np. kamieniem, ale staje się wciąż drzewem. Stwierdzamy w bytach działanie ukierunkowane. Dlaczego tak jest? Kieruje tym rozum, który te cele wyznaczył. Te struktury wskazują nam na rozumność, na rozumny byt pierwszy.

Byt pierwszy samoistny, Bóg, skoro jest rozumny, jest osobą. Jest absolutną osobą. I to, że jest osobą, ma znaczenie teologiczne. Filozoficznie ważne jest to, że jeżeli żaden byt nie mogąc siebie urealnić jednak istnieje, to znaczy, że ten byt nie jest sprzeczny pod tym tylko warunkiem, że istnieje inny byt samoistny, który go urealnia.

1.6. Uwagi końcowe

I to jest - właściwie mówiąc - najkrócej ujęta cała problematyka filozoficznego wykrycia istnienia Boga. Nauki szczegółowe nie przeprowadzają tych analiz i teologia ich nie przeprowadza. Tylko filozofia tak je rozwiązuje i tak stawia. Oczywiście nie każda filozofia. Tylko w filozofii klasycznej uzyskuje się taką odpowiedź i, właśnie dlatego, że filozofia klasyczna jest filozofią rzeczywistości. Chodzi o zobaczenie, jaka jest ta rzeczywistość. Pozytywiści tym się nie zajmują, nie interesuje ich rzeczywistość jako rzeczywistość. Według nich rzeczywistość jest przedmiotem tylko nauk szczegółowych. A filozofować dla pozytywistów, znaczy uogólniać. Dla neopozytywistów - analizować język, dla irracjonalistów - zajmować się sensem życia, celem człowieka, szczęściem człowieka. Te zagadnienia jednak należą do porządku światopoglądowego, a nie ściśle filozoficznego. Światopogląd jest inną metodologicznie strukturą niż filozofia. Filozofia klasyczna odpowiada na pytania: czym jest byt i jak istnieje. Odpowiedzi prowadzą aż do samoistnego bytu pierwszego.

2. FILOZOFICZNY SPOSÓB WYKRYCIA ISTNIENIA BOGA

(rozwińnięcie problematyki filozoficznego poszukiwania Boga)

2.1. Dojście do problemu Boga

We współczesnych dyskusjach filozoficznych ustala się pogląd, że teodycea nie stanowi odrębnej dyscypliny naukowej. Przyjmuje się, że to wszystko, co w obrębie

nauk filozoficznych wiemy o Bogu, jest wnioskiem wyprowadzonym z metafizyki, z filozofii rzeczywistości. Filozofia rzeczywistości, a nie teodycea, jest więc terenem, na którym szukamy odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga i na pytanie, kim jest Bóg. Ponieważ nie mamy bezpośredniego kontaktu poznawczego z Bogiem, Bóg nie może stanowić bezpośredniego przedmiotu zainteresowań filozoficznych. Tym przedmiotem analizy filozoficznej jest byt. Bóg jawi się tylko jako czynnik, uzasadniający to wszystko, czym jest byt. Inaczej mówiąc, Bóg jawi się nam jako przyczyna istnienia poznawanych przez nas bytów, stanowiących bezpośrednio dostępną nam w poznaniu rzeczywistość.

Istnieje jednak zwyczaj, że osobno uprawia się metafizykę, i że osobno uprawia się teodyceę, jako grupę zagadnień, dotyczących Boga. Jeżeli teodycea jest pomyślana jako zespół dowodów istnienia Boga, wtedy nie przekonuje, ponieważ dowody są wyrwane z uzasadniającego je kontekstu metafizycznego. Można ewentualnie pomyśleć teodyceę, jako zespół dotyczących Boga wniosków, wynikających z poznanej przez nas metafizyki.

Sama nazwa „teodycea” pierwszy raz pojawiła się w tekstach Leibniza, uczonego z kręgu filozofii kartezjańskiej, który chciał wytłumaczyć, że świat nie jest ostatecznie tak bardzo zły, że ze wszystkich możliwych światów, jakie byśmy sobie pomyśleli, nasz świat jest właściwie najlepszy. Bóg stworzył świat najlepszy z możliwych. Tę obronę Boga Leibniz nazwał „teodyceą”. Termin „teodycea” oznacza dziś wszystkie rozważania usprawiedliwiające i broniące Boga przed atakami i nieporozumieniami. Wiele nieporozumień wiąże się z samym dojściem do problemu Boga.

Do filozoficznego problemu Boga możemy dojść wyłącznie z terenu metafizyki. Nauki szczegółowe nie wyjaśniają tego zagadnienia, ani nie odpowiedzą na pytania: czy Bóg jest i jaki jest? Przedmiot bowiem, którym się zajmują, sposoby, którymi ten przedmiot badają, nie prowadzą do ostatecznego, czyli do tego najbardziej pierwszego uzasadnienia rzeczywistości, którym jest byt pierwszy. Nauki szczegółowe stawiają pytania bliższe. Jeżeli np. ktoś jest chory, pytamy o bezpośrednią przyczynę utraty zdrowia. W tej relacji pytania i odpowiedzi mieści się problem tłumaczący pojawienie się choroby tego oto chorego człowieka. Nie na takich terenach należy szukać odpowiedzi na pytanie, kim jest Bóg, i czy istnieje.

Metafizyka w swojej historii była uprawiana bardzo różnie. Nie w każdej metafizyce da się uzyskać odpowiedź na pytanie, czy Bóg istnieje. Analizując rzeczywistość, otaczając nas byty, trzeba posłużyć się takimi narzędziami badań, a więc, takimi pojęciami, terminami, metodami, kontekstami zagadnień, które pozwolą nam tę odpowiedź znaleźć. Narzędzia są tu ważne. Nie każdym narzędziem dany problem da się rozwiązać. Nasze dojście do problemu Boga jest możliwe z terenu filozofii bytu, uprawianej egzystencjalnie, i tam będziemy szukali odpowiedzi.

Ta filozofia bytu, metafizyka, filozofia rzeczywistości (terminów tych używam zamiennie), stanowi klasyczny sposób uprawiania filozofii. Nie znaczy to, że jest to jedyne dojście do problemu, Boga. Ale filozofia klasyczna jest dziś także uprawiana, np. w wersji tomizmu. I problem Boga zostanie tu ujęty właśnie z pozycji tomistycznych.

Oprócz filozofii klasycznej istnieją współcześnie także inne filozofie, które niekiedy i ten problem stawiają. Tych filozofii współcześnie uprawianych jest kilka: np. egzystencjalizm, fenomenologia, filozofia analityczna, neopozytywizm. Jest poza tym bardzo modna dziś tak zwana filozofia podmiotu, w której zasadniczym przedmiotem analizy jest człowiek. Swoiście ujęty człowiek jest także przedmiotem egzystencjalistycznych badań.

2.1.1. Wersja egzystencjalistyczna

W egzystencjalizmie przedmiotem analizy, tym, co interesuje filozofa, są ludzkie przeżycia. Wydaje się, że to, co przeżywamy, nas stanowi, że jesteśmy tacy, jakie są nasze przeżycia. Przy tak określonym przedmiocie zainteresowań filozoficznych problem Boga w ogóle się nie jawi. Ale jednak zjawiał się u Kierkegaarda, u Sartre'a, mimo że ich filozofia jest głównie jakąś wersją filozofii podmiotu.

Kilka twierdzeń tej filozofii należy przedstawić, aby pokazać, że dojście do problemu Boga jest możliwe z wielu stron, lecz że nie na każdej z tych dróg uzyskamy odpowiedź, która wystarczy pytającemu intelektowi ludzkiemu.

W tej egzystencjalistycznej wersji pierwszy, Kierkegaard postawił zagadnienie w ten sposób, że najważniejsze jest moje życie, to znaczy moje istnienie. A więc życie i istnienie są tym samym. I Kierkegaard uważa, że nasze życie jest zmienne i skończone.

Człowiek, który także jest istnieniem tożsamym z życiem, czyli z przeżywaniem, jest wobec tego skończony i czasowy. Czasowość stawia go wobec nieskończoności. Nieskończoność zagraża człowiekowi. Wnika w niego i to, co większe, niszczy to, co jest mniejsze. Człowiek z tej racji przeżywa lęk, boi się nieskończoności. I jego naturalnym stanem jest stan lęku. Ale jest to dopiero sytuacja A, poprzedzająca sytuację B. Inaczej mówiąc, jest religia A i religia B. Sytuacja B polega na tym, że nieskończoność zostaje nam prezentowana jako Bóg. Bóg więc nam zagraża, nieskończony Bóg, który skończonego człowieka niszczy swoją obecnością. I Kierkegaard poprzestaje na tej odpowiedzi, na stwierdzeniu, że czymś początkowym, otwierającym nam problematykę człowieka, jest lęk, trwoga.

Dodajmy, że religia polega na osobowym spotkaniu Boga i człowieka. Jest to spotkanie, które powinno doprowadzić do zaprzyjaźnienia.

Kierkegaard rozważa sytuację ontyczną: człowiek skończony i nieskończony Bóg, i widzi konflikt w tym, że te dwie rzeczywistości się spotykają. Kierkegaard jednak łączy w swym ujęciu perspektywę religijną i perspektywę filozoficzną. Połączenie tych perspektyw uniemożliwia znalezienie odpowiedzi. Skoro to jest sytuacja religijna, to rzeczywiście nieskończony Bóg nie mógłby wnieść w nas całego swojego życia. Ono nie mogłoby się w nas pomieścić.

Ale według Objawienia chrześcijańskiego Chrystus, który jest jednocześnie Bogiem i człowiekiem, tę nieskończoność wewnętrznego życia Bożego przystosował do miary ludzkiej, ponieważ jest ono w nim jako w człowieku i jednocześnie Bogu. Życie Boskie, które Chrystus zawierał będąc jednocześnie Bogiem i człowiekiem, przystosował do pojemności ludzkiej. Stąd Chrystus jest miarą naszego kontaktu z Bogiem, jest drogą pozwalającą nam ten kontakt nawiązać. Jest absolutnie jedynym pośrednikiem w naszym spotkaniu z Bogiem. Niepokój Kierkegarda nie jest uzasadniony.

A znowu Sartre inaczej ustawił zagadnienie. Jesteśmy tym, co przeżywamy, a to, co przeżywamy, jest naszą egzystencją, jest człowiekiem. Istniejemy, przeżywamy i otoczeni jesteśmy innymi bytami. Byty te nam zagrażają. Zasadniczym przeżyciem człowieka i jego główną postawą jest negacja tych bytów, odraza wobec nich, podporządkowanie ich sobie, aby umniejszyć płynące z ich strony zagrożenie.

Wszystko powinno być nam podporządkowane. Bóg wobec tego nie może istnieć, ponieważ by nam zagrażał. Byłby zagrożeniem naszej odrębności. Bóg nie może istnieć na tej zasadzie, że jesteśmy wolni. Gdybyśmy przyjęli, że Bóg istnieje, musielibyśmy się zdecydować na teorię ograniczonej wolności człowieka, lecz wtedy nie jesteśmy wolni. Ponieważ jednak jesteśmy wolni, Bóg wobec tego nie istnieje.

Ale egzystencjalizm jest dopiero jakimś impulsem do tego wszystkiego, co nazywamy dzisiaj filozofią podmiotu.

2.1.2. Filozofia podmiotu i współczesne religioznawstwo

Według filozofii podmiotu człowiek jest osobą, która tym się charakteryzuje, że potrafi świadomie przeżywać rzeczywistość, przeżywać refleksje intelektualne. I człowiek, jako bardzo wyjątkowy byt wśród innych bytów, samodzielny w swoim istnieniu, umięjący poznawać rzeczywistość, umięjący wybierać poszczególne byty, jest jednak niedoskonały. Jest niedoskonały w taki sposób, że pozostają w nim jakieś tereny niewypełnione, niedookreślone. Jest ontycznie niewypełniony i tego swojego wypełnienia, udoskonalenia szuka w bytach poza sobą. Człowiek więc jest z natury swej otwarty. Świadczą o tym nasze działania: nasze poznanie, bez którego bylibyśmy ubożsi, świadczą o tym akty miłości, które przeżywamy, bez których człowiek nie realizowałby dobra. Są to głęboko ludzkie działania: poznanie i wybór, który jest akceptacją poznawanego przez nas dobra. A akceptacja, ukierunkowana poznaniem, jest miłością. Te wszystkie działania ludzkie, które nas otwierają na rzeczywistość, pokazują, że potrzebne jest nam jakieś uzupełnienie z zewnątrz. Szukamy więc uzasadnienia naszej osobowości w drugiej osobie ludzkiej i okazuje się, że inni ludzie są podobnie jak my niedoskonali. Nie umięją podjąć naszej skierowanej do nich miłości, czyli nie potrafią podjąć jak gdyby całego tego programu, który trzeba zrealizować w naszej osobie. Nie uzupełnią nas do końca, nie są po prostu kimś nieskończonym, kto by wystarczył tęsknotom ludzkim. Ta sytuacja otwiera nas na potrzebę transcendentnego bytu, na potrzebę nieskończonej osoby, takiej, która jest w stanie uzasadnić do końca naszą osobowość.

Dla filozofów podmiotu nie ulega wątpliwości, że osoba ludzka, jako ta oto struktura, jest ontycznie otwarta na inne osoby, a przede wszystkim na osobę, która

nazywa się tutaj transcendentnym „Ty”. Absolutnym „Ty” jest Bóg, który jako nieskończoność potrafi uzasadnić, wypełnić do końca to wszystko, ku czemu się otwieramy, aby stać się tym, czego jakby brakuje naszej osobowości.

Mówi się dalej w filozofii podmiotu, że nasze pełne życie zaczyna się w momencie utraty życia. Nasza osobowość dokonywa się i spełnia w momencie śmierci, ponieważ w momencie śmierci następuje wreszcie kontakt z transcendentnym „Ty”, które do końca tłumaczy i wyjaśnia naszą osobowość.

Dodajmy zaraz, że w powyższym ujęciu wyczuwa się pewną atmosferę naturalistyczną i trochę gnostycką. Polega ona na tym, że człowiek swoimi naturalnymi siłami potrafi jak gdyby wejść na teren stanowiący Boga. Naszemu działaniu przypisuje się sprawianie obecności Boga w nas, co jest metodologicznie niepoprawne. Ponieważ rzeczywistość Boska jest całkowicie odrębna, Bóg sam musi spowodować swoją obecność w nas. Nie możemy tam dotrzeć swoimi siłami. Gdy twierdzimy, że człowiek sam wkracza w Boskość, to jesteśmy albo w naturalizmie, albo w gnozie.

Fromm w swoich książkach z psychologii religii mówi o tym, że człowiek jest taką strukturą, która domaga się ostatecznego ugruntowania. Problematyka ta przejawia się także w literaturze pięknej. Powieść np. hiszpańska przynosi zagadnienie zamieszkania w kimś i konieczność także zdomowienia się w nas kogoś. I znowu chodzi o Boga, aby chciał w nas zamieszkać i abyśmy my umieli zamieszkać w Bogu. Są to terminy określające wciąż tę samą sprawę.

W filozofii podmiotu jest także dojście do problemu Boga. Dojście to jest tu nie tylko zagadnieniem psychologicznym. Jest to zagadnienie swoistej teorii poznania i jakiejś fenomenologii tej sprawy. Ujęciom tym zagraża jednak argument psychologiczny, czy wprost subiektywny. Może się zdarzyć, że nie wszyscy przeżywają swoją osobowość, czy wprost osobę, jako otwartą na drugie „ty” i w związku z tym nie wszystkich ta analiza może przekonywać, jakkolwiek jest bardzo ciekawa.

Innym dojściem do problemu Boga jest współczesne religioznawstwo.

Historyk religii M. Eliade, doszedł do wniosku, że we wszystkich religiach występuje zagadnienie spotkania się człowieka z rzeczywistością, która jest inna niż to, co nazywamy światem, i że w każdej religii trafiamy na przekonanie ludzi o istnieniu Boga.

Wielu religioznawców uważa, że religia jest naturalną potrzebą człowieka. Człowiek, który znajduje się w skomplikowanej rzeczywistości i pragnie jakiegoś szerokiego oddechu, pragnie zrealizowania swoich potrzeb, pragnień, czy swoich tęsknot. I to, co by spełniało jego tęsknoty, personifikuje w sobie. Jakoś alienuje swoje pragnienie. I ostatecznie jesteśmy oszukani. Alienujemy w sobie nasze tęsknoty, którym nie odpowiada żaden rzeczywisty przedmiot. W ujęciach nawet E. Fromma ta potrzeba ostatecznego ugruntowania, zakotwiczenia, jest też tylko odmianą lekarstwa. Człowiek jest taki, że potrzebuje bytu najdoskonalszego, Boga, któremu powierzyłby swoje życie. Bóg spełnia tutaj rolę czegoś uspokajającego, jakiegoś właśnie lekarstwa.

2.1.3. Ujęcie teologiczne

Jest także dojście do problemu Boga od strony teologii. Teologia jest analizą tego, co Bóg objawił.⁴ Trzeba na jakichś drogach, którymi się tutaj nie interesujemy, dojść do faktu pojawienia, do faktu tekstów świętych, do tego, że Bóg nawiązał z nami kontakt poprzez słowo, i potem trzeba ująć, przyjąć to, co Bóg nam przekazał. Treść tego przekazu, zrozumienie tego, co Bóg chciał nam powiedzieć, jest przedmiotem zastanawiań teologicznych. Teologia jawi się tutaj jako nauka tłumacząca życzenia Boże. Teologia jest także dojściem do problemu Boga, ale dojściem, które nie zawsze może wystarczyć pytającemu intelektowi ludzkiemu, ponieważ wymaga aktu wiary. Bardzo często akt wiary potrzebuje motywacji. Musimy się przekonać, że tak jest. Wtedy dopiero decydujemy się na akt wiary. Trzeba wyróżnić akt wiary przyrodzonej i nadprzyrodzonej.

Akt wiary przyrodzonej polega na tym, że przyjmujemy Objawienie dla jego sensowności. Uznajemy, że treść objawiona jest rozumna i dlatego ją akceptujemy.

Gdy przyjmiemy treści objawione dlatego, że ufamy prawdomówności Boga i zgadzamy się, że to, co Bóg mówi jest prawdziwe, wtedy dopiero jest wiara nadprzyrodzona.

⁴ Różnice między filozofią i teologią, nauką i religią, zostały omówione w rozdz. pt. *Granice filozofii i religii*, w książce: M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1969, s. 130-148.

Otóż, żeby na tę decyzję przyjęcia wiary nadprzyrodzonej jakoś się zdobyć, niekiedy potrzebujemy, motywu, którym jest rozumowanie, jakieś uzasadnienie, że Bóg rzeczywiście istnieje.

Bóg istnieje, jest rzeczywistością tak pewną, tak oczywistą, gdy się go ujmuje w wyniku refleksji intelektualnej i w przeżyciu wiary, że raczej wydaje się nam wątpliwe to wszystko, co nas otacza.

Rzeczywistość Boga możemy jednak w różny sposób poznawać. Będzie nas tu interesował ten sposób, który polega na intelektualnym wysiłku wyciągnięcia wniosków z poznania świata i utworzenia z tego dowodu, że otaczająca nas rzeczywistość, którą poznajemy, jest niezrozumiała, gdy nie przyjmie się dla niej uzasadnienia w istniejącym samoistnie bycie, którym jest Bóg.

Gdy mówimy o zależnościach przyczynowych, o tym, czym jest rzeczywistość, jesteśmy w porządku naturalnym, dostępnym bezpośrednio naszemu poznawaniu. Ustalamy rozumienie rzeczywistości. Poszukując dojścia do problemu Boga musimy uświadomić sobie, że naszą wiedzę o Bogu czerpiemy z bezpośredniego doświadczenia rzeczy. Intelkt ludzki nie kontaktuje się bezpośrednio z Bogiem. Nie mamy bezpośredniego oglądu Boga, nie dosiegamy go bezpośrednio naszym poznaniem. Możemy tylko wyrozumować, że istnieje, skoro istniejemy i skoro istnieje rzeczywistość. Stąd nasze wnioski na temat istnienia Boga są wnioskami metafizyki, to znaczy są wnioskami wydobytymi z analizy rzeczywistości realnie istniejącej.

2.2. Niektóre błędy w filozoficznej analizie rzeczywistości

Nasze dotarcie do przedmiotu badań, do rzeczywistości, do tego oto konkretnego, który musimy filozoficznie analizować, nie jest proste. Grozi nam po drodze cały szereg błędów. Przypomnijmy sobie niektóre z nich.

Gdy patrzymy na człowieka, czy na jakąkolwiek rzecz, przedmiot, byt, na cokolwiek, co istnieje, najczęściej pytamy, czym to jest. Odpowiadając na to pytanie wyrażamy zespół treści. Mówimy np., że człowiek jest takim zespołem treści, w których stwierdzamy posiadanie rozumności i ciała. Byt materialny, który nie ujawnia refleksji rozumnej, nie jest człowiekiem. Stwierdzając rozumność i materialność człowieka ujęliśmy pewne treści. Ujmując treści bytu, owszem, jesteśmy w filozofii, ale

w filozofii esencjalistycznej, to znaczy oderwanej od faktu istnienia. I analiza samych treści jest pierwszym niebezpieczeństwem, które nam grozi.

Esencjalizm jest stanowiskiem, według którego bytują jakieś treści niezależnie od aktu istnienia.

Często w ten sposób analizuje się rzeczywistość. Jest to analiza treści danego bytu, lecz treści oderwanych od istnienia. Wtedy nie jesteśmy w rzeczywistości, jesteśmy tylko w pojęciach. I to jest właśnie błąd esencjalizmu.

Grozi nam także drugi błąd. Wprost mówimy, że istnieją jakieś treści. Mówimy np., że istnieje Hamlet, Pan Jowialski, Balladyna. To są też pewne zespoły treści. W tym wypadku wiemy, że takie przedmioty nie istnieją. Możemy być jednak w takiej sytuacji, że trudno nam rozstrzygnąć, czy coś istnieje lub nie istnieje. Ale przeprowadzamy analizę filozoficzną w taki sposób, jak gdyby te treści istniały. Wtedy popełniamy błąd idealizmu.

Idealizm jest stanowiskiem, według którego przypisujemy czynnościom poznawania moc urealnienia treści.

Ten błąd idealizmu bardzo często popełniamy. Traktujemy jakieś treści tak, jak gdyby one istniały. Tymczasem one nie istnieją. Błąd idealizmu pojawia się często dlatego, że nasz kontakt ze światem jest kontaktem poprzez działania. Nie chwytamy bezpośrednio natury przedmiotu. Musimy dopiero odkryć, czym są przedmioty w ich istotnej strukturze. A odkrywamy ich strukturę poprzez to, jak się nam jawią, poprzez ich działania. Gdyby człowiek nigdy nie ujawnił refleksji rozumnej, nie wiedzielibyśmy, że posiada duszę rozumną. Trzeba tę rozumność ujawnić. Gdyby człowiek np. nie grał na jakimś instrumencie, nie wiedzielibyśmy, że ma zdolności muzyczne. Działania bytu prowadzą nas do wykrycia tego, czym jest byt.

Działanie poznawania i działanie istnienia są podobne. Istnienie zapoczątkowuje rzecz, a nasze poznanie, kontaktując nas z rzeczywistością, też jakoś jak gdyby ją zapoczątkowuje. Dokąd bowiem nie poznamy danego przedmiotu, nie wiemy, że on jest. Poznanie sprawia, że coś staje się dla nas realne. Nie znaczy to, że czynności poznawania urealniają. To jest złudzenie. To złudzenie owocuje w ten sposób, że jakimś pomyślanym treściom przypisujemy istnienie. Nazywamy to właśnie idealizmem. Idealizm polega zawsze na tym, że się przypisze istnienie czemuś, co z

natury swej nie istnieje, czego w ogóle nie ma. Samym czynnościom poznawania przypisuje się tu moc sprawienia danego przedmiotu.

Jeszcze inny błąd grozi nam w naszych analizach. Pytając się, czym coś jest, możemy zapytać, skąd wiemy, że to jest np. człowiek. Pytanie bardzo sensowne, właściwe. Skąd wiemy, że to jest człowiek? Wiemy dzięki temu, że go poznaliśmy. Dotykamy tu problemów, które nazywają się granicami poznania. Ustalamy granicę poznania. I zastanawiamy się, do których momentów w człowieku można poznawczo dotrzeć. Czy tylko do jego wyglądków zewnętrznych, czy także do tego, czym jest w swej podstawowej ontycznej strukturze? A potem możemy pytać, czy naprawdę to, co wiemy o człowieku, zgadza się z tym, czym jest człowiek. Wtedy jesteśmy w problemie prawdy, prawdziwości naszego poznania. I w sumie jesteśmy w teorii poznania. Jesteśmy zupełnie w innej dyscyplinie filozoficznej. Jesteśmy w teorii poznania, a nie w teorii rzeczywistości. Bardzo często w historii filozofii obserwujemy zjawisko pomieszania metafizyki z teorią poznania. Można na podstawie teorii poznania utworzyć teorię bytu. Ale wtedy teoria rzeczywistości jest zależna od teorii poznania, jest funkcją teorii poznania; jest zespołem wniosków wyciągniętych z teorii poznania, a nie wniosków wyciągniętych z analizy przedmiotów, które musimy filozoficznie poznać. Te trudności trzeba minąć, żeby dotrzeć do rzeczywistości od strony pytań, określających to, co nas interesuje, czyli od strony metafizyki, a nie teorii poznania.

2.3. Rzeczywistość w ujęciu monistycznym i pluralistycznym

Filozofując możemy dawać przykłady, które wyjaśniają nasze twierdzenia. Ale te przykłady nie rozstrzygają, że tak naprawdę jest. Filozofujemy w ten sposób, że pokazujemy konieczność naszego rozwiązania. Wykazujemy, że teza odwrotna do danego twierdzenia jest absurdalna. Jeżeli stwierdzamy, że coś np. istnieje, to teza odwrotna brzmi: nic nie istnieje, niczego nie ma. Ta teza jest absurdalna. Gdy ją przymniemy, odrywamy się od rzeczywistości i wpadamy w fikcję, poezję, czy analizę samych pojęć. Nie jest więc obojętne, jak filozofujemy.

Aby pozostać w realistycznej filozofii, musimy zapytać o samą rzeczywistość. Co to znaczy „rzeczywistość”? Rzeczywistość lub byt znaczy to, że coś nie jest niebytem.

Stąd pierwsze pytanie i pierwsza odpowiedź filozoficzna dotyczą tej granicznej sprawy, tego momentu, w którym chwytny różnice między rzeczywistością i nierzeczywistością. Niebyt jest wykluczeniem rzeczywistości. Bytem nazywamy to, co jest po stronie realnej. Granice między bytem i niebytem chwytny w samym momencie ustalenia, że nie może być tożsamości istnienia i nieistnienia. Wiemy, że nie można jednocześnie mówić i nie mówić. Nie można jednocześnie żyć i nie żyć. Nie można jednocześnie istnieć i nie istnieć. Sprawdzamy to w porządku praktycznym: jeżeli istnieć i nie istnieć jest tym samym, to w takim razie nie ma różnicy między człowiekiem i nie człowiekiem. I wtedy jest wszystko jedno mówi Arystoteles, komu płacimy za pracę: drzewu czy człowiekowi. A Kant o wiele później mówił, że nie jest obojętne czy posiadamy sto marek, czy też ich nie mamy. Nie może więc być jednoczesności istnienia i nieistnienia. Na podstawie naszych doświadczeń stwierdzamy, że nie jest prawdą, iż niczego nie ma. Bo wtedy jak wytłumaczyć i tę salę, i nasze spotkanie, drzewa i wszystkie przedmioty? Znaczą to, że jest taki moment ontyczny, który rozstrzyga o tym, że się jest bytem, a nie jest się niebytem. Jest taki moment, który rozpoczyna rzeczywistość, który sprawia egzystencjalną realność bytu. I ten moment nazywa się istnieniem.

Pojawia się dalsze pytanie. Wiemy, że jest rzeczywistość. Skąd, jednak bierze się jej istnienie? Czy to istnienie jest samo z siebie, czy też nie samo z siebie, lecz od czegoś innego.

W pierwszym przypadku mielibyśmy taką odpowiedź: istnieje rzeczywistość i cała stanowi jeden, sam z siebie samoistny byt. Rzeczywistość nie ma źródła i sama dla siebie stanowi źródło, sama z siebie od początku jest, nie zależy w tym od żadnej przyczyny. Takie stanowisko nazywa się monizmem.

Ponieważ pojawiło się wiele zastrzeżeń wobec tej teorii, sformułowano inne stanowisko: nie jest możliwe, aby cała rzeczywistość stanowiła jeden byt, ponieważ byłaby sprzeczna. W całej rzeczywistości są bardzo różne struktury: żywe-nieżywe, świadome-nieświadome, rozumne-nerozumne, szczegółowe-ogólne. Nie mogą być tym samym. Mogą być sumą różnych bytów. I przyjęto koncepcję, która nazywa się pluralizmem, że rzeczywistość jest sumą bardzo różnorodnie skonstruowanych ontycznie bytów, sumą różnych struktur ontycznych.

Zauważono też, że jeżeli jest wiele tych bytów, wiele różnych struktur, to czymś się od siebie różnią. Jedne posiadają to, czego nie posiadają inne. Różnią się więc brakami. Jeżeli różnią się brakami, to są niedoskonałe. Jako niedoskonałe nie mogą od zawsze istnieć, nie mogą być same z siebie nie mogą być samoistne. To bowiem, co jest samoistne, jest takie, że mu niczego nie brakuje. Samo sobie wystarcza. Jeżeli rzeczy jest wiele, to muszą różnić się od siebie, ponieważ inaczej, nie byłoby wielu rzeczy. Różnica wymaga ontycznego uzasadnienia. Czy te poszczególne, niedoskonałe rzeczy, które pojawiają się w czasie, same sobie udzielają istnienia? Czy sprawiają swoje istnienie, które urealnia odrębne treści? Jeżeli te byty, które pojawiły się, same siebie urealniają, jeżeli są źródłem swojego bytowania, to znaczy, że w tym czasie, gdy jeszcze nie istnieją, gdy ich nie ma, powodują swoje istnienie. W tym ujęciu istnieć i nie istnieć byłoby tym samym. Ta droga nie jest możliwa. Wobec, tego, jeżeli żaden byt nie może sam się urealnić, nie powinno być rzeczywistości. Jeżeli wszystkie byty są zmienne, czasowe, jeżeli pojawiły się i same nie mogą sobie udzielić istnienia, to nie powinno ich być. Tym czasem są. Szukamy więc uzasadnienia faktu, że są te byty, które nie są źródłem swojego istnienia. Jeżeli nie są źródłem swego istnienia i istnieją, to jest wśród nich jeden byt, który nie podlega tej zależności, który jest samoistny. On jest źródłem istnienia wszystkich bytów. Wykrywamy więc taki byt, który nie podlega przyczynowaniu. Jest źródłem istnienia wszystkich innych bytów. Tę odpowiedź przyjmujemy dlatego, aby uniknąć absurdu, że byty, których nie ma, są, jeżeli nie istniejąc udzielają sobie istnienia.

Wyczucie monizmu jest trafne: musi być byt, który jest sam z siebie. Bez tego bytu rzeczywistość jest niezrozumiała. Nie znaczy to jednak, że wszystkie byty są absolutne, że wszystkie są same z siebie. Takie stanowisko nie zgadza się ze zdrowym rozsądkiem. Przyjmujemy wobec tego odpowiedź, że jest wiele bytów, które same sobie nie udzielają istnienia, ale istnieją dzięki temu, że wśród nich jest byt nie uprzyczynowany, samoistny.

W ujęciu pluralistycznym rzeczywistość widzimy jako zespół bytów charakteryzujących się brakami wśród tych bytów jeden byt jest samoistny. Nigdy żaden byt nie może być przyczyną siebie, nawet Bóg nie jest przyczyną siebie. Jeżeli bowiem jakiś byt byłby przyczyną siebie, to znaczyłoby, że go najpierw nie było, a

potem się urealnił. Byty niedoskonale, zawierające jakieś braki, nie mogą być źródłem swojego istnienia. Ale wśród tych bytów jest jeden o innej zupełnie strukturze, o takiej, że nie podlega przyczynom. Nazywamy go bytem samoistnym. Po prostu jest.

Ten pierwszy byt musi być zupełnie prostym aktem. Przez akt rozumiemy coś, co jest zrealizowane. Możliwość jest w obrębie aktu stanem niezrealizowań. Byt pierwszy nie może zawierać możliwości, nie może mieć momentów niezrealizowanych. Pierwszy byt musi być pełnią zrealizowań. Podstawowym aktem rzeczywistości jest to, co urealnia, a więc istnienie. Pierwszy byt musi więc być czystym aktem istnienia, takim zrealizowaniem, które równa się rzeczywistości.

Niektórzy moniści mówią, że cała rzeczywistość stanowi samoistny byt, to znaczy, że cała rzeczywistość ma naturę Boską. Mówią też w języku pluralistycznym, że cała rzeczywistość jest wieloraka, że to wszystko, co ją stanowi, jest w jakimś sensie tym samym, ponieważ zostało wyemanowane z Boga.

Czy te byty, które zaistniały, zostały wyemanowane z Boga? Czy więc Bóg część swego istnienia przekazał innym bytom?

Jeżeli Byt pierwszy jest absolutnie prosty, to nie może podzielić się na kawałki, nie może przekazać innym bytom części siebie. Aby przyjąć emanację, trzeba zrezygnować z teorii prostoty Boga. Bóg, jako struktura prosta, nie może przekazać siebie innym bytom.

A inna trudność: jeżeli w poszczególnych bytach jest istnienie, które jest częścią Boga, kawałkiem istnienia Boskiego, to każde istnienie w poszczególnych bytach ma charakter taki sam, jak istnienie w Bogu. Ponieważ w Bogu jest istnienie nieuprzączynowane, to istnienie w poszczególnych bytach musiałoby być tak samo samoistne, nieuprzączynowane. I jednocześnie pochodzi od bytu pierwszego. Jest jednocześnie nieuprzączynowane i uprzączynowane, niesamoistne i samoistne, ponieważ pochodne. Jest więc sprzeczne. Taka struktura nie może istnieć. Nie ma wobec tego emanacji. Nie na tej drodze powstały byty.

Jeżeli same nie są źródłem swojego istnienia, jeżeli nie są wyemanowane, to wobec tego zostały urealnione inaczej. Nazywa się to w filozofii stwarzaniem z niczego. Zaistnieć, to po prostu nie być już niebytem. Byt pierwszy urealniając sprawia, że coś nie jest niebytem. Stwarza dla danego bytu osobny akt istnienia, który zapoczątkowuje

ten byt. I ten akt istnienia, zapoczątkowujący dany byt, sprawiający, że ten byt nie jest niebytem, nie jest częścią Boga. Jest czymś urealnającym, stworzonym przez Boga z niczego, czyli bez wcześniej bytujących materiałów. Nie może być budulca, z którego powstałyby byty, ponieważ nie może być nic wcześniejszego od aktu istnienia. Nie ma nic wcześniejszego niż Bóg i nie ma nic, co wyprzedzałoby przygodny akt istnienia.

Aby być bytem samoistnym, trzeba być samym istnieniem. Byty przygodne zapoczątkowuje przygodny akt istnienia.

2.4. Trudności w przyjęciu monizmu

Żeby zobaczyć pozytywny walor odpowiedzi pluralistycznych, trzeba pokazać, jakie trudności wynikają, gdy przyjmie się monizm.

Monizm polega na stanowisku, że cała rzeczywistość stanowi jeden byt. Czy tak można istnieć? Jest jeszcze mniej radykalna wersja monizmu: rzeczy są różne, a tylko czynnik strukturalny, czy jakiś budulec tych rzeczy, jest ten sam. Przez ten budulec rozumie się różne czynniki ontyczne.

Może więc być monizm panteistyczny, gdy czynnikiem strukturalnym rzeczywistości jest Bóg. Wszystko jest boskie, mimo że rzeczy jakoś się różnią. Inny monizm: cała rzeczywistość jest zbudowana z myśli. Tak rzeczywistość pojął Hegel. Występuje także monizm spirytualistyczny, który głosi, że cała rzeczywistość jest duchowa. Wszystko jest duchem, który przejawia się w różnych postaciach. Jest to grupa monizmów pozamaterialistycznych.

Jest także grupa monizmów materialistycznych, według których czynnik strukturalny rzeczywistości jest materialny.

Jest więc monizm ewolucjonistyczny, według którego materia będąca budulcem rzeczywistości ewoluje, rozwija się, w wyniku czego powstają nowe, tak samo materialne byty. Może być monizm statyczny: cała rzeczywistość jest także materialna, ale jest zespołem bytów konstruujących się mechanicznie. Nie zachodzą między nimi procesy ewolucji. Przykładem są tu stoicy, pierwsi filozofowie jońscy. Zauważmy, że stoicy przyjmują dwa rodzaje materii: rozumną i nie rozumną. Jest też monizm, który można nazwać monizmem dialektycznym, w którym nie chodzi o to, że ilościowe formy pod wpływem ilościowych momentów przekształcają się w jakieś nowe jakości,

lecz o to, że cała rzeczywistość materialna jawi się nam w postaci różnych fragmentów, które rozumiemy przez porównanie z innymi fragmentami. Dialektyka wyraża się tutaj w zależności jednych fragmentów od drugich.

Według monizmu dialektycznego każdy przedmiot poznajemy od strony jego własności, a więc ujmujemy go jako wysoki, czerwony itp. Te wszystkie własności chwytny naszymi władzami zmysłowymi i rzeczywiście tak poznajemy przedmioty. Dodaje się tu, że jeżeli jakiś przedmiot posiada własności materialne, to realnie bytuje. Wynika z tego założenie, że aby istnieć, trzeba mieć własności materialne. Materia jest tu rozumiana jako zespół wszystkich bytów fizycznych lub jako suma fizycznych własności danego przedmiotu.

W ujęciu tym dostrzegamy dwie trudności:

1. Pierwsza trudność wynika z utożsamienia sposobu poznawania ze sposobem bytowania. Owszem, rozpoczynamy poznanie od stwierdzenia szczegółowych własności rzeczy. Nie znaczy to jednak, że własności te bytują samodzielnie. Nie ma osobno kształtów, barw. Jeżeli te własności oderwiemy od danego konkretnego i nazwiemy je materią, to stworzyliśmy wyłącznie pojęcie, ponieważ nie ma własności i materii w ogóle. Jesteśmy w porządku pojęć, gdzie materia jest czymś pomyślanym, ogólnym, a nie czymś rzeczywistym.

2. Druga trudność wiąże się z zagadnieniem podmiotu własności. Własności występują w czymś, nie ma ich osobno. Jeżeli je wydzielimy z podmiotów, to albo jesteśmy w porządku właśnie pojęć (materia sprowadza się do myślnego ujęcia, do poznawczego oderwania własności od podmiotu i wtedy realnie jej nie ma), albo jeżeli własności powodują, że ich podmiot istnieje, to własności traktujemy jako coś samodzielnego, jako substancję lub sprawczy czynnik istnienia. Przyjmujemy wtedy, że własności nie muszą w czymś tkwić, że są ontycznie samodzielne. Dochodzimy wtedy w konsekwencji do stwierdzenia, że nie ma podstaw, aby własności traktować jako własności czegoś. Są przecież bytami samodzielnymi.

Tymczasem nasze doświadczenie jest inne. Wiemy np., że nie ma kształtu bez tego oto człowieka. Twierdzimy jednak, że gdy poznawczo wyodrębnimy w bycie jakieś treści, to byt ten istnieje. Dodajmy zaraz, że ten typ rozumowania jest idealistyczny. Szczegółowe własności bytu są tym samym, co istnienie lub przyczyna istnienia. W

tym ujęciu wystarczy być czymś materialnym, żeby istnieć. Nie ma, tu więc różnicy między istnieniem i posiadaniem jakichś treści. Zauważmy, że nie jest obojętne, czy utożsamimy treści z istnieniem, czy ich z nim nie utożsamimy. W tym wypadku utożsamienie to zachodzi. Nie jest jednak prawdą, że gdy się posiada jakieś treści, to w wyniku tego się istnieje. Gdyby to było prawdą, to wyodrębnienie takich treści jak niebyt, powodowałoby, że ten niebyt jest. Tymczasem to, czego nie ma, nie istnieje. Rozpoznawanie treści nie jest automatycznie faktem ich bytowania. Gdyby tak było, to niebyt i byt byłyby tym samym. Jeżeli treści szczegółowe bytu powodują jego istnienie, to jesteśmy w idealizmie. A idealistyczna struktura myślenia jest przekroczeniem kompetencji poznawczych, utożsamieniem porządku myślenia z porządkiem bytowania.

Droga poprawna jest odwrotna. Najpierw musimy stwierdzić, że coś istnieje i dopiero wtedy możemy rozważać, jak to istnieje, czyli ustalić treściowe ukwalifikowania istniejącego bytu.

Każdy monizm jest w sytuacji idealizmu. Aby go uniknąć, trzeba najpierw ustalić, że coś jest, i dopiero wtedy rozpoznawać treści tego czegoś istniejącego. Z tego, że coś istnieje, nie od razu dla nas wynika, że jest materialne lub niematerialne.

Wróćmy do zagadnienia, że w ujęciu monistycznym wszystko stanowi jeden byt. Czy taki byt może istnieć?

Zauważmy, że inną strukturę ontyczną stanowi człowiek i inną kamień. Jeżeli nawet powiemy, że człowiek i kamień są zespołem atomów, to jednak kwalifikacje jakościowe w obydwu wypadkach są bardzo różne. Po prostu człowiek ma takie własności, jakich nie ma kamień. Można zapytać, czy te przedmioty różnią się od siebie istotnie, lub czy się różnią nieistotnie? Odpowiedź materializmu jest taka, że nie różnią się istotnie. Różnią się tylko inną porcją atomów, a więc ilościowo. Jeżeli różnią się tylko ilościowo (mniej lub więcej materii), to wobec tego w ogóle nie różnią się od siebie, ponieważ wciąż jest w nich ta sama materialność. Wiemy jednak, że długość czy szerokość nie sprawiają, że ktoś jest człowiekiem. Jeżeli nie ma istotnych różnic między bytami, to nie wolno nam powiedzieć, że człowiek różni się od drzewa. Jeżeli więc człowiek i drzewo nie różnią się istotowo, to możemy prosić na wykład naukowy drzewa, a nie ludzi.

Mamy jednak do czynienia ze strukturami takimi, jak ogólne i szczegółowe. Szczegółowe jest to, co posiada wymiary, jakości. Ogólne jest to, co jest odwrotne do tego, co szczegółowe. Jest więc nieprzestrzenne, niejakościowe, niemierzalne. Obserwujemy w rzeczywistości takie struktury, które są przeciwstawne: szczegółowe-ogólne, nieżywe-żywe, itp. Nie można powiedzieć, że drzewo myśli, lub że stół rozumuje. Zresztą moniści godzą się, że różnice te zachodzą. Dodajmy jednak, że aby różnice te były realne, muszą zachodzić egzystencjalnie. Muszą być nie tylko treściowo lecz egzystencjalnie rzeczywiste. W samej rzeczywistości występują struktury rozmaicie skomponowane i stąd egzystencjalnie różne. Jeżeli stanowiłyby jeden byt, to ten jeden byt byłby sprzeczny. Wykluczałby siebie dlatego, że byłby jednocześnie żywy i nieżywy, rozumny i nierozumny, szczegółowy i ogólny. Nie można być spójną konstrukcją wykluczeń. Jeżeli nie ma egzystencjalnych różnic między bytami, to jest tylko jeden byt. Jeżeli to jest jeden byt, wtedy nie mają uzasadnienia występujące w nim tak różne układy ontyczne, jak człowiek, atom, roślina, czy jeszcze inna jakaś struktura bytowa. Fakt różnic wskazuje na zupełnie inną perspektywę. Nie do przyjęcia jest byt zbudowany z wykluczeń. Możliwa jest suma bardzo różnie ukształtowanych bytów.

Zwróćmy też uwagę, że jeżeli cała rzeczywistość stanowi jeden byt, to na tej zasadzie, że jest jeden. Jest on wtedy jedynym bytem. Jeżeli jest jedynym bytem, to nie ma drugiego bytu, od którego mógłby cokolwiek przejść. A więc wszystko, co jest w rzeczywistości, stanowi ten byt. Jeżeli wszystko od początku w nim się znajduje, to nie może się w nim już nic nowego pojawić, bo wszystko już jest. W tym więc jedynym bycie nie powinno być, żadnych zmian. Zmiana bowiem polega na nabyciu czegoś. Tymczasem nie ma drugiego bytu, od którego można by coś zmieniającego zaczerpnąć. W tak pomyślanym jedynym bycie nie powinno więc być zmian, a tymczasem zmiany te obserwujemy.

Moniści usiłując wybrnąć z tej trudności mówią, że rzeczywiście cały wszechświat jest jednym bytem i że w tym jednym bycie wszystko od początku się znajduje, lecz że właśnie podlega wewnętrznej pulsacji w czasie. W wyniku tego pulsowania pojawiły się najpierw pierwotne formy, później bardziej złożone, np. jakieś pierwotniaki, które potem wyszły z morza i zaczęły oddychać. Ta pulsacja tłumaczy nam tylko to, że nowy kształt różni się od poprzedniego. Jest to jednak różnica tylko

ilościowa i treściowa. Jeżeli ma to być różnica realna, to poszczególne formy muszą różnić się egzystencjalnie, czyli przez posiadanie osobnego aktu istnienia, który domaga się absolutnej przyczyny swej realności.

Nie można jedności bytu uważać jednocześnie za wielość. Sumy bytów nie możemy uznać za jeden byt. A w tym rozumowaniu ten błąd się popełnia. Jeżeli coś jest zwielokrotnione, jeżeli jest wiele struktur, to te wszystkie struktury są przecież odrębnymi treściami, gdy istnieją. A więc wszystkie byty są tak zbudowane, że oprócz swoich treści mają czynnik urealniający. Jest to istnienie, którego nie wolno nam utożsamiać z treścią bytu. Wszystkie byty muszą być złożone z istnienia i ze swoich treści, ponieważ tylko pod tym warunkiem rzeczywistość nie stanowi jednego bytu. To złożenie i fakt różnic strukturalnych, a w związku z tym możliwość obserwowanych przez nas zmian, prowadzą do wniosku, że taki byt nie jest jedynym bytem. Złożenie bowiem, niedoskonałość, czy posiadanie, treści nie są automatycznie istnieniem. Ich odrębność jest warunkiem wielości bytów. Zanegowanie egzystencjalnej odrębności struktur treściowych utożsamia świat z absolutem. W bycie absolutnym występuje tożsamość strukturalna istnienia i treści. Z tej racji byt absolutny jest sam z siebie, nie stanowi złożenia. Otóż stwierdzamy w rzeczywistości złożenie z istnienia i treści, ponieważ nie jest prawdą, że mając treści na tej zasadzie automatycznie istniejemy. A więc cała rzeczywistość nie jest absolutna, nie jest samoistna, nie może być jedynym bytem. Jest złożona i w związku z tym jest niedoskonała, domagająca się przyczyny swego niesamoistnego, niedoskonałego bytowania. To, co niedoskonałe, nie może być samoistne.

Niekiedy wybrnięcie monistów z tych trudności polega na stwierdzeniu, że nie ma bytu absolutnego, i że cała rzeczywistość jest zespołem bytów niedoskonałych, takich, które nie są same z siebie. Jeżeli jednak wszystkie byty są takie, że nie są same z siebie i nie istnieje ich absolutna przyczyna sprawcza, to i one nie powinny istnieć. Nie mają przecież w sobie mocy zaistnienia. Cała rzeczywistość jest zespołem struktur, nie można jej potraktować jako bytu samoistnego, jest zespołem bytów złożonych, niedoskonałych. Znaczy to, że żaden z tych bytów nie jest zdolny do urealnienia siebie. Jeżeli żaden byt nie ma mocy sprawiania swojego urzeczywistnienia, to nie powinno być rzeczywistości. Tymczasem byty istnieją. Żaden z nich nie mógł być przyczyną

siebie, bo przecież gdy go nie było, nie mógł powodować swojego istnienia. Jeżeli jednak nie ma pierwszej przyczyny i byty niedoskonałe istnieją, to nie istniejąc powodowały swoje istnienie. A więc istnieć i nie istnieć jest absurdalnie tym samym.

Żeby uniknąć absurdu, że byt może się sam urealnić, musimy przyjąć inną perspektywę rozwiązań. Ponieważ rzeczywistość jest i nie może się sama spowodować, to wobec tego istnieje byt stanowiący źródło zespołu tych niedoskonałych bytów.

2.5. Ujęcie dualistyczne

Zauważmy, że istnieją trzy podstawowe sposoby rozwiązań, trzy wizje rzeczywistości: monistyczna, pluralistyczna i dualistyczna. Tę monistyczną wizję rzeczywistości usiłowałem scharakteryzować. Druga koncepcja, którą trzeba rozważyć, to właśnie dualizm. Według dualizmu rzeczywistość nie jest tylko jednym bytem, jak mówi monizm, lecz jest parą bytów. Stanowią ją dwa byty.

Dualizm został sformułowany przez Kartezjusza. Najpierw wystąpił u Platona, ale u Platona nie jest w pełni wyraźny. Platon wyróżnił dwa rodzaje bytu: byty idealne, które mają strukturę ogólną, czyli nie zawierają w sobie nic szczegółowego, wyróżnił byty szczegółowe, którym przypisał pozorne bytowanie. To, co szczegółowe, właściwie nie istnieje. Ma pozorne, nieprawdziwe bytowanie. W sumie platonizm sprowadza się do jakiegoś monizmu. Dopiero klasycznie dualizm występuje w ujęciu Kartezjusza.

Według Kartezjusza istnieją zasadniczo dwa byty: byt materialny i byt duchowy. Różnią się one tym, że to, co materialne, szczegółowe, oglądowe, nie zawiera momentów duchowych, a to, co duchowe, nie zawiera momentów szczegółowych, oglądowych. Cechą koncepcji dualistycznej jest przypisanie tym strukturom wewnętrznej niezłożoności. Według Kartezjusza duchy są bytami prostymi, a więc nie ma w nich ontycznego zdwojenia. Kartezjusz np. odmawia duszy władz poznawczych. Nie ma czegoś takiego, jak różnica między władzami duszy i samą duszą. Za każdym razem w czynności poznawczej dusza sama ujmuje rzeczywistość swoją istotą. Gdy tę rzeczywistość poznawczo odbiera, nazywamy duszę intelektem, a gdy akceptuje to, co poznała, gdy wychodzi ku rzeczywistości, nazywa się wtedy wolą. To są tylko różnice słowne. Tak samo materialny byt jest prosty. Jest takim bytem, który znajduje się w przestrzeni i ma cechę rozciągłości.

Dualizm, który przyjmuje dwa byty ontycznie przeciwstawne, przyjmuje przede wszystkim, że są one strukturami prostymi. Jako struktury proste, byty te są absolutne. Materia wyraża się w zajmowaniu przestrzeni, miejsca, i nie występuje jako zespół różnych przedmiotów, lecz jako jeden byt materialny. Kartezjusz twierdzi, że dopiero substancji duchowych jest wiele. Jest bardzo wiele dusz. Dodajmy jednak, że między tymi duchowymi substancjami nie ma zasadniczej różnicy. Są one wciąż myśleniem. Stanowią myślenie. Różnice między nimi mogą być tego typu, że ktoś dzięki myśleniu ma więcej wiadomości, a ktoś ma ich mniej. Ale posiadanie więcej czy mniej wiadomości, nie różni ludzi ontycznie, różni ich tylko ilość wiedzy.

Te dwie, zasadnicze grupy bytów (materialne, duchowe) domagają się swoich źródeł. Wynika z tego, że musi być przyczyna urealniana byty duchowe i musi być przyczyna urealniana byty materialne. Są to bowiem niepowtarzalne struktury ontyczne. Ich połączenie w człowieku według Kartezjusza jest tylko paralelistyczne. Narzędzia cielesnozmysłowe nie pomagają duszy w poznawaniu, ani nie wpływają na życie duszy. Jeżeli ciała i dusza są różne, jeżeli nie sprowadzają się do siebie, to stanowią dwie różne rzeczywistości: duchową i materialną. Te rzeczywistości są same z siebie, albo nie są same z siebie. Kartezjusz uważa, że te byty nie są same z siebie, ponieważ zawierają braki. Podlegają też zmianom i wobec tego domagają się przyczyny. Domagają się źródła tego, czym są. Trzeba więc przyjąć dwa ich źródła, dwie pierwsze przyczyny: absolut materialny i absolut duchowy.

Dwa absoluty stawiają nas wobec trudności, że istnieją dwa byty identyczne. Byt absolutny jest takim bytem, który stanowi ontyczną pełnię, samoistną doskonałość. Jeżeli jest samoistny i drugi byt jest taki sam, to nie różnią się od siebie. Jeżeli niczym się nie różnią, to nie ma dwóch absolutów. Gdyby różniły się od siebie to jeden z nich zawierałby to, czego nie ma drugi. Różnicę wyznacza brak czegoś lub posiadanie. I w związku z tym nie są możliwe dwa absoluty. Możliwy jest jeden absolut, ponieważ drugi musiałby się od niego różnić, a brak czegoś odbiera absolutność. Dualizm podkreślający dwie proste struktury: duchową i materialną, musi doprowadzić w konsekwencji do dwu absolutów. Twierdzenie o dwu absolutach jest absurdalne. Tylko wtedy mogą być dwa byty, gdy jeden od drugiego czymś się różni. Jest możliwa teoria bytu pierwszego, natomiast nie jest możliwa teoria dwu bytów pierwszych. Taka teoria

może występować w nie dających się dowodzić ujęciach światopoglądowych, ideologicznych lub w religiach, jak np. w religiach Wschodu, w których występowało dwu bogów: bóg dobra i bóg zła.

Możemy śledzić w tej dualistycznej teorii jeszcze inny moment, a mianowicie, że ostatecznie dualizm sprowadza się do monizmu, w którym szczegóły i czynniki istotne mają tę samą pozycję ontyczną. Ta sama rzeczywistość jest jak gdyby ujęta od dwu stron. Jest to także jakaś transpozycja teorii człowieka na całą rzeczywistość. Człowiek jest jak gdyby modelem wszechświata. Pojawiają się bowiem wśród fizyków koncepcje, według których organizm człowieka jest po prostu modelem kosmosu. Jest to jednak tylko ujęcie wyobrazeniowe, któremu przypisuje się rolę argumentu.

2.6. Pluralistyczna koncepcja bytu

Według pluralizmu rzeczywistość jest złożona z wielu bytów dzięki temu, że każdy byt jest wewnętrznie złożony. Wszystko musi być wewnętrznie złożone, przynajmniej z dwu czynników przeciwstawnych. I to podstawowe złożenie wykrywamy jako w danym bycie jego istnienie i jego treść. Czymś innym bowiem jest istnienie i czymś innym są ukwalifikowania treściowe. Gdyby było tym samym istnieć i być treścią, to wtedy istniałaby każda treść, a każde istnienie byłoby ukwalifikowaniem treściowym. Tymczasem treści wobec aktu istnienia spełniają rolę uniedoskonalania. Sprawiają, że to jest akt istnienia tych oto treści, tych ukwalifikowań, a nie istnienie w ogóle. Uniedoskonalają dany akt istnienia, łączą się z nim, przenikają go tak dalece, że nie jest on absolutny. Jest jakby pomieszany z treściami. To przenikanie jest tak pełne, że nie ma takiej „części” bytu, w której akt istnienia nie byłby pomieszany z treściami. Treści i istnienie nie mogą być tym samym. Nie moglibyśmy bowiem odróżnić ani treści pierwszorzędnych ani drugorzędnych, ani tego, że ten byt jest realny. Gdyby istnienie i treści były tym samym, to wyróżnione przez nas jakiegokolwiek treści musiałyby jednocześnie istnieć. Nie jest więc prawdą, że treści utożsamiają się z istnieniem. Nie może być bytu nie złożonego z tych dwu momentów: z istnienia i z posiadanych treści koniecznych i niekoniecznych. Obowiązuje więc byty przygodne taka struktura, że muszą być czymś istniejącym, a nie samym istnieniem. Jest to struktura niedoskonała, której zagraża rozdarcie, rozbicie. Zmienność tych struktur

prowadzi do wniosku, że nie są to absoluty, że nie są to byty samoistne. Jeżeli nie są absolutne, jeżeli same nie uzasadniają swojej realności, a są realne, to przyczyny ich istnienia należy szukać w bycie pierwszym.

Rzeczywistość jest zbudowana z wielu bytów nie samoistnych, niedoskonałych, wśród których znajduje się jeden byt samoistny. Jeżeli nie przyjmiemy, że jeden byt udziela istnienia, to musimy przyjąć, że wszystkie byty same powołują się do istnienia. Są one złożone, niedoskonałe, pojawiły się w czasie. Jeżeli nie ma bytu pierwszego, to same musiały spowodować swoje istnienie. Znaczący to, że wtedy, kiedy ich nie było, powodowały swoje istnienie. Gdy nie istniały, jednocześnie istniały, co jest absurdalne. Musimy więc wykluczyć to utożsamienie.

2.7. Zagadnienie przyczynowania

W związku z pluralistyczną perspektywą poznawczą powstaje zagadnienie, w jaki sposób byt pierwszy udziela istnienia bytom złożonym, w jaki sposób je urealnia. Powstaje więc zagadnienie zależności przyczynowej.

Pierwsze skojarzenie, jakie pojawia się w filozofii na temat rozumienia przyczynowości, wzięte jak gdyby z życia, każe pojmować przyczynowość jako emanację, jako więc rodzenie. Przyjmuje się, że byt pierwszy emanuje wszystkie byty przygodne. Rzeczywistość powstaje w ten sposób, że byt pierwszy emanuje ją z siebie. Ta jednak koncepcja jest znowu powrotem do monizmu. Jeżeli wszystkie byty emanują z Boga, to stanowią część Boga. Cała rzeczywistość jest Boska. Tak zresztą sądził Spinoza.

Możemy sprawdzić, czy emanacja jest możliwa. Badamy ontyczną strukturę emanatu. Wszystkie emanaty są częścią tego samego bytu. Strukturalnie jest to więc ten sam byt. Część bytu jest strukturalnie całym bytem. Nie ma więc części. Nie ma wobec tego emanacji. I jeżeli emanacja jest pomyłką, to przyczynowanie musi być czymś innym, a nie emanowaniem.

Jest też takie rozumienie przyczynowania, że Bóg stwarzając rzeczywistość tylko ją ukształtował z materiałów wcześniejszych. Stworzył byty z wcześniej bytującej materii. Materia oznacza tu to, z czego przyczyna pierwsza buduje byty. Taki pogląd

stawia nas wobec nowych pytań. Czy ten budulec jest samoistny, czy nie jest samoistny?

Jeżeli jest samoistny, to nie różni się od Boga. Nie może być samoistny, ponieważ byłby Bogiem. I wtedy znaczyłoby to, że przyczyna pierwsza buduje byty z Boga, czyli je emanuje. Emanację już wykluczyliśmy. Nie jest więc możliwe, aby budulec bytów był samoistny.

Jeżeli ten pierwszy materiał nie jest samoistny, jeżeli jest uprzyczynowany, to pochodzi od bytu pierwszego, i wtedy już czymś jest. Wszystkie późniejsze byty zbudowane z tej pierwszej materii, są tylko jej przekształceniami, przemodelowaniami. Wszystkie stanowią jakieś porcje, materiały rozmaicie modelowane. Taka koncepcja stawia nas w pozornym pluralizmie, bo to jest wciąż ta sama materia, którą Bóg rozmaicie kształtuje. To są tylko jakieś różne jej ilości, mieszanie materiałów.

Jeżeli zaakcentujemy, że oprócz Boga występuje niestworzona, odwieczna materia, z której powstały wszystkie byty, to jesteśmy w dualizmie, według którego i Bóg i materia są bytami prostymi. Bóg jest pierwszy i doskonalszy od niestworzonej materii. Nie emanuje materii i różnych od siebie bytów. Powiązane z dualizmem myślenie monistyczne zakłada, że skoro Bóg nie emanuje rzeczywistości, to powstała ona z odwiecznie bytującej materii. Pozostaje jednak trudność, że zbudowane z tej samej materii byty nie różnią się między sobą. Nie na między nimi różnic treściowych, ani różnic egzystencjalnych.

Pozostaje jedna odpowiedź, że Bóg nie wyemanował bytów, ani nie utworzył ich z jakichś wcześniejszych materiałów. Bóg spowodował, że coś nie jest niebytem. Spowodował, że wszystkie poznawane przez nas byty są po stronie rzeczywistości. To spowodowanie nazywamy stworzeniem z nicości lub stworzeniem z niczego. To nie jest utworzenie bytów z innych materiałów. Nicość nie jest tu czymś. Jest to właśnie spowodowanie, że coś nie jest już niebytem, że jest po stronie rzeczywistości. Tym czymś, co stawia dany byt w porządku rzeczywistości, jest stworzony przez Boga akt istnienia. Każda poznawana przez nas w bycie stanowiąca go treść jest urealniona osobnym aktem istnienia. Akty istnienia uniedoskonalone właściwymi bytowi treściami powodują wielość bytów. Tezę o wielości bytów nazywamy pluralizmem. Pluralizm nie

podlega zarzutom, które sygnalizowaliśmy przy monizmie lub dualizmie. Możemy więc przyjąć, że rzeczywistość jest pluralistyczna.

2.8. Typowe sposoby dowodzenia istnienia Boga

W historiografii filozofii funkcjonuje rozróżnienie filozofii teistycznej i ateistycznej. Rozróżnienie to zakłada, że są filozofie formułowane w tym celu, aby dowodziły istnienia Boga, i że są filozofie, które nie dały się w to wciągnąć, pozostały ateistyczne. Podział taki wiąże się z ujęciem filozofii raczej światopoglądowym niż naukowym. Dodajmy, że filozofia jako filozofia jest analizą rzeczywistości i w wyniku tej analizy bez uprzednich założeń pojawia się problem Boga jako racji tłumaczącej niesamoistne bytowanie rzeczywistości. Dotyczy to, oczywiście filozofii bytu. Jeżeli w tej filozofii nie postawi się pytań o sposób istnienia bytów, nie zjawi się problem Boga. Tych filozofii, zajmujących się faktycznym stanem realnie istniejącej rzeczywistości, jest bardzo mało. Problem Boga zjawia się w tomizmie, ale z tego nie wynika, że tomizm postawił sobie za cel dowodzenie istnienia Boga. Tomizm jest teorią tłumaczącą realność bytów. I problem Boga zjawia się w tomizmie jako skutek, jako konsekwencja analizy bytu.

Analizując rzeczywistość w ujęciu pluralistycznym po dyskusji z monizmem i dualizmem filozofowie doszli do wniosku, że oprócz Boga wszystkie byty są nie samoistne. Nie są źródłem swojego istnienia. Mają więc źródło istnienia w innym bycie. Filozofowie szukają tego bytu. Różne sposoby myślenia na ten temat św. Tomasz ułożył w pięć grup, które nazwał drogami. Nazywamy je też pięcioma dowodami istnienia Boga. Są to po prostu sposoby dochodzenia do problemu istnienia Boga.

2.8.1. Droga z ruchu

Pierwszy sposób dochodzenia do problemu istnienia Boga nazywa się dowodem z ruchu lub zmiany. Analizę ruchu wypracował Arystoteles. Przez ruch rozumie on wszelką zmianę w sensie lokalnym, biologicznym, chemicznym, metafizycznym. Zastanawia się nad strukturą ruchu. Uważa, że zmiana jest zjawiskiem wewnątrz danego bytu. Zjawisko to, czy przekształcenie następuje wtedy, gdy jakiś byt w punkcie B uzyskał to, czego nie miał w punkcie A. Jeżeli bowiem jakiś byt w punkcie A

posiada to, co później uzyskał, to nie było zmiany. Warunkiem zmiany jest to, że byt nie posiada tego, co nabywa. Nowa wartość nie mogła zawierać się w bycie. Musi być spowodowana z zewnątrz. Jeżeli każda zmiana domaga się przyczyny z zewnątrz, i są zmiany, to musi być przyczyna, która to powoduje.

Analizując ruch Arystoteles doszedł do wniosku, że byt nie jest pełnią zrealizowań, że zawiera w sobie momenty zrealizowane i nie zrealizowane. Nazwał je aktem i możliwością. Aktem jest to, co w bycie zrealizowane, możliwością jest to, co może się stać, co nie jest zaktualizowane. Możliwość jest inna w każdym bycie jako stan realizowań. Po zrealizowaniach, czyli dzięki aktowi rozpoznajemy, jaka jest możliwość danego bytu.

2.8.2. Droga z przyczynowości

Prawie wszyscy filozofowie zgadzają się, że dana zmiana jest spowodowana przez przyczynę zewnętrzną. Jeżeli tak jest, to zachodzi relacja między przyczyną zewnętrzną i jej skutkiem. Zachodzi relacja między bytem, który coś powoduje, i tym, co dzięki temu bytowi jest powodowane.

Przyczyna oznacza tu taki byt, który jest tym, czego udziela. Skutek jest tym bytem, który nie ma tego, co otrzymuje.

Wszystko więc, co się zmienia, zmienia się dzięki przyczynie. Wszystko, co się porusza, jest przez coś poruszane. Dzięki tej zależności powstają szeregi relacji tego typu, że jeden byt wpływa na drugi. Często pojmuje się to w ten sposób, że całość tak powiązanych bytów nie ma jakiegoś zapoczątkowującego bytu. Jest to monistyczne rozwiązanie problemu zależności przyczynowych. Poszczególne byty są przyczynowo uzależnione, a rzeczywistość, jako suma tych bytów, nie ma źródła w pierwszej przyczynie. Rzeczywistość stanowi nieskończony ciąg przyczynowo powiązanych bytów. Gdy się je rozważa, to okazuje się, że nie istnieją one same z siebie. Stanowią więc sumę bytów niesamoistnych, których nie wyprzedza byt pierwszy, samoistny. Skoro jednak są niesamoistne, to powinno ich nie być, jeżeli same nie mogą się zrealizować. Tymczasem rzeczywistość jest, byty istnieją. Istnieje więc także byt, który tego typu zmiany może powodować. Łańcuch zależności między bytami ma początek w nieuprzączynowanym bycie istniejącym. Urywa się więc tu łańcuch przyczynowań i

ciąg przyczyn w nieskończoność. Wynikający z takich analiz wniosek św. Tomasza jest następujący: w procesie powodowania skutków, w łańcuchu przyczyn i skutków, nie możemy iść w nieskończoność. Nie jest więc tak, że jeden byt udziela istnienia drugiemu bytowi, i że to idzie tak w nieskończoność zamykając się w jakieś koło zależności. Dochodzimy do granicy, w której zachodzi podstawowa zmiana, będąca czymś odwrotnym w stosunku do niebytowania. Jest to spowodowanie istnienia. Żaden byt nie może tej zmiany sam spowodować, ponieważ jest niesamoistny. Człowiek np. udziela rodzonym przez siebie ludziom tylko człowieczeństwa, nie udziela istnienia. Udziela się tego, czym się jest. Jeżeli byt nie może sobie udzielić tego, czego nie miał, i jeżeli nie może udzielić sobie istnienia, to wobec tego musi być przyczyna pierwsza. Św. Tomasz dodaje, że nie ma więc ciągu przyczynowania w nieskończoność. Ma ono początek w przyczynie pierwszej.

Arystoteles nazywa ten pierwszy byt pierwszym motorem, pierwszym czynnikiem wyznaczającym serię zmian. Byt pierwszy jest według Arystotelesa aktem najbogatszym w treści.

Według Tomasza z Akwinu pierwszy byt jest aktem istnienia. Jest przyczyną zapoczątkowującą istnienie. W jakimś szeregu bytów. I udziela istnienia osobno każdemu bytowi. Przy koncepcji pierwszego bytu jako pełnego aktu istnienia poszerza się widzenie rzeczywistości. Jest to sytuacja, w której jakiś byt nie może sam zrealizować swojego istnienia i domaga się przyczyny.

Św. Tomasz dochodzi do drugiej grupy zagadnień przyczynowości. Stwierdza, że przyczyną musi być zawsze byt. Nie może nią być jakieś działanie, proces, dlatego, że zawsze jakieś działanie, czy proces są w czymś zapodmiotowane. Działania nie bytują samodzielnie. Przyczynę trzeba więc pojąć jako określony, dany byt. Zawiera on w sobie to, czego udziela. I nawet więcej, jest tym, czego udziela. Skutek tym różni się od przyczyny, że nie ma tej własności, którą otrzymuje. Mówiąc pierwszy motor, czy poruszyciel, św. Tomasz chce powiedzieć, że pierwszy poruszyciel zawiera to, co powoduje. Jest jak gdyby pełnią tej własności, którą powoduje. Jeżeli udziela istnienia, to istnienie to w pełni posiada. Jest pod tym względem samym istnieniem, ponieważ przyczyna jest tym, czego udziela.

Św. Tomasz rozróżnia dwa takie szeregi przyczynowań, mianowicie istotny i nieistotny układ przyczyny i skutków.

W układzie przyczyn istotnie podporządkowanych pierwsza przyczyna musi z konieczności wystąpić. I powtórzmy tu, że aby uzyskać np. dźwięk z jakiegoś instrumentu, z trąbki, trzeba w tę trąbkę dmuchać. Dany skutek musi wywołać dana, bezpośrednia przyczyna. Jeżeli mamy taki skutek, jak istnienie bytu, to musi działać przyczyna, która to sprawia. Odległość między bytem i niebytem jest tak duża, że istnienie musi spowodować specyficzny byt, sprawiający realność. Pierwsza przyczyna powoduje egzystencjalne skutki w ten sposób, że je wyprowadza z niebytu. Z tego problemu, że przyczyna sprawcza powoduje istnienie, wynika zagadnienie stwarzania.

Często przyczynowanie nawet w wersji stwarzania rozumie się - powtórzmy - jako udzielanie istnienia przez emanowanie. Znaczy to, że Bóg ze swej natury, z tego, czym jest, udziela istnienia bytom, które zaistniały. Koncepcja ta jest nie do przyjęcia, ponieważ Bóg nie może udzielić istnienia w ten sposób, że część jego istnienia, staje się częścią skutku. Nie jest to możliwe dlatego, że każdy byt, który by w wyniku tego powstał, byłby samoistny i jednocześnie pochodzący od pierwszej przyczyny. Gdyby więc Bóg emanował byty, to byty te nie różniłyby się od Boga. I wtedy musielibyśmy przyjąć monistyczną koncepcję rzeczywistości, według której rzeczy nie różnią się od Boga, ponieważ są jego częścią. Przyczynowanie wobec tego nie polega na wyemanowaniu bytów i nie polega na przekształcaniu jakichś wcześniej bytujących materiałów. Bóg nie stwarza w ten sposób, że zastane materiały przekształca w przedmioty. Tylko ludzie działają na zasadzie przetwarzania, a nie na zasadzie stwarzania.

Mamy taki jeszcze obraz, że Bóg stwarzając działa. To jest jakaś antropomorfizacja. Mówimy, że Bóg wykonuje pewne działania, że np. stwarza przedmioty, byty, ludzi. Mówimy więc o działaniu przyczynowym. Bóg jednak jest bytem prostym, niczego w nim - według filozofii - nie ma oprócz istnienia. Ale jest, w Bogu jednocześnie wszystko, ponieważ absolutne istnienie jest sumą wszystkich zrealizowań. Inaczej mówiąc z istnienia rzeczywistości wnioskujemy o sumie zrealizowań w Bogu. I mówimy, że rzeczywistość jest wynikiem działalności Boga. Byt pierwszy jednak nie wykonuje działań, które możemy nazwać tak czy inaczej.

Stwarzanie jest bowiem tylko spowodowaniem istnienia. Bóg jest czystym aktem istnienia, pełnią. Na mocy faktu, że istnieje, powstają inne byty. Nie znaczy to, że Bóg stwarza w sposób mechaniczny. Ponieważ jest, powstają inne byty. Stwarzanie jednak przez Boga rzeczywistości nie jest mechaniczne, jest zależne od decyzji Boga. Bóg chce, aby rzeczy powstawały, i ta decyzja jest źródłem jego aktu stwarzania. Bóg więc sprawia rzeczywistość w wyniku świadomej decyzji, aby ta rzeczywistość była. I ta decyzja powoduje, że rzeczywistość jest. „Miejscem”, w którym wykrywamy Boga, jest istnienie. I wiemy, że Bóg jest istnieniem, ponieważ rzeczy nie mogły same spowodować swego istnienia. To właśnie istnienie poszczególnych rzeczy kieruje nas do ich ontycznego źródła.

2.8.3. Pierwsza przyczyna

Na tej zasadzie, że Bóg jest pełnią istnienia, jest w sensie dosłownym przyczyną wszystkiego, co jest rzeczywiste. Rzeczywiste są akty, czyli zrealizowanie jako przyczyna, Bóg jest tym, co realizuje. Bóg będąc aktem istnienia jest także rozumnością, wolnością, życiem. Wszystko to jednak jest w Bogu tym samym aktem istnienia. I tylko od naszej strony patrząc usiłujemy tę pełnię istnienia określić. Mówimy więc, że Bóg jest także życiem, ponieważ stwarza byty żywe. Ponieważ są to byty wolne, Bóg jest wolnością. Jest pełną prostotą w sensie strukturalnej niezłożoności, ale pełną tych walorów, które w rzeczywistości spotykamy. Bóg jest pełnią istnienia, pełnią zrealizowań, i jako przyczyna jest tym, co sprawia. Bóg jest istnieniem. Ponieważ jest w rzeczywistości rozumność, Bóg jest rozumnością. Ponieważ wśród bytów są osoby, Bóg jest osobą. Ponieważ doświadczamy wolności, Bóg jest wolnością. I jest absolutną doskonałością.

Dlaczego więc Bóg nie może stworzyć istnienia większego od siebie, gdyby zechciał? Odpowiadamy podejmując to potoczne, prawie naiwne, lecz wciąż jeszcze niepokojące ludzi pytanie, że wykonanie, działanie, czy sprawianie czegoś, nie jest samoistne. Jest zapodmiotowane w danym bycie. Wszystkie działania ludzkie, czy jakiegokolwiek inne, są na miarę danego bytu. Takie są działania, jaki jest byt. Bóg podlega temu samemu prawu. Bóg jest rozumny i jego działania muszą być absolutnie rozumne. Jest pełnią doskonałości i jego działania muszą być doskonałe. Są także

wolne, lecz na miarę Boskiej rozumności. Bóg więc będąc absolutem nigdy nie może spowodować czy stworzyć absolutu. Nie może powtórzyć siebie poza sobą. Z punktu widzenia filozoficznego nic z ontycznego terenu Boga nie może przestać być Bogiem. Bóg jest jakąś absolutną całością prostą, która nie może się stać częścią innego bytu. I Bóg jest taką doskonałością, która nie może powtórzyć siebie. Bóg nie może stworzyć drugiego Boga. Wszystkie byty, które powstały, muszą być od Boga mniej doskonałe. Muszą zawierać braki, ponieważ ten brak różni je od Boga. Gdyby niczego w nich nie brakowało, byłyby absolutami. Wiemy, że nie może być wielu Bogów, że nie może być wielu absolutów. Może być tylko jeden. Bóg więc nie może stworzyć kamienia, który by go przewyższał doskonałością. Nie może stworzyć bytu, który byłby od niego w jakimś aspekcie doskonalszy, ponieważ stworzyłby drugiego Boga, co jest absurdalne. Bóg nie może stworzyć bytów absurdalnych. Stwarza byty od siebie mniej doskonałe. Pytając, czy Bóg może stworzyć kamień większy od siebie, przypisujemy Bogu wymiary, przypisujemy mu jakąś szczegółowość. Tymczasem Bóg jest prosty, nie ma żadnych szczegółów, a tylko szczegóły dają się liczyć. Nie możemy więc do Boga odnosić pojęć „większy – mniejszy”. Bóg nie jest złożony z sumy doskonałości nawet całego świata. Jest „zbudowany” tylko z istnienia, które będąc przyczyną jest równocześnie wszystkim. Jest przyczyną zrealizowań tego, co jest.

Treści już zrealizowane nazywamy formą w obrębie istoty, a te, które się dopiero zrealizują, nazywamy materią. Materia i forma stanowią istotę. Każdy byt zostaje zapoczątkowany przez akt istnienia, stworzony przez Boga dla każdego bytu. Ten akt istnienia jest czymś zrealizowanym po stronie rzeczywistości. Braki „rozrzedzające” akt istnienia nazywamy istotą. I w tej właśnie istocie treści zrealizowane nazywamy formą. Ta forma nie może być absolutna. Materia wobec formy jest czynnikiem uniedoskonalającym. Bóg stwarza cały byt, ponieważ stwarza akt istnienia, który natychmiast, jest uniedoskonalony właściwą mu możliwością. Bóg stwarzając cały byt stwarza to, co zrealizowane i w czym zawierają się braki. Bóg jest przyczyną bytu nie będąc przyczyną materii, która jest możliwością. Zresztą nie poznajemy osobno aktu i osobno możliwości. Poznajemy cały byt, którym jest akt i możliwość. Poznajemy go poprzez przypadłości, które istnieją także jako złożenie z aktu i możliwości, z pewnych uniedoskonaleń i z pewnych zrealizowań. W tej koncepcji Bóg

jest przyczyną aktu, zrealizowań, a akt sam aktualizuje swoje braki, czyli np. forma bezpośrednio aktualizuje materię jako swoją możliwość. Forma, czyli dusza, bezpośrednio np. organizuje sobie swoje ciało. Organizuje sobie sumę swoich niedoskonałości i staje się przez nie uniedoskonalona, przez aktualizowanie więc tego, co ją różni od Boga. Bóg będąc przyczyną całego bytu jest przyczyną bytu złożonego z aktu i możliwości. Nie jest bezpośrednio przyczyną możliwości, ponieważ możliwość jest aktualizowana w bycie przez akt przygodnego istnienia lub przez formę i pojawia się w bycie jako konieczny moment uniedoskonalający. I wobec tego stawiane tomizmowi pytanie - czy Bóg jest przyczyną materii - jest pytaniem, które wyrasta z pozytywizmu, z innego widzenia rzeczywistości. Według św. Tomasza Bóg nie stwarza braków, ponieważ braki dany byt przygodny ma sam z siebie, gdy został urealniony przez właściwe mu istnienie.

2.8.4. Droga z przygodności

Najpełniejszym wnioskiem filozofii bytu jest droga z przygodności bytów. W tej drodze z przygodności, to znaczy z charakteru bytu, z tego, czym on jest, wyprowadza św. Tomasz wnioski nawiązując do pierwszego dowodu z ruchu. Droga z ruchu pozwala zorientować się, jaka jest droga z przygodności bytu.

Wszystkie byty, które nas otaczają, charakteryzują się zmiennością. Człowiek się zmienia, jest mały, potem dorasta. Coś się przekształca w sposób zewnętrzny lub wewnętrzny. Są różnego typu zmiany. Jeżeli byty zmieniają się, to znaczy, że istnieje realne podłoże zmiany, że są konkretne, realne warunki zmienności. Muszą być warunki realnie bytowe, musi być w bytach coś, co pozwala nabywać nowych własności. Tym warunkiem, podłożem zmiany, jest taki stan bytowania, który nazywamy możliwością. Byt nie jest tylko możliwościowy, obiecujący. Ma także momenty zrealizowane, które nazywamy aktem. Św. Tomasz za Arystotelesem pokazuje, że to złożenie w bytach przygodnych jest konieczne. Trzeba być czymś zrealizowanym, ale jednocześnie realizującym się. I to jest naturalny stan wszystkich bytów.

Św. Tomasz uważa, że czymś pierwszym zrealizowanym jest akt istnienia, który jest pierwszym czynnikiem stawiającym jakiś byt po stronie rzeczywistości. Istnieć więc, znaczy być po stronie egzystencjalnej rzeczywistości i nie być już niebytem.

Istniejąc istnieje się jako określony byt. Istnienie w danym bycie jest wobec tego przeniknięte czynnikami, sprawiającymi ten dany byt w sensie treściowym. Dzięki temu istnienie jest ukonkretnione tymi treściowymi momentami i razem istnienie oraz treści stanowią dany byt. Ta sytuacja musi zachodzić. Gdyby powiem dany byt był samym aktem istnienia, musiałby, być absolutny. Z aktem istnienia muszą więc być połączone momenty możliwościowe, które dają temu istnieniu szczególność, ukonkretnienie, odbierają absolutność. Te momenty możliwościowe, sprawiające, że dany byt się rozwija, że zmienia się, są bardzo ważne dla aktu istnienia, ponieważ go ukonkretniają. I są przez akt istnienia realizowane jako treści bytu. W obrębie tych treści musimy znowu za św. Tomaszem wyróżnić strukturę z aktu i z możliwości. Akt w obrębie treści nazywamy formą. Forma jest zespołem koniecznych dla danego bytu zaktualizowanych czynników treściowych. Byt musi zawierać to, dzięki czemu jest np. człowiekiem. Te więc momenty, dzięki którym jesteśmy określonym, tym oto bytem, nazywamy formą. Forma w porządku treści nie może być absolutna, ponieważ nie jest prawdą, że dany byt jest jedynym bytem. Forma więc jest przeniknięta możliwością, która nazywa się w tym wypadku materia. Każdy byt poznawalny zmysłami jest zbudowany z takich czynników koniecznych: istnienie-istota, a w niej forma-materia. W każdym bycie są więc dwa akty: akt istnienia, zapoczątkowujący dany byt, i akt formy, który jest sumą zrealizowań w obrębie treści. Materia, uniedoskonalająca formę, dzięki czemu byt jest w swych treściach złożony, może być podstawą nabywania wartości. Jest bowiem w bycie podłożem tych zmian, tym, co nazywamy możliwością. Istota zbudowana z formy i materii stanowi możliwość, która uniedoskonala akt istnienia. Dzięki temu cała ta struktura jest złożona. Posiada warunki bycia bytem nieabsolutnym. Św. Tomasz wiedząc, że nie ma wielu bytów absolutnych, charakteryzuje strukturę takiego oto bytu, który nie jest absolutem. Te wszystkie byty nie będące absolutami nazywa bytami przygodnymi w odróżnieniu od absolutu, który nazywa bytem koniecznym. Dane są nam byty przygodne, które nie są absolutami. Św. Tomasz mówi nam, jakie wynikają z tego konsekwencje, które można ująć w pytania:

1) czy tak zbudowany byt przygodny jest sam dla siebie źródłem swojego istnienia?

Odpowiadamy, że gdyby byt przygodny był źródłem swojego istnienia, to wtedy, gdy nie istniał, przyczynowałby swoje istnienie. Taka odpowiedź jest absurdalna. Absurdalność polega na tym, że utożsamia się tutaj istnienie z nieistnieniem. Nie jest możliwe, aby jakikolwiek byt przygodny był przyczyną siebie. Zresztą żaden byt nie jest przyczyną siebie. I Bóg także nie jest przyczyną siebie. Wszystkie byty muszą być albo samoistne albo mieć źródło w bycie, pod warunkiem, że w ogóle jest byt, który to sprawi. Jawi się tu drugie pytanie:

2) czy u początku rzeczywistości jest byt czy niebyt? (a nie takie pytanie, do którego przywykliśmy, mianowicie czy u początku rzeczywistości jest materia czy duch. Pytanie to jest pytaniem o treść bytu pierwszego, gdy już wiemy, że istnieje).

Ponieważ byty są złożone, nie mogą, być źródłem swojego istnienia. I żaden byt nie może być źródłem swojego istnienia. Jeżeli byt nie może być źródłem swojego istnienia, to nie powinno w ogóle nic być. Co wobec tego jest na początku: niebyt czy byt? Jeżeli żaden byt nie może sam się zrealizować, dać sobie istnienia, to właśnie nie powinno być w ogóle bytu. Niebyt nie ma mocy spowodowania bytu, ponieważ to, czego nie ma, nie ma w ogóle żadnych działań. Tymczasem są byty. Nie byłoby ich, gdyby u początku rzeczywistości był niebyt. Jeżeli są, to na początku musi być byt. Aby uniknąć absurdu, że to, czego nie ma, jest, przyjmujemy, że na początku rzeczywistości jest byt. Jeżeli odrzucimy twierdzenie, że u początków rzeczywistości istnieje byt, który może sprawiać byty, to źródłem rzeczywistości musiałby być niebyt. A wiemy, że rzeczywistość nie może mieć źródła w niebycie.

I dopiero tutaj może zjawić się pytanie, jaki jest ten byt pierwszy: czy np. jest materialny, czy inny. Mówimy najkrócej, że Bóg jest duchowy. Jest czymś zrealizowanym, nie może zawierać w sobie możliwości, bo ona jest źródłem zmian, przekształceń, i gdyby Bóg był złożony, traciłby swoją boskość. Jest niemożliwe, żeby Bóg się przekształcał. Jest pierwszy i wobec tego jest absolutny. Jako absolut nie może zawierać niczego poza aktem. Jest czymś po stronie rzeczywistości. Może więc być tylko aktem istnienia. Mówimy w filozofii, że Bóg jest samym istnieniem. To jest akt istnienia samoistny, nie mający źródła w niczym. Nie może go wyprzedzać żaden inny akt, żaden byt. Nie ma nic wcześniejszego przed samoistnym istnieniem. Jeżeli Bóg jest aktem samoistnego istnienia, to z konieczności jest pierwszy. Samoistny akt istnienia

jest bowiem pełnią, doskonałością, jest czymś maksymalnym, nie jest niczym ograniczony. Jako czysty akt istnienia swoją strukturą przerasta wszystkie inne byty. I z tej racji Bóg jest najdoskonalszym bytem. I jest pierwszą przyczyną. Może unieść ciężar bycia pierwszą przyczyną. Inne byty dzięki Jego decyzji stają się realne. Nie dzięki temu istniejemy, że mamy coś szczegółowego, że jesteśmy np. materialni. Odwrotnie, dzięki temu, że istniejemy, jesteśmy także materialni (raczej jesteśmy połączeniem materii i duszy), ale to jest tylko wtórne uszczegółowienie. Byt pierwszy jest w relacji sprawczej wobec każdego bytu. Jeżeli cokolwiek istnieje, to istnieje dzięki istnieniu udzielonemu przez byt pierwszy. Gdyby nie było samoistnego aktu istnienia, nie byłoby tego, co uzasadnia realność. Ponieważ rzeczywistość jest, musi być także czynnik ontyczny, który urealnia.

I dodajmy, że Bóg będąc samym istnieniem, nie jest przyczyną zniszczenia, nie jest przyczyną śmierci. Bóg jest bytem prostym, może spełniać w sensie filozoficznym tylko jedno działanie: udzielać istnienia. Bóg nie sprawia śmierci, zniszczenia danego bytu. Śmierć powodują byty przygodne.

A gdy istniejemy, nasz rozwój nie pójdzie tak daleko, żebyśmy przekroczyli status człowieka. Żeby się stać innym bytem, trzeba uzyskać inny akt istnienia. Pozostajemy zawsze ludźmi. I nasze bytowanie nie kończy się z chwilą śmierci. Śmierć w wypadku człowieka nie narusza jego struktury z aktu i możliwości. Gdy utracimy ciało, pozostaje akt istnienia, który jest uniedoskonalony istotą, w tym wypadku duszą, zawierającą poza tym momenty uszczegółowiające, nazywane ciałem. Gdy tracimy te momenty szczegółowe, struktura z istnienia i duszy zostaje. Nasze istnienie gwarantuje samoistny byt pierwszy, który sprawia przygodne istnienie. Jeżeli nie przyjmiemy istnienia bytu pierwszego, to musimy przyjąć, że na początku jest niebyt. Godzimy się wtedy na absurd, że to, czego niema, jest i że powoduje istnienie. Nie jest możliwe, aby niebyt był źródłem bytu. Przyczyną bytów jest więc byt pierwszy. Taki jest sens drogi z przygodności.

Monizm wyczuwa, że musi być byt samoistny, ale przyjmuje, że tym bytem jest cała rzeczywistość. Wszystko jest wobec tego Bogiem. Jest to wersja panteistycznego monizmu. Do takiego wniosku dochodzi się od strony treściowej analizy bytu.

Stwierdzamy momenty szczegółowe i wniosek: ten byt istnieje. Tymczasem najpierw się istnieje, a później jest się bytem takim czy innym.

Analizując istnienie bytów dochodzimy do wniosku, że są złożone, ponieważ inaczej musielibyśmy przyjąć, że są absolutami. Wiemy już jednak, że nie może być wielu absolutów. Byty wobec tego są przygodne, nie są tym samym, co ich istnienie. To, czym jest dany byt, nie jest tożsame z jego istnieniem, ponieważ tożsamość treści i istnienia daje absolutność. Byty nie są absolutami, są przygodne.

Rzeczywistość jest, rzeczy są, znaczy to, że rozpoczyna rzeczywistość i jest w niej czymś pierwszym właśnie byt, który jest specyficznie zbudowany, który jest aktem samoistnego istnienia, pełnią wszystkich zrealizowań, pełnią aktu, samym istnieniem. Dzięki tej pełni może on sprawiać istnienie. Stwarzanie bytów, powodowanie, że istnieją, jest jego wolną decyzją.

2.9. Kim jest Bóg?

Kim właśnie jest Bóg? To zagadnienie w tradycyjnej teodycei nazywa się wykładem natury Boga.

Gdy już wiemy, że Bóg istnieje, odpowiedź na pytanie: kim Bóg jest, musi się wiązać z analizą rzeczywistości, z analizą struktury bytu. Odkrywamy obecność Boga w rzeczywistości poprzez jego relację do tej właśnie rzeczywistości. Tą daną nam rzeczywistością w naszym poznaniu są otaczające nas byty, czy rzeczy, które usiłujemy rozpoznać i ustalić, czym są. I staramy się szukać pierwszych, tłumaczących je momentów. Te pierwsze, tłumaczące daną rzecz czynniki, to przede wszystkim przygodny akt istnienia, urealnijający i zapoczątkowujący dany, niedoskonały byt oraz istota. Akt istnienia aktualizuje w sobie całą zawartość danego bytu, całą jego istotę. Odczytując tę zawartość treściową bytu i to istnienie, a przede wszystkim istnienie, odkrywamy niedoskonałość tego bytu i wynikające z tego jego zależności od jakiegoś źródła. W związku z tym mówimy, że przyczyna musi zawierać to, czego udziela, albo musi być tym, czego udziela. I na podstawie tego, że byty są realne, odkrywamy ich istnienie, które nie jest samo z siebie. Odkrywamy tym samym źródło istnienia. Takie byty, które są uwikłane w całą sieć zależności, są niedoskonałe. Ich istnienie też jest niedoskonałe. Nie jest samoistne. Wynika z tego, że takie niedoskonałe byty muszą

mieć źródło istnienia poza sobą. Przyczyna, od której zależą, jest tym, co one zawierają. Czymś w nich pierwszym jest nie samoistny akt istnienia, to znaczy nie mający źródła w tym bycie, który zaistniał. Ten akt istnienia ma wobec tego źródło w przyczynie innej. Przyczyna, będąca źródłem istnienia, musi zawierać to, czego udziela, i musi być tym, czego udziela. Bóg więc jest przez nas odczytywany i rozpoznawany w rzeczywistości przede wszystkim jako pierwsze, samoistne istnienie. Mówimy wobec tego, że Bóg jest istnieniem, ponieważ tego dowiedzieliśmy się o nim z analizy bytów niedoskonałych, które są realne.

Byt pierwszy jest samoistnym istnieniem, ponieważ udziela istnienia. Jest wobec tego czymś zrealizowanym, czymś po stronie rzeczywistości, bo to oznacza istnienie. To, co się zrealizowało po stronie rzeczywistości, nazywamy aktem. Bóg jest czystym aktem istnienia. Rzeczywistość jest realna. Bóg, który jest źródłem jej istnienia, jest także realny. Jest bytem realnym, jest po stronie rzeczywistości. Jest istnieniem, ponieważ istnienie zapoczątkowuje byt. I musi być istnieniem samoistnym. Musi być pierwszy. Nie może bowiem zależeć od innego bytu. Jeżeli nie może zależeć od innego bytu, jest istnieniem właśnie samoistnym, niezależnym, niewyznaczonym przez jakieś inne, wcześniejsze od niego byty. W tej sytuacji niezależności od innych bytów może pozostawać dzięki temu, że jest strukturalnie prosty, niezłożony. Każde bowiem złożenie domaga się przyczyny. Aby być samoistnym istnieniem, Bóg musi być bytem prostym. I nie może być niczym więcej. Bóg nie może być niczym więcej poza istnieniem. Jest wobec tego właśnie czystym istnieniem. A skoro inne istnienia nie powstają same z siebie i z racji uzależnień od innych bytów domagają się wytłumaczenia ze strony przyczyny zewnętrznej, to znaczy, że nie mogą mieć źródła w niebycie, lecz w czymś bytującym. I ten byt, udzielający istnienia, jest samym istnieniem. Jest to istnienie samoistne, z konieczności proste, niezłożone. Bóg więc jest „zbudowany” z samego istnienia.

Mówimy, że natura Boga jest zasadniczo różna od natury bytów stworzonych, ponieważ one wszystkie są złożone z aktu istnienia i z istoty, a Bóg nie jest złożony. Jest absolutnie prosty.

W tradycji filozoficznej mówi się o poznawalności bytów. Poznanie ich wyraża się w utworzeniu pojęć. Pojęcia dotyczą treści, a więc pojęcia są ujęciem istot rzeczy.

W Bogu znika zdwojenie na treść i istnienie. W Bogu właśnie utożsamia się treść i istnienie. Bóg nie może nawet wykonywać działań. Bóg po prostu jest. Stąd z punktu widzenia filozoficznego mówimy, że stwarzanie istnienia innych bytów nie polega na działaniu. Działanie odnosi się do bytów przygodnych. My działamy, ponieważ jest w nas zdwojenie na źródło działania i samo działanie. Bóg nie ma w sobie tego zdwojenia. Nawet stwarzanie istnień nie polega na działaniu.

Bóg, jako całkowicie prosta struktura, nie może tworzyć innych bytów w ten sposób, że udziela im swojego istnienia. Jeżeli jest samą prostotą, jeżeli jest absolutem prostym, to - powtórzmy - nie może się dzielić. Istnienia rzeczy nie są częścią istnienia Boskiego, ponieważ Bóg, jako absolutnie prosty, nie może udzielić kawałka siebie innym bytom. Wszystkie byty stwarzane nie mogą być stwarzane z materiałów wcześniejszych. Nie mogą być częścią Boga i nie mogą być przez Boga utworzone z materiałów jak gdyby wcześniej istniejących. Akt istnienia danego bytu przeciwstawia je właśnie bezpośrednio niebytowi. To, co byłoby wcześniejsze, znowu podlegałoby pytaniu, czy jest samo z siebie, czy też pochodzi od Boga. Z tego wynikałoby, że stwarzanie istnienia poszczególnych bytów jest wyłącznie jakąś właśnie decyzją. Bóg nie wykonuje działań stwórczych, tylko jak gdyby decyduje o tym, że te byty powstają. A inaczej mówiąc, tylko na mocy tego, że Bóg istnieje, inne istnienia powstają w wyniku jakiejś jego niezwyklej decyzji, trudnej do zrozumienia. Powstają, jako od niego zależne, ponieważ nie mogły bez niego same się zrealizować. Stwarzanie bytu nie jest więc niezależne od świadomości i rozrzutności bytu pierwszego. Ponieważ Bóg jest, są także inne byty, ale na mocy tego, że byt pierwszy tak zdecydował.

Teza ta nie jest w kolizji z tezą o prostocie Boga. Bóg jest absolutnie prosty, ale właśnie jako akt, jako zrealizowanie, które jest samym istnieniem. Istnienie jest najdoskonalszym aktem, pełnym aktem. Jest wobec tego także pełnym bytowaniem. W pełni bytu, w pierwszej przyczynie zawiera się wszystko.

Bóg jest istnieniem, jest najdoskonalszym przedmiotem naszych wyborów, czyli jest dobrem. Jest jednocześnie przedmiotem naszego poznania, czyli prawdą, ponieważ odkrywamy go w rzeczywistości. Jest wszechmocny, ponieważ stwarza byty. Gdy mówimy, że Bóg jest dobrem, że jest prawdą, po prostu ujmujemy Boga od naszej strony, Boga, który sam w sobie jest samym istnieniem. Gdy rozpatrujemy Boga w

relacji do istniejących bytów, widzimy go jako istnienie. Gdy go rozpatrujemy w relacji do naszego poznawania, widzimy go jako prawdę. Gdy ujmujemy Boga w relacji do naszych wyborów, widzimy go jako dobro.

Zresztą ten sposób poznawania stosujemy do wszystkich innych bytów. Każdy byt, gdy jest przez nas poznawany, stanowi prawdę w sensie ontycznym. Każdy byt jest także dobrem w sensie ontycznym, ponieważ może być przedmiotem naszego wyboru. Każdy byt ma te transcendentalne własności.

Bóg będąc bytem prostym jest strukturalnie różny od wszystkich innych bytów. Pozostaje jednak w bezpośrednim kontakcie z każdym innym bytem. Jest czymś realnym, żywym. Wciąż trwa.

Każde istnienie jest czymś dynamicznym. To nie jest coś martwego. I nie ujmujemy go statycznie, jakkolwiek nic więcej o istnieniu nie możemy powiedzieć poza tym, że jest czymś rozpoczynającym, realizującym, wciąż aktualizującym rzeczywistość.

Bóg będąc istnieniem wciąż aktualizuje siebie, jest czymś żywym, czymś, co jest wewnątrznie czynne po stronie rzeczywistości. Z punktu widzenia filozoficznego wiemy o Bogu tyle, ile wiemy o konieczności egzystencjalnego usytuowania danych bytów. Ponieważ byty są i skoro same się nie realizują, Bóg jest przyczyną ich aktu istnienia. Byty te, jeżeli są rozumne, poznają. Poznając Boga nazywamy go prawdą, intelektem, miłością, która polega na akceptacji Boga i każdego bytu, głównie tego, który jest osobą. Miłość bowiem jest relacją międzyosobową. Wymaga intelektu i wolności, które charakteryzują osobę. Bóg jest intelektem, prawdą, miłością.

I dodajmy, że Bóg nie jest hierarchicznie od nas odległy. Owszem, możemy sobie uszeregować poznawczo byty i powiedzieć, że jedne są minerałami, inne kamieniami, że wyższe od nich są rośliny, zwierzęta. W porządku ontycznym zachodzi bezpośredni kontakt Boga z istnieniem jakiegokolwiek bytu.

I nie dla świata jako jakiejś całości bytu. Jest tylko zespół bardzo różnych bytów, wśród których inaczej jest ukonstytuowany byt, zwany Bogiem, będący w bezpośrednim, sprawczym powiązaniu przyczynowym z istnieniem danego bytu niesamoistnego. Przekraczający inne byty w tym, że jest zasadniczo inny, Bóg jest

jednocześnie najbliżej każdego bytu, ponieważ bezpośrednio przyczynuje istnienie każdego bytu stworzonego.

2.10. Porównanie ujęcia filozoficznego i teologicznego

Wszystko inne, co wiemy o Bogu, wiemy od samego Boga. I to nazywamy Objawieniem. Bóg objawił, powiedział, że istnieje, że jest w nim życie miłujących się osób. To, co Bóg powiedział o sobie, może wziąć na warsztat teolog albo filozof. Może się zastanawiać, czy ta informacja jest prawdziwa, czy nie jest sprzeczna. Możemy rozważając informację Boską zorientować się, czy nie ma w niej jakiś ludzkich, przez nas wniesionych, wiadomości, które by fałszowały to, kim Bóg jest. Najważniejszą sprawą, którą wiemy o Bogu, i której nie możemy sami odkryć, jest informacja o trójosobowym życiu Boga. Bóg poinformował człowieka, że jest trójosobowy.

Teolog, gdy będzie rozważał to zagadnienie, będzie wyjaśniał, co to znaczy, że Bóg jest w trzech osobach, i ostatecznie powie, że jest tak, ponieważ Bóg to objawił. W teologii argumentuje się autorytetem Boga.

Filozof będzie się zastanawiał, czy to nie jest sprzeczne, czy taka prawda, której nie możemy sami odkryć, jest prawdą w sensie filozoficznym. I to, co filozof na ten temat powie, jest rozumowym tłumaczeniem prawdy objawionej.

Bardzo często filozofię tomistyczną uważa się za filozofię tłumaczącą dogmaty. Bywa tak, że filozof komentuje czy tłumaczy prawdy objawione. Ale filozofia tomistyczna nie sprowadza się do tłumaczenia dogmatów. Filozofia jest przede wszystkim poznawaniem rzeczywistości.

Może interesować filozofa zagadnienie, czy Bóg jest w trzech osobach. To nie znaczy, że atakujemy tę prawdę religijną. Znaczy to tylko, że na warsztat filozoficzny wprowadzamy zagadnienie, które będziemy rozważali przy pomocy narzędzi filozoficznych. Bierzemy pewne pojęcia filozoficzne i przy ich pomocy wyjaśniamy objawioną prawdę o Trójcy Osób Boskich. Filozof wie, że Bóg na całym swoim terenie ontycznym jest Bogiem, i że wszystko, co dzieje się wewnątrz Boga, musi być Bogiem. To, co dzieje się w Bogu, ma tę samą ontyczną rangę. W bytach stworzonych czym innym jest natura, i czym innym jest działanie. Bóg jest także intelektem. Zachodzą więc w nim takie specyficzne akty, które nazywamy poznaniem i decyzją. Ich właśnie

podmiotem jest intelekt i wola. Taka jest filozoficzna możliwość wytłumaczenia wewnętrznego życia Boga. Z terenu Boga nie może nic wyjść poza Boga, jako jego część. Ale wewnątrz Boga emanacje mogą zachodzić. Bóg myśli, poznaje. Czynność poznawania jest także Bogiem, ale różni się od swego źródła osobowo, tak jak coś będącego źródłem różni się od czegoś, co z tego źródła pochodzi. Jest to więc różnica pochodzenia, a nie różnica ontyczna. I z Objawienia wiemy, że jest w Bogu druga osoba, która nazywa się Synem Bożym. Filozofowie rozumieją tę obecność drugiej osoby Boga w Bogu, jako personifikujące się myślenie Boga. Bóg poznaje i wyniki tego poznania, czyli pochodzącego od siebie Syna, musi zaakceptować. Taka jest konieczność. A więc jest możliwa w Bogu druga sytuacja: akceptacja, która jest miłością. I ten akt akceptacji nazywa się właśnie miłością, a w teologii Duchem Świętym.

Rozważania filozoficzne stosujemy do teologicznego i objawionego zagadnienia Trójcy św. Ustalmy, że w Bogu, jak w każdej osobie, są możliwe dwa akty: poznawanie i wybór, czyli myśl i miłość. I to w Bogu staje się osobowo czymś innym, będąc wciąż jednym Bogiem. To wyemanowanie w Bogu drugiej i trzeciej osoby Boskiej nie może wyjść poza teren Boga. To jest wciąż jeden Bóg.

Zupełnie więc inne wiadomości uzyskujemy o Bogu z Objawienia i inne z filozofii. Nie są to wiadomości wykluczające się. Bogatsze jest to, co Bóg mówi o sobie. Mówi nie tylko, że jest trójosobowy, lecz także pokazuje jak gdyby skutki tej swej wewnętrznej sytuacji. Mówi mianowicie, że między osobami Boskimi zachodzą relacje. Zachodzą relacje poznawania i relacje miłości.

Z Objawienia wiemy też, że jesteśmy w te relacje wciągnięci. Możemy w ten porządek życia Bożego wkraczać na mocy zaproszenia ze strony Boga. Dowiadujemy się z Objawienia, że możemy przyjaźnić się z Bogiem. Możemy brać udział w Jego wewnętrznym życiu. I tego filozof nie wykryje. To jest prawda właśnie objawiona. Ale z punktu widzenia filozoficznego możemy założyć, że jeżeli Bóg istnieje, jeżeli jest rozumny, a musi być rozumny, ponieważ inaczej byłby mniej doskonały niż człowiek, jeżeli jest przyczyną, musi mieć tę wartość, która jest w skutku. Bóg więc, podobnie jak osoby ludzkie, ma swoje wewnętrzne życie i jest możliwe, aby nas zaprosił do udziału w tym życiu. Dowiadujemy się, że Bóg jest w relacjach przyjaźni z ludźmi, że jest

trójosobowy, że opiekuje się ludźmi, że udziela nam swojej miłości, że naszą miłość pogłębia poprzez to, że w nim jakoś razem jesteśmy.

Wiadomości i wnioski filozofii oraz teologii nie wykluczają się. Właśnie uzupełniają się i pełniej rysują nam pełnię samoistnego istnienia Boga.

3. PRZYCZYNA RELALNEGO ISTNIENIA BYTÓW

(wersja skrócona)

Pytanie o istnienie Boga jest pytaniem także o dowód. Każdy człowiek o taki dowód pyta. Wielu jednak ludziom wydaje się, że dowód istnienia Boga jest zawsze trudny i stąd często nie podejmują myślenia na ten temat. Przez wiele lat życia nie mają więc intelektualnej pewności co do tego, czy Bóg istnieje. Pragnę najprościej i możliwie ściśle przedstawić wersję dowodu, którą może pojąć każdy człowiek, jeżeli zechce swoją refleksją taki problem podjąć.

Należy najpierw zgodzić się, że musi to być dowód filozoficzny, czyli że musi to być wyciągnięcie wniosków z poznania realnie istniejących konkretów, ujęcie ich od tej właśnie strony, że istnieją. Nie badam moich pojęć. Nie badam własnej jaźni i jej przeżyć. Badam rzeczy jako istniejące. Po prostu doświadczam rzeczy, poznaję wzrokiem i innymi zmysłami, że jest drzewo, roślina, człowiek, kamień. I czego dowiaduję się o tym oto drzewie, roślinie, człowieku? Wiem przede wszystkim to, że są, ponieważ doświadczam ich istnienia. I wiem, że poznałem drzewo, że drzewo nie jest jednocześnie człowiekiem, że jest różnica między drzewem i człowiekiem, że człowiek to co innego, a drzewo też co innego. Poznałem więc, że drzewo jest czymś odrębnym, że różni się od innych rzeczy, że jest sobą i nie jest jednocześnie czymś drugim. Dowiedziałem się więc, analizując swoje doświadczenie rzeczy, że rzeczy istnieją w sposób, dzięki któremu każda rzecz jest czymś i każda rzecz różni się od drugiej. Tym samym więc wykryłem prawo istnienia: żeby istnieć, trzeba być czymś realnym i trzeba być tym, czym się jest. I drugie prawo: rzecz nie jest jednocześnie drugą rzeczą, nie jest jednocześnie sobą i nie sobą. Jeżeli coś jest sobą, to nie jest jednocześnie czymś drugim lub nicością. I właśnie poznając rzeczy dowiaduję się tego

wszystkiego. Doświadczam przecież wielu rzeczy zupełnie od siebie różnych. I to nie jest pomyłka. Mogę zresztą sprawdzić wynik poznania. Sprawdzam przez sprowadzenie do absurdu właśnie zaprzeczenia wykrytych twierdzeń. Twierdzę, że każda rzecz jest sobą. Neguję to zdanie. Wynikami, że żadna rzecz nie jest sobą. Czyli drzewo jest człowiekiem, człowiek jest trawą, trawa jest ogniem itp. Wyraźny absurd. Jeżeli więc chcę pozostać w ramach myślenia rozumnego, muszę się zgodzić, że każda rzecz jest sobą i jest różna od innych rzeczy, że nie ma czegoś pośredniego między bytem i niebytem, że dla każdej rzeczy możemy ustalić rację, dzięki której rzecz jest taka i istnieje.

Tym wykrywaniem pierwszych praw istnienia rzeczy pragnąłem przez chwilę poćwiczyć intelekt Czytelnika i przyzwyczaić do myślenia, wyemanowanego przy dowodzie istnienia Boga. Podaję sam dowód.

Doświadczam tego, że rzeczy, które istnieją, są zmienne. Są bowiem na przykład najpierw małe, potem duże. Drzewo nie ma liści potem je posiada. Człowiek był dzieckiem, potem dorósł, nie umiał mówić, potem się tego nauczył. W ogóle nie było człowieka, potem jest i kiedyś przestanie istnieć. To jest pierwsza przesłanka: właśnie doświadczenie zmienności bytów, czyli zmienności każdej indywidualnej rzeczy, która istnieje.

Na podstawie doświadczenia wiem dalej, że każdą zmianę można wytłumaczyć. Można wskazać na powód zmiany. Coś spowodowało zmianę. Nasiona spowodowały drzewo. Nauka języka spowodowała znajomość tego języka itp. Coś więc realnego jest przyczyną zmiany. Realny byt jest przyczyną realnej zmiany. Tą przyczyną nie może być niebyt, ponieważ znaczyłoby to, że drzewo pojawiło się bez nasion, człowiek urodził się bez rodziców, maszyna do pisania stanęła na stole sama z siebie. To są nonsensy. Każda zmiana ma swoją rację, to znaczy można wskazać na to, co ją tłumaczy, i co wyjaśnia, że jakaś zmiana dokonała się. Można po prostu znaleźć przyczynę powodującą, że coś jest i że jest czymś. Doświadczamy więc tego, że każda rzecz zmienna ma swoją rację tłumaczącą tę zmianę. Różne jednak są zmiany, a stąd różne są racje. Inna będzie racja nauczania się języka, inna racja wzrostu drzewa, inna racja w ogóle zaistnienia jakiejś rzeczy.

Godzimy się więc, że wszystko, czego doświadczamy, pod jakimś, względem jest zmienne. I że wszystko, co jest zmienne, posiada swoją rację zmiany, to więc, co powoduje zmianę, czyli ją tłumaczy. Pytamy teraz, co jest racją takiego faktu, jak istnienie. Że nie było czegoś, a teraz jest. Wszystkie rzeczy w poznawalnym świecie są zmienne i wszystkie zaistniały, a więc wszystkie rzeczy, czyli każda z nich ma rację zmiany i rację zaistnienia. Co jest racją zaistnienia?

I tu pojawiają się różne odpowiedzi. Do tej pory zgadzają się wszyscy realiści na to, że są zmiany i że są spowodowane. Różnią się tylko w odpowiedzi na pytanie o naturę bytu, tłumaczącego zaistnienie czegokolwiek.

Odpowiedź tomistyczna jest taka, że byt tylko wtedy może czegoś udzielić, jeżeli posiada to, czego udziela, czyli po prostu tylko byt może udzielić bytu. Byt, który daje istnienie, musi to istnienie posiadać. Musi je posiadać w taki sposób, aby to było jego istnienie własne, a nie otrzymane od jakiejś racji. Musi być więc bytem, który nie wymaga racji istnienia, lecz ma istnienie w swej naturze. Inaczej bowiem, gdyby je otrzymywał, nie byłby istnieniem i nie miałby tego, czego udziela. Byt, który udziela istnienia, musi być. Samym istnieniem, bo tylko istnienie udziela istnienia. Nie wymaga żadnej racji tłumaczącej go, ponieważ gdyby miał taką rację byłby zmienny. A byt zmienny nie może przecież udzielić sobie tego, w kierunku czego się zmienia. Nie może dać sobie wiedzy filozoficznej, jeżeli ją nabywa. Gdyby ją sobie dawał, znaczyłoby to, że ją posiada i nie byłoby pod tym względem zmiany. Ponieważ są zmiany, musi być byt tłumaczący tę zmianę. Byt, który jest samoistnym istnieniem, tłumaczy i powoduje istnienie bytu, który nie istniał.

W odpowiedzi tej chodzi o wykazanie, że jeżeli byty są zmienne, to dla każdego z nich istnieje poza nim przyczyna zmiany. A jeżeli jakiś byt nie istniał, a potem stał się realny, to poza każdym z tych bytów jest przyczyna jego istnienia. Żaden byt zmienny pod danym względem nie może być przyczyną swej zmiany. Żaden też byt nie może być dla siebie przyczyną istnienia. Jeżeli posiada istnienie utracalne, to istnienie nie może go konstytuować, nie może być w jego istocie, ponieważ byłby wtedy taki, że z istoty swej by istniał. Jeżeli z istoty swej nie istnieje, to nie jest przyczyną swego istnienia. Taką przyczyną może być byt co do natury różny od bytu zmiennego, a więc byt niezmienny, będący samym istnieniem.

Mówiąc krótko, byty zmienne mogą się zmieniać tylko dzięki bytowi, który realnie od nich różni się tym, że jest pod danym względem niezmienny, czyli pod tym względem, pod którym jest przyczyną ma to, czego udziela. Jeżeli daje istnienie, musi być istnieniem. Inaczej byłby absurd, że byt daje to, czego nie ma, czyli że niebyt powoduje byt. I stąd nie nicość jest przyczyną wszystkiego, ani byt zmienny nie jest przyczyną istnienia. Nie może dawać tego, czego nie ma. Przyczyną istnienia jest byt, będący Istnieniem. Jest to ten byt, który w teologii ma imię Boga.

Proszę rozważyć te dwie propozycje: byt zmienny sam powoduje w sobie zmianę, byt zmienny ma poza sobą rację zmiany, poza sobą, to znaczy, że inny byt udziela tego, czego dany byt nie ma. Jeżeli byt zmienny sam powoduje w sobie zmianę, czyli daje sobie to, co ma, to pod tym względem przecież się nie zmienia. Nie ma wobec tego bytu zmiennego, co jest niezgodne z doświadczeniem. Doświadczamy bowiem zmienności bytów. Racją zmiany jest poza zmianą, a to znaczy, że racją zmiany jest byt, który może udzielić tego, czego nie ma byt drugi i pod tym względem zmieniający się w kierunku przyjęcia tego, czego nie ma. Inaczej nie można myśleć. Zmiana polega na tym, że byt w punkcie „A” nie ma tego, co posiada w punkcie „B”. Gdyby to miał, nie byłoby zmiany.

Trzeba także przyjąć, że jeżeli każdy byt zmienny ma rację zmiany poza sobą, to i suma tych bytów, czyli wszystkie razem mają poza sobą rację tego, co otrzymują.

I nie można twierdzić, że byty pojedyncze, zmienne, mają rację zmiany, a razem wzięte tej racji nie mają. A jeżeli byt staje się, jeżeli zacznie istnieć, to przyczyną tego jest taki byt, który jest, i ma to, czego udziela, który jest istnieniem. I nie należy myśleć tu wyobrazeniowo, że na przykład, istnieje świat i gdzieś poza światem daleko Bóg, przyczyna właściwie niedosiężalna. Zupełnie inaczej. Istnieją realne konkrety zmienne. Zmiana polega na tym, że nabywają tego, czego nie mają. I często w ogóle nie ma danego bytu. Gdy zaistnieje, to znaczy, że otrzymał istnienie od bytu, który może istnienia udzielić. Żaden byt zmienny tego istnienia nie udzieli, ponieważ go w sobie nie ma, a tylko nabywa. Istnienia udziela realny byt i co do istnienia nie zmienny. Istnienie rzeczy jest rzeczywiste, a więc i byt, który udzielił istnienia jest rzeczywisty. Gdyby nie był rzeczywisty, nie mógłby udzielić czegoś rzeczywistego. Niebyt przecież nie może dawać bytu. Znaczyłyby to bowiem, że działa coś, czego nie ma.

Rozumowania tu podane, oparte są na tezie o racji dostatecznej bytu, a mówiąc inaczej są oparte na zasadzie przyczynowości. I w związku z tym uwaga, że przyczynowość, nie jest wymyśloną tezą i narzuconą rzeczywistości, lecz jest odczytaniem zależności między bytem, który coś otrzymuje i bytem, który udziela. Doświadczamy tego, że zawsze każda rzecz otrzymuje od drugiej to, czego nie ma. A dowód istnienia Boga, to tylko odpowiedź na pytanie, który byt udziela istnienia bytowi nie posiadającemu tego istnienia z siebie. Oczywiście udziela istnienia byt, mogący go udzielić, a więc taki, który jest istnieniem. A być istnieniem, to znaczy mieć je w swej istocie, ponieważ tylko w tym wypadku taki byt jest pierwszy, nie zależny od przyczyny, istniejący sam z siebie.

Ostatnie zdania streszczają dowód istnienia Boga. Przeprowadzone tu rozumowania nie tyle są trudne, ile raczej inne niż nawyki myślowe. Są to rozumowania, mające przede wszystkim charakter wyciągania wniosków z doświadczenia. Takie wnioskowanie może powtórzyć każdy człowiek i do tego właśnie serdecznie zapraszam prosząc jednocześnie, aby nie martwić się, gdyby przedstawione tu dowodzenie nie przekonywało. Może przecież kogoś przekonywać dowodzenie zupełnie inaczej konstruowane. Podany tu dowód jest tylko jednym z dowodów.

4. KOMENTARZ DO „PIĘCIU DRÓG” TOMASZA Z AKWINU

Zawsze interesuje człowieka i najczęściej przekonywa go sama prawda.⁵ Z tej racji odpowiada ona mentalności ludzkiej każdego czasu, a więc także dzisiejszemu człowiekowi. Prawda nie może mijać się z rzeczywistością, stąd filozofia rzeczywistości i to filozofia ujmująca całą rzeczywistość w jej wewnętrznych, podstawowych, konstytutywnych i urealnających czynnikach wraz z tłumaczącymi ją racjami zewnętrznymi, a więc egzystencjalna filozofia bytu, może spełniać wymagania intelektu i odpowiadać na dzisiaj stawiane pytania o prawdę. Ta filozofia może stanowić także podstawę kultury duchowej ludzi, nawet jeżeli należą do rozmaitych wyznań religijnych

⁵ Komentarz ten, jako osobna wypowiedź, był opublikowany w książce pt. *O Bogu i człowieku* (praca zbiorowa), Warszawa 1969, t. II, s. 27-30.

i rozmaicie odnoszą się do Objawienia, pod warunkiem jednak, że interesuje ich prawda o rzeczywistości. Nie każda filozofia, jak wiadomo, jest filozofią rzeczywistości, czyli filozofią bytu. Jeżeli na serio chce się ująć rzeczywistość świata i rzeczywistość Boga, trzeba sięgnąć po odpowiedzi filozofii bytu i wbudować je w swój światopogląd, a więc uczynić je czynnikiem swej kultury duchowej. Warunkiem podstawowym jest tu wrażliwość na prawdę. Nie jest to bowiem filozofia tylko dla tych, którzy przyjmują istnienie jednego Boga. Jest to filozofia, w której po analizie struktury bytu realnego odkrywa się jego uniesprzeczniającą go rację ostateczną. Nie należy wobec tego pytać, czy filozofia sprostą wymaganiom współczesnej metodologii nauk, lecz postulować, aby metodologia nauk odpowiednio tę filozofię opracowała. Ogólna metodologia nauk czy metodologia filozofii także nie może przecież oderwać się od rzeczywistości i jak każda nauka wychodzi z jakichś zdań pierwszych, które nie powinny być dowolnie przyjęte. Jedynie metodologia wyznaczona jakimś systemem filozoficznym mogłaby się nie spotkać z odpowiedziami egzystencjalnej filozofii bytu.

Tomistyczna filozofia Boga organicznie, a raczej metodologicznie należy do filozofii bytu, jako zespół twierdzeń uzasadniających teorię bytu przygodnego. Inaczej mówiąc, wskazuje na realną rację tłumaczącą realność bytów. I gdy nie wychodzi się w badaniach z teorii rzeczywistości, nie jest możliwe wyłożenie teorii Boga w kategoriach prawdy. Bóg jest osobnym bytem i niekiedy wydaje się, że można Go osobno rozważać w tzw. teodycei. Ponieważ jednak nie mamy bezpośredniego poznania Boga, nie możemy, rozważać Boga w oderwaniu od świata przygodnego. I stąd teodycea nie może stanowić osobnej nauki. Jest zawsze sumą wniosków, uzyskanych w metafizyce ogólnej, a więc wniosków uzyskanych w analizie realnego bytu. Z tej racji filozofii Boga nie można też budować na faktach, które stanowią przedmiot nauk przyrodniczych, historii kultury, psychologii, to znaczy faktów rozważanych ze względu na pytania stawiane przez te nauki. Wszystkie próby dowodów istnienia Boga, oparte na danych psychologii czy historii, podejmowana głównie przez filozofów religii o orientacji najczęściej fenomenologicznej lub egzystencjalistycznej, są raczej teologią. Analizując np. fakt śmierci, miłości, tęsknot ludzkich, nie można w sposób naukowy dojść do stwierdzenia istnienia Boga. Racją przejścia z opisu tych faktów do wniosku o

istnieniu Boga jest akt wiary i to wiary przyrodzonej, jako osobistej, psychologicznie uzasadnionej pewności.

„Pięć dróg” Tomasza z Akwinu jest tłumaczeniem rzeczywistości, rozpoznanej w toku metafizycznego poznawania świata. Nie stanowi eksplikacji przeświadczenia, że Bóg istnieje. Trzeba to stwierdzić na tej zasadzie, że metafizyka nie jest zespołem wniosków, wydobytych z psychologii, do której analiza przeświadczeń z konieczności należy.

Aby pozostać w rzeczywistości i w egzystencjalnej filozofii bytu oraz nie wejść na drogi tak zwanego egzystencjalizmu, należy w każdej z „pięciu dróg” rozważać istnienie, a raczej istniejący byt, którego z racji przebiegu naszego poznania, wyznaczonego danymi nam źródłami poznania, doświadczamy jako będącego w ruchu, przygodnego czyli tracącego istnienie, niedoskonałego, zorientowanego na cel, w sumie uprzyczynowanego.

Zastosowanie analogii w „pięciu drogach” jest konieczne i stanowi warunek uniknięcia jednoznaczności, a więc platonizmu w teorii bytu. Byty są analogiczne, a nie jednoznaczne. Teoria analogii jest skutkiem pluralizmu i jego narzędziem wyjaśniającym wielość bytów, wyznaczonych ich odrębną, niepowtarzalną mimo podobieństw gatunkowych strukturą. Bez teorii analogii każdemu pluralizmowi grozi osunięcie się w monizm. Złożenie bytu z możliwości i aktu, stanowiące istotę arystotelesowskiej wizji rzeczywistości, w której według Tomasza każdy byt posiada szczegółowy akt istnienia, stworzony przez Istnienie Pierwsze, konsekwentnie domaga się analogii jako faktycznego zagwarantowania ontycznej odrębności bytów. Jeżeli akt istnienia jest w każdym bycie osobny, to nie można go pominąć w żadnej z „pięciu dróg” i nie można pominąć analogii jako sposobu realizowania się i wyrażania tej odrębności. W konkluzji każdej z „dróg” pojęcie bytu poruszającego, pierwszej przyczyny itd., jest więc analogiczne. Jest to oczywiście konsekwencja analogicznie ukonstytuowanych bytów z dwu przynajmniej czynników, z których jeden jest aktem danego porządku (np. akt bytu: istnienie, akt istoty: forma), drugi możliwością (istota, materia).

Każdą postać ruchu, znaną współczesnej fizyce, można zinterpretować teorią aktu i możliwości. Należy tylko pamiętać, że teoria aktu i możliwości nie prowadzi wprost

do wykrycia istnienia Boga. Prowadzi do stwierdzenia zależności bytu od jakiejś przyczyny, a przedtem do ustalenia jego wewnętrznej struktury. Dopiero fakt realności bytu niesamoistnego naprowadzana problem: byt-niebyt i kojarzy zagadnienie sprawczości o sile przeciwstawienia czegoś nicości. Rozszerzenie przez Tomasza arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości przez wyróżnienie aktu istnienia jest tu zasadnicze. Pomaga utrzymać teorię, że akt i możliwość są czynnikami wewnątrzbytowymi, które wykrywamy poznając dany nam byt. Akt i możliwość nie są analogiczne do Bóg i świat, ani takiej analogii nie stanowi istnienie i istota. Jest tu inna relacja: Bóg oraz akt-możliwość, czyli Bóg oraz byt złożony z istnienia i istoty. I wydaje się, że nie związek między istotą i istnieniem w bycie jest podstawą w „pierwszej drodze” dowodzenia istnienia Boga, lecz relacja niebyt i byt, złożony z istnienia i istoty, czyli inaczej mówiąc pochodzenie istnienia. Każda postać ruchu pozwala nam więc wykrywać akt i możliwość, ale nie każdy ruch i nie każdy związek aktu i możliwości stanowi materiał pierwszej przesłanki dowodu istnienia Boga. Ciąg przyczyn w „pierwszej drodze” wskazuje wyraźnie na to, że Tomasz prowadzi refleksję odbiorcy do problemu byt-niebyt. Ta relacja jest istotna dla „drogi pierwszej”.

Wydaje się, że „droga druga”, aby różniła się od „pierwszej”, winna brać pod uwagę trwanie w istnieniu bytów uprzyczynowanych, mimo że ze swej natury tego istnienia nie posiadają. Ważniejszym tu jednak problemem, poszerzającym wnioski „drogi pierwszej”, jest zaakcentowanie przygodnego i istotnego uszeregowania przyczyn. „Druga droga” różni się od „pierwszej” także rozpoczęciem analizy bardziej od przyczyn niż od skutku. Winno się więc mówić tu więcej o neoplatońskiej teorii jednej przyczyny, czy wielu przyczyn pierwszych, i o arystotelesowskiej teorii czterech przyczyn głównych oraz o przyczynach narzędnych.

Byt jest przygodny dzięki złożeniu z istnienia i istoty. Trudno więc tę sprawę pominąć w dowodzie z przygodności. Można nawet powiedzieć, że relacja między istnieniem i istotą stanowi w tym dowodzie zasadniczą sprawę. Suarez jednak i Descartes dowodzili istnienia Boga z przygodności pomijając złożenie z istnienia i istoty. Przygodność w ich ujęciu wynikała z relacji skończoność-nieskończoność a nie całość-część, lub jedność-wiełość. W obydwu wypadkach ujęcie ma swe źródło w „Liber de Causis”, w którym Tomasz według Bardenhevera i Roland-Gosselina wykorzystał dla

teorii istnienia i istoty związek między całością i częściami, podczas gdy inni zasugerowali się relacją skończoność-nieskończoność. Pomieście w „trzeciej drodze” problemu złożenia bytu z istnienia i istoty musi doprowadzić do schematu: Bóg i byt przygodny, czyli do schematu: Bóg jako akt i byty przygodne jako możliwość, co jest błędem. Bóg nie jest aktem świata, jako możliwości. Bóg jest aktem sam w sobie i stwórcą różnego od siebie świata złożonego z bytów, ukonstytuowanych ze stworzonego aktu i przenikającej go możliwości.

„Drogi czwartej” nie można sprowadzić do „trzeciej” ani nie można do niej sprowadzić wszystkich „dróg” pozostałych. Rozważa się w niej bowiem inną jeszcze sytuację ontyczną, nie podejmowaną w pozostałych „drogach”. Tą sytuacją jest odpowiedniość między bytem a jego transcendentaliami.

Wnioskiem „drogi piątej” jest stwierdzenie, że istnieje najwyższy Rozum, który jest autorem porządku w świecie przez fakt nadania światu przy stworzeniu wyznaczonych normą celów i jednocześnie stwierdzenie, że racją działania bytów głównie rozumnych, jest najwyższe Dobro, jako cel ostateczny poznawania i pożądania bytów różnych od Boga.

Ważne dla filozofii Boga, a głównie dla dowodów jego istnienia, jest w naszych czasach podkreślenie różnicy między przyrodzonym i nadprzyrodzonym działaniem Bożym (przyczynowanie istnienia, przyczynowanie łaski), wyjaśnienie, że przyczynowe relacje Boga sprawiającego istnienie, a także duchowość duszy, należą jeszcze do naturalnego porządku i do filozofii, że nie stanowią nadprzyrodzonego tłumaczenia zjawisk. Nadprzyrodzoność sprowadza się wyłącznie do osobowych relacji Boga z człowiekiem. Należy też wyjaśnić problem naturalizmu i problem gnozy, aby sprawę filozofii Boga utrzymać w ramach nauki, nie będącej jeszcze teologią. Należy też wyraźnie podkreślić, że celem dowodów nie jest uznanie, lecz poznanie, że Bóg istnieje. Uznanie należy do porządku wiary przyrodzonej lub nadprzyrodzonej i zależy od woli, poznanie istnienia Boga stanowi porządek wiedzy i nauki. Uznanie wyników nauki jest już sprawą osobistą i teodycea tomistyczna, jako nauka, nie ma mocy determinowania wyborów. Trzeba więc mówić także o psychologii odbioru wyników naukowych, a tym samym wniosków tomistycznej filozofii Boga.

5. UWAGI O NAUCZANIU DOWODÓW ISTNIENIA BOGA

Podjmując zagadnienie nauczania dowodów istnienia Boga chcę raczej postawić szereg pytań naświetlających skomplikowany dorobek dydaktyczny w tym zakresie i wydobywających odpowiedzi ważne dla perspektyw powodzenia w tym nauczaniu. Pragnę przede wszystkim poszukiwać źródeł niepowodzenia lub warunków powodzenia w dydaktyce tych dowodów.

Pierwsze pytanie: Czym jest nauczanie i czym jest nauczanie dowodów istnienia Boga? Odpowiedź: Nauczanie jest dialogiem nauczanego i nauczającego. Nauczanie dowodów istnienia Boga jest dialogiem o sprawach życiowo istotnie ważnych, angażujących, zobowiązujących, prawie intymnych, głęboko osobistych.

Drugie pytanie: Co wynika z tego, że dowody istnienia Boga są dla człowieka sprawą głęboko osobistą? Odpowiedź o charakterze metodologicznym: Wynika najpierw konieczność rozróżnienia porządku wiedzy i porządku wiary, porządku poznania i porządku uznania czegoś, porządku psychologicznego i porządku nadprzyrodzonego w człowieku, porządku osoby ludzkiej i porządku metodyki nauczania.

Rozważając kolejno te sprawy weźmy najpierw pod uwagę porządek poznania i porządek uznania czegoś. Otóż mogę poznać na przykład dowody istnienia Boga w ujęciu św. Tomasza, Pascala, Descartesa, czy św. Augustyna. Mogę mieć zastrzeżenia do dowodów Descartesa, nie mieć tych zastrzeżeń do dowodów św. Tomasza lub odwrotnie. Mogę wiedzieć, że rozumowanie św. Tomasza jest metodologicznie poprawne i mogę stwierdzić, że uzyskane w tych rozumowaniach twierdzenia są niepodważalne. Z tego nie wynika, że uznaję te twierdzenia w sensie czegoś zobowiązującego mnie osobiście. Ma rację Arystoteles i mają rację scholastycy, gdy wykazują, że wola ludzka nie musi uznać tego, co przedstawia jej intelekt. Tylko Sokrates sądził, że wiedzieć i czynić jest tym samym.

Może też być tak, że uznaję poznane twierdzenie o istnieniu Boga, akceptuję rozumowanie i fakt, że Bóg istnieje. Zgadzam się, na to w sensie prawdy, podanej intelektowi. Mogę jednak nie wyciągnąć z tego wniosków typu praktycznego. Przykład

Woltera świadczy, że wiedza i przekonanie o istnieniu Boga mogą znaczyć tylko wiedzę i przekonanie. Po prostu deizm⁶, wiedza o Bogu i uznanie, że Bóg istnieje, są czymś często spotykanym, z czego nie wynika nic dla życia praktycznego. Twierdziłbym nawet, że deizm, rozmaicie uzasadniany, jest postawą prawie powszechną. Jest przyjęciem do wiadomości, że Bóg istnieje. I na tym koniec. Deizm nie wyklucza obojętności, a raczej charakteryzuje się obojętnością, brakiem praktycznego i mobilizującego reagowania na fakt istnienia Boga. Obojętni religijnie nie zawsze są niewierzący. I można by dodać, że raczej ateizm jest rzadkim zjawiskiem.

Wchodzimy już na teren drugiego rozróżnienia, mianowicie porządku wiedzy i porządku wiary.

Porządek wiedzy, a więc porządek umysłowego poznania i nawet umysłowej akceptacji istnienia Boga, jakiejś intelektualnej, przyrodzonej wiary, że Bóg jest, różni się od porządku wiary nadprzyrodzonej, od uznania prawdziwości Objawienia dla samego autorytetu Boga.

Porządek wiary wyraża się w umysłowej, lecz wspomaganą łaską akceptacji Objawienia, w czerpaniu argumentów z objawionego słowa i w realizacji życzeń Bożych. Wiara jest możliwa dzięki łasce uczynkowej, a realizacja życzeń Bożych dzięki wniesionej przez chrzest łasce uświęcającej. Z tej racji problem wiary wiąże się z problemem Chrystusa, który wysłużył łaskę i przystosował ją dla nas na miarę swego i naszego człowieczeństwa. I o ile dobrze rozumiem trudności religijne współczesnych ludzi, problemem najważniejszym jest właśnie wiara w boskość Chrystusa. Atak niewiary idzie w kierunku Chrystusa. Wydaje się, powtórzmy to raz jeszcze, że nie ma wielu ludzi, którzy nie przyjmowaliby istnienia Boga, jest natomiast wielu, którzy przeżywają trudności w uznaniu boskości Chrystusa.

Istnieje jednak inne zagadnienie i pytanie: co ktoś wie o Bogu? Trudność stanowi uzyskanie prawdziwej, właściwej wiedzy o Bogu. I utrata wiary ma dziś często źródła w błędnej lub niedostatecznej wiedzy o Bogu. Nie zapominajmy, że utrata wiary może czasem znaczyć oczyszczenie wiedzy o Bogu.

⁶ Omówienie deizmu por. w tej książce w rozdz. pt. *Ważniejsze aktualne koncepcje Boga*. Zauważmy, że uwagi o nauczaniu dowodów istnienia Boga, w formie artykułu, ukazały się w „Collectanea Theologica” 38, 1968 z. 4, s. 69-76.

W dowodzie więc istnienia Boga należy wziąć pod uwagę aż czterech uczestników dialogu: kogoś nauczanego i trzech nauczających:

- 1) filozofa dostarczającego materiału rozumowego,
- 2) teologa wyjaśniającego Objawienie,
- 3) Boga obecnego w słowie objawionym oraz działającego niewidocznie, lecz realnie w duszy wierzącego.

Zwróćmy uwagę na to, że łaska wspomagająca intelekt w akcie wiary działa poza naszą świadomością. Nie odczuwamy łaski, nie mamy świadomości łaski. Dowiadujemy się o niej z Objawienia. W porządku świadomości mamy tylko wiedzę zdobytą rozumem i wiedzę objawioną. Z obydwu możemy czerpać treści, przybliżające nas do Boga. Ważne jest to, że obecność w nas łaski nie zmniejsza niepokojów intelektu. Intelekt w człowieku nawet głęboko wierzącym może stawiać bolesne pytania o istnienie Boga, o dowody, może tym dowodom postawić zarzuty. Człowiek może w porządku intelektualnym nie mieć pewności, czy Bóg Istnieje, a przy tym wewnętrznie trwać przy Bogu aktem nadprzyrodzonej wiary. Ale trudności intelektu mają wpływ na siłę aktu wiary i na jej trwanie w nas. Intelekt może wreszcie skłonić wolę do zrezygnowania z Boga. Łaska bowiem nie przymusza, lecz tylko wspomaga. Czym innym więc jest w nas porządek nadprzyrodzonej obecności Boga, niewidzialnie, poza naszymi odczuciami przenikający całą osobę ludzką, i czym innym jest porządek psychologiczny.

Dlaczego intelekt stawia często tyle trudności? Dotykamy tu sprawy, która w nauczaniu dowodów istnienia Boga jest ważna, mianowicie sprawy samej metody nauczania i sprawy całego uwarunkowania psychologicznego rozmówcy czy ucznia, całego kontekstu nastawień, uczuleń, schematów, poglądów, w który to kontekst rozmówca musi przyjąć argumenty na istnienie Boga.

Pierwszy wniosek jest taki, że nie można wypracować skutecznej metody nauczania dowodów istnienia Boga, jednakowej dla wszystkich: dla dzieci, uczniów, studentów, czy innych osób pytających o dowody. W jakimś stopniu można to zrobić, ale nie w porządku metody, lecz w porządku usuwania oporów psychicznych. Dydaktyka dowodów istnienia Boga musi przede wszystkim uwzględnić przygotowanie

nauczanego, powodować przyjęcie tezy przez usuwanie oporów i wyćwiczenie myślenia filozoficznego.

Najpierw sprawa uwarunkowania psychicznego. Dana grupa ludzi może mieć podobne niepokoje, pytania, poglądy i odpowiednio do tego kontekstu należy formułować odpowiedzi na pytanie o dowód. Ostatecznie jednak każdego człowieka trzeba osobno przekonać, osobno przybliżyć do Boga. I to jest zasadnicza trudność: mieć siłę, czas i zdolność każdego pytającego osobno przekonać o istnieniu Boga, w każdym rozpoznać typ oporów, usunąć je i proporcjonalnie do wiedzy, struktury myślenia, zaprezentować Boga. I to musimy zrobić, lecz w jakimś ostatnim etapie nauczania.

Wcześniejszy etap, czyli usuwanie oporów, podobnych w całej grupie, jest także możliwy i konieczny. Te opory łatwo ustalić, gdy się zna trochę współczesną kulturę, gdy się wie, jakie prądy umysłowe tę kulturę stanowią, jakie są lektury, co podaje prasa, film, telewizja. Znając to wszystko wiemy, jak należy odpowiedzieć, by sugestie płynące z tamtych źródeł informacji podjąć, rozwijać, wykorzystać dla obrony prawdy o istnieniu Boga.

Ale oprócz tych oporów, kształtowanych przez bieżące prądy i postawy umysłowe, istnieje cały szereg oporów nieuświadomionych. I niepowodzenie w dydaktyce często jest spowodowane tym właśnie kontekstem. Czasem wykrywa się tę warstwę oporów w indywidualnej rozmowie, czasem także te nieuświadomione opory są wspólne dla danej grupy czy kręgu kulturowego.

Widziałbym trzy źródła takich nieuświadomionych i wspólnych oporów:

- 1) baśnie i legendy opowiadane dzieciom,
- 2) przednaukowe wizje rzeczywistości i kształtowane postawy światopoglądowe, koncepcje nauki, filozofii i teologii,
- 3) tradycja akcentowania jakiejś hierarchii wartości i wierność tej tradycji.

Ad 1) Gilson analizując teologiczną treść legend francuskich o Św. Graalu pokazywał, ile tam jest dobrej i złej teologii. W bajkach, czy baśniach polskich, lub w baśniach, które w ogóle czyta się lub opowiada dzieciom, jest dużo teologii uwikłanej w magię. Dzieci uczą się dzięki baśniom rozpoznawać dobro i zło. Czarownica zawsze jest symbolem zła, dobra wróżka zawsze przynosi dobro, wyraża je i reprezentuje. Za

czynny bohater jest nagrodzony. Wierność dobru jest w baśniach trudna, ale można pokonać niebezpieczeństwa i trudności. To jest jeszcze etyka, problemy moralności, jakaś filozofia. Gdy człowiek zupełnie nie może sobie dać rady, dobra wróżka czyni cud, po prostu interwencja przychodzi z góry, od jakichś mocy, przerażających możliwości człowieka. Jest w tym uwikłana teoria łaski. Ale i odbiór tej teorii, czy podanie tej teorii, tego faktu łaski, jest mylący, związany z magią. Dzieci uczą się tego, że łaska wspomaga, gdy bardzo chcemy, gdy nie dajemy sobie rady głównie w sprawach tego świata. Tymczasem Bóg nie ingeruje, gdy na przykład nie możemy wspiąć się na jakiś szczyt górski, albo gdy mamy niezawinione manko w sklepie. Modlitwa nie zmieni cyfr w bilansie. Domagamy się magii. Po prostu baśnie źle stawiają problem nadziei i problem nadprzyrodzonej pomocy Bożej. Należy więc napisać lepsze bajki i baśnie dla dzieci.

Ad 2) W domu rodzinnym dziecko uczy się patrzenia i reagowania na świat. Może się nauczyć, że wszystko Bóg stworzył, ale gdy zacznie myśleć, od razu napotyka trudności, mianowicie, że Bóg jest także twórcą zła. Dobro nie może przecież być twórcą zła. Już dziecko styka się ze źle podawaną filozofią, ze źle rozumianą rzeczywistością. I w swój światopogląd wprowadza pojęcie okrutnego lub gdzieś przebywającego w zaświatach Boga. Nie zawsze dowiaduje się, że Bóg jest dobrem, że byty przygodne noszą w sobie rację niedoskonałości, że zło jest tylko niedoskonałością, brakiem dobra.

Istnieje więc konieczność uczenia już dzieci filozofii i teologii, jeżeli chcemy, aby to była prawdziwa filozofia i dobra teologia. Nawet więcej: napiszmy baśnie, w których dziecko zetknie się z dobrą filozofią i dobrą teologią.

Atakowano już pogląd, że należy dzieci dopuścić do całej teologii, że właśnie teologię należy wyklądać poważnie w języku oczywiście zrozumiałym dla dzieci, lecz bez uproszczeń. Podtrzymuję ten pogląd: już dziecko musi poznać właściwą wizję świata, musi dobrze pojąć przyczynowość, mieć koncepcję nauki, wiedzę teologiczną. Inaczej bowiem 15-letni człowiek zawsze będzie miał trudności z faktem istnienia Boga i z faktem zła. A więc konieczna jest wiedza i to dobra wiedza, uwalniająca od scjentyzmu, sceptycyzmu, irracjonalizmu (że Bóg jest kwestią uczuć i pozanaukowych przekonań).

Ad 3) Filmy, np. „Przed potopem”, pokazują i wiemy to skądinąd, że w chwili emocji, w chwilach ważnych i denerwujących, człowiek posługuje się tym argumentem, który najgłębiej w nim tkwi. Rozstrzyga nie w rozumowaniu, lecz posługując się jakimś odruchem wyboru wartości, które nauczył się cenić. W tym filmie koledzy zabijają jednego spośród siebie bojąc się, że ich wyda, bo zawsze w domu słyszeli, że Żydom nie należy ufać. Ich kolega był Żydem. Jest też tradycja cenienia jakichś zawodów, jakiegoś typu wykształcenia. Jeszcze przecież studiowanie teologii jest dla wielu ludzi właściwie czymś gorszym, a być księdzem, to wybrać drogę łatwiejszą. Są różne schematy wartości. Jeszcze i może bardzo mocno przeciwstawia się wiarę nauce. Każdy chce „być na bieżąco” w kulturze, chce mieć dane naukowe w ręku, i decyzja na teologię bywa trudna.

Przy nauczaniu więc dowodów istnienia Boga trzeba uświadamiać sobie trzy etapy pracy nad urabianiem myślenia rozmówcy:

- 1) usunięcie potocznych oporów,
- 2) usunięcie oporów nieuświadomionych,
- 3) indywidualna rozmowa przybliżająca Boga.

Postulat ogólny: uczyć wszystkich dobrej filozofii czyli wizji rzeczywistości i wizji człowieka, uczyć zawsze pełnej i dobrej teologii.

Jak uczyć? Aby nauczyć, trzeba stworzyć warunki skutecznego nauczania, to znaczy:

- 1) podnosić ogólny poziom wiedzy filozoficznej, teologicznej i historycznej,
- 2) pilnować różnicy między porządkiem nauk szczegółowych, filozoficznych, teologicznych,
- 3) dążyć do usamodzielnienia w myśleniu i życiu religijnym,
- 4) dobierać właściwy język, czy to wyobrazeniowy dla dzieci, pojęciowy lecz przednaukowy dla młodzieży, ściśle filozoficzny dla studentów, wyjaśniany w porównaniu z językami innych nauk i różnych filozofii, i dla dorosłych ściśle filozoficzny, przekładany na język przednaukowy.

Postulaty dotyczące poszczególnych grup:

I. Dzieci: uczyć dowodów istnienia Boga to:

- 1) uczyć myślenia, decyzji podejmowania tego, co trudniejsze, uczyć skupienia, patrzenia filozoficznego na świat, patrzenia teologicznego z punktu widzenia Boga, uczyć modlitwy i religijnego życia,
- 2) posługiwać się językiem wyobrażeniowym, lecz dawać do zapamiętania formułę w języku pojęciowym,
- 3) rozdzielić dzieci o mniejszej pojętności i o większej łatwości ujęcia problemu,
- 4) prostować dyskretnie wszystkie wyniesione przez dzieci postawy i poglądy typu światopoglądowego, obyczajowo-moralnego, wartościującego, filozoficznego, teologicznego,
- 5) podać przede wszystkim wiedzę o tym, kim jest Bóg. Dziecko nie ma jeszcze wątpliwości, przynajmniej, wielu wątpliwości. I zrozumienie, kim Bóg jest, znaczy dla dziecka przyjęcie, że jest. Wyjaśnienie, kim Bóg jest budować na materiałach Tomaszowej drogi z przygodności i celowości. Wykorzystać po prostu wyczuwane przez dzieci różnice między rzeczami podkreślając odrębność natury Bożej i wszechobecność Boga.

II. Młodzież szkolna:

- 1) uczyć modlitwy, osobowego kontaktu z Bogiem,
- 2) pokazywać niewystarczalność sił człowieka,
- 3) podejmować problemy piękna, problemy społeczne, problemy moralne, dyskutować,
- 4) podsuwać powieść katolicką, by tworzyć wrażliwość na problemy; rozwiązywane „życzliwie” dla Boga,
- 5) dawać nieuproszczony, lecz łatwo ujęty wykład teologii, dawać filozofię bytu. Warunki: aby dobrze wyklądać, trzeba dobrze umieć, filozofię i teologię. Wiedza uczniów bywa proporcjonalna do wiedzy nauczyciela. Są książki, są biblioteki, lecz myślimy i odbieramy świat tak, jak myśli i odbiera świat nasz mistrz-nauczyciel,
- 6) przyzwyczajając do rozmów o Bogu. Żeby Bóg nie był tematem zarezerwowanym, lecz tematem codziennych rozmów, tak jak np. film. Bóg w codziennej rozmowie i w codziennym życiu, nie od święta i nie tylko na lekcjach religii,

7) na polskim terenie powinno się wprowadzić osobne lekcje filozofii bytu i teologii jako nauki oraz osobne lekcje praktyki życia katolickiego.

Ponieważ czym innym jest wiedza i życie nadprzyrodzone, a często dzięki wiedzy o Bogu ktoś decyduje się na podjęcie lub pogłębienie życia religijnego, powinno się zreorganizować tradycyjne lekcje religii. Wyróżnić: filozofię i teologię, jako wiedzę o życiu nadprzyrodzonym, a liturgikę i historię Kościoła włączyć w praktykę życia religijnego.

III. Studenci:

- 1) akcent na intelektualnej stronie wykładu dowodu,
- 2) dyskusje dla rozpoznania i usuwania trudności,
- 3) dobry wykład filozofii, dobre wykłady teologii.

Uwaga ogólna: Istnienie jest tym, co ukonkretnia i urealnia byt. Z tej racji Bóg jest najbardziej konkretem i czymś najbardziej realnym, skoro jest istnieniem. Partycypacja w sensie egzystencjalnym jest spotkaniem się dwu osobowych konkretów, osoby Boga i osoby ludzkiej. Nauczanie i przekonywanie że Bóg istnieje, to spotkanie, kontaktowanie Boga i człowieka. Takie wnioski wynikają z tomizmu.

Wciąż jeszcze uczy się dowodów na sposób platoński. Pokazuje się ideę Boga odsuniętego od ludzi. Dowodzi się idei lub pojęcia Boga.

Twierdzenie, że Bóg istnieje, jest wnioskiem realistycznej metafizyki. I nauczanie dowodów istnienia Boga musi polegać na nauczaniu metafizyki tomizmu egzystencjalnego. Z tego jest przejście do teologii i życia nadprzyrodzonego. Albo odwrotnie czy raczej jednocześnie: życie nadprzyrodzone, filozofia i teologia.

IV. Dorośli:

- 1) znowu powrót do język przednaukowego,
- 2) akcentowanie życia nadprzyrodzonego, do którego zaprasza istniejący Bóg,
- 3) ciągłe uprawianie filozofii, ciągłe uprawianie teologii,
- 4) troska o regularną lekturę religijną, dostarczanie książek, zakładanie i prowadzenie bibliotek parafialnych.

Pamiętajmy: wiedza religijna oddaje duże usługi łasce, powoduje, że człowiek chce poszukiwać Boga i przyjąć wewnętrzne życie Boga.

Odpowiedzmy na postawione we wstępie pytania. Co wynika z tego, że dowody istnienia Boga są dla człowieka sprawą osobiście ważną? Odpowiedź: specyficzna dydaktyka.

Jak więc uczyć dowodów istnienia Boga? Odpowiedź:

a) Powodować osobowe spotkanie człowieka z Bogiem. A więc po akcie władz umysłowych, akcentując istnienie Boga, człowiek musi umieć podjąć decyzję przyjęcia w siebie życia nadprzyrodzonego, czyli przyjęcia zaproszenia Boga do udziału w Jego wewnętrznym życiu Trójcy Osób.

b) Usuwać opory, wywołane współczesną lekturą, usuwać opory nieuświadomione, osobno - każdemu człowiekowi pomóc w osobowym zetknięciu z Bogiem w sposób nadprzyrodzony.

c) Zreorganizować nauczanie religii, na przykład przez wyróżnienie lekcji filozofii, teologii, i lekcji życia chrześcijańskiego.

Oczywiście trzeba to umieć zrobić. Wynika z tego, że postulat uczenia się dotyczy przede wszystkim nauczających.

6. BÓG NIE ZAWIERA W SOBIE MATERII

Mówi się w metafizyce tomistycznej, że przyczyna sprawcza udziela tego, co posiada. Różni się więc od skutku tym właśnie, że posiada to, czego udziela, a czego, właśnie nie ma skutek przed działaniem przyczyny. Należy jednak dodać, że ściślej ujmujemy sprawę, gdy mówimy, że przyczyna jest tym, czego udziela. A to, czym jest przyczyna, ustalamy na podstawie stwierdzonej, w skutku nabytej własności. Inaczej to ujmując możemy powiedzieć, że byt udzielający czegoś, ze względu na udzielany skutek, jest tym, czego udziela. Udzielając np. komuś wiedzy, jako przypadłościowych danych jesteśmy przypadłościowo tą wiedzą. I gdy stwierdzamy, że coś jest materialne, że jest gatunkowo odrębne, że staje się określonym bytem, że w ogóle jest, możemy powiedzieć, że jest takie dzięki przyczynie materialnej, formalnej, celowej, sprawczej.

W potocznym odbiorze tej sprawy wydaje się, że istnieją cztery równorzędne przyczyny w taki sposób, jak istnieje Bóg. I może z tego względu nawet św. Tomasz

przypuszczał, że np. przyczyna materialna jest równie odwieczna jak Bóg, mimo że Bóg jest przyczyną jej istnienia.

W takim samym potocznym odbiorze przypuszczamy, że skoro Bóg jest przyczyną istnienia wszystkiego, i także materii, wszystko jest w Bogu z materią włącznie. Oczywiście obowiązuje teza, że przyczyna jest tym, czego udziela. Skoro Bóg powołuje do istnienia byty materialne, Bóg więc powinien być także materią.

Rozważając dokładniej sprawę musimy najpierw przypomnieć sobie, że obserwując byty, które są zmienne, które istnieją i przestają istnieć, wiemy to, że nie są źródłem swego istnienia. Skoro jednak istnieją i tego istnienia same sobie nie udzielają, to wobec tego istnienie to otrzymały z zewnątrz, od przyczyny, która jest istnieniem, skoro przyczyna jest tym, czego udziela. I bezspornym faktem jest to, że Bóg jest istnieniem i to istnieniem samoistnym czyli nie posiadającym przyczyny. Wiemy to na podstawie stwierdzenia, że u początków rzeczywistości może być albo nicość albo byt. Jeżeli jest nicość, to znaczy, że to, czego nie ma, spowodowało byt, a więc byt, którego nie ma, działa w tym sensie, że powołuje się do istnienia. W sumie ten byt jednocześnie nie istnieje i istnieje, co jest absurdem. Pozostaje druga ewentualność, że pierwszy jest byt, o którego naturze wiemy tyle, że jest istnieniem, ponieważ istnieją inne byty, których jest przyczyną, skoro same nie mogły powołać się do istnienia. Jeżeli żaden byt nie może być przyczyną swego istnienia, to wszystkie byty otrzymały istnienie od jedyne go, specyficznego bytu, który jest bez przyczyny, który po prostu jest istnieniem samym z siebie, nieuprzączynowanym, pierwszym.

I ten byt pierwszy, nieuprzączynowany, będący samym istnieniem, ponieważ jest tym, czego udziela (człowiek, czy jakikolwiek inny byt poza Bogiem nie udziela istnienia i dlatego nigdy nie mówimy, co zresztą byłoby nie zgodne z doświadczeniem, że człowiek jest istnieniem. Człowiek tylko posiada istnienie), ten byt samoistny powołuje do istnienia inne byty, czyli powoduje, że nie są niebytem. Udziela im aktu istnienia, lecz w taki sposób, że nie może im udzielić tego aktu w stopniu, który sam posiada. Bóg nie może stworzyć bytu o istnieniu, które byłoby równe jego istnieniu. Nie może stworzyć bytu samoistnego, bo to jest sprzeczne. Byt samoistny bowiem nie wymaga przyczyny. Jest po prostu. Jest. Istnieje. Z tej racji Bóg może stworzyć byty tylko takie, których istnienie jest udzielone im przez byt pierwszy. To istnienie z

konieczności jest mniej doskonałe od istnienia Boga. Nie jest aktem pełnym, czystym. Jest istnieniem po prostu mniej doskonałym, posiadającym jak gdyby „luki”, braki. I te właśnie „luki” w akcie istnienia, dzięki którym ten akt nie jest pełny, czysty, doskonały, można nazwać możliwością. Możliwość jest przecież w bycie tym stanem, który się doskonali lub który może się udoskonalić. Bóg więc stwarza byty, które w swej naturze są aktem i możliwością. I Bóg właściwie nie może stwarzać inaczej. Te tzw. „luki” w akcie istnienia powodują, że byt stworzony, jak już wiemy, nie jest aktem czystym. Ale te „luki”, te braki aktu, znajdują się w bycie realnym. Z tej racji nie są nicością. Są realne, jako realna możliwość, która w poznawalnych zmysłami przez nas bytach jest nazwana materią. Materia więc, to realna możliwość bytu. I tę materię właśnie opisujemy negatywnie, jako braki w stworzonym przez Boga akcie formy braki powodujące, że byt jest zmienny czyli że może się doskonalić. Poza konkretnym bytem nie ma więc możliwości czy materii, bo ta możliwość jest wbudowana w akt istnienia lub akt formy, jako te nazwane tu: „luki”, czy braki, powodujące, że ten akt nie jest Bogiem. Słusznie więc sądzi Arystoteles, że materia pierwsza, czyli materia poza aktem formy, jest nicością. Tomasz z Akwinu doda, że nicością jest wszystko nie związane z wetem istnienia. Możliwość jest związana z tym aktem, jest „luką” w danym akcie, jakimś brakiem w całości bytu. Ta możliwość wewnątrz formy jest materią. A więc Bóg stwarza także materię, lecz jako ten właśnie stan niedoskonałości aktu - formy. Ten stan bytu, inaczej możliwość, jest zasadą powodującą niedoskonałość bytu. Dzięki temu byt stworzony od początku jest dwuczynnikowy, złożony z istnienia i z istoty, a więc z aktu i możliwości. Możliwością w stosunku do formy jest materia. Tak negatywnie określona materia, jako realny lecz możliwościowy czynnik w bycie, staje się zasadą i przyczyną wszystkich jego tzw. materialnych skutków. Materia w oderwaniu od formy i konkretnego bytu, a więc materia jako materia, jest nicością. W bycie jest czymś nieokreślonym. Ma strukturę braku, który stanowi źródło jednostkowej swoistości bytu. Akt istnienia tylko ją razem z bytem urealnia, ale nie porządkuje wewnętrznie. Ponieważ jest to materia tego oto bytu, wyraża ją i kształtuje osobna forma, którą razem z materią aktualizuje lub urealnia akt istnienia. I razem z formą materia jest przyczyną substancjalności bytu.

Bóg więc będąc przyczyną sprawczą wszystkiego jest tą przyczyną poprzez stwarzanie niedoskonałego aktu istnienia. A stwarzając byt niedoskonały stwarza w nim jednocześnie ontyczną zasadę tej niedoskonałości, te właśnie stany w bycie, które są momentami braku w danym akcie. Materia więc jako stan braku danej „części” bytu, nie znajduje się w Bogu, jako przyczynie. Znajduje się w niedoskonałym akcie formy, urealnionej aktem istnienia. Jako realne i podstawowe podłoże zmian oraz tzw. funkcji materialnych bytu jest przyczyną pierwszą tych działań, oczywiście tzw. przyczyną materialną, a nie pierwszą przyczyną sprawczą, którą jest Bóg.

Bóg więc nie stwarza materii jako materii. Stwarzają jednak jako tę oto sumę niedoskonałości danej formy. Niedoskonała forma, a więc akt i przenikające go niedookreślenia, czyli materia, stanowią istotę bytu, rację jego substancjalności, gdy ten byt jest urealniony aktem istnienia, osobno dla danego bytu stworzonym przez Boga. Bóg stwarza akt istnienia, aby ten akt w danym bycie był czynnikiem przeciwstawiającym ten byt niebytowi.⁷

7. BÓG JEST ISTNIENIEM

Samoistny akt istnienia, a więc Bóg, jest w swej naturze konieczny, ponieważ jako nieuprzączynowane istnienie nie mógł powstać i jako wyłącznie istnienie nie może przestać istnieć.⁸ Jego właśnie naturą jest samoistne istnienie, to znaczy cały wyraża się w tym i jest tym, że istnieje. Wykrywamy jego obecność w rzeczywistości analizując strukturę bytów przygodnych.

Jeżeli byty przygodne, jak wykazywano, nie mogą być źródłem swego istnienia, ponieważ nie istniejąc nie mogły tego istnienia sobie udzielać (niebyt więc nie mógł być przyczyną bytu), i skoro te byty jednak istnieją, to wobec tego urealnijające je istnienie otrzymały. Wynika z tego, że istnieje realny byt pierwszy, i że udzielił istnienia bytom przygodnym, skoro ani niebyt, ani one same nie mogły być przyczyną swego istnienia.

⁷ Ze względu na aktualność tematu i wykazanie duchowości Boga, który nie będąc materią stwarza całą rzeczywistość, a więc także szczegółową, przytoczono tu fragment książki pt. *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 43-46 który nosi tam tytuł: *O uprzączynowaniu materii*.

⁸ Rozdział ten powstał z zestawienia rozrzuconych wypowiedzi o Bogu, znajdujących się w książce *Istnieć i poznawać*, dz. cyt. na s. 64-65, 93-94, 96-97.

Wiemy więc o bycie pierwszym to, że udziela istnienia. Dzięki temu udzielonemu istnieniu właśnie go wykrywamy. Skoro udziela istnienia, istnieje i jest istnieniem, ponieważ przyczyna sprawcza jest tym, co sprawia.

Wiemy też, że sprawione, a więc niekonieczne istnienie, nie jest częścią bytu pierwszego, ponieważ nie jest możliwa emanacja (emanat jest sprzeczny: jego istnienie ma naturę nieuprzączynowanego istnienia pierwszego, którego jest częścią, i jednocześnie stanowi coś uprzączynowanego przez byt pierwszy).

Byt pierwszy, który urealnił doświadczane przez nas byty przygodne, będąc samym istnieniem jest strukturalnie prosty. Jest niezłożony i właśnie konieczny. Wszystko, czym jest, sprowadza się do samoistnego, czyli nieuprzączynowanego aktu istnienia. Taki samoistny akt istnienia, strukturalnie prosty, może być tylko jeden. Jest jeden i jedyny. Stanowi i wypełnia osobną kategorię. Jest właśnie bytem pierwszym.

Samoistny akt istnienia nie jest, oczywiście przyczyną siebie i nie stanowi dla siebie początku. Po prostu jest. Jego „działania” dotyczą przygodnych aktów istnienia zarówno substancjalnych jak i przypadłościowych. Nie urealniając siebie samoistny akt istnienia może, co jest jego specyfiką, urealniać przygodne akty istnienia. Urealniając istnienie przygodne, strukturalnie od niego różne, przeciwstawia je niebytowi, co nazywamy stwarzaniem. Przez to stwarzające działanie pozostaje w urealniających związkach z aktami przygodnego istnienia. Ponieważ to przygodne istnienie nie jest samoistne, nie ma mocy z siebie trwania bez nieustannego dopływu urealniającego „działania” Boga. Urealnienie bytów przygodnych poprzez stwarzanie jest więc trwałą relacją przygodnego aktu istnienia do samoistnego bytu pierwszego. Jest to relacja zależności w egzystencjalnym trwaniu. Urealniające „działanie” Boga, dające w wyniku strukturalnie odrębny akt istnienia przygodnego, polega na podtrzymywaniu tego istnienia w egzystencjalnym trwaniu. To „działanie”, wzięte od strony bytu przygodnego, jest właśnie relacją zależności. Samoistny akt istnienia spełnia więc wobec bytu przygodnego metafizycznie ważne dwa „działania”: urealnia i zachowuje.

Bóg jest realny bez przyczyny. Nie jest swym początkiem i nie zapoczątkowuje bytu przygodnego, to znaczy nie wchodzi jako istnienie w strukturę bytu przygodnego. Bóg urealnia przez stwarzanie.

Sam w sobie, jako byt osobowy, a więc rozumny, samoistny akt istnienia może aktualizować swoje akty poznania i akty walnego wyboru, nie różniące się od niego w porządku rzeczywistości, zróżnicowane jednak relacją pochodzenia w porządku wewnętrznej w Bogu aktualizacji.

Niezapoczątkowana rzeczywistość bytowa samoistnego aktu istnienia jest dynamiczną ciągłością osobowego trwania, wyrażającego się w stwórczym przyczynowaniu przygodnego istnienia i w aktualizowaniu wewnętrznych relacji pochodzenia tego wszystkiego, co w obrębie ontycznej całości bytu pierwszego stanowi równą samoistnemu aktowi istnienia egzystencjalną zawartość. Ontyczna całość bytu pierwszego jest co do natury, oczywiście, prosta, nie złożona, konieczna. Jest czystym aktem istnienia. Stanowiąc jednak istnienie osobowe aktualizuje w sobie relacje między poznaniem, walnym wyborem i swoją trwałą rzeczywistością, co w sumie zostało tu nazwane egzystencjalną zawartością osobowego trwania bytu pierwszego.

Najkrócej można powiedzieć, że samoistny akt istnienia, to absolutne, niezapoczątkowane, dynamiczne trwanie koniecznej rzeczywistości, która aktualizuje się w swej ontycznej zawartości osobowych relacji, i która stwarza oraz zachowuje we względnym trwaniu przygodne akty istnienia.

8. ROZMOWA O PROBLEMIE BOGA

Tadeusz Klimski (T.K.), Mieczysław Gogacz (M.G.)

T.K. Rozważając problem Boga zauważmy, że zagadnienie to stanowi przedmiot zainteresowań wielu dziedzin wiedzy. Należy przy podjęciu tego tematu, mimo że interesuje nas tylko filozoficzna strona zagadnienia, ustalić - dla jaśniejszego ukazania problemu - zakres nauk, podejmujących ten temat. Najbardziej zainteresowane tym problemem wydają się być teologia, filozofia, nauki przyrodnicze. Zakres każdej z tych nauk jest inny, różnią się między sobą przedmiotem i metodą badań. Filozofia podejmuje problem Boga pytając: kim jest Bóg.

M.G. Problem Boga interesuje niewątpliwie filozofię i teologię. Dokładniej mówiąc, problemem tym dosłownie interesuje się teologia, ponieważ polega ona na

tłumaczeniu przedmiotu wiary. Parafrazując łacińskie wyrażenie można powiedzieć, że teologia jest właśnie „*ancilla fidei*”. Wyjaśnia prawdy wiary, ujęte w dogmaty, przybliża ich rozumienie pytającemu o nie człowiekowi, stanowi w ogóle refleksję nad wiarą i nad jej realizacją w czasie i w określonych kręgach kulturowych. Teologia więc jest wprost zbudowana na problemie Boga. Tłumacząc przedmiot wiary religijnej, tłumaczy tę rzeczywistość, o której człowiek został poinformowany w Objawieniu chrześcijańskim. Jest to odrębna, niedostępna bezpośrednio poznaniu ludzkiemu rzeczywistość, wewnętrznego życia Trójcy Osób Boskich. Jednym z aspektów wewnętrznego życia Boga jest decyzja nadprzyrodzonego odkupienia ludzi, uświęcenia ich i zbawienia poprzez te pełne troski o nas decyzje Boga wchodzimy żyjąc tu na ziemi w nadprzyrodzone relacje z Bogiem. Nie znalazłbyśmy tych powiązań, gdyby Bóg nie ujawnił ich w Objawieniu. Stąd teologia tłumacząc prawdy wiary powołuje się na Objawienie i argumentując swoje twierdzenia odwołuje się właśnie do objawionych prawd wiary.

Filozofia inaczej interesuje się problemem Boga. Prawidłowo uprawiana nigdy nie jest tłumaczeniem Objawienia. Można nawet powiedzieć, że filozofia nie interesuje się wprost problemem Boga. Interesuje się rzeczywistością, ujmowaną zmysłowo-umysłowymi władzami poznawczymi człowieka. Człowiek rozpoznaje wielość bytów, stanowiących rzeczywistość, odkrywa ontyczną strukturę tych bytów i dochodzi do wniosku, że istnieje samoistny byt pierwszy, stanowiący przyczynę istnienia przygodnego. Bóg więc zjawia się w refleksji filozoficznej jako wniosek rozważań i musi być objęty analizą filozoficzną, ponieważ filozofia bada całą rzeczywistość, wszystkie byty w ich strukturze, właściwościach i relacjach. Bóg więc nie jest przedmiotem, tematem, założeniem nawet celem filozofowania. Odkryty w rzeczywistości, jako wniosek myślenia redukcyjnego, stanowi pierwszą przyczynę istnienia, konieczną rację niesprzecznego bytowania przygodnego. Gdybyśmy nie przyjęli istnienia Boga, jako pierwszego bytu, musielibyśmy przyjąć, że źródłem bytu jest niebyt. Utożsamiloby się wtedy nieistnienie z istnieniem i stanęlibyśmy wobec absurdu, że to, czego nie ma, jest, i że tego, co jest, właśnie nie ma. Filozofia więc swoiście wtórnie interesuje się problemem Boga. Analizując Boga, jako rację istnienia, filozofia zasadniczo różni się od teologii. Nie tłumaczy Objawienia, nie posługuje się w

rozumowaniach prawdami wiary, na swej, osobnej drodze wysiłkiem rozumu ludzkiego odkrywa w rzeczywistości istnienie pierwszego samoistnego bytu. I tylko stawia człowieka wobec problemu wiary religijnej. Jeżeli bowiem Bóg istnieje, należy rozważyć fakt, że nawiązał poprzez Objawienie także osobowy kontakt, z ludźmi, ten kontakt, który wyznacza religię, a więc poprzez wiarę wejście człowieka w nadprzyrodzoną rzeczywistość wewnętrznego życia Trójcy Osób Boskich.

Zdarzyło się w historii, że uprawiano filozofię jako tłumaczenie Objawienia. Miało to, oczywiście, różne wersje. Często posługiwano się filozofią dla wykazania sensowności i prawdziwości prawd Objawionych. Często wyniki tych analiz i same prawdy objawione łączono w jedną całość. Tworzono jednak w ten sposób i uprawiano raczej teologię. Niekiedy teologia tylko inspirowała filozofię, jak gdyby podsuwała jej temat rozważań. I filozofia na swoim metodologicznym obszarze rozważała problem, przekazując teologii wyniki analiz. Była uważana za badający prawdziwość i zawartość twierdzeń warsztat teologii. Takiemu nastawieniu sprzyjał gradualistyczny i monizujący neoplatonizm, który przez całe wieki był jedyną wersją naukowego myślenia. Dziś, dzięki nawiązującemu do Arystotelesa Tomaszowi z Akwinu, dzięki współczesnej logice, metodologii nauk, znajomości dziejów problematyki filozoficznej i teologicznej, nie mylimy już na ogół metodologicznych obszarów zagadnień, umiemy rozróżniać przedmioty badań, stosować właściwe analizy i argumentacje. Teologię uważamy za refleksję nad Objawieniem i jego realizacją w czasie. Filozofia stanowi dla nas naukę, która w taki sposób analizuje rzeczywistość, że dla, każdego poznawanego bytu szuka ostatecznie ten byt uzasadniających, rozumowo wykrytych racji.

Zdarza się także, że stosując jakąś neoplatonizującą metodologię głównie teologowie apologety wiążą problem Boga z naukami przyrodniczymi lub przypisują tym naukom zainteresowanie problemem Boga. Zresztą nawet tomiści o orientacji lowańskiej widzą zależność wniosków filozoficznych od wyników nauk szczegółowych. Nie trzeba dodawać, że funkcjonuje w tych stanowiskach pozytywistyczna koncepcja filozofii, według której filozofią jest właśnie uogólnienie wyników nauk szczegółowych. Realizująca klasyczną koncepcję filozofii metafizyka pluralistyczna w wersji tomizmu egzystencjalnego odróżniając analizę treści bytu i analizę egzystencjalną nie przyjmuje metodologicznej zależności między filozofią i

naukami przyrodniczymi. Filozofia wychodząc ze stwierdzających istnienie sądów egzystencjalnych opiera się na wystarczających jej do analizy faktach właśnie egzystencjalnych i nawet nie może korzystać ze szczegółowych informacji nauk przyrodniczych, ponieważ są to informacje o treściowej strukturze już istniejących bytów, których egzystencjalne uwarunkowania, nie interesujące przyrodników, filozofia musi ustalić. Treściowa struktura rzeczy nie naprowadza zresztą na problem ostatecznych zależności przyczynowych, a już tym bardziej na problem egzystencjalnych uwarunkowań bytu, na sprawę, po prostu, sprawiania istnienia. Nauki przyrodnicze na swym metodologicznym obszarze nie mogą w ogóle postawić problemu Boga. Ten problem widzą tam jednak pozytywnie teologowie i filozofowie oraz filozofujący przyrodnicy.

Należy się cieszyć, że w tej rozmowie zostały zgłoszone najpierw te trudności, które niepokoją większość ludzi z racji ich pozytywistycznego myślenia. Wybranie przed tym myśleniem, pokazanie, że filozofia i teologia nie są dowolną spekulacją, że stanowią zupełnie odrębne nauki, różne od nauk przyrodniczych, że problem Boga wymaga odpowiedniego warsztatu filozoficznego, nie przychodzi łatwo. Postawione w tej rozmowie zagadnienia zmuszają do wysiłku podjęcia może najtrudniejszego zadania, ponieważ do przekształcania myślenia w odróżnieniu porządków metodologicznych, w zastanawianiu się nad najbardziej podstawową sprawą, którą jest określenie zakresów i rozumienie wyjściowych narzędzi analizy. Tym pierwszym narzędziem jest niewątpliwie pojęcie nauk przyrodniczych, teologii i filozofii.

Filozofię odróżnia pytanie: czym coś jest w świetle pierwotnych uwarunkowań? I filozoficznie ujęty problem Boga może wyrażać się w pytaniu: kim jest Bóg? Dodajmy jednak zaraz, ponieważ od początku zmuszają nas do precyzyjniejszych ujęć stawiane zagadnienia, że pytanie: kim jest Bóg, może obejmować dwa problemy: sprawę natury Boga, a więc sprawę stanowiących Boga ontycznych „treści” oraz sprawę jego istnienia. Jest to rozważanie Boga w jego wewnętrznej strukturze i rozważanie związków Boga ze stworzeniami. Te związki są podwójne: odkrywane przez filozofię sprawcze przyczynowanie istnienia w bytach stworzonych i stanowiące przedmiot ujęć teologicznych, oraz przyczynowanie przez Boga jego obecności w osobach ludzkich, co nazywa się religijnym życiem nadprzyrodzonym. Interesuje nas, oczywiście,

perspektywa filozoficzna i w niej problem istnienia Boga. Ten problem doprowadzi do określenia ontycznej struktury Boga.

T.K. Grozi nam także pomylenie innych momentów, mianowicie zbitka intelektualnego poznania Boga i emocjonalno-dążeńiowego. W naukowym poznaniu Boga wyklucza się poznanie emocjonalno-dążeńiowe, charakterystyczne - tak się ogólnie przyjmuje - dla życia religijnego, a więc osobowego między człowiekiem i Bogiem. Teoria życia religijnego nie wchodzi w zakres filozoficznych rozważań o Bogu, należy do teologii. Rozdzielenie terenów, na których można rozważać zagadnienie Boga, jest wstępnym etapem filozoficznych rozważań o Bogu.

M.G. Porządkujmy więc dalej teren i tym razem na odcinku różnic między ewentualnie dwoma typami poznania.

Poznanie intelektualne, a właściwie poznanie zmysłowo-umysłowe, jest naturalnym ludzkim poznaniem, które pozwala uprawiać wszystkie nauki i - między innymi - w filozoficznym ujęciu odkryć istnienie Boga. W naszym ludzkim poznaniu posługujemy się zawsze zmysłowymi władzami poznawczymi i intelektem, których działanie stanowi jeden proces, dość złożony i rozmaicie charakteryzowany w różnych kierunkach filozoficznych. Przyjmuję stanowisko, że z odbieranego przez zmysły szczegółowego materiału poznawczego intelekt czynny wydobywa umysłowo poznawalne treści, nazywane pojęciem powszechnym, gdy odebrawszy te treści bierny intelekt możliwościowy wyrazi je w tzw. „verbum mentis”. Uzyskując te treści intelekt możliwościowy jednocześnie rozpoznaje tu ich egzystencjalną konkretyzację w poznawanym bycie, którego istnienie intelekt możliwościowy ujął podczas procesu poznawczego i wyraził w sądzie egzystencjalnym. Z pojęć powszechnych intelekt tworzy sądy predykatywne. Gdy, posłuży się pojęciami transcendentalnymi, które są pozakategorialne, uzyskuje sądy, stosowane w metafizyce. Wśród tych sądów znajdują się także sądy egzystencjalne. Gdy tworzone przez intelekt rozumowania składają się z sądów, operujących pojęciami głównie transcendentalnymi, uzyskujemy narzędzie metafizycznego poznawania rzeczywistości, a w niej istnienia Boga. Pojęcia powszechne, ujmujące treści bytu, nawet w operacjach filozoficznych, które charakteryzują się poszukiwaniem ostatecznych uzasadnień, nie doprowadzą do prawidłowego poznania tych uzasadnień, a więc istnienia Boga.

I właśnie wtedy, gdy nieprawidłowa analiza filozoficzna tłumacząc rzeczywistość nie jest w stanie wskazać istnienia Boga, człowiek wątpi w poznawcze możliwości intelektu, w racjonalność, a tym samym poznawalność bytu, i szuka ostatecznych odpowiedzi na innych drogach, głównie więc w emocjonalno-dążeńiowym i wolitywnym ujęciu rzeczywistości, ponieważ obok intelektu wola jest drugą z kolei władzą duszy, podmiotem naszych rozstrzygnięć. Skierowanie się człowieka do wolitywno-emocjonalnych źródeł prowadzi z konieczności do innego rozumienia filozofii, do innego organizowania analizy i argumentacji filozoficznej. Znamy taką argumentację z ujęć św. Augustyna, Kanta, Bergsona. Bóg jawi się jako racja, oczekiwanego przez nas szczęścia (Augustyn), jako postulat sensowności naszych działań (Kant), jako ktoś doświadczany przez niektórych ludzi, wyróżnianych osobistym spotkaniem z Bogiem (Bergson). Poznanie Boga staje się więc pozaracjonalne i dosłownie emocjonalno-dążeńiowe. Takie opinie, że nasze uczucia i dążenia domagają się ostatecznego ugruntowania w Bogu, głosi w swoich pracach M. Eliade, E. Fromm, teologia podmiotu (np. R. Guardini, H. De Lubac, nawet K. Rahner) i inni. Emocjonalne dążenia nie są, oczywiście, odmianą poznania i nie mogą stanowić narzędzia poznania Boga. Są raczej postawami, które funkcjonują w światopoglądzie .

Na terenie światopoglądu może się zdarzyć rozumowa argumentacja szczegółowej tezy. Całego jednak światopoglądu nie można dowodzić. Jest on zbudowany z szeregu bardzo odmiennych twierdzeń, należących do nauk szczegółowych, filozofii, teologii, religii, z postaw estetycznych, moralnych, obyczajowych, z norm postępowania. Stanowi obraz świata, wyznaczający nasze zachowanie w szczegółowych sytuacjach życiowych. Jest metodologiczną strukturą zbudowaną z tak bardzo różnorodnych elementów, że jako całości właśnie nie można go dowodzić. Jest więc przyjęty w wyniku decyzji danego człowieka. Znajdująca się w światopoglądzie teza o istnieniu Boga, podlega tej samej subiektywnej decyzji.

Nie znaczy to jednak, że problem Boga jest wyłącznie sprawą światopoglądu. Owszem, stanowi w światopoglądzie ważne zagadnienie. Człowiek bowiem może w swym światopoglądzie uwzględnić twierdzenie o istnieniu Boga albo może go nie uwzględnić. Właśnie sam o tym rozstrzyga. Decyduje się wtedy na światopogląd teistyczny albo ateistyczny. Niekiedy z racji emocjonalno-dążeńiowych, a więc w

oparciu nie o argumentację filozoficzną lecz w oparciu o uznanie tradycji kultowej, zwyczajowej, nawet ze względu na niezdecydowanie w tej sprawie, buduje swój światopogląd na dowolnie przyjętym twierdzeniu o istnieniu Boga. Nie znaczy to także, że emocje i dążenia stanowią tu źródło poznania. Mogą być warunkiem uznania istnienia Boga, ponieważ uznanie jakiegoś przekonania czy twierdzenia ma źródło w wolnych decyzjach ludzkiej woli. Wola jednak nie jest władzą poznawczą. Nie stanowi narzędzia poznawania istnienia Boga.

Emocjonalno-dążeniowe tak zwane poznanie jest więc określeniem raczej skierowania woli ku akceptowanemu twierdzeniu, które desygnuje fakt Boga. Może być motywem decyzji uznania istnienia Boga. W tym sensie wiąże się z religijnym życiem człowieka. Nie stanowi jednak poznania, na którym opiera się to właściwe, religijne życie człowieka. Religia, oparta na emocjach i dążeniach, byłaby religią użytecznościową, praktycystycznie pojętą, naturalistyczną. Byłaby sugerowaną przez Fromma, Eliade, potrzebą zakorzenienia, psychologicznym aspektem nieskończonościowych dążeń człowieka.

Religia *sensu stricto* opiera się na wierze, która jest umysłowym poznaniem prawd objawionych i wolnym ich uznaniem z motywu zaufania do prawdomówności Boga. To zaufanie zakłada uprzednią pomoc Boga w podjęciu takiej decyzji i całą sprawę wiary stawia w nadprzyrodzonym, czyli wywołanym przez Boga porządku religijnym. Podstawową więc religijną relacją, łączącą człowieka i Boga, jest miłość, na którą wskazuje przeżywanie zaufania do Boga. Miłość jest wynikiem rozpoznania Dobra. Jest wynikiem intelektualnego poznania, wspomaganego przez Boga, aby również przez Boga wspomaganą wola zdecydowała uznanie i osobowy wybór Boga.

Religia *sensu largo* jest uznaniem istnienia Boga w wyniku rozumowej argumentacji. A dokładniej mówiąc, stanowi światopoglądowy i życiowy wniosek, wyprowadzony z filozoficznych rozważań. Nie jest więc religią nadprzyrodzoną, czyli religią *sensu stricto*. Jest religią przyrodzoną, religią *sensu largo*, raczej światopoglądem, który zaczerpnął twierdzenia z filozofii.

Filozoficzne poznanie Boga, filozoficzna więc argumentacja, że Bóg istnieje, nie wyznacza religii, nie musi nawet wpływać na światopogląd. Może pozostać zespołem naukowych twierdzeń, których wykorzystanie osobno człowiek decyduje. I w

najlepszym razie może je wprowadzić do swojego światopogląd. Światopogląd jednak, a więc uwzględnienie Boga w obrazie świata, nie stanowi religii, która jest osobowym powiązaniem człowieka i Boga, nie stanowi więc religii nadprzyrodzonej. Stanowi ewentualnie religię *sensu largo*, po prostu quasi religię, tylko wiedzę o istnieniu Boga. Ta wiedza może sprzyjać osobowym powiązaniom człowieka i Boga, ale tych powiązań nie wywołuje. Powoduje je Bóg inspirując w tym człowieka, lecz sam Bóg przychodzi i w osobie ludzkiej czyni mieszkanie.

Nie można więc przyjąć, że emocjonalno-dążeniowe poznanie, jeżeli w ogóle można takie wyodrębnić, charakteryzuje religijne decyzje człowieka i że poznanie intelektualne wyznacza naukę. Owszem, religia nie jest przedmiotem filozoficznych rozważań o Bogu. Należy wobec tego odróżnić religię, światopogląd, naukę. W każdej z tych dziedzin człowiek posługuje się poznaniem intelektualnym, lecz inaczej nim operuje. W religii poznanie intelektualne służy do zrozumienia Objawienia. W światopoglądzie pomaga uwzględnić wziętą z filozofii lub z Objawienia prawdę o istnieniu Boga. W filozofii jest źródłem wykrycia obecności Boga, uzasadniającego istnienie bezpośrednio poznawanych bytów. Obok poznania jest wyznaczony wola porządek uznania prawdy. Inne powody lub motywy uznania poznanego istnienia Boga charakteryzują religię, światopogląd i naukę, czyli w tym wypadku filozofię.

Sprawa wymaga dalszych wyprecyzowań, ale ich kierunek niech wyznaczy nowy, postawiony w tej rozmowie problem. Zobaczymy, o co Pan zapyta. Należy zauważyć, że Pana pytania są referowaniem wyczuwanych niepokojów większości ludzi, zainteresowanych problemem Boga. Dobrze, że stanął Pan po ich stronie. Nie podjąłbym tych spraw w swoich wykładach na temat poszukiwania Boga, ponieważ nie jawiły się wyraźnie w mojej świadomości może ukształtowanej już specjalistycznym myśleniem.

T.K. Rozważania filozoficzne o Bogu można prowadzić w kilku aspektach: metafizycznym - pytając, kim jest Bóg, jaka jest jego struktura ontyczna; epistemologicznym - jak dochodzimy do poznania Boga, w jakim języku o Nim mówimy, czy Bóg jest poznawalny i w jakim stopniu?

Zauważmy, że według A. Stępnia⁹ metafizyka i teoria poznania stanowią dwa zasadnicze działy w ramach klasycznej koncepcji filozofii. Oba te działy różnią się między sobą odrębnymi przedmiotami i celami. Przedmiotem metafizyki jest byt jako byt, teoria poznania zajmuje się poznaniem jako informatorem. Z kolei celem metafizyki jest „poznanie ostatecznej racji istnienia i kwalifikacji bytu”, natomiast teoria poznania stawia sobie za cel „poznanie ostatecznej racji kwalifikacji poznania ludzkiego jako prawdziwego”. Tak sformułowane przedmioty i cele tych nauk filozoficznych prowadzą w konsekwencji do zróżnicowania używanych metod i sposobów postępowania. A. Stępień podkreśla, że teoria poznania nie „dostarcza metafizyce żadnych przesłanek ani aparatury pojęciowej. Również metafizyka nie dostarcza teorii poznania ani przesłanek ani aparatury pojęciowej. Natomiast teoria poznania ocenia wartość poznawczą metafizyki”. Podobny stosunek zachodzi między filozofią Boga i teorią poznania.

Wracając do pytania, postawionego na początku tej wypowiedzi, należy zauważyć, że jedyną, uprawnioną dziedziną filozofii klasycznej informującą nas o Bogu, jest metafizyka. W jej ramach możemy poznawać strukturę bytu, nazywanego Bogiem i zakres jego „działania”. Należy też pamiętać, że jak stwierdza A. Stępień - „warunkiem uprawiania metafizyki jest uznanie istnienia co najmniej dwu bytów różnych oraz zachodzenia zmiany, a także podleganie określonym prawidłowościom, które pozwalają stosować w naszym przedmiotowym poznaniu prawa logiki”. Kontynuując myśl A. Stępnia możemy powiedzieć, że poprawność analiz metafizycznych, odnoszących się do Boga, może być kontrolowana przez teorię poznania i może uwzględniać wyniki badań teorii poznania. Poznawanie więc takiego bytu, który jest Bogiem, odbywa się dzięki metafizyce, a teoria poznania bierze w tym udział pośrednio poprzez kontrolę poprawności analiz metafizycznych.

M.G. Zgadza się więc, że - mówiąc językiem A. Stępnia - filozofia Boga ma własną aparaturę pojęciową i własne przesłanki. Teoria poznania ewentualnie tylko ocenia wartość poznawczą filozofii Boga.

⁹ A.B.Stępień, *Filozofia poznania a filozofia Boga*, w: „Studia z filozofii Boga”, Warszawa 1968, s. 416-417

Jeżeli filozofia Boga ma własną aparaturę pojęciową, to słuszne jest pytanie, w jakim języku mówimy o Bogu? Należy odpowiedzieć, że jest to przede wszystkim język klasycznej filozofii bytu, uprawianej w ujęciu egzystencjalnym. Ta filozofia i ten język są narzędziami badawczymi, pozwalającymi nie minąć się z faktycznie istniejącą rzeczywistością. Gdy potrafimy ująć rzeczywistość w jej istnieniu, uda się nam także rozpoznać egzystencjalną rzeczywistość Boga. Wiemy o tym dzięki historii filozofii, w której śledzimy dzieje problemów filozoficznych, czyli konsekwencje wyrażonego w problemie ujęcia rzeczywistości danymi narzędziami badawczymi, którymi są pojęcia, teorie, metody analizy, czy nawet kierunki filozoficzne. Ujęcie np. monistyczne, czy dualistyczne prowadziło do panteizmu, do utożsamienia więc Boga i świata. I nie o to chodzi, że ta teoria atakuje osobową odrębność Boga, lecz że zawiera szereg niekonsekwencji, których uświadomienie sobie zmusza do poszukiwania teorii, nie prowadzącej do stwierdzeń sprzecznych. Nie każda więc teoria i nie każdy język filozoficzny pozwalają niesprzecznie i trafnie, bezkolizyjnie wyrażać to, co intelekt ludzki, analizując ontyczną strukturę bytów dostrzegł i wyraził w problemie lub teorii.

Osobnym zagadnieniem jest przekład tych specjalistycznych ujęć na język przednaukowy, czytelny dla szerszej grupy odbiorców. Nie jest to łatwe, ponieważ wymaga doskonałego rozumienia faktów, interesujących filozofa. To rozumienie jest warunkiem dobrego przekładu. Musi wiązać się także z dobrą znajomością języka, na który przekładamy filozoficzne treści, ponieważ chodzi o dobór słów, które byłyby jak najmniej wieloznaczne i które kojarzyłyby tylko dane konteksty, zbliżające do akcentowanych przez nas rozwiązań.

Wiemy jednak, że o Bogu mówi się w różnych językach. Pisarze np. religijni, a głównie mistycy, często używają języka poetyckiego. Nie znaczy to, że w tym języku problem Boga lub przeżycie osobowego spotkania z Bogiem da się precyzyjnie wyrazić, lecz że ci pisarze tym językiem sprawniej operują. Przypomnijmy, że Abraham w swym mistycznym spotkaniu z Bogiem posługiwał się językiem kupieckim targując się o mieszkańców Sodomy i Gomory i wyrażając poprzez tę miłość bliźniego swoją miłość do Boga, który odwiedził go w Hebronie przychodząc w postaci Trzech Podróżnych.

Filozofowie mówią językiem danych kierunków filozoficznych i chodzi tylko o to, aby to był kierunek i język, które nadają się do ujęcia właśnie problemu faktycznego

istnienia bytów. Kierunek filozoficzny i język, które nie ujmują faktycznego istnienia, mówią tylko o konstrukcjach myślowych, o czymś, czego nie ma w sensie realnego istnienia.

Metafizyka więc, czyli filozofia rzeczywistości, pomaga naszemu poszukującemu intelektowi rozpoznać, kim jest Bóg, ustalić jego ontyczną strukturę samoistnego bytu absolutnego i wyprowadzić wcześniejszy wniosek, że istnieje, skoro istnieją niesamoistne byty zmienne, domagające się z racji swej nieabsolutności właśnie absolutnej przyczyny ich istnienia. Wynika z tego, że Bóg jest poznawalny w takim stopniu, w jakim poznawalna jest ontyczna struktura bytów przygodnych, których istnienie znajduje swe uzasadnienie w absolutnym istnieniu samoistnym.

T.K. Mówimy o Bogu jako o prawdzie, pięknie, dobru. Te zagadnienia, jeśli ujmemy je w pytania, wyznaczają w ramach samej filozofii tereny metafizyki, estetyki, etyki. Ujmują one jednak pewne fragmenty tej rzeczywistości, czy tego bytu, który nazywamy Bogiem.

W związku z tym, gdy np. mówimy o Bogu jako o pięknie najwyższym, nasuwa się problem: jaki jest związek Boga z innymi bytami, którym też możemy przypisać kategorię piękna, w jakim, stopniu i na czym polega ten związek? Czy jest on uprzączynowany strukturalnie, czy tylko człowiek w procesie poznawczym przypisuje pewną kolejność bytom klasyfikując je w tej kategorii?

M.G. Rozpocznijmy od zagadnienia podziału filozofii. Najpierw jednak przypomnijmy sobie, że w klasycznym ujęciu filozofia jest taką analizą bytów, przy pomocy której poszukujemy pierwszych uwarunkowań każdego bytu, tego więc czynnika, bez którego dany byt nie jest tym bytem. Powinniśmy więc wskazać na to, dzięki czemu dany byt istnieje. Uprawiamy wtedy metafizykę stosując analizę egzystencjalną. Możemy ustalić to, bez czego dany byt nie jest dobrem. Wtedy też jesteśmy na terenie metafizyki. Gdy pytamy, dzięki czemu działanie ludzkie jest moralnie dobre, a więc gdy rozpatrujemy dobro kategorialnie pojęte, stanowiące właściwość tej grupy bytów przypadłościowych, którymi są działania, wtedy budujemy etykę. Gdy zastanawiamy się, co sprawia, że byt jest piękny, znowu jesteśmy w metafizyce. Gdy jednak będziemy badali piękno, jako właściwość wytworów, a więc pewnej grupy bytów, nawet odnosząc do nich cechy piękna wykryte w substancjach

naturalnych, znajdziemy się na terenie estetyki. Musimy więc odróżnić prawdę metafizyczną, czyli właściwość każdego bytu, jako poznawalnego, i prawdę logiczną. Musimy odróżnić dobro metafizyczne, czyli byt w tym aspekcie, że może być wybrany, i dobro moralne. Musimy też odróżnić piękno metafizyczne, jako wewnętrznie uporządkowaną, harmonijną, ontycznie zwartą całość, która, gdy jest poznawana, jest przez nas akceptowana jako ład, porządek, harmonia, przejrzystość budowy, czyli gdy poznawana podoba się, i musimy odróżnić piękno tak zwane estetyczne.¹⁰ Pytania więc o to, dzięki czemu coś jest bytem, wyznaczają metafizykę. Pytania o transcendentalne właściwości, także należą do metafizyki. Dopiero pytania o prawdę logiczną, czyli o prawdziwość poznania, o dobro moralne, o piękno wytworów, wyznaczają teorię poznania, etykę, estetykę, itd. Rozwiązalnie aspektu danej grupy bytów daje w wyniku daną dyscyplinę filozoficzną.

Pozostając na terenie metafizyki, przez którą rozumiemy filozoficzną teorię rzeczywistości jako istniejącej, dochodzimy do wniosku analizując ontyczną strukturę poznawanych przez nas bytów, że każdy istniejący byt może być poznany, wybrany, że stanowi uporządkowaną, spoiistą całość. Ze względu na te własności każdy byt nazywamy prawdą, dobrem, pięknem. Bóg, jako byt, jest także prawdą, dobrem, pięknem. Każdy jednak byt jest prawdą, dobrem i pięknem na miarę siebie. Jego status bytu, wyznaczony związkiem aktu i możliwości, na miarę tej jego ontycznej struktury czyni go proporcjonalną prawdą, dobrem i pięknem. Ponieważ Bóg jest wewnętrznie niezłożony, ponieważ jest więc absolutem, utożsamiająca się z nim z racji niezłożoności i absolutności jego prawdziwość, dobro i piękno są także absolutne. Piękno, dobro i prawda danego bytu nie są odblaskiem Boga, czy wynikiem jego ontycznego przebywania w danym bycie. Są własnościami danego bytu, zarówno Boga, jak i poszczególnych rzeczy. I analizując ontyczną strukturę bytu stworzonego oraz jego transcendentalne właściwości, poza tym nie stwierdzając w danym bycie przygodnym absolutnego dobra, piękna, czy absolutnej prawdy, dochodzimy do wniosku, że obecne w danym bycie nieabsolutne właściwości wskazują na nieabsolutność ich podmiotu, na

¹⁰ Nawiązuję tu do ogólnie znanych, klasycznych w metafizyce definicji prawdy, dobra i piękna: *verum est adaequatio rei et intellectus* (prawda jest odpowiedniością rzeczy i wiedzy o niej), *bonum est quod appetunt omnia* (dobrem jest to, co przez wszystkich jest pożądane), *pulchrum est quod visum placet* (pięknem jest to, co oglądane podoba się).

jego przygodność, niedoskonałość. Niedoskonałe właściwości bytów wskazują na nieabsolutność tych bytów oraz domagają się uzasadnienia i przyczyny w absolutnym dobru, pięknie i w absolutnej prawdzie samoistnej przyczyny pierwszej.

Wysunięty tu problem prawdy, dobra i piękna jest upomnieniem się o pominiętą w poprzednich rozdziałach, książki czwartą Tomaszową drogę dowodzenia istnienia Boga ze stopni doskonałości. Tę drogę krótko przedstawiłem tu w wersji nie tyle Tomaszowej, ile raczej w wersji bliższej ujęciom Henryka z Gandawy. Jest ona budowana na zagadnieniu własności bytów. Z tymi własnościami i z innymi także, najpierw spotykamy cię w naszym poznaniu. To prawda. Neoplatonicy, nie widząc zagadnienia istnienia, akcentowali sprawę prawdy, dobra i piękna, tożsamych z treścią bytu. Tę treść musieli określić jako zwartą, skonstruowaną, stanowiącą jedność, poznawalną wzorowaną na najwyższym dobru. To wszystko prowadziło ich w tej ujmującej treść esencjalistycznej więc analizie do źródła tych treści, stanowiących absolut prawdy, dobra i piękna. Gdy jednak rozważamy byt od strony istnienia, analiza stopnia doskonałości bytów z racji swej esencjalistycznej perspektywy w mniejszym stopniu liczy się w problemie dowodzenia istnienia Boga. I muszę wyznać, że właśnie nie cenię argumentu ze stopni doskonałości bytów. Obniża mi jego wartość ujęcie tylko treściowej części bytu i neoplatoński aspekt problemu.

Spotykamy jednak egzystencjalne interpretacje czwartej drogi. Może dla uzupełnienia obrazu i informacji należałoby przypomnieć tu ujęcie np. M. A. Krąpca i C. Fabro.

T.K. Według M. A. Krąpca byty posiadają istnienie niepełne i doskonałości transcendentalne, ograniczone przez ich istoty. Istnienie i doskonałości bytów (prawda, dobro, szlachetność) nie mogą być zrozumiałe bez istnienia i doskonałości pełnej, samoistnej, istotnej. Tą pełną doskonałością - jak mówi M. A. Krąpiec: jest „(...) doskonałość transcendentalna czysta, utożsamiająca się z samoistnym istnieniem”.¹¹ Ostateczną więc racją istnienia ustopniowanego i realnych doskonałości jest Bóg, w którego doskonałości one partycypują.

Przy okazji czwartej drogi św. Tomasza, należy powtórzyć za M. A. Krąpcem, że - podobnie jak pozostałe drogi - akcentuje ona jedną z funkcji istnienia w bycie i

¹¹ M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku* (praca zbiorowa), Warszawa 1968, t. I, s. 50.

spełnia swoją rolę o tyle, o ile rozważamy Boga jako byt ujęty egzystencjalnie w doświadczeniu poznawczym i zinterpretowany na drodze metafizycznej. Wtedy dopiero widzimy konieczność istnienia Boga. Bez tego istnienia intelekt nie obroniłby się przed absurdem w poznawaniu rzeczywistości.

C. Fabro podkreśla, że „dialektyka *magis et minus*... nie wydaje się czymś istotnym dla struktury czwartej drogi... Św. Tomasz... nie stosuje jej do czystych doskonałości lecz do rzeczywistości ruchu i do przygodności. A zatem ważniejsze niż dialektyka *magis et minus*, która wymaga *maximum* tego, co później będzie uznane za przyczynę, jest bezpośrednie zastosowanie pojęcia partycypacji”.¹² Precyzując bliżej tę myśl C. Fabro wymienia zasadę, na której opiera się rozumowanie, stanowiące czwartą drogę. Jest to zasada „jedności i urzeczywistnienia się aktu”.¹³ Według C. Fabro jest to zasada platońska, lecz sformułowana na sposób arystotelesowski. Wskazuje ona na Boga, jako pierwszy i czysty akt, który jest „oddzieloną doskonałością”. C. Fabro uważa, że zasada ta mieści, się w myśleniu św. Tomasza, stanowi czynnik decydujący w dowodzeniu i że przy pomocy tej zasady należy oceniać formę argumentacji w czwartej drodze. Chodzi tu o to, że zagadnienie *magis et minus* ma według C. Fabro „charakter niejako peryferyjny” i że centralne jest tu ujęcie metafizycznego momentu partycypacji, ujawnionego przez „niedoskonałość, wielość, skończoność, różnorodność” bytów. Te niedoskonałości wskazują na zależność bytów od absolutu. Tomasz po prostu pokazuje w czwartej drodze zależność tego, co skończone, od tego, co nieskończone.¹⁴ C. Fabro konkluduje, że najważniejsze w czwartej drodze jest wykazanie istnienia „oddzielonej doskonałości”, którą św. Tomasz nazywa *esse ipsum*.¹⁵

Zestawiając ujęcie M. A. Krapca i C. Fabro widzimy, że rozumienie czwartej drogi u obydwu autorów jest podobne. Różnicę mogłoby stanowić tylko to, że według M. A. Krapca św. Tomasz buduje czwartą drogę wprost na zagadnieniu istnienia, natomiast według C. Fabro - na zagadnieniu partycypacji, która służy do wyodrębnienia „oddzielonej doskonałości”, jako właśnie aktu istnienia.

¹² C. Fabro, *Metafizyczna podstawa czwartej drogi*, tłum. Z. Włodkowska, w: *Studia z filozofii Boga*, dz. cyt., s. 160.

¹³ Tamże, s. 170.

¹⁴ Por. tamże, s. 171

¹⁵ Por. tamże, s. 173.

M.G. Wiem nawet, że Fabro uważa tę drogę za najbardziej metafizyczne ujęcie¹⁶ w tekstach św. Tomasza. Jeżeli jest to ujęcie metafizyczne, to czy jest ono tym samym egzystencjalne, takie, które faktycznie dowodzi istnienia Boga?

Krapiec konsekwentnie interpretuje czwartą drogę, Fabro natomiast w jakimś stopniu miesza analizę egzystencjalną z ujęciem esencjalistycznym. Akcentowana przez niego „oddzielona doskonałość” musi bowiem być tylko albo pojęciem, albo bytującą bez istnienia treścią. Stwierdzenie, że jest to *esse ipsum* nie wynika z analizy prawdy, dobra, jedności i piękna w bytach przygodnych.

Podziwiając te interpretacje, które są tylko interpretacjami, wciąż boję się, że czwarta droga jest niedozwolonym przejściem ze stwierdzenia treści do faktu istnienia Boga.

Owszem, poznajemy także treści bytu. Stanowią one jednak w bycie przygodnym wyłącznie jego możliwość, a więc to, co bez aktu istnienia nie jest realne. Budowanie na tych, treściach analizy filozoficznej i wnioskowania o istnieniu Boga musi zakładać traktowanie tych treści jak czegoś samodzielnego bez aktu istnienia. Takie właśnie postępowanie nazywamy dziś esencjalizmem. Treści te są także przedmiotem pozytywistycznie uprawianych dziś nauk szczegółowych. Stanowią teraz punkt wyjścia i przedmiot metody strukturalistycznej, tak rozwiniętej, że wyraźniej tu niż w naukach szczegółowych widać dowolność, która musi się zjawiać przy stosowaniu indukcji niezupełnej, w strukturalizmie właśnie stanowiącej punkt wyjścia. Strukturalizm jest bowiem dążeniem do uzyskania indukcji zupełnej, do znalezienia wszystkich elementów danych struktur, co stanowi zamierzenie niewykonalne i zmusza do oparcia analiz na ilościowym aspekcie rzeczywistości. I ta ilościowa perspektywa, wyrażająca się w naszym przednaukowym poznaniu dążeniem do scalenia rzeczy w jeden spójny obraz, do uproszczenia zagadnień i samej rzeczywistości przez sprowadzenie do wspólnego mianownika, którym jest traktowanie rzeczywistości jako jednego bytu o różnych częściach, właśnie przypomina neoplatonizm. Wynikałoby z tego, że neoplatonizm jest pierwszym w naszym myśleniu kojarzącym się rozwiązaniem problemu filozoficznego, gdy widzenie rzeczywistości jest jeszcze filozoficznie niewyszkolone, gdy intelekt nie mogąc objąć wielorakości bytów addytywnie scala je w

¹⁶ Por. tamże, s.170.

upraszczający obraz. Kształcenie filozoficzne musi więc stanowić uwolnienie się od myślenia ilościowego, wyobrazeniowego, addytywnego, monistycznego, neoplatońskiego w różnych wersjach, by stać się pluralistycznym ujęciem bytów w analizie egzystencjalnej. I dopiero tu można zasadnie postawić problem istnienia Boga.

Czwarta droga, która jest ujęciem własności bytu, jest ujęciem treści. Owszem, są to własności transcendentalne, tożsame z bytem. Nie są jednak tożsame z istnieniem, którego realność w bytach przygodnych prowadzi do absolutnego istnienia.

Albo może powiedzmy prościej: nie umiem, nie rozumiem czwartej drogi mimo wyjaśnień M. A. Krąpca i C. Fabro.

T.K. W filozoficznych rozważaniach o Bogu możemy uwzględnić aspekt historyczny, co nas uwalnia od prześledzenia wszystkich możliwych sytuacji poznawania istnienia Boga przez człowieka. W tym miejscu musimy się zdecydować na podjęcie rozważań tego zagadnienia w ramach pewnej teorii filozoficznej, np. klasycznej.

M.G. To prawda. Wykazanie istnienia Boga jest możliwe przede wszystkim w klasycznie uprawianej teorii pluralizmu bytów przy zastosowaniu egzystencjalnej analizy rzeczywistości. Znaczy to tylko, że nie każda teoria filozofii, nie każda teoria bytu i nie każda analiza stanowią odpowiednie narzędzie badawcze, pozwalające poszukiwać i odkryć obecność Boga w świecie. Musi to być bowiem taki zespół narzędzi badawczych, które służą do poznawania i analizy faktycznie istniejących bytów. Ujęcie rzeczywistości w jej istnieniu jest warunkiem wywnioskowania, że wśród stanowiących tę rzeczywistość bytów znajduje się jeden samoistny byt, który jest przyczyną istnienia wszystkich innych bytów niesamoistnych. W tym sensie właśnie musimy zdecydować się na klasycznie uprawianą egzystencjalną analizę filozoficzną.

Nie znaczy to, że nasz wybór narzędzi poznawczych jest dowolny. Właśnie historia filozofii, którą stanowią dzieje kształtowania się problemów filozoficznych w ich wzajemnych zależnościach co do powstawania, jak i co do konsekwencji, ujęta w historiografię filozofii, ujawnia sposób i wartość operowania danymi koncepcjami, jako narzędziami filozoficznej analizy problemów metafizycznych. Znając skutki stosowania danych teorii wiemy, że nie można posłużyć się monizmem, dualizmem, analizą esencjalistyczną. W poszukiwaniu Boga może nam pomóc właśnie filozoficzna analiza

egzystencjalna, stosowana wobec pluralistycznie pojętej rzeczywistości w ramach klasycznie uprawianej filozofii, jako tłumaczenia bytów przez odszukanie pierwszych, egzystencjalnie warunkujących ją czynników, domagających się z racji swej nieabsolutności ich pierwszej przyczyny sprawczej w samoistnym istnieniu.

9. WAŻNIEJSZE AKTUALNE KONCEPCJE BOGA

9.1. Podstawowy podział koncepcji Boga

Jest zastanawiające, że koncepcje Boga, wyprowadzone świadomie lub nieświadomie z rozważań nad rzeczywistością, najczęściej funkcjonują jako zasada organizująca religię. Powodują więc osobowe nastawienie człowieka do Boga, życiowo angażują i wprost stanowią teorię żywych, osobowych relacji człowieka z Bogiem, opisanym w danej koncepcji. Jest także zastanawiające, że filozoficzne koncepcje Boga w ujęciach chrześcijan stanowią wielkiej filozoficznej klasy część pełniejszej teorii Boga, uzupełniającej filozoficzny obraz Boga danymi Objawienia lub scalającej w zwartą koncepcję dane obydwu aspektów, czy dane obu rzeczywistości: bezpośrednio przez nas poznawanej intelektem i objawionej w informacji Boga, podczas gdy koncepcje Boga w ujęciach niechrześcijańskich są albo wyłącznie filozoficzne i często o dość niskim locie intelektualnym, albo są filozoficzno-mitologiczne, co prawie powszechnie jest uważane za moment niekontrolowanej rozumem spekulacji lub w najlepszym razie za moment poezji.

Podział na niechrześcijańskie i chrześcijańskie koncepcje Boga przyjmuję w oparciu o stosowany przez współczesnych religioznawców podział religii. Występują tam różne podziały religii. Jednym z nich jest podział religii ze względu na koncepcje Boga.¹⁷ Ponieważ koncepcje Boga wyznaczają religię, podział religii jest jednocześnie podziałem koncepcji, Boga.

Według tego podziału do niechrześcijańskich koncepcji Boga należą teorie ateistyczne, politeistyczne i niektóre ściśle monoteistyczne. Dodajmy, że przy

¹⁷ Por. J. Keller, *Religia*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968, s. 24-25.

monoteizmie może się znaleźć wersja panteistyczna i deizm. Proponowany przez religioznawców podział religii chrześcijańskich na katolicyzm, prawosławie i różne odmiany protestantyzmu nie nadaje się do wyróżnienia koncepcji Boga. W religiach tych koncepcja Boga jest podobna, jeżeli nie wręcz identyczna. Wprowadzam więc podział chrześcijańskich koncepcji Boga na teorie esencjalistyczne i egzystencjalne.

9.2. Niechrześcijańskie koncepcje Boga

Idąc za podziałem, przyjętym w „Zarysie dziejów religii” z 1968 r., można wyróżnić trzy niechrześcijańskie koncepcje Boga.

9.2.1. Koncepcje ateistyczne

Odrzucają one lub pomijają Boga osobowego, a na Jego miejsce przyjmują uznaną za najwyższy byt np. przyrodę, siłę, sztukę lub człowieka.

Wymienia się tu trzy odmiany tych koncepcji, mianowicie:

- a) totemizm, który sprowadza się do wiary w siły opiekuńcze;
- b) fetyszyzm, polegający na kulcie rzeczy, w których przebywa duch np. opiekuńczy;
- c) animizm, który jest wiarą w byty duchowe, głównie wiarą w duchy przodków.

Wielu ludzi np. Afryki, Australii, Ameryki Południowej, Japonii i gdzie indziej w formie praktyk magicznych, przyjmuje - jeszcze dzisiaj - wymienione tu odmiany tzw. ateistycznych koncepcji Boga. Badania w tym względzie np. socjologów religii dostarczają bogatej dokumentacji.¹⁸

Do tych trzech odmian dodajmy jeszcze jedną, którą można by nazwać jakimś antropoizmem.

- d) Antropoizm polegałby na przypisywaniu pozycji boskiej człowiekowi. Ta odmiana ateistycznej koncepcji Boga jest aktualna dziś może najbardziej w Europie. Wsuwa ją przeciwko pozytywizm głównie w wersji scjentyzmu i współczesny, sartrowski egzystencjalizm.¹⁹

¹⁸ Jako wprowadzenie do ujęć socjologicznych por. np. W. Piwowarski, *Typologia religijna katolików południowej Warmii*, „Studia Warmińskie” 1 (1964) 138-141, 158-162.

¹⁹ Por. Krótkie ujęcie tych stanowisk w książce: M. Gogacz, *Obrona intelektu*, dz. cyt. s. 17-21, 31-33.

Dla scjentyzmu najwyższym przejawem przyrody jest człowiek, którego rozum został uznany za absolutną wartość, otoczoną wprost kultem, a przynajmniej czią o charakterze prawie religijnym.

W egzystencjalizmie Sartre'a człowiek stanowi najwyższy byt, któremu wszystko inne jest poddane. Jest miarą dobra i zła, kimś zresztą tragicznym, bo nie uzyskującym nigdy pewności, czy wybór był trafny. Relacje egzystencjalistyczne, polegające na podporządkowaniu sobie innych ludzi, podbiciu ich, „wzięciu w niewolę”, aby zabezpieczyć się przed zagrożeniem, spychają człowieka w samotność, który pozbywając się ludzi i Boga, uniezależniając się od nich, uzyskuje według Sartre'a swą absolutną wolność. Ta absolutność i jedyność człowieka stawia go właśnie w sytuacji boskiej, zresztą - w tej wersji - tragicznej i wprost absurdalnej.

9.2.2. Koncepcje politeistyczne

W klasycznych wersjach są one dość znane z nauczania choćby w szkole średniej. Wystarczy więc, że tylko wymieni się odróżnienie grupy wielu bogów, jak panteon egipski, babiloński, greckorzymski, nawet słowiański. Panteony te, tylko tu przypomniane, stanowią już mitologię, porządek baśni, fantastyki lub poezji. Są jednak okazją, aby zwrócić uwagę na występujące jeszcze dziś, niejasno ujęte, lecz według religioznawców i socjologów religii faktycznie pojawiające się wielobóstwo w niektórych religiach Azji, Afryki, a nawet w prymitywnie odbieranym chrześcijaństwie także choćby Europy.

9.2.3. Koncepcje monoteistyczne

Polegają one na twierdzeniu o istnieniu jednego Boga. Wymienia się tu judaizm i islam, które można uznać za stanowiska ściśle monoteistyczne, gdy przeciwstawi się im koncepcje panteistyczne lub deizm.

a. Ściśle monoteistyczne stanowisko judaizmu i islamu sprowadza się do zaakcentowania istnienia Boga osobowego, jako Pana i Władcy. Należy Jednak zaraz dodać, że na terenie współczesnego judaizmu teoria Boga osobowego przekształciła się w teorię bardzo zbliżoną do panteizmu.

Dr Rubinstein z Columbia University w New Yorku, na którego wypowiedzi opieram tę informację, we współczesnym judaizmie wyróżnia trzy orientacje: tradycyjno-prawniczą akcentującą przepisy liturgiczno-ascetyczne, liberalną pomijającą dość swobodnie momenty teologiczne i przepisy prawa oraz naukową. Ta naukowa orientacja, bardziej filozoficzna niż teologiczna, rozwijana dziś głównie w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej zrodziła się z przewyciężenia egzystencjalizmu i poszukiwania podstaw i uzasadnień odpowiedzialności. Według dr Rubinsteine Bóg, stanowiący pełnię rzeczywistości i wypełniający tę rzeczywistość, w pewnym momencie dokonał skupienia się w sobie, jak gdyby zawężenia terenu, który zajmował. W to opróżnione miejsce wyemanował pochodzące od siebie byty, a głównie człowieka. Pochodzący od Boga człowiek, będący wprost swoistą częścią Boga dąży do połączenia z Bogiem. W tej sytuacji największym dobrem dla człowieka i dobroczyńcą jest śmierć umożliwiająca powrót człowieka do Boga, powrót emanatu do źródła. Dr Rubinstein uważa, że śmierć należy uznać za mesjasza, właśnie na dobroczyńcę i zbawcę, dosłownie przywracającą ludzi Bogu. Dodajmy, że rozwiązując w ten sposób w teologii judaistycznej zagadnienie mesjasza i podkreślając centralną rolę śmierci dr Rubinstein nie dotarł do zagadnienia odpowiedzialności. Jeżeli śmierć jest tak wielkim dobrem, można ją wobec tego zadawać. Zagadnienie zabójstwa i samobójstwa nie zostało rozwiązane. Dodajmy też, że ujęcia, które referuje dr Rubinstein, nie odbiegają od tradycyjnego stanowiska, sformułowanego w Kabale i noszą wyraźny charakter neoplatońsko-panteistyczny, powiązany z gnozą Basilidesa i Valentina z II wieku po Chrystusie.

b. Panteizm jest odmianą monoteizmu, w którym utożsamienie Boga i świata wyklucza osobową odrębność Boga. Jest to w dalszym ciągu jeden Bóg, lecz nie stanowiący już osoby różnej od świata. Człowiek w tym ujęciu Jest dosłownie częścią Boga. (Należy tu wyodrębnić panenteizm, w którym świat jest częścią Boga. Bóg i świat są w panenteizmie tym samym, lecz Bóg wykracza poza obszar świata. W panteizmie zachodzi równość oraz tożsamość Boga i świata).

Wydaje się, że odmianą współczesnego panteizmu jest dość szeroko znane i często przyjmowane stanowisko Teilharda de Chardin, według którego Bóg jest elementem kosmosu. Stanowi w tym kosmosie, owszem, jego najwyższy,

najdoskonalszy, nawet osobowy punkt omega, lecz przecież punkt - kraniec zamykający kosmos, ewolucyjnie rozwijający się od ontycznie najuboższych momentów alfa aż do szczytowego momentu omegi. Schemat tej subtelnie przedstawionej ewolucji i przypomina filozoficzny system Hegla i - wydaje się - jest jednak jego powtórzeniem. Bóg, wbudowany w kosmos, pozostaje jego częścią, i żadne dodatkowe wyjaśnienia nie wyznaczą jego transcendencji wobec świata, która polega nie na odległości od świata i jakościowej doskonałości, lecz na odrębnej, innej niż kosmos, ontycznej strukturze Boga. Owszem, Bóg pozostaje w świecie, przenika świat, lecz nie na sposób jakościowo i ilościowo doskonalszego statusu w kosmosie. Bóg przebywając w świecie jest inaczej ontycznie ukonstytuowany, dzięki czemu nie należy do kosmosu i dzięki czemu ma jednocześnie moc przenikania świata. Nie jest to jednak przenikanie na zasadzie ontycznej wspólnoty, lecz przenikanie osobowe, sprawiające ontyczny skutek, którym jest kosmos, tylko mocą decyzji, a nie należenia do tej samej, kosmicznej, czy ontycznej całości, co w ujęciach Teilharda de Chardin jest akcentowane poprzez kosmologiczny lub kosmiczny ewolucjonizm.²⁰

c. Deizm, w którym akcentuje się, że Bóg jest stwórcą świata, i że po stworzeniu nie kontaktuje się już ze światem, w wersji np. Voltaire'a uznającej Boga za najwyższy Rozum lub we współczesnych, często spotykanych wersjach Boga jako pierwotnej Siły, jest także przejściem z koncepcji Boga osobowego na pozycje teorii w dużym stopniu kosmologicznych. Tylko bowiem wtedy, gdy Bóg nie jest osobą, staje się możliwe wykluczenie Opatrzności, kontaktów Boga z ludźmi i ze światem. Bóg pojęty jako Siła, czy nawet jako najwyższy Rozum, pozostaje ze światem w jednorazowych związkach przyczynowych, które urywają się po dokonaniu skutku. Przyczyna bowiem, zresztą treściowo (esencjalistycznie) pojęta, z konieczności pozostaje poza terenem dokonanego skutku. Inaczej przecież skutek nie istniałby osobno. Gdyby przyczyna pozostawała w powiązaniu ze skutkiem, trwałby jeszcze proces tworzenia skutku, którego jeszcze w pełni nie ma, lub trzeba by przyjąć panteistyczne powiązanie Boga i świata. Tymczasem świat nie jest Bogiem i istnieje

²⁰ Por. Ks. K. Klósak, *Poznanie istnienia Boga z pozycji ewolucjonizmu w ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, w: Ks. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, wyd. II, s. 262-272.

osobno. Przyczyna więc pozostaje według deistów poza światem, z którym jej kontakt wyczerpał się i zerwał.

Przejawem tego deistycznego stanowiska są często dziś spotykane przekonania o istnieniu Boga, lecz wykluczające jakąkolwiek religijną wersję powiązania człowieka z Bogiem, to znaczy jakąkolwiek wersję osobowych, życiowych kontaktów Boga i człowieka. Realizuje się tu schemat, że Bóg istniejąc jako Siła, Pierwsza inteligencja, Praźródło, po sprawieniu świata nie pozostaje z nim w żadnych związkach. Kontakty z Bogiem, a tym samym jakąkolwiek religia, są według tej wersji po prostu nieporozumieniem.

9.3. Uwagi krytyczne do niechrześcijańskich koncepcji Boga

9.3.1. A propos stanowisk ateistycznych

Wyjaśnijmy najpierw, że tak zwane ateistyczne koncepcje Boga nie są tu stanowiskiem ściśle ateistycznym²¹, polegającym na całkowitej negacji istnienia i obecności Boga w świecie lub w osobie ludzkiej. Są to stanowiska wykluczające Boga na zasadzie pozytywnego wprowadzenia na miejsce Boga jakiegoś innego bytu lub czynnika, któremu przypisuje się pozycję i rolę boską. Jeżeli tym bytem boskim jest przyroda, siła, sztuka, zwierzę, duch opiekuńczy, duch przodków, rzecz z przebywającym w niej duchem, rozum lub wprost człowiek, to miejsce doskonałego, absolutnego Boga osobowego zajął byt mniej doskonały, nieabsolutny, jeden z wielu, ujętych naszym bezpośrednim poznaniu. I właśnie ta decyzja na sakralizację czegoś nieabsolutnego budzi niepokój. Wskazuje przede wszystkim, że Bóg jest tu pojmowany funkcjonalnie, że wobec tego może być wytworem czy alienacją potrzeb ludzkich, że nie został rozpoznany w świecie w wyniku analizy rzeczywistości, lecz że został przyjęty jako zresztą pozornie uspakajająca człowieka zasada opieki, pomocy, wyczuwanego ostatecznego uzasadnienia spraw, ludzkiej pomyślności i ludzkiego losu. Taka koncepcja jest nie tylko oparta na sensualizmie i kojarzeniowym poznaniu, lecz wyrasta także z wyraźnego praktycyzmu. Nie jest odkryciem obecności Boga w świecie, lecz swoistą nominacją czegokolwiek na stanowisko Boga. I stąd w

²¹ Na temat ateizmu por. między innymi np. M. Gogacz, *Ateizm znakiem czasów, w: W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 87-116.

perspektywach filozoficznych jest po prostu nieporozumieniem. Nigdy bowiem roli Boga nie może „odpowiedzialnie” podjąć byt z natury niedoskonały, jeden z nas, pozbawiony ontycznej absolutności. Przecież np. siła jest zawsze działaniem jakiegoś bytu, sztuka domaga się twórcy, zwierzę nie objawia nawet myślenia, duch przodków jest bytem jednym z nas, człowiek umiera, przyroda jest sumą rzeczy, rzecz nie jest w stanie zareagować na nasze niepokoje, a rozumu nawet najwyższego nie możemy pojąć bez podmiotu, w którym działa. Choćby tych kilka wymienionych braków deifikowanych rzeczy wskazuje, że tzw. ateistyczne koncepcje Boga kształtują się poza jakimkolwiek uporządkowanym myśleniem.

Wciąż modny pozytywizm, od lat zamykający myślenie ludzkie w granicach treściowej analizy szczegółów, nie pozwalający swymi metodologicznymi przepisami wyjść intelektowi poza empiriologiczny opis do podstawowych struktur ontycznych, dopuszcza w najlepszym razie syntezę tylko właśnie empiriologicznie uzyskanych wyników. Opis i synteza opisów, nawet pogłębionych dostrzeżeniem regularności, zachodzących między zjawiskami, nie pozwalają odczytywać rzeczywistości, lecz tylko pozostawać w kręgu tych bytów, których szczegóły dają się właśnie opisać. Poznawanie jest od początku ograniczone założonym zespołem rzeczy jako jedynym i dopuszczalnym przedmiotem opisu. Twierdzenie o jedyności przyrody i absolutności intelektu musi więc mieć charakter przyjętego bez dowodu założenia.

Wyakcentowana w egzystencjalizmie Sartre’a jedyność i absolutna niezależność człowieka, wyznaczające mu pozycję boską, wynikają ze stanowiska, przypominającego leibnizowską sumę monad ludzkich. Każdy przecież człowiek, według Sartre’a, jest całkowicie niezależnym absolutem i świat stanowi sumę tych bogów, działających na terenie ciągłych zagrożeń ze strony innych ludzi i rzeczy. Minusem tej teorii jest właśnie prawie politeistyczna wielość ludzi - bogów i ich podbijające w niewolę działanie. To działanie jest jedyną i okrutną relacją tak pomyślanego boga i świata. Jest pozycją wrogości, mijającej się z oczekiwaną od Boga opieką i perspektywą przyjaźni. A poza tym nie może istnieć wielu Bogów. Istnienie wielu Bogów zakładałoby, że czymś od siebie się różnią. Różnią się więc w taki sposób, że jeden Bóg nie posiada cech innego Boga. Bóg zawierający strukturalne braki jest bytem niedoskonałym, nieabsolutnym. Po prostu nie jest Bogiem. Nie ma więc wielu

Bogów. I skoro jest wielu absolutnie jednych i absolutnie niezależnych ludzi, w ogóle ich nie ma. Jest bowiem sprzeczna wielość jakichkolwiek absolutów, które stanowiąc wielość musiałyby być nieabsolutnymi absolutami.

9.3.2. Błąd politeizmu

Politeizm nie głosi wielości bytów absolutnych. Nie odnosi się więc do niego zarzut sprzeczności, polegający na przyjęciu nieabsolutnego absolutu. Politeizm popełnia błąd względnej deifikacji ideału człowieka, zwielokrotnionego przez powiązanie go z siłami przyrody, pomagającymi nam lub atakującymi człowieka. Niekiedy jest to wprost personifikacja tych sił. Sprawdza się to w odniesieniu do panteonu egipskiego, babilońskiego, greckorzymskiego, słowiańskiego. Współczesne przejawy politeizmu w Europie lub w ogóle na terenie nawet chrześcijańskiej kultury mają źródło w nieznanym Objawieniu i w prymitywnym myśleniu filozoficzno-teologicznym. Wskazanie na to źródło nie atakuje politeizmu, atakuje niestety ludzi. Sam politeizm głosząc wielość bóstw czy Bogów, jeżeli pojawia się na terenie wierzeń chrześcijańskich, zakłada, że bóstwa, czy Bogowie, nie są sobie równi. Przyjmuje ich hierarchię, podleganie bóstwu naczelnemu. Błąd politeizmu polega na wieloznaczności nazw, co także jest jego źródłem.

9.3.3. Filozoficzne niekonsekwencje monoteizmu panteistycznego i deizmu

9.3.3.1. Panteizm

Wszystkie odmiany panteizmu - czy będzie to tradycyjna wersja neoplatońskognostycka, wersja Spinozy, swoście ujmowana wersja Hegla i tzw. naukowego nurtu w judaizmie, czy wersja Teilharda de Chardin - stanowią filozoficzny monizm. Zarzuty odnoszące się do monizmu atakują więc także panteizm.

Monizm polega na przyjęciu jednoczynnikowej struktury rzeczywistości. Jest to, inaczej mówiąc, stanowisko, według którego budulcem rzeczywistości i samą rzeczywistością jest np. Bóg (Plotyn Spinoza), myśl (Hegel), życie (niektóre ujęcia Giordana Bruno, w pewnych interpretacjach Bergson), organizm przyrodniczy.

(Spencer, nawet Comte), materia (stoicy i wszystkie odmiany materializmu).²² Często w ujęciach monistycznych myśl, życie, przyroda, materia mają absolutne cechy Boskie, a w filozofii Plotyna, Spinozy cała rzeczywistość jest wprost Absolutem i Bogiem.

a. Pierwsza trudność w związku z monizmem sprowadza się do stwierdzenia, że w całej rzeczywistości dostępnej naszemu zmysłowoumysłowemu poznaniu, występują struktury ontyczne zupełnie przeciwstawne. To, co szczegółowe, posiada jakości (kształt barwa, ciężar, wielkość, położenie), jest przestrzenne i czasowe, daje się mierzyć. To, co nieszczegółowe (np. pojęcie), nie jest przestrzenne, czasowe, jakościowe. Są byty żywe (ludzie, zwierzęta) i nieżywe (minerały). Są byty rozumne (człowiek) i nierozumne (np. rośliny). Tak odrębnie, inaczej, przeciwstawnie wobec siebie zbudowane byty, nie mogą stanowić jednej, ontycznie spójnej całości. Byłaby ona bowiem szczegółowa i jednocześnie ogólna, żywa i martwa, rozumna i nierozumna. Tymczasem nie można czymś być i jednocześnie nie być. Nie jest więc możliwa jednolita struktura ontyczna z czynników, które się wykluczają. Monistycznie pojęty byt nie może być w jakiejś swej części żywy, a w innej martwy, rozumny i nierozumny, szczegółowy i ogólny. Znaczyłoby to, że właśnie jest jednocześnie szczegółowy i ogólny, rozumny i nierozumny, żywy i martwy. Tak zbudowany jest sprzeczny.

Przed tą sprzecznością chroni tylko teza o wielości struktur i o wielości bytów, w których mogą się przypadłościowo komponować w całości nawet wykluczające się elementy.

Byt monistycznie pojęty, jako jedyny byt, musi być konsekwentnie jeden. To domaga się jego spójnej, niesprzecznej struktury.

Rzeczywistość więc, poznawana jako suma różnych, wykluczających się struktur, nie może być jednym bytem.

b. Druga trudność, atakująca monizm, wynika z pierwszej.

Monizm, jako teoria rzeczywistości, ma źródło nie w analizie struktur ontycznych, lecz raczej w przestrzennym widzeniu rzeczywistości oraz w intuicyjnym dążeniu do syntezy części, dodawania elementów, kompilacyjnie łączonych w całość. To przestrzenne i addytywne - (dodające) ujęcie rzeczywistości nie jest filozoficzne.

²² O odmianach monizmu por. np. M. Gogacz, *Obrona intelektu*, dz. cyt., s. 71-73. Poszerzając w tym rozdziale dotychczasowe swoje ujęcia monizmu pragnę także sygnalizować, że zagadnienie to jest ważne w filozoficznym poszukiwaniu Boga.

Jest może matematyczne, psychologizujące, bardziej właściwe naukom szczegółowym, w sumie empiriologiczne. I błąd polega na tym, że temu ujęciu przypisuje się rangę tezy filozoficznej, podczas gdy jest ono skutkiem wyobrazeniowego, może poetyckiego, paralogicznego myślenia.

Ta metodologiczna kwalifikacja monizmu, rozpoznanie jego genezy i wartości jako stanowiska pozafilozoficznego, nie zmienia faktu, że monizm i głównie w wersji panteistycznej, jest wciąż zagadnieniem na terenie historycznie danych kierunków filozoficznych.

c. Trzecia trudność, wobec której monizm, stawia filozofujące intelekty, sprowadza się do zarzutu kosmologizmu.

W kosmologizmie wszystkie elementy rzeczywistości stanowią zamkniętą całość jednego świata. Może to być całość elementów równowartościowych, może to być hierarchiczny układ, może to być wreszcie wewnętrznie ewolucyjny ciąg warunkujących się struktur.

Całość równowartościowych lub hierarchicznych układów podlega pytaniu o rację lub źródło zaistnienia. Wobec pytania o przyczynę zaistnienia stawia nas tym bardziej teoria ewolucyjnych przekształceń wewnątrz kosmicznej całości świata. Jest to pytanie o zewnętrzną przyczynę istnienia rzeczywistości i o przyczyny dokonujące skutków wewnątrz tej strukturalnej całości.

Dochodzimy tu do ważnego dostrzeżenia różnicy między treściowymi odrębnościami struktur ontycznych i między ich odrębnością egzystencjalną.

Monizm jest ujęciem, które ma źródło właśnie w analizach treściowych. Możemy przecież określić zespoły treści różnych bytów, możemy je paralelnie zestawić, nawet hierarchicznie. Uzyskamy w wyniku zamkniętą, pełną całość treści, stanowiących rzeczywistość. I te treści nie domagają się racji swej struktury. Po prostu są takie. W treściowych analizach nie zjawia się problem przyczyn, tym bardziej problem przyczyny pierwszej. Ale trudność polega na tym, że treści te są realne, gdy istnieją. Ze skomponowania się ich w szczegółową lub syntetyczną całość nie wynika, że istnieją. Raczej odwrotnie, są treściami wtedy, gdy istnieją. Czym innym jest treść jako treść, i czym innym jest jej istnienie.

Istnienie nie może urealniać treści, które się wykluczają. Zbudowany z takich treści byt jest wtedy i jednocześnie nie jest tym bytem. Istnienie może urealniać treści spójne, jednolite. Może urealniać takie niejednolite zespoły treściowe, lecz nieabsolutnie. Powstaje wtedy byt przygodny, nieabsolutny, zależy od innego bytu. Istnienie nie może więc urealniać całej rzeczywistości jako jednego, absolutnego bytu, ponieważ ta rzeczywistość jest treściowa i egzystencjalna, ponieważ więc jest złożona.

Monizm jest skutkiem treściowego ujmowania rzeczywistości. Nie jest możliwy w egzystencjalnej analizie bytu.

d. Czwarta trudność, zgłaszana przeciw monizmowi, wynika z analiz egzystencjalnych.

Jeżeli cała rzeczywistość jest jednym i jedynym bytem, to jest także, źródłem swego istnienia, czyli nie posiada przyczyny, ponieważ nie ma innego od niej bytu, który udzieliłby jej realności. Ta rzeczywistość po prostu jest samoistnie. Będąc samoistnym bytem musi być absolutem. Tę absolutność wyklucza posiadanie treści. Skoro istnienie nie jest tym samym, co kwalifikacja treściowa, dany byt jest złożony. Złożenie zawsze domaga się uzasadnienia, a dokładniej mówiąc ontycznej racji. Absolut, którym jest cały świat w rozumieniu monistów, zawiera przynajmniej trzy konieczne części: istnienie, treści, przyczynę tego złożenia. Nie może sensownie być i istnieniem, i treścią, i przyczyną tego, że jest treścią istniejącą. Nie można bowiem być przyczyną siebie. Znaczyliby to, że będąc przyczyną siebie absolutny świat jednak dokonał powołania się do bytu, a przynajmniej do scalenia istnienia i treści. Jeżeli powołał się do bytowania, to był wtedy, kiedy go jeszcze nie było, co jest, absurdalne i sprzeczne. Jeżeli sam dokonał połączenia w sobie treści i istnienia, to był najpierw osobno treścią i osobno istnieniem. Nie było więc jednego i jedynego wszechświata, nie było jednego bytu i wobec tego w dalszym ciągu go nie ma. W zanalizowanym ujęciu monistów były u początków dwa byty (istnienie i treść), jeżeli w ogóle treści mogą bytować bez istnienia. Treści domagają się egzystencjalnego uzasadnienia. Nie są, tożsame z istnieniem. Musiały być urealnione, co wymaga różnej od nich urealniającej je przyczyny.

Gdyby treści utożsamiały się z istnieniem, to także teraz każda treść pociągałaby za sobą zaistnienie, co nie jest prawdą. Taka treść, jak chimera, syrena, kwadratowe

koło, a nawet treściowo ujęty niebyt, musiałyby automatycznie istnieć. Istniałoby więc to, czego egzystencjalnie nie ma. Niebyt byłby bytem, co jest już wyraźnie absurdalne i sprzeczne.

Monizm jest wobec tego sprzeczny na tej zasadzie, że sprzeczna jest tożsamość treści i istnienia, bytu i niebytu. Sprzeczna jest więc samoistność świata, który jest zespołem struktur treściowych ontycznie różnych.

Sprzeczna też jest wewnątrz świata ewolucja istnień. Istnienie, jako czynnik urealnający poszczególne części świata, czyli dane byty, nie może być od nich oderwane i przekazane ewoluującej się nowej części. Oderwanie istnienia od danych treści i przekazanie go innym treściom, powoduje unicestwienie treści poprzednich. Unicestwia się więc ewolucyjnie wcześniejsza treść i powodująca nową całość. Unicestwia się wcześniejsze ogniwo ewolucji i zrywa się ciąg przyczynowań. Te treści, których nie ma, nie mogą być, jako niebyt, przekazane, wyewoluowane. Jeżeli więc warunkiem zaistnienia bytu byłoby unicestwienie przyczyny, to wewnątrz samoistnego bytu musiałyby pojawić się niebyt, co zaprzecza samoistności i spójności bytu absolutnego. A jeżeli byt samoistny istnieje, nie jest możliwa utrata istnienia lub przekazanie go innym treściom, skoro one już istnieją dzięki jedyności samoistnego bytu. Mogłoby ewentualnie być dopuszczone tu dzielenie się bytu, rodzenie przez podział. Wtedy jednak cały świat musiałyby być zespołem tych samych struktur i znikałaby różnica między człowiekiem i rośliną, między czymś żywym i martwym, szczegółowym i ogólnym. Odrzucenie tych różnic jest zaprzeczeniem i wykluczeniem poznania, przypisaniem prawdy fikcjom, złudzeniom, fałszowi, co także jest absurdem.

Jeżeli monizm nie jest słuszny, jeżeli sprzeczna jest samoistność świata ze względu na egzystencjalnotreściową jego budowę, to trzeba szukać innej teorii tłumaczącej zaistnienie świata odrzucając wyobrazeniowe, addytywne, syntetyzujące elementy ujęcie przyrodnicze, którego efektem jest właśnie monizm.

e. Piąta trudność, dotycząca panteistycznego monizmu, wiąże się z wykluczeniem osobowego charakteru Boga.

Panteistycznie pojęty Bóg, tożsamy ze światem, przestaje być osobą, a raczej nie jest pojęty osobowo, ponieważ trudno traktować świat jako osobę. Bóg wobec tego, tożsamy ze światem, jest w nim jakąś zasadą sensowności, może „pędem życiowym” u

Bergsona, momentem absolutnym u Spinozy, rozumną myślą przy niektórych interpretacjach u Hegla, czynnikiem nieskończoności u Giordano Bruno lub wprost źródłem życia, a u stoików zasadą ruchu i rozumnej kompozycji. Bóg, nie będący osobą, nie różni się od całości świata. I ta rezygnacja z osobowego charakteru Boga, nie wykrycie tego charakteru, sprzyja kosmicznemu i panteistycznemu utożsamieniu Boga i świata. I jeżeli Teilhard de Chardin nawet podkreśla osobowy charakter Boga, to zamykając Boga w kosmosie jako najwyższy punkt ewoluującego świata, tylko deklaruje tezę, którą wykluczyło kosmiczne potraktowanie Boga jako szczytu świata.

Znaczy to wszystko zresztą, że panteiści pracują w analizach treściowych, według których strukturalna odrębność bytów jest tylko ilościowa, a nie egzystencjalna.

f. Szósta trudność, wydobywająca główny nurt zarzutów wobec monizmu, sprowadza się do alternatywy: początkiem rzeczywistości jest byt albo niebyt. Jeżeli odrzucimy istnienie Boga, a więc istnienie tego specyficznego bytu pierwszego, który jest samoistny, u początków rzeczywistości musimy postawić niebyt. Jeżeli dalej niebyt wyłania z siebie byt, znaczy to, że istnieje zanim zaistniał. Wtedy właśnie byt jest absurdalnie tożsamy z bytem. Aby uniknąć tej absurdalności, przyjmujemy tezę, że rzeczywistość ma początek sprawczy w bycie. Ten pierwszy byt nie może być przygodny. Musi być absolutny, samoistny i on uzasadnia istnienie wszystkich bytów nieabsolutnych stwarzając je i podtrzymując w egzystencjalnym trwaniu.

9.3.3.2. Deizm jako esencjalistyczny pluralizm

Jeżeli nie jest możliwy monizm, to trzeba opowiedzieć się za, pluralizmem, który polega na przyjęciu wielości bytów, w każdym wypadku inaczej wewnętrznie zbudowanych. To wewnętrzne złożenie bytu, w którym proporcja między czynnikami składowymi jest różna, stanowi warunek pluralizmu, uzasadnia go i wyznacza. Wewnętrznie złożone byty są niedoskonałe, nieabsolutne, przygodne i nie mogą z tego względu stanowić racji swego zaistnienia. Nie mogą być samymi treściami, ponieważ posiadanie treści nie jest równoznaczne z ich istnieniem. Te złożone treści muszą być urealnione. Nie urealniasz się samoistnie, bo byłyby wtedy absolutami, co nie jest możliwe, skoro mają niedoskonałą strukturę bytów złożonych, domagają się zewnętrznej wobec siebie przyczyny istnienia. Skoro istnieją jako dane byty

nieabsolutne, jest także przyczyna, która je urealnia. Przyczyna ta jest tym, co sprawia, czyli jest istnieniem, którego nie emanuje, bo umniejszając swoje istnienie przestawałby być absolutem i likwidowałaby siebie. Przyczyna ta stwarza istnienie danego bytu. Nie dzieląc siebie, aby być wciąż pierwszą przyczyną, bez której nie istniałyby byty przygodne może je właśnie tylko stwarzać.

Przedstawiona tu sytuacja ontyczna jest ujęta pluralistycznie i egzystencjalnie. Takie egzystencjalne ujęcie pluralizmu może mieć jednak np. dwie wersje.

Pierwsza wersja, częściowo już wyżej opisana, polega na wykryciu wielości bardzo różnie ukonstytuowanych bytów złożonych, wśród których znajduje się uzasadniający ich bytowanie jeden byt wewnętrznie niezłożony, prosty, będący samym istnieniem i z tej racji absolutem. Powiązanie absolutu z tymi bardzo różnymi bytami nieabsolutnymi jest bezpośrednio w tym sensie, że każdemu z nich osobno absolut udziela istnienia. Jest to wersja Tomasza z Akwinu.

Druga wersja sprowadza się do wyodrębnienia bytu pierwszego absolutnego i świata pojętego jako całość lub jako jeden złożony byt niedoskonały. W tym ujęciu rzeczywistość stanowią dwa byty: Bóg i świat. Znaczyłoby to, że Bóg jest istnieniem, a świat jako całość rzeczy ma istnienie. To jedno istnienie świata jest udziałem wszystkich stanowiących go bytów, które - konsekwentnie myśląc - są strukturami treściowymi, a więc formalnymi, związanymi z jednym, wspólnym istnieniem. Dodajmy, że rzeczy znajdujące się wewnątrz jednego istnienia świata, nie mając swego własnego istnienia, nie mogą stanowić wielości treści. Są jedną treścią istniejącą. Przypisane im egzystencjalne odrębności nie są uzasadnione. Nie ma tych wielu treści, ponieważ nie wyodrębnia ich osobne istnienie. Treści te są tylko myślowo różne, czyli faktycznie nie są odrębne, bo przecież bez osobnego aktu istnienia są niebytem. Ale obraz, rzeczywistości, sprowadzający się do przyjęcia dwu bytów, mianowicie Boga i świata, jest często spotykany. Jest wersją pluralizmu, wypracowaną przez Awicennę i występuje jako podstawowa teoria w „Liber de causis”. Charakteryzuje się właściwie pomieszaniem ujęć treściowych i egzystencjalnych.

Deizm jest właśnie wyakcentowaniem w tym obrazie ujęć treściowych. Deista zgadza się, że istnieje Bóg i świat. Niedoskonały, nieabsolutny, sensownie zbudowany świat musiał mieć przyczynę. Pojmując jednak świat jako treściową całość lub jako

sumę poszczególnych treści deista już teraz pomijając lub zacierając powiązania egzystencjalne świata i Boga słusznie nie widzi trwania powiązań między Bogiem i światem. W ujęciach treściowych znikają powiązania przyczynowe. Deista jest już po prostu niekonsekwentnym pluralistą egzystencjalnym. Niedoskonałość świata każe mu przyjąć pierwszą przyczynę, ale treściowy aspekt analiz pozwala mu oderwać świat od Boga, zanegować trwanie powiązań przyczynowych. Bóg stworzył świat i przestał się nim zajmować, ponieważ w analizach treściowych to powiązanie Boga i świata nie jest po akcie stwórczym już dalej konieczne. Deizm właśnie polega na przyjęciu Boga jako stwórcy świata i na zanegowaniu trwania związków między Bogiem i światem po akcie stworzenia. Pojmując Boga jako np. najwyższy Rozum (Voltaire) deizm przyjmuje koncepcję Boga osobowego, czego nie ma w monistycznym panteizmie. Tak pojęty Bóg żyje swym własnym życiem nie interesując się losami stworzonego przez siebie świata.

Błąd deizmu polega więc na filozoficznej niekonsekwencji. Wychodzi z intuicyjnie odebranych egzystencjalnych powiązań Boga i świata, i wyprowadza wnioski wyznaczone analizą treściową gubiąc po drodze aspekt egzystencjalny. Na tym samym obszarze metodologicznym operuje więc dwoma teoriami bytu: egzystencjalną i esencjalistyczną (treściową), co właśnie jest operacją niedozwoloną i błędną. Zaletą jednak deizmu jest monoteizm.

9.4. Chrześcijańskie koncepcje Boga

9.4.1. Ogólne ujęcie teizmu

Chrześcijańskie koncepcje Boga charakteryzują się przyjęciem istnienia Boga osobowego. Są stanowiskiem pluralistycznym (aspekt filozoficzny) i monoteistycznym (aspekt religijny), ponieważ najczęściej analizy filozoficzne są uprawiane treściowo, zwycięża koncepcja deistyczna. Teizm, a więc przyjęcie obok istnienia Boga osobowego także jego ingerencji w świat, co nazywa się Opatrznością, bywa uzasadniany najczęściej tylko religijnie. Tymczasem filozofia, uprawiana egzystencjalnie, pozwala z deizmu przejść do teizmu i dostrzec konieczność nie tylko istnienia Boga, lecz także jego trwałych powiązań z bytami stworzonymi.

9.4.1.1. Perspektywa filozoficzna

Istnienie przygodne, nie samoistne, stwarzane przez byt absolutny, będący samoistnym istnieniem, jest czynnikiem urealnijającym aktualizowaną przez to istnienie treść bytu. Aktualizując tą sobie właściwą treść, która jest czynnikiem uniedoskonającym, odbierającym istnieniu absolutność i czyniącym je czymś, w danym bycie, istnienie przygodne jest czynnikiem dynamicznym. Właśnie aktualizuje, wciąż aktualizuje treść bytu. Jest z tej racji swoistym aktem bytu, czyli czymś zrealizowanym po stronie rzeczywistości i czymś realizującym byt. Nie jest rzeczą, nie jest bytem, lecz czymś właśnie realizującym byt i czymś już zrealizowanym, jako zasada aktualizacji treści bytu. Istnienie, jako coś dynamicznego, jest więc z tej racji w swej naturze bliższe raczej działaniu niż statycznej strukturze. Z racji tego swojego statusu ontycznego, z racji tej, że nie jest bytem, lecz czynnikiem współtworzącym byt razem z treścią, istnienie przygodne, już stworzone nie może samodzielnie bytować. Nie występuje nigdy osobno poza daną rzeczą, ale nie utożsamiając się z treścią, którą w bycie aktualizuje, pozostaje jednak czymś od tej treści odrębnym. Jako coś odrębnego, nie bytującego osobno i samodzielnie, lecz jako coś dosłownie realnego, wykazuje ontyczną niewystarczalność. Domaga się ciągłego podtrzymywania realności. Jest czynnikiem zrealizowanym i realizującym, lecz jest swoście bluszczowe, wymagające opierania się na istnieniu absolutnym. Stanowiąc z treścią samodzielny byt nie wspiera się na tej treści, bo właśnie ją w sobie aktualizuje, ciągle jakoś tworzy. Treść nie może więc być podstawą i oparciem istnienia. Musiałaby zresztą być ontycznie mocniejsza od istnienia, niezależna od niego w bytowaniu, aby stanowić oparcie dla bluszczowego aktu. Wtedy jednak byłaby czymś ontycznie uzależniającym od siebie istnienie, miałaby rolę aktu, podczas gdy właśnie jest możliwością wnoszącą w akt istnienia kwalifikację gatunkową bytu i uniedoskonalenie, które sprawia, że akt istnienia jest przygodny. Nie mogąc wspierać się na swych istotnych treściach istnienie, aby trwało i współstanowiło byt, musi opierać swe trwanie na przyczynie pierwszej. Byty istnieją, co stwierdzamy w doświadczeniu, bo przecież nie otacza nas pustka, niebyt. Istnieje więc też akt istnienia, dynamiczny czynnik urealnijający byt, nie samodzielny choć sprawiający samodzielność bytu. Istnieje dzięki doznawaniu ze strony samoistnego istnienia ciągłego podtrzymywania w realnym trwaniu. Skoro tak jest, a trzeba taką koncepcję przyjąć,

aby uniknąć przy innym rozumieniu istnienia wielu sprzecznych konsekwencji, to pierwsza przyczyna istnienia nie tylko stwarza istnienie przygodne, lecz także w dalszym ciągu podtrzymuje je w trwaniu, umożliwia jego bluszczowej naturze pełnienie zadania współtworzenia z treścią samodzielnego bytu.

Samoistna przyczyna pierwsza, będąca czystym istnieniem, czyli Bóg osobowy, nie tylko więc stwarza byt poprzez urealnienie istnienia, które aktualizuje w sobie umniejszające je treści, lecz Bóg także w dalszym ciągu przebywa obok tego różnego od siebie istnienia i podtrzymuje je w realnym trwaniu, jak swoisty bluszcz, który może rosnąć wspierając się na czymś od siebie mocniejszym.

Przygodny akt istnienia z racji swej przygodności niesamodzielny, a niewystarczalny z tej racji, że nie jest bytem, nie może oprzeć się na sobie, nie może mieć w sobie zasady swego bytowania. To źródło swego trwania ma w sobie tylko byt absolutny, tylko Bóg, którym nie jest byt przygodny i nie jest jego dynamiczny akt istnienia. Skoro rzeczywistość istnieje, Bóg po stworzeniu jej nie odsunął się od swych skutków, trwa przy nich i swoiście zewnętrznie podtrzymuje je w egzystencjalnym trwaniu. Ta ingerencja Boga w świat jest typu ontycznego, a wykrywa ją filozofujący intelekt, dostrzegając przyczynowosprawcze uzależnienie świata od Boga i wywnioskowując z analizy aktu istnienia konieczność podtrzymywania tego istnienia w trwaniu, skoro nie jest ono nawet bytem, a tylko aktem urealniającym byt.

Dodajmy, że istnienia przygodne wspierają się na Bogu, nie są jednak częścią istnienia Bożego i nie są z Boga wyemanowane. Taka emanacja grozi panteizmem. Nie dlatego jednak ją odrzucamy. Powodem odrzucenia emanacji istnień przygodnych jest racja logiczna i ontyczna. Emanat bowiem jest sprzeczny. Wyklucza się w porządku ontycznym. Nie ma więc panteizmu jako faktu ontycznego. Występuje tylko jako nieuzasadniony pogląd filozofów. Emanat, czyli w tym wypadku, wypromieniowane istnienie, jako część Boga, miałyby naturę istnienia Boga. Byłoby przecież absolutne, najdoskonalsze, samoistne i jednocześnie byłoby pochodne od Boga. Byłoby więc absolutne i jako pochodne, stworzone, jednocześnie nieabsolutne. Byłoby sprzeczne. Nie można bytować będąc czymś i jednocześnie tym czymś nie będąc.

Poza tym istnienie i przede wszystkim istnienie nie może być częścią Boga. Bóg jest aktem samoistnego istnienia. Bytuje samoistnie dlatego, że nie jest złożony. Gdyby

był złożony, a więc niedoskonały, domagałby się uzasadnienia swej złożonej struktury. Jest prosty, czyli dosłownie jednoelementowy. Jako coś realnego Bóg musi być istnieniem, bo ono właśnie stawia po stronie rzeczywistości. A jako absolutny byt niezłożony, Bóg nie może być niczym więcej. Będąc samoistnym i niezłożonym aktem istnienia Bóg nie może się podzielić. Składałby się wtedy z części, wprawdzie jednorodnych, lecz jednak z części, które jako suma Boga odbierałyby mu absolutność warunkowaną przez niezłożoność. Bóg emanując na zewnątrz siebie swoje istnienie likwidowałby siebie, unicestwiał, co jest absurdalne, ponieważ znikałaby pierwsza przyczyna, potrzebna do niesprzecznego uzasadnienia przygodnych istnień bytów. Gdyby Bóg nie istniał, znowu trzeba by przyjąć sprzeczną tezę, że to, co niesamoistne, samo powołało się do istnienia, że to więc, co jest niesamoistne jest jednocześnie samoistne. Ta sprzeczność każe nam przyjąć istnienie absolutne, które jest pierwszą przyczyną rzeczywistości przygodnej przez ten byt absolutny podtrzymywanej w egzystencjalnym trwaniu.

9.4.1.2. Perspektywa religijna

Bóg nie emanuje istnień na zewnątrz siebie. Byty przygodne nie są panteistycznym momentem Boga. Wewnątrz jednak Boga może się dokonać emanacja typu zrodzenia lub pochodzenia, tak jak wewnątrz gatunku ludzkiego rodzice mogą emanować swoje dzieci. Różnica między tymi rodzajami emanacji jest jednak duża z tej racji, że jedna dokonuje się wewnątrz bytu absolutnego, druga w obrębie przygodnego gatunku ludzi, stanowiących w analogiczny sposób ten sam rodzaj struktury ontycznej.

Bóg jako przyczyna jest tym, co sprawia. Stwarzając byty rozumne jest także rozumny. Z racji rozumności jest osobą. Jako osoba dokonuje aktów intelektualnego poznania i aktów wolnego wyboru, bo te działania charakteryzują byty rozumne. Ale działania Boga są Bogiem. Poznawanie Boskie rodzi się więc w Bogu i pozostaje w nim jako Bóg-Syn. Gdy Ojciec akceptuje wynik swego poznania, swego Syna, i gdy Syn Boży akceptuje Ojca, powstaje pochodzący od obydwu Duch Święty, ich akt miłości, bo miłość jest akceptacją i wyborem osób. Wszystkie trzy osoby Boskie są Bogiem i są

dosłownie Osobami, ponieważ mają tę samą naturę Boską. Ciąg emanacyjny pozostał w obrębie Boga.²³

Dodajmy, że powyższe ujęcie jest filozoficznym tłumaczeniem chrześcijańskiej prawdy o Trójcy Osób Boskich. I dodajmy, że nie tylko sam Bóg nie emanuje na zewnątrz siebie swych „części”, tak by stały się czymś od niego różnym, np. światem, jak głoszą panteistyczne ujęcia, lecz nie emanuje też swych działań. Stwarzanie nie jest działaniem Boga. Możemy tylko tyle powiedzieć, że Bóg stwarza, to znaczy, że niesamoistny zespół bytów, stanowiących świat, ma w Bogu przyczynę swego istnienia. Wiemy to patrząc od naszej strony na rzeczywistość. I od naszej strony ujęta rzeczywistość domaga się w Bogu źródła swojego istnienia. Samego mechanizmu stwarzania nie znamy, ponieważ nie możemy zająć pozycji poznawczej od strony Boga. Wiemy tylko tyle, że świat został stworzony, skoro jest niesamoistny, że Bóg nie mógł wyemanować świata, że wobec tego świat powstał inaczej, co nazywa się stwarzaniem „ex nihilo”, ponieważ nie mogło być wcześniejszych przed istnieniem materiałów strukturalnych bytu. Te materiały też przecież musiałyby mieć istnienie, bez którego są niebytem.

To więc, co dzieje się w Bogu, znamy tylko z informacji Boga, nazywanej Objawieniem. Podkreślmy, że filozofia nie korzysta z Objawienia, bo nie wbudowuje twierdzeń objawionych w system swoich wniosków. Wychodzi z analizy rzeczywistości, dostępnej poznaniu i dochodzi do stwierdzeń, wśród których wnioskiem

²³ Dodajmy przy okazji, że emanacja w obrębie gatunku ludzkiego, czyli rodzenie dzieci, jest udzielaniem tego, czym jest przyczyna. Jest więc udzielaniem człowieczeństwa. Zrodzone przez ludzi ich dzieci są ludźmi, czyli bytami, które charakteryzuje posiadanie rozumnej duszy aktualizującej właściwe sobie ciało. Człowiek będąc człowiekiem nie jest istnieniem. Nie może więc emanować i przekazywać istnienia. Jest istniejącym człowiekiem, czyli czymś treściowym, urealnionym przez osobny, przygodny akt istnienia. To istnienie urealnia tylko danego człowieka. Nie może być przekazywane na tej zasadzie, że nie jest czymś bytowo samodzielny. Istnienie przygodne nie jest bytem, jest jego czynnikiem składowym. Poza tym, jako akt nie może się dzielić. A przekazane przez rodziców dzieciom powodowałyby z racji przejścia w inną treść unicestwienie źródła. Tymczasem urodzenie dziecka nie pociąga za sobą unicestwienia rodziców. Rodzice więc przekazując dziecku człowieczeństwo, a więc to, czym są, nie przekazują istnienia. Skoro jednak dzieci istnieją, otrzymały istnienie (urealniające to, czym są) od bytu pierwszego, od samoistnego istnienia, które z racji swej specyficznej struktury, jako samoistne istnienie, jest tym, czego udziela. Tylko więc samoistny byt pierwszy może stwarzać istnienie, które urealnia przekazane przez rodziców treści, stanowiące ze stworzonym przez Boga istnieniem nowego człowieka. Ciąg emanacyjny człowieczeństwa pozostaje w obrębie ludzkiego gatunku. Aby bliżej wyjaśnić stwarzanie przez Boga istnienia rodzącego się człowieka, należy podjąć zagadnienie działania przyczyn.

jest teza o istnieniu Boga jako przyczynie niesamoistnych bytów, domagających się poza tym podtrzymywania w egzystencjalnym trwaniu.

Objawienie informuje, że Bóg, jako osoba, nawiązał osobowy kontakt z człowiekiem. I właśnie autentyczna religia polega na osobowych kontaktach Boga i człowieka. Kontakty te określił Bóg. Sami, naszym wysiłkiem poznawczym nigdy ich byśmy nie odkryli. Potrafimy odkryć to, że Bóg jest, a to, kim jest, określamy na podstawie poznanej struktury bytu i specyfiki samoistnego istnienia. Objawienie dodaje do naszej wiedzy prawdę o wewnętrznym życiu Boga i o życzeniu Boga, byśmy w jego wewnętrznym życiu brali udział. Ten udział polega na tym, że Bóg Ojciec, gdy umiłowujemy jego Syna Chrystusa, przychodzi jako Trójca Osób Boskich do naszej duszy i w niej przebywa, aby Duch Święty, posłany przez Ojca i Syna kształtował w nas życie nadprzyrodzone, będące udziałem w Boskim wewnętrznym życiu, które Chrystus stając się człowiekiem przystosował na miarę naszej pojemności.

Nie rozwijając tych prawd teologii katolickiej dorzucmy tylko potrzebny nam wniosek, że także w pozycjach religijnych możemy teorię Boga osobowego wzbogacić tezą o jego właśnie osobowej ingerencji w życie ludzkie, co pozwala także od innej strony uzasadniać teizm, a rezygnować z deizmu wykluczającego Opatrzność. Ta ingerencja, a raczej immanencja Boga w świecie, co stanowi tezę teizmu, ma właśnie swe oparcie w filozoficznej i teologicznej perspektywie stwierdzenia, że istnieje osobowy Bóg będący przyczyną sprawczą istnienia rzeczywistości.

9.4.2. Treściowa wersja chrześcijańskich koncepcji Boga

Zauważmy najpierw, że mniej więcej do V wieku po Chrystusie apologeti Wschodu i Zachodu walcząc z politeizmem podkreślają głównie, że Bóg jest jeden, i że jest Stwórcą świata. Uprawiają problem w perspektywie zarówno filozoficznej jak i teologicznej, nie widząc zresztą metodologicznych i rzeczywistościowych, odrębności tych porządków. Mając do dyspozycji filozofię przede wszystkim platońską w różnych jej wersjach starają się w tym języku wyrazić prawdy objawione. Klemens Aleksandryjski tworzy np. pojęcie filozofii chrześcijańskiej, przez którą rozumie połączenie rozumu i wiary. Ta sugestia, opracowana przez Boecjusza (V/VI wiek) w precyzyjniejszej teorii tzw. chrześcijańskiego uprawiania nauki, staje się w ujęciach

Anzelma z Canterbury (XI wiek) koncepcją scholastyki, polegającej na tworzeniu syntezy wiedzy objawionej i wiedzy zdobytej rozumem. Dopiero Tomasz z Akwinu (XIII wiek) starannie oddziela wiedzę od wiary, filozofię od teologii.

Podkreślając najpierw jedyność Boga, jako osoby i stwórcy, z czasem zaczęto zastanawiać się, kim Bóg jest. Pogłębiało to i częściowo zmieniało samą koncepcję Boga. Takich koncepcji, które przetrwały do dzisiaj, nie ma wiele. Są może trzy. Myślę o ujęciu św. Augustyna, Dunska Szkota, Descartesa. O tym, jak dalece były to ujęcia treściowe, niech świadczy fakt, że Anzelm z Canterbury pomyślał swój ontologiczny dowód istnienia Boga wprost jako przejście z pojęciowo ujętego porządku treści do porządku istnienia.²⁴

9.4.2.1. Charakter treściowej analizy filozoficznej

Wyjaśnijmy wreszcie, bo tym pojęciem już operujemy, że treściowa analiza filozoficzna jest ujęciem rzeczywistości w tym, co ją istotowo kwalifikuje. Treściowym czynnikiem w rzeczywistości jest to wszystko, co da się wyrazić w pojęciach powszechnych i jednostkowych. Analiza filozoficzna ujmująca treści pomija w bytach istnienie, które można wyrazić tylko w pojęciach transcendentalnych. Ujmując byty od strony treści wiemy, czym są, nie wiemy natomiast, że istnieją. Treściowo budowana koncepcja Boga podobnie informuje nas, kim Bóg jest, nie przekazuje natomiast tego, że Bóg istnieje. I chodzi o to, że właśnie nie należy osobno uprawiać analizy treści i analizy istnienia. Opis bytu musi uwzględniać obie te strony bytu. Dokonanie takiego opisu, który teraz nazywa się analizą egzystencjalną, jest dość trudne, ponieważ mamy w historii filozofii wzory opisów głównie treściowych i ponieważ bardziej spontaniczne, nie wymagające refleksji metodologicznej, jest nasze poznanie pojęciowe w sensie ujęć ogólnych. Zresztą egzystencjalna analiza bytu, odkryta i zaprezentowana przez Tomasza z Akwinu, zagubiona w ciągu wieków i odnaleziona, a także wykorzystana w XX wieku, jest na terenie filozofii osiągnięciem metodologicznym i metafizycznym, stosowanym pełniej dopiero w naszych czasach. Uwzględniający istnienie opis bytu pozwala tak ujmować treści, że nie odrywa się ich od istnienia,

²⁴ Różne wersje interpretacji anzelmiańskiego dowodu ontologicznego por. w książce: M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961, passim.

dzięki czemu unika się ich zabsolutyzowania, oderwania od ontycznej struktury złożonego konkretności. Czysto treściowa analiza filozoficzna prowadzi do teorii bytu, której przykładem jest ujęcie Platona, Arystotelesa, Plotyna, Descartesa, Hegla. Za próbę wyrwania się z ujęć treściowych można uznać analizę filozoficzną Bergsona, czy współczesnego egzystencjalizmu, które utożsamiają istnienie z bytowaniem i życiem. Nie jest to jednak analiza egzystencjalna, ujmująca w bycie jego istnienie i jego treści.

9.4.2.2. Stanowisko św. Augustyna: Bóg jest nieustannym trwaniem

A oto etapy refleksji św. Augustyna: rzeczy są zmienne, trwa jednak nasza o nich wiedza. Wiedza wyraża prawdę, którą odkrywa rozumna dusza. Dusza ludzka odkrywając obecność prawdy właśnie w sobie szuka jej uzasadnienia i źródła. Stawiając byt niedoskonały nie może być źródłem przede wszystkim prawd wiecznych. Sam zresztą domaga się uzasadnienia w absolutnym źródle trwałości. Rozważając więc siebie, jako źródło prawd niedoskonałych, rozważając też obecność w sobie prawd wiecznych, i dochodząc do wniosku, że jest trwałym podmiotem tych prawd, skoro one w niej się znajdują, dusza ludzka wykrywa ostateczne uzasadnienie, trwałości prawdy i swego trwania w nieskończonym, najdoskonalszym, pełnym trwaniu Boga. Bóg wobec tego jest pełnią trwania.

Św. Augustyn nazywa Boga „*summum esse*”. To „*esse*” w jego ujęciach oznacza, owszem, także bytowanie, lecz przede wszystkim niezmienność, tego bytowania, jego doskonałość i pełnię. Jest to właśnie absolutne, nieustanne trwanie, pełnia trwania wszystkich doskonałości, z doskonałością bytowania włącznie. Podkreślenie bytowania Boga nie różniłoby Boga od innych rodzajów „*esse*”. Św. Augustyn akcentuje więc pełne trwanie tego bytowania, jako moment wyróżniający Boga. Wszystko więc zmienia się, przemija lub trwa w sposób niedoskonały. Bóg trwa wiecznie, nieustannie, w pełni.

Uważając trwanie za naturę boskiego „*esse*” św. Augustyn czyni przedmiotem swych filozoficznych analiz właśnie zespół treści. Są to oczywiście trwałe, niezmiennie,

wieczne, najdoskonalsze treści, stanowiące Boga, lecz właśnie treści, ujęte w powszechne pojęcie gatunkowe.²⁵

Określenie Boga poprzez odnośnienie do niego najdoskonalszych treści, stwierdzenie, że naturę Boga stanowi pełnia wszystkiego, co najdoskonalsze, jest wciąż i także dzisiaj, częstym sposobem opisania odrębności i ontycznej pozycji Boga.

Ten styl opisu i nawet argumentacji wnosi może najmocniej w uprawianą dziś teologię H. de Lubac. Słusznie nie widząc przejścia z tej treściowej drogi do egzystencjalnej argumentacji istnienia Boga, do wykrycia obecności Boga w rzeczywistości poprzez analizę tej rzeczywistości, H. de Lubac rezygnując z filozofii i pozostając na obszarze tylko teologii przyjmuje filozofując jednak, że w duszy ludzkiej jest zawarty i spontanicznie przez nas odkrywany obraz Boga. Ten obraz argumentacja naukowa tylko uwyrażnia.

Podkreślenie, owszem słuszne, absolutnej doskonałości Boga, przeciwstawianej nie doskonałemu światu, który w Bogu znajduje uzasadnienie swego bytowania, jest wciąż jeszcze powszechne w nauczaniu o Bogu, głównie na terenie lekcji religii i apologetyki, a nawet niektórych wersji teologii dogmatycznej. Niepełność tego w dużym stopniu słusznego ujęcia polega na pomijaniu lub niedostrzeganiu tych momentów, w których istnienie Boga w jego ontycznych i nadprzyrodzonych aspektach faktycznie się uzasadnia.

9.4.2.3. Stanowisko Dunska Szkota: Bóg jest wszechmocną nieskończonością

Duns Szkot słusznie wyczuwa, że Bóg jest dynamiczny, aktywny, żywy. Uważając pojęcie za coś wyabstrahowanego, dosłownie ogólnego, pomijającego w poznawanych bytach ich jednostkowość i ich istnienie, dyskwalifikując przy tym na rzecz intuicji możliwości poznawcze intelektu, jeżeli jego działanie, jak sądzi Duns Szkot, jest tak ograniczone, odnosi do Boga to wszystko, co pozwala Bogu przenikać

²⁵ Gdy myśliciele Chrześcijańscy, zwłaszcza św. Augustyn posłużyli się naukową wówczas terminologią filozoficzną platońską, przypisywali Bogu wszystkie doskonałości, które są zauważalne w świecie, będącym produktem Boga. On sam byłby zatem w stopniu nieskończonym dobrem, poznaniem, życiem, pięknem itd. Taka jednak koncepcja Boga jako nieskończonej dobroci, mądrości, życia, jedności - zwłaszcza na tle gradualizmu neoplatonickiego - mogła zrodzić przypuszczenie, że Bóg jest tym nieskończeniem doskonałym „dnem świata”. M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, dz. cyt., s. 38, O zagadnieniu Boga u św. Augustyna por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 55-61.

całą rzeczywistość do końca. Bóg nie jest ograniczony małymi możliwościami intelektu. Bóg jest nieograniczony w swych decyzjach. One stanowią Boga. Bóg jest właśnie nieskończenie wszechmocny. W tym uzasadnia się jego uszczęśliwiająca nas aktywność, jego żywe, dynamiczne działanie stwórcze i zbawiające.²⁶

Absolutna wszechmoc Boga niczym nieograniczona, jest źródłem istnienia świata, rządzących nim praw i norm moralnego postępowania ludzi. Bóg więc jako wszechmocny ma możliwości dowolnej ingerencji w stworzoną przez siebie rzeczywistość. Zdecydował np. treść obowiązującego nas dekalogu. Gdyby więc zamiast miłości do ludzi nakazał wobec nich nienawiść, obowiązywałoby nas to i stanowiłoby cnotę. Nie widząc więc normy wszechmocy Boga w jego nieskończenie rozumnej naturze Duns Szkot broniąc absolutnej nieograniczoności Boga nie dostrzegą, że atakuje tę Boską omnipotencję niebezpieczeństwem absurdalności.

I znowu trzeba stwierdzić, że powszechna w nauczaniu teza o nieograniczonej wszechmocy Boga jest treściowym ujęciem bytu Boskiego i stawia człowieka często także dzisiaj wobec trudności, które tę wszechmoc atakują. Znakiem tych trudności są wciąż jeszcze męczące ludzi pytania, zgłaszane podczas powykładowych dyskusji, czy np. Bóg może stworzyć kamień większy od siebie, czy może powołać do bytu równego sobie drugiego Boga, czy może spowodować swoje unicestwienie, czy nie obowiązuje Boga postępowania w ludzkim sensie moralne, skoro prawa moralne i wartości moralne może dowolnie decydować? Jeżeli Bóg jest absolutnie wszechmocny, mógłby tego wszystkiego dokonać.

Owszem, Bóg jest wszechmocny, ale propozycja Dunsza Szkota jak bardzo jednak musi być niepełna, nieprecyzyjna, w dużym stopniu błędna, skoro uzasadnia tyle absurdalnych pytań i trudności.

9.4.2.4. Stanowisko R. Descartesa: Bóg jest nieskończonością

Swoje treściowe ujęcie Boga Kartezjusz²⁷ pozornie uwalnia od dowolności. Św. Augustyn i Duns Szkot oparli się na momentach według nich dominujących w Bogu. Te

²⁶ Na temat poglądów Dunsza Szkota por. np. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 159. Por. także, E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 61.

²⁷ Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 70-82.

momenty uzasadniające ich analizę nie stanowią jednak czynnika absolutnie koniecznego, tzn. takiego, który wykluczyłby istnienie Boga, Owszem, Bóg musi być wszechmocny, ale też musi trwać, być np. dobrocią, mądrością i miłością. Kartezjusz związał naturę Boga ze strukturą substancji, czyli warunkiem ontycznej samodzielności bytu. Dowolnie jednak przyjął, że wyróżniający daną substancję atrybut stanowi jej naturę. Przyjmując dla bytów duchowych wyróżniający je atrybut rozumności, z substancjami materialnymi związał atrybut rozciągłości, a Bogu przypisał tożsamy z nim atrybut nieskończoności. Tę nieskończoność Boga Kartezjusz rozumiał jako pełnię tego wszystkiego, co w sposób niedoskonały i niepełny zawierają skutki, otrzymujące stanowiącą je treść od pierwszej przyczyny. Ta nieskończona pełnia gwarantuje posiadanie przez Boga wszystkiego, a więc także realnego istnienia. To istnienie jest w kartezyjskiej koncepcji jedną z własności lub doskonałości substancji Boskiej, zapodmiotowanej w sposób konieczny właśnie w stanowiącej Boga pełni nieskończoności. Stanowisko to jest bliskie szkotystycznej wszechmocy, co widać w problemie istnienia rzeczy rozciąglonych. Nie możemy ich bezpośrednio poznać, skoro jesteśmy tylko duszami, które nie odbierają szczegółowych treści wrażeń. Treści te, rejestrujące się w doznaniach zewnętrznych związanego z duszą ciała, nie mylą nas, ponieważ ufamy, że skonstruowane w nas przez Boga władze poznawcze zmysłowe odbierają świat zgodnie z tym, jaki jest. Bóg nas nie myli. Ufamy, że jest prawdomówny. Gwarancją pewności prawdy jest zaufanie do konsekwentnej, czy nie mylącej nas wszechmocy Boga. Ta niedopowiedziana, szkotystyczna wszechmoc Boga, mająca u Kartezjusza kształt nieskończoności, jest wyraźnie bliska wolności Bożej. Poprzez teorię wolności Kartezjusz wnosi w nieskończoność Boga szkotystyczną wszechmoc. Nieskończona wolność Boga jest miarą prawdziwości i dobra. Ta jednak nieskończoność prawdziwości Boga i jego dobroci w ujęciu Kartezjusza jest jak gdyby wyznacznikiem kierunku działania wolności Bożej. Pełnia doskonałości jest więc warunkiem równowagi w działaniu poszczególnych atrybutów Boga. Wszystkie są na miarę nieskończoności, i stąd ten atrybut jest pierwszy, dominujący i stanowiący Boga.

Koncepcja Boga jako nieskończoności ma dzisiaj przynajmniej dwa wyraźne, bezpośrednie źródła, przenoszące myśl kartezyjską.

Pierwszym źródłem jest znowu dydaktyka szkolna, bardziej apologetyczna niż prawdziwościowa, posługująca się matematycznym zresztą pojęciem nieskończoności dla przybliżenia nieskończonościowej koncepcji Boga. Bóg nie daje się niczym ograniczyć, objąć, w niczym zamknąć. Przekracza każdą pomyślaną całość. Jest absolutnie transcendentny, właśnie nieskończony. I ta nieskończoność go stanowi.

Drugim źródłem tej koncepcji jest egzystencjalizm Kierkegaarda. Poznawany dzisiaj także w Polsce z tłumaczonych tekstów Kierkegaarda, w popularne myślenie egzystencjalistyczne wnosi pojęcie nieskończoności, przeciwstawionej skończonemu, ograniczonemu życiu ludzkiemu. I Kierkegaard tragicznie jak gdyby przestrzega, że nieskończoność, dopuszczona do wnętrza naszego życia, zniszczy je, unicestwi. To, co skończone, nie ogarnie nieskończoności. Nieskończoność więc zagraża człowiekowi. A ukonkretniona w Bogu zagraża poprzez wszystkie formy relacji Boga i ludzi. Zagraża więc głównie w postaci chrześcijaństwa. Dodajmy, że chrześcijaństwo w wersji katolickiej za życie religijne uważa właśnie osobową obecność Boga w osobie ludzkiej.

Niepokój Kierkegaarda byłby słuszny, gdyby nie można było oddzielić porządku filozoficznego od porządku religijnego, które Kierkegaard pomieszał.

Bóg według Objawienia chrześcijańskiego jest osobowo obecny w duszy ludzkiej w sposób nadprzyrodzony i swego wewnętrznego życia udziela nam poprzez Chrystusa, który w swym człowieczeństwie przystosował nieskończoność Boga na miarę ludzkiej pojemności. W ujęciu więc religijnym Bóg nie zagraża bytowanemu ludzkiemu. I przeciwnie, znakomicie wzbogaca człowieka, wnosząc ze swą osobową obecnością całą swą mądrość i swoją miłość, która utrwała na wieczność szczęście przeżywania nieskończonej miłości.

Z punktu widzenia filozoficznego Bóg jest duchem, nie jest przestrzenny, i jego nadprzyrodzona w nas obecność nie jest tożsama z wykrywaną przez filozofów immanencją Boga w nas i w świecie. Ta immanencja duchowego Boga, jako przyczyny istnienia bytów, nie wiąże się z problemem przestrzenności, dotyczącej bytów uszczegółowionych materialnością. Bóg przenika wszystko nie naruszając ontycznej odrębności bytów stworzonych. Nie może jej zresztą naruszyć i zniszczyć choćby z tej racji, że będąc bytem prostym, niezłożonym, ukonstytuowanym z samego istnienia, które stwarza, jest wciąż źródłem istnienia. Jest tożsamy ze swoim działaniem. Będąc

istnieniem daje istnienie i nigdy go nie atakuje, nie odbiera. Nie ma w nim bowiem źródła niszczenia, jest samo istnienie, które tylko urealnia i ocala.

Kartezjańska koncepcja Boga jako nieskończoności, przekazywana w różnych wersjach, w każdym razie niepokoi jeszcze dziś intelektu ludzkie.

9.4.3. Zastrzeżenia wobec treściowych koncepcji Boga

Stańmy na terenie samego esencjalizmu, czyli ujęć treściowych, i rozpatrzmy wynikające z tej analizy trudności lub niekonsekwencje. Będą to więc zastrzeżenia immanentne, nie wniesione z zewnątrz, lecz wewnętrzne braki systemu.

a. Analiza treściowa, a więc ujmująca to, czym jest dany byt, mówi nam właśnie tylko o tym, czym dany byt jest. I ustalając treść bytów szuka czynnika różnicującego te treści. Jest po prostu opisem treści w tym, czym dana treść różni się od innej. Ujmując te treści analiza esencjalistyczna musi operować pojęciem braku lub posiadania, a więc pojęciem dodawania lub odejmowania. Tylko bowiem wtedy dana treść różni się od innej, gdy posiada coś, lub nie posiada czegoś, co stwierdzamy lub nie stwierdzamy w innym bycie. Analiza ta z konieczności musi być badaniem ilościowym, typowym zresztą dziś dla nauk szczegółowych. W dużym stopniu więc nie różni się metodologicznie od badań nauk szczegółowych, poza tym może, że szuka pierwszej i treściowej, ostatecznej racji treściowego zróżnicowania rzeczy.

b. Ilościowe kryterium różnic między bytami pozwala ustopniować byty według zasady: mniej i więcej. To gradualizujące ujęcie, stosowane zresztą często w systemach treściowych, głównie neoplatońskich w szerokim sensie, a więc z heglizmem włącznie, stanowi drogę do wykrycia najwyższego i pierwszego stopnia bytu. Jest nim właśnie albo nieskończona pełnia, albo ilościowo najmniejszy czynnik ontyczny. Ten najmniejszy, pierwszy, z tej racji niezłożony czynnik (np. u Hegla) jest strukturalnie identyczny z najwyższym stopniem, z czynnikiem ostatecznym, równie prostym i niezłożonym w swej absolutnej pełni (np. u Plotyna), jak czynnik wyjściowy, treściowo najuboższy. Niezłożoność analitycznie uzyskana i niezłożoność w absolutnej syntezie stanowią tożsamość ontyczną. Drabina staje się kołem (np. u Jana Szkota Eriugeny) lub panteistyczną całością pojętą gradualistycznie (Hegel, Plotyn, także stoicy, Teilhard de Chardin, wszystkie monizmy).

c. Ilościowe ujęcie różnic między bytami, stanowiące opis przy pomocy zasady przeciwieństw, jest dialektycznym zabiegiem poznawczym, polegającym na przeciwstawianiu dwu pojęć i dwu stanów ontycznych: np. pełnia i brak pełni, mniej treści i więcej treści, nietrwałe i trwałe, skończone i nieskończone, ograniczone i wszechmocne, szczegółowe i ogólne. Jest to więc w sumie porównanie dwu pojęć lub stanów bytowych, nie wnoszące nic więcej poza tym porównaniem. Owszem, prowadzi do tezy o wielości bytów. W odniesieniu do struktury danego bytu dialektyka nie jest ujęciem koniecznościowym, że byt musi mieć taką strukturę ontyczną, i stąd nie jest prawdziwościami. Wiemy tylko, co dany byt zawiera i czego nie posiada. Z tego stwierdzenia nie ma przejścia do racji uzasadniającej daną strukturę treściową, czy ilość tej treści. Nawet wykrycie treści najbogatszej, pełni treści, nie wskazuje na to, że jest ona racją zróżnicowań. Zachodzi tylko stwierdzenie tej pełni. Z narzucającej się drabiny coraz bogatszych lub coraz uboższych treści nie wynikają ich powiązania przyczynowe. Dialektyka służy do opisu różnic, nie służy do pokazania zależności przyczynowych i koniecznościowego stanu ontycznego treści. Przesunięcie się treści z jednego zespołu ontycznego do drugiego dopuszcza przekształcenie danych treści w inny byt. Tym bardziej wyklucza więc przyczynowość, która jest ontyczną gwarancją odrębności danego bytu, dopuszcza mechaniczne przekształcenia bytów i możliwość takich przekształceń nawet w bycie pierwszym, w źródle, które z racji możliwości tych mechanicznych przekształceń może przestać być bytem pierwszym, co prowadzi do niebezpieczeństwa, że są same byty niedoskonałe. Jest to zanegowanie ich ontycznego źródła, a więc teza, że nie ma tego bytu, od którego pochodzą. Ilościowo zróżnicowane byty wszystkie razem byłyby sumą, w której brakowałoby jednego bytu, właśnie pierwszego. Byłyby więc całością, która nie jest całością.

d. Treściowe różnice między bytami nie pozwalają rozstrzygnąć podstawowych zagadnień filozoficznych. Nawet istotnie różne treści są tylko różnymi treściami i w tym porządku analizy są równe sobie jako treści. Nie można w tej analizie nie tylko ustalić, czy Bóg jest pierwszy, czy pierwsza jest tzw. materia, tzn. czy początkowy, syntetycznie ujęty, najbogatszy treściowo byt, czy analitycznie ujęty byt treściowo najuboższy, ale nie można też ustalić, że jakkolwiek byt przyczynowo zależy od innego. Gradualizm jest stwierdzeniem, czym coś jest, lecz nie jest ujęciem zależności

przyczynowych. Podobnie dialektyka jest porównaniem dwu bytów i stwierdzeniem różnic, nie jest ustaleniem ich przyczynowych powiązań. Treściowy opis bytów jest informacją, która nie wzbogaca naszego poznania o aspekt różny od ujęć w naukach szczegółowych.

e. Nie mogąc w gradualizmie ustalić koniecznej dla danego bytu, jemu właściwej struktury ontycznej, nie mogąc więc w nim znaleźć uzasadnienia jego odrębności, i nie mając podstaw do stwierdzenia przyczynowych uzależnień danego bytu, analiza treściowa wszystkim bytom przypisuje status przyczyny pierwszej, warunkującej ontycznie byt treściowo uboższy. To przyczynowe warunkowanie lub sprawianie przez byt treściowo doskonalszy bytu treściowo uboższego jest najczęściej emanacyjne. Emanacja pozwala łączyć z sobą byty nie wymagające uzależnień w ujęciu treściowo-gradualistycznym, byty stanowiące zespół ontycznie równych sobie treści. Różnica bowiem ilościowa nie jest strukturalna, istotna, lecz przypadłościowa. Deklaratywnie przypisana danej szczegółowej treści rola czynnika istotnego nie zmienia faktu, że wszystkie treści danego bytu, jako tego oto bytu, są w nim konieczne. Przypisanie w tej analizie jednemu czynnikowi treściowemu roli istotnej, nie jest ontycznie uzasadnione, skoro zresztą nie ten czynnik określa i kwalifikuje rzecz, lecz mechanicznie kształtująca się cała ilość treści. Ponieważ poza tym emanat, co już wiemy, jeżeli ma być różny od bytu pierwszego, jest sprzeczny, powiązania przyczynowe w gradualizmie nie dadzą się uzasadnić.

f. Odróżnienie w analizie treściowej momentów istotnych bytu i momentów nieistotnych jest dowolne, czyli nieuzasadnione strukturą ontyczną danego bytu z tej racji, że z posiadania treści nie wynika ich istnienie, a więc nie wynika i egzystencjalna odrębność treści. Raczej jest odwrotnie: trzeba istnieć, żeby posiadać treści. Utrata przecież danych treści istotnych (według metafizyki esencjalistycznej) nie unicestwia danego bytu, a tylko czyni go innym bytem. Treści więc trwają, nic nie zagraża ich bytowaniu. To bytowanie jednak nie wynika z tego, że treści są treściami. W tym ujęciu czynnik urealnający je egzystencjalnie jest w nich nieobecny. Posiadanie więc treści ontycznych nie jest równoznaczne z ich istnieniem. Brak wśród treści czynnika egzystencjalnie urealnającego czyni je czymś ostatecznie nierzeczywistym.

g. Analiza treściowa pomijając w opisie bytu jego istnienie jest myląca i błędna z tej racji, że opisując „część” bytu, uważa tę „część” za cały byt. W metafizyce esencjalistycznej zostajemy poinformowani tylko o treściowych ukwalifikowaniach bytu, a sugestia systemu jest taka, że poznaliśmy całą rzeczywistość. Treści bytu nie stanowią całej rzeczywistości i w ogóle są realne tylko wtedy, gdy urzeczywistni je akt istnienia, stworzony dla nich przez samoistne istnienie. A dokładniej mówiąc w istnieniu stworzonym pojawiają się aktualizowane przez to istnienie treści, stanowiące w nim rację jego nieabsolutności.

9.4.4. Egzystencjalna wersja chrześcijańskich koncepcji Boga

9.4.4.1. Charakter egzystencjalnej analizy filozoficznej

Stwierdźmy najpierw, że egzystencjalna analiza filozoficzna jest ujęciem rzeczywistości w tym, co ją urealnia (w sensie samoistnego istnienia pierwszego i istnienia stworzonego, zapoczątkowującego byt nieabsolutny) i jest ujęciem jednocześnie w tym, co ją treściowo stanowi. Opis bytu uwzględnia zarówno akt istnienia, jak i urealnione tym istnieniem treści, stanowiące w tym istnieniu możliwościowy czynnik uniedoskonalający, odbierający aktowi istnienia absolutność, czyniący istnienie czymś przygodnym, a więc czymś przyczynowo zależnym od samoistnego istnienia, które stwarza byty. Analiza egzystencjalna buduje opis bytu głównie z pojęć transcendentnych, oznaczających byt w jego istnieniu i w jego treściach, które nie stanowią dwu „części” bytu, lecz strukturę z aktu i możliwości, czyli z tego, co zrealizowane, i z tego, co stanowi w bycie zasadę braku pełni zrealizowań. To, co zrealizowane, jest w porządku egzystencjalnym aktem istnienia, a w porządku treści jest formą. I istnienie stworzone i forma, zaktualizowana w bycie przez istnienie, są przeniknięte uniedoskonalającą je możliwością. Możliwość dezabsolutyzująca istnienie jest w bycie poznawalną zmysłami istotą, której treść podstawowa i konieczna, nazywana formą, jest zdezabsolutyzowana i uszczegółowiona przez materię, będącą możliwością wobec formy. Struktura ta jest realna i stanowi byt wtedy, gdy zapoczątkowuje ją stworzony akt istnienia.

9.4.4.2. Stanowisko Tomasza z Akwinu: Bóg jest istnieniem

Nie mamy w naszych warunkach ontycznych bezpośredniego oglądu Boga, nie możemy od strony Boga ujmować rzeczywistości i nie możemy opisać stwórczej „działalności” Boga od początkowego momentu w Bogu. Cała metafizyka egzystencjalna jest filozoficznym opisem struktury bytów i zespołem wyciągniętych z tego opisu wniosków. Jest to opis bytów dostępnych ludzkiemu, zmysłowo-umysłowemu poznaniu.

Byty te faktycznie istniejące i dane nam w wielorakim doświadczeniu informują nas o swej nieabsolutności i zmienności. Realizują się i tracą istnienie. To „zachowanie się” ich musi być uwarunkowane ich ontyczną strukturą. Są więc takie, że nie stanowi ich akt istnienia, i że nie są z tej racji absolutami. Nie utożsamiające się z nimi ich utracalne istnienie pochodzi wobec tego od przyczyny, która będąc tym, co sprawia, jest czystym aktem istnienia.

Przyczyną sprawczą istnień utracalnych jest więc samo w sobie istnienie, stanowiące byt pierwszy. Musimy przyjąć jego obecność w rzeczywistości z tego względu, że odrzucenie istnienia bytu pierwszego zmuszałoby do przyjęcia absurdu, według którego byty nieabsolutne same się urealniły. Znaczyłyby to, że istniały już wtedy, kiedy jeszcze nie istniały, skoro powołały się do istnienia. Tożsamość istnienia i nieistnienia jest absurdu, podobnie jak absurdu jest tożsamość przyczyny i skutku. Istnienie nie jest jednocześnie niebytem i przyczyna nie jest jednocześnie skutkiem. Wynika z tego, że żaden byt nie jest przyczyną siebie. Są tylko byty uprzyczynowane przez inny byt i jest jeden byt nieuprzyczynowany, nieuwarunkowany, taki, który po prostu jest, który więc jest samoistnym istnieniem.

Bóg będący bytem pierwszym jest przyczyną istnienia. Od strony sprawiania istnienia właśnie go ujmujemy, odkrywamy i charakteryzujemy. To jest nasze jedyne, egzystencjalne, a więc faktyczne w poznaniu filozoficznym dojście do Boga. Jako byt absolutny, a więc nieuwarunkowany, Bóg musi być niezłożony, całkowicie ontycznie prosty. Nie może składać się na Boga nic więcej poza jednym konstytuującym go czynnikiem. Jest czymś realnym, bo urealnia. Jest więc aktem. Ponieważ urealnia przez stwarzanie istnienia, jest aktem istnienia, pierwszym, samoistnym istnieniem. Tego istnienia nie emanuje, bo wiemy już, że emanat jest sprzeczny i że z tej racji emanacja

nie zachodzi. Bóg więc inaczej urealnia. Ten inny sposób nazywamy stwarzaniem, czyli przeciwstawieniem bytu niebytowi. Ponieważ stworzone istnienie jest ontyczną granicą bytu, oddzielającą od niebytu, nie może być nic wcześniejszego od istnienia. Jest więc ono stworzone z niczego. Nie umiemy tej czynności stwarzania bliżej opisać. Wiemy tylko tyle, że byty istnieją. A skoro istnieją i nie są źródłem swego egzystencjalnego przeciwstawienia się niebytowi, zostały stworzone w taki sposób, że ich istnienia nie wyprzedza żaden ontyczny materiał. Wyprzedza je tylko ich przyczyna, będąca nieemanującym, pierwszym, samoistnym istnieniem.

Pierwsza przyczyna, jako przyczyna, jest tym, co sprawia. Sprawia istnienie, jest więc istnieniem. Sprawia istnienie realnych bytów, jest więc realnym bytem. Te byty są czymś pozytywnym, dobrym, sama przyczyna jest więc także dobrem. Byty są prawdą pozostając w relacji do poznającego intelektu, Bóg jest też prawdą. Niektóre byty są rozumne. Bóg jako przyczyna bytu rozumnego jest intelektem. Byty rozumne są w relacjach z innymi bytami rozumnymi w ich dobru i prawdziwości, Bóg jest także w relacji do dobra i prawdziwości tych bytów rozumnych. Byty rozumne z racji tych powiązań z innymi bytami rozumnymi w ich dobru i prawdzie są osobami, Bóg także jest osobą. Jest aktem, jest tym, co zrealizowane. Nie jest więc możliwością, która się staje; nie jest brakiem, którego ontycznie nie ma; nie jest złem, które jest brakiem dobra; nie jest fałszem, który polega na braku prawdy, czyli zgodności między rzeczą i jej poznawczym ujęciem; nie jest materią, ponieważ materia jest możliwością, którą Bóg nie jest. Bóg nie jest tym, czego może brakować bytom. Jest tym, co pozytywnie sprawia. A sprawia istnienie, które uzasadnia i aktualizuje treści. Treści danego bytu są jakby dodane do stworzonego istnienia, które ma moc ich zaktualizowania. Bóg będąc pełnym i absolutnym istnieniem ma najwyższą moc aktualizacji wewnątrz siebie tego, czym jest, i stwarzania tego, czym nie jest, stwarzania w postaci aktu, a nie braku. Jest Bogiem, jest samoistnym istnieniem. Wszystko, co go stanowi, jako pierwszą przyczynę, jest więc zawsze tym samym, jedynym Bogiem i zawsze samoistnym istnieniem.

Akt istnienia jest czymś dynamicznym. Jeżeli jest to absolutny akt istnienia, jego dynamiczność jest także absolutna. Ta dynamiczność sprawia, że samoistny akt istnienia jest egzystencjalnym trwaniem na miarę samodzielnej pełni bytu. I z racji tej

pełni możemy w pierwszym bycie, ujmowanym od naszej strony jako przyczyna sprawcza, wyróżnić jego istnienie, realność, dobro, prawdę, rozumność, osobowość. Nie jest to augustyńskie lub kartezjańskie dodawanie w Bogu jak gdyby stanowiących go doskonałości. Bóg jest niezłożony. Jest prostym aktem samoistnego istnienia, rozpoznanego w analizie istnień przygodnych. I właśnie to, że dla danych skutków szukamy urealnijającej je racji, od strony tych skutków orzekamy o stwarzającym je pierwszym bycie, że jest tym wszystkim, co sprawia. Jest zawsze samoistnym istnieniem, które nazywamy także bytem pierwszym, realnością, dobrem, prawdą, intelektem, osobą. Tymi terminami wyrażamy dynamiczną pełnię samoistnego istnienia, tożsamego ze swymi transcendentaliami, wyróżnionymi ze względu na jego relację do stwarzanych skutków. Inaczej mówiąc, samoistny byt pierwszy, będąc samym istnieniem, jest tak dalece dynamiczny, że nie działając, lecz właśnie istniejąc, posiada swoje wewnętrzne życie osobowe i świadomie decyduje stwarzanie nie absolutnych bytów przygodnych, jak gdyby w ich wielości powtarzając obraz swej bytowej, strukturalnie jednolitej pełni. Teologiczne sformułowanie, że Bóg stwarza „na obraz i podobieństwo swoje”, w tej właśnie niedookreśloności trafnie wyraża filozoficzną prawdę o zawieraniu się w przyczynie tego, czym są skutki. Odrzucając emanacyjne powiązanie bytu pierwszego i bytów stworzonych oraz odrzucając teorię dodania się w Bogu wszystkich doskonałości, możemy w filozofii tyle tylko powiedzieć, że Bóg jako przyczyna sprawcza tego, co stworzone, jest pełnią bytu. W tej pełni możemy odnaleźć wszystko, czym pozytywnie są byty stworzone lecz to „wszystko”, rozpoznane od strony skutków i poprzez te skutki, nie różni się od prostego, samoistnego aktu istnienia, stanowiącego Boga. Bóg nie jest sprzeczną sumą doskonałości.²⁸ Jest absolutną doskonałością i absolutną pełnią bytu na tej zasadzie, że absolutny akt

²⁸ „Doskonałości czyste” znamionujące istotę Boga we wszystkich odmianach filozofii i teologii nie posługujących się egzystencjalnym ujęciem bytu okazują się przy zestawieniu rzeczywiście sprzeczne. Nieskończoność bowiem nie jest mądrością, mądrość formalnie nie jest życiem; prawda jako prawda nie jest pięknem jako pięknem. Jeśli zatem Bóg na tle spekulacji platońsko-augustyńskich okazywał się prawdą samą w sobie, dobrem samym w sobie, życiem samym w sobie, samą nieskończonością – to okazywał się rzeczywiście, jako „cumuls contractionum”, jako zbiór sprzeczności. Zaważyła tu aparatura pojęciowa wypracowana, skrótkowo mówiąc, przez esencjalistyczne kierunki myślenia filozoficznego, a więc kierunki nie znające takiego ujęcia, bytu, w którym akt istnienia realnego konstituowałby byt w aspekcie jego bytowości, czyli rzeczywistego, konkretnego bytowania. M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, dz. cyt., s. 21-22.

istnienia jest samowystarczalnym, samodzielny bytem, samą w sobie dynamiczną pełnią absolutnego, egzystencjalnego trwania.

Można dodać, że w ujęciu problemu bytowej pełni przyczyny pierwszej funkcjonują dwa języki: egzystencjalny i treściowy. Przewycięzeniem, języka treściowego jest wyrażenie doskonałości Boga w pojęciach transcendentálnych. Te transcendentálne właściwości Boga, wyróżnione ze względu na relacje do skutków przyczynowania sprawczego, są przecież odwracalne z Bogiem, są z nim tożsame i nie naruszają teorii, że Bóg jest samym w sobie samoistnym istnieniem, czystym aktem, absolutną pełnią bytu.

To, czym, Bóg jest, wyznacza jego działanie. Jest pierwszy, urealnający, więc wszechmocny, przeciwstawiający rzeczywistość niebytowi. Nie jest jednak wszechmocny ponad miarę siebie. Nic nie wyprzedza Boga, nic nie jest większe od jego istnienia. Nie może też poza jego byt wysunąć się wszechmoc. Jest ona „działaniem” w ramach, bytu Bożego. Mylił się Duns Szkot wysuwając nieograniczoną wszechmoc Boga ponad rozsądek i rozum, ponad to, kim Bóg jest. Mylił się św. Augustyn akcentując trwanie, jako czynnik konstytuujący Boga, bo przecież trwanie Boga jest na miarę jego bytu. Nawet podkreślana przez Kartezjusza nieskończoność jest nieskończonością Bożego istnienia. Wszystkie aspekty „działań” Boskich, jego wszechmoc, trwanie, nieskończoność, są „działaniami” wyznaczanymi przez samoistny, rozumny, egzystencjalnie konieczny, niezmienny, miłujący, absolutny byt Boski.

W egzystencjalnej analizie filozoficznej żaden aspekt treściowy nie wyprzedzi i nie przewyższy istnienia tak w bycie uprzączynowanym jak i w Bogu. W bytach przygodnych treści różnią się od istnienia, bo są w tym istnieniu aktualizowanym przez nie czynnikiem uniedoskonalającym. W Bogu, który jest bytem prostym, nic nie różni się od istnienia. Byt absolutny ma inną strukturę ontyczną niż byty przygodne i dzięki temu jest bytem pierwszym, wykrytą przez nas racją rzeczywistości bytów nieabsolutnych, jest samym istnieniem.²⁹

²⁹ Por. o poglądach Tomasza z Akwinu ujęcie E. Gilsona w książce: *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 61-69.

9.4.4.3. Stanowisko Karla Rahnera: Bóg jest istnieniem

K. Rahner buduje swoje ujęcia z analiz św. Tomasza. Przyjmuje więc także, że Bóg jest istnieniem. Różni się jednak od św. Tomasza w sposobie uzasadnienia wniosku.

Tomasz z Akwinu w swej egzystencjalnej analizie filozoficznej wychodzi od doświadczenia bytów dostępnych nam w zmysłowo-umysłowym poznaniu. Opracowując to doświadczenie, ustala konieczną strukturę ontyczną tych bytów, tłumacząc ich działanie i ich status bytów nieabsolutnych. Przygodność tych bytów, ich ontyczna niedoskonałość, wymaga uzasadnienia w samoistnej przyczynie sprawczej, bez której byty nieabsolutne musiałyby być jednocześnie absolutne, a więc samoistne, skoro nie mają źródła w osobnym, samoistnym istnieniu. Skoro są nieabsolutne, na co wskazuje ich zmienność, powstawanie i utrata istnienia, i skoro faktycznie istnieją, jest w rzeczywistości samoistny byt pierwszy, stanowiący przyczynę sprawczą ich istnienia.

K. Rahner³⁰ w swej egzystencjalnej analizie filozoficznej wychodzi od doświadczenia przez ludzi ich osobowego istnienia. Uważa, że najmocniejszym i pierwotnym doznaniem ludzi jest ich własne istnienie, ujmowane w żywej refleksji intelektualnej jako najbardziej pierwotne i tajemnicze źródło nas samych. Tajemnica istnienia, otwierająca nas na inne osoby ludzkie, kieruje nas do podobnej w nich ich tajemnicy istnienia. Nie widząc jednak w podobnych do nas osobach ludzkich uzasadnienia naszej egzystencjalnej odrębności, tajemnica naszego istnienia, kieruje nas dalej, do absolutnego osobowego istnienia, w którym uzasadnia się faktyczność i odrębność istnienia naszej osoby.

Osoba ludzka, według K. Rahnera, charakteryzuje się właśnie wyróżniającą zdolnością powrotu do siebie („reditio ad seipsum”),³¹ zdolnością więc do swoistego samopoznania, zanalizowania swej osobowej odrębności w refleksji, ujmującej swoje własne, osobowe istnienie. Odkrycie siebie, jako istniejącej osoby, jest dostrzeżeniem także wiążących nas z ludźmi egzystencjalnych relacji i najpoważniejszego powiązania

³⁰ Por. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1965, s. 22-30, 64-72.

³¹ Zauważmy, że zagadnienie „powrotu, substancji do samej siebie” jest sformułowane w *Księdze o przyczynach*, twierdzenie XIV (XV), zdania 124-128 (*Liber de causis*, wyd. A. Pattin, „Tijdschrift voor Filozofie” 28 (1966) z.1, s. 90-203). K. Rahner w książce: *Geist in Welt*, München 1957, s. 129-241, nawiązując do analiz Tomasza z Akwinu na ten temat buduje na zagadnieniu „reditio ad seipsum” całą swą metafizykę bytu i poznawalności Boga.

z uzasadniającym nas absolutnym istnieniem. To powiązanie i wszystkie międzyosobowe relacje są spotkaniem w wiedzy, w jakiejś więc prawdzie, którego odkrycie jest skutkiem „powrotu do swej substancji” („reditio sui ad essentiam suam”). W istnieniu siebie odkrywamy ontyczny status swej osoby, wyznaczonej właśnie specyficznością tego istnienia, naszej wiedzy i zawartej w niej prawdy. Jest to status duchowy. Duchowość więc wyznacza odrębność istnienia osób, lub inaczej mówiąc istnienie osób jest duchowe. Czymś więc wtórnym, poddanym duchowości jest nasze ciało, nie stanowiące osobnego bytu, lecz wbudowaną w ducha materialność, która w obrębie ontycznej całości osoby ludzkiej jest już inna niż w przyrodzie, jest ludzka. Każda czynność i własność materialna w osobie ludzkiej jest już czynnością i własnością ludzką. Nie stanowi osobnego, niezależnego od nas świata przyrody. Jest czynnikiem współtworzącym ludzi. Pierwotny więc i podstawowy jest świat duchowych osób, których ujęte w „reditio ad seipsum” istnienie ujawnia zespół relacji, wiążących poprzez wiedzę, prawdę i tajemnicę istnienia wszystkie osoby, uzasadniane w ich osobowym istnieniu przez samoistne istnienie Boga.

Tajemnica naszego istnienia wyjaśnia się właśnie w tym odkryciu innych istniejących osób ludzkich i istniejącej osoby Boga. Stwierdzając egzystencjalne relacje między osobami przełamujemy poczucie zagrożenia ze strony jedyności i samoistności. W tym powrocie do siebie uświadamiamy sobie nie tylko wyróżniającą nas niezwykłość naszej duchowej struktury ontycznej, ale także niedostępność, nieprzekazywalność, dosłowną odrębność naszego istnienia. I tylko właśnie Bóg, będący istnieniem, może odszukać nas w naszym istnieniu, dotrzeć do ukrytego źródła naszej duchowej, istniejącej osoby. I w swej niewystarczalności odkrywamy obecność stwarzającego nas Boga, który jest nawet bliżej nas niż kształtujące nas nasze istnienie.

9.4.5. Filozoficzne i teologiczne ujęcie Boga

Filozoficzne i teologiczne ujęcie Boga nie stanowią jednej, metodologicznie spójnej całości. Są to dwa różne zespoły twierdzeń, uzyskanych na dwu różnych drogach poznania. Jest jednak interesujące uświadomienie sobie, czego dowiaduje się o Bogu rozum ludzki, filozoficznie analizujący rzeczywistość i jakich informacji o sobie udzielił nam sam Bóg w Objawieniu chrześcijańskim.

Ograniczam się tu do wniosków, uzyskanych we współczesnym tomizmie egzystencjalnym, ponieważ są one najbardziej spójne i konsekwentne oraz wyrażają faktyczną rzeczywistość Boga. Nie są ujęciem treści i nie są zespołem pojęć tylko wyspekulowanych przy pomocy dialektycznych przeciwieństw. Są żywym myśleniem filozoficznym o rzeczywistości. Tomizm egzystencjalny jest zresztą nie tylko teorią rzeczywistości i teorią wykrytego w tej rzeczywistości Boga. Jest także tą wyjątkową analizą filozoficzną, która pozwala nie minąć się z faktycznie istniejącą rzeczywistością, nie pozostać tylko w porządku treści, fikcji, poezji, lub samych pojęć. Jest więc zespołem narzędzi poznawczych, które stosując rozpoznajemy egzystencjalne bogactwo analizowanego przez nas faktycznie istniejącego bytu przygodnego. W tej analizie dowiadujemy się o istnieniu Boga, bez którego byt przygodny byłby absurdalny, to znaczy byłby przygodny, a więc uprzyczynowany i jednocześnie nieuprzyczynowany, absolutny.

Ograniczam się tu także do przypomnienia objawionych prawd chrześcijańskich w wersji rzymskokatolickiej, ponieważ tę wersję, precyzowaną i wyjaśnianą w teologii katolickiej uważam za najwierniejszy przekaz utrwalonej w Piśmie św., skierowanej do ludzi informacji Boga o jego wewnętrznym życiu i dotyczących nas życzeniach Bożych, których realizacja, oparta na wierze, że wszystkie te sprawy przekazał nam prawdomówny Bóg, zapoczątkowuje, pogłębia i utrwala nasz udział w wewnętrznym życiu Boga, sprawia jego osobową w nas obecność, stanowiącą właśnie chwałę Bożą. Prawdziwa religia jest ta, według której i w której żywą łączność człowieka z Bogiem, co jest określeniem religii i jej faktem, sprawia sam Bóg w ustalony przez siebie sposób. Człowiek nie może tego sposobu wyznaczyć. To Bóg, stanowiący odrębną od naszej rzeczywistość wie, jak do nas się zbliżyć. Decydując sakramentalne uobecnianie się w duszy ludzkiej powierzył troskę o stawanie się tych spotkań zapodmiotowanej w Chrystusie nieomyślnej opiece kapłańskiej, prorockiej i nauczycielskiej Kościoła, będącego zjednoczonym przez Ducha Świętego zespołem osoby Chrystusa i osób ludzkich. Nieomyślność w tym zespole papieża, widzialnie zastępującego wobec nas Chrystusa, nieomyślność zagwarantowana przez Chrystusa, jest znakiem, że w dalszym ciągu Bóg sam sprawia w nas swą obecność i czuwa nad zgodnym z jego życzeniami

faktycznym realizowaniem się w człowieku tego, co objawił, troszcząc się tym samym o nasze poznanie Go i wiedzę o nim zgodne z prawdą.

9.4.5.1. Ujęcie filozoficzne

Z punktu widzenia filozoficznego Bóg jest istnieniem. Jest samoistnym, a więc absolutnym, niezłożonym, nieskończenie prostym aktem istnienia. Niczym nieuwarunkowany, nie mający przyczyny, jest pierwszym bytem, który z racji swej wyjątkowej struktury ontycznej zawsze jest i wyprzedza swym nieustannym trwaniem wszystkie byty nieabsolutne. Te nieabsolutne byty, a więc uniedoskonalone złożeniem z istnienia i istoty, i w związku z tym wymagające przyczyny sprawczej egzystencjalnie przeciwstawiającej je niebytowi, wskazują na obecność w rzeczywistości tego niezwykle samoistnego istnienia, które jest pierwszą przyczyną stwarzającą byty przygodne i nieustannie podtrzymującą je w ich stworzonym istnieniu. Będąc samoistnym istnieniem Bóg posiada „cechę” konieczności. Znaczy to, że nie może być inny, że zawsze samoistnie istnienie. Dzięki temu rzeczywistości nie wyprzedza niebyt, z którego przecież nic bytującego nie mogłoby się wyłonić, i możemy odrzucić absurdalną tezę, że to, czego nie ma, jednocześnie jest, gdyby powodowało swoje istnienie. Rzeczywistość przygodna, nieabsolutna, jest rzeczywistością, ponieważ istnieje jej absolutne, stwarzające ją źródło istnienia, niestworzony byt pierwszy, samoistny, stanowiący osobną rzeczywistość Boską, najdoskonalszą pełnię istnienia. Ta sytuacja pełni bytu, który jest stwarzającą przyczyną pierwszą, pozwala nam wykryć wewnętrzną dynamikę i ontyczne bogactwo zawartości samoistnego istnienia. Jako przyczyna jest tym, co sprawia. Wszystkie pozytywne zrealizowania istnieją dlatego, że Bóg jest aktem, wyposażonym w pełnię bytowania. Odnosi się więc do niego w nieemanacyjny sposób to wszystko, co w sensie aktu stanowi każdy byt. Każdy byt niesamoistny (a więc stworzony, jeżeli nie mógł sprawić swego istnienia), jest prawdą, dobrem, pięknem, jednością, czymś pozytywnym i zrealizowanym. Jest prawdą, ponieważ stanowi przedmiot intelektualnego, zgodnego z faktami ujęcia. Jest dobrem, ponieważ może być przedmiotem akceptacji i wyboru. Jest jednością różniącą się od innych bytów i stanowi odrębną, egzystencjalnie niepowtarzalną strukturę ontyczną. Jest czymś realnym, nie jest bowiem jednocześnie niebytem. Bóg więc, jako byt, jest

także prawdą, dobrem, pięknem, jednością, jest samoistnym aktem istnienia na miarę absolutnej pełni. Jako pełnia bytu nie zawiera braków. Nie zawiera wobec tego możliwościowo bytującej materii. Jest niematerialny. Jego niematerialność nie jest jednak tylko brakiem wynikających z materii uszczegółowień. Będąc samoistną pełnią bytu, nie zawierającą braków i stanów, możliwościowych, istnieje niezależnie od wszystkiego, co zmienne. Ta samodzielność bytowania, wyróżniająca także dusze ludzkie, czyni z niematerialności pozytywną sytuację ontyczną, którą nazywamy bytowaniem duchowym. Bóg jest duchem. Jest rozumnym duchem osobowym, ponieważ rozumność i także wolność są warunkami odrębności bytów duchowych. Jako rozumne, samoistne istnienie Bóg jest osobowy, ponieważ nie tylko pozostaje w relacjach z dobrem i prawdą osób, lecz z racji swej absolutnej samoistności jest pełnią dobra, prawdy, wolności. A wolność, która jest źródłem wyboru i akceptacji dobra, wskazuje, że ta akceptacja w bycie, absolutnym jest pełnią Miłości. Bóg jest więc istnieniem, prawdą, dobrem, miłością, jest rozumną osobą, pełnią intelektu i pełnią osobowego bytowania. Wszystkie te momenty, odkrywane w relacji Boga do stworzonych przez niego skutków, są w samym Bogu tym samym, samoistnym istnieniem.

9.4.5.2. Ujęcie teologiczne

W Objawieniu chrześcijańskim, stanowiącym podstawę katolicyzmu, Bóg objawia się przede wszystkim jako stwórca i ojciec, który poprzez swego Syna wprowadza w swoje wewnętrzne życie całą rodzinę ludzką. Bóg więc pojawia się jako osoba, kierująca się w swoim działaniu miłością i dobrem ludzi, zaproszonych do przyjaźni. Gdy bowiem ludzie, zaproszeni do nadprzyrodzonych osobowych powiązań z Bogiem, nie podjęli tej propozycji, Bóg rozumiejąc niedoskonałość ich rozeznania i widząc ich straty duchowe, wynikające z zamknięcia się w małych perspektywach przyrodzonej rzeczywistości stworzonej, sam staje się człowiekiem, w osobie swego syna, by wyjaśnić ludziom wartość nadprzyrodzonego kontaktu z Bogiem, naprawić szkody wynikające z odrzucenia przez ludzi skierowanej do nich miłości Bożej, nauczyć sposobów realnego i osobowego spotkania z Bogiem, zapewnić o obecności Boga w osobie ludzkiej, gdy człowiek ukocha Chrystusa, Chrystus, który jest synem Boga i jednocześnie człowiekiem, ujawnia ludziom plan Boży powiązania ludzi z

Bogiem poprzez przyjaźń, ujawnia wewnętrzne życie Boga, które jest zespołem powiązań między trzema osobami Boskimi, w swym człowieczeństwie zapoczątkowuje osobową obecność Boga w osobie ludzkiej i poprzez cierpienie ukrzyżowania utrwała te powiązania z tymi, którzy mu uwierzyli, w faktycznym, nowym, niezwykłym organizmie nadprzyrodzonym, nazywanym Kościołem. Kościół jest zespołem osób ludzkich i Chrystusa, lecz nie na zasadzie tylko zewnętrznych, przyjacielskich powiązań. Dzięki obecności Ducha Świętego w Chrystusie i jednocześnie w nas Kościół stanowi właśnie nadprzyrodzony organizm, taką całość, w której Chrystus jest jak gdyby poszerzony o wszystkich, którzy go kochają. Stanowią oni jego mistyczne ciało, a więc związek tak głęboki, że chrześcijanin jest dosłownie nadprzyrodzoną „częścią” mistycznego Chrystusa pozostającego wciąż odrębną osobą w Trójcy Świętej i nie naruszającego odrębności ontycznej osób ludzkich. Cały nadprzyrodzony organizm Chrystus zasila wciąż swoją obecnością ukonkretniając się zbawczo w człowieku poprzez sakramenty, stanowiące widzialny znak i fakt nadprzyrodzonego zamieszkania Boga w duszy ludzkiej. To powiązanie z Bogiem jest właśnie zbawieniem i jest zapoczątkowaniem eschatologicznego wymiaru nadprzyrodzonej sytuacji człowieka, to znaczy tego, że przyjaźń z Bogiem może trwać wiecznie, gdy Bóg utwali w nas swoją obecność. Stąd sprawy eschatologiczne, a więc ostateczne, czyli te, które zawsze będą trwałe, już zaczęły się dla osób, które uwierzyły Chrystusowi. Sprawą ostateczną jest więc Chrystus, Trójca Święta, Bóg, jego życzenia wyrażone w Ewangelii. Obecność w nas Boga i nasza obecność w Bogu jest wspólnym przebywaniem, które można nazwać niebem. Polega więc ono na nieustannym trwaniu miłości, wiążącej człowieka i Boga, na nieustannym kontakcie z mądrością Boga. Daje to człowiekowi wielkie, wieczne szczęście, bo właśnie wzajemna miłość uszczęśliwia, wspomagana tak bogatym życiem duchowym Boga i biorącego udział w tym życiu człowieka. Odrzucenie tej perspektywy i szansy jest absurdalnym odrzuceniem proponowanej nam przez Boga miłości, i jest zanegowaniem naszego własnego losu, wyborem naszych spraw i perspektyw, zamknięciem się w drobiazgach, podniesionych do rangi celów ostatecznych. Ta sytuacja, a więc głównie zrezygnowanie z obejmującej nas przyjaźni Bożej, jest grzechem, czyli szkodą wyrządzaną samemu sobie, zanegowaniem dobra. Dyskwalifikuje to człowieka, bo oddziela go od Boga, który jest samym dobrem i samą

miłością. Ta negacja miłości, jej odrzucenie, stawia człowieka poza miłością i poza jej ostatecznym utrwaleniem w Bogu. Jest sytuacją, która nazywa się piekłem. Uznanie pomyłki, przyjęcie miłości ofiarowanej nam przez Boga jest odpuszczeniem grzechu, czyli sytuacją powrotu. Grzech dalej nie istnieje, gdy nastąpił powrót. Właśnie odkupienie jest tą stałą po śmierci Chrystusa na krzyżu gotowością Boga do udzielenia nam wewnętrznego życia Trójcy Świętej, gdy tylko człowiek skieruje do Chrystusa swoją miłość. Naturalna miłość osoby ludzkiej jest ontycznym terenem, na który Bóg wnosi stworzoną dla nas miłość nadprzyrodzoną, stanowiącą narzędzie naszego osiągnięcia Boga. W zdolność naturalnej ufności Bóg wszczepia nadprzyrodzoną nadzieję, która polega na naszej obecności w tym, co Bóg o sobie objawił. W naturalną naszą zdolność zawierzenia ludziom i Bogu Bóg wszczepia wiarę nadprzyrodzoną, która jako uwierzenie prawdziwemu Bogu otwiera nas na Boga i zapoczątkowuje w naszej duszy obecność Bożą. W tych warunkach właśnie Trójca Święta czyni mieszkanie w osobie ludzkiej. Duch Święty udziela swych darów, które owocując związują coraz mocniej z Bogiem Ojcem nadprzyrodzoną miłość ludzką na miarę tego życia Bożego, które Chrystus stając się człowiekiem ukonkretnił w sobie dla nas, i które przez niego na życzenie Ojca kształtuje w naszej duszy Duch Święty. Znakiem, że cała ta rzeczywistość nadprzyrodzona jest prawdziwa, stało się zmartwychwstanie Chrystusa, ten zdumiewający fakt o przyrodzonych i nadprzyrodzonych wymiarach, uzasadniających zmartwychwstanie także ludzi w całej ich ontycznej strukturze z duszy i ciała, aby jako osoby ludzkie trwały na zawsze w uszczęśliwiającej miłości z Bogiem, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

To zestawienie filozofii i teologii Boga ma na celu pokazanie odrębności ujęć i argumentacji oraz prośbę, aby znając tezy obu tych stanowisk nie mieszać ujęć filozoficznych z ujęciami teologicznymi. Chodzi bowiem o to, aby w koncepcji Boga pozostawać na obszarze religii i na obszarze nauki osobno formułując ujęcie filozoficzne i osobno rozważając prawdy objawione. Odrębny, metodologiczny obszar tych koncepcji, którego przestrzeganie jest warunkiem prawidłowości wnioskowania, nie zmienia faktu, że w światopoglądowym ujęciu obie koncepcje Boga mogą stanowić

dla nas pełny obraz uzupełniających się filozoficznych i teologicznych twierdzeń ukazujących Boga jako osobę, która jest istnieniem i miłością.³²

9.5. Uwagi końcowe

Zestawiający koncepcje Boga historyk filozofii współczesnej dowiadyuje się przede wszystkim tego, że najczęściej spotykane na temat Boga myślenie światopoglądowe i ideologiczne wyraża się w operowaniu zbitkami problemów, ujęć i koncepcji. Podstawową zbitką jest łączenie ujęć wyobrazeniowo-przestrzennych z ujęciami filozoficznymi. Powstają w wyniku tego różne odmiany stanowisk politeistycznych, a nawet panteistycznych. Gdy w ujęciu filozoficznym zwycięży analiza treściowa, otrzymujemy koncepcje deistyczne i ewolucjonistyczne, tłumaczące odrębność bytów i Boga w ramach tego samego kosmosu. Gdy z kolei koncepcja Boga jest formułowana z pozycji praktycyzmu, dochodzi się do deifikacji różnych bytów strukturalnie nieabsolutnych, jak siły przyrody, sama przyroda lub człowiek. Ujęcia te wprowadzają w wymieniony tu już politeizm o orientacji często deistycznej. Wprowadzenie koncepcji Boga w porządek światopoglądowy lub ideologiczny uniemożliwia z racji metodologicznych filozoficznie prawdziwą analizę rzeczywistości i uniemożliwia argumentację, ponieważ światopoglądu, zbudowanego z twierdzeń należących do wielu różnych nauk, nie można dowodzić. Ukształtowane w nas przez scjentyzm słuszne zaufanie do nauk szczegółowych wiąże się z błędem uznania wyników tych nauk za odpowiedź jednocześnie filozoficzną. Może to mieć źródło w tradycji analiz filozoficznych wyłącznie treściowych, które, prawdę mówiąc, nie różnią się od również treściowych analiz w naukach przyrodniczych. I nawet miał rację Comte, że w analizach nauk przyrodniczych widział więcej danych, umożliwiających sprawdzenie i dowodzenie twierdzeń. Dziś jednak wiemy z ogólnej metodologii nauk, że występują różne koncepcje nauki i różne koncepcje filozofowania, i że filozofia z racji swego przedmiotu badań i metod zasadniczo różni się od nauk przyrodniczych. Gdy odróżni się analizy treściowe od analiz egzystencjalnych, i gdy przeprowadzi się konsekwentną analizę egzystencjalną, filozofia jawi się nie tylko jako odrębny zespół narzędzi badania rzeczywistości, lecz także staje się wyłącznym terenem

³² Obszerną bibliografię koncepcji Boga zestawia np. ks. W. Granat, *Teodycea*, dz. cyt., s. 452-475.

metodologicznym, na którym można odkryć obecność Boga w rzeczywistości, poznawanej przy pomocy władz zmysłowych i intelektu. Błąd więc mieszania aspektów, różnych obszarów metodologicznych, różnych pytań stawianych rzeczywistości i błąd stosowania niewłaściwych narzędzi badawczych do danego przedmiotu analizy, uniemożliwiają prawidłowe i odpowiedzialne sformułowanie niesprzecznej koncepcji, która jest opisem i oznaczeniem obecnego w rzeczywistości Boga.

Najogólniej można powiedzieć, że zestawione tu aktualne dziś w myśleniu ludzkim koncepcje Boga wskazują przede wszystkim na dwa główne typy metafizyki, w których wyprowadza się wniosek o istnieniu Boga:

1. Jest to egzystencjalna analiza rzeczywistości w ramach klasycznie uprawianej, pluralistycznej filozofii tomizmu egzystencjalnego.
2. I jest to treściowa analiza filozoficzna powiązana z wyobrażeniowym, stąd monistycznym obrazem świata, uzasadnianym wnioskami metodologicznie nieprawidłowo wyprowadzonymi z nauk przyrodniczych.

To pomieszanie w treściowo-wyobrażeniowym obrazie świata różnych obszarów metodologicznych, często nie daje ludziom możliwości wybronięcia się przed politeizmem, monizmem, deizmem, czy nawet przed efektowną koncepcją św. Augustyna, Dunska Szkota i Kartezjusza. Odróżnienie poza tym ujęć teologicznych i filozoficznych daje szansę tomistycznej analizie egzystencjalnej zaproponowania koncepcji, w której nasze poznanie ludzkie ujmuje egzystencjalną rzeczywistość Boga, jako rację istnienia bytów przygodnych.

10. RÓŻNICA MIĘDZY PRZYRODZONYM I NADPRZYRODZONYM SPOTKANIEM CZŁOWIEKA Z BOGIEM

(granica między filozofią i religią)

Człowiek w swym życiu wielokrotnie spotyka Boga. Nie każde jednak takie spotkanie jest religijne i nie każde jest nadprzyrodzone.

10.1. Przyrodzone spotkanie intelektualne

Najczęstsze jest przyrodzone spotkanie intelektualne. Po prostu poznajemy, że Bóg jest. I kontakt naszego intelektu z Bogiem sprowadza się tu tylko do wiedzy, że Bóg istnieje. Jest to więc spotkanie w porządku wiadomości o Bogu. Tych przyrodzonych spotkań intelektualnych może być kilka.

1. Może to być spotkanie intelektualne w porządku refleksji zdrowego rozsądku.

a) Wyraża się ono we wnioskach, wyciągniętych z doznań estetycznych: z piękna krajobrazu, z misternej budowy wszechświata. Stwierdzając istnienie piękna dochodzimy do wniosku, że istnieje źródło piękna, jego przyczyna, piękno samo w sobie. Odkrywamy wtedy metafizyczną przyczynę piękna, którą, owszem, jest Bóg, lecz Bóg jako byt, a nie Bóg jako Bóg sprawiający swą nadprzyrodzoną obecność w duszy człowieka. Zresztą w obydwu wypadkach stwierdzenie jest tylko myśleniem ludzkim.

b) Wiążą się z tym wnioski, wyciągnięte z dostrzeżenia relacji przyczynowych między bytami, że np. świat nie mógł powstać sam z siebie bez zewnętrznych uwarunkowań. Dopuszczamy wtedy istnienie pierwszej przyczyny świata.

c) Mogą to być także wnioski, wyciągnięte z przeżycia wartości moralnych, np. z doznania dobroci ze strony ludzi, z doznania przyjaźni, czyjejś sprawiedliwości miłości, z przeżycia wartości wiedzy, czy z przeżycia niewystarczalności ludzkiej dobroci, sprawiedliwości, miłości. Ciesząc się jednak dobrocią, sprawiedliwością, miłością, wiedzą, kierujemy się ku Bogu upatrując w Nim źródło tych wartości.

d) Niekiedy jest to światopoglądowe wykorzystanie wiedzy objawionej na podstawie lekcji religii i literatury religijnej. To, co wiemy o Bogu, stosujemy na terenie światopoglądu jako normę, wyznaczającą nasze postępowanie.

2) Może to być także spotkanie intelektualne w porządku refleksji już naukowej.

a) Rozważa się wnioski filozoficzne, wyciągnięte z poznawania rzeczywistości. Stwierdzamy np. że poszczególne byty istnieją. Zastanawiamy się, czy same

udzielają sobie istnienia. Dochodzimy do przekonania, że żaden byt nie może utworzyć siebie. Może być albo sam z siebie albo mieć przyczynę w bycie samoistnym. Skoro są byty czasowe i nie są przyczyną siebie, istnieje byt samoistny jako przyczyna ich istnienia.

b) Rozważa się wnioski teologiczne, uzyskane z przemyślenia i interpretacji prawd objawionych. Znamy po prostu życzenia Boże skierowane do nas, pojmujemy, kim Bóg jest, znamy objawione prawdy o Kościele, o sakramentach, o wewnętrznym życiu Boga. Decydujemy się uznać Objawienie dla jego sensowności i prawdziwości. I jesteśmy w tym źródłem naszej przyrodzonej wiary, naszej decyzji uznania przyrodzonej i nadprzyrodzonej wiedzy o Bogu.

Wszystkie wymienione ujęcia stanowią jednak tylko porządek wiedzy i porządek przyrodzonej wiary, która polega na uznaniu tej wiedzy. Jest to więc z tej racji w obydwu wypadkach tylko intelektualne i przyrodzone spotkanie z Bogiem. Wiedza, uzyskana w wyniku naszego poznawania świata i poznawania Objawienia, jest czynnością przyrodzoną i przyrodzone, nasze jest zdecydowanie uznania tej wiedzy, ponieważ z motywu sensowności, która jest wynikiem rozumowania. I niekiedy tę wiedzę i tę decyzję błędnie uważa się za życie religijne.

10.2. Osobowe spotkanie nadprzyrodzone

Spotkaniu intelektualnemu należy przeciwstawić osobowe i z tego względu nadprzyrodzone spotkanie człowieka z Bogiem. Jest ono nadprzyrodzone wtedy, gdy objawioną informację Boga uznajemy nie dla jej sensowności, odkrytej w rozumowaniu, lecz że objawił ją nieomylny i prawdomówny Bóg. Nasza decyzja opiera się wtedy nie na naszym rozumowaniu, lecz na autorytecie Boga, któremu ufamy i którego przyjmujemy w swej duszy opierając na Nim naszą decyzję i argumentację. Takie uznanie prawd objawionych jest nadprzyrodzonym aktem wiary, aktualizującym osobową obecność w nas Boga.

Ta osobowa obecność w nas Boga, podobnie jak każda relacja między osobami, wyraża się np. właśnie w obecności, rozmowie, przyjaźni. Obecność Boga w duszy osoby ludzkiej nazywa się w języku teologicznym łaską, rozmowa ze względu na swą

specyfikę została nazwana w teologii modlitwą, a przyjaźń duszy ludzkiej z Bogiem ma wymiar miłości.

Osobowe, a więc nadprzyrodzone, ponieważ spowodowane przez Boga, spotkanie człowieka z Bogiem może być jednak dwojakie:

1. Może to być spotkanie osobowe niewłaściwe, gdy, najkrócej mówiąc, swoje relacje z Bogiem opieramy tylko na sprawiedliwości. Składamy wtedy Bogu liturgię czci i domagamy się za to opieki, bezpieczeństwa, deszczu, pogody, zdrowia, nawet szczęścia. W momentach cierpienia mamy żal do Boga, że np. spotkały nas choroby, że śmierć odebrała nam naszych bliskich, że utraciliśmy czyjąś miłość. Nasze spotkanie z Bogiem, realne, osobowe, nadprzyrodzone, sprowadza się jednak tylko do takiej obecności i modlitwy, które polegają na wymianie świadczeń, omówieniu ich i na nie nawiązywaniu przyjaźni.

2. Spotkanie osobowe właściwe, polega na przyjaźni łączącej człowieka i Boga. Jest wyznaczone miłością i za cel stawia sobie miłość. Takie właśnie spotkanie jest czymś specyficznym dla katolicyzmu. To nie jest już tylko wiedza i to nie jest tylko oparta na sprawiedliwości wymiana świadczeń. To jest pełna miłości obecność osoby Boga w naszej duszy, podejmującej Boga miłością ze wszystkich sił, całym sercem, całą miłującą osobą. w pełni uszczęśliwiającej przyjaźni.

Skoro miłość stanowi osobową więź, łączącą Boga i człowieka w nadprzyrodzonym spotkaniu, należy rozważyć, czym jest miłość.

I znowu trzeba odróżnić miłość przyrodzoną i nadprzyrodzoną.

Miłość przyrodzona jest wyborem dobra, wyborem i akceptacją osób ludzkich i nawet jest wyborem i akceptacją Boga. Jest jednak przyrodzona z tej racji, że wybór i akceptacja mają źródło w naszej decyzji, w naszej woli, zmobilizowanej do działania fascynacją, zachwytem, rozumowaniem. Wiąże nas faktycznie z dobrem, z ludźmi, z Bogiem. Nie ma jednak siły spowodowania w nas obecności czyjejś miłości. Jest tylko otwarciem serca, gotowością przyjęcia daru miłości przywoływanego i oczekiwanego od ukochanych osób. Gdy osoba ludzka odpowie miłością na naszą miłość, wniesie w ludzkie serce swą duchową obecność, swoje wartości, udział w naszym wewnętrznym

życiu dopuszczając jednocześnie do udziału w swoim osobowym życiu. To samo więc musi uczynić Bóg.

Miłość nadprzyrodzona jest wniesioną, w nas przez Boga zdolnością, daną do dyspozycji naszej duszy, by tą miłością człowiek - wybierający Boga w akcie nadprzyrodzonej wiary, dosięgnął Go, przyjął. Jest to kierowane przez naszą wolę lecz udzielone nam przez Boga działanie, które polega na utworzeniu w duszy swoistego, właśnie udzielonego terenu obecności Bożej. Bóg przywołany naszą przyrodzoną miłością, wszczepia w tę miłość stworzoną dla nas miłość nadprzyrodzoną, swoisty teren, na którym może zamieszkać. Miłość nadprzyrodzona jest więc nadprzyrodzonym otwarciem serca, udzieloną nam przez Boga gotowością przyjęcia daru niestworzonej miłości, którą jest Bóg w swej istocie. Gdy więc Bóg będący Miłością odpowie miłością na obecną w nas kierowaną ku niemu miłość nadprzyrodzoną, wniesie w osobę ludzką swą duchową obecność, swoją stanowiącą go miłość. Bierze wtedy udział w naszym religijnym, nadprzyrodzonym wewnętrznym życiu i tworzy to życie dopuszczając nas do udziału w swoim wewnętrznym życiu Trójcy Osób.

Dodajmy, że nasza ludzka, przyrodzona miłość cała we właściwym i pełnym sensie kieruje się do człowieka jako do swego pełnego celu. W pełni dosięga człowieka, przenosi nasze życie w serce drugiej osoby ludzkiej. I gdybyśmy nie kochali człowieka, nie byłoby w naszej duszy głosu, przywołującego Boga, i terenu, na który Bóg może wniesić stworzoną dla nas osobną miłość nadprzyrodzoną, stanowiącą z kolei miejsce zamieszkania w nas Boga. Z tej strony, naszą ludzką miłością nie wejdziemy w rzeczywistość Boga. Możemy go odkryć intelektem, poznawać, nawet kochać naszą naturalną, przyrodzoną miłością. Zawsze to jednak będzie kontakt zewnętrzny, tylko przywoływanie Boga. Dopiero udzielona nam przez Boga miłość nadprzyrodzona we właściwym i pełnym sensie kieruje osobę ludzką do Boga, jako do ostatecznego celu. W pełni dosięga Boga, przenosi nasze życie w odrębną, inną od naszej rzeczywistość Boga. Spotkanie osobowe Boga i człowieka, realne powiązanie, obecność Trójcy Osób w naszej duszy i nasza obecność w Bogu są możliwe wyłącznie przy pomocy środków, udzielonych z tamtej strony, czyli przy pomocy nadprzyrodzonej miłości. Taki jest porządek przyczyn. Tym, co ludzkie, dosięgamy człowieka, tym, co boskie, dosięgamy Boga. To, co w nas jest boskie, nie może pochodzić od nas, mimo że jest nasze, dane

nam do dyspozycji i zapodmiotowane w naszej duszy. To bowiem, co jest duchowe, nie jest jeszcze boskie. Swoim duchowym działaniem i swoją duszą nie możemy wejść na teren miłości Boga. Możemy miłość Bożą tylko otrzymać. Jest ona darem, tak jak darem jest nasza miłość do człowieka. Bóg musi wnieść w nas swoją miłość, żebyśmy mogli Go ukochać, tak jak człowiek musi wnieść w nasze serce swoją miłość, żeby dar naszej miłości mógł z tą otrzymaną miłością stanowić przyjaźń osób. Dar stworzonej miłości nadprzyrodzonej, przywołany naszą przyrodzoną miłością, powoduje, że skierowana przez nas do Boga miłość nadprzyrodzona sprawia zamieszkanie w nas Boga, będącego, niestworzoną miłością. Realizuje się w ten sposób osobowe, właściwe spotkanie Boga i człowieka, stanowiące nadprzyrodzoną przyjaźń.

Nadprzyrodzone spotkanie Boga i człowieka zachodzi więc wtedy, gdy źródłem powiązań osoby ludzkiej z Trójcą Osób jest sam Bóg; gdy - wobec tego - to nie jest tylko wiedza, lecz gdy to jest realna, właśnie osobowa obecność Boga w osobie ludzkiej; gdy to nie jest tylko nastrój, jakaś pobożna atmosfera, lecz realna miłość przyrodzona i nadprzyrodzona, kierujące nas do Boga.

To zamieszkanie w nas Boga, to nadprzyrodzone, osobowe spotkanie, teraz, po przyjściu Chrystusa na ziemię, dokonuje się przez chrzest, przez akt wiary, przez miłość, przez wprowadzenie w duszę ludzką miłującą nas sakramentalnej obecności Boga.

Chrzest jest zbawczym uobecnieniem się w nas Chrystusa, a z Chrystusem całej Trójcy Świętej, która jest jednym Bogiem. Chrzest jest znakiem, który na mocy decyzji Chrystusa sprawia to, co oznacza. Jest tu rozumiany, jako chrzest sakramentalny i jako chrzest pragnienia, który realizuje się wtedy, gdy kierujemy swoją uwagę do prawdy, do dobra. Gdy ich poszukujemy, już je wybieramy, akceptujemy. A akceptując je chcemy tym samym Boga, który jest pełnią prawdy i dobra. Ta akceptacja jest już miłością. A każda miłość przywołuje Boga. Gdy kochamy swoje dzieci, współmałżonka, rodziców, przyjaciół, ludzi, każdego człowieka, i swoich wybranych, znajdujemy się w warunkach, które zapewniają przyjście Boga. I Bóg przychodzi. Wszczepia w naszą zdolność zaufania nadprzyrodzoną wiarę, w naszą miłość wszczepia stworzoną dla nas miłość nadprzyrodzoną, która kontaktuje nas z Bogiem i sprawia jego osobową w nas obecność. Staje się ona przyjaźnią, czyli wzajemnym powiązaniem osób w miłości.

Św. Jan od Krzyża uważa, że miłość łącząca człowieka z Bogiem polega na uzgodnieniu naszej woli z wolą Boga, czyli naszych życzeń z życzeniami Bożymi. A Bóg życzy sobie, byśmy ukochali Chrystusa. Gdy ukochamy Chrystusa, wtedy Trójca Święta przychodzi do naszej duszy i czyni w niej mieszkanie. Miłość człowieka do Boga jest więc zgodnością naszego postępowania z postępowaniem Chrystusa w porządku wiary, ufności i miłości. Tekst Ewangelii potwierdza to ujęcie. Czytamy tam bowiem, że „kto spełnia wolę mojego Ojca,... ten wejdzie do Królestwa Niebieskiego”, czyli ma udział w wewnętrznym życiu Boga. A ten udział w wewnętrznym życiu Boga nazywamy łaską. Według św. Pawła „łaska (...) to życie wieczne w Chrystusie Jezusie”.

Widzimy, że do nawiązania naszego nadprzyrodzonego kontaktu z Bogiem jest konieczny Chrystus. Chrystus bowiem stając się człowiekiem przystosował wewnętrzne życie Boga do naszej pojętości. I wciąż jest miarą naszych religijnych powiązań z Bogiem. Jest konieczną drogą do Boga, bramą nadprzyrodzonego życia.

Jest jednak w Psalmach zdanie inaczej określające naszą miłość do Boga: „jak jeleń na pustyni pragnie wody, tak dusza moja tęskni do Ciebie, Boże”. Tęsknota całego serca, całej duszy, wszystkich sił najpełniejsze skierowanie naszej osoby do ukochanej osoby Boga, to jest miłość do Boga.

Taką miłość przeżywał Abraham. Tęsknił, poszukiwał Boga, oczekiwał.

Abraham jest w Hebronie. Odwiedzają go trzej podróżni. Abraham nie wie jeszcze, że Bóg jest Trójcą Osób, ale wie, że ci trzej podróżni, to Bóg, który przyszedł. Oczekiwany, wypatrywany, wytęskniony Bóg. Abraham przeżywa zachwyt, miłość. Rozmawia z podróżnymi, z Bogiem. Rozmawia o zagrożonych z Sodomy i Gomory. Miłością wobec ludzi wyraża Bogu miłość.

I jest sprawa ofiarowania Izaaka. Abraham na swój sposób rozumie życzenie Boga. Izaak jednak nie zostaje zabity. Bóg tylko uczył Abrahama miłości: w duszy człowieka musi być miejsce także, na miłość do Boga, którą Bóg podejmuje i doskonali przez wniesienie w nasze serca stworzonej dla nas miłości nadprzyrodzonej. Bóg nie odbiera Abrahamowi miłości do Izaaka. Oddaje mu syna. Bóg tylko uczy, że miłość ludzka przywołuje Boga, który przychodzi, i naszą ludzką, przyrodzoną miłość doskonali miłością nadprzyrodzoną, by w tym środowisku zamieszkać.

Nadprzyrodzone spotkanie Boga i człowieka zapoczątkowuje więc Bóg stając się w nas obecny, gdy przywoła Go nasza ludzka, przyrodzona miłość głosem tęsknoty lub decyzją na przyjęcie sakramentu chrztu. Gdy to więc jest nie tylko wiedza i nie tylko nasze zaakceptowanie prawdy o istnieniu Boga, lecz gdy to jest poprzez nadprzyrodzoną miłość realny, osobowy kontakt, sprawiany przez Boga w widzialnym znaku chrztu lub w akcie kierowanej do Boga przyrodzonej miłości, którą doskonali udzielona nam miłość nadprzyrodzona, pozwalająca nam poprzez Chrystusa wejść w kontakt z wewnętrznym życiem Boga. Miłość więc kontaktuje nas z Bogiem.

Czy jest człowiek, który nie przeżywa miłości? Dodajmy więc prośbę, aby tą miłością objął także Boga. I dodajmy słowa z antyfony na komunię: „skosztujcie i zobaczcie, jak Pan jest dobry; szczęśliwy człowiek, który mu ufa”.

Szczęśliwy człowiek, którego z Bogiem wiąże miłość!

ZAKOŃCZENIE

Pod koniec naszego intelektualnego poszukiwania Boga należy uświadomić sobie i powtórzyć, że gdy w ramach teorii pluralizmu bytów stosujemy filozoficzną analizę egzystencjalną, dochodzimy do wykrycia w rzeczywistości absolutnego istnienia samoistnego na podstawie stwierdzenia w bezpośrednio poznawanych przez nas bytach odrębności w nich istnienia i istoty. Ontyczne złożenie w tych bytach powoduje ich nieabsolutność, która domaga się przyczyny sprawczej w absolutnym istnieniu samoistnym.

Jeżeli bowiem pluralistycznie pojęte byty przygodne nie mogą być źródłem swego istnienia, ponieważ nie istniejąc nie mogły tego istnienia sobie udzielić (niebyt więc nie mógł być przyczyną bytu), i skoro te byty jednak istnieją, to wobec tego zapoczątkowujące je istnienie otrzymały. Wynika z tego, że istnieje realny byt pierwszy, i że udzielił istnienia bytom przygodnym, skoro ani niebyt, ani one same nie mogły być przyczyną swego istnienia.

Inaczej mówiąc, ponieważ pluralistycznie pojęte byty tracą istnienie, nie stanowi ono ich istoty. Złożone więc z istnienia i istoty domagają się racji swego bytowania w samoistnym istnieniu, aby wykluczyło się ich samodzielne przejście z niebytu do bytu, czyli aby wykluczyła się tożsamość nieistnienia i istnienia.

Wiemy więc o bycie pierwszym głównie to, że udziela istnienie. Dzięki temu udzielonemu istnieniu właśnie go wykrywamy. Skoro udziela istnienia, istnieje i jest istnieniem, ponieważ przyczyna sprawcza jest tym, co sprawia.

Niezapoczątkowana realność bytowa samoistnego aktu istnienia jest dynamiczną ciągłością osobowego trwania, które wyraża się w stwórczym przyczynowaniu przygodnego istnienia i w aktualizowaniu wewnętrznych relacji pochodzenia tego wszystkiego, co w obrębie ontycznej całości bytu pierwszego stanowi równą samoistnemu aktowi istnienia egzystencjalną zawartość.

Najkrócej można powiedzieć, że samoistny akt istnienia, to absolutne, nie zapoczątkowane, niezłożone, dynamiczne trwanie koniecznej realności, która aktualizuje się w swej ontycznej zawartości osobowych relacji, i która stwarza oraz zachowuje we względnym trwaniu przygodne akty istnienia.

Byt przygodny jawi się tu jako zapoczątkowujące go istnienie, dezabsolutyzowane aktualizowaną przez niego istotą, w której forma jest uniedoskonalona materią. Jest to byt przygodny ujmowany w zmysłowoumysłowym poznaniu, zbudowany z aktu i możliwości tak w porządku egzystencjalnym (istnienie i istota), jak i w porządku treści (forma i materia). Jako złożony jest właśnie nieabsolutny i domaga się racji swego istnienia w samoistnym istnieniu absolutnym.