

Edmund Morawiec

Uwagi na temat stosunku filozofii bytu do filozofii Boga

Studia Philosophiae Christianae 9/1, 279-292

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDMUND MORAWIEC

UWAGI NA TEMAT STOSUNKU FILOZOFII BYTU DO FILOZOFII BOGA

Wiadomą jest rzeczą, że dyscypliny filozoficzne: filozofia bytu oraz filozofia Boga, określana niekiedy teologią naturalną, w wykładzie traktuje się jako odrębne, co więcej wśród opracowań istnieją odrębne ich ujęcia podręcznikowe. Rozważania zmierzać więc będą w kierunku odpowiedzi na pytanie: „filozofia bytu i filozofia Boga — nauki dwie czy jedna”? Zamierzenie to zrealizuje się w dwu dopełniających się częściach: analizie tych dwu dyscyplin filozoficznych ze względu na ich kryteria epistemologiczne oraz pierwszeństwa tych dziedzin poznania względem siebie. Całość rozważań poprzedzi się przedstawieniem najnowszych poglądów na ten temat.

I. Poglądy na temat stosunku filozofii bytu do filozofii Boga

Wśród poglądów na stosunek metafizyki do filozofii Boga, ujętych jako wydzielanych układów twierdzeń o właściwej im problematyce istnieją dwa przeciwstawne stanowiska, z których jedno wyraża się w przekonaniu, iż między wyżej wymienionymi naukami nie ma różnicy, drugie według którego taka różnica istnieje. Stanowisko pierwsze charakteryzuje się przekonaniem, że istnieje jedność nie tylko dotycząca wyżej wspomnianych dyscyplin filozoficznych, ale wszystkich. Wprawdzie twierdzi się tu, że tezy filozoficzne można klasyfikować według rodzajów bytu, których dotyczą i grupować z jednej strony tezy odnoszące się do bytów przygodnych: przyrody martwej, ożywionej, człowieka — i tezy odnoszące się do bytu koniecznego, to jednak grupy te należy traktować jako całości stanowiące integralne części całości nadrzędnej jaką jest filozofia. Podkreśla się też, że w żadnym przypadku nie należy ich pojmować jako odrębnych samoistnych nauk filo-

zoficznych. Żadna bowiem część filozofii nie ma właściwego przedmiotu, metody i celu. Nadto podkreśla się, że wszystkie tezy filozoficzne wiążą się ściśle ze sobą tworząc organiczną całość. Powodem odgraniczenia wyraźnego poszczególnych dyscyplin filozoficznych jest mieszanie samej filozofii, jej dyscyplin, z ich wykładem. Coraz większa bowiem specjalizacja w dyscyplinach filozoficznych sprawia, że uprawiający te nauki mogą skupiać swą uwagę na niektórych tylko tezach filozoficznych i te tylko wyklądać. Każdy wykład poza przytoczeniem wykładanych tez, zawiera mniej lub więcej obszerny komentarz, nie tylko podający ich uzasadnienie, lecz także szereg wiadomości zaczerpniętych z różnych nauk, jak historia, metodologia i inne, wprowadzonych ze względu na różne skojarzenia zachodzące w umyśle wykładającego i z uwagi na różnorodne potrzeby, choćby natury dydaktycznej. Skutkiem tego wykład niewielkiej ilości tez filozoficznych może urosnąć do olbrzymich rozmiarów. Wówczas nie trudno wziąć przez omyłkę sam wykład za rzekomo odrębną naukę¹.

Wobec tej koncepcji filozofii np. podział filozofii na filozofię bytu, kosmologię, psychologię i teologię naturalną nie ma merytorycznego uzasadnienia. Również ogólniejszy podział filozofii na: metafizykę ogólną i szczegółową nie ma uzasadnienia. Podkreśla się bowiem w tej koncepcji, że podział na metafizykę ogólną i szczegółową wywodzi się od Wolffa, a nie od Tomasza z Akwinu. Wprowadzony do Tomasza teorii metafizyki, nie stanowi jej rozwinięcia ale wypaczenie. Teologia naturalna zgodnie z tym stanowiskiem jest wypracowana w ramach metafizyki ogólnej. Stanowisko to w Polsce reprezentuje, najogólniej mówiąc, Szkoła Kulowska. W tym duchu też piszą filozofowie zachodni jak: F. van Steenberghen², G. P. Klubertanz i U. R. Holloway³ oraz J. F. Anderson⁴. Nie przyjmują tylko jednakowej argumentacji za ścisłą jednością tych dyscyplin. I tak niektórzy, uważając, iż przed-

¹ Por. J. Kalinowski, *O istocie i jedności filozofii*, „Roczniki Filozoficzne KUL”. VI(1958) z. 1, 10. Zob. także na ten temat: St. Kamiński, *Metodologiczna problematyka poznania Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 2(1965) 294—305; M. A. Krąpiec, *O rozumienie metafizyki*, „Znak” XV (1963) 1077—1082; B. Bejze, *Problemy dyskusyjne w teodycei tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1965) 5—13; J. Zdybicka, *Problem Boga we współczesnym tomizmie*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968 s. 319—439.

² *Ontologie*, wyd. II, Louvain 1952.

³ *Being and God. An Introduction to the Philosophy of Being and to Natural Theology*, New York 1963.

⁴ *Natural Theology. The Metaphysics of God*, Milwaukee 1962.

miotem poznania metafizycznego jest byt jako przygodny, ukazują organiczny związek problemu Boga ze strukturą bytu przygodnego a tym samym metafizyki. Takie stanowisko prezentują: Kalinowski⁵ oraz Holloway⁶. Inni argumentują ową jedność następująco: „skoro metafizyka ogólna zajmuje się bytem jako bytem w ogóle, to musi już rozwiązać zagadnienie bytu absolutnego, którego naturą jest po prostu być. Jedynie w kontekście tej ostatniej są zrozumiałe i mają wartość dowody na istnienie Boga”⁷.

Stanowisko drugie uznające odrębność tych dyscyplin, zrodziło się — jak podkreślają wyżej wymienieni — w wyniku pewnych nieporozumień. Historycznie rzecz biorąc pierwsze ich oddzielenie nastąpiło już w XVII wieku, a zostało dokonane przez Fr. Bacona. Metafizyka według niego stała się gałęzią filozofii przyrody i miała za przedmiot formalną i celową przyczynę bytów materialnych. O Bogu natomiast rozprawiała teologia naturalna, będąca odrębną częścią filozofii. W sposób podobny problematykę Boga pojmował Chr. Wolff. W ujęciu Wolffa przedmiotem pierwszej filozofii nazwanej przez niego ontologią były najogólniejsze pojęcia o bycie. Bogiem natomiast zajmowała się teologia naturalna rozumiana jako jedna z trzech części tzw. metafizyki szczegółowej, do której zaliczał także: kosmologię i psychologię zwaną wówczas „racjonalną”. Wolfiańska interpretacja traktatu o Bogu uległa szybkiemu rozpowszechnieniu. Ze współczesnych tomistów pogląd, uznający odrębność omawianych dyscyplin reprezentują: J. Gredt⁸, Gissquière⁹, M. Rast¹⁰. Przedstawiciele wyżej wymienionych dwu stanowisk nie uzasadniają w zasadzie swoich przekonań. Więcej spotyka się tu deklaracji, niż szczegółowej argumentacji, zwłaszcza typu metodologicznego lub epistemologicznego.

⁵ *Ontologia czy aitiologia*, „Znak” XV (1963) 1074, zob. także: *O istocie i jedności filozofii*, „Roczniki Filozoficzne KUL” VI (1958) z. 1, 5—17; Ostatecznie poglądy na temat przedmiotu poznania metafizycznego J. Kalinowski sprecyzował w rozprawie: *Esquisse de l'evolution d'un conception de la metaphysique* w: *Recherches de Philosophie* 1963, 97—133.

⁶ *Being and God...* 182.

⁷ Por. St. Kamiński, dz. cyt. 300.

⁸ *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Freiburg 1955.

⁹ *Deus Dominus, Preelectiones theodicae*, Paris 1950.

¹⁰ *Welt und Got. Philosophische Gotteslehre*, Freiburg 1952.

2. Analiza filozofii bytu i filozofii Boga ze względu na kryteria epistemologiczne

Przez nazwę „kryterium epistemologiczne” rozumie się tu wyrażenie oznaczające przedmiot nauki, zadania oraz metodę nauki. Te trzy elementy strukturalne w sposób adekwatny charakteryzują naturę danej nauki. Analizę wspomnianą rozpocznie się od refleksji nad przedmiotem wymienionych dyscyplin.

a. Przedmiot w filozofii bytu i w filozofii Boga

Pytanie o to, czym zajmuje się dana nauka uchodzi za podstawowe dla problematyki jej teorii. Współczesna teoria nauki wyróżnia dwa rodzaje przedmiotu: przedmiot nauki w jej punkcie wyjścia oraz przedmiot nauki w jej ukonstytuowanym systemie. W pierwszym przypadku przedmiot badań stanowi obszar dla projektowanych obserwacji, albo w ogóle dociekań. Bliższego określenia dokonuje się przez wskazanie aspektu rzeczywistości występującej w ramach wyznaczonego obszaru. Tradycyjni epistemologowie mówią tu o przedmiocie materialnym (ogólnie wzięta dziedzina poznania) oraz przedmiocie formalnym (punkt widzenia rzeczywistości poznawanej). W przypadku drugim, gdy się bierze pod uwagę system wiedzy (nauki), to przedmiotem jego będzie po prostu wszystko, co jest denotowane przez wyrażenia stałe, oraz reprezentowane przez zmienne, występujące w tezach systemu¹¹. Teoretycznie więc można by mniemać, że nauka w początkowym etapie, tj. w stadium pragmatycznym — kiedy badacz, czy grupa badaczy nie posiada jeszcze urobionego ani systemu pojęć, ani twierdzeń o rozważanej rzeczywistości — posiada jedynie przez ogólne wstępne zadania, zarysowane pole obserwacji. I w samej rzeczy jest tak w historii danej nauki. Natomiast w trakcie aktualnych badań w ramach ukonstytuowanej już dyscypliny badacz w punkcie wyjścia, w trakcie konstytuowania nowego systemu korzystając z istniejącej aparatury pojęciowej i znając twierdzenia tej dyscypliny ma do dokonania jedno z dwojga: 1° bądź uzupełniać dotychczasowy model poznawczy obiektu tej nauki, 2° bądź dokonywać transformacji poznawczych modeli istniejących. W każdym z tych rodzajów badań przedmiot nauki ulega ewolucjom.

Zjawisko takie daje się zauważyć na terenie filozofii tomistycznej, tak w zakresie metafizyki jak i filozofii Boga. Filozofia tomistyczna bowiem w ostatnich czasach uległa pewnym modyfikacjom. Za czynniki modyfikujące uważa się: a) zjawisko próby powiązania filozofii tomistycznej z naukami szczegółowymi, b) zjawisko ubogacania, czy na-

¹¹ Por. St. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, 149.

wet przeinterpretowania tomizmu korzystając z osiągnięć innych systemów filozoficznych, c) tendencje odczytania autentycznej myśli Tomasa z Akwinu. W pierwszym przypadku chodziłoby o łączenie filozofii klasycznej w tym również metafizyki z danymi nauk szczegółowych. Jak niektórzy sądzą, wyrosło ono z częściowego utożsamiania poznania racjonalnego z poznaniem naukowym, a co za tym idzie z odrzuceniem *a priori* możliwości wypracowania zasadniczo różnych od metod naukowych metod poznania gwarantujących jego racjonalność¹². W drugim przypadku ma się do czynienia z filozofią klasyczną ubogaconą o nowe podejście filozoficzne zwłaszcza, odzywające ostatnio kantowskie w pośredniczącej adaptacji G. Maréchala i jego współpracownicy: E. Coretha, J. Defevera, A. Korinka, J. B. Lotza, B. Mucka, K. Rahnera¹³. Autorzy ci różnią się między sobą, a nawet w wielu przypadkach odbiegają od zasadniczych myśli Maréchala. Lotz np. próbuje uzgodnić poglądy Maréchala i Heideggera z głównymi ideami filozofii Tomasa z Akwinu. Szczególnie modne i różnorodne są aktualnie fenomenologiczne podejścia do filozofii tomistycznej. Na szczególną uwagę zasługuje też ujęcie filozofii tomistycznej, będące wyrazem chęci nawrotu do autentycznej nauki Tomasa z Akwinu. Chodzi tu o tzw. egzystencjalną wersję tomizmu zapoczątkowaną na zachodzie przez E. Gilsona, a w Polsce kontynuowaną i doskonaloną w KUL, a po części także w ATK.

W każdym z tych ujęć, odbiegających od ujęć zastanych filozofia bytu prezentuje się w sposób zasadniczo różny. Różność ta dotyczy najpierw przedmiotu, a konsekwentnie innych elementów strukturalnych metafizyki. Stanowi to rezultat tego, że wspomniane wyżej działania na modelach są sprzężone: wszelkie uzupełnianie modelu pociąga całkowitą jego transformację i odwrotnie wszelka transformacja przejawia się w jego uzupełnianiu. Ta wyjątkowa komplementarność zdaje się być między innymi następstwem uniwersalnego przedmiotu badań.

Analogiczne zjawisko obserwuje się również, gdy chodzi o filozofię Boga. Można mówić o jej ujęciu tradycyjnym, sprowadzającym się ostatecznie do opisywania i komentowania tekstów Tomasa z Akwinu

¹² Uważa się też, iż jedyną i właściwą drogą unowocześnienia poznania Absolutu jest powiązanie tego poznania ze współczesną nauką, jeśli nie co do metod, to przynajmniej, co do punktu wyjścia filozofii Boga. Por. St. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga* w: *Studia z filozofii Boga*, 390—1.

¹³ E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck 1964; J. Defever, *La preuve réelle de Dieu*, Paris 1953; tenże, *Idée de Dieu et existence de Dieu*, „Revue Philosophique de Louvain” 55 (1957) 5—57; A. Korinek, *Absolutum in probationibus existen-*

i do tego nurtu zaliczyć takich autorów jak: E. Hugo¹⁴, J. Gredt¹⁵, Ch. Boyer¹⁶, F. Maquart¹⁷, jak również innych nietradycyjnych ujęciach, nawiązujących do współczesnych kierunków filozoficznych czy nawet tendencji myślowych. Wpływy fenomenologiczne przejawiają się np. w tym, że filozoficzną wiedzę o Bogu umieszcza się w intensywnie obecnie rozwijającej się filozofii religii. Najczęściej podkreśla się tu, że poznanie Boga ma być rezultatem żywego, osobistego stosunku konkretnego człowieka do Boga. Racjonalne dowody istnienia absolutu stanowią tylko jeden z momentów religijnego poznania Boga, które jakby łączą religię z metafizyką. Wychodząc z doświadczenia rzeczywistości religijnej danej w przeżyciu, używając opisu eidetycznego i analizy struktury koniecznej fenomenu religijnego, dochodzi się do praw istoty religijności oraz poznania Boga¹⁸.

Odrębne ujęcie problemu poznania Boga dokonuje się w środowisku, pozostającym w pewnej mierze pod wpływem myśli J. Maréchala i wypracowanej przez niego tzw. metody transcendentalnej w filozofowaniu. Wprawdzie jak wspomniano, istnieją wśród stanowiących to środowisko dość duże różnice, to jednak — jak podkreśla się — wspólne jest im to, że w konstrukcji filozofii Boga, koncentrują się na analizie ludzkiego poznania, czy nawet działania, lub świadomości i doszukują się poprzez refleksję ich ostatecznych, apriorycznych uwarunkowań. Bóg jawi się w tego typu ujęciach jako ostateczny, aprioryczny warunek poznania i działania. Wreszcie tomizm egzystencjalny dowodzi, że filozofia Boga może być wypracowana jedynie w ściślejszej jedności z metafizyką, a nie jak sądzono dawniej — jako osobna dyscyplina metafizyki szczegółowej tzw. teodycea. Istnieją też stanowiska, według których jedyną drogą unowocześnienia poznania Absolutu jest powiązanie tego poznania ze współczesną nauką, jeśli nie co do metod, to przynajmniej, co do punktu wyjścia filozofii Boga. Zgadzać się z tym, że nauki nie są w stanie całkowicie zastąpić filozofii Boga, próbuje się

tiae Dei, w: *De Deo in philosophia St. Thomae* t. I. 243—251; J. B. Lotz, *Seinsproblematik und Gottesbeweis*, w: *Gott in Welt*. 2. t. Freiburg 1964 t. I, 136—157; B. Munck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957.

¹⁴ *Cursus Philosophicus Thomisticus* 3 t. Paris 1953.

¹⁵ *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* 2 t. Barcelona 1953.

¹⁶ *Cursus Philosophiae* 2 t. Paris 1937.

¹⁷ *Elementa Philosophiae* 3 t. Paris 1938.

¹⁸ Por. St. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, 394—5.

bronić ich niezbędności w jej uprawianiu. Tego rodzaju unaukowanie poznania Absolutu — jak podkreśla prof. St. Kamiński w cytowanym już artykule — dokonuje się przeważnie na dwa sposoby: 1° przez zastosowanie metod zasadniczo nie różniących się od scjentyistycznych do wyników nauk, 2° posługiwanie się metodami charakterystycznymi dla filozofii klasycznej, ale w odniesieniu do materiału dostarczonego przez dyscypliny naukowe.

Różnica ujęć filozofii Boga jest więc również podyktowana wspomnianymi wyżej momentami: a więc, bądź uzupełnianiem dotychczasowego modelu poznawczego teodycei, bądź dokonywaniem transformacji poznawczych modeli istniejących. Wydaje się jednak, że tak ścisłych powiązań operacji uzupełniania z transformacją nie notuje się w teodycei. W nauce tej możliwe są transformacje i uzupełnienia niektórych fragmentów teorii istnienia bytu koniecznego bez naruszania ważności fragmentów pozostałych. Ta mniejsza w stosunku do metafizyki komplementarność jest następstwem jednoelementowego przedmiotu badań.

W stadium apragmatycznym, kiedy ostatecznym rezultatem badań jest ukonstytuowany system zdań, przedmiotem tego systemu zdań jest po prostu wszystko, co jest denotowane przez wyrażenia występujące w tezach tego systemu. W związku z tym, należy utrzymywać, że różniące się między sobą poznawcze modele metafizyczne, czyli ukonstytuowane, apragmatyczne systemy metafizyczne różnią się między sobą również swoimi przedmiotami. Dokonując porównań w tym aspekcie filozofii bytu i filozofii Boga, trzeba na tym miejscu zdać sobie sprawę, że gdy chodzi o model metafizyki i teodycei — mówiąc bardzo ogólnie — interesuje tu ujęcie tradycyjne, arystotelesowsko-tomistyczne. Ze względu na mnogość wyrażen „stałych” w tych naukach, o charakterze technicznym, ich denotacje wypadnie określić, jedynie w zarysie. Denotacje te podzieli się na obiekty opisywane przez wyrażenia wchodzące w skład zdań egzystencjalnych, stanowiących punkty wyjścia dla omawianych dyscyplin oraz przez wyrażenia składające się na zdania predykatywne, wspomnianych dziedzin wiedzy.

Filozofia bytu wychodzi z danych doświadczenia ujętych poprzez sądy egzystencjalne. To, co wydaje się zasługiwać na podkreślenie, to fakt, że zdania egzystencjalne, stanowiące w jakimś sensie punkty wyjścia w konstrukcji systemu metafizyki nie zawierają terminów teoretycznych¹⁹. Można je nazwać zdaniami ostensywnymi egzystencjalnego typu: „to istnieje”. Zdania te są wyrażeniami sensownymi tylko wraz z kontekstem sytuacyjnym, polegającym na wskazaniu przedmiotu oznaczonego nazwą okazjonalną „to”. Zdania te poprzez zawarte w nich

¹⁹ Przez nazwę „termin teoretyczny” rozumie się tu termin oznaczający terminy techniczne dla określonej dziedziny wiedzy.

terminy „to” „istnieje” oznaczają zbiór przedmiotów istniejących, a więc, mówiąc ogólnie, odnoszą się do rzeczywistości realnie istniejącej, branej w sensie zbioru konkretnych jakichkolwiek przedmiotów. Przedmioty są tu opisane w języku potocznym.

Filozofia Boga zwłaszcza w swym początkowym fragmencie również wychodzi ze zdań egzystencjalnych, nie zawsze tylko zdania te wyrażone są w formie zdań egzystencjalnych. Istnieje jednak zasadnicza różnica między tego rodzaju zdaniami. W filozofii Boga podstawowe terminy zdań egzystencjalnych są terminami „teoretycznymi”, branymi najczęściej z teorii logicznie wcześniejszych. Są to zdania typu „istnieje W”, gdzie „W” jest zmienną reprezentującą terminy teoretyczne np. „istnieje byt poruszający się”, „istnieje byt przygodny”, „istnieje zbiór rzeczy uporządkowany przez przyczynę sprawczą”, „istnieje coś więcej dobre, prawdziwe, szlachetne”, „istnieją byty działające celowo”. Przedmioty czyli denotacje, są opisywane w innym języku, niż język potoczny. Zależnie więc od tego z jakich wcześniejszych logicznie dyscyplin naukowych czerpie się te terminy będzie się mieć różne ujęcia filozofii Boga. Mówi się np. że filozofia Boga wychodzi z faktów filozoficznych, takich jak: metafizyczny fakt ruchu, metafizyczny fakt sposobu istnienia, metafizyczny fakt występowania działania itp. Dla tych faktów szuka się przyczynowego tłumaczenia²⁰. Ale mówi się także, iż w niektórych przypadkach metafizyczna interpretacja rzeczywistości, czy też zjawisk, wyrażająca się w terminach podstawowych zdań filozofii Boga, jest nieadekwatna w relacji do ich natury²¹. Uzupełnia się ją lub całkowicie się ją pomija, nawiązując do interpretacji ściśle naukowych, lub innych dyscyplin filozoficznych uprawianych w połączeniu z naukami przyrodniczymi.

Gdy chodzi natomiast o zdania predykatywne, ze względu na obiekt w filozofii bytu dzieli się na dwie grupy: te które wyrażają tzw. transcendentalne właściwości bytu jako bytu, np. że byt jest czymś zdeterminowanym, że jest niepodzielny na byt i niebyt, że jest prawdziwy, odrębny itp. oraz te, które opisują mówiąc najogólniej strukturę bytu jako bytu. W filozofii Boga zaś zdania predykatywne ze względu na obiekt można podzielić na zdania: a) opisujące przymioty Boga związane z Jego istnieniem, b) opisujące przymioty Boga wynikające z Jego działania, c) opisujące stosunek Boga do świata. Obiekty te jak widać różnią się w metafizyce i teodycei zasadniczo. W filozofii Boga chodzi bowiem o całkowicie różne treści, niż w filozofii bytu

²⁰ Por. St. Kamiński, dz. cyt. 401.

²¹ Por. K. Klószak, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, *Studia Philosophiae Christianae*, 2 (1968) 90.

jako bytu. Obiekty więc opisywane przez wyrażenia wchodzące w budowę zdań, tak egzystencjalnych jak predykatywnych w omawianych dyscyplinach, zasadniczo się różnią.

b. Zadania filozofii bytu i filozofii Boga

Historycznie rzecz biorąc filozofia chrześcijańska kształtowała się łącznie z teologią. Właściwie, można powiedzieć, że stanowiła ona naukę narzędziową. Doskonale funkcję tę odzwierciedla średniowieczna formuła: *ancilla theologiae*. Zadaniem filozofii, a zwłaszcza metafizyki było przygotowanie odpowiedniej aparatury pojęciowej dla stawianych i rozwiązywanych problemów teologicznych, oraz rozwiązywanie zagadnień stawianych w teologii. W stadium obecnym, kiedy filozofia bytu stała się pod każdym względem autonomiczną dziedziną wiedzy w stosunku do teologii, zadaniem filozofii, pojętym w sensie rezultatu do jakiego ona zmierza w badaniu jest, mówiąc najogólniej, stworzenie najbardziej ogólnej teorii rzeczywistości. Takie zamierzenie podyktowało też ostatecznie odpowiednio określony aspekt badania.

Filozofia bytu będąc najbardziej ogólną teorią rzeczywistości jako zadanie w wyżej wyznaczonym sensie, ma: 1° ustalić aparaturę pojęciową o rzeczywistości branej w określonym aspekcie, 2° dokonać pojęciowej charakterystyki wszystkiego, co istnieje, 3° ustalić powszechne prawa bytu, 4° podać interpretację rzeczywistości korzystając z ustalonych praw bytu. Tak pojęte zadanie nie sprowadza się do opisu rzeczywistości, ale jej podstawowego tłumaczenia. Zadaniem zaś branym w sensie rezultatu do jakiego zmierza postępowanie badawcze w filozofii Boga, jest wykazanie istnienia Bytu koniecznego, określenia jego natury, i związanych z nią przymiotów, oraz opis stosunku bytu koniecznego do świata.

Wydaje się, że filozofia bytu, i filozofia Boga, gdy chodzi o cel pojęty w sensie rezultatu do jakiego zmierzają zasadniczo różnią się między sobą. Być może inne rodzaje zadań wiążą je ściśle z sobą, ale — jak się zdaje — nie charakteryzują ich tak adekwatnie, jak właśnie cel pojęty jako rezultat przedmiotowy do którego zmierzają.

c. Metoda w filozofii bytu i teodycei

Naukę można rozumieć apragmatycznie, jako układ zdań, i wówczas metodologą interesują same zdania wchodzące w skład systemu i ich związki. Nauka występuje wówczas jako wytwór zabiegów poznawczych już zrealizowanych. Mówiąc o metodzie w filozofii bytu, i w filozofii Boga, akcentować się będzie metodę w takim właśnie znaczeniu. Zwróci się więc uwagę na charakterystykę podstawowych rodzajów

zdań występujących w tych dyscyplinach, podając równocześnie opisy ich uznawania.

W filozofii bytu — jak zresztą zaznaczono — daje się wyróżnić zdania egzystencjalne bezpośrednio, i egzystencjalne pośrednio oraz zdania predykatywne nazywane niekiedy właściwościami. Zdania te różnią się między sobą najpierw genetycznie. Pierwsze, tj. egzystencjalne bezpośrednio wywodzą się z doświadczenia zmysłowo intelektualnego. Asercja tych zdań dokonuje się w sposób bezpośredni. Nie ma tu mowy o pośrednictwie obiektywnym, które występuje w każdym procesie rozumowania jako operacji na zdaniach. Aby uznać twierdzenie egzystencjalne, powołać się należy na dane doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego. To ostatnie dotyczy świadomych naszych przeżyć. Jeżeli wypowiada się treść przynajmniej dwu sądów egzystencjalnych: „a istnieje” i „b istnieje”, to zauważyć należy, że każda treść z osobna, która decyduje o odrębności tych sądów ujęta jest w drodze wyobrażenia spostrzegawczego, czyli tzw. przedstawienia naocznego tj. intuicyjnego. Ujęcie to charakteryzuje się nie tylko bezpośredniością, ale nadto całościowością, tzn. przedmiot wyobrażenia uobecnia się od razu i w całości jak gdyby na jeden rzut oka; nie jest rozłożony na części, któreby się kolejno uobecniały. Doświadczenie wewnętrzne informuje natomiast, że dwa następujące po sobie akty psychiczne dane są jako coś określonego i istniejącego, oraz upoważnia do wyróżnienia dwu bytowości. Owo przeżywanie w intuicji, w sensie, że zachodzi i posiada odpowiedni charakter, jest niewątpliwe. Niepowątpiewalność doświadczenia zewnętrznego stojącego u podstaw przekonań empirycznych uzasadnia się charakterystyczną żywotnością wyobrażeń spostrzegawczych, co jest równoznaczne z tzw. oczywistością zmysłową. Wartość poznawcza doświadczenia wewnętrznego, zdaje się wynikać stąd, iż nie można nie przeżywać tego, co przeżywamy. Zdania zaś predykatywne w metafizyce z punktu widzenia genetycznego można podzielić na dwa typy: zdania będące rezultatem operacji poznawczej, nie stanowiącej rozumowania, a więc operacji bezpośrednio ujmującej treści poznawcze, zwanej abstrakcją filozoficzną, oraz zdania stanowiące rezultaty rozumowania pośredniego. Pierwsze to właśnie te, których treścią są transcendentalia. Należą do nich zdania, zwane ogólnie, pierwszymi zasadami w metafizyce. Drugie, które dotyczą struktury bytu, wyrażają relacje jakie zauważa się pomiędzy elementami bytu.

Zdania egzystencjalne bezpośrednio oraz zdania właściwościowe różnią się między sobą w filozofii bytu również z punktu widzenia metodologicznego tj. funkcji jaką pełnią w metafizyce. Zdania bowiem egzystencjalne występują w roli bazy wyjściowej dla metafizyki. Podkreśla się, że im filozofia bytu zawdzięcza charakter dyscypliny realnej. Zdania zaś właściwościowe, zwane pierwszymi zasadami metafizyki, ogólnie

uważane są za podstawowe prawa myślenia. W rzadkich jedynie przypadkach występują jako przesłanki rozumowań. Można je także nazwać, ze względu na sposób uznania, tezami. Jak wiadomo sposób ich uzyskania jest wyraźnie złożony. Pozostałe typy zdań właściwościowych, występują wyraźnie jako konkluzje uzyskane w drodze rozumowania pośredniego, mającego charakter negatywny²². Konkluzjami nazywa się także w metafizyce zdania pośrednio egzystencjalne.

Nieco inaczej prezentuje się sprawa genetycznego charakteru, czyli uznawania zdań egzystencjalnych zawierających terminy teoretyczne, które to zdania, jak już zaznaczono, występują w roli punktów wyjścia dla filozofii Boga. Zdania egzystencjalne, w których występuje chociażby jeden termin „teoretyczny”, są uznawane w ten sposób, że o istniejących przedmiotach jednostkowych doświadczanych i oznaczanych w podmiotach owych zdań, podmiot poznający wydaje sąd ustalający, że te przedmioty jednostkowe spełniają warunki nakładane przez konotację (treść charakterystyczną wyróżnioną przez znaczenia) terminów teoretycznych. Wobec tego w zdaniach egzystencjalnych z terminami „teoretycznymi” jest wyrażony nie jeden lecz więcej sądów, mianowicie: że „doświadczany konkretnie istnieje”, jak również sąd, czy sądy, że „konkretnie ten spełnia warunki nakładane przez znaczenie terminu teoretycznego”. O ile zdania egzystencjalne bez terminów „teoretycznych” mają jedno znaczenie, to znaczeniem tym jest sąd ustalający jedynie istnienie doświadczanego konkretnie. W takich przypadkach wyrażamy ów sąd w zdaniach typu: „to oto istnieje”. W zdaniach egzystencjalnych z terminami teoretycznymi, o ile owymi terminami są nazwy wzięte z metafizyki wyraża się przekonanie że: 1° przedmioty konkretne jako doświadczane istnieją, 2° są to przedmioty takiego rodzaju, jaki jest wskazany przez sposób rozumienia owych terminów metafizycznych. Gdy powiadamy np. „istnieje ten oto byt przygodny” to stwierdzamy nie jedną lecz dwie sprawy: 1° że „to oto istnieje” i 2° że „to właśnie spełnia warunki nakładane w metafizyce w rozumieniu terminu „byt przygodny”.

Mówiąc o warunkach nakładanych przez konotację, czy znaczenie terminów, ma się na uwadze uwzględnione w pojęciach, czyli w sposobie rozumienia terminów, myślowe odpowiedniki właściwości wspólnych wszystkim elementom zakresu tych terminów i to wspólnych tylko elementom ich zakresu. Gdy doświadczany przedmiot konkretny po-

²² Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, 53—54; Na temat uzasadniania zdań w metafizyce ogólnej zob.: St. Kamiński, *Struktura systemu scholastycznej metafizyki ogólnej; O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu; Dedukcja w metafizyce tomistycznej; Próba uzasadniania tez w metafizyce klasycznej*, w: *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.

siada wszystkie cechy wchodzące w skład treści charakterystycznej danego terminu, treści wyróżnionej przez jego znaczenie, to powiadamy, że przedmiot ten spełnia warunki nakładane przez konotację terminu. O ile z terminem np. „byt przygodny” wiążemy sposób rozumienia prezentujący ten układ właściwości, czy stanów rzeczowych, że istnieje coś, a istniejąc ma ograniczone to istnienie w skończonym przedziale czasu, to chcąc rozstrzygnąć o tym oto doświadczanym konkretnie, że jest bytem przygodnym, musimy wykazać, że konkretnie to istnienie swoje ma ograniczone w pewnym przedziale czasu: ograniczenie faktyczne czy też ograniczenie z natury. Przy innym sposobie rozumienia przygodności bytu mamy, rzecz oczywista, inny zestaw warunków, odnośnie których należy o konkretnym przedmiocie wykazać, czy ustalić, że warunki te realizuje. Uznawanie więc zdań egzystencjalnych stanowiących punkty wyjścia w teście, dokonuje się w różny sposób, niż zdań egzystencjalnych występujących w roli punktów wyjścia w metafizyce.

Wśród zdań natomiast właściwościowych w filozofii Boga należy wyróżnić zdania wyrażające podstawowe prawa myślenia, takie jak np. zasada niesprzeczności, tożsamości, racji bytu itp., które są przyjęte prost z filozofii bytu i w niej mają właściwe sobie uzasadnienie. Do zdań właściwościowych należy także zaliczyć występujące w filozofii Boga zdania, które są konkretyzacjami wspomnianych wyżej praw. Taką konkretyzacją między innymi jest zdanie: *omne quod movetur ab alio movetur*. Zdanie to jest konkretyzacją zasady racji dostatecznej.

Podstawowe pryncypia — jak wiadomo — nie zawsze są używane w różnych dyscyplinach filozoficznych poza filozofią bytu, w całej swej ogólności, lecz są przystosowane, ograniczane do przedmiotu, którego dotyczy dana dyscyplina. Konkretyzacje zasad (pierwszych pryncypiów) są przeto zdaniami, które stanowią rezultat dostosowania pierwszych pryncypiów do terminów danej, określonej nauki. Podobnie jak podstawowe pryncypia metafizyczne, jak również ich konkretyzacje i ograniczenia są zdaniami także bezpośrednimi, przynajmniej w interpretacji Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Dla Tomasza i Arystotelesa bowiem zdania te, nie są stwierdzane w drodze dowodu, gdyż dostosowanie i ograniczenie nie jest dowodem. Są one jednak tak długo nieznanne, jak długo nie są znane terminy, do których są dostosowane. Znaczy to, że do uznania ich wartości logicznej, konieczna jest znajomość znaczenia terminów, do których są dostosowane. Ich bezpośredni sposób uznawania jest nieco inny, niż pierwszych pryncypiów w metafizyce. I tak np. zasada *omne quod movetur ab alio movetur*, może być uznana wówczas, gdy znane jest znaczenie terminu *movetur*.

Zdaniami właściwościowymi w teologii naturalnej o charakterze zdań wywnioskowanych, są wszystkie inne zdania, oprócz zdania egzystencjalnego pośrednio „Bóg istnieje”, które nie będąc właściwościowym

jest również wywnioskowane. Zdania właściwościowe zwłaszcza dotyczące przymiotów Boga nie są zdaniami bezpośrednimi. Uzyskuje się je w drodze stosowania analogii w poznaniu. Ale nie ma powszechnej zgody, ani co do określenia natury analogii, ani co do zasięgu jej aplikacji. Wiele np. uzasadnia, że w ściśle filozoficznym poznaniu Boga nie wolno posługiwać się ani analogią metaforyczną, ani analogią atrybucji, ani proporcjonalności ogólnej, a tylko analogią proporcjonalności właściwej (transcendentalną) ²³.

Gdy chodzi zaś o twierdzenie „istnieje Bóg”, podkreślając, że uzyskuje się go w drodze redukcji, twierdzi się, że redukcja ta sięga znacznie dalej, niż zasady racji dostatecznej, bo właśnie do tezy o istnieniu Boga. Zasięg redukcji obejmującej całość argumentacji stanowi o metodologicznej specyfice przekonywujących rozumowań za istnieniem Boga w teodycei ²⁴.

III. Filozofia Boga teorią logicznie późniejszą względem filozofii bytu

Stosunki między dwiema naukami mogą być rozmaite. Temat naszych rozważań domaga się wyróżnienia przynajmniej czterech typów stosunków między filozofią bytu a filozofią Boga, czyli teodyceą:

1° stosunek genetyczno-psychologiczny; pytanie o ten stosunek przybrać może taką postać: co jest wcześniejsze u normalnego człowieka (zazwyczaj): poznanie filozoficzne bytu, czy też poznanie bytu absolutnego, koniecznego.

2° stosunek historyczny, pytanie o niego może być tak sformułowane: co wcześniej wystąpiło w poznaniu ludzkim: badania związane z problematyką Boga czy metafizyczne.

3° stosunek metodologiczno-logiczny; pytać o niego można w następujący sposób: czy do uzasadnienia filozofii Boga względnie jej fragmentu konieczna jest metafizyka lub odwrotnie.

4° stosunek epistemologiczny; o niego pytamy tak: czy do zasadnego rozpoznania wartości wyników i metod filozofii Boga konieczną jest metafizyka lub jej fragment, lub odwrotnie. Termin „zasadny” znaczy „obowiązujący przy przyjęciu racjonalnej koncepcji nauki”. Interesować tu będzie jedynie trzeci z wymienionych rodzajów stosunków tj. stosunek metodologiczno-logiczny ²⁵.

²³ Por. St. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, 402—4; B. Bejze, *Wokół tomistycznej filozofii Boga*, w: *Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, 3—24.

²⁴ Por. K. Klósak, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2 (1968) 81.

²⁵ Takie rodzaje relacji między metafizyką a teorią poznania wyróżnił A. Stępień w: *Sprawie stosunku między teorią poznania a metafizyką*, „*Roczniki Filozoficzne KUL*” XII (1960) z. 1, 89.

Teorię logicznie późniejszą rozumie się następująco: „Teoria B jest logicznie późniejsza względem teorii A, gdy spełnia przynajmniej jeden z dwu następujących warunków: 1° teoria B posługuje się pojęciami definiowanymi w teorii A. (w teorii B przyjmuje się je bez definicji), 2° teoria B korzysta z twierdzeń uzasadnionych w teorii A (twierdzenia te w teorii A są przyjmowane bez uzasadnienia).

Filozofia Boga zarówno w tym dziale, w którym prezentuje uzasadnianie tez o istnieniu Bytu Pierwszego jak i w fragmencie, który określa naturę owego bytu jest teorią logicznie późniejszą względem metafizyki, a nawet według niektórych ujęć względem filozofii przyrody, nie mówiąc już o logice. Na jej logiczną wtórność względem metafizyki wskazują: 1° występowanie terminów metafizykalnych niedefiniowanych w teodycei, 2° wprowadzenie, jako przesłanek w teodycei nieuzasadnianych, twierdzeń metafizykalnych. Oba momenty wspomnianej wtórności ilustrują przykładami.

W teorii natury Bytu Pierwszego posługujemy się np. definicją: „Bóg jest to byt którego istota jest istnieniem”, przy tym pojęcia „istoty”, „istnienia” są brane w rozumieniu metafizycznym. Również przypisywanie Bogu takich właściwości jak „pierwsza przyczyna sprawcza”, „byt konieczny”, „byt najdoskonalszy pod względem istnienia, prawdy, dobra”, „ostateczna przyczyna celowa”, zakłada opracowanie ich rozumienia bądź w metafizyce bądź w filozofii przyrody. Twierdzenia zaś takie jak: „wszystko, co się porusza, przez coś innego jest poruszane”, „nie znajdujemy i jest to niemożliwe, aby coś było przyczyną sprawczą samego siebie”, „wszystko, co konieczne albo posiada przyczynę swej konieczności w czymś innym albo tej przyczyny nie posiada”, „to co jest najdoskonalsze w jakimś rodzaju stanowi przyczynę wszystkiego, co należy do tego rodzaju”, „pewne byty nie mając poznania, a mianowicie ciała naturalne, działają celowo”, są przyjmowane w filozofii Boga jako twierdzenia posiadające właściwe sobie uzasadnienie na gruncie metafizyki, lub filozofii przyrody.

Zamykając powyższe refleksje, trzeba powiedzieć, że jeżeli na filozofię bytu, zwaną metafizyką i na filozofię Boga, zwaną teodyceą popatrzy się jako na dwa układy twierdzeń, to mając na uwadze obiekty opisywane przez wyrażenia techniczne tych twierdzeń, oraz sposób uznawania przynajmniej niektórych rodzajów tych twierdzeń, jak również mając na uwadze zadania tych dziedzin poznania, można mówić o istniejącej między nimi różnicy. Nie znaczy to jednak, że teologia naturalna o której tu mowa, daje się całkowicie oddzielić od metafizyki. Niemniej nie wydaje się, aby istniejąca zależność filozofii Boga od metafizyki była aż tak mocna, by nie można było w niej dopatrzeć się podstaw wyodrębnienia. Przedstawione tu rozważanie daje niewątpliwie pewne podstawy do takiego przeświadczenia.