

Mieczysław Gogacz

"W kierunku Boga", praca zb. pod
red. B. Bejze, Warszawa 1982 :
[recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 20/1, 189-194

1984

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.

terminu „irracjonalne” posłużył się terminem „pozaracjonalne”. Być może, że dla Autora termin „pozaracjonalny” jest synonimem terminu „irracjonalny”. Mając na uwadze poczynioną zmianę, można jednak przypuszczać, że Autor świadomie zrezygnował z rygorystycznej oceny poglądów niezgodnych z określonym modelem racjonalności jedynie ze względu na relatywność samego modelu.

Odkrywanie Boga nie należy do tych książek, które czyta się łatwo i bezproblemowo. Trzeba pokonać niemałe trudności, aby dostrzec główny wątek publikacji, prowadzący ku budowaniu współczesnej uniwersalistycznej filozofii Boga. Autor w swojej wizji zdaje się nie wykluczać żadnej drogi prowadzącej do Boga, jeśli tylko jest to droga faktycznie uczęszczana. Prawdziwa wartość publikacji leży w ukazaniu tego bogactwa ludzkich dróg i ludzkich możliwości poznawczych. W tym kontekście zrozumiałe jest wprowadzenie części historycznej i systematycznej. Książkę ks. Stanisława Kowalczyka można uznać za udaną próbę nowego ujęcia filozofii Boga, a tym samym za dużą pomoc dla studiujących filozofię Boga, dla których, gdy się weźmie pod uwagę duże braki opracowań w tej dziedzinie stanowić ona może lekturę nie do zastąpienia.

Roman Forycki

W kierunku Boga, praca zbiorowa, red. B. Bejze, ATK, Warszawa 1982

Wspaniałość książki *W kierunku Boga* oznacza tu celność analiz, różnorodność stanowisk, wieloaspektowość ujęć, wielość prezentowanych dyscyplin filozoficznych, szkół i orientacji, szerokie naświetlenie problemu Boga.

Czytelnik znajduje w książce omówienie sposobów poznania Boga i Jego istoty, prace orientowane metafizyką tomizmu egzystencjalnego i tomizmu lowańskiego, dokonany przez Edith Stein wykład problemów tomistycznych w języku i kategoriach filozoficznych fenomenologii, różne prezentacje filozofii religii, przegląd zachodnich i polskich publikacji oraz wypowiedzi na temat Boga, ponadto trzy polemiki żywe, ostre, docieklive, wprost spory na temat uprawiania filozoficznej wiedzy o Bogu, dydaktyki tego tematu, współpracy między metafizyką, teodyceą i logiką. Ta trzecia polemika ma postać wniosków dyskusji nad trzema opublikowanymi w książce rozprawami (S. Kamińskiego, Z.J. Zdybickiej, M. Gogacza), które były podstawą wcześniej wygłoszonych i właśnie dyskutowanych wykładów. Są także w książce dwa prawie pełne zarysy teodycei (M. Gogacza, Z.J. Zdybickiej), mogące stanowić podstawę uniwersyteckiego wykładu tej dyscypliny. Są poza tym dwa omówienia pięciu dróg św. Tomasza (S. Kamińskiego, Z.J. Zdybickiej). Są one trafne, sprawiedliwe, staranne.

Wrażenie staranności, swoistego dostojęstwa analiz, nawet gdy nie podzielam proponowanych przez niektóre prace rozwiązań, odważne podejmowanie tematów trudnych, dyskusyjnych, obraz żywego myślenia, wszystko to skłania do napisania tej informacji, by nią zachęcić do zetknięcia się z tak ciekawą książką i do podjęcia tematów, które wymagają uzupełnienia i dalszych przemyśleń. Takim tematem jest

natura religii i jej związek z teodyceą, relacje między metafizyką i teologią, zagadnienie osoby, wartości, sam przedmiot metafizyki, związek między metafizyką i teorią poznania, odróżnienie relacji sprawczych i osobowych, wiążących Boga z bytami stworzonymi, sprecyzowanie teorii rozumności Boga jako osoby, teorii istnienia jako aktualizującego, a więc dynamicznego principium i aktu bytów, teorii subsystemy, dowodu jedyności Boga.

Starannych przemyśleń wymaga też sam tomizm. Powinien on być po prostu tomizmem, wiernym rzeczywistości w tym, w czym był jej wierny św. Tomasz. Tymczasem tomizm jest wciąż ujmowany albo w sposób arystotelizujący, albo neoplatonizujący z przewagą akcentów awicenijskich. Wskazują na to poglądy choćby Claude'a Geffré, którego wypowiedź przytoczył w swej pracy ks. bp B. Bejze.

C. Geffré swój pogląd na metafizykę św. Tomasza poprzedza opinią o losie i błędach metafizyki. Uważa, że „krytyka Kanta i kantyzmu była śmiertelnym ciosem dla myśli metafizycznej o Bogu... Dzięki Heideggerowi i jego krytyce onto-teologii uświadomiliśmy sobie lepiej, że owa śmierć Boga metafizyki jest wpisana w samo jej przeznaczenie od chwili jej powstania. Jest to w istocie ten sam nurt metafizyki, który czyni z Boga absolutną zasadę bytu istniejącego i który Go pozbawia życia” (s. 7). Według C. Geffré to samo przeznaczenie dotyczy metafizyki św. Tomasza. Nie „uniknął on losu metafizyki zachodniej, to znaczy tego jej nurtu przynajmniej, który usiłował wyjaśnić rzeczywistość, przyjmując za punkt wyjścia najwyższą Zasadę” (s. 7—8). Nie można więc pozostać „przy metafizycznej koncepcji Boga znajdującego się ponad światem, poza rzeczywistością”, gdyż wtedy „Bóg będzie obcy temu, co przeżywają ludzie” (s. 8).

Zauważmy więc najpierw ze zdziwieniem, że C. Geffré na serio uważa, iż Kant zadał śmiertelny cios metafizyce Boga. Uważa wobec tego, że krytyka metafizyki, dokonana przez Kanta spełnia warunek prawdziwości. Nie wykrył w takim razie, że Kant w samym punkcie wyjścia swych analiz odrzucił zasadę niesprzeczności, skoro za przedmiot analiz uznał jedynie poznawalną relację poznania. Nie jest poznawalna rzecz sama w sobie i nie jest poznawalne „ja” transcendentalne, które są kresami relacji poznania. Poznawalna jest sama relacja, którą Kant uznając za przedmiot analiz traktuje jako rzecz, jako samodzielną substancję. Relacja poznania jest więc procesem i zarazem czymś w sobie, jest relacją i zarazem substancją. W takim traktowaniu poznania pominięta zostaje zasada niesprzeczności. A bez tej zasady nie ma różnicy między prawdą i fałszem. Poglądy Kanta są wobec tego zarazem prawdziwe i fałszywe. Są sprzeczne. Ponadto relacja poznania, traktowana jako rzecz sama w sobie powinna być niepoznawalna jak wszystkie według Kanta rzeczy same w sobie.

Swoje zaufanie do Kanta, tylko zaufanie, C. Geffré wzmacnia przekonaniem Heideggera, że metafizyka przypisując Bogu pozycję absolutnej zasady bytu, zasady najwyższej, usuwa Boga poza rzeczywistość i czyni Go martwym elementem kosmosu, obcym „temu, co przeżywają ludzie”. Bóg bowiem, tak by z tego wynikało, powinien być Bogiem żywym. Dodajmy więc, że powinien być Osobą. I słusznie.

Trudno wprost uwierzyć, że C. Geffré nie wie, czym jest zasada (principium) w metafizyce św. Tomasza. Może jest czymś martwym według Heideggera. Jednak według św. Tomasza jest zawsze elementem bytu lub bytem, czymś realnym, co determinuje skutki lub jest

jego przyczyną. Gdy *principium* jest przyczyną istnienia, to — aby spełniło swą rolę przyczyny — musi być najpierw czymś w sobie (*in se*), a ponadto samym subsystującym istnieniem (*a se*). Tylko bowiem wtedy, gdy jest bytem *in se* oraz *a se* może pełnić rolę przyczyny istnienia. Samo istnienie jako wewnętrzne w bytach i determinujące je *principium* lub jako *principium* zewnętrzne, będące bytem *a se*, stwarzającym wewnętrzne w bytach ich istnienia, jest zasadą urealnienia, tym samym więc dynamicznej aktualizacji tego, czym byt jest i tak samo jego działań. Istnienie ogarnia też życie, które w węższym sensie oznacza aktywność bytów, zawierających w swej istocie materię, a w szerszym sensie jest trwaniem istnienia. Człowiek na przykład traci życie, lecz jego dusza nie traci istnienia. Trwa nadal. Istnieje, dokonuje recepcji poznawczych i podejmuje decyzje w odniesieniu do tego, co przekazuje jej Bóg.

Z teorii *principium* i najwyższej Zasady nie wynika znalezienie się Jej poza rzeczywistością. Taka teza zakłada obcy tomizmowi gradualizm bytów. Bóg nie jest ponad lub poza rzeczywistością. Jest przecież samoistnym istnieniem, a istnienie jest naturą rzeczywistości. Bóg jest więc rzeczywisty i wobec tego znajduje się wśród bytów, jest tylko inaczej niż one zbudowany.

C. Geffré nie zna ponadto teorii relacji osobowych. Nie wie więc, jak Bóg jest bliski „temu, co przeżywają ludzie”. Nie zna wobec tego teorii transcendentaliów i wspartej na transcendentaliach relacji miłości, wiary i nadziei, które są postaciami obecności.

Nie miejsce tu na wykład głównych tez tomizmu. Chodzi tylko o to, aby ukazać choć kilka racji, dla których pogląd C. Geffré trzeba uznać za niekompetentny.

Wiele też zmartwień przysparzają poglądy Edith Stein. Wcisła ona metafizykę św. Tomasza najpierw w szkotyizm, potem w uproszczenia fenomenologii, wreszcie spleta metafizykę z teologią. O szkotyzmie świadczy odróżnienie istnienia istotowego od istnienia rzeczywistego, znane historykom filozofii jako *esse essentiae* i *esse existentiae* (s. 257—259). Zarazem przypisuje możliwości, która jest tylko sferą pojęć, najpierw ugruntowanie tego, co czasowo rzeczywiste w bycie istotowym, a z kolei niższy sposób istnienia czasowego. Z fenomenologii lub może z tomizmu tradycyjnego czempie sposoby określenia dobra i wartości. Uważa, że dobro to „byt, o ile jest przeznaczony do udzielania doskonałości innemu bytowi”, a wartość to znaczenie dla drugich, ugruntowane w „co” bytu, to więc, co czyni byt dobrem, co nadaje mu charakter dobra (s. 251). I zbyt łatwo w strukturze bytu rozpoznaje obraz Trójcy Świętej, jak gdyby właśnie metafizyka i teologia były tym samym. Może utożsamiając metafizykę z teologią sądzi, że wobec tego filozofią jest fenomenologia.

Tomista nie może przypisać istocie osobnego istnienia poza jednostkowym bytem, który jest istnieniem i istotą. Gdyby bowiem istniały istoty, a nie byty z istnienia i istoty, zachodziłaby tożsamość istnienia i istoty, co powodowałoby, że każda taka istota byłaby Bogiem. Prowadziłoby to do absurdalnej tezy o wielości bytów pierwszych. Podobnie nie można przypisać istnienia możliwości, gdyż wtedy pojęcia lub sfera pojęć byłyby rzeczywistymi bytami. Zagubiłaby się różnica np. między człowiekiem i pojęciem człowieka oraz między tym, co jest, a tym, co będzie, czyli między tym, co jest i tym, czego jeszcze nie ma.

Brak tej różnicy powodowałby, że był i nicosć, czyli to, co jest i to, czego nie ma, są tym samym.

Jeżeli znów wartość czyni byt dobrem, czyli czymś przeznaczonym do doskonalenia innych bytów, to nie różni się od przyczyny. I jeżeli jest „znaczeniem” dla drugich, ugruntowanym w „co” bytów, to jest przyczyną wewnętrzną. W tej sytuacji nie może być znaczeniem, gdyż byty zawsze są czymś *in se* i nigdy nie są czymś dla drugiego. Czymś dla mnie są tylko relacje. Taka jest ich natura. Byty samodzielne nie są wewnątrznie zbudowane dla kogoś. Są dla siebie, w sobie, właśnie *in se*. Wartość wobec tego funduje się w relacjach jako ich trwanie, podtrzymywane dla mnie działaniami intelektu i woli.

Jakże nieprecyzyjne, niespójne i niekonsekwentne są ujęcia C. Geffré i Edith Stein. Muszę to powiedzieć, właściwie martwiąc się, że kantyzm, heideggeryzm, szkotyizm i fenomenologia nie powodują uporządkowanego myślenia, że zwolenników ich teorii zadawała odróżnianie pojęć, nazw, elementów, bez troski o to, czy to, co odróżnione, jest samodzielne czy niesamodzielne, czy w ogóle bytuje. Wydaje się, że interesują ich tylko różnice między pojęciami, że wobec tego analizują wiedzę, a nie rzeczywistość. Analizują więc wiedzę, oderwaną od przedmiotu wiedzy.

To, co piszę o poglądach C. Geffré'a i Edith Stein, nie jest w kolizji ze stwierdzeniem, że książka dostarcza wrażenia celności analiz, ich staranności i dostojności. Jest to celność, staranność i dostojność na miarę reprezentowanych filozofii. W tym świetle jakże jednak ciekawie prezentuje się tomizm. I jeżeli tak jest, to muszę zareagować na jeszcze jeden zespół ujęć. Chodzi o świetny artykuł ks. K. Klósaka na temat przygodności rzeczy. Polemika w tym artykule z moimi poglądami ma także źródło w niedokładnym operowaniu metafizyką tomizmu. Tak sądzę i mam prawo do wykazania tego. Przyjął się bowiem zwyczaj, że odpowiadamy sobie wzajemnie na krytykę, podjętą przez którąś z dyskusyjnych stron. Podejmując więc polemikę nie sprzeniewierzam się postawie czci, jaką żywię wobec osoby i dzieła zmarłego ks. K. Klósaka. Cenię jego zastrzeżenia i dlatego na nie reaguję.

Ks. K. Klósak nawiązuje do moich stwierdzeń, że empiryzm nie gwarantuje realizmu w metafizyce, gdyż jest zagadnieniem teoriopoznawczym, a nie metafizycznym, że wobec tego nie gwarantuje realizmu samo doświadczenie, że realizm jest wynikiem zgodności rzeczywistości z ujęciem jej bytowej struktury, że tezy metafizyki nie jawią się na linii tez teorii poznania i że tych tez teoriopoznawczych nie da się przekształcić w tezy metafizyki (s. 206).

Podejmując polemikę z tymi tezami ks. K. Klósak uściśla najpierw pojęcie realizmu (s. 211—212). Prawie fascynuje ścisłymi różnicami, które nie okazują się dość ścisłe. Pisze np., że w metafizyce „choć... obok doświadczenia potrzeba jeszcze możliwie najdalej idącego abstrahowania i różnych form rozumowania, to jednak bez odwołania się do doświadczenia nie mielibyśmy realistycznej metafizyki” (s. 212).

Muszę więc wyjaśnić i powtórzyć, że odróżniam poznanie od teorii poznania, bytowanie od metafizyki bytu. Jako metafizyk zajmuję się problemem, który daje się ująć w wyrażeniu, że coś jest i że jest czymś. Mogę w tym aspekcie badać i poznanie i byt. Badam je wtedy jako metafizyk. Gdy rozważam, jak doszło do poznania, uprawiam

teorię poznania. Odpowiedź, że poznanie ma początek w doświadczeniu, należy do teorii poznania, a nazywa się realizmem, gdy dodam, że doświadczam tego, czego nie wytworzyłem w trakcie poznania. Realizm i doświadczenie sytuują mnie więc w teorii poznania. Metafizyk nie rozpoczyna swych analiz od tej teorii poznania, gdyż nie pyta, jak doszło do poznania. Pyta o to, jaką wewnętrzną strukturę posiada to, co jawi mi się jako odrębne. Metafizyk więc korzysta nie z teorii poznania, lecz z normalnego ludzkiego poznania, które polega na tym, że coś widzę, słyszę i rozumiem. Nie rozważa jako metafizyk procesu widzenia, słyszenia i uzyskiwania rozumień, lecz rozważa to, co odrębne, co widząc i rozumiejąc jako odrębne wyraża w zdaniu, że to coś jest tym, czym jest, a nie czymś drugim lub innym i że mając swoją wewnętrzną zawartość nie jest żadną fikcją, ujęciem, lecz bytem. Odczytywana odrębność skłania metafizyka do wyrażenia tego faktu aż w czterech zdaniach, które są czterema pierwszymi zasadami bytowania, uwyrażniającymi takie własności tego, co odrębne, jak właśnie odrębność, jedność, realność. Z czasem metafizyk ustali, że to, co odrębne, jest w swej wewnętrznej strukturze istnieniem i istotą i z tego względu czymś odrębnym, o wewnętrznej jedności, realności, a także prawdzie i dobru, nawet pięknu. Ustali też, że oprócz tych własności, które byt posiada ze względu na istnienie, posiada on także własności istotowe, jak np. intelekt, wolę, jeżeli to jest człowiek, zawsze coś niematerialnego i materialnego, podmiotującego rozciągłość, jakości i relacje. Zorientuje się, że jedną z relacji istotowych jest poznanie. W tym poznaniu doświadczenie jest początkowym etapem relacji i należy do procesu poznania. Jako etap procesu gwarantuje realność poznania. Nie może jednak gwarantować prawdziwości twierdzeń ani metafizycznych, ani nawet teoriopoznawczych, gdyż poznanie nie może być weryfikatorem samo dla siebie.

Stosując takie porządkujące odróżnienia muszę twierdzić, że doświadczenie nie usprawiedliwia twierdzeń metafizyki, ani zresztą twierdzeń teorii poznania. Zapewnia realność poznaniu, a nie „realistycznej metafizyce”. Metafizyka wobec tego i teoria poznania muszą inaczej uzasadniać swoje twierdzenia, właśnie ich zgodność z realną rzeczywistością.

Uzyskujemy „realistyczną metafizykę” odwołując się nie do doświadczenia, czyli nie do przebiegu poznania jako procesu, lecz do zgodności tego, co odrębne, z ujęciem jego bytowej struktury.

Ks. K. Klósa uważa jednak, że „realistyczną metafizykę” uzyskujemy odwołując się do doświadczenia (s. 212), a więc do przebiegu poznania, czym zajmuje się teoria poznania. Każe więc szukać usprawiedliwienia metafizyki właśnie w teorii poznania. A takiej tezy po prostu nie można uznać, gdyż wymaga ona warstwowej lub gradualistycznej koncepcji nauki. Tymczasem nauki różnią się przedmiotem i z tego względu wszystkie są pierwsze w sensie niepowtarzania tez innych nauk. Metafizyka jest nauką pierwszą na temat wewnętrznej struktury bytu ujmowanego w jego własnościach odrębności, jedności, realności i innych transcendentaliów. Teoria poznania jest pierwsza, gdy bada przebieg procesu poznania. Ks. K. Klósa uzależniając metafizykę od teorii poznania nie może więc się zgodzić z moją tezą, że „realizm w metafizyce wynika ze zgodności rzeczywistości z ujęciem jej bytowej struktury, a nie ze spostrzegania przypadłości” (s. 213). Podkreśla więc, że poznanie zaczyna się właśnie od przypadłości i że w oparciu o to poznanie wyrozumowujemy istotę bytu.

Trzeba tu przypomnieć, że według Arystotelesa, w *species sensibilis* są zawarte zarazem dane zmysłowe i dane istotowe, uwikłane w elementach wrażeńowych. Te dane istotowe intelekt czynny wydobywa ze *species zmysłowej* i tworzy z nich *species intelligibilis*, czytelną dla intelektu możliwościowego. Dowodem tego jest to, że widząc coś odrębnego, człowiek zarazem rozumie, co to jest, że np. jest to człowiek. Rozumiemy więc istotę. Arystoteles szuka wytłumaczenia tego faktu i buduje wyjaśniającą go teorię poznania. Wychodzi od skutku poznania i rekonstruuje etapy procesu, wywołanego oddziaływaniem bytu poznawanego na zmysłowe i umysłowe władze poznawcze. Maritain i Gilson dopowiadają tu w swych analizach, że intelekt możliwościowy rozumie zarazem istnienie oddziałującego na władze poznawcze bytu. A o. Krapiec wykazuje, że we władzy ujmowania relacji (*vis cogitativa*) intelekt odczytuje relację, łączącą istnienie z istotą bytu, poznawanego poprzez *species zmysłową* i umysłową.

Ks. K. Klósak przyjmuje natomiast gradualistyczną strukturę poznania. Polega ona na traktowaniu poznania zmysłowego jako samodzielnego etapu, na którym nabadowuje się poznanie umysłowe. Uważa bowiem, że wyrozumowujemy istotę rzeczy analizując implikacje danych empirycznych. Dodajmy, że taką tezę głosił tak zwany średni tomizm, reprezentowany najlepiej przez R. Garrigou-Lagrange'a. A uzasadniając ten pogląd ks. K. Klósak zarzuca mi, że nie przyjmuję „rozróżnienia stopni nauk filozoficznych”, że właśnie utożsamiam nauki „pierwszego stopnia z naukami drugiego stopnia” (s. 213). Nie jest tak, że utożsamiam z sobą różne nauki filozoficzne. Wręcz odwrotnie, głoszę metodologiczną niezależność zarówno metafizyki, jak i teorii poznania, nawet filozofii przyrody, gdy są wiernie swemu przedmiotowi badań. I nie mogę uznać, że dokonujemy najpierw „empirycznego opisu fenomenologicznego, posługującego się pojęciami empiriologicznymi”, że potem wyodrębniamy implikacje ontologiczne „dla dokonania stwierdzeń fenomenologicznych” i że wreszcie wykazujemy „przy jakich zabiegach logicznych można by dojść... do pewności teoretycznej” (s. 205). To nie jest opis postępowania badawczego w metafizyce. To jest w najlepszym razie teoria kolejnych *species*, czyli analiza procesu poznania, a nie heureka wewnętrznych przyczyn bytu, co interesuje pluralistyczną metafizykę. Dla tej metafizyki nie jest tym samym istnienie, byt i egzystencjalistycznie rozumiana egzystencja. Dla ks. K. Klósaka jest to wszystko tym samym (s. 213—214). Nie jest to jednak ściśle posługiwanie się metafizyką tomizmu.

Rozważając tych kilka problemów chcę zarazem zwrócić uwagę, że podjęto w książce wiele ważnych i doniosłych tematów, że książka *W kierunku Boga* jest wydarzeniem filozoficznym.

Mieczysław Gogacz