

# S. Kamiński

---

## Metodologiczna problematyka poznania Boga

---

*Studia Philosophiae Christianae* 1/2, 294-305

---

1965

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

#### 4. S. Kamiński

### Metodologiczna problematyka poznania Boga

— Temat referatu wyznacza bardzo obszerną dziedzinę dociekań. Niesposób poinformować o niej wyczerpująco w ramach jednego wykładu. Z konieczności trzeba więc zawęzić przedmiot rozważań. Postaram się jednak zrobić to tak, by nie wykluczyć zagadnień najbardziej interesujących dla filozofa i ważnych dla sprecyzowania problematyki.

Mówiąc o poznaniu Boga, ma się na myśli poznanie naturalne i w zasadzie takie, które może być zdobyte metodycznie oraz nieobalalnie uzasadnione w oparciu o kontrolowane doświadczenie i rozumowanie. Można by to poznanie nazwać filozoficznym w szerokim tego ostatniego słowa znaczeniu. Ale filozofia Boga obejmuje dwie różne sprawy: poznanie istnienia Boga oraz poznanie Jego natury. Zajmiemy się głównie zagadnieniami związanymi z pierwszym rodzajem poznania.

Termin problematyka metodologiczna, choć intuicyjnie jasny, w roli w jakiej tu jest użyty, może być niedość jednoznacznie zrozumiały. Trzeba przeto zaznaczyć, że nie chodzi tu o kwestie czysto metodyczne, a więc o to, w jaki sposób poznaje się Boga, lecz o to, jakie zagadnienia powstają i są współcześnie dyskutowane w związku z takimi lub innymi sposobami poznania Boga. Nie zawsze są to problemy wyraźnie metasystemowo roztrąsane. Często towarzyszą po prostu uzasadnianiu przyjmowanej metody uprawiania filozofii Boga. Zazwyczaj też wiążą się z uznawaną epistemologią oraz koncepcją filozofii w ogóle. Stąd trzeba i na te sprawy zwrócić uwagę.

Przeгляд problematyki obejmuje jedynie węzłowe — moim zdaniem — zagadnienia i kierunki ich analiz i dokonany będzie w sposób szkicowy. Można by go niemal nazwać rozumowaną bibliografią współczesnej filozofii Boga, gdyby zawarte w tym szkicu uwagi nie były wyrazem zajęcia określonego stanowiska. Chociaż dla niniejszego odczytu nie zakłada się zadań normatywnych, to jednak przeprowadzi się, przynajmniej dorywczo i krótko, ocenę wartości zarówno sposobu stawiania metodologiczno-epistemologicznej problematyki jak i jej rozwiązań oraz zarysuje się własny punkt widzenia, być może bardzo dyskusyjny. Chciałbym przy tym przyjąć możliwie wszechstronne kryteria filozoficznej i formalnej oceny a zwłaszcza z góry nie zacieśniać się z jednej strony do stanowiska filozofii tomistycznej a z drugiej — do metodologii nauk w ujęciu typowym dla neopozytywizmu.

### § 1 Racjonalność poznania Boga

Różne są źródła i drogi poznania Boga. Dla niektórych zagadnienie poznania Boga jest w ogóle pozorne, bo istnienie Boga stanowi według nich przedmiot bezpośredniej oczywistości. Poza tym nie wszyscy uważają, że w tej dziedzinie można zaufać rozumowi. Wielu uznaje wiarę lub jakąś racjonalnie nieuprawnioną intuicję za właściwe „narzędzie” poznania Boga. Czasem mówi się nawet o doświadczeniu mistycznym czy przeżyciu emocjonalnym jako o źródle autentycznej wiedzy o Bogu. Na tym tle zrodziła się problematyka racjonalności metod poznania Boga. Wyraża się ona zwykle w następujących pytaniach:

1° czy klasyczna teologia naturalna, zachowując racjonalność, gwarantuje nam właściwe poznanie Boga? 2° jaka władza poznawcza stanowi główne źródło pełnowartościowego poznania Boga?

Co do pierwszej kwestii — to tzw. fideiści protestanccy wyraźnie deprecjonują teologię naturalną, walczą z racjonalizacją poznania Boga. Uważają, że można Go poznać jedynie przez Objawienie Boże — Bóg sam mówi do człowieka — „nie potrzebuje dowodów”.<sup>1</sup> Niektórzy autorzy katolicki dyskutują również podobną problematykę. Nie chodzi im jednak o całkowite odrzucanie teologii naturalnej ale o bliższe połączenie jej z poznaniem Boga w oparciu o wiarę. Pełne poznanie — dokonuje się w ścisłym powiązaniu obu tych dróg. Powinno nawet dojść do takiej sytuacji, aby „Bóg filozofów”, „Bóg religii”, „Bóg wiary” (Pisma św. i Ojców Kościoła) oraz „Bóg mistyków” był wynikiem jakby jednego wielkiego poznania.<sup>2</sup> Takiemu stanowisku nie można wprost zarzucić tendencji irracjonalistycznej — można nawet podziwiać jego uniwersalizm i nowoczesność. Uwzględniając jednak różne okoliczności towarzyszące podobnym postawom nie da się ukryć tego, że faktycznie nurt irracjonalny żłobi sobie tam coraz szersze kanały. Złożyło się na to wiele przyczyn i okazji.

Chęć dostosowania się do ducha czasu kryje w sobie poważne niebezpieczeństwo. Atmosfera bowiem dzisiejszej kultury filozoficznej, zawierająca tak wiele z egzystencjalizmu, sprzyja niedwuznacznie subiektywizmowi i uprawianiu nawskroś irracjonalnej metafizyki. Współczesnemu człowiekowi, jeśli nie w kłeskach i pustce, to przynajmniej w trudnościach życiowych, nie łatwo obronić się przed szukaniem oparcia w dziedzinach pozarozumowych. Potrzebuje on też bardziej totalnego zaangażowania się w poznanie Boga. Nie tylko rozum, lecz także inne władze domagają się zaspokojenia swych aspiracji w znajdowaniu absolutu. Przychodzi to tym łatwiej, że wysunięto tyle poważnych zarzutów przeciw klasycznym schematom dowodzenia Boga, a nowe formy dowodów metafizycznych nie zostały jeszcze rozpowszechnione.

Na tym tle stanowisko podkreślające potrzebę bardziej osobistego, bardziej aktualnego i osiągalnego na różnych drogach poznania Boga nabiera odcienia irracjonalnego. Wszelak stronność tego poznania (oparcie się nie tylko o rozum, lecz także o przeżycia religijne a nawet i wiarę), okazuje się pozorna. Faktycznie chodzi tu najczęściej o przekonanie, że ostatecznym i najbardziej podstawowym momentem w dochodzeniu do absolutu jest nie rozum, ale różnego typu wiara i zaufanie głębokiemu przeżyciu wartości religijno-moralnych.<sup>3</sup> Nie są to jedynie wnioski, jakie nasuwają się przy przeglądaniu mniej lub bardziej

<sup>1</sup> Por. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 3 Aufl. Zürich 1945. Tu można również wspomnieć o niektórych poglądach P. Tillicha (*Systematic Theology*, Chicago 1951)

<sup>2</sup> Por. J. Danielou, *Dieu et nous*, Paris 1956; Ch de Moré-Pontgibaud, *Du fini à L'infini*, Paris 1957 oraz C. Tresmontant, *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris 1961

<sup>3</sup> G. Weigel wyjaśnia, że pod słowem wiara nie rozumiemy tylko wiary religijnej, która stanowi zaangażowanie się w to, co święte. Każda wizja świata połączona z doktryną o naturze tego, co ostateczne jest konstrukcją wiary, jest zgodą umysłu na zdania, których nie narzuca niedwuznaczna oczywistość (*The Modern God*, New York 1963, s. 21) Por. także E. Borne, *Preuve de Dieu et croyance en Dieu*, W: *L'Homme devant Dieu, Mélanges offert au Père H. De Lubac*, Paris 1964, T. III, s. 85—92.

popularnych publikacji dotyczących poznania istnienia i natury Boga. Problem teoretyczny na terenie filozofii został już postawiony wcześniej. Analizując dowód istnienia Boga zauważono wprost, że trzeba przyznać słuszość tym, którzy twierdzą, że zasada racji dostatecznej jest tylko postulatem albo, że ostatecznie w podstawach tego poznania przyjmuje się elementy irracjonalne.<sup>4</sup>

Dopatrywanie się niewystarczalności czysto racjonalnego poznania Boga wymagałoby specjalnego przebadania i to nie tylko od strony formalnej co raczej od strony merytorycznej trafności takiego stanowiska na gruncie teorii poznania. Z metodologicznego punktu widzenia sygnalizowane tendencje łączenia rozmaitych typów poznania Boga i to w taki sposób, że niedostatecznie odróżnia się metody poszczególnych płaszczyzn poznania groziłoby naruszeniem fundamentalnych zasad jednolitości i adekwatności metody poznania w stosunku do jego przedmiotu i celu.

Wiedza racjonalna winna być zrozumiała i intersubiektywnie kontrolowalna. Aby spełnienie tych postulatów zagwarantować, trzeba ściśle i wyraźnie przestrzegać właściwych metod jej uprawomocnienia. Nie wolno w odniesieniu do tego samego formalnie przedmiotu dla otrzymania tego samego typu jego poznania używać tak różnych metod, jak metafizyczna, teologiczna czy metoda analizy właściwa dla nauk szczegółowych. W przeciwnym razie bada się nie ten sam formalnie przedmiot lub otrzymuje się nie tego samego typu poznanie. W naszym przypadku, mimo może innych pozorów, nie doprowadza się do utożsamienia „Boga filozofów“, „Boga teologów“ i „Boga uczonych“. Ponosi się ponadto tę stratę, że wykład nie spełnia w gruncie rzeczy warunków poprawności i bywa przez krytycznego odbiorcę dyskwalifikowany w całości.

Czym innym jest też uzasadnianie prawd, a czym innym przekonywanie kogoś o jakiejś prawdzie. W tym drugim przypadku wolno i trzeba uwzględnić momenty subiektywne, psychologiczne i socjologiczne oraz posługiwać się językiem nie tylko informatywnym, lecz także ewokatywnym. Jeśli nie przeszkadza to celowi przekonywania, wolno apelować do przeżyć i wiary oraz postawy odbiorcy. Inaczej traktuje się uzasadnianie prawdy. Tu dozwolone są jedynie logicznie poprawne reguły rozumowania oraz opieranie się na obiektywnie uznanych i adekwatnych (w stosunku do wniosków) przesłankach. Łączenie operacji uzasadniania z zabiegami argumentacyjnymi innego typu powoduje, że całe uzasadnianie otrzymuje wartość najniższej kwalifikowanej co do obiektywności i racjonalności operacji cząstkowej.

W związku z determinacją właściwej władzy jako źródła autentycznego poznania Boga wklajają się w irracjonalizm ci, którzy głoszą intuicjonizm. Ten ostatni ma swe najnowsze źródła i wzory w filozofii Bergsona, Schelera i Blondela. Wyraża on pogląd, że autentyczne poznanie Boga daje intuicja, która występuje w najrozmaitszych postaciach: jako intuicja ontologiczna (M. F. Sciacca)<sup>5</sup>, jako intuicja totalitarna (J. Hessen)<sup>6</sup> jako redukcja

<sup>4</sup> Fr. Sawicki, *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise*, „Philosoph. Jahrbuch“ 44(1941) 410—18. Polskie tłumaczenie w: „Życie i Myśl“ 3(1956) 3—10.

<sup>5</sup> [Le problème de Dieu et la religion dans la philosophie contemporaine, Paris 1950]; *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale* 4 ed. Milano 1964. *L'existence de Dieu*, Paris 1951.

<sup>6</sup> *Religionsphilosophie*, 2 Aufl. Basel 1955.

intuicyjna (H. Duméry)<sup>7</sup> jako intuicyjna zdolność afirmacji Boga w oparciu o jego ideę (H. de Lubac)<sup>8</sup> itp. Metody poznania bazujące jedynie na tego typu intuicji nie gwarantują racjonalności poznania. I znowu trzeba stwierdzić, że taki sposób poznania Boga odpowiada przeważnie dzisiejszemu człowiekowi, że jest faktycznie przekonujący, że mieści się dobrze w ramach całości spraw religii. Nie zaprzeczy się tylko tego, że nie stanowi obiektywnego, racjonalnego i nieobalnego uzasadnienia prawd dotyczących Boga. Nie wydaje się też całkiem pewne, że faktycznie asercja istnienia Boga rodzi się głównie w wyniku zabiegów poznawczych o źródłach pozaracjonalnych.<sup>9</sup> Raczej chyba zabiegi te stanowią pewną dodatkową pomoc dla już wierzących. W każdym razie mając na uwadze przede wszystkim filozoficzne poznanie Boga i dążąc do zagwarantowania temu poznaniu jak największych walorów poznawczych nie da się zrezygnować z pełnej jego racjonalności. Miałoby to zaś miejsce wówczas, gdyby się łączyło racjonalne poznanie Boga z poznaniem pozaracjonalnym jak i wtedy, jeśli się dopuszcza pozaintelektualną intuicję jako źródło pełnowartościowego poznania Boga.<sup>10</sup>

## § 2 Poznanie Boga a nauki szczegółowe

Ogólnie odrzuca się możliwość poznania Boga ściśle na terenie nauk szczegółowych.<sup>11</sup> Poznanie naukowe odpowiada na pytanie typu: czym coś jest, jak coś jest, nie dotyczy natomiast ostatecznej racji istnienia czegoś. Gdy wyjaśnia, dlaczego coś jest, to immanentnie w stosunku do świata. Przyczyna naukowa stanowi jedynie wcześniejszy człon relacji typu funkcjonalnego lub genetycznego. Tymczasem nieobalane poznanie istnienia Bytu transcendentnego ma charakter całkowicie egzystencjalny i musi przy wyjaśnianiu dokonać transcendencji w stosunku do całego świata. Nie mniej jednak na różne sposoby przejawia się tendencja do jakiegoś „unaukowienia“ poznania Boga. Wyrasta ona z ułóżsamiania poznania racjonalnego z poznaniem naukowym, a co za tym idzie — z odrzucania a priori możliwości wypracowania zasadniczo różnych od naukowych metod poznania, gwarantujących racjonalność poznania. Poza tym często uważa się, że jedyną drogą

<sup>7</sup> Le problème de Dieu en philosophie de la religion, Paris 1957.

<sup>8</sup> De la connaissance de Dieu, Paris (1941) 1948 sur les chemins de Dieu, Paris 1956.

<sup>9</sup> Interesujące pod tym względem są wyniki ankiety Gallupa, który pytał w 1954 r.: „Czy wierzysz i dlaczego?“ Otóż podawane w odpowiedziach powody wiary w Boga dadzą się uporządkować według liczebności następująco: 1° porządek i wspaniałość świata 2° konieczność wyjaśnienia początku człowieka i świata 3° świadectwo Biblii (lub autorytet Kościoła) 4° doświadczenia życiowe 5° wielka pociecha i pokrzepienie płynące z wiary w Boga. Zob. F. van Steenberghe, Dieu caché, Louvain 1961, 10

<sup>10</sup> Por. P. Ortega, Intuition et religion, Louvain 1947; M.T. — L. Penido, O naturalnej intuicji Boga, „Życie i Myśl“ 1(1957) 39—50; E. Rolland, L'intuition philosophique de Dieu, „Sciences ecclésiastiques“ 14(1962) 235—64; 477—503.

<sup>11</sup> Por. F. van Steenberghe, Sciences positives et existence de Dieu, „Rev. Philos. de Louvain“ 57(1959) 397—414; A.M. Krapiec, Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii, „Znak“ 11(1959) 564—78; M. Guérard des Lauviers, Preuve de Dieu et savoir scientifique „Aquinas“ 4(1961) 129—45 oraz J. Maritain, God and Science, w: J. Maritain, On the use of philosophy, Princeton 1961, 44—71.

unowocześnienia poznania Boga jest powiązanie tego poznania ze współczesną nauką; jeśli nie co do metod, to przynajmniej co do punktu wyjścia filozofii Boga.

Unaukowanie poznania Boga dokonuje się przeważnie na dwa sposoby: 1° przez zastosowanie metod zasadniczo nie różniących się od scjentystycznych do wyników nauk, 2° posługiwanie się metodami charakterystycznymi dla filozofii klasycznej, ale w odniesieniu do materiału dostarczonego przez dyscypliny naukowe.

W pierwszym przypadku występuje zwykle metoda analityczna, bardzo zresztą znacmienna dla współczesnych filozofii nieklasycznych. Punkt wyjścia stanowią wyniki nauk przyrodniczych lub humanistycznych (rzadziej). Na takiej drodze próbują dojść do poznania Boga fizycy, astrofizycy, etnologowie itp.<sup>12</sup>

Nie trudno zauważyć mankamenty w tego rodzaju postępowaniu. Wątpliwa jest gwarancja konieczności twierdzeń otrzymanych w wyniku takich operacji poznawczych. Ale przyjąwszy nawet, że analiza faktów lub wyjaśnień naukowych doprowadza do wskazania jedynej racji tłumaczącej, a więc do poznania nieobalalnego — będzie to jednak zawsze wynik tylko na gruncie określonych danych naukowych (prawdopodobnych). Zasadniczy natomiast zarzut płynie stąd, że metoda analityczna nie gwarantuje transcendentnej, bo nie dysponuje zasadami prawomocnymi poza światem z jakiego mamy dane.

Szczególnie modne jest w poznaniu Boga posługiwanie się filozoficzną argumentacją w odniesieniu do materiału, jaki oferują dzisiejsze nauki.<sup>13</sup> Towarzyszy temu zwykle radosne przeświadczenie o jednoczesnym unaukowieniu i unowocześnieniu poznania Boga, a zarazem o zachowaniu jego filozoficznego charakteru.

Sprawa nie przedstawia się jednak tak pomyślnie. Przede wszystkim mamy tu jedynie pozór metody filozoficznej. Metoda filozoficzna o tyle posiada sobie właściwe walory, o ile jest odniesiona do odpowiedniej dziedziny badań. Filozofowanie nie jest dalszym ciągiem poznania naukowego. Filozofia nie bierze pod uwagę tego samego aspektu świata, co nauki szczegółowe, a wyjaśniając go tylko w inny sposób i w innej płaszczyźnie. Filozofia klasyczna w swej najbardziej rdzennej części, aby naprawdę znaleźć ostateczne racje czegoś, musi ująć to coś pod kątem istnienia w ogóle lub natury zdeterminowanej przez przyporządkowanie rozmaitym sposobom istnienia. Metafizyczna istota rzeczy to nie uposażenie treściowe rzeczy, które dzięki różnym dyscyplinom naukowym poznajemy coraz pełniej, ale to, co wyznaczają wewnętrzne pryncypia bytu jako tak istniejącego

<sup>12</sup> Najbardziej klasycznym przedstawicielem jest tu chyba E. Whittaker, *Space and Spirit*, London (1946) 1952; W. Koppers, *Urmensch und Urreligion*, Olten 1945.

<sup>13</sup> Por. np. artykuły D. Dubarle'a i H.L. Guérard des Lauriers w: *La connaissance de Dieu*, Paris 1958. Warto tu podać kilka pozycji zajmujących się znowocześnieniem filozofii Boga: H.V. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956; H. Beck, *Der Gott der Weisen und Denker, Aschaffenburg* 1961; T.A. Burkill, *God and Reality in Modern Thought*, New York 1963; J. Delanglade, *Le problème de Dieu*, Paris 1960; K. Kłósak, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny, I—II*, Warszawa 1955—7; *L'existence de Dieu*, Tournai 1961; W. I. Matson, *The Existence of God*, Ithaca, N.Y. 1965; J.D. Robert, *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu*, Paris 1962; E. Sillem, *Ways of Thinking about God* (London 1961), N.Y. 1962; P. Weiss, *The God we seek*, Southen 1964 oraz B. Wicker, *God and Modern Philosophy*, Darton 1964. Warto zwrócić uwagę na sprawozdanie Z.J. Zdybickiej, *Dialog o Bogu ze współczesnością „Znak”* 16(1964) 704—21.

lub w taki sposób aktualizującego swoje istnienie. W tej sytuacji wyniki nauk szczegółowych nie stanowią materiału dla filozofa dociekającego ostatecznych racji bytu, który sam swego istnienia nie tłumaczy. A tylko ten rodzaj filozofowania ma szanse niebalbalnie i racjonalnie poznać istnienie Boga.

Można jeszcze bronić możliwości korzystania w filozofii Boga już nie z teorii naukowych, ale z faktów naukowych. Naukowy obraz świata jest przecież bez porównania trafniejszy, bogatszy i dokładniejszy niż dany w potocznym doświadczeniu. Nadto można te fakty naukowe odpowiednio ująć w filozoficznej aparaturze pojęciowej.

Co do tej ostatniej możliwości, to wiadomo, że przekładalność opisu jest jedynie wtedy możliwa, gdy języki posiadają odpowiednio podobne modele semantyczne. Nie trudno zaś dostrzec właśnie zasadniczą odmienną dziedzin, do których odnosi się język filozofii i język naukowy. Nadto nie wolno zapominać, iż fakt naukowy nie tylko jest dany, lecz także skonstruowany w tym sensie, że jego ukształtowanie poznawcze stanowi rezultat: obrania aspektu rzeczywistości, wydzielenia, uproszczenia i wreszcie opisanie w języku jakiejś teorii. Kto chciałby więc przejść do filozofii naukowy opis zjawiska, musiałby zmodyfikować wszystko, co stanowi jego moment konstruktywny i przeprowadzić konstrukcję typu filozoficznego. W przeciwnym przypadku przejmie z nauki wraz z opisem faktu częściowo jej język i jej szczególnie punkt widzenia rzeczy. To zaś gwałciłoby jednolitość filozofii i jej swoistość.

Biorąc powyższe pod uwagę trzeba stwierdzić, że nie uściśli się i nie unowocześni filozofii Boga przez zastąpienie w niej wypowiedzi z fizyki Arystotelesa odpowiednio fizyką współczesną albo wypowiedzi z antropologii Augustyna antropologią współczesną. Należy te wypowiedzi w ogóle usunąć dla zagwarantowania jednolitości poznania. Jest faktem zdumiewającym, że przy dzisiejszym stanie epistemologii i metodologii nauk popełnia się w filozofii Boga błędy Arystotelesa i Augustyna.

### § 3 Koncepcja filozofii Boga

Chodzi tu o dwie, chociaż ściśle ze sobą związane sprawy: jaka jest natura filozoficznego poznania Boga oraz w jakiej dyscyplinie filozoficznej należy je umieścić. Obie kwestie pojawiają się zresztą na kanwie dyskusji co do ujęcia filozofii klasycznej w ogóle. Tradycyjna filozofia perypatetycko-tomistyczna stanowi bowiem od pewnego czasu przedmiot zabiegów modyfikacyjnych. Płyną one głównie bądź z prób jej wzbogacenia o nowe podejścia filozoficzne (zwłaszcza odżywające ostatnio kantowskie w pośredniczącej adaptacji J. Maréchal<sup>14</sup> oraz szczególnie obecnie modne fenomenologiczne w bardzo wielu ujęciach), bądź z chęci nawrotu do autentycznej nauki Tomasza z Akwinu (tzw. egzystencjalna wersja tomizmu, zapoczątkowana przez E. Gilsona)<sup>15</sup>. Tomizm egzystencjalny

<sup>14</sup> Por. J. Defever, *La preuve réelle de Dieu*, Paris, 1953; G. Siewerth, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg 1958; J. Lotz, *Seinproblematik und Gottesbeweis*, w: *Gott in Welt*, Freiburg 1964, s. 136—57 oraz E. Coreth, *Metaphysik*, 2. Aufl. Innsbruck 1964.

<sup>15</sup> E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961; tenże, *L'être et Dieu*, „*Rev. Thomiste*” 62(1962) 181—202 i 398—416; J. F. Anderson, *Natural Theology*. Milwaukee 1962; C. Fabro, *Dio*, Roma 1953; G.P. Klubertanz, *M.R. Holloway Being and God*, N.Y. 1964;

dowodzi, że filozofia Boga może być wypracowana jedynie w ramach metafizyki ogólnej a nie — jak uważano dawniej — jako osobna dyscyplina metafizyki szczegółowej, tzw. teodycea. Wpływy fenomenologiczne natomiast przejawily się przede wszystkim w tym, że filozoficzną wiedzę o Bogu umieszcza się w intensywnie obecnie rozwijanej filozofii religii. Tak więc filozoficzne poznanie Boga na ogół lokalizuje się w jednej z tych trzech dyscyplin: metafizyce ogólnej, teodycei jako metafizyce szczegółowej i filozofii religii. Czy i jak można uzasadnić wybór jednej z tych możliwości?

Koncepcja filozofii religii nie jest ogólnie ustalona. Zachodzi to choćby ze względu na rozmaitość suponowanych koncepcji filozofii, chociaż fenomenologowie odgrywają tu najważniejszą rolę.<sup>16</sup> Najczęściej podkreśla się, że poznanie Boga ma być żywym i osobistym stosunkiem konkretnego człowieka do Boga. Racjonalne dowody istnienia Boga stanowią tylko jeden z momentów „religijnego” poznania Boga, które jakby łączy religię z metafizyką. Wychodząc z doświadczenia rzeczywistości religijnej (danej w przeżyciu) dochodzi się na różnych drogach działalności umysłu do poznania Bożego Absolutu.

Należy uznać jak najbardziej za celowe i słuszne badanie przeżyć religijnych i to zarówno metodami nauk empirycznych (wyjaśnić genezę, strukturę i stosunek do innych typów przeżyć takich, jak przeżycia etyczne, estetyczne itp) jak też metodą filozoficzną (tłumaczenie tych przeżyć przez ostateczne racje w danym porządku). Trudno jednak zgodzić się z tym, aby poznanie Boga o postulowanych wyżej kwalifikacjach dało się zamknąć w ramach tego, co specyficzne dla filozofii religii.<sup>17</sup> Pomijając tendencje subiektywistyczne, jakie przejawiają się zwykle w tej dyscyplinie, nie charakteryzuje się ona dostateczną jednolitością metodologiczną. Nadto dowody na istnienie Boga nie występują (i nie mogą wystąpić) w niej samodzielnie. Koncepcja poznania „religijnego” od strony metody opiera się raczej na nieporozumieniu, jeśli chodzi o pożądane walory wyników tego poznania. Metodycznie poznanie całościowe (metafizyczno-religijnoapologetyczne) tego typu nie istnieje.<sup>18</sup> Filozofia religii właściwie uprawiana daje cenny materiał dla

E.L. Mascall, *Ten który jest*, Warszawa 1958; T. C. O'Brien, *Metaphysics and the Existence of God*, Washington 1960; H. Renard, *The Philosophy of God*, 2 ed. Milwaukee 1952 oraz F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasa z Akwinu i Duns Szkota*, Warszawa 1957.

<sup>16</sup> H. Straubinger, *Religionsphilosophie mit Theodizee*, Freiburg 1949; H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1948; J.E. Smith, *Reason and God*, New Haven 1961; K. Rahner, *Härer des Wortes*, 2. Auf. München 1963; J.A. Overholser, *A Contemporary Christian Philosophy of Religion*, Chicago 1964; I. Różycki, *Religijne i filozoficzne pojęcie Boga*, „Znak” 10(1958) 875—96; tenże, *Współczesna filozofia religii*, „Znak” 10(1958) 911—19; M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 4(1961) nr 3, s. 39—58; A. Nossol, *Idea religijnego poznania Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 6(1963) nr 2, s. 13—24 oraz I.M. Bocheński, *Some Problems for a Philosophy of Religion*, w: *Religions Experience and Truth*, New York 1961, s. 39—47.

<sup>17</sup> Por. F.R. Tennant, *Philosophical Theology I—II*, Cambridge 1928—30.

<sup>18</sup> Mieszanie poznania filozoficznego, teologicznego i nauk szczegółowych nie jest nowe. Robili to Ojcowie Kościoła. Dziś powtarzając to czynimy poważny regres. Chwalimy bowiem Tomasa z Akwinu, że odróżnił filozofię i teologię oraz uznajemy zasadę przestrzegania metodologicznej jednolitości wiedzy.



ułatwienia postawienia zasadniczego problemu poznania Boga oraz dopełnia (ale już w innym aspekcie) jego rozwiązanie. Sama z siebie (ze względu na swój przedmiot i cel, a co za tym idzie i metodę) nie stanowi terenu operacji poznawczej, o którą chodzi.

Podobnie rzecz ma się z tzw. teodyceą. Jako metafizyka szczegółowa zakłada ona już całą problematykę metafizyczną Boga. Skoro bowiem metafizyka ogólna zajmuje się bytem jako bytem w ogóle, to musi już rozwiązać zagadnienie bytu absolutnego, którego naturą jest po prostu być. Filozofia Boga nie może być przeto oderwana od filozofii bytu. Jedynie w kontekście tej ostatniej są zrozumiałe i mają wartość tzw. dowody istnienia Boga. Nie znaczy to oczywiście, że w ramach metafizyki ogólnej nie można wyodrębnić problematyki Boga w osobny dział, czy wreszcie utworzyć osobną dyscyplinę, obejmującą dział metafizyki ogólnej a nadto nawet dziedziny wiedzy pomocnicze<sup>19</sup>. W tym ostatnim przypadku stwarza się jednak okazję do nieporozumień. Dyscyplina taka staje się niejednolita metodologicznie i tak dalece zależna od metafizyki ogólnej, że trudno w niej dopatrzeć się odrębności. Natura i funkcja dowodów na istnienie Boga zostaje zaciemniona.

Trzeba jeszcze poświęcić kilka uwag naturze filozoficznego poznania, aby okazać, jaka filozofia może być adekwatna do postawienia i rozwiązania problematyki poznania istnienia Boga.

Nawet klasyczna filozofia Boga znajduje się pod wpływem Hume'a, Kanta i Comte'a.<sup>20</sup> Stąd tyle w niej komplikacji i nieporozumień. Wiadomo bowiem, że epistemologia, która wyrosła na gruncie doktryn wspomnianych filozofów nie dopuszcza poznania koniecznego, ogólnego i zarazem dotyczącego rzeczywistości obiektywnej. A takie cechy postuluje się w poznaniu Boga. A poza tym jeszcze dochodzi sprawa transcendencji. Jakie przedsięwzięto środki przeciwyłączenia tych trudności?

Koncepcje filozofii najwyraźniej przejawiają się w metodach filozofowania. Współczesne metody filozoficzne, dzięki którym osiąga się najwyższe kwalifikowane, poznanie dadzą się chyba sprowadzić do następujących typów: analityczna, fenomenologiczno-refleksyjna, refleksyjno-syntetyczna oraz refleksyjno-regresywna.<sup>21</sup> Pierwsza posiada dwa warianty: analiza rzeczywistości danej w opracowaniu naukowym albo w doświadczeniu pozanaukowym (jeśli chodzi o najprostsze aspekty rzeczywistości) oraz analiza pojęciowa. Ta ostatnia w filozofii Boga występuje w rozmaitych próbach formalnego uzasadniania istnienia Boga i w tzw. dowodach ontologicznych.<sup>22</sup> Metodą refleksji fenomenologiczne

<sup>19</sup> Może tam być np. historia problematyki poznania Boga

<sup>20</sup> Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, s. 96.

<sup>21</sup> Nazwy nie są tu istotne, kolejność wyliczenia nie jest przypadkowa.

<sup>22</sup> Zainteresowanie tymi ostatnimi nie maleje. Wystarczy wspomnieć dyskusję na łamach „The Philosophical Review” 69(1960) i 70(1961) którą wywołał N. Malcolm oraz następujące pozycje: D. Heinrich, *Der Ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960; M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anselma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961; J. Kopper, *Reflexion und Raisonement im ontologischen Gottesbeweis*, Köln 1962; E. Schneider, *Das Anselmsche Argument und der ontologische Gottesbeweis*, Bonn 1963; *The Ontological Argument* ed. A. Plantinga Garden City 1965; oraz szereg prac zawartych w *Spicilegium Beccense, Congrès International du IXe Centenaire de l'Arrivée d'Anselme au Bec, F.I, Paris 1959*.

posługują się przeważnie filozofowie religii.<sup>23</sup> Metoda refleksyjno-syntetyczna jest charakterystyczna dla wspomnianych już wyżej kontynuatorów J. Maréchała w uprawianiu filozofii. A wreszcie tomizm egzystencjalny używa metody, którą nazwać by można refleksyjno-regresywną.

Trudno tu przedstawić dokładne analizy i szczegółową ocenę wspomnianych typów metod. Nie wdając się w dyskusję stwierdza się, że najbardziej przekonująco gwarantuje racjonalne i nieobalalne poznanie istnienia Boga transcendentnego tomizm egzystencjalny.<sup>24</sup> Widać to chyba najlepiej na przykładzie sposobu eksplikowania konieczności i realności poznania metafizycznego oraz transcendentności zasady przyczynowości metafizycznej, a więc dwóch najbardziej niewralgicznych punktów w filozofii Boga.

Poznanie ogólne i konieczne dotyczy bądź struktur wytworzonych przez umysł, bądź rzeczywistości istniejącej niezależnie od poznania. W pierwszym przypadku gwarantują je same reguły języka opisującego te struktury. Natomiast poznanie odnoszące się do rzeczywistości może mieć zagwarantowaną konieczność przez oczywiste ujęcia zmysłowo-intelektualne najprostszycy relacji zachodzących albo między elementarnymi własnościami rzeczy<sup>25</sup>, albo między czynnikami konstytuującymi byt jako byt (takimi, których zanegowanie byłoby zaprzeczeniem bytu w danym aspekcie), czyli między metafizycznymi elementami wewnętrznej struktury bytu.<sup>26</sup> Na opisanych koniecznych relacjach wewnątrzbytowych można opierać również konieczne (o ile zachodzi dostateczna analogia) relacje międzybytowe, jak np. przyczynowości metafizycznej. Ważne przy tym jest to, że wszystkie tego typu relacje należą do porządku egzystencjalnego. Oparte są bowiem o ujętą w rzeczy relację istoty i istnienia.<sup>27</sup> Dzięki temu powstała na tej drodze teoria metafizyczna może rozwiązywać nieobalalnie problem istnienia Boga (z koniecznych relacji typu ściśle egzystencjalnego wnioskować niezawodnie o istnieniu czegoś zasadniczo niedostępnego doświadczeniu, transcendentnego w stosunku do wszechświata). Prawa tak pojętej metafizyki (nas interesuje przede wszystkim zasada przyczynowości) posiadają absolutną powszechność, bo opierają się ostatecznie na relacjach elementów konstytuujących byt jako byt. Obowiązują więc wszystko, co bytuje. Racją ich uniwersalności jest istnienie a nie takie lub inne kwalifikacje w porządku istoty, charakterystyczne dla przedmiotów wszechświata.

<sup>23</sup> Nie znaczy to, że tylko występuje w filozofii religii. Często bywa stosowana w filozofii moralności i w filozofii duszy.

<sup>24</sup> Szerzej o tym była mowa w artykule: St. Kamiński — Z.J. Zdybicka, O sposobie poznania istnienia Boga, „Znak” 16(1964) 635—61.

<sup>25</sup> Taką prawdą jest np. zdanie: Żadna zieleń nie jest czerwona. Najbliższym kryterium koniecznej prawdziwości tego rodzaju zdań mogą być reguły językowe, ale te uprawomocnione są w oparciu o zmysłowo-intelektualne doświadczenie.

<sup>26</sup> Taką prawdą jest np. zdanie: Każdy byt przygodny składa się z istoty i istnienia. I znowu na gruncie pewnej teorii metafizycznej konieczną prawdziwość temu zdaniu gwarantują reguły języka tej teorii, lecz ostatecznie uzasadnia je akt oczywistego ujęcia zmysłowo-intelektualnego rzeczywistości, czemu towarzyszą sądy egzystencjalne bezpośrednie.

<sup>27</sup> Stąd obracamy się nie w dziedzinie możliwości tylko. Podkreśla się zwykle, że zasadniczo pytanie na terenie tej metafizyki brzmi: dlaczego istnieje coś, co nie musi istnieć (bo istnienie różni się w nim od istoty)?

#### § 4 Tomaszowe drogi poznania istnienia Boga

Piśmiennictwo na temat pięciu dróg Tomasa z Akwinu jest nadal obfite. Poruszana przy tej okazji problematyka metodologiczna dotyczy głównie: ujęcia punktu wyjścia dowodów (chodzi o zdeterminowanie, co stwierdza się w aspekcie metafizycznym), charakteru użytego rozumowania (dedukcja, redukcja, czy da się sformalizować?)<sup>28</sup> oraz tego, co stwierdzamy we wniosku (Bóg, byt o określonych kwalifikacjach metafizycznych i jakich?). Wszystko to zaś rozważane jest w aspekcie wzajemnych relacji, jakie zachodzą między poszczególnymi drogami. Tomaszowe dowody na ogół są krytykowane. Można bez przesady powiedzieć, że niemal z reguły poddawane są jakiejś modyfikacji, a czwarta droga bywa nie rzadko w ogóle odrzucana.<sup>29</sup>

Wydaje się, że u źródeł omawianej tu problematyki tkwią często nieporozumienia. Tomaszowe drogi traktuje się jak nienaruszalny kodeks, a tymczasem są to sformułowania uwarunkowane biegiem dziejów filozofii i innymi okolicznościami towarzyszącymi powstaniu tekstów. Stąd należałoby bardziej zwracać uwagę na wspomniane zależności, na różne znaczenia tych samych terminów u interpretatorów odmiennych stylów filozofowania itp. Najważniejsze zaś jest to, że „*quinque viae*” nie stanowią samodzielnych dowodów, ale powinny być traktowane jedynie jako „drogi” i rozpatrywane w kontekście całej metafizyki. I tu dochodzimy chyba do sedna sprawy. Tomasz nie podał swych dróg w wersji czysto metafizycznej oraz zawsze kongruentnej z przyjętą przez siebie koncepcją metafizyki.<sup>30</sup> Na tle tego stają się zrozumiałe próby metafizycznego lub scientystycznego dointerpretowania tekstu Tomaszowego.

Zgodnie z wyżej wyłożoną koncepcją filozofii Boga należałoby przeto sformułować ściśle metafizyczny tok uzasadniania. Winien on się opierać o najbardziej podstawową relację metafizyczną: istota — istnienie. (Nie trzeba chyba dodawać, jak wyraźnie musi się tu ujawniać kontekst metafizyki ogólnej). Tok ten zaczynałby się od stwierdzenia istnienia bytu, który nie tłumaczy swego istnienia (w którym istnienie nie jest jego istotą, nie należy do jego natury), a kończyłby się asercją istnienia bytu, który tłumaczy swoje istnienie i istnienie wszystkiego (w którym istnienie utożsamia się z jego istotą). Wszystkie tradycyjne drogi stanowiłyby interpretację tego toku. Byt nie tłumaczący swego istnienia można potraktować jako skutkowość bytową, która przejawiałaby się jako: metafizyczny fakt ruchu (*in fieri*), jako metafizyczny fakt zaistnienia (*in esse*), jako metafizyczny fakt sposobu istnienia (*in modo essendi*), jako metafizyczny fakt występowania doskonałości czy-

<sup>28</sup> Por. Z.J. Zdybicka, Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga, „Znak” 13(1961) 1482—1499.

<sup>29</sup> Informacje dotyczące tych modyfikacji znajdują się zwykle w podręcznikach teodycei. Por. np. R. Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence et sa nature, I—II, Paris (1915/1950); A.J. Benedetto, Fundamentals in the Philosophy of God, New York 1963; M. Holloway, An Introduction to Natural Theology, New York 1959; F. van Steenberghe, Dieu caché, Louvain 1961 oraz W. Granat, Teodycea, Poznań 1960. Interesujące są też wypisy: The Existence of God, ed J. Hick, New York 1964

<sup>30</sup> Bardziej adekwatny jest pod tym względem np. tekst z IV rozdziału De ente et essentia.

stej, jako metafizyczny fakt występowania działania. Dla pierwszych trzech faktów szukamy przyczyny sprawczej, dla czwartego — przyczyny wzorczej, a dla ostatniego — przyczyny celowej. Możliwa zresztą jest tu nie tylko ogólnometafizyczna interpretacja w terminach przyczynowości. W oparciu o analogię dałoby się chyba przyporządkować związkowi: byt nie tłumaczący swego istnienia — byt tłumaczący swoje istnienie i istnienie wszystkiego, takie relacje jak np. ontyczna skończoność — ontyczna nieskończoność; to, co uwarunkowane ontycznie — to, co absolutne; to, co złożone ontycznie — to, co niezłożone itp. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby tego rodzaju interpretacje były dokonywane nie tylko w dziedzinie metafizyki ogólnej, lecz także w kosmologii i antropologii filozoficznej.<sup>31</sup> Trzeba jedynie pamiętać, że podstawowy bieg uzasadniania jest metafizyczny i oparty o bytowe złożenie: istota — istnienie oraz ze wszystkie inne uzasadnienia o tyle posiadają moc dowodową, o ile opierają się na tym podstawowym, tzn. o ile jest w nich zagwarantowana dostateczna analogia interpretacji.

Takie ujęcie taku poznawczego istnienia Boga harmonizuje z zaproponowaną wyżej koncepcją filozofii Boga i jej lokalizacją. Nie sprzeciwia się również tradycji filozoficznej. Pozwała bowiem dość prosto ustawić sprawę stosunku wzajemnego różnych dowodów istnienia Boga, a w tym — pięciu dróg św. Tomasza. Eksponuje nadto myśl, która zawsze się przewijała, że tok metafizyczny jest suponowany w każdym uzasadnianiu istnienia Boga. W dążeniu do uprzystępnienia odbiorcy dowodów zwracano tylko zbyt wiele uwagi na to, co nazywamy interpretacją, jakby nie pamiętając o tym, co istotne podstawowe w tym uzasadnianiu. Na pewno zresztą możliwość interpretacji pozwala ubogacić w treść bardziej może strawną dla dzisiejszego odbiorcy. Oby nie zapomniano jednak, że interpretacje są tylko interpretacjami.

### § 5 Poznanie natury Bożej

Problematyka metodologiczno-epistemologiczna związana z filozoficznym poznaniem natury Bożej skupia się głównie wokół pytań: co jest istotą Boga i jak daleko można poznać naturę Boga.

Rozwiązanie pierwszego zagadnienia jest uwarunkowane koncepcją filozofii. W ramach różnych systemów filozoficznych byt tłumaczący sam siebie i wszystko inne bywa różnie pojęciowo ujmowany i nazywany (Nieskończoność, Absolut, Czysty Akt, Pierwsza Przyczyna, Najwyższe Dobro, Niezmienność, Myśl Doskonała itp.). Wydaje się jednak, że w świetle powyższych uwag o koncepcji metafizyki oraz o ujęciu uzasadniania istnienia Boga da się wprowadzić potrzebne odróżnienia. Podstawowe filozoficzne ujęcie istoty Boga to — Istnienie (ipsium esse subsistens). Potem idą inne określenia w terminach metafizyki ogólnej, kosmologii i antropologii filozoficznej. Tak więc o filozoficznej istocie Boga należy mówić w aparaturze pojęciowej filozofii. Istoty Boga bowiem wprost nie ujmujemy.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> To ostatnie o tyle jest ważne, że współcześnie bardzo modny jest antropologiczny punkt wyjścia w uzasadnianiu istnienia Boga.

<sup>32</sup> Por. S. Theol. I, 3, 4 oraz E. Gilson, *Bóg i filozofia*, s. 121.

Z pytaniem, jak daleko można poznać naturę Boga, wiąże się problem stosowania analogii w poznaniu Boga. Nie ma powszechnej zgody ani co do określenia natury analogii ani co do zasięgu jej aplikacji. Wielu uzasadnia, że ściśle w poznaniu filozoficznym Boga nie wolno posługiwać się ani analogią metaforyczną, ani analogią atrybucyjną, ani proporcjonalności ogólnej, a tylko analogią proporcjonalności właściwej (analogią transcendentalną). Dyskutuje się również, czy potrzebne jest korzystanie z analogii w dowodzeniu istnienia Boga.

Wydaje się, że zgodnie z przedstawionym tu sposobem uzasadniania istnienia Boga, udział analogii w tym jest konieczny. Mogą nadto wystąpić inne rodzaje analogii (poza transcendentalną), ale już w metafizyce przy uprawomocnianiu niektórych interpretacji podstawowego toku uzasadniania istnienia Boga.<sup>33</sup>

## 5. S. Kowalezyk, Augustyński dowód na istnienie Boga w interpretacji Jana Hessena

(streszczenie)

Dowód na istnienie Boga Augustyn sformułował w dziele p. t. „De libero arbitrio”. Zdaniem autora odczytu Augustyn w wyżej wymienionym dziele podał pełną jego formę. Nie znaczy to jednak, że w innych pismach Augustyna nie spotyka się problematyki o Bogu. W „De diversis questionibus” np. znajduje się skrótowa forma dowodu na istnienie Boga z wieczności prawdy, w „Wyznaniach” Augustyn formułuje dowód z idei, zwany w odczycie dowodem „ideologicznym”. Problem, jaki sobie autor w odczycie postawił, streszcza się w przedstawieniu interpretacji augustyńskiego dowodu na istnienie Boga, dokonanej przez J. Hessena.

Mając na uwadze powyższe zamierzenia chętnie widziałoby się w strukturze odczytu partie dotyczące najpierw samego dowodzenia istnienia Boga w ujęciu Augustyna lub przynajmniej samo sformułowanie dowodu z „De libero arbitrio,” następnie coś na temat interpretacji tego dowodu u J. Hessena i wreszcie kilka osobistych spostrzeżeń autora. Autor obrał jednak zdecydowanie inną drogę. W przedstawieniu tak postawionego problemu ograniczył się jedynie do ogólnego omówienia pewnych niewątpliwie ważnych w dowodzeniu u Augustyna prawd. Autor sformułował je w następujący sposób:

1. specyficzna realność i dominująca rola ludzkiej myśli
2. transcendencja prawdy względem ludzkiego umysłu
3. konieczność istnienia Prawdy najwyższej i osobowej

<sup>33</sup> Por. H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World*, Uppsala 1952; J. Maritain, *Approches de Dieu*. Paris 1953; J. F. Anderson, *The Bond of Being*, 2 ed. St. Luis 1954; A.M. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959; E.L. Mascall, *Istnienie i analogia*, Warszawa 1961; B. Bejze, *Wokół tomistycznej filozofii Boga*, w: *Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 3—24.