

# Bohdan Bejze

---

## Problemy dyskusyjne w teodycei tomistycznej

---

Studia Philosophiae Christianae 1/2, 5-31

---

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.

BOHDAN BEJZE BP

## PROBLEMY DYSKUSYJNE W TEODYCEI TOMISTYCZNEJ

Uwagi wstępne. I. Pytanie i odpowiedzi dotyczące ogólnej koncepcji teodycei. II. Pytania i odpowiedzi dotyczące pięciu dróg: a. Droga pierwsza, b. Droga druga, c. Droga trzecia, d. Droga czwarta, e. Droga piąta. Uwagi końcowe.

### U w a g i w s t ę p n e

W polskich powojennych publikacjach z zakresu teodycei tomistycznej pojawiły się znaczne rozbieżności w sposobie rozumienia pięciu dróg. Skala tych rozbieżności powiększyła się o zdania występujące w publikacjach zagranicznych, przełożonych w ostatnich latach na język polski (dzieła Gilsona i Mascalla). Wydaje się, że taki stan rzeczy skłania do zajęcia się problematyką Boga w sposób badawczy. Przemawiają za tym m.in. następujące dwa motywy:

1. motyw naukowy — potrzeba ustalenia, na czym naprawdę polegają dowody istnienia Boga w postaci autentycznie tomistycznej;
2. motyw dydaktyczny — wzgląd na studiujących filozofię, u których z powodu rozbieżności w interpretacjach tomistycznych dowodów istnienia Boga powstać mogą wątpliwości — niesłuszne ale bolesne — co do skuteczności tych dowodów.

Przekonanie o potrzebie badań nad zagadnieniami spornymi z zakresu tomistycznej teodycei wyraziłem na posiedzeniu naukowym Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK w r. akad. 1962/63, wygłaszając odczyt na temat poglądów rozbieżnych w publikacjach z dziedziny filozofii Boga. Dyskusja, która wywiązała się po odczycie, potwierdziła wspomnianą potrzebę badań.

Z czasem powstała myśl następująca. Skoro różnice zdań w problematyce Boga występują w publikacjach (zarówno podręcznikowych,

jak monograficznych), to można przypuszczać, że zachodzą one również w poglądach wykładowców filozofii Boga i być może, iż w licznym gronie wykładowców istnieją dalsze zróżnicowania stanowisk. Licząc się z taką możliwością, zwróciłem się do profesorów teodycei, wykładających w polskich zakładach teologicznych, z prośbą o odpowiedź na kilka pytań (n.b. nie przesłałem ankiety tym profesorom teodycei, którzy są autorami publikacji z tejże dziedziny, zakładając, że w wykładach swych i w publikacjach niedawno wydanych głoszą poglądy te same). Pierwsze z pytań dotyczyło ogólnej koncepcji teodycei, a pięć następnych — poszczególnych pięciu dróg. Pytania powoływały się na owe rozbieżności — wybrane przykładowo — z którymi spotykamy się w wydanych po wojnie, a więc będących obecnie w obiegu, książkach.

Otrzymałem około trzydziestu odpowiedzi, za które wszystkim Autorom należy się wdzięczność (w czasie, gdy piszę niniejsze uwagi — czerwiec 1965 r. — spodziewam się jeszcze, od niektórych wykładowców, dalszych wypowiedzi). Objętość otrzymanych tekstów jest rozmaita: od zwięzłej, zawartej w kilku słowach, charakterystyki stanowiska, jakie dany wykładowca zajmuje w problematyce teodycealnej, do szczegółowych wyjaśnień wypełniających dwie stronicę gęstego maszynopisu.

Materiał zebrany ankietą ujawnił jeszcze wyraźniej potrzebę badań nad tomistyczną filozofią Boga. Okazuje się bowiem, że wykładowcy teodycei dzielą się na zwolenników różnych autorów, a nadto niektórzy z nich zajmują stanowiska inne, niż znane z książek.

W jaki sposób badania, których potrzebę niniejszym akcentujemy, należałoby zorganizować? Wydaje się, że pierwszym ich etapem powinna być konfrontacja rozbieżnych poglądów, w której poszczególne stanowiska byłyby przez ich rzeczników poparte uzasadnieniem; następnie, po wyeliminowaniu stanowisk wyraźnie nieuzasadnionych, niezbędne byłyby szczegółowe dyskusje nad konkretnymi problemami budzącymi opinie sporne; i wreszcie w osobnych zespołach należałoby podjąć pracę, która miałaby na celu zbudowanie całokształtu teodycei autentycznie tomistycznej, a równocześnie wyrażonej współcześnie.

Z zamiarem spowodowania wymiany zdań na temat potrzeby i sposobu przeprowadzenia tego rodzaju badań publikuję wybrane odpowiedzi, które otrzymałem w rezultacie rozesłania ankiety. (Kierując się tym samym zamiarem, pewną część ankietowych wypowiedzi referowałem na

„Konferencji Naukowej“ Sekcji Filozoficznej Profesorów Wyższych Zakładów Teologicznych, która odbyła się w dniach 21—22 kwietnia 1965 r. w Krakowie i podczas „Dnia Filozoficznego“, który miał miejsce dnia 4 maja 1965 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie). Zgodnie z tym, do czego zobowiązałem się wobec uczestników ankiety — zamieszczam same teksty, bez podawania informacji o ich autorach i bez żadnych uwag oceniających.

Układ przedstawianego niniejszym materiału mógłby być dwojaki: według autorów odpowiedzi (choć bez przytaczania nazwisk) lub według pytań ankiety — następując w każdym wypadku inną korzyść:

1. teksty ankietowych wypowiedzi poszczególnych autorów zamieszczone w całości umożliwiłyby pełniejszą orientację, jakie stanowisko zajmuje dany autor w teodycei;

2. teksty wypowiedzi pocięte według pytań zawartych w ankiecie i przytoczone fragmentami pod poszczególnymi pytaniami ułatwiają dojrzenie rozbieżności w poglądach uczestników ankiety.

Wybrano układ drugi, ponieważ odpowiada on bardziej celowi przeprowadzonej ankiety i celowi niniejszej publikacji.

## **I. Pytanie i odpowiedzi dotyczące ogólnej koncepcji teodycei**

### **PYTANIE:**

Czy teodyceę tomistyczną należy traktować jako jedną z gałęzi t.zw. metafizyki szczegółowej, czy też jako ciąg dalszy ontologii? Jak w tym drugim wypadku należy pojmować stosunek między teodyceą a dowodami na istnienie Boga opartymi na faktach historycznych i psychologicznych?

### **ODPOWIEDZI:**

W wykładach teodycei traktuję ją jako dział metafizyki szczegółowej.

Teodyceę należałoby chyba traktować jako jedną z gałęzi metafizyki szczegółowej. Przy czym byłoby jednak dobrze ująć jej klasyczne dowody (pięć dróg) ściśle historycznie w powiązaniu ze systemem Ankwinaty, zaś nowsze dowody istnienia Boga, lub raczej argumenty, konstruować bardziej pod kątem potrzeby przekonywania, bez usiłowania sprowadzenia ich do tej, czy innej tradycyjnej drogi.

Idąc za Tomaszem i najstarszą tradycją scholastyczną trzeba powiedzieć, że tylko teologia naturalna należy do metafizyki specjalnej w ścisłym znaczeniu. Teologia naturalna jest dalszym ciągiem metafizyki ogólnej, ponieważ podziela z nią ten sam przedmiot formalny: byt jako taki.

Uważam, że podstawą dowodów na istnienie Boga opartych na faktach historycznych i psychicznych jest immanencja Boża w rzeczywistości psychiki ludzkiej, jak w każdej zresztą innej rzeczywistości stworzonej. Ta właśnie immanencja kwalifikuje rzeczywistość psychiki ludzkiej do charakteru punktu wyjściowego dla dowodzenia istnienia Boga. Ponieważ wspomniana immanencja Boża w rzeczywistości psychiki ludzkiej ma nieco inny charakter i inne pociąga konsekwencje, dlatego też dowód historyczny i psychologiczny różnią się od dowodów metafizycznych pod względem swej konstrukcji.

Dowody te jednak mają jak najpełniejsze prawo wchodzić w zakres problematyki teodycei, jako pewne aneksy do dowodów metafizycznych, bo przecież opierają się one na zasadach metafizycznych.

\*

Teodyceę należy traktować jako dalszy ciąg ontologii, gdyż to właśnie w ontologii zjawia się filozoficzny problem istnienia Boga. Jedynie ze względów dydaktycznych dzielimy ją na dwa odrębne przedmioty.

Dowody oparte na faktach historycznych i psychologicznych są raczej ilustracjami i objaśnieniami, niż dowodami w ścisłym, filozoficznym znaczeniu.

\*

Teodyceę należy traktować jako dalszy ciąg ontologii, jako szukanie ostatecznego wytłumaczenia otaczających nas bytów. Dowody historyczne i psychologiczne można potraktować jako pewne warianty, czy eksplikacje dowodów metafizycznych, lub jako dowody mające raczej wartość subiektywną.

\*

Teodycea jest dalszym ciągiem ontologii. Dowody z faktów historycznych i psychologicznych należy sprowadzać do dróg Tomaszowych, zwłaszcza do drogi trzeciej. Gdy tego nie da się zrobić, traktować je jako zupełnie niezależne argumenty o charakterze prawdopodobnym.

\*

Jeżeli wyjdziemy z założenia, że najważniejsza część metafizyki to ta, „która stanowi jak gdyby uwieńczenie wszystkich jej dociekań, traktuje o Tym, który jest Bytem Samoistniejącym” (J. Maritain, *Elements de philosophie I*, s. 183) — to wówczas teodycea nie będzie stanowić ściśle odrębnej dziedziny; będzie kontynuacją ontologii. Osobiście odpowiada mi takie właśnie stanowisko.

Jak w tym wypadku ująć stosunek teodycei do dowodów na istnienie Boga biorących za podstawę dane historyczne, psychologiczne czy jeszcze jakieś inne dane z nauk szczegółowych?

Otóż wydaje się, że dowody te możnaby umieścić w poznaniu pre-filozoficznym w przeciwieństwie do pięciu dróg św. Tomasza stanowiących już trzon poznania filozoficznego.

Skoro bowiem metafizyka bada rzeczywistość pod kątem najbardziej ogólnym i tak ujęta rzeczywistość staje się podstawą stwierdzenia istnienia Przyczyny Pierwszej — to w tym ujęciu mieści się już każde inne, szczegółowe ujęcie rzeczy.

Dowody takie byłyby doskonałym przygotowaniem psychiki odbiorcy: stanowiłyby coś w rodzaju „praeambulum” dla teodycei.

Niezależnie od tego, że dla wielu dowody powyższe stanowią jedynie przekonywujące próby dojścia do stwierdzenia istnienia Boga — same

w sobie nie mają one walorów obiektywnych i zniewalających umysł do dania swego „placet”.

\*

Uważam, że teodycei nie należy traktować jako odrębnej gałęzi metafizyki lecz jako dalszy ciąg ogólnej nauki o bycie.

Dowody na istnienie Boga stanowią najważniejszą część wykładów. Przed przystąpieniem do analizy pięciu dróg przeprowadzam klasyfikację wszystkich aposteriorycznych dowodów. Wyodrębniam dowody metafizyczne od t. zw. dowodów fizycznych i psychologicznych. Podkreślam przy tym, że dowody metafizyczne sformułowane przez Tomasza nie są uzależnione od żadnej teorii przyrodniczej, dlatego po dziś dzień są aktualne. Zaznaczam, że wszystkie dowody t. zw. fizyczne (z entropii, z rozszerzania się wszechświata) mają tylko taką wartość jaką posiada prawo fizyczne, które stanowi podstawę argumentacji, t. zn. są tylko więcej lub mniej prawdopodobne. Podobnie oceniam dowody psychologiczne.

Chociaż dowody t. zw. fizyczne i psychologiczne dają tylko prawdopodobieństwo, a więc ustępują pod względem siły dowodowej pięciu drogom Tomasza, które dają całkowitą pewność istnienia Boga, to jednak, jak sądzę, trzeba je omawiać po dowodach metafizycznych. Dla współczesnych bowiem ludzi obeznanych z naukami szczegółowymi może się wydać bardziej przekonujący któryś z dowodów t. zw. fizycznych czy psychologicznych, mimo że, obiektywnie rzecz biorąc, ich wartość jest mniejsza niż dowodów metafizycznych.

\*

Zakresy problematyk rozważanych w filozofii bytu i w teologii naturalnej krzyżują się.

Zasadniczy zrąb teodycei jest jedną z głównych części ontologii wypracowującą podstawowe pojęcie Bytu Koniecznego.

Nie należy do teodycei druga dziedzina filozofii bytu dążąca do wyjaśnienia rzeczywistości za pomocą pojęcia Bytu Koniecznego.

Natomiast do problematyki teodycealnej należą różne argumenty spoza filozofii bytu wprowadzane do teodycei z przyczyn chyba dydaktycznych.

Jednej metody więc teodycea nie ma.

\*

Ze względów merytorycznych istnieje ścisły związek teodycei z ontologią. W pracy więc badawczej musimy wychodzić z danych ontologii i na nich opierać się w uzasadnianiu tez teodycei. W tym aspekcie teodycea wydaje się być kontynuacją ontologii. Jednak w pracy dydaktycznej racje metodologiczne zdają się przesądzać o innym stosunku, niż stosunek części integralnej do całości. Jest tu raczej stosunek podporządkowania zakresowego przedmiotów tych nauk.

Jeśli stosunek wzajemny ontologii i teodycei ma być kiedyś metodycznie uporządkowany, to widzę konieczność stworzenia (przez przegrupowanie zagadnień) nowego działu filozofii: jakiejś metafizyki bytów niekoniecznych. Ontologia bowiem z definicji zajmować się winna tym, co można (choć w sposób analogiczny) orzec o każdym bycie. [...] Tymczasem obecnie w ontologii, wbrew jej najogólniejszemu charakterowi, umieszcza się to, co dotyczy bytów przygodnych jako przygodnych.

Albo więc należy materiał obecnej ontologii rozbić na dwie różne nauki i wtedy teodycea będzie miała metodologicznie równorzędną pozycję z „metafizyką bytów niekoniecznych” przy wzajemnej ścisłej zależności; albo też włączając teodyceę do ontologii, trzeba tę ostatnią jakoś inaczej sprecyzować.

Ze względu na bogactwo materiału i racje metodyczne wydaje mi się że pierwsze wyjście jest słuszniejsze.

\*

Wyróżniam dwie niesprowadzalne do siebie koncepcje teodycei:

1. teodycea w sensie właściwym — jako fragment filozofii bytu;
2. teodycea rozumiana jako „usprawiedliwienie” istnienia Boga, uprawiana nie jako klasyczna filozofia, ale jako filozofia „scentystyczna”. W niej znajdują się i argumenty na istnienie Boga oparte na faktach historycznych i psychologicznych.



W studiach seminaryjnych winno się znaleźć miejsce na omówienie obydwu koncepcji. Ważne wyraźne rozgraniczenie.

\*

Współczesna teodycea chrześcijańska posiada wiele nurtów, m.in.: nurt ściśle Tomaszowy, tomistyczno-egzystencjalny, fizykalno-scjentystyczny, antropologiczny, intuicyjno-religijny. Ten pluralizm w wyborze dróg prowadzących ku Bogu uważam w pewnym zakresie za pożyteczny, ponieważ unika się w ten sposób jednostronności.

Wydaje się, iż teodycea tomistyczna powinna być „wielotorowa”. Zasadniczym jej zrębem byłaby filozofia Boga, rozumiana jako kontynuacja filozofii bytu. Obok tego istotnego działu podręcznik teodycei powinien również zawierać omówienie problematyki fizykalno-biologicznej, graniczącej z filozofią. Trudno również pominąć t.zw. dowody psychologiczne. Oczywiście przy takiej koncepcji teodycei istnieją trudności co do metody, ale przecież nie wszystkie nauki posiadają metodę jednolitą. Jest więc zrozumiałą rzeczą, że inne wymogi metodologiczne należy postawić dowodom ściśle filozoficznym, a inne dowodom psychologicznym. Te ostatnie są właściwie nie tyle dowodem, co raczej osobistym wykrywaniem i przeżywaniem Boga w nas.

\*

Teodycea jest metodycznym uzasadnieniem filozoficznym w różny sposób urabianego przeświadczenia naszego o Bogu — Jego istnieniu osobowym i przymiotach — na podstawie naszej wiedzy (potocznej i naukowej) o świecie nas otaczającym i o nas samych (per ea, quae facta sunt). Stąd trzy wstępne problemy, raczej epistemologiczne niż ontologiczne, warunkują właściwe już rozumowanie dowodliwe faktu, że osobowy Bóg istnieje i że swą wszechmocą urzeczywistnia wszechświat łącznie z naszym światem psychicznym (determinizm osobowy, wyzwalający wolność):

1. problem faktycznej genezy idei Boga (nie przez diamatyczną „alienację”, lecz według ustaleń religioznawczych historycznych);

2. problem zasięgu naszego poznania umysłowego (epistemologiczna wartość pojęć transcendentálnych i zasad metafizycznych) oraz naukowa wartość redukcyjnego dowodzenia;

3. wreszcie synteza ustaleń potocznych i naukowych (konieczność „metafizyki” indukcyjnej) na temat tych aspektów rzeczywistości, którymi zamierzamy posłużyć się jako podstawą dowodliwego stwierdzenia Boga (lub trafności naszego przeświadczenia o Bogu osobowym).

## II. Pytania i odpowiedzi dotyczące pięciu dróg

### *a. Droga pierwsza*

#### PYTANIE:

Na czym opiera się droga pierwsza: czy tłumaczy ona byty w aspekcie ruchu, nie zajmując się aktem ich istnienia; czy też tłumaczy istnienie bytów skutkowych, o ile skutkowość ujawnia się w nich w zjawisku ruchu? Wydaje się, że do zwolenników pierwszej koncepcji należy W. Granat<sup>1</sup>), natomiast drugie stanowisko zajmuje F. Wilczkówna, nawiązując w interpretacji tej i pozostałych dróg do poglądów A. Krąpca i innych rzeczników t.zw. tomizmu egzystencjalnego.<sup>2</sup>

Koncepcja W. Granata wydaje mi się wystarczająca.

\*

W interpretacji pięciu dróg przyjmuję w zasadzie (przynajmniej narazie) wykład Granata. Należałoby może uwydatnić bardziej fakt przygodności, jako leżący u podstaw wszystkich dróg.

\*

---

<sup>1</sup> W. Granat, *Teodycea*, Poznań 1960, 86 nn., 104.

<sup>2</sup> F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga*, Warszawa 1958, 167 nn., 172.

Podstawą dowodzenia jest samo zjawisko ruchu, będącego „ex definitione” możliwością urzeczywistnianą (więc skutkiem). Zadaniem wykładowcy teodycei jest zapoznać słuchacza ze współczesną interpretacją ruchu oraz wykazać w nim aspekt możliwościowy. Ruch strukturalny materii (materia ustawicznie będąca w ruchu, „wiecznie” związana z ruchem) wykazuje ustawiczne znamię możliwościowe.

\*

Droga pierwsza z ruchu tłumaczy — moim zdaniem — zmiany akcydentalne bytu, tj. ilościowe, jakościowe czy tylko lokalne. Akt istnienia jest w tym argumencie przez Tomasza pominięty.

\*

Wydaje mi się, że pierwsza droga tłumaczy byty w aspekcie ruchu, nie zajmując się per se aktem ich istnienia. Podstawą bowiem argumentu jest ruch, rozumiany jako przejście z bytu możliwościowego do aktualnego (a więc sam czysty ruch, jako przejście).

Gdybyśmy przyjęli, że pierwsza droga tłumaczy istnienie bytów skutkowych, o ile skutkowość ich przejawia się w zjawisku ruchu, dopuścilibyśmy się niejako „pomieszania” pierwszego dowodu z drugim, wchodzilibyśmy na „teren” drugiego dowodu.

\*

Dotąd w wykładach drogi pierwszej ruch był tłumaczony jako przechodzenie z możliwości do aktu, bez podkreślania aktu istnienia bytów. Ostatnio — nie bez wpływu odpowiednich publikacji — podkreśla się znaczenie ruchu jako „stawania się istnienia”.

\*

Faktem empirycznie stwierdzonym, stanowiącym punkt wyjścia pierwszej drogi, jest ruch bytów istniejących konkretnie. Dowód nie bierze i nie może brać pod uwagę istoty ruchu w oderwaniu od aktualnego istnienia bytów. Każdy fakt empiryczny występujący w dowodzie, musi mieć charakter egzystencjalny, w przeciwnym bowiem razie cała

argumentacja, nawet pod względem formalnym poprawna, nie prowadziłaby do stwierdzenia istnienia rzeczywistego Bytu, jako ostatecznej racji tłumaczącej ten fakt.

\*

Pierwsza droga tłumaczy istnienie bytów skutkowych w aspekcie ich stawania się (ruch pojmujemy tu jako aktualizowanie się bytu).

\*

Pierwsza droga tłumaczy byty w aspekcie ruchu, o ile ruch wiedzie do istnienia. Nie wszystko, co potocznie uchodzi za ruch, jest ruchem w tym znaczeniu. Wydaje mi się, że tu leży źródło wielu trudności związanych z tą „manifestior via“.

\*

Stanowisko tomizmu egzystencjalnego szerzej traktuje problematykę zjawiska ruchu, co jest bardziej zgodne z koncepcją św. Tomasza, według którego czynnikiem najbardziej doskonałym jest istnienie. „Poruszać bowiem oznacza wyprowadzić coś z bytu możliwościowego do aktualnego“.

### *b. Droga druga*

#### PYTANIE:

Co stwierdzamy w punkcie wyjścia drogi drugiej? W. Granat: fakt powstania w świecie zewnętrznym i w naszej psychice rzeczy nowych uprzączynowanych<sup>3</sup>. E. Mascall: fakt trwania rzeczy w istnieniu, a nie ich zaistnienie<sup>4</sup>. F. Wilczkówna: zaistnienie oraz trwanie, zachowanie w istnieniu bytów uprzączynowanych<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> W. Granat, dz. cyt., 111 nn., 127.

<sup>4</sup> E. Mascall, *Ten Który jest*, Warszawa 1958, 101.

<sup>5</sup> F. Wilczek, dz. cyt., 173 nn., 195.

## ODPOWIEDZI:

Wszystkie trzy koncepcje są dobre.

\*

W drodze drugiej podkreślam fakt powstawania nowych rzeczy.

\*

Droga druga z przyczynowości sprawczej wychodzi z t. zw. ruchu substancjalnego, czyli z faktu powstawania nowych substancji. Nie tyle więc chodzi tu o trwanie rzeczy już poprzednio powstałych (konceptja Garrigou-Lagrange'a i Gilsona), co raczej o fakt pojawiania się nowych rzeczy.

\*

Uważam, że w punkcie wyjścia drogi drugiej stwierdzamy sam fakt zaistnienia danego bytu, a nie jego trwanie i zachowanie w istnieniu. Zasada bowiem przyczynowości sprawczej, na której dowód się opiera, tłumaczy nam tylko per se fakt zaistnienia rzeczy, a nie jej trwanie i zachowanie.

Trwanie rzeczy i jej zachowanie odnosimy przecież do natury działań Bożych na zewnątrz, którymi się zajmujemy w drugiej części teodycei, traktującej o naturze Bożej.

\*

W kwestii drugiej drogi opowiadam się za stanowiskiem Mascalla. Punktem wyjścia drugiej drogi jest fakt trwania rzeczy w istnieniu. Jeżeli pierwsza droga zajmowała się istnieniem in fieri, to druga droga tym samym istnieniem in facto esse.

\*

Odpowiada mi pogląd Mascalla. O zaistnieniu mówi raczej pierwsza

droga. W wykładzie drugiej drogi trzeba wspomnieć o różnicy między zaistnieniem i trwaniem.

\*

W punkcie wyjścia drogi drugiej zajmujemy się trwaniem rzeczy w istnieniu. Należałoby ustosunkować się ostatecznie do t.zw. istotowego i przypadłościowego uporządkowania przyczyn sprawczych. Czy ma sens podtrzymywanie tego rozróżnienia w tomizmie?

\*

W drugiej drodze stwierdzamy w jej punkcie wyjścia zaistnienie oraz trwanie w istnieniu bytów uprzączynowanych.

\*

Dowód drugi analizuje i tłumaczy zaistnienie i trwanie w istnieniu bytów uprzączynowanych.

\*

Podstawę dowodzenia stanowi zjawisko potocznie i naukowo stwierdzalne splotu przyczynowego sprawczego (wzajemne warunkowanie się elementów świata) zarówno w wytwarzaniu nowej postaci rzeczy, jak i w konserwacji.

### *c. Droga trzecia*

#### PYTANIE:

Co stanowi podstawę dowodzenia w drodze trzeciej? W. Granat: przygodność bytu ludzkiego (w aspekcie biologicznym, psychicznym i etycznym) oraz przygodność faktów i praw przyrody. Sprawy przygodności nie powinno się wiązać z kwestią realnej różnicy między istotą i istnieniem<sup>6</sup>.

K. Kłósak: w ślad za Leibnizem za byty przygodne winno się uznać wszystkie byty, do których istoty nie należy istnienie i na nich oprzeć

---

<sup>6</sup> W. Granat, dz. cyt., 137 nn., 150.

dowód z przygodności <sup>7</sup>. F. Wilczkówna: u podstaw trzeciej drogi bierze się pod uwagę wszystkie byty przygodne. Przygodność ich posiada swe „źródło” w realnej różnicy między istotą i istnieniem <sup>8</sup>.

#### ODPOWIEDZI:

Sądzę, że interpretacja trzeciej drogi według Granata jest właściwa. Sprawy przygodności nie powinno się wiązać z kwestią realnej różnicy między istotą i istnieniem.

\*

Podstawę argumentacji w dowodzie trzecim stanowi — moim zdaniem — przygodność wszystkich bytów znanych nam z bezpośredniego doświadczenia. Wszystkie byty otaczającego nas świata są przygodne t.zn. takie, które mogą istnieć lub nie istnieć, a więc takie, które nie mają konieczności istnienia w sobie. Problem realnej różnicy między istotą a istnieniem stanowi już inne zagadnienie, jakkolwiek faktem jest, że byt przygodny nie ma istnienia w swej istocie, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby nie istnieć — co sprzeciwia się naszemu doświadczeniu.

\*

W drodze trzeciej uwzględniam przygodność bytów bez dalszego rozróżniania. Dodatkowo tylko wspominam o tej formie dowodu, który opiera się o różnicę istoty i istnienia w bytach.

\*

Podstawą drogi trzeciej jest istnienie bytów przygodnych rozpatrywanych w aspekcie powstawania i ginięcia.

Wszystkie trzy pierwsze drogi stanowią właściwie jedną drogę.

\*

---

<sup>7</sup> K. Klósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Cz. II, Warszawa 1957, 99 nn., 117.

<sup>8</sup> F. Wilczek, dz. cyt., 177 nn., 179.

Nie rozumiem, na jakiej podstawie sprawy przygodności rzeczy nie powinno się wiązać z kwestią realnej różnicy między istotą a istnieniem. Realną tę różnicę suponuje przecież zasada przygodności, na której dowód trzeci się opiera; każdy byt przygodny, który nie musi istnieć, który może nie istnieć...

Jeżeli byt przygodny nie musi istnieć — może nie istnieć — t.zn., że istnienie jego nie należy do istoty, czyli różni się realnie od jego istoty.

\*

Droga trzecia z przygodności wiąże się organicznie z tomistyczną koncepcją bytu, afirmującą realną różnicę między istotą a istnieniem bytu przygodnego. Nie przeszkadza to, by referując ten argument, odwoływać się do przygodności duchowej i biologicznej człowieka.

\*

Podstawę trzeciej drogi stanowi byt przygodny. Przygodność posiada swe „źródło” w realnej różnicy między istotą i istnieniem.

A propos tego zagadnienia: nie widzę różnicy, jaka miałaby zachodzić między Kłósakiem a Wilczkówną. Kłósak bowiem za Leibnizem proponuje uznać za przygodne wszystkie te byty, do których istoty nie należy istnienie. Chyba właśnie byty, w których zachodzi realna różnica między istotą i istnieniem — o których mówi Wilczkówna — są równocześnie bytami, do których istoty nie należy istnienie.

(N.b. Kłósak wskazuje na pogląd Leibniza sądząc, że Tomaszowy dowód na istnienie Boga z przygodności bytowej nie odwołuje się do wszystkich bytów, do których istoty nie należy istnieć. Natomiast Wilczkówna, za licznymi zresztą tomistami, uważa, iż trzecia droga opiera się na tłumaczeniu tych właśnie bytów. — Uwaga moja. B.B.)

\*

Chyba najtrafniejsze jest zdanie, że u podstaw trzeciej drogi należy wziąć pod uwagę wszelkie byty przygodne i uznać, że ich przygodność ma swe „źródło” w realnej różnicy między istotą a istnieniem.

\*



Podstawą dowodu są wszelkie byty przygodne. Dowód uzyskuje całą swą moc od uznania różnicy między istotą i istnieniem.

\*

Podstawą dowodu jest fakt znikomości rzeczy — istnienie jako akt urzeczywistnienia istotę jako możliwość, gdyż istotą tych rzeczy nie jest istnieć.

Uwaga: nie należy mieszać realnej różnicy istnienia od istoty ze złożonością bytu („reizacja” istnienia!).

\*

Wszystkie drogi Tomasza opierają się na fakcie realnej różnicy między istotą a istnieniem. Jeśli by się jedynie akceptowało, lub ją pomijało, to należałoby podać inną argumentację na istnienie Boga, od tej, którą znajdujemy u Tomasza.

#### *d. Droga czwarta*

#### PYTANIE:

Jaka jest wartość drogi czwartej? W. Granat: w pierwszej części dowodu, mówiącej o idei wzorczej wszystkich rzeczy, Tomasz zbliżył się nazbyt do aprioryzmu Anzelma przechodząc z porządku logicznego do porządku rzeczywistego, dlatego w części drugiej dowodu Tomasz uzupełnia argumentację posługując się pojęciem przyczynowości sprawczej. Jeśli chcemy, aby droga czwarta otrzymała ściśle logiczną podbudowę, to musimy ją sprowadzić do dowodu z przygodności bytu<sup>9</sup>. A. Krąpiec: dowód czwarty wychodzi od doskonałości transcendentálnych, znajdujących się w bytach w stopniu mniejszym i większym, jako doskonałości analogicznych. Przeto podstawę dowodu czwartej stanowi analogia transcendentálna pojmowana egzystencjalnie. Ze względu na tę podstawę do czwartej dowodu dają się sprowadzić wszystkie inne drogi<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> W. Granat, dz. cyt., 162 nn., 172.

<sup>10</sup> A. Krąpiec, Teoria analogii bytu, Lublin 1959, 157 n.

## ODPOWIEDZI:

Aby uniknąć zarzutu apiroryzmu należy dowód czwarty oprzeć o dowód z przygodności bytu.

\*

Wartość dowodowa czwartej drogi jest ogólnie biorąc słaba, a wszelka podbudowa nie wychodzi na jej korzyść.

\*

Może przy żadnej innej drodze nie wyszła tak jaskrawo różnica interpretacji jak właśnie tu — między Granatem a tomizmem egzystencjalnym. Wydaje mi się, że jeżeli nie przyjmie się interpretacji tomizmu egzystencjalnego — którego Krąpiec byłby w tym wypadku przedstawicielem — to z konieczności uwikłamy się w komplikacje, z których bardzo trudno będzie się wydobyć. Interpretacja Granata nie wydaje mi się szczęśliwa w tej materii.

Dowód ten ma wartość tylko w wypadku oparcia go o analogię transcendentálną. Inne jego ujęcia są nieprzekonywujące.

\*

Podstawę czwartej drogi stanowią doskonałości transcendentálne w sensie analogicznym: ich istnienie w bytach w stopniu niepełnym jest zrozumiałe przy przyjęciu Bytu, w którym istnieją w sposób pełny. Same siebie nie tłumaczą w danym bycie.

\*

Bazę czwartej drogi stanowią stopnie bytowe jako doskonałości transcendentálne i analogiczne.

\*

Dowód czwarty nie wychodzi od doskonałości transcendentálnych, lecz od doskonałości transcendentálnej, jaką jest istnienie. Podstawę dowodu czwartego stanowi analogia transcendentálna pojęta egzystencjalnie.

Czwarta droga różni się od pierwszych trzech. U podstawy pierwszych trzech dróg występował fakt zmiany, powstawania i giniecia, uprzyczynowania; u podstawy drogi czwartej występuje pluralizm bytów nacechowanych analogią.

\*

Analogia transcendentalna „chroni” czwartą drogę przed sprowadzaniem jej do innych dróg.

\*

Droga czwarta z hierarchii doskonałości jest odrębnym argumentem, niesprowadzalnym do drogi trzeciej. Jej punktem wyjścia są t.zw. doskonałości czyste i właściwości transcendentalne. Oba elementy tego argumentu — zarówno pierwszy jak drugi — są równie konieczne, ponieważ Tomasz przyczynowość wzorcą połączył z przyczynowością sprawczą. Tylko powiązanie obu typów przyczynowania daje nam pełny argument. Uważam, że prawidłowa interpretacja dowodu bazować winna na egzystencjalnej teorii bytu.

\*

Uwaga ks. W. Granata jest słuszna, ale wyjściem z trudności nie musi być sprowadzanie czwartej drogi do trzeciej. „Nerwem” dowodu jest nie tyle przygodność, co radykalna zależność doskonałości niepełnych od Bytu pełnego, polegająca na partycypacji istnienia. Wątpliwość budzi chęć „sprowadzania” jednych dowodów do innych. „Sprowadzanie” grozi pominięciem coraz to innych charakterystycznych aspektów, pod jakimi patrzymy na byty zależne. Łączy się to z charakterem tez metafizyki, które są coraz to innym ujęciem tego, co w bycie jest jedną rzeczywistością.

\*

Trudno zgodzić się z ujęciem Granata, gdyż każda droga bierze pod uwagę inny aspekt bytu i droga czwarta na pewno nie potrzebuje poparcia innej drogi. Jednakże również Krąpiec nie dość jasno uzasadnia swoje stanowisko odnośnie do pryncypialności czwartej drogi.

Nie odpowiadają mi tu poglądy ani Granata ani bez reszty Krapca.

Wydaje mi się, że nieprawdą jest, by czwarta droga czerpała swą siłę dowodową wyłącznie z przygodności bytu. Konstrukcja tego dowodu Tomaszowego jest szczególnego rodzaju. Posiada on dwie mniejsze przesłanki i dwie konkluzje. Pierwsza mniejsza przesłanka i pierwsza konkluzja oparte są na przyczynowości egzemplarnej i zbudowane są w duchu filozofii platońskiej. Druga przesłanka mniejsza i druga konkluzja opierają się znów na przyczynowości sprawczej i noszą na sobie charakter filozofii perypatetycznej.

Czy w pierwszej części dowodu przechodzi Tomasz z porządku logicznego do rzeczywistego? Wydaje się, że nie. Zasada platońska, będąca „duszą” pierwszej części dowodu, głosi, że racją mniejszego czy większego stopnia danej doskonałości jest mniejsze czy większe uczestnictwo w najwyższej doskonałości danego rodzaju. *Ens per participationem* domaga się istnienia bytu *per essentiam*. Wprawdzie warunkiem wartości pierwszej części czwartej drogi jest prawdziwość nauki platońskiej o ideach samoistnych. Nauka platońska jest nie do przyjęcia, o ile idee brane będą w zupełnej abstrakcji od rzeczywistości. Jeżeli jednak tym ideom nadamy znaczenie zaczerpnięte z filozofii Augustyna i będziemy je rozumieli jako idee — koncepcje wzorcze wszystkich rzeczy istniejące w umyśle Bożym, wtedy podstawa argumentu nie będzie budzić żadnych krytycznych zastrzeżeń.

Druga część czwartej drogi oparta jest na przyczynowości sprawczej, suponującej przygodność bytu. Doskonałości występujące w różnych stopniach są ograniczone i nie posiadają, jako takie, istnienia *a se*, a więc są uprzyczynowane.

Widać z tej argumentacji, że Tomasz uzupełnia pierwszą część dowodu drugą częścią, ale to nie znaczy, by siłą argumentu na tej drugiej części się opierała, jak chce Granat.

U podstaw drugiej części dowodu, podobnie jak u podstaw trzech pierwszych dróg znajduje się przygodność rzeczy. Zdaje mi się, że należy opowiedzieć się za zdaniem Różyckiego: „Chociaż nie wszystkie dowody wychodzą z podstawowej cechy przygodności, to jednak wszystkie fakty, które stanowią ich punkt wyjściowy, mają źródło w przygodności rzeczy” (Istnienie Boga, skrypt autoryzowany, s. 363, nr 532).

W związku z poglądem Krapca wydaje się, że jeśli podstawą czwartego dowodu jest analogia transcendentálna pojmwana egzystencjalnie, to, ze względu na tę podstawę, do drogi czwartej możnaby sprowadzić wszystkie inne drogi. Sądę jednak, że w punkcie wyjściowym trzech pierwszych dróg i w pierwszej części czwartej drogi spotykamy się z analogią proporcjonalności właściwej, a w konkluzjach trzech pierwszych dróg i w konkluzji drugiej części czwartej drogi ma zastosowanie analogia atrybucji wewnętrznej.

\*

Dowód czwarty posiada siłę dowodową mimo, że opiera się na metafizycznej zasadzie przyczynowości wzorczej pochodzenia platońskiego. Posiada tę siłę dlatego, ponieważ wspomnianą zasadę Tomasz zmodyfikował w duchu realizmu arystotelesowskiego, a także dlatego, że w argumentacji uwzględniona jest zasada przyczynowości sprawczej. Nie można zredukować tego dowodu ani do drugiej, ani do żadnej innej drogi, ponieważ posiada on własny punkt wyjścia, odmienny od innych, a także własną zasadę.

#### *e. Droga piąta*

#### PYTANIE:

Do jakiego wniosku doprowadza droga piąta? P. Chojnacki: do uznania takiego rozumu, który świat porządkuje przez to, że tworzy go, nadając mu formę i pewne wyznaczone wraz z formą cele <sup>11</sup>. F. Wilczkówna: do stwierdzenia, że istnieje racja działania, jako najwyższe dobro, będące przedmiotem poznania i pożądania wszystkich bytów poza nim <sup>12</sup>.

#### ODPOWIEDZI:

W odniesieniu do drogi piątej podzielam zdanie P. Chojnackiego.

\*

<sup>11</sup> P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, 102.

<sup>12</sup> F. Wilczek, dz. cyt., 192 n.

Piąta droga prowadzi do uznania najwyższego Rozumu porządkującego.

\*

Droga piąta prowadzi do uznania Rozumu, który jest ostateczną racją panującego w świecie porządku, czyli działania harmonijnego.

\*

Finalizm wynikający z formy bytu wiedzie do uznania Rozumu twórczego.

\*

Piąta droga prowadzi do przyjęcia istnienia transcendentalnej Myśli, która jest ostateczną racją działania wszelkich bytów.

Piąta droga doprowadza do przyjęcia koniecznego istnienia Rozumu nadającego bytom porządek wraz z istnieniem.

\*

Dowód piąty ma nieco inny charakter, niż poprzednie.

W drogach omówionych wyżej przesłanka empiryczna jest oczywista, uzasadnienia wymagają jedynie przesłanki metafizyczne. W dowodzie piątym rzecz ma się odwrotnie: punkt wyjściowy wymaga uzasadnienia (działalność celowa bytów nie posiadających umysłowej lub żadnej zdolności poznawczej), zasada natomiast metafizyczna jest oczywista, nie wymaga dowodu. Brzmi ona: celowo mogą działać tylko te byty, które posiadają zdolność umysłowego poznania.

Nie sądzę, by wartość dowodu piątego zależała od udowodnienia zasady „omne agens agit propter finem”. Uważam, że w myśl dowodu św. Tomasza jeden fakt celowego dążenia bytów nie mających żadnej zdolności poznawczej byłby dowodem istnienia rozumnej przyczyny sprawczej całego kosmosu.

Dowód z celowości prowadzi bezpośrednio do wniosku stwierdzającego istnienie umysłu stwórczego, a więc umysłu nie tylko porządkującego byty przyrody lecz powołującego je do istnienia. Umysł, do którego doprowadza nas dowód z celowości musi być Umysłem Stwórczym dla-

tę, ponieważ celowość łączy się z naturą bytów; przyczyna celowości musi być przyczyną sprawczą natury i wszystkich właściwości bytów działających celowo, a także przyczyną ich istnienia. Przyczyną istnienia może być tylko Bóg.

\*

Uważam, że należy się opowiedzieć za opinią Chojnackiego. W przesłance większej piątej drogi stwierdzamy celową działalność rzeczy pozbawionych rozumowych zdolności poznawczych. W drugim zdaniu mniejszej przesłanki dowodzimy, że proporcjonalną przyczyną celowości w naturze jest poznanie intelektualne. W konkluzji piątego dowodu wypada więc wyprowadzić wniosek, że istnieje ponad światowa Istota Rozumna, która kieruje rzeczy pozbawione rozumu do celu i to przez ustanowione przez siebie prawa natury.

Do konkluzji, jaką proponuje Wilczkówna dochodzimy pośrednio i drugorzędnie, o ile zwrócimy uwagę na to, że celowość działania polega, jak mówi Tomasz, na dążeniu do optymalnego dobra, do tego, co dla rzeczy najlepsze.

\*

Droga piąta z celowości wskazuje na Boga jako najwyższy Intellect. Żaden argument za istnieniem Boga nie może pomijać realnych faktów. W tym wypadku chodzi o celowość (głównie wewnętrzną), jaką obserwujemy w kosmosie. Jeżeli dowód finalistyczny chce być dowodem typu redukcyjnego, to zasada celowości nie może ograniczać się do uzasadnień wyłącznie apriorycznych. Gdyby przyjąć zdanie Wilczkówny, iż piąta droga mówi o Bogu jako ostatecznym przedmiocie naszego pożądania, to byłoby to nie tylko istotną zmianą tekstu Tomaszowego, ale wówczas nie byłoby również widać zasadniczej różnicy między argumentacją ściśle filozoficzną a dowodem nomologicznym.

\*

W sprawie konkluzji piątej drogi odpowiada mi stanowisko, które reprezentuje Wilczkówna.

\*

Wydaje się, że piąta droga prowadzi do stwierdzenia, iż istnieje racja działania jako Dobro najwyższe, ku któremu kierują się wszelkie byty.

\*

Droga piąta doprowadza do wniosku, że istnieje Cel, jako racja działania (poznania i pożądania) wszystkich bytów, które nie utożsamiają się ze swym celem.

\*

Droga piąta prowadzi do wniosku, że istnieje racja istnienia natur jako podmiotów działania uporządkowanego. Tą racją ostateczną jest Byt poznający siebie jako najwyższe Dobro i najbardziej racjonalny kres działań, do którego wszystko jest przyporządkowane.

Konkluzję piątej drogi prezentuje nam poprawnie Wilczkówna. Cała droga koncentruje się na pojęciu działania, które — jeżeli nie ma być sprzeczne — musi mieć swoje uzasadnienie w Byciu będącym celem tego działania.

Jednakże należałoby zwrócić uwagę na to, co Tomasz wyraża w konkluzji: „Ergo est aliquid intelligens”. Otóż każde działanie ma swoje uzasadnienie w bycie w tym również sensie, że jest powodowane przez jakiś byt. To „powodowanie” wymaga czynnika myślącego. Dla całej natury może nim być tylko Byt-Rozum, o którym mówił Chojnacki.

\*

Pogląd P. Chojnackiego jest w świetle nauk przyrodniczych narażony na podważanie. Pogląd F. Wilczkówny jest zbyt zawężony.

\*

W piątej drodze za punkt wyjścia bierze się przede wszystkim celowość wewnętrzną istot żywych pozbawionych intelektualnego poznania. Punktem dojścia jest Przyczyna Rozumna porządkująca, będąca równocześnie Najwyższym Dobrem.

\*

W piątej drodze rozpatrujemy działanie, które jako wtórny akt istnienia wskazuje na Czyste Istnienie jako rację wszelkiego istnienia i działania.

\* • \*



### U w a g i k o ń c o w e

Wypowiedzi wykładowców filozofii, które niżej podpisany uzyskał po rozesłaniu pytań dotyczących koncepcji teodycei i pięciu dróg, zawierają również niejedną ciekawą myśl wybiegającą poza ściśle rozumianą treść odnośnych pytań. Na szczególną uwagę pod tym względem zasługują dwie wypowiedzi (pierwsza z nich dotyczy naukowego wyjaśnienia rozbieżności, jakie występują między interpretacjami pięciu dróg; druga zajmuje się przede wszystkim sprawami dydaktycznymi). Oto ich tekst.

Zagadnienie „pięciu dróg” można rozpatrywać już to jako zagadnienie dowodów istnienia Boga, już to jako zagadnienie interpretacji argumentów Tomasza. Tego drugiego zagadnienia, które należy do historii filozofii, nie można rozpatrywać w oderwaniu od całego systemu Tomasza, w szczególności od podstawowych pojęć i założeń tego systemu. Innymi słowy: interpretacja „pięciu dróg” musi być zgodna z interpretacją całego systemu, to znaczy: w interpretacji „pięciu dróg” nie wolno wprowadzać pojęć lub założeń obcych dla całego systemu Tomasza.

Lecz interpretacja systemu Tomasza w ogóle i „pięciu dróg” w szczególności jest u różnych tomistów bardzo różna. Jaka jest tego przyczyna?

Mnogość interpretacji jakiegoś systemu filozoficznego ma — sędzę — swoje źródło w tym, że u podstaw systemu są pojęcia pierwotne, niedefiniowalne. Chcąc znaleźć interpretację danego systemu, trzeba zejść do warstwy pojęć pierwotnych, które ujmujemy intuicją lub raczej odgadujemy. Lecz to, co jest treścią myśli, a więc pojęcia w ogóle i pojęcia pierwotne w szczególności, nie są rzeczami, które by można ukazać naocznie, tak jak np. ukazujemy naocznie drzewo lub kamień. Dlatego nie ma żadnego kryterium, które by pozwoliło rozstrzygnąć, czy pojęcie, jakie z danym terminem wiąże interpretujący, jest całkowicie zgodne z pojęciem, jakie z tym terminem wiązał twórca systemu. Albowiem zjawisk myśli, istniejących w dwóch różnych umysłach, ani pojęć, które są treścią tych zjawisk, nie można porównywać tak, jak np. porównujemy rzeczy. Lecz każda, nawet bardzo mała różnica w rozumieniu jednego pojęcia pierwotnego pociąga za sobą przesunięcie w całej warstwie pojęć pierwotnych, a tym samym w całym systemie. Dlatego to każda interpretacja jakiegoś systemu jest właściwie nowym i odrębnym systemem,

który musi się różnić i od systemu interpretowanego, i od każdej innej interpretacji tego systemu. Tu zapewne tkwi przyczyna tej mnogości interpretacji systemu Tomasza, a w szczególności jego pięciu dróg. To jest również przyczyna, dla której ustalenie jednolitej interpretacji „pięciu dróg” jest niemożliwe.

Istnienie różnych interpretacji „pięciu dróg” nie świadczy przeciw wartości dowodowej tych dróg, gdyż różne interpretacje „pięciu dróg” są różnymi sposobami dowodzenia, z których jeden nie osłabia wartości dowodowej innych. Różne interpretacje „pięciu dróg” mogą przeto same w sobie być wersjami poprawnych dowodów istnienia Boga, choć równocześnie niewłaściwymi interpretacjami myśli Tomasza.

Można wskazać na pewne sposoby interpretacji „pięciu dróg” całkowicie obce dla systemu Tomasza. Tak np. interpretacja argumentu „*ex possibili et necessario*” musi uwzględniać (na co zwracają uwagę K. Klószak i C. Fabro<sup>13</sup>), iż w pojęciu Tomasza dziedzina przygodnego ogranicza się do bytu, który powstaje i ginie, czyli do bytu materialnego, podczas gdy byty duchowe czyli czyste inteligencje należą do dziedziny bytu koniecznego. Również interpretacja „czwartej drogi” musi uwzględniać, iż argumentacja ta opiera się na platońskiej zasadzie partycypacji. Wprawdzie w Sumie Teologicznej Tomasz nie posługuje się terminem „partycypacja” i sugeruje, iż zasada, na której opiera się „czwarta droga” jest Arystotelesowa (Met. II 1, 993 b 23), lecz porównanie tekstu Sumy Teologicznej z innymi tekstami Tomasza lub z tekstami Platona, Augustyna (np. De Civ. Dei, VIII 6), Anzelma (Monologium, c. 1) przekonuje o platońskich założeniach „czwartej drogi”.

\*

Odnośnie problemu istnienia Boga sędzę, że trzeba uwzględnić nie tylko rozumowanie ściśle metafizyczne, lecz także inne (etnologiczne, psychologiczne), nawet błędne (arg. ontologiczny, arg. z entropii).

---

<sup>13</sup> K. Klószak, W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny. Cz. II, 104—105; C. Fabro, Participation et causalité, 484; tenże, Sviluppo, significato e valore della „IV via”. Doctor communis. I—II (1945) vol. VII, 90.

Należałoby omówić również problematykę ateizmu we wszystkich jego postaciach, zwłaszcza współczesnego, związując ją z doktryną przedstawaną pozytywnie.

Wreszcie licząc się z tym, że mało księży poświęci się pracy naukowej, wielu natomiast będzie katechetami i kaznodziejami, jak również z tym, że katecheci często nie umieją odpowiedzieć na pytania czy zarzuty dzieci i młodzieży (skargi dzieci i rodziców, z którymi sam się zetknąłem), nie potrafiąc widocznie zwiazać nauki seminaryjnej z praktyką, należałoby ostatnią część wykładów teodycei poświęcić ćwiczeniom praktycznym aplikacji nabytej wiedzy do potrzeb katechetyki, kaznodziejstwa, a nawet wyjaśnień konfesjonałowych (przy wątpliwościach w dziedzinie wiary). Nie zrobi tego nikt na żadnym kursie pastoralnym czy t.p.; może tym pokierować tylko fachowy wykładowca teodycei.

Wykłady powinny być jak najbardziej naukowe w części teoretycznej, ale nie można pomijać aplikacji praktycznej, ponieważ mamy przygotować księży do określonych zadań. Część aplikacyjna powinna również być objęta egzaminem.

Wydaje mi się także, że teodycea to przedmiot wymagający wykładania dwupoziomowego (mniej zdolni nie są w stanie opanować całej analizy), albo uzupełnienia wykładów przez ćwiczenia seminaryjne.

\* \* \*

Ostatnie dwie przytoczone wyżej wypowiedzi jeszcze bardziej uwydatniają potrzebę — o której była już mowa we wstępie do niniejszego artykułu — przeprowadzenia krytycznej konfrontacji poglądów między tomistami zajmującymi się teodyceą, zorganizowania szczegółowych dyskusji i przystąpienia do pracy badawczej nad zagadnieniami spornymi z zakresu tomistycznej filozofii Boga.

W przekonaniu, że im obfitszy zbierze się materiał na temat rozbieżnych interpretacji z dziedziny teodycei — tym łatwiej będzie można ustalić rozwiązania trafne, autor artykułu zamierza kontynuować badania dotyczące tych rozbieżności. Wydaje się jednak, że przedstawione powyżej różnice zdań, które występują między autorami publikacji w języku polskim i między wykładowcami teodycei w polskich zakładach teologicz-

nych — jak najrychlej powinny skłonić polskich tomistów do zajęcia się problematyką teodycealną tak dawną a przecież ustawicznie wymagającą wysiłku uważnego, śmiałego i twórczego.

### **Problèmes à discuter dans la théodicée thomiste.**

Dans les publications du domaine de la théodicée thomiste ont apparus certaines divergences quant à la manière d'interpréter les preuves de l'existence de Dieu. Ces divergences ont été étudiées par l'auteur de l'article dans une conférence spéciale prononcée à l'Académie de Théologie Catholique à Varsovie. Ensuite l'auteur de cet article a fait, parmi les professeurs de théodicée dans les instituts polonais de théologie, une enquête concernant la conception générale de la théodicée et des cinq voies. Le présent article contient des réponses choisies apportées par cette enquête.

L'auteur de l'article est d'avis que ces problèmes qui éveillent des opinions divergentes doivent être analysés et discutés à fond. Il a aussi l'intention de continuer des investigations sur les divergences d'opinion survenant parmi les professeurs de théodicée.