

Bronisław Dembowski

Zagadnienie stosunku filozofii Boga - teologii naturalnej - teodycei do filozofii bytu - metafizyki

Studia Philosophiae Christianae 9/1, 127-140

1973

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BRONISŁAW DEMBOWSKI

**ZAGADNIENIE STOSUNKU FILOZOFII BOGA —
TEOLOGII NATURALNEJ — TEODYCEI DO FILOZOFII
BYTU — METAFIZYKI.**

1. Wstęp. 2.1. Stanowisko doc. Jaworskiego. 2.2. Stanowisko doc. Morawca. 3.1. Postawienie problemu. 3.2.1. Próba rozwiązania problemu przez wydzielenie czterech etapów toku rozumowania i 3.2.2. trzech płaszczyzn rozważań filozoficznych. 3.3.1. Odróżnienie tych płaszczyzn chroni przed zarzutem *petitio principii* w dowodzeniu istnienia Boga. 3.3.2. Płaszczyzny te wprawdzie można i trzeba odróżniać, nie można ich jednak separować. 4. Wnioski końcowe.

1. W czasie sympozjum z zakresu filozofii Boga, jakie odbyło się 15 lutego 1972 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, wygłoszone zostały między innymi dwa referaty, których wspólną (choć inaczej uzasadnianą) tezą było twierdzenie, iż tak zwana teodycea (filozofia Boga) różni się zasadniczo od metafizyki (filozofii bytu jako bytu). Referaty te wygłosili: Ks. doc. Marian Jaworski (Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga) oraz Ks. doc. Edmund Morawiec (Próba nowego ujęcia charakteru epistemologicznego i metodologicznego filozofii Boga)¹.

W obecnym artykule chciałbym krótko przedstawić argumentację i wnioski Jaworskiego (2.1.) i Morawca (2.2.) oraz

¹ Autorom dziękuję za udostępnienie mi tekstu swych odczytów w maszynopisie. W wypadku dosłownych przytoczeń cytaty ujmować będę w cudzysłów podając w nawiasie stronę maszynopisu. Autoreferaty tych odczytów zamieszczone są w dziale „Materiały i sprawozdania” niniejszego numeru.

podać własną próbę rozwiązania problemu stosunku filozofii Boga do filozofii bytu (3.), by wreszcie podać wnioski końcowe (4.)

2.1. Stanowisko Jaworskiego można ująć w takich słowach: istnieją dwie filozofie bytu, mianowicie: 1° filozofia bytu, który jest nam dany bezpośrednio (*prius quoad nos*). Jest to dawna „fizyka”, filozoficzna nauka o bytach natury, w tym także o człowieku. Posiada ona „własny stopień abstrakcji i własny sposób rozumowego procesu poznania (*proprius modus rationalis*)” (12). Nie należy, według Jaworskiego, utożsamiać tej nauki filozoficznej z kosmologią, czyli filozofią przyrody. Ponadto twierdził on o niej, że obecnie jest przez tomistów zaniedbana, a jest bardzo potrzebna. Toteż wśród tez implikowanych w referacie Jaworskiego znajdował się również postulat intensywniejszych badań w tej dziedzinie, a także twierdzenie, że pomocą tu mogą być wskazówki metodologiczne Tomasza zawarte w *In Boetii De Trinitate*, oraz badania przeprowadzane przez fenomenologów. 2° filozofia bytu jako bytu i tego, co mu przysługuje jako takiemu. Jest to metafizyka, czyli „po-fizyka”. Uprawianie jej bowiem jest możliwe dopiero przy założeniu tego, do czego prowadzi owa filozofia bytu danego bezpośrednio, czyli dawna „fizyka”. O metafizyce tej pisze Jaworski: „Posługuje się ona raczej tzw. separacją aniżeli abstrakcją *sensu stricto* i własnym sposobem intelektualnego poznania (*proprius modus intellectualis*)” (13).

O tak dualistycznie rozumianej filozofii bytu Jaworski wypowiada twierdzenie, iż „filozoficzne poznanie Boga [jest] kresem rozumowego poznania bytu '*prius quoad nos*'” (13), a więc należy do filozofii bytu danego bezpośrednio. Twierdzenie to Jaworski szeroko uzasadnia dokonując analizy tekstów św. Tomasza popierających jego stanowisko, badając wewnętrzną logikę dróg rozumowych do Boga oraz analizując racje, dla których dokonywana jest negacja Boga w niektórych kierunkach współczesnej filozofii.

Przy pomocy owego rozróżnienia dokonanego na gruncie filozofii bytu Jaworski chce uniknąć zarzutu *petitionis principii*,

jaki postawić można tzw. metafizycznym argumentom za istnieniem Boga w sformułowaniu proponowanym na przykład przez Von Steenberghena. Wszystkie bowiem te argumenty (a więc „pięć dróg” Tomasza) można sprowadzić do następującej postaci:

Przesłanka 1: Każdy byt przygodny jest uprzyczynowiony przez byt konieczny.

Przesłanka 2: Byty, które poznaję, są przygodne.

Wniosek: Byty przygodne są uprzyczynowione przez byt konieczny.

Przy takim ujęciu argumentacji widać, twierdzi Jaworski, iż przesłanka 1 zawiera to, co miało być dowiedzione, a więc zachodzi *petitio principii*. Wobec tego cały ciężar prawidłowego dowodzenia spoczywać musi na uzasadnieniu przesłanki 2, czyli na analizie bytu bezpośrednio nam danego, która doprowadza do stwierdzenia przygodności tego bytu. Stwierdzenie zaś przygodności bytu bezpośrednio nam danego pociąga za sobą konieczność przyjęcia bytu koniecznego.

Zgadając się zasadniczo z tym wywoodem Jaworskiego, pragnę już teraz zwrócić uwagę na możliwość innej interpretacji schematu argumentacji za istnieniem Boga. Mianowicie przesłanka 1 może być traktowana jako twierdzenie z zakresu tzw. ontologii. Będzie ona wtedy częścią składową definicji przygodności. Nic się jeszcze nie mówi o realnym istnieniu czegokolwiek. Twierdzi się tylko, iż jeśli coś jest przygodne, to znaczy, że jest uprzyczynowione przez byt konieczny. Przesłanka 2 natomiast jest już twierdzeniem z zakresu filozofii bytu (a może jednak metafizyki?). Wypowiada się w niej twierdzenie o realnym istnieniu jakiegoś bytu przygodnego. Z połączenia przesłanki 1 i 2 wynika realne istnienie bytu koniecznego. Przy takim rozumieniu przesłanki 1 błędu *petitionis principii* chyba jednak nie ma i nie ma potrzeby obarczać tym zarzutem Von Steenberghena.

Niezależnie od tej uwagi interpretacyjnej chciałbym podkreślić następujące twierdzenia, będące rezultatem gruntownych analiz przeprowadzonych przez Jaworskiego na tekstach

Tomasza i kilku współczesnych fenomenologizujących myślicieli, jak na przykład Dondeyne. Oto te twierdzenie:

A. Filozofia bytu bezpośrednio nam danego różni się zasadniczo od filozofii bytu jako takiego, czyli od metafizyki (choć Jaworski nie twierdzi wyraźnie, że te dwie filozofie bytu stanowią dwie odrębne i metodologiczne samodzielne dyscypliny, raczej widzi je jak dwa działy filozofii bytu, wzajemnie się uzupełniające).

B. Kresem rozważań filozofii bytu bezpośrednio nam danego jest twierdzenie o istnieniu Bytu koniecznego, czyli Boga.

C. Filozofia bytu bezpośrednio nam danego jest genetycznie i logicznie wcześniejsza od metafizyki — filozofii bytu jako takiego.

2.2. Morawiec w swym referacie przeprowadził ciekawą i wnikliwą analizę epistemologicznego i metodologicznego charakteru filozofii Boga i filozofii bytu. Doszedł do wniosków częściowo pokrywających się ze stanowiskiem Jaworskiego, a częściowo z nimi wprost sprzecznych. Twierdził bowiem:

A. Filozofia Boga różni się od filozofii bytu przedmiotem, zadaniem i metodą.

B. Filozofia Boga jest teorią logicznie późniejszą względem filozofii bytu.

By rozstrzygnąć, czy istnieje sprzeczność między twierdzeniem B. Morawca i twierdzeniem C. Jaworskiego trzeba najpierw stwierdzić, czy filozofia bytu bezpośrednio nam danego, proponowana przez Jaworskiego, jest tożsama z filozofią Boga, proponowaną przez Morawca. Jeśli tak, to autorzy ci wypowiadają twierdzenie sprzeczne. Jeśli nie, to trzeba się zastanowić nad ewentualną koniecznością podzielenia filozofii bytu na trzy działy, a nie na dwa, jak proponują ci autorzy. Wtedy jednak problematyka dowodów istnienia Boga należałaby do dwóch różnych nauk: filozofii bytu bezpośrednio nam danego, proponowanej przez Jaworskiego, i różnej od niej fi-

lozofii Boga, proponowanej przez Morawca, co jest nie do przyjęcia.

Być może jednak uda się uzasadnić, iż filozofia bytu jest jedną nauką i że należą do niej również rozważania nad bytem przygodnym i koniecznym.

3.1. Możliwość innego rozwiązania stosunku filozofii Boga — teodycei do filozofii bytu — metafizyki sygnalizowałem w artykule *Czynnik rozumu w ujęciu przyczyny celowej*.² Rozważałem w nim tak zwany problem implikacji rozumu w pojęciu przyczyny celowej. Chodziło o następującą alternatywę: albo w pojęciu przyczyny celowej implikowane jest działanie rozumu i wtedy V-ej drodze groziłby błąd *petitionis principii*, ponieważ twierdzenie o celowości świata danego w doświadczeniu byłoby w tym wypadku tożsame z twierdzeniem o istnieniu rozumu transcendentnego w stosunku do tego świata; albo dowodzenie istnienia Boga w V-ej drodze nie jest oparte w punkcie wyjścia na powszechnej celowości, lecz na aposteriorycznie stwierdzonej prawidłowości, dla której szukać trzeba racji istnienia. Znajduje się ją w Rozumie transcendentnym. Dopiero po stwierdzeniu istnienia Rozumu transcendentnego wypowiedzieć możemy twierdzenie o powszechnej celowości, ujmowanej w zasadzie *omne agens agit propter finem*. Przeprowadzona w tym artykule analiza tekstów Tomasza i kilku neotomistów skłoniła mnie do opowiedzenia się za drugim członem alternatywy. Wydaje mi się, że wyraża się w nim podobne rozumienie dowodów na istnienie Boga, jakie przedstawił Jaworski, z pewną modyfikacją, o której niżej.

Z tych rozważań nad V-tą drogą można moim zdaniem wy dobyć pewne ogólniejsze wnioski na temat stosunku teodycei do filozofii bytu. Okazało się bowiem, że analiza problemu implikacji rozumu w pojęciu przyczyny celowej doprowadza do konieczności przyjęcia Rozumnego Twórcy natury, jest więc ogniwem w rozumowaniu doprowadzającym do stwierdzenia istnienia Boga. Jaki jest więc stosunek analiz pojęcia przyczy-

² „Collectanea Theologica”, 35 (1964) I—IV, 39—62.

ny celowej dokonywanych na terenie filozofii bytu, do rozważań na temat celowości dokonywanych na terenie tak zwanej teodycei? Czy ta ostatnia wyprowadza jedynie wnioski z osiągnięć metafizyki, jak proponuje Morawiec, czy też może sama dostarcza przesłanek do dalszych analiz metafizycznych, przeprowadzanych „po fizyce”, jak proponuje Jaworski?

3.2.1. Wydaje mi się, że na te pytania odpowiedzieć można w nieco inny sposób, niż proponują ci autorzy. Najpierw jednak trzeba będzie uwzględnić cztery etapy toku rozumowania, które tak sformułowałem w cyt. artykule na s. 60/1:

„1. W pierwszym etapie dochodzi się do twierdzenia na podstawie zasady identyczności, że każde działanie jest jednoznacznie określone (*determinatio ad unum actionis*). W naszej pracy doszliśmy do tego twierdzenia poprzez analizę pojęcia bytu działającego, działania celowego i przyczyny celowej.

2. W drugim etapie dokonane jest aposterioryczne stwierdzenie faktu zasadniczych prawidłowości w świecie, czyli uporządkowania wewnętrznego i zewnętrznego owego jednoznacznie zdeterminowanego działania. To stwierdzenie faktu prawidłowości jest elementem aposteriorycznej bazy metafizyki, która jeśli nie chce ulegać zarzutowi, że jest subiektywnym, apriorystycznym wytworem myśli, musi opierać się na faktach sprawdzonych. To stwierdzenie faktu prawidłowości jest podstawą myślenia umożliwiającą uprawianie metafizyki, jak również istnienie wszelkich nauk empirycznych.

3. W trzecim etapie dochodzi się na drodze szukania dla istnienia prawidłowości metafizycznego wyjaśnienia (*quia*) do twierdzenia, że konieczną racją istnienia prawidłowości jest rozum nadający porządek wraz z istnieniem.

4. Czwarty etap jest dalszym wyjaśnieniem sposobu nadawania przez rozum porządku wraz z istnieniem. Wychodząc z charakterystycznego dla działania rozumu ludzkiego uporządkowania przez ustalanie celu szukając racji istnienia porządku w Rozumie twierdzi się, że Rozum stwórczy wprowadza porządek wraz z istnieniem przez stwarzanie natur czyli bytów o określonym celu działania. Dlatego mówi się, że działanie jest

jednoznacznie określone przez cel nadany przez Rozum naturze działającej. Nadanie celu naturze przez Rozum to tyle, co spowodowanie, by dany byt był taką właśnie naturą, to jest bytem mającym w ten sposób określone działanie”.

3.2.2. Przypatrując się wymienionym etapom rozumowania można w nich znaleźć trzy płaszczyzny rozważań filozoficznych. Wydzielając te płaszczyzny będę wyciągał wnioski ważne dla całej filozofii bytu, chociaż materiał przykładowy brany jest z analizy małego tylko fragmentu tej wiedzy, jakim jest V-ta droga.

Pierwsza płaszczyzna obejmuje pierwszy etap rozumowania. Możemy go nazwać ontologią, to jest analizą pojęć, zasad i możliwości bez wypowiedzania sądów egzystencjalnych (nawiasem mówiąc, jeśli ktoś woli język nie fenomenologizujący, ale pozytywizujący, może ontologię tę nazwać naprzykład semiologią). Jak słusznie zauważył J. Tischner, rozważania ontologiczne muszą wyprzedzać rozważania metafizyczne, w których chcemy twierdzić o rzeczywistości.³ Przesłanka 1 w przytoczonym przez Jaworskiego ogólnym schemacie dowodów istnienia Boga należy — na co zwróciłem już uwagę — do pierwszej płaszczyzny rozważań filozoficznych — do ontologii. W cytowanym artykule nie posługiwałem się nazwą „ontologia” i nie postulowałem wyodrębnienia tej dziedziny. Obecnie wydaje mi się, że należy zwrócić uwagę na ten logicznie najwcześniejszy dział rozważań filozoficznych, w którym ustala się znaczenie pojęć, treść zasad i dokonuje się analiz niesprzecznych możliwości. Trzeba tylko czynić to świadomie, aby nie mieszać rozważań na temat „bytu możliwego” z rozważaniami o „bycie rzeczywistym”.

Druga płaszczyzna rozważań filozoficznych obejmuje drugi i trzeci etap rozumowania. Stanowi ona to, co Jaworski nazwał

³ Por. J. Tischner, *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*, „Znak” 24 (1972) 213, s. 307: „Metafizykę Boga musi poprzedzać ontologia Boga, tj. przed nauką o Bogu rzeczywistym muszą iść rozważania o Bogu możliwym”. Natomiast pojęcie doświadczenia Boga, jakim Tischner się posługuje, winno jeszcze być poddane analizie krytycznej.

filozofią bytu bezpośrednio nam danego. Tu dokonuje się zasadniczy dla realistycznej filozofii kontakt z rzeczywistością, przejście od ontologicznych rozważań nad „bytem możliwym” do badania „bytu rzeczywistego” i jego koniecznych uwarunkowań. Kresem tych rozważań jest stwierdzenie istnienia Boga — Bytu Koniecznego. Zawiera się więc tu zasadniczy zrab filozofii Boga — teodycei.

Na trzeciej wreszcie płaszczyźnie obejmującej czwarty etap rozumowania dokonywane jest ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości w świetle osiągniętego na drugiej płaszczyźnie pojęcia Bytu Koniecznego. W wypadku V-ej drogi jest on ujęty jako Rozum Stwórczy. Takie wyjaśnienie rzeczywistości przedstawia na przykład S. Adamczyk. Uzasadnia on tezę, że nawet byty pozbawione poznania i pożądania dążą jednak do celu; przez twierdzenie, iż „Bóg istotom nierozumnym nadaje pewien cel, do którego one z konieczności dążą”.⁴ Rozumowanie to jest słuszne po stwierdzeniu istnienia takiego Boga. W tym wypadku wyraźnie dla uzasadnienia tezy metafizycznej przyjmuje się dane osiągnięte przez teologię naturalną, teodyceę. Fakt powszechnej celowości ujmowany w zasadzie *omne agens agit propter finem* jest stwierdzony po udowodnieniu istnienia Boga — Rozumu Stwórczego. Powszechna celowość nie może więc służyć jako baza dowodzenia istnienia Boga.

3.3.1. Nie dość wyraźne odróżnianie tych trzech płaszczyzn niewątpliwie naraża V-tą drogę (i pozostałe cztery również) na zarzut *petitionis principii*. Zarzut ten byłby słuszny, gdyby argumentacja V drogi opierała się na ogólnej zasadzie celowości implikującej działalność transcendentnego Rozumu porządkującego. Trzeba jednak mocno podkreślić, że Tomaszowe sformułowania tego argumentu, i to zarówno w I,2,3, jak i w CG I,13, błędu tego nie zawierają. Bowiern Tomasz opiera się w tym argumencie, w obu jego sformułowaniach, na aposteriorycznie stwierdzonym fakcie zasadniczej prawidłowości

⁴ S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna, czyli ontologia*, Lublin 1960, 198.

⁵ Por. np.: „Videmus enim...” w I, 2, 3 i „in mundo videmus...” w CG I, 13.

(można powiedzieć, że uprawia w tym momencie filozofię bytu bezpośrednio nam danego), a nie na zasadzie *omne agens agit propter finem*.⁶

Niezależnie jednak od argumentacji V drogi Tomasz przeprowadza na innych płaszczyznach analizy działania doprowadzające go do stwierdzenia, że każde działanie jest działaniem ze względu na cel (*omne agens agit propter finem*).

W tych analizach Tomasz najpierw uzasadnia konieczność jednoznacznego zdeterminowania i to zdeterminowanie nazywa już zdeterminowaniem przez cel, chociaż tu jeszcze w pojęciu celowości nie widać wyraźnie implikowania rozumności.⁷ Następnie uzasadnia konieczność przyjęcia celowości rozumianej jako determinacja przez cel nadany przez rozum. Tu w pojęciu

⁶ Dlatego nie wydaje mi się dość uzasadniona uwaga Maritaina, *Approches de Dieu*, Paris, brw, 75: „Enfin saint Thomas aurait pu se servir, comme medium de démonstration, de la finalité primitive ou radicale qui est la raison d'être de la causalité même de toute cause efficiente. Aucun agent n'agirait s'il ne tendait vers une fin”. Z innego powodu nie dość uzasadnione wydaje się mniemanie J. Różyckiego i K. Klósaka, iż Tomaszowa argumentacja V-ej drogi zawiera błąd *petitionis principii*, ponieważ opiera się na zasadzie *omne agens agit propter finem*. Nie zawiera tego błędu, bo się na tej zasadzie nie opiera. Ponadto wydaje się, że proponowana przez tych autorów modyfikacja V-ej drogi pokrywa się w swej osnowie z argumentacją Tomasza, tylko osłabia ją, bo każe doszukiwać się specjalnych faktów „celowego” uporządkowania i przez to niepotrzebnie rezygnuje z szerokiej bazy faktu metafizycznego, jakim jest wszelka prawidłowość i niepotrzebnie naraża się na ustawiczne kwestionowanie, czy zachodzi już, czy nie zachodzi w danym zdarzeniu wymagana cecha świadcząca o transcendentnej rozumności. Por. I. Różycki, *Dowód teleologiczny na istnienie Boga*, „*Collectanea Theologica*”, 26 (1955) 415—64; K. Klósek, *Od dowodu teleologicznego z Sum. Theol. I. qu. II, a 3, do dowodu nomologicznego na istnienie Boga*, w: K. Klósek, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, część II, W-wa 1957, 71—98. Por. także analizy tych artykułów jakie przeprowadziłem w: *O niektórych sposobach posługiwania się pojęciem przyczyny celowej w biologii, etyce i filozofii*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 1 (1965) 1, 144—53.

⁷ Por. analizy tekstów CG III, 2; I, 44, 4; I—II, 1, 2 przeprowadzone w punkcie 2.a. mojego cyt. w przyp. 2 artykułu, 54/5.

celowości implikowana już jest rozumność. Dlatego dla uzasadnienia przyjęcia ogólnej zasady celowości ostatecznie odwołać się trzeba do Rozumu Boga Stwórcy. Taki wniosek przyjmuje Tomasz w I-II, 1,2, gdy pisze, że właściwością bytów rozumnych jest kierowanie siebie samych do celu. Właściwością zaś bytów nierozumnych jest dążenie ich do celu tak, jakby były kierowane przez kogoś innego (*ab alio*), zwanego w zdaniu poprzednim Bogiem. Byty nierozumne dążą w ten sposób do celu albo jakoś poznawanego, jak zwierzęta, albo do celu w ogóle nie poznawanego, jak byty całkowicie pozbawione poznania.⁸

3.3.2. W rozważaniach Tomaszowych na temat celowości możemy dostrzec zarówno płaszczyznę ontologii, jak i płaszczyznę filozofii bytu bezpośrednio nam danego i wreszcie płaszczyznę filozofii bytu jako bytu. Pozostaje jednak problem, czy w praktyce filozofowania można te trzy płaszczyzny odseparować i utworzyć trzy metodologicznie i epistemologicznie samodzielne dyscypliny. Wydaje mi się, że trzeba tu jednak iść za maritainowską wskazówką: *distinguer pour unir*. Filozof winien sobie zdawać sprawę z tego, kiedy jego rozważania są ontologiczną analizą pojęć i roztrząsaniem niesprzecznych możliwości, kiedy zaś stoi — „uzbrojony” już przez ontologię — wobec bezpośrednio danej rzeczywistości i kiedy wreszcie, w świetle zarówno danych ontologii jak i osiągnięć uzyskanych w filozofii bytu danego bezpośrednio, rozważa byt jako byt i to, co jemu jako takiemu z konieczności przysługuje. Trzy te dziedziny przenikają się jednak wzajemnie i, moim zdaniem, nie da się ich bez szkody odseparować w samodzielne dyscypliny. Razem stanowią metafizykę — filozofię bytu rzeczywistego.

⁸ I—II, 1, 2: „...tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale... Et ideo proprium est naturae rationalis, ut tendent in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia; sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent”.

4. Opierając się na wynikach analiz przeprowadzonych w dziedzinie problematyki związanej z pojęciem przyczyny celowej można by bronić stanowiska nie uznającego potrzeby wydzielenia z filozofii bytu odrębnej dyscypliny zwanej teodyceą. Trzeba jednak dostrzegać różne płaszczyzny rozważań filozoficznych. Nazwijmy je: 1° — ontologią, czyli wstępną analizą pojęć, zasad i niesprzecznych możliwości, 2° — filozofią bytu bezpośrednio nam danego, której kresem jest uzasadnienie istnienia Boga — Bytu Koniecznego i 3° — filozofią bytu jako bytu. W dziedzinie problematyki przyczyny celowej na drugiej płaszczyźnie dochodzi się do uzasadnienia konieczności istnienia Rozumu porządkującego (możemy powiedzieć, że jest to rozumowanie z zakresu filozofii Boga — teodycei). Na trzeciej natomiast płaszczyźnie przeprowadza się analizę rzeczywistości w świetle przyjętej koncepcji Rozumu porządkującego. Ostatecznie można powiedzieć, iż rację ma Morawiec, ponieważ w takim ujęciu filozofia Boga jest logicznie późniejsza od ontologii. Rację ma również Jaworski ponieważ tak ujęta filozofia Boga jest logicznie wcześniejsza od filozofii bytu jako bytu.

Wydaje mi się jednak, — wbrew temu co o filozofii Boga i o filozofii bytu twierdził w swym referacie Morawiec — że nie ma wystarczających podstaw filozoficznych (epistemologiczno-metodologicznych), by te trzy dziedziny rozważań traktować jako odrębne i samodzielne dyscypliny. W każdym rozważaniu filozoficznym będą się one ustawicznie przeplatać. Ważne jest tylko, by filozofujący zdawał sobie z tego sprawę, by wiedział w każdym momencie swych rozważań, jaki jest ich w tej chwili charakter metodologiczny. Natomiast, jak słusznie zauważył Morawiec (2), wyodrębnianie poszczególnych traktatów jest ze względu na wykład dydaktycznie konieczne. W tym wypadku jednak zakresy problematyk rozważanych w wyodrębnionych ze względów dydaktycznych traktatach filozofii bytu i teologii naturalnej (teodycei) będą się krzyżować. Zasadniczy bowiem zrąb teologii naturalnej jest jedną z głównych części filozofii bytu, mianowicie jest częścią filo-

zofii bytu bezpośrednio nam danego, dochodzącą (przy pomocy pojęć i zasad analizowanych przez ontologię) do stwierdzenia istnienia Bytu koniecznego, ujmowanego także jako Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel, Pierwsza Przyczyna, Byt Doskonały, czy Rozum Stwórczy. Nie należy do teodycei druga dziedzina filozofii bytu, badająca byt w jego koniecznej strukturze. Jaworski nazwał ją filozofią bytu jako bytu. Jej zadaniem między innymi jest wyjaśnianie rzeczywistości za pomocą pojęcia Bytu koniecznego (i Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela, Pierwszej Przyczyny, Bytu Doskonałego i Rozumu Stwórczego).⁹ Z drugiej zaś strony nie należą do filozofii bytu (w żadnym ze znaczeń) różne argumenty wprowadzane do teodycei ze względu na to, że odnoszą się jakoś do problemu istnienia Boga.¹⁰

Ostatecznie można w konkluzji powiedzieć, że wydzielenie odrębnej dyscypliny — teodycei — ma najpierw uzasadnienie dydaktyczne. Mianowicie chodzi o to, by rozumowania stwierdzające istnienie Boga, oraz zastanawiające się nad Jego Istotą, wyodrębnić dla ułatwienia ich nauczania. Drugi powód odróżnienia teodycei od filozofii bytu leży w tym, że do teodycei (a zwłaszcza do jej podręczników) wprowadzone są, również i ze względów dydaktycznych, także rozumowania nie mające charakteru metafizycznego, które w jakiś sposób odnoszą się do problemu Boga, choćby w ten tylko, że są psychologicznym uzasadnieniem potrzeby przyjęcia i uznania istnienia Boga.

Wreszcie mogę powiedzieć, że propozycja moja zbliżona jest do propozycji Jaworskiego, o ile ten ostatni nie separuje filo-

⁹ Por. np. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958. roz. III: *Byt i jego konieczność*, 44—66, oraz roz. V: *Analogia, przyczynność, celowość*, 88—111. Autor wykazuje, że punktem wyjścia dla analiz wyjaśniających rzeczywistość było w filozofii średniowiecznej pojęcie Boga — Bytu koniecznego. Podobnie analizy przeprowadzane przez Maritaina w *Sept leçons sur l'être*, Paris 1934, są przykładem wyjaśnienia rzeczywistości w świetle pojęć Bytu koniecznego i Rozumu porządkującego. Podobnie postępuje cyt. w przyp. 4 S. Adamczyk.

¹⁰ Np. etnologiczny dowód Koppersa podany przez niego w *Der Urmensch und seine Weltbildung*, Wien 1949.

zofii bytu bezpośrednio danego od filozofii bytu jako takiego w metodologicznie i epistemologicznie odrębne dyscypliny. Jeśli tego nie czyni, wtedy moje stanowisko pokrywa się z jego, z tym tylko, że w obecnym artykule zwracam uwagę na trzeci trzon w filozofowaniu, logicznie wcześniejszy: na to, co nazwałem ontologią (lub jeśli kto woli: semiologią), której *status* metodologiczny winien być jeszcze poddany badaniom. W badaniach tych wielką pomocą mogą być analizy przeprowadzone przez Ingardena i jego uczniów. Zarówno w dziedzinie, którą nazwałem ontologią, jak i w dziedzinie filozofii bytu bezpośrednio nam danego, współpraca „tomistów” z „fenomenologami” wydaje się konieczną.

Le rapport entre la philosophie de Dieu-théodicée et la philosophie de l'être-métaphysique

(résumé)

Dans cet article auteur a posé et analysé les thèses suivantes:

1. L'essentiel de la théodicée constitue la partie majeure de la métaphysique.

2. Pourtant, pour des raisons didactiques, on introduit à la théodicée des raisonnements qui n'ont pas de caractère métaphysique — p. ex. l'explication psychologique du besoin de l'affirmation de l'existence de Dieu.

3. Il faut tout de même distinguer dans la métaphysique trois niveaux des raisonnements: A) l'analyse des notions, des principes et de possibilités (sans exprimer les jugements existentiels). Nous pouvons nommer ce niveau — ontologie, ou semiologie métaphysique. B) l'examen de l'être réel donné immédiatement et de ses conditions nécessaires. La constatation de l'existence de Dieu-l'être nécessaire met fin, par l'analyse de l'être contingent, à ses méditations. C'est donc ici que se conclue l'essentiel de la philosophie de Dieu — de la théodicée. Ce niveau peut être nommé la philosophie de l'être immédiat. C'est l'ancienne „physica”. C) au troisième niveau nous arrivons à une explication définitive de la réalité en vue de la notion de l'être nécessaire que nous avons établie au niveau deuxième. Ce troisième niveau peut être appelé philosophie de l'être comme tel. Ce domaine de méditations St. Thomas nommait la métaphysique — donc „post-physica” puisque pour pouvoir l'exercer

il faut d'abord admettre ce que justifie cette philosophie de l'être immédiat — donc l'ancienne „physica”.

4. L'établissement de la différence entre le deuxième et le troisième niveau fait éviter aux classiques preuves cosmologiques de l'existence de Dieu („V-e viae”) de l'objection de „petitio principii”.

5. Ce trois niveaux sont pénétrés réciproquement l'un par l'autre et l'on ne peut pas, sans leur nuire, les séparer dans les disciplines méthodologiquement et épistémologiquement séparées.

6. Aux niveaux appelées ontologie (semiologie métaphysique) et philosophie de l'être immédiat la collaboration des thomistes et des phénoménologues serait utile et peut-être même indispensables.