

Tadeusz Rutowski

Wartość argumentacji na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej według ks. Kłósaka

Studia Philosophiae Christianae 28/2, 27-44

1992

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.

TADEUSZ RUTOWSKI

WARTOŚĆ ARGUMENTACJI NA ISTNIENIE BOGA Z PRZYCZYNOWOŚCI SPRAWCZEJ WEDŁUG KS. K. KLÓSAKA

Wstęp. I. Krytyczna ocena drugiej drogi św. Tomasza. II. Zasada racji dostatecznej. III. Istnienie bytów przygodnych i Bytu Koniecznego. IV. Byt Konieczny — Bogiem. V. Różne koncepcje Filozofii Boga i ich wybór. Zakończenie.

WSTĘP

Ks. K. Klósak w swoich pracach filozoficznych nie ograniczał się do problemów filozofii przyrody, filozoficznych aspektów nauk przyrodniczych czy pochodzenia człowieka, ale podejmował również badania dotyczące poznawalności istnienia Boga. Kilkadziesiąt artykułów o tematyce teodycealnej, dwutomowa praca: *W poszukiwaniu Pierwszej przyczyny* oraz książka zatytułowana: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* świadczą o poważnym dorobku i w tej dziedzinie. Poszukiwanie merytorycznie najtrafniejszych, a zarazem metodologicznie najpoprawniejszych dróg poznawalności istnienia Boga sprawiło, że Ks. K. Klósak poddawał krytycznej analizie tradycyjne argumentacje, a zwłaszcza tzw. drogi św. Tomasza z Akwinu. Wydaje się, że analiza i krytyczna ocena Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej oraz próba jej współczesnienia doprowadziła Ks. K. Klósaka do poglądu, że jedynie na terenie metafizyki można wyrazić konsekwentną w całej pełni problematykę Boga, która jest funkcją ostatecznego tłumaczenia istnienia bytów przygodnych¹. Dlatego też tym problemom zamierzamy poświęcić niniejsze refleksje.

¹ K. Klósak, *Dowód św. Tomasza z Akwinu na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej — Analiza i próba krytycznej oceny*, *Roczn. Filozof.*, VIII (1960) z. 1, 125—160 (Lublin 1961); *Próba współczesnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej*, w: pracy zbiorowej pod red. bpa B. Bejzego, *Studia z filozofii Boga*, tom II, Warszawa 1973, 204—222; oraz: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, 87—88.

W zasadzie taki wybór jest podyktowany dwoma względami. Pierwszy to ten, że na terenie tzw. tomizmu egzystencjalnego szkoły lubelskiej panuje również pogląd, że tzw. drogi św. Tomasza w wersji oryginalnej posiadają przede wszystkim wartość historyczną, a nabierają mocy dopiero w kontekście całego systemu metafizycznego². Powstaje więc pytanie, dlaczego zwolennicy różnych koncepcji klasycznej metafizyki (konkretystycznej — Krąpiec i abstrakcjonistycznej — Kłósak) dochodzą do podobnych wniosków. Drugim zaś motywem takiego wyboru jest fakt, że Ks. Kłósak nie wypracował w pełni systemowego uzasadnienia istnienia Boga, a więc istnieje potrzeba odnajdywania bardziej szczegółowych dróg rozwiązywania omawianego problemu oraz refleksji nad ich wartością.

I. KRYTYCZNA OCENA DRUGIEJ DROGI ŚW. TOMASZA

We współczesnej literaturze filozoficznej najczęstsze zarzuty wobec wartości argumentacji na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej nawiązywały do poglądów D. Hume'a i I. Kanta, według których w świecie realnym nie zachodzi przyczynowość, która jakoby była jedynie elementem subiektywnym, albo zwracano w nich uwagę na arbitralność założenia św. Tomasza, o niemożliwości nieskończonego regresu łańcucha przyczyn. Ks. K. Kłósak przyjmuje, że idealizm teoriopoznawczy został w sposób wystarczający skrytykowany i odrzucony, dlatego nie próbuje z nim nowej polemiki, ale ogranicza się do badania na ile druga droga Tomaszowa opiera się na średniowiecznym przyrodniczym obrazie świata i przy jakich założeniach da się utrzymać pogląd o niemożliwości przjęcia nieskończonego ciągu przyczyn³.

W swojej pierwszej na ten temat publikacji omawiany au-

² „Tylko na drodze metafizycznej interpretacji istniejącego, danego nam w doświadczeniu poznawczym bytu jawi się konieczność istnienia Boga, który sam w sobie jest dla nas tajemny, ale którego istnienie chroni intelekt od absurdu”. M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, w: pracy zbiorowej pod red. bpa B. Bejzego, *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, 55. Por. Z. J. Zdybicka, *Analiza metodologiczna Tomaszowych form argumentacji za istnieniem Boga, a zwłaszcza argumentacji z ruchu*, w: *Studia z filozofii Boga*, tom II, Warszawa 1973, 223—242.

³ Typową krytykę argumentu na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej możemy między innymi znaleźć w: W. Kozłowski, *O dowodach istnienia Boga*, Warszawa 1963, 67 nn.; oraz: L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, 62 n.

tor twierdzi, że „choć św. Tomasz nie w każdej przyczynie dopatrywał się bytu realnego i substancjalnego, to jednak przy dowodzeniu Boga z przyczynowości sprawczej chodziło mu wyłącznie o przyczyny, które są bytami realnymi i substancjami”⁴. Św. Tomasz również w swych wywodach przyjmował odrębność substancjalnej przyczyny i jej skutku oraz wykluczał możliwość, by coś było przyczyną sprawczą samego siebie i by przyczyną istnienia realnego bytu mógł być byt nie istniejący realnie⁵. W *Sum. theol.*, I qu. XLVI, a. 2 ad 1 wyraża także pogląd, że przyczyna sprawcza, której działanie wyraża się pod postacią ruchu, z konieczności wyprzedza w czasie swój skutek, ale jeżeli nie ma charakteru sukcesywnego, to dokonuje się całe naraz, przyczyna więc wtedy nie musi wyprzedzać trwaniem swego skutku, jak to ma miejsce w wypadku oświetlania przez słońce⁶. Ks. K. Kłósak w swej krytyce słusznie twierdzi, że pogląd według którego w przyrodzie istnieją zmiany momentalne, beczasowe jest obecnie w świetle współczesnej fizyki nie do przyjęcia⁷. Błędnie też mniemał, że wraz z usunięciem przyczyny sprawczej znika cały jej skutek⁸.

Św. Tomasz twierdził też, że przyczyny sprawcze winny zawsze posiadać różną i wyższą doskonałość w porównaniu ze swymi skutkami i że każda z przyczyn sprawczych jest skutkiem bezpośrednio od niej hierarchicznie wyższej przyczyny sprawczej⁹. Takie stanowisko usprawiedliwiało mniemanie Tomasza, że w obrębie rozważanego przezeń ciągu przyczyn sprawczych nie można poruszać się w nieskończoność¹⁰.

Ks. K. Kłósak twierdzi, że dziś w związku ze zmienionym przyrodniczym obrazem świata nie da się obronić wszystkich poglądów Tomasza na temat przyczyn sprawczych. Jego rozumowanie bowiem odwołuje się nie tylko do pewnych tez metafizycznych, ale i do takich tez przyrodoznawstwa, które nie są dziś do utrzymania¹¹. „Ponieważ cała aktywność sprawcza, którą obserwujemy w obrębie materii nieożywionej, tłumaczy się ze stanowiska współczesnych nauk przyrodniczych

⁴ *Dowód św. Tomasza...* 133.

⁵ Por. *tamże* 134 n.

⁶ Por. *Tamże* 138.

⁷ Por. *tamże* 139.

⁸ Por. *tamże* 140.

⁹ Por. *tamże* 145.

¹⁰ Por. *tamże* 149.

¹¹ Por. *tamże* 154.

siłami i energiami immanentnymi dla tej materii, dlatego nie możemy pytać się na płaszczyźnie poznania filozoficznego, czy istnieje Bóg, ujęty pod aspektem pierwszej przyczyny sprawczej, jako pierwszy element ciągu czy ciągów przyczyn sprawczych istotnie podporządkowanych. Takie zagadnienie, które istniało dla Tomasza przy jego przyrodniczym obrazie świata, nie istnieje już przy naszym przyrodniczym obrazie świata”¹².

Czyżby więc argumentacja na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej nie miała już żadnej wartości? Ks. K. Kłószak odpowiada, że jeśli przyjmie się tezę metafizyczną, zwaną zasadą racji dostatecznej, to tak zmodyfikowana argumentacja może się ostać wobec wymogów współczesnego przyrodoznawstwa i metodologii. Wtedy jednak „dowód istnienia Boga z przyczynowości sprawczej przestaje być dla nas odrębnym dowodem. Bo choć możemy szukać drogi do przeświadczenia o istnieniu Boga pytając się o ostateczne wytłumaczenie aktywności sprawczej natury, to jednak nie widać, jak można by przebyć tę drogę do końca nie przechodząc w decydującej fazie argumentacji na tory dowodu z przegodności rzeczy”¹³.

W 1973 r. Kłószak wraca ponownie do oceny wartości argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej i po wnikliwej analizie potwierdza i rozwija swoje dawne stanowisko. Oto jego wnioski: „W nowej argumentacji z przyczynowości sprawczej poznawcze dotarcie do pierwszej przyczyny sprawczej dokonuje się w oparciu o zasadę racji czy racji bytu, która zastępuje dla nas Tomaszową tezę o niemożliwości posuwania się w nieskończoność w serii przyczyn sprawczych podporządkowanych kolejno jedna drugiej w sposób istotny (...) W tej sytuacji proponowaną argumentację należałoby właściwie nazwać argumentacją „z racji dostatecznej”, a nie «z przyczynowości sprawczej»”¹⁴.

Współcześnie coraz częściej podkreśla się, że wszystkie drogi św. Tomasza — o ile mają być przedstawione w sposób wartościowy — zakładają prawdziwość zasady racji dostatecznej. Z. J. Zdybicka analizując Tomaszowe formy argumentacji za istnieniem Boga, a zwłaszcza argumentacji z ruchu dochodzi do wniosku, że: „Rozumowanie nabiera pełnej mocy po (...) dołączeniu założenia zwanego zasadą racji dostatecznej”¹⁵.

¹² *Tamże* 155.

¹³ *Tamże* 156.

¹⁴ *Próba uwspółcześnienia...* 222.

¹⁵ Z. J. Zdybicka, *Analiza metodologiczna...* 24. Por. tejsze autorki:

Do zasady racji dostatecznej odwołuje się również F. Wilczek, analizując pięć „dróg” Tomasza. Stwierdzenie bowiem: „Druga przesłanka dowodu, negująca ciąg w nieskończoność czynników poruszających i poruszanych (...) jest (...) potwierdzeniem domagania się racji dostatecznej w realizowaniu się ruchu”¹⁶. Według tej autorki zasada racji dostatecznej odgrywa istotną rolę we wszystkich drogach Tomaszowych¹⁷. Również podobnego zdania jest A. Krąpiec gdy pisze: „Poznanie metafizyczne zawsze dociera do ostatecznych przyczyn. Jeśli więc w metafizyce poznajemy byt, to tym samym poznajemy jego rację dostateczną”¹⁸.

II. ZASADA RACJI DOSTATECZNEJ

Jeżeli zasada racji dostatecznej odgrywa tak istotną rolę w argumentacji na istnienie Boga, to należałoby oczekiwać, że zostanie ona wyraźnie sformułowana, zanalizowana i uzasadniona. Niestety Klóśak nawet nie formułuje jej wyraźnie w żadnych z dwóch omawianych artykułach. Prawdopodobnie czyni to dlatego, że całą argumentację za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej sprowadza do argumentacji z przygodności rzeczy. Tą ostatnią argumentacją zajmował się zaś we wcześniejszych publikacjach, w których nieco więcej miejsca poświęcił zasadzie racji dostatecznej¹⁹. W jednym z przypisów omawianego artykułu znajdujemy sformułowanie i uzasadnienie racji dostatecznej. Chodzi o następującą wypowiedź: „Każdy byt realny musi posiadać dostateczną rację swego istnienia aktualnego. (...) już samo pełne i całkowite wniknięcie w treść podmiotu i orzeczenia zasady dostatecznej racji oraz porównanie treści obu jej pojęć składowych może nam dać bezpośrednią oczywistość jej powszechnej wartości”²⁰. Zasada ta byłaby więc zdaniem analitycznym, a więc koniecznym.

Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga, Znak, XIII 1961) 1487.

¹⁶ F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota*, Warszawa 1958, 170.

¹⁷ Por. *tamże* 174—195.

¹⁸ M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, 146.

¹⁹ Chodzi nam o artykuł: *Od dowodu ex possibili et necessario ze Sum. Theol., I, qu. II, a. 3, do współczesnych form argumentacji za istnieniem Boga z przygodności rzeczy*, *Collectanea Theologica*, XXVI (1955) 632—660. Praca ta została też zamieszczona w książce: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Warszawa 1957, cz. II 99—128.

²⁰ *W poszukiwaniu...* 118.

Odwołując się do tak rozumianej zasady Kłósak próbuje ją zużytkować w argumentacji za istnieniem Boga z istnienia bytów przygodnych. Idąc za Leibnizem przez byty przygodne rozumie wszystkie byty, do których istoty nie należy istnienie, a przez byt bezwzględnie konieczny — byt, u którego niemożność nieistnienia ma źródło w nim samym z tego powodu, że do jego istoty należy istnienie, który więc w sobie posiada wystarczającą rację swego istnienia²¹. Posługując się taką terminologią twierdzi, że każdy byt przygodny ma poza sobą rację swego istnienia, a więc musi istnieć byt konieczny, który stanowi ostateczne wytłumaczenie dla istnienia każdego bytu przygodnego. Twierdzenia te należy uznać jeśli uznajemy realistyczną teorię pojęć²².

Już po wydaniu książki *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* ukazały się publikacje podejmujące problematykę związaną z zasadą racji dostatecznej. Na szczególną uwagę zasługują rozważania A. M. Krapca i A. Stępnia, dlatego też przyjrzymy się ich wypowiedziom.

A. M. Krapiec przeprowadzając refleksje nad tym, co realnie istnieje (bytem) i nad ludzkim poznaniem dochodzi do wniosku, że byt jako przedmiot rozumu jest dlań ostatecznie zrozumiały, tak że nie potrzebuje już dalszego uzasadnienia. Byt sam wystarcza rozumowi w jego rzeczywistych funkcjach poznawczych. Byt dostatecznie tłumaczy zarówno porządek ontyczny, jak i poznawczy, a więc wszystko, co jest, ma to dzięki czemu jest tym, czym jest, ma swą rację dostateczną²³. A podejmując dalsze wyjaśnienia formułuje wyraźnie zasadę racji dostatecznej. „Wszystko, co jest, ma swoją rację dostateczną albo w sobie, albo poza sobą; w sobie wówczas, gdy chodzi o elementy konstytutywne bytu, poza sobą we wszystkich innych wypadkach”²⁴. Stosując tę zasadę do istnienia bytu konkretnego dochodzi do wniosku, że skoro istnienie nie stanowi cechy konstytutywnej przygodnego bytu, to fakt istnienia takiego bytu domaga się racji dostatecznej poza elementami konstytutywnymi danego bytu, a więc istnienia takiego bytu, którego istotą jest istnienie, w którym istnienie stanowiłoby „cechę” konstytutywną.

²¹ Por. *tamże* 117.

²² Por. *tamże* 118—120. Nawet L. Kołakowski twierdzi, że rozróżnienie między przygodnym i koniecznym jest ufundowane na doświadczeniu. Por. *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, 27.

²³ Por. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, 186 n.

²⁴ *Tamże* 188 n.

Krótko mówiąc z zasady racji dostatecznej wynika metafizyczna zasada przyczynowości z jej wszystkimi konsekwencjami. Omawiany autor wyraża tę myśl następująco: „Jeśli istnieje byt przygodny, nie mający dostatecznej racji w sobie, to przez to samo istnieje byt konieczny, posiadający w sobie rację swego bytowania. Bez bytu koniecznego, którego istotą jest istnienie, cała rzeczywistość, cały kosmos bytów przygodnych byłby zupełnie absurdalny, byłby nierzeczywistością”²⁵. Zasadę racji doczesnej Krąpiec traktuje podobnie jak Kłósak, jako zdanie analityczne, a więc konieczne²⁶.

A. Stępień w swych publikacjach formułuje także zasadę racji dostatecznej: Każdy byt posiada rację (dostateczną) swego istnienia (w sobie lub poza sobą). Zasadę tę uzasadnia w podwójny sposób. Z jednej strony ukazując sens terminów w niej występujących i zmuszających do jej uznania (analityczność zasady), z drugiej — wskazując na absurdalne konsekwencje, do których prowadzi jej odrzucenie. Podaje więc dowód logicznie nie wprost dla tej zasady. Ponieważ dowód nie wprost opiera się na zasadach niesprzeczności i wyłączonego środka, dlatego można nazwać zasadę racji bytu analityczną drugiego stopnia. Do jej uznania prócz pojęcia bytu konieczne są zasady niesprzeczności i wyłączonego środka²⁷.

III. ISTNIENIE BYTÓW PRZYGODNYCH I BYTU KONIECZNEGO

Jak już zaznaczyliśmy poprzednio Ks. K. Kłósak uzasadnił tezę, według której całą argumentację za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej należy sprowadzić do argumentu z przygodności rzeczy. W późniejszych publikacjach nawet to stanowisko rozszerzył pisał bowiem: „Każda forma argumentacji za istnieniem Boga jest rozumowaniem z przygodności jeżeli nie formalnie, to przynajmniej w znaczeniu przyczynowym, bo choć nie wszystkie te formy argumentacji mają za podstawę stosunek przygodności, to jednak wszystkie fakty, które stanowią ich punkt wyjścia, mają swe źródło w przy-

²⁵ *Tamże* 215. Na wspomniany temat L. Kołakowski pisze: „Cokolwiek jest rzeczywiste przygodnie, jest rzeczywiste pod warunkiem, że coś innego jest nieprzygodnie rzeczywiste, tj. samo przez się ugruntowane”, *Horror...* 44.

²⁶ Por. *Realizm ludzkiego...* 194 nn.

²⁷ Por. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, 71—73. Por. też: *Racjonalność bytu*, w: pracy zbiorowej pod red. A. B. Stępnia, *Wobec filozofii marksistowskiej*, Rzym 1987, 201—207.

godności. Przy tym stanie rzeczy zagadnienie realności aspektu przygodności staje się zagadnieniem pierwszorzędnej wagi²⁸. Podobnego też zdania jest Krapiec, który pisał: „Właściwie jest tylko jeden dowód istnienia Boga; rzeczywiste złożenie z istoty i istnienia w bytach przygodnych, czyli złożenie z analogatu i analogicznej doskonałości, które właśnie jako złożone i niepełne wskazują na niezłożonego Boga jako na swoją ostateczną rację”²⁹.

Tego rodzaju stanowisko dziś bardzo rozpowszechnione jest ściśle związane z poglądem, że problematyka Boga jawi się już w filozofii bytu, że jest fragmentem metafizyki, że jedynie w filozofii bytu można poprawnie postawić zagadnienie istnienia Absolutu i trafnie je rozwiązać³⁰. To nie znaczy, żeby nie można było uprawiać w inny sposób Filozofii Boga. Oprócz metafizyki w kwestii istnienia Boga mają bowiem wiele do powiedzenia także inne dziedziny nauki i kultury. Taka jednak teodycea nawiązująca do wyników nauk szczegółowych nie mogłaby się jednak wyzbyć pewnej hipotetyczności, a nawet antropomorfizmu³¹. Wprawdzie sam Kłószak pojmuje filozofię Boga jako odrębną od metafizyki, ale przy tym w konsekwencji uznaje pluralizm epistemologiczny i metodologiczny w tak rozumianej wiedzy o Bogu³². Stojąc na stanowisku tak szeroko rozumianej filozofii Boga, a przez to niejednolitej, trzeba by było przeprowadzając każdą konkretną argumentację na istnienie Boga oceniać odrębnie jej wartość epistemologiczną i metodologiczną. Nie wchodząc jednak w szcze-

²⁸ K. Kłószak, *Próba uściślenia argumentacji za realnością przygodności rzeczy*, w: pracy zbiorowej pod red. bpa B. Bejzego, *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, 204.

²⁹ *Teoria analogii...* 157.

³⁰ Świadczą choćby o tym wyniki ankiet przeprowadzonych i zreferowanych przez bpa B. Bejzego. Por. *Wśród głównych zagadnień filozofii Boga*, w: *O Bogu i człowieku*, II, Warszawa 1969, 11—78; *Poznać istnienie Boga — ale jak?*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, 7—20. Por. też: S. Kamiński — Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i człowieku*, I, Warszawa 1968, 55—103, a szczególnie 70 nn.; E. Morawiec, *Możliwość teologii naturalnej*, w: *Teologia nauką o Bogu. Kongres teologów polskich 1976*. Kraków 1977, 122—135; A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, 111—133.

³¹ Por. R. Forycki, *Metafizyczne dowodzenie istnienia Boga na podstawie przygodności bytu*, w: *Studia z filozofii Boga*, tom III, Warszawa 1977, 42 n.; T. Rutowski, *Teodycea i filozofia bytu w Seminarjach Duchownych*, *Studia Philos. Christ.* 7 (1971) 1, 303—317; *Czy posiadamy dowody na istnienie Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, tom II, Warszawa 1973, 354—366.

³² Por. *Od dowodu ex possibili...* 101 nn.

góry tej problematyki spróbujmy przedstawić, jak wygląda metafizyczne uznawanie istnienia bytu koniecznego w oparciu o istnienie bytów przygodnych.

Ks. K. Kłósak analizując trzecią drogę św. Tomasza zauważa, że pod względem poprawności formalnej budzi zastrzeżenia. Argumentacja występująca w tej drodze odwołuje się do odrzuconego dziś rozróżnienia między bytami niszczałnymi i nieniszczałnymi. Rozróżnienie to zostało przyjęte z „fizyki” Arystotelesa, w której dzieli się wszechświat na podksiężycowy okrąg bytów niszczałnych i nadksiężycowy okrąg bytów nieniszczałnych. Zgodnie z tym rozróżnieniem Tomasz materialne byty niszczałne nazywa przygodnymi, a byty nieniszczałne (aniołowie) względnie koniecznymi³³. Byty względnie konieczne niemożność nieistnienia zawdzięczają zewnętrznej przyczynie sprawczej. Św. Tomasz przez byt bezwzględnie konieczny rozumiał taki byt duchowy, którego niemożność nieistnienia znajduje źródło w nim samym, a więc jest to taki byt duchowy, który dlatego musi istnieć, że w jego istotę wchodzi istnienie.

Podobnie jak to zrobił Leibniz dziś neoscholastycy przez byt konieczny rozumieją byt w znaczeniu Tomaszowym bezwzględnie konieczny, a do bytów przygodnych zaliczają też byty względnie konieczne. W związku z tym przez byty przygodne rozumieją wszystkie byty, do których istoty nie należy istnienie. Powstaje więc pytanie czy istnieją byty przygodne w tym ostatnim rozumieniu?

Ks. K. Kłósak ze względu na pewną dogodność wybiera koncepcję filozofii Boga jako odrębną od metafizyki, a w związku z tym przyjmuje postulat, by filozofię opierać „materialnie” na empirycznej fenomenologii³⁴. Filozofia taka byłaby wyrazem refleksji nad ograniczonym ludzkim doświadczeniem przeżywanym w aspekcie bytowości. Fenomenologiczny opis tego doświadczenia dokonywałby się przy użyciu pojęć empiriologicznych, a następnie byłyby one interpretowane filozoficznie, ontologicznie. Taki proces można byłoby nazwać wyodrębnieniem implikacji ontologicznych typu redukcyjnego z rozpatrywanych przez nas danych „fenomenologicznych”. W tych implikacjach chodziłoby głównie o aspekt przygodności³⁵.

³³ Por. R. Forycki, *Metafizyczne dowodzenie...* 36 n.

³⁴ Por. *Z zagadnień filozoficznego...* 60 nn.

³⁵ Por. *Zagadnienie przygodności człowieka*, w: *O człowieku dziś*, Warszawa 1974 cz. II, 52.

Tymi danymi fenomenologicznymi byłoby między innymi doświadczenie jakie opisał B. Pascal we fragmencie swoich *Myśli*.

„Kiedy zważam krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię, iż znajduję się raczej tu niż tam, nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy (...). Kto mnie tu postawił? Na czyj rozkaz i z czyjej woli przeznaczono mi to miejsce i ten czas?”³⁶

To doświadczenie niemal poetycko opisane Ks. K. Klószak pogłębia przez wskazanie, że nie znajdujemy w nas samych wystarczającego wytłumaczenia dla naszego istnienia w tych lub innych warunkach miejsca i czasu. Nie znajdujemy także wytłumaczenia o charakterze bezwzględnie koniecznościowym w warunkach zewnętrznych. Stwierdzamy tylko faktyczność czasowo-przestrzenną naszego istnienia. To doświadczenie wyrażone pięknie przez Pascala należy jeszcze poszerzyć rozciągając na wszystko, co nosi w nas piętno faktyczności, a więc i na nasze właściwości somatyczne i psychiczne, a szczególnie na nasze istnienie jako takie. Następnie szukając dostatecznych racji tego stanu rzeczy, stwierdzamy, że jesteśmy bytami, które nie muszą, ale tylko mogą istnieć i nie istnieć. W ten sposób na drodze rozumowania redukcyjnego dochodzimy do stwierdzenia naszej przygodności. Jesteśmy bytami przygodnymi. Gdy doszliśmy do uznania totalnej przygodności naszego konkretnego bytu ludzkiego, biorąc pod uwagę, że jesteśmy mikrokosmosem, musimy przypisać totalną przygodność wszystkim bytom we wszechświecie³⁷.

Ponieważ każdy byt przygodny posiada poza sobą wystarczającą rację swego istnienia, to w myśl zasady dostatecznej racji trzeba przyjąć istnienie bytu koniecznego, który ma rację istnienia sam w sobie. Bez uznania istnienia bytu koniecznego istnienie bytów przygodnych byłoby czymś niezrozumiałym, irracjonalnym³⁸.

Ks. K. Klószak ustosunkowuje się też do twierdzenia, jakoby

³⁶ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1953², 87.

³⁷ Por. *Zagadnienie przygodności człowieka...* 54—60, oraz: *Próba uściślenia...* 213—219.

³⁸ Por. *W poszukiwaniu...* 118 nn.

przygodnymi były tylko konkretne postacie bytów, a nie ich wspólne podłoże. To, że wspólne podłoże nie jest czymś bezwzględnie koniecznym uzasadnia następująco: „Otóż, jeżeliby tym podłożem miała być materia pierwsza w ujęciu Tomasza z Akwinu, to reifikowałyby się ją, gdyby się ją traktowało jako coś bezwzględnie koniecznego w podanych dwu znaczeniach. Takie zaś reifikowanie nie miałyby sensu, gdyż przypisywałyby się jej to, co może przysługiwać bytowi indywidualnemu, złożonemu z materii pierwszej i formy substancjalnej. Jeżeli nie będziemy chcieli dokonywać tej reifikacji, będącej wyrazem jakiegoś skrajnego realizmu pojęciowego, będziemy musieli poniechać myśli o wspólnym podłożu, pojętym jako materia pierwsza we wskazanym znaczeniu, która nie miałaby charakteru przygodnego. Jeżelibyśmy nie przyjmowali teorii hylemorfizmu, moglibyśmy na zasygnalizowaną trudność odpowiedzieć w ten sposób, że byty konkretne, jakie występują we wszechświecie, albo są przygodne w swym całokształcie, albo nie są przygodne zupełnie. Tak musielibyśmy utrzymywać dlatego, że te byty nie są czymś narzuconym zewnętrznie na jakies wspólne podłoże, nie są jakąś jego przypadkową oprawą, lecz są jednością, chociaż jest to zawsze jedność pod pewnym względem. W tej jedności nie daje się pomyśleć zróżnicowanie na coś bezwzględnie koniecznego i przygodnego, gdyż takie zróżnicowanie równałoby się rozbięciu konkretnych bytów na dwa całkowicie heterogeniczne światy”³⁹.

Wydaje się, że niemożliwość by wspólne podłoże bytów przygodnych było bezwzględnie konieczne, ani że suma bytów przygodnych nie jest bytem koniecznym wynika także z przymiotów jakie musimy przypisać bytowi koniecznemu. Ks. K. Klósak w swych analizach wykazuje, że byt konieczny jest Bogiem. Do tej sprawy wrócimy, po zapoznaniu się jak wygląda uzasadnienie istnienia bytu koniecznego na terenie tożsamości egzystencjalnego.

Nie wchodząc w szczegóły przytoczymy jeden z zasadniczych w tej sprawie tekstów Krąpca: „Jeśli zaś zauważymy w jakimś aspekcie element przysługujący innym rzeczom, jakiś element, który występuje w wielu bytach, więcej niż w jednym bycie, to na pewno ten w jakimś aspekcie jeden element nie stanowi cechy konstytutywnej danego bytu, lecz należy do elementów niekonstytutywnych i jako taki domaga się swego uzasadnienia przyczynowego przez byt drugi jako

³⁹ *Próba uściślenia...* 218 n.

drugi. I właśnie tak przedstawia się sprawa z istnieniem różnych treści realnych. Dostrzegamy bowiem najrozmaitsze konkretne treści, które są zrozumiałe same przez się, w aspekcie treści, bez żadnego odnoszenia się do czynnika zewnętrznego. Jednak oprócz treści dostrzegamy w bytach istnienie, dostrzegamy, że byty te realnie istnieją, że są to byty realne, a nie tylko myślnie, dostrzegamy, że każda z tych treści posiada odrębne, a jednak rzeczywiste istnienie, sprawiające, że dana konkretna treść jest naprawdę treścią realną, a nie tylko myślną. Dostrzeżenie zatem elementu istnienia w różnych bytach (choć jest to element tylko proporcjonalnie jeden), stawia przed oczyma problem racji bytu, problem uzasadnienia przyczynowego. Fakt istnienia różnych treści jest tak długo faktem niezrozumiałym w metafizyce, jak długo nie przyjmie się istnienia czystego jako summum bytowego uzasadniającego relatywny, proporcjonalny stan istnienia w realnych, przygodnych bytach”⁴⁰.

W taki zatem sposób dochodzimy do Czystego Istnienia jako naczelnej racji dostatecznej analogicznej doskonałości, jaką jest samo istnienie, a więc do istnienia bytu koniecznego.

IV. BYT KONIECZNY — BOGIEM

Jak już wspomnieliśmy Ks. K. Klósak również przytacza racje za utożsamieniem Bytu Koniecznego z Bogiem. Główne jego myśli dają się przedstawić następująco:

1. Od Bytu Koniecznego zależą jako od swej pierwszej przyczyny wszystkie byty przygodne aktualnie istniejące. Jest to zależność zarówno w całym swym istnieniu jak i działaniu. Takie uzależnienie bytów przygodnych utożsamiałoby się z ich stworzeniem, a więc powołaniem do istnienia z nicości.

2. Będąc przyczyną sprawczą wszystkich bytów przygodnych Byt Konieczny musi posiadać wszystkie doskonałości jakie w nich występują. Do takich doskonałości należy zaliczyć rozum i wolę skoro je posiada człowiek. Godząc się z Leibnizem można powiedzieć, że umysł jest źródłem istot bytów przygodnych, a Jego wola źródłem ich istnienia.

3. Ze względu na to, że do Jego istoty należy istnienie, trzeba przyjąć, że jest bytem odrębnym od bytów przygodnych, względem nich transcendentnym. Wszystkie doskona-

⁴⁰ A. M. Krąpiec, *Teoria analogii...* 217 n. Por. tego autora: *Język i świat realny*, Lublin 1985, 323 nn.

łości jakie posiada są nieograniczone i nie różnią się realnie od Jego istoty⁴¹.

Jak da się zauważyć w tych wywodach teza o utożsamieniu Bytu Koniecznego z Bogiem została tylko w jakiejś części uzasadniona. Wydaje się, że zwolennicy tomizmu egzystencjalnego o atrybutach Bytu Koniecznego mówią pełniej. Już np. A. Stępień w swej książce *Wprowadzenie do metafizyki* zwraca uwagę na to, że Byt Konieczny swą strukturą i sposobem istnienia różni się zasadniczo i radykalnie od bytu przygodnego. Musi być bytem niezłożonym i niezmiennym. Jeśli jest niezmienny to jest poza czasem. Ze względu na swoją niezmienność byt pierwotny nie może być materialny ani psychiczny na sposób psychiki ludzkiej. Mówienie zatem o kwalifikacjach tego, co jest samym istnieniem jest wyraźnym wtłaczaniem na siłę w nasze schematy poznawcze takiego bytu, który w istotny sposób im się wymyka⁴².

Byt całkowicie niezmienny nie może być złożony, a więc jest bezwzględnie prosty. Absolut istnieje w wieczności (cały na raz równocześnie i nie ma początku ani końca). Absolut jest zewnętrzną racją istnienia każdego bytu nieabsolutnego, a więc nie tylko powołał do istnienia wszystkie byty przygodne, ale je utrzymuje w ich istnieniu. Absolut nie musiał powoływać do istnienia bytów przygodnych, a więc powołał je w sposób wolny. Można więc mówić o Jego woli. Nie można jednak mówić o swobodnym wyborze, o woli nie przyjmującej świadomości tego, czego się chce, co się wybiera. Absolutowi przysługuje więc wiedza, doskonałe poznanie, stąd racjonalność wszystkich bytów przygodnych. Przyjęcie więc istnienia Bytu Koniecznego jest więc równocześnie wytłumaczeniem faktu, że rzeczywistość jest rządzona zasadami tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka czy racji dostatecznej. Byt, który jest świadomy i wolny jest bytem osobowym. Absolut jest więc osobą. Zatem na terenie tomistycznej filozofii bytu w wersji egzystencjalnej dochodzimy do koniecznego przyjęcia Boga osobowego, a nie tylko „pierwszego motoru” czy „pierwszej przyczyny”⁴³.

Na pewno to, co powiedzieliśmy o przymiotach Bytu Koniecznego jest bardzo ogólnikową informacją wymagającą pogłębienia i poszerzenia, wtedy jednak trzeba by było przedsta-

⁴¹ W *poszukiwaniu*... 120 n.

⁴² Por. *Wprowadzenie do metafizyki*... 116 n.

⁴³ Por. *tamże* 124 nn.

wić w pełni całą filozofię bytu z jej pojęciami transcendentnymi (jedność, prawda, dobro, piękno), analogią proporcjonalności właściwej transcendentnej i teorią partycypacji bytu⁴⁴. Nam jednak chodziło jedynie o to, by pokazać, że na terenie filozofii bytu można mówić zasadnie o Bogu, o Jego istnieniu i przymiotach.

V. RÓŻNE KONCEPCJE FILOZOFII BOGA I ICH WYBÓR

Jak mogliśmy zauważyć mimo różnic istnieje pewna zbieżność wyników poznawczych dotyczących poznania istnienia Boga na terenie filozofii bytu w wersji egzystencjalnej (Krąpiec) i filozofii ujmującej bytowość ogólnie i abstrakcyjnie (Kłósak). Znamy jednak różnego rodzaju polemiki między zwolennikami tych różnych koncepcji filozofii Boga. Ks. K. Kłósak twierdzi, że: „jedynie abstrakcyjistyczne i ogólne ujęcie bytowości prowadzi do konsekwentnego w całej pełni wyrażenia problematyki Boga”⁴⁵, a Ks. S. Kamiński konkluduje, że: „filozofia bytu ujętego egzystencjalnie zdaje się gwarantować racjonalne i apodyktyczne poznanie istnienia Boga”⁴⁶, oraz podkreśla, że: „poznanie Boga realistyczne, konieczne i zasadnie transcendujące otaczający nasz świat otrzymać można jedynie w ramach ogólnej metafizyki zwanej teorią bytu”⁴⁷. Tego rodzaju wypowiedzi na pozór sugerowałyby alternatywność stanowisk. Jedno z nich należy uznać, drugie odrzucić. Sprawa wydaje się jednak nie taka prosta. Zastanówmy się w jaki sposób dokonuje się wybór takiej, a nie innej filozofii.

Ks. S. Kamiński w jednym z artykułów na ten temat pisze: „Generalnie dałoby się powiedzieć, że wybieramy określoną koncepcję nauki filozoficznej ze względu na zadanie, jakie jej stawiamy do spełnienia. Zadania różne można łączyć, jeśli się wzajemnie nie wykluczają. Nawet, gdy nie są kompatybilne, dadzą się wiązać, byle tylko była dobrze ustalona ich hierarchia. Nic przeto nie przeszkadza, aby przyjąć pewne kryteria wielozadaniowe. (...) Zadania badawcze w filozofii nie są jednolite. Odróżnia się filozofowanie maksymalistyczne i minima-

⁴⁴ Ta ostatnia jest przedstawiona w książce: Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu, (Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem)* Lublin 1972.

⁴⁵ *Z zagadnień...* 87.

⁴⁶ S. Kamiński — Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia...* 364 n.

⁴⁷ *Filozofia religii i filozofia Boga*, w: *W kierunku Boga...* 365.

listyczne. W pierwszym przypadku chodzi o zdobycie nieobalalnej wiedzy eksplanacyjnej, a w drugim — o wyjaśnienie hipotetyczne czy też o analityczno-krytyczne lub eksplikacyjne rozpatrzenie problematyki filozoficznej czy nawet tylko źródłowy i wnikliwy albo możliwie wszechstronny i porządkujący opis badanego obiektu. Wybór takiego, a nie innego celu przedmiotowego filozofii uwarunkowany bywa tradycją, modą lub typem osobowości. Przede wszystkim jednak kryteria wartościowej filozofii wyznaczone są w metafizyce, która ma już charakter filozoficzny, jest filozofią poznania. Tak więc określenie zadań filozofii stanowi już filozofowanie. Nic dziwnego przeto, że dyskusja w tej sprawie okazuje się taka trudna. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że zarodkowo sformułowane problemy filozoficzne stawia samo życie. Ono zaś domaga się także ostatecznej, nieobalalnej i realistycznej odpowiedzi na pytania o istnienie i naturę Boga oraz o podstawy ontyczne religii”⁴⁸.

Podobnego zdania jest również Ks. K. Klószak. Twierdzi bowiem, że podziału poznania filozoficznego możemy dokonywać z różnego punktu widzenia, że nie ma jakiejś zasady jego klasyfikacji, która narzucałaby się z bezwzględną koniecznością jako jedyna do przyjęcia. Jak pisze: „Każda tego rodzaju zasada posiada w swych konsekwencjach nie tylko pozytywne strony, ale i ujemne, chociażby takie, że prowadzi do zbyt daleko idących zmian w tradycyjnej systematyce filozoficznej. Poruszamy się tu na gruncie więcej lub mniej uzasadnionych pragmatycznie konwencji metodologicznych, z których nigdy całkowicie nie jesteśmy w stanie się wyzwolić. Trzeba więc decydować się na wybór, przy którym stajemy poza prawdą i błędem, mając na uwadze większą tylko lub mniejszą dogodność przyjętej klasyfikacji”⁴⁹. Świadomy konsekwencji takiego wyboru Klószak decyduje się na wybór koncepcji filozofii Boga pojętej jako nauka odrębna od metafizyki, filozofii rozumianej jako refleksji nad ograniczonym ludzkim doświadczeniem poszukującej implikacji ontologicznych typu redukcyjnego i korzystającej z wkładu treściowego nauk przyrodniczych i filozofii przyrody. Taka filozofia nie stanowi zatem jednolitości typu epistemologicznego i metodologicznego, gdyż obejmuje wiele zagadnień, które świadczą o daleko posunię-

⁴⁸ Tamże 364 n.

⁴⁹ Z zagadnień filozoficznego... 60.

tym w jej obrębie pluralizmie epistemologicznym i metodologicznym⁵⁰.

Ks. S. Kamiński jest również świadomy możliwości uprawiania takiej względnie tylko jednolitej filozofii Boga, w skład której wchodzi fragmenty metafizyki ogólnej, antropologii czy filozofii przyrody. Pisze bowiem: „Uprawianie tego rodzaju kompleksowej filozofii Boga okazuje się celowe nie tylko dlatego, że taką ukształtowała tradycja, lecz także dlatego, że scjentyistyczne i antropocentryczne podejście odpowiada współczesnej mentalności filozoficznej. Ułatwia to więc przekonanie słuchacza o słuszności teizmu. Oczywiście winna temu towarzyszyć adekwatna refleksja metodologiczna co do wartości poszczególnych typów poznania Boga”⁵¹.

Gdybyśmy zatem nawet założyli, że nie ma innej drogi zdobycia wiedzy racjonalności i apodyktycznej o istnieniu Boga niż filozofia bytu w wersji tomizmu egzystencjalnego, to i dla innych koncepcji filozofii Boga należałoby znaleźć miejsce. Problem istnienia Boga jest bowiem wielopłaszczyznowy, nie tylko teoretyczny, prowadzący do zrozumienia świata, ale i praktyczny, gdyż przyjęcie lub odrzucenie istnienia Boga w konsekwencji wyznacza różne style życia, innego rodzaju zaangażowania. Wszelkiego rodzaju ludzkie działania zależą w dużej mierze od przekonań, te zaś są nie tylko funkcją prawdy ale i osobistych doświadczeń czy upodobań. Z tego też powodu należy przyjąć, że istnieje wiele innych, może bardziej skutecznych sposobów przekonania kogoś o istnieniu Boga niż można to uczynić w oparciu o filozofię bytu. Jeśli tak, to nie powinno się stawiać alternatywnie sprawy poznawalności Boga, lecz należy uznać różne sposoby, różne drogi, bo każda z nich może odgrywać rolę komplementarną, uzupełniającą pozostałe⁵². Konieczna jednak byłaby refleksja nad wartością każdej z nich.

ZAKOŃCZENIE

Ks. K. Kłósak analizując krytycznie argumentację Tomaszową na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej doszedł do następujących wniosków:

⁵⁰ Por. *tamże* 69 nn.

⁵¹ Por. S. Kamiński, *Filozofia religii...* 366.

⁵² O różnych drogach faktycznie prowadzących do poznania Boga mówi nam między innymi S. Kowalczyk w książce: *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983.

1. W swej argumentacji z przyczynowości sprawczej na istnie Boga św. Tomasz odwoływał się do przestarzałych już dziś poglądów przyrodniczych, ale bez uszczerbku dla mocy argumentacji można z tych założeń zrezygnować.

2. Poprawne poznawcze dotarcie do pierwszej przyczyny sprawczej dokonuje się w oparciu o zasadę racji dostatecznej.

3. Druga droga Tomasza przestaje być odrębną argumentacją i należy ją sprowadzić do argumentu z przygodności bytów.

4. Tomasz nie dał w pełni zadawalającej definicji przygodności i konieczności bytów. Tomaszowe rozumienie przygodności należy rozciągnąć i na tzw. byty względnie konieczne⁵³.

5. Przez badanie faktyczności bytu ludzkiego należy stwierdzić naszą przygodność, a następnie przygodność wszechświata.

6. Przygodność bytów w opraciu o zasadę racji dostatecznej prowadzi z konieczności do uznania istnienia Bytu Koniecznego, którego można utożsamić z Bogiem.

Wydaje się, że te osiągnięcia Ks. K. Kłósaka w jakiś sposób potwierdzają stanowisko zwolenników tomizmu egzystencjalnego, według którego poprawnie tylko systemowo można uzasadnić istnienie Boga, mianowicie na terenie ogólnej filozofii bytu.

GÜLTIGKEIT DER ARGUMENTATION FÜR DIE GOTTESEXISTENZ EX CAUSA EFFICIENS NACH PROF. K. KLÓSAK

Zusammenfassung

Auf Grund der kritischen Analyse der Thomistischen Argumentation für die Gottesexistenz ex causa efficiens kommt K. Klószak zu den folgenden Schlüssen:

1. Der heilige Thomas hat sich in seiner Argumentation auf altertümliche naturwissenschaftliche Meinungen berufen, von denen man aber ohne Schaden für die Argumentationsgültigkeit verzichten kann.
2. Das richtige Erkennen der ersten Wirkursache zieht sich aufgrund des Prinzips von zureichenden Grunde voll.
3. Der zweite Weg vom heiligen Thomas ist eigentlich keine gesonderte Argumentation und soll man sie mit Hilfe des Kontingenzbegriffes vom neuen bilden.

⁵³ Rodzi się pytanie czy całego wszechświata składającego się z bytów przygodnych nie należy potraktować jako względnie koniecznego. Jeśli bowiem stwierdzimy istnienie Bytu Koniecznego, to chyba nie możemy znaleźć racji by wszechświat raz powołany do istnienia miał być całkowicie unicestwiony.

4. Der heilige Thomas hat keine adäquate Definition der Kontingenz und Notwendigkeit von Seienden gegeben. Sein Verstehen der Kontingenz soll auch auf die s.g. relativ notwendigen Seienden ausgedehnt werden.
5. Auf Grund der Untersuchung der Tatsächlichkeit der menschlichen Existenz stellt Kłósak die Kontingenz der Menschen und daraufhin die Kontingenz der Welt fest.
6. Kontingenz von Seienden, in dem sie sich auf das Prinzip vom zureichenden Grunde stützt, führt notwendigerweise zur Anerkennung der Existenz des notwendigen Seienden, das man mit Gott identifizieren kann.

Kłósaks Ergebnisse bestätigen die Meinungen von Anhängern des Existentialthomismus (Krapiec), nach dem man richtig nur innerhalb eines Systems — im Bereich der allgemeinen Philosophie des Seienden — die Gottesexistenz begründen kann. Es scheint, dass man verschiedene Auffassungen der Gottesphilosophie komplementär, aber nicht alternativ, nehmen soll.