

Ks. KAZIMIERZ KLÓSAK

## Z TEORII FILOZOFII BOGA

Niniejszy szkic stanowi dalsze rozwinięcie, a w niektórych punktach korekturę teorii filozofii Boga, jaką przedstawiłem po raz pierwszy w artykule *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej*, zamieszczonym w tomie II *Studiów z filozofii Boga* (Warszawa 1973)<sup>1</sup>, wydanych pod redakcją Bohdana Bejzego.

Czytelnik zauważy, że obecnie już nie podzielam tego, co pisałem w wymienionym artykule: „Sugerowanej przeze mnie teorii filozofii Boga nie musimy w przeciwieństwie do filozofii bytu jako bytu, czyli w przeciwieństwie do ontologii, odmawiać charakteru metafizycznego, gdyż w zasadzie nic nie stoi na przeszkodzie poza przyzwyczajeniami historycznie uwarunkowanymi, by mówić o kilku naukach metafizycznych, uważając za takie te dyscypliny filozoficzne, które badają to, co jest niematerialne w sensie negatywnym i pozytywnym”<sup>2</sup>. Aktualnie sądzę, że wprowadzanie tego rodzaju pluralizmu epistemologicznego w zakresie poznania metafizycznego może tylko zepsuć przejrzystość systematyzacji filozoficznej.

W obecnym opracowaniu teorii tzw. teodycei pragnę najpierw wykazać, że wbrew temu, co utrzymują niektórzy współcześni tomiści, można mówić o filozofii Boga, a nawet traktować ją konwencjonalistycznie jako naukę filozoficzną odrębną od metafizyki (I). Wykazanie tego pozwoli na pełne przywrócenie filozofii jej otwarcia się na transcendencję, które zaczyna się zacieierać u tomistów usiłujących ograniczyć przedmiot właściwy rozważań filozoficznych do świata bytów skończonych. Z kolei staram się bliżej wyświecić pluralizm epistemologiczny i me-

<sup>1</sup> S. 212—213.

<sup>2</sup> S. 212. — Filozofii Boga przypisywałem szerzej rozumiany charakter metafizyczny, gdyż nie jest ona filozofią bytu jako bytu.

tomistyczny filozofii Boga (II). W moim artykule z r. 1973 ten pluralizm został bardzo ogólnikowo zarysowany i dlatego są potrzebne w jego przedmiocie dalsze uściślenia oraz uzasadnienia.

## I

Do tego, żeby można było wyodrębnić filozofię Boga, jako osobną od metafizyki naukę filozoficzną, potrzebna jest w pierwszym rzędzie częściowa modyfikacja metodologii tradycyjnej dla tomizmu.

Jak wiadomo, według tej metodologii wtedy jest możliwa osobna nauka o jakimś przedmiocie, gdy on spełnia najpierw ten warunek, że może być wprost i bezpośrednio dziedziną badań. Bóg nie jest takim przedmiotem. Jego poznanie filozoficzne jest zawsze pośrednie. Stąd też na bazie metodologii tradycyjnej narzucał się pogląd, jaki aktualnie podziela m. in. Ignacy Różycki<sup>3</sup>, że „właściwym przedmiotem filozofii jest tylko świat bytów skończonych”, a Bóg jest „jej przedmiotem pośrednim, niewłaściwym”. Przy takich perspektywach „nie można właściwie mówić o filozofii Boga”<sup>4</sup>. Nasuwa się natomiast spostrzeżenie, że „wszelka filozoficzna wiedza o Bogu jest — w świetle [tradycyjnej] metodologii nauk — jedynie częścią dopełniającą filozoficznej wiedzy o świecie bytów skończonych”<sup>5</sup>.

Jednakowoż stanowisko metodologii tradycyjnej w nurcie tomistycznym było wyrazem jej powiązania ze złudzeniami teorii poznania realizmu naturalnego („naiwnego”), dotyczącymi rzekomo szerokiego zasięgu tego, co może być poznane bezpośrednio. Gdy porzuciliśmy te złudzenia przyjmując za teorią realizmu krytycznego, jak wąski jest zakres tego, co możemy poznać bez żadnego czynnika pośredniczącego, wówczas nie będziemy mieli trudności z przyjęciem postulatu metodologicznego, według którego jest możliwa wiedza filozoficzna o przedmiocie niedostępnym dla naszych badań wprost i prawdziwie bezpośrednio.

Ale wprowadzenie tego postulatu metodologicznego nie wystarczy, żeby można było wydzielić filozofię Boga jako osobną dyscyplinę. Moglibyśmy wprawdzie mówić o filozofii Boga, ale ta filozofia mogłaby się nam przedstawić jako część integralna metafizyki. Wszystko zależy ostatecznie od tego, jaką podzielamy koncepcję metafizyki, a nawet od czegoś jeszcze bardziej podstawo-

<sup>3</sup> Chodzi o wypowiedź tego autora, zamieszczoną przez Bpa Bohdana Bejzego (*Wśród głównych zagadnień filozofii Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, Warszawa 1969, 48).

<sup>4</sup> Są to słowa Różyckiego (tamże, 47).

<sup>5</sup> Wypowiedź tego samego autora (tamże, l.c.).

wego, bo od tego, jaką przyjmujemy systematyzację filozoficzną.

Jeżeli poznanie filozoficzne ściśle rozumiane<sup>6</sup> podzielimy na odrębne dyscypliny w sposób bardzo naturalny i przejrzysty w zależności od tego, czy odnosi się ono do aspektów bycia czymś istniejącym realnie w ogólności, czy do aspektu bycia czymś istniejącym realnie w zakresie poszczególnych typów bytu lub w zakresie tego jedyne go bytu, jakim jest Bóg — wówczas, nazwawszy metafizyką naukę o pierwszym aspekcie, pomieścimy poza jej obrębem filozofię Boga jako różną od niej dyscyplinę. Ale jeżelibyśmy kierowali się inną zasadą klasyfikacji poznania filozoficznego ściśle rozumianego i w następstwie tego inaczej pojęli przedmiot formalny metafizyki, moglibyśmy filozofię Boga włączyć w jej obręb. Jest bowiem tak, że niczego nie możemy tu absolutyzować od strony założeń metodologicznych, jakimi się kierujemy przy klasyfikacji nauk filozoficznych. Nie ma jakiejś zasady ich klasyfikacji, która narzucałaby się z absolutną koniecznością jako jedyna do przyjęcia. Każda tego rodzaju zasada posiada w swych konsekwencjach nie tylko pozytywne strony, ale i ujemne, chociażby takie, że na przykład 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. W niniejszym przyczynku została wybrana koncepcja filozofii Boga, pojętej jako nauka odrębna od metafizyki. Wybór został dokonany w ramach systematyzacji filozoficznej, która odznacza się dużą naturalnością i przejrzystością.

## II

Chciałbym z kolei podkreślić, że — wbrew temu, co się na ogół sądzi w tomiźmie różnych kierunków o jednolitości typu epistemologicznego i metodologicznego tzw. teodycei<sup>7</sup> — obejmuje ona wiele zagadnień,

<sup>6</sup> Na tego rodzaju poznanie składa się ogólna teoria rzeczywistości i teoria poszczególnych jej typów (w terminologii tradycyjnej: ogólna teoria bytu realnego i teorie poszczególnych jego typów). Przeciwwstawieniem poznania filozoficznego ściśle rozumianego jest poznanie filozoficzne w znaczeniu szerszym. Tym poznanie jest refleksja krytyczna nad poznaniem ludzkim w ogólności, zwłaszcza nad poznaniem naukowym (krytyka i teoria poznania w ogólności, filozofia nauki czyli epistemologia ogólna, filozofia przyrodznawstwa i inne działy epistemologii szczegółowej). Poznanie filozoficzne w tym ujęciu prowadzi do powstania nauk drugiego stopnia w odniesieniu do poznania urzeczywistnianego w poszczególnych naukach szczegółowych, a także w naukach będących wyrazem filozofii ściśle rozumianej.

<sup>7</sup> Louis De Raeymaeker, *Metaphysica generalis*, Lovanii 1935, t. I, 267—282, 287—288; id., *Philosophie de l'être — Essai de synthèse métaphysique*, Louvain 1970<sup>3</sup>,

które świadczą o daleko posuniętym w jej obrębie pluralizmie epistemologicznym i metodologicznym. Ten pluralizm pojawia się stąd, że chcąc znaleźć w punkcie wyjścia filozofii Boga mocne i jak najszersze zakresowo oparcie w rzeczywistości, nie możemy odwoływać się do samej koncepcji bytu jako takiego i do tego wszystkiego, co może nam dać metafizyka, lecz musimy ponadto uwzględnić wkłady treściowe ze strony nauk przyrodniczych i filozofii przyrody. Daje się to wystarczająco uwidocznić m. in. w przypadku podstaw kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga.

Postaram się najpierw wykazać, że każda próba takiej argumentacji, jeżeli jej punktem wyjścia ma być nie konstrukcja umysłowa, która nie wyraża adekwatnie natury ruchu (idea aktualizowania się możliwości)<sup>8</sup>, lecz realny ruch konkretny, stale miany na uwadze przy stosowaniu filozoficznych zabiegów definicyjnych<sup>9</sup> — musi pozostawać w swym szczegółowym ukształtowaniu w pośredniej zależności od tego, co w płaszczyźnie fizyki zostało ustalone o stosunku ruchu do materii. Tę pośrednią zależność, która jest

325—375, 385—388; Fernand Van Steenberghe, *Épistémologie*, Louvain 1947<sup>2</sup>, 254—255; id., *Ontologie*, Louvain 1961<sup>3</sup>, 8, 10 (przyt. 1), 51—53, 148—163, 166—238, 259; Piotr Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, 78—79, 83—109; Antoni B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, 111—118, 123—133, 197; id., *Filozofia poznania a filozofia Boga*, w pracy zbior. pod red. Beżego *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, 415—416 (n. 7); Mieczysław A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, 527—531; *Metafizyka i problem Boga*, w pracy zbior. *Studia z filozofii Boga*, (jak wyż.), 347—348, 366.

<sup>8</sup> Nie można kwestionować wszelkiej stosowności pojęć możliwości i aktu do ciała poruszającego się ruchem lokalnym czy po linii innej formy ruchu ściśle rozumianego. Ruch ten można nazywać aktem niedoskonałym, gdyż jest w nim coś z aktu, ale jest również coś z możliwości. Trzeba tylko zaprzeczyć, by przy pomocy pojęć możliwości i aktu można było adekwatnie, bez reszty wyrazić naturę wskazanego ruchu. To wyrażenie nie jest możliwe już choćby dlatego, że przy analizie wprowadzonej przez Arystotelesa filozoficznej definicji ruchu w znaczeniu ścisłym nie można uniknąć pojęć, które jesteśmy zmuszeni uznać za pojęcia definitywnie dla nas pierwotne, jak pojęcia stawiania się, przechodzenia od jednego do drugiego. Jeżeli jednak mimo tej sytuacji teoretycznej ktoś utrzymuje, że pojęcia możliwości i aktu pozwalają na określenie natury omawianego ruchu, wówczas odrywając się od rzeczywistości tworzy dowolną konstrukcję pojęciową, która mieści w sobie wirtualnie cały pseudoproblem istnienia pozaświatowego, bezpośredniego poruszyciela nieruchomego.

<sup>9</sup> Gdy z powodów podanych w poprzednim przypisku rezygnuje się z Arystotelesowskiej definicji ruchu w znaczeniu ścisłym, nie można już wprowadzać jakiegś innej jego definicji, która stanowiłaby pełne filozoficzne skonceptualizowanie jego natury. Tak jest dlatego, że żadna próba nowej definicji omawianego ruchu nie jest wolna od pojęć definitywnie pierwotnych, które obejmują jakąś dozę czynnika irracjonalnego, rozumianego jako coś, co nie zostało wyjaśnione do końca.

W tych warunkach filozoficzne opracowanie ruchu ściśle pojmowanego, które nie przekreślałoby jego rzeczywistości, może być najpierw jego ujęciem jako specyficznej przypadłości w relacji do tego typu bytu, który występuje w przyrodzie. Uzyskamy w ten sposób częściową ontologizację treści pojęcia ruchu znanego empirycznie. Resztę możemy zostawić definicji deiktycznej lub ostensywnej oświadczając, że ruchem w znaczeniu ścisłym jest na przykład ta oglądana przez nas aktualnie konkretna postać ruchu lokalnego i każde inne zdarzenie nie dające się od tego wzorca odróżnić.

zależnością w sensie materialnym, rozumiem w tym znaczeniu, że — przy utrzymywaniu epistemologicznej i metodologicznej autonomii filozofii Boga i filozofii przyrody w stosunku do fizyki — inaczej będzie się w obrębie pierwszej z tych dwu nauk argumentowało za istnieniem Boga, gdy przyjmuje się w ramach przyrodniczego obrazu świata, jak utrzymywał św. Tomasz z Akwinu, że ciała nieożywione są *per se* nieruchome, a mogą być tylko wprowadzane w ruch z zewnątrz, a inaczej, gdy jest się zdania, że ruch stale przynależy do materii, tak iż trzeba o nim powiedzieć w perspektywach filozofii przyrody, że w materii posiada swą bliższą przyczynę sprawczą czy zasadę.

Pośredniej zależności argumentacji kinetycznej od określonego stanowiska przyrodniczego uniknąć nie podobna, jeżeli chce się dać ostateczne wytłumaczenie faktu ruchu występującego w świecie rzeczywistym, a nie fikcyjnym. Gdy się nie będzie liczyło z poglądami fizyki współczesnej na temat stosunku ruchu do materii, wprowadzi się mimo swej woli jej dawno już zarzucone ujęcie jako czegoś biernego, poruszającego wyłącznie z zewnątrz. A wprowadzi się to w obiektywnych implikacjach wywodów tradycyjnych, że w serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność. Rozumowanie czysto filozoficzne, tzn. pozbawione wszelkiego podtekstu fizycznego, przyrodniczego, jest w tej dziedzinie niemożliwością. Nawet gdy się twierdzi, że „tylko byt samozrozumiały, a więc byt nie złożony z możliwości i aktu, ale byt sam z siebie, byt będący tylko aktem, tylko istnieniem, może wyjaśnić najrozmaitsze ciągi zmian, czyli realizowania się potencjalności”<sup>10</sup>, wprowadza się pośrednio — mimo zasadniczego odciążenia się od Arystotelesowskiego przyrodniczego obrazu świata — myśl o biernej materii, która z zewnątrz jest wprowadzana w ruch.

Zaznaczyć jeszcze należy, że gdy idzie o charakter epistemologiczny prób zdefiniowania ruchu ściśle rozumianego, jakie są podejmowane w zakresie podstaw kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga, to próby te trzeba zaliczyć przy podejmowanej przeze mnie systematyzacji filozoficznej do filozofii przyrody. Musimy tak powiedzieć dlatego, gdyż owe próby odnoszą się nie do bytu jako takiego, lecz do tego typu bytu, jaki jest właściwy rzeczom występującym w przyrodzie. Dopiero gdybyśmy omawiany ruch wzięli w aspekcie *z m i a n y*, wyszlibyśmy z nim poza dziedzinę kosmologii filozoficznej, ale wówczas znaleźlibyśmy się nie na terenie metafizyki abstrakcyjnej, lecz w obrębie filozofii Boga, gdyż zmiana jako taka przysługuje nie bytowi jako bytowi, ale typowi bytu, jakim jest byt przygodny.

<sup>10</sup> Jest to wypowiedź Krapca ze studium *Filozofia i Bóg*, w pracy zbiorowej pod red. Bejzego *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, 41.

Wskazany przykład z dziedziny podstaw argumentacji kinetycznej, który uwidacznia niezbędność w jej przypadku wkładów treściowych ze strony nauk przyrodniczych i filozofii przyrody, jest jednym z dowodów na słuszność tezy, że w filozofii Boga jesteśmy zmuszeni do wejścia na płaszczyznę częściowo interdyscyplinarną. Żeby można było poruszać się na niej w sposób sensowny, trzeba stale odnosić się do metajęzyka, którego języki nauk przyrodniczych, filozofii przyrody i abstrakcjonistycznej metafizyki bytu jako bytu byłyby szczególnym przypadkiem. Jednakowoż, mimo całego swego dość znacznego zróżnicowania epistemologicznego i metodologicznego, filozofia Boga, która powstała na styku kilku nauk, jest jedną całością doktrynalną, gdyż wszystko, co w niej się utrzymuje, służy do ostatecznego wytłumaczenia istnienia świata, rozpatrywanego w swych najbardziej charakterystycznych, najbardziej zasadniczych właściwościach ontycznych. Zaznaczające swą obecność w filozofii Boga takie czy inne dyscypliny pełnią w stosunku do niej rolę pomocniczą, instrumentalną.

#### A THEORY OF PHILOSOPHY OF GOD

#### SUMMARY

In this paper the theory of the philosophy of God is presented and some detailed corrections to the solution published in the article „Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej” [An attempt to modernise St. Thomas' argumentation for existence of God regarding the idea of efficient causality] are introduced. (See „Studia z filozofii Boga” [Studies in Philosophy of God] vol. II, Warszawa 1973, ed. by Bohdan Bejze, pp. 212—213).

In the present approach, regardless the opinions of some contemporary neothomists, the possibility to use the term „philosophy of God” is shown. The fore-mentioned philosophical discipline can be treated as distinct from metaphysics in which one regards an abstractly conceived being as such. In this theory the problems of transcendence can be studied within the philosophical perspectives, whereas in the approach supported by some neothomists the proper object of philosophical studies is only the world of finite beings.

Next is mentioned the evident epistemological and methodological pluralism in the philosophy of God. This pluralism is a result of attempts to take into consideration — in starting point of the philosophy of God — not only metaphysical statements concerning the being as such, but also conclusions formulated in science and philosophy of nature. The necessity to introduce similar conclusions is especially obvious in the case of kinetic argumentation for existence of God.