

TEORIA AKTU I MOŻNOŚCI A POZNANIE BOGA. GALLUSA MANSERA INTERPRETACJA TEORII AKTU I MOŻNOŚCI

Wstęp

Teoria aktu i możliwości została sformułowana przez Arystotelesa i od tamtego czasu stanowi ważne ogniwo filozofii realistycznej¹. Jej odkrycie wiązało się z zamiarem ultymatywnego wyjaśnienia dynamizmu bytu. Istotnego przeformułowania teorii dokonał św. Tomasz z Akwinu, który rozszerzył jej zastosowanie, wykraczając poza aspekt przemienności rzeczy materialnych i nadając nowe ugruntowanie bytowe arystotelesowskim pojęciom aktu i możliwości, skutkiem czego aktem w najpierwotniejszym sensie nie była już – jak utrzymywał Arystoteles – forma rzeczy, lecz jej istnienie, natomiast możliwością nie była materia pierwsza, lecz istota. Taka interpretacja aktu i możliwości pozwoliła Akwinacjom odwoływać się do arystotelesowskiej teorii w rozwiązywaniu podstawowych zagadnień metafizycznych, także tych, które pojawiły się na kanwie Objawienia chrześcijańskiego, jak na przykład problem istnienia świata czy istnienia i natury Boga, czego filozofia grecka nie podejmowała. Dlatego w sensie ścisłym nie była to już teoria arystotelesowska, lecz zupełnie nowa teoria, sformułowana przez św. Tomasza z Akwinu. Tak twierdzi większość współczesnych tomistów, przede wszystkim zwolennicy tzw. egzystencjalnej interpretacji metafizyki św. Tomasza². Jednym z pierwszych autorów, który zwrócił na to uwagę był szwajcar Gallus Manser (+1950)³. Zapoznając się z jego pracami, przekonać się można nie tylko o nowym ujęciu teorii aktu i możliwości, ale również o jej szerokim, a przy tym stale aktualnym znaczeniu. Aktualność tej problematyki wynika m.in. z faktu, iż wiąże się ona z wypracowywaniem adekwatnych instrumentarium poznania metafizycznego, umożli-

¹ Zob. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 145-150. Szeroko zagadnienie to omawia M. A. Krąpiec, *Struktura bytu*, Dzieła, t. 5, Lublin 1995².

² Zob. E. Morawiec, *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej*, Warszawa 1994.

³ Gallus Manser (1866-1950) był profesorem filozofii na uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria) oraz długoletnim głównym redaktorem kwartalnika filozoficzno-teologicznego „Divus Thomas”.

wiających doskonalenie tegoż poznania na podległych mu płaszczyznach. Jedną z tych płaszczyzn jest zagadnienie filozoficznego poznania Boga, a dokładniej mówiąc Bytu Absolutnego, które właściwie już od czasów Arystotelesa weszło w ramy poznania metafizycznego. Dzieje filozofii potwierdzają, iż zdecydowana większość systemów filozoficznych podejmowała ten problem, a w systemach ściśle metafizycznych był on nawet kwestią finalną, która wieńczyła poznanie metafizyczne.

W dobie współczesnej, naznaczonej kryzysem myśli metafizycznej⁴, coraz mniej miejsca poświęca się zagadnieniu Boga, sądząc na ogół, iż zupełnie wykracza ono poza porządek naturalnego poznania ludzkiego. Uważa się tym samym, że nie ma podstaw, by na płaszczyźnie filozoficznej mówić o Bogu językiem przedmiotowym, co najwyżej dopuszczając badanie sensowności języka religijnego⁵. Manser twierdzi, że przyczyną kryzysu metafizyki jest odejście od pierwotnego sposobu jej uprawiania, jak też zapoznanie „pojemności” klasycznych pojęć metafizycznych. W swoich pracach starał się pokazać „pojemność” kategorii aktu i możliwości, do tego stopnia, że upatrywał w nich sedna metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej⁶. Pozwoliło mu to sformułować uniwersalną koncepcję poznania filozoficznego, którego integralną częścią było także naturalne poznanie Boga⁷. Autor ten wykazał, że zagadnienie to nie tylko jest możliwe w ramach filozofii, ale co więcej, że jest ono nieodłącznym elementem realistycznej interpretacji rzeczywistości. Wydaje się, że warto wrócić do tej problematyki, ponieważ pozwoli to pokazać, po pierwsze, że metafizyka jest realnym poznaniem ludzkim, po drugie, że istnieje możliwość naturalnego poznania zarówno istnienia, jak też (w bardzo ograniczonym zakresie) natury Boga, i po trzecie, że problem ten jest kluczowy dla wyjaśnienia najważniejszych zagadnień filozoficznych, takich jak istnienie świata, jego racjonalność, celowość, przemienność czy ustopniowanie doskonałości. Prezentowana próba omówienia roli teorii aktu i możliwości w naturalnym poznaniu Boga obejmie kwestie poznawalności istnienia i natury Bytu Absolutnego. Sprawa pierwsza

⁴ Zob. *Metafizyka w Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2004. W pracy tej omówione zostały źródła współczesnego kryzysu metafizyki, do których zaliczono esencjalizację, ontologizację, antropologizację i ideologizację metafizyki.

⁵ Por. I. Ziemiński, *John Hick i dylematy filozofii Boga*, w: J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, przekł. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 10-18.

⁶ Problematykę związaną z teorią aktu i możliwości Manser podejmował niemal we wszystkich swoich pracach, najszerzej w *Das Wesen des Thomismus* (Freiburg in der Schweiz 1949³).

⁷ Zbieżne stanowisko z Manserem zajmuje np. É. Gilson: „Niektórzy dziwią się widząc, jak św. Tomasz komentuje co do litery Arystotelesowską fizykę, w jakie wdaje się subtelności, gdy idzie o pojęcia możliwości i aktu, jak gdyby od tych pojęć zawisł los całej teologii naturalnej. Bo też w pewnym sensie istotnie od nich zawisł” (*Duch filozofii średniowiecznej*, przekł. J. Rybałt, Warszawa 1959, s. 69).

skupi się na punkcie wyjścia, charakterze, przebiegu oraz ocenie argumentacji na istnienie Boga, druga - na możliwości pozytywnego poznania natury Boga.

I. Poznawalność istnienia Boga

Poznanie Boga na płaszczyźnie filozoficznej, w przekonaniu Mansera, rozpoczyna się zawsze od konkretnej rzeczywistości zmysłowej. Stanowisko takie wyklucza możliwość poznania bezpośredniego, które w dziejach filozofii często było akceptowane, szczególnie przez nurty związane z intuicjonizmem, inatyzmem czy ontologizmem. Dlatego Autor ten jednoznacznie stwierdza, że *nie mamy bezpośrednio oczywistego poznania nie tylko istoty Boga, ale także jego istnienia, tak jak mamy poznanie pierwszych zasad, których nikt nie może zakwestionować*⁸. Dzieje się tak, ponieważ naturalne poznanie Boga nie może odbiegać od ogólnej gnozeologii, jaką reprezentuje dana koncepcja filozofii. Skoro zatem za sedno poznania Manser uznaje (za św. Tomaszem z Akwinu) pasywny charakter ludzkich władz poznawczych, co wyraża się między innymi w tym, iż dla intelektu ludzkiego jedynym źródłem form poznawczych jest świat zmysłowy, to nie może być inaczej z naturalnym poznaniem Boga⁹. W tym świetle zasadne staje się twierdzenie, że poznanie to musi zakładać realne istnienie zewnętrznego świata oraz możliwość jego poznania, co potwierdza, że jedynym źródłem poznania Absolutu jest świat dany w doświadczeniu zmysłowym, dlatego wszelkie argumenty, które go pomijają są bezpodstawne¹⁰.

⁸ Zdaniem Mansera, na tej podstawie Tomasz mógł jasno rozróżnić sposób poznania naturalnego i nadnaturalnego, czego skutki są brzemienne tak dla jednej, jak i dla drugiej strony. Przypomnieć wystarczy, że umożliwiło to autonomię poznania filozoficznego. Znaczenie tego stanowiska znajduje odzwierciedlenie w szeregu szczegółowych kwestii, poczynając od wyjaśniania prostych problemów porządku natury, a kończąc na eksplikacji wprowadzie analogicznego, ale realnego poznania natury Boga. Ponadto, oparcie naturalnego poznania na doświadczeniu zmysłowym dało filozofii nowy fundament, który pozwalał przekształcać dotychczas platońską nastawioną metafizykę, antropologię, teorię poznania, psychologię czy teologię naturalną, co uwidaczniało się, na przykład, we włączeniu zagadnień duszy ludzkiej czy Boga w obszar przedmiotów poznania pośredniego. Dzięki uznaniu abstrakcji z obrazów zmysłowych za jedyne źródło poznania intelektualnego metafizyka i filozofia naturalna stały się znów jednolitym obszarem poznawczym. Manser powie nawet, że gdyby współczesność pozostała wierna tym wytycznym, to nie doszłoby do rozłamu między metafizyką i etyką czy teorią prawa, jak również między filozofią i naukami przyrodniczymi. Za najważniejsze jednak w nowym zorientowaniu filozoficznego poznania uzna on to, iż świat zmysłowy otrzymuje w nim nową wartość naukową, w przeciwieństwie do tradycji platońskiego spirytualizmu. G. Manser, *Der Aufstieg zu Gott*, „Divus Thomas”, 5(1927), s. 178nn.

⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 12 ad 2; W. Kluxen, *Der Übergang von der Physik zur Metaphysik im thomistischen Gottesbeweis*, „Divus Thomas”, 40(1993), s. 48-51.

¹⁰ Szczególnie chodzi tu o dowód ontologiczny Anzelma, który w różnych postaciach utrzymywany jest do dziś. Jeśli bowiem włączy się istnienie do pojęcia, to jest ono istnieniem

Drugim koniecznym warunkiem naturalnego poznania Boga, tak jak i każdego naturalnego poznania, są pierwsze zasady metafizyczne, które, będąc pierwotnie zasadami istnienia rzeczy, spełniają funkcję zasad poznawczych. Źródłem owych zasad jest realny byt, dany w doświadczeniu zmysłowym, w którym dzięki właściwej intelektowi ludzkiemu obiektywnej oczywistości ujmowane są konieczne relacje bytowe, stojące u podstaw poznawczych zasad¹¹. Najważniejszą rolę w poznaniu ludzkim spełniają zasady niesprzeczności i tożsamości, które warunkują poznanie w samych jego podstawach, czyniąc je w ogóle możliwym. Dlatego naturalne poznanie Boga musi te zasady zakładać, choć w samej argumentacji nie są one uwydatniane.

Według Mansera, najważniejszą funkcję w poznaniu istnienia Boga spełnia zasada przyczynowości, która *kładzie most z bytu zaistniałego do zawsze istniejącego, ze skończonego do nieskończonego*¹². Oczywiście chodzi tu o przyczynowość ściśle metafizyczną, gdyż tylko taka ma charakter transcendentalny, przekraczający świat zjawiskowy. W myśl tej zasady, każdy realny skutek zakłada na sposób konieczny swoją przyczynę¹³, co znaczy, że w widzialnym świecie są skutki, które zakładają w sposób konieczny Boga, jako swoją przyczynę. Manser nazywa to „wnioskowaniem egzystencjalnym”, gdyż na podstawie istnienia skutku, stwierdza się istnienie przyczyny¹⁴. Skutek w postaci zewnętrznego świata może być *medium* dowodzenia tylko wtedy, gdy będzie obejmował on rzeczy posiadające byt aktualno-możliwościowy, który nie ma podstawy swego istnienia w sobie, lecz w czymś innym¹⁵.

Realna relacja skutku do przyczyny, która konstryuuje zasadę przyczynowości, ze względu na mnogość i różnorodność bytów-skutków nie może mieć charakteru jednoznacznego, gdyż sam byt nie jest jednoznaczny. Manser twierdzi, iż relacja ta musi być analogiczna, ponieważ sam byt jest analogiczny, na co wskazuje jego uniwersalna struktura ujęta w kategoriach aktu i możliwości, która realizuje się w każdym bycie na inny sposób, zachowując przy tym analogiczną jedność bytu. Skoro byt jest analogiczny, to upoważnia to do stwierdzenia, że taki sam charakter musi mieć także poznanie Boga, jeśli dokonuje się ono na bazie bytu-skutku¹⁶. Manser konsekwentnie odnotuje,

tylko *ut signata*, nigdy zaś *ut exercita*. Zob. E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, przekł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 82; J. Pieper, *Scholastyka*, przekł. T. Brzostowski, Warszawa 2000, s. 69nn.

¹¹ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 182.

¹² Tamże, s. 183.

¹³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2.

¹⁴ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 180; Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, q. 11.

¹⁵ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 184-185.

¹⁶ Inaczej twierdzi H. Lyttkens, który podejmuje polemikę z Manserem, szczególnie

że analogia jest jedyną drogą, po której można wznieść się poznawczo ze świata do Boga, co w sensie ścisłym znaczy, że poznanie Boga w porządku naturalnym może być wyłącznie analogiczne¹⁷. Chodzi tu oczywiście o tzw. analogię proporcjonalności właściwej, która umożliwia ujęcie skutku w jego analogicznej treści, wskazującej na konieczność istnienia przyczyny, a ostatecznie biorąc, przyczyny pierwszej. Analogia ta bazuje na istnieniu realnej, choć wyłącznie analogicznej tożsamości w ramach wewnętrznej struktury każdego bytu, którą konstytuują określone proporcjonalne relacje (wewnątrz)bytowe (np. relacja istoty do istnienia). Na tej drodze można określić wewnętrzną „miarę” bytu w poszczególnych analogatach (podmiotach, w których realizuje się wspólna proporcjonalna treść), ponieważ analogiczna „wspólna treść” (tzw. analogon) obejmuje te elementy, które decydują o ich bytowości. W tym przypadku analogię proporcjonalności właściwej Manser nazywa analogią transcendentálną¹⁸, gdyż odnosi się ona do tego, co określa bytowość każdego bytu. Dla poznania Boga najistotniejsze jest zaś to, iż dzięki tej analogii staje się możliwe zarazem zachowanie, jak i przekraczanie „przepaści” ontycznej, jaka dzieli byt *a se* i byt *ab alio*¹⁹.

Warunków tych nie spełnia druga odmiana stosowanej w poznaniu metafizycznym analogii - analogia atrybucji. Zgodnie bowiem z jej arystotelesowskoto-mistycznym rozumieniem, w przypadku ujęcia Boga jako *terminus principalis* tej analogii, czyli terminu oznaczającego wspólną treść analogatów, nie byłoby podstaw, by mówić o jakimkolwiek naturalnym poznaniu istnienia czy natury Boga, ponieważ analogia ta przyjmuje w punkcie wyjścia znajomość *terminus principalis*, jako że w sposób istotnie-konieczny termin ten przysługuje wyłącznie analogatowi głównemu, natomiast pozostałym analogatom jedynie ze względu na przyporządkowanie do analogatu głównego. Jeżeli zatem w odniesieniu do poznania Boga w ogóle można mówić o jakiejś analogii atrybucji, to musi ona mieć całkowicie odmienny charakter niż atrybucja w sensie ścisłym. Stąd, na przykład, relacja pierwszej przyczyny do wszystkiego, co istnieje jako skutku, może być ujęta w charakterze atrybucji (skutek jest przyporządkowany do przyczyny), jednakże uzasadnienie tego musi odbywać się w porządku istotowo-transcendentálnym, będącym podstawą analogii proporcji, w której *terminus principalis* istotnie odnosi się do wszystkich analogatów, w których wspólna treść (analogon) występuje na sposób

odnośnie do oparcia dowodzenia istnienia Boga na analogii proporcjonalności. Zob. *The analogy between God and the world*, Uppsala 1952, s. 330-342, 396-406.

¹⁷ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 470-471;

¹⁸ Tamże, s. 472.

¹⁹ Tamże, s. 473-474.

wewnętrznie-konieczny²⁰. Dopiero na tej płaszczyźnie staje się widoczna całkowita egzystencjalna zależność stworzeń od Boga, a przy tym ich esencjalna odrębność, dzięki czemu posiadają one swoje własne istnienie, które proporcjonalnie analogiczne jest w Bogu i stworzeniach, i na której to analogiczności oparta jest cała nasza wiedza o Bogu. Ostatecznym wnioskiem, do jakiego pozwala dojść analogia proporcjonalności jest nie tylko stwierdzenie, że Bóg jest faktyczną przyczyną istnienia wszystkich rzeczy, ale także uznanie, iż absolutne doskonałości rzeczy w najwyższym stopniu przysługują Bogu²¹.

Mając na uwadze strukturę poznania analogicznego, istotnym momentem zastosowania go do poznania istnienia Boga będzie odwołanie się do rozumienia analogonu, który w świetle analogii proporcjonalności właściwej stanowi istotną treść wszystkich analogatów, a więc zarówno bytów stworzonych, jak i Boga²². A zatem ze struktury analogii proporcjonalności wynika, iż analogon jest miejscem „styku” tego, co stworzone i niestworzone, ponieważ stanowi on wspólną treść, przysługującą na sposób wewnętrznie-konieczny każdemu bytowi. W przekonaniu Mansera jedyną płaszczyzną umożliwiającą poznawcze pokonanie nieskończonej różnicy ontycznej między tym, co stworzone, a tym, co niestworzone, jest teoria aktu i możliwości. Zgodnie z nią, stworzenie, jako skutek, jest aktualno-potencjalne, stąd ze swojej istoty domaga się przyczyny, a ostatecznie przyczyny pierwszej, to znaczy takiej, która nie będzie zawierać czegoś potencjalnego, lecz będzie wyłącznie czymś aktualnym²³. W przeciwnym razie nie uniknęłoby się antynomii dowodzenia tego, co realne, na podstawie tego, co możliwe.

Skoro każdy skutek jest istniejącym aktualno-potencjalnym bytem, to odnieść można do niego transcendentalnie pojęte istnienie, które z kolei opiera się na transcendentalnie pojętej istocie tegoż bytu²⁴. Istnienie jest „mostem”, który

²⁰ Nie chodzi zatem tutaj tylko o połączenie obu rodzajów analogii, lecz o warunkowanie analogii atrybucji przez analogię proporcjonalności. Zob. B. Bejze, *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 6(1958), nr 1, s. 151.

²¹ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 474-477.

²² G. Manser nie pojmuje analogii proporcjonalności właściwej tak, iż abstrahuje się w niej od wyraźnego stwierdzenia istnienia analogatu głównego i ujmuje się jedynie treść przysługującą analogatom aktualnie brany pod uwagę. Zob. J. Herbut, *O formalnym ujęciu analogii transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963), nr 1, s. 36.

²³ „Die innere naturnotwendige Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott, und die notwendige Hinordnung der ersteren zu einer prima causa ergibt sich für uns immer aus der Potenzialität der irdischen Dinge, die innerlich notwendig zu einem ens necessarium hingebordnet sind. Das ist der Weg a posteriori. Jeder andere bedeutet platonischen Apriorismus“ (G. Manser, *Nochmals: Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, „Divus Thomas”, 38(1924), s. 334).

²⁴ Jako własność transcendentalną pojmuje akt istnienia wielu współczesnych tomistów. Zob. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, „Studia Philosophiae Christianae”, 22(1986), nr 2, s. 30.

łączy dwa ontycznie różne światy, bytu koniecznego i przygodnego; jest ono tym, w czym proporcjonalnie „zbiegają się” *ens ab alio* i *ens a se*. Manser ujmuje to w następującej formule: *Jak byt potencjalny, ze swej istoty, posiada istnienie od czegoś innego, tak byt aktualny, ze swej istoty, swoje istnienie posiada sam z siebie*²⁵. Bez wątplenia pewnym cieniem na tych rozważaniach kładzie się wyróżnienie transcendentálnych pojęć istnienia i istoty, przy jednoczesnym podporządkowaniu pierwszego drugiemu²⁶. Przypuszczać można, iż Manser odwołał się do transcendentálnego pojęcia istnienia po to, aby uzasadnić argumentację na istnienie Absolutu, gdyż w samym porządku esencjonalnym nie byłoby to możliwe. Jednakże na skutek wyodrębnienia transcendentálnych pojęć istnienia i istoty dochodzi u niego do pomieszania porządku egzystencjonalnego i esencjonalnego. Świadczy o tym choćby uznanie całkowitej zależności stworzeń od Boga w istnieniu oraz ich niezależności w istocie. Ostatecznie może to sugerować, że nie ma odrębności istnienia, że to samo istnienie przysługuje Bogu i stworzeniom, z czym Manser na pewno by się nie zgodził. Tego rodzaju niekonsekwencje prowadzą jednak do opinii, iż był on bliższy esencjonalnej koncepcji metafizyki niż egzystencjonalnej. Mimo tego przyznać trzeba, że pewne jego intuicje szły we właściwym kierunku. Na pewno nowe było odwołanie się w argumentacji na istnienie Absolutu do analogii transcendentálnej, co pozwoliło objąć istniejący aktualno-potencjalny byt pojęciem skutku, czyniąc tym samym skutek *medium demonstrationis* dla aposteriorycznych argumentów na istnienie Boga²⁷. Rozwiązanie to Manser odnosi przede wszystkim do tzw. „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu, które uważa za jedyne prawomocne poznanie Boga w ramach filozofii. Na uwagę zasługuje także uwydatnienie kluczowej roli teorii aktu i możliwości, bez której – zdaniem Mansera – nie byłoby możliwe sformułowanie wymienionych argumentów. Warto zatem krótko prześledzić, jak teoria ta „funkcjonuje” w poszczególnych „drogach”²⁸.

²⁵ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 473.

²⁶ Tymczasem – jak twierdzi za E. Kilzerem B. Bejze – istota i istnienie, jako »współsady« bytu, są nierozdzielalne zarówno w porządku ontycznym, jak i poznawczym. Zob. B. Bejze, *Zastosowanie analogii*, s. 166.

²⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2 ad 2; Tenże, *Summa contra gentiles*, I, q. 12.

²⁸ Niewątpliwie do teorii aktu i możliwości najbardziej nawiązuje argument *ex motu*. Toteż w jego świetle uwidoczni się reinterpretacja wspomnianej teorii, czego jednak – w przeciwieństwie do M. A. Krapca – Manser wprost nie podejmuje. Zob. M. A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 299: „(Tomasz) Przyjmując zaś definicję ruchu jako aktualizowanie się możliwości w bycie, inaczej jednak niż Arystoteles pojął sam byt i w konsekwencji poszerzył rozumienie możliwości i aktu. (...) W następstwie tego możliwość i akt, jako »czynniki« konstytuujące byt, nabrały już innego wymiaru. Możliwością bowiem nie jest już tylko materia, a aktem – forma, jak to zasadniczo rozumiało się w systemie Arystotelesa, ale aktem w nowej koncepcji bytu jest to, co decyduje, że byt jest bytem realnym, rzeczywistym, konkretnie istniejącym. Zatem aktem bytu jest jego istnienie, a możliwością jest substancja-istota koniecznie przyporządkowana takiemu istnieniu.”

Wprost do wymienionej teorii odwołuje się, nawiązujący bezpośrednio do Arystotelesa, dowód „z ruchu”. Argumentacja rozpoczyna się od stwierdzenia powszechności ruchu (zmiany), przejawiającego się w przechodzeniu rzeczy z możliwości do aktu, gdzie możliwość przysługuje temu, co jest poruszane, natomiast akt – temu, co porusza. Istotą ruchu jest stan pośredni między aktem i możliwością, sprowadzający się do przechodzenia podmiotu z jednego sposobu istnienia w inny. Przejście realizuje się wtedy, kiedy podmiot po części posiada już nowy sposób istnienia (akt), a po części jeszcze go nie posiada, ale posiadać może (możliwość)²⁹. Podstawą dowodu jest arystotelesowska zasada: *omne quod movetur ab alio movetur*³⁰, z której wynika, że wszystko, co jest w możliwości nie porusza się samo³¹ i nie przechodzi samo z siebie w akt³². Ciąg czynników aktualnie poruszających nie może być nieskończony, gdyż w szeregu przyczyn poruszających, w którym jedna przyczyna zależy od innej musi istnieć początek, czyli przyczyna pierwsza, ponieważ gdyby jej nie było, to nie byłoby całego szeregu³³. Wniosek jest więc taki, iż musi istnieć „pierwszy poruszyciel”, który jest samym aktem, bez domieszki możliwości³⁴.

Argument „z przyczynowości sprawczej” utrzymuje, że żadna przyczyna sprawcza nie może sprawiać sama siebie, ponieważ jako sprawiąca i sprawiana byłaby zarazem w akcie i w możliwości. Dlatego każda przyczyna w ciągu przyczyn, chociaż posiada sobie właściwą sprawczość, a więc jest pod pewnym względem w akcie, wobec przyczyny nadrzędnej zawsze jest w możliwości. Ponieważ wykluczony jest regres *ad infinitum*, tak jak w przypadku przyczyn poruszających, stąd wszystkie przyczyny są w możliwości względem przyczyny pierwszej, która jest absolutnie aktualna. Zakwestionowanie istnienia takiej przyczyny, równałoby się zakwestionowaniu prawomocności całego ciągu przyczyn³⁵. W ten sposób analiza przyczynowości bytu w świetle teorii aktu i możliwości prowadzi do stwierdzenia, iż koniecznie musi istnieć przyczyna

²⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *In Libros Physicorum*, III, lect. 2, n. 6.

³⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, q. 13; Tenże, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

³¹ L. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, przekł. T. Kuczyński, Warszawa 1990, s. 105: „Przez »samego siebie« nie rozumie się tylko istnienia przyczyny, ale również bycie przyczyną in actu. Ażeby uczynić ją samą działającym czynnikiem, już uprzednio powinna ona być aktywna.”

³² „Impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum” (Tomasz z Akwinu, *Quaestiones Disputatae De veritate*, q. 19, a. 1.

³³ Arystoteles, *Metafizyka*, przekł. T. Żeleźnik, opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 1996, ks. II, rdz. 2, 994a.

³⁴ Zob. Elders, *Filozofia Boga*, s. 101-102: „Pierwsza droga prowadzi stąd do wniosku, że kiedy Pierwszy Motor porusza wszystko inne, nie może przechodzić z możliwości do aktu i że dla tej racji musi On być czystą aktualnością. [...] Pojęcie czystej aktualności (*actus purus*) okaże się być podstawowym w całym traktacie i w zagadnieniu prostoty Boga”.

³⁵ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 191-192.

powszechna, gdyż bez niej istniejąca w świecie przyczynowość nie byłaby zrozumiała.

Z kolei dowód „z przygodności” opiera się na potencjalności przygodnego bytu. Przygodność bytu polega zasadniczo na tym, iż tego rodzaju byt ma możliwość, by istnieć lub nie istnieć. Oznacza to, że taki byt nie jest bytem koniecznym, a co za tym idzie, nie może on istnieć sam z siebie. Skoro zaś tego rodzaju byt istnieje, to racją zaktualizowania jego istnienia musi być jakiś byt konieczny, który jest albo bytem absolutnie koniecznym, albo bytem, który przyczynę swej konieczności posiada w innym bycie koniecznym. Ostatecznie jednak musi istnieć byt absolutnie konieczny, niemający w sobie żadnej potencjalności, od którego pochodzi zaktualizowanie potencjalności istnienia każdego bytu przygodnego³⁶. Z toku argumentacji wynika, iż sformułowanie tego dowodu opiera się na odpowiednio zdefiniowanej przygodności bytu, gdzie istotną rolę odgrywa kategoria potencjalności, odsyłająca do istnienia takiego bytu, który nie ma możliwości, by nie istnieć, czyli bytu, który jest bytem koniecznym.

Argumentacja czwartej drogi nieco odbiega od poprzednich, ale także tu znajduje zastosowanie teoria aktu i możliwości. Różne stopnie doskonałości bytu, cechującego się jakąś potencjalnością, zakładają istnienie, jako swojej przyczyny, takiego bytu, który jest w pełni doskonały, czyli bytu, który posiada doskonałość w postaci czysto aktualnej, tzn. bez żadnych braków i ograniczeń. W przekonaniu Mansera argumentu tego nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby dowodzenie istnienia Absolutu dokonywało się na podstawie wewnętrznie-koniecznej niezmienności istot rzeczy³⁷. Taką interpretację wyklucza sposób argumentacji św. Tomasza, który - zdaniem Mansera - charakteryzuje wszystkie „drogi”. Akwinata zawsze wychodzi w nich od realnie istniejącego świata zmysłowego, który nie może służyć za uzasadnienie niezmienności istot rzeczy, gdyż ta może być ugruntowana jedynie w intelekcie Boskim, co oczywiście uprzednio zakłada istnienie Boga. Ażeby można było oprzeć argumentację na istotach rzeczy, musiałyby one być potencjalnie-aktualnym bytem. Tymczasem sama istota rzeczy odznacza się jedynie możliwością bytowania, gdyż bytem jest „dopiero” coś, czemu przysługuje istnienie. Z tego względu podstawą dowodu nie są istoty rzeczy, lecz rzeczywistość zmysłowa, złożona z bytów o różnym natężeniu realnych doskonałości, które są zrozumiałe jedynie wtedy, kiedy uczestniczą w doskonałości absolutnej³⁸.

Na teorii aktu i możliwości ostatecznie bazuje także dowód teleologiczny. Spotykana w świecie, i to nawet w najprymitywniejszych i najprostszych cia-

³⁶ Tamże, s. 192.

³⁷ Tak wyjaśniali ten argument m. in. A. D. Sertillanges (*La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1940²) oraz S. J. Garrigou-Lagrange (*Der Sinn für das Geheimniss*, Paderborn 1937).

³⁸ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 193-194.

łach, celowość zakłada konieczność istnienia jakiejś inteligencji, a ostatecznie inteligencji absolutnej – *per se*. Według Mansera, najgłębszą podstawą tego argumentu jest potencjalność świata, widoczna we wszystkich rzeczach. Otóż przyporządkowanie rzeczy do określonego celu wynika z faktu, iż są one bytami potencjalno-kontyngentnymi, które z natury dążą do zrealizowania (zaktualizowania). Nakierowanie na zrealizowanie się bytu nie może być wynikiem przypadku, lecz musi być czymś zamierzonym, czyli pokierowanym przez jakąś myśl. Wynika z tego, że musi istnieć jakiś byt-inteligencja, który wyznacza kierunek aktualizowania się potencjalności wszelkich bytów³⁹. Byt taki musi być czystym aktem, gdyż w przeciwnym razie domagałby się istnienia innego bytu, nadającego mu przyporządkowanie do celu, co prowadziłoby w argumentacji do ciągu w nieskończoność, który wykluczałby możliwość racjonalnego wyjaśnienia celowości w świecie.

Manser uważa, że dostrzeżenie roli teorii aktu i możliwości w argumentach *quinque viae* jest niezbędnym warunkiem uznania wartości tego typu dowodzenia⁴⁰. Dlatego błędne rozumienie teorii pociągnie za sobą opaczną interpretację Tomaszowych „dróg”, bądź w ogóle zakwestionowanie ich znaczenia. Nade wszystko jednak teoria aktu i możliwości zdaje się potwierdzać – na co zwrócił uwagę B. Bejze⁴¹ – iż owe „drogi” można ostatecznie sprowadzić do argumentu z przygodności⁴². Sednem argumentacji byłoby wtedy stwierdzenie istnienia bytu koniecznego, tj. czystego aktu, na podstawie bytu kontyngentnego, tj. aktualno-możliwościowego⁴³. Argument ten próbował obalić I. Kant w swojej IV antynomii⁴⁴, co zdaniem Mansera było rezultatem braku logicznego zastosowa-

³⁹ Tamże, s. 195-196.

⁴⁰ Nie wszyscy podzielają ten pogląd. Np. D. Berger nie odwołuje się do aktu i możliwości nawet przy analizie pierwszej drogi. Zob. *Thomismus*, Köln 2001, s. 168.

⁴¹ „Egzystencjalna ograniczoność bytowa jest w pięciu drogach ujmowana poprzez analizę związanych z bytem zjawisk, w których akt – doskonałość zmieszany jest z potencjalnością. O tym jednakże, iż byt jest ograniczony, decyduje ostatecznie bytowe złożenie z istoty i istnienia, jako elementów realnie różnych; i ono też warunkuje przygodny charakter wszystkich, analizowanych w pięciu drogach faktów bytowych”. B. Bejze, *Zastosowanie analogii*, s. 149-173.

⁴² B. Bejze, *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963), nr 1, s. 45: „Zdaniem Krąpca z punktu widzenia metafizycznego jest tylko jeden dowód istnienia Boga: rzeczywiste złożenie z istoty i istnienia w bytach przygodnych, czyli złożenie z analogatu i analogicznej doskonałości, wiedzie do uznania istnienia Boga jako ostatecznej racji istnienia bytów przygodnych”.

⁴³ Zob. B. Bakies, *Bóg jako przedmiot metafizyki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 15(1979), nr 2, s. 30: „Powodem wyjaśniającym obecność owego ograniczonego aktu w rzeczach może być tylko działanie aktu pełnego, bytowości nieograniczonej. Akt jest nieograniczony w tym sensie, że oznacza samo *esse* bez żadnej domieszki potencjalności. Akt jest ograniczony tylko przez możliwość różną od niego i jest ograniczony, jeśli sam akt jest w możliwości do innego aktu”.

⁴⁴ I. Kant dowodzi w niej, iż niemożliwe jest uzasadnienie istnienia bytu koniecznego

nia teorii aktu i możliwości. Jeśliby Kant to uczynił, to musiałby uznać, że rzeczy doczesne, będąc w jakimś stopniu potencjalnymi, domagają się istnienia bytu koniecznego. Skoro tenże byt jest czystą aktualnością, czyli nie może być taki lub inny, lecz musi być zawsze taki sam, to w swoim działaniu nie przechodzi on z możliwości do aktu. Oznacza to, że w bycie tym „działacz” i „działający” (*Tätiger und Tätigsein*) są tym samym. Błędem jest zatem, jeśli mówi się o początku działania od strony Boga, sugerując, iż miałby on być inny przed rozpoczęciem działania i w trakcie jego trwania. Faktycznie bowiem o początku działania można mówić jedynie od strony tego, co powstało, ale nigdy od strony ostatecznej przyczyny sprawczej⁴⁵. Podobny charakter mają zarzuty różnych współczesnych empirystów, którzy wszelkie niedoskonałości naszego potencjalnego działania przenoszą na Boga. Wydaje się to potwierdzać, iż bez teorii aktu i możliwości niepodobna dowodzić istnienia Boga, gdyż zazwyczaj kończy się to albo agnostycyzmem, albo ujmowaniem go na sposób istnienia świata. Tymczasem wspomniana teoria, z jednej strony, dopuszcza możliwość poznania Absolutu, ale z drugiej, wyraża zarazem jego niepojmowalność. *Ponieważ duch ludzki – jak skonstatuje Manser – w swoim poznaniu zawsze przechodzi z możliwości do aktu, dlatego nigdy nie będzie mógł on wyczerpująco poznać absolutnie aktualnego bytu oraz jego działania*⁴⁶.

Rola teorii aktu i możliwości w dowodzeniu istnienia Absolutu nie ogranicza się wyłącznie do formułowania pozytywnej argumentacji. Teoria ta może także służyć do negatywnej weryfikacji argumentów. Jako przykład takiego zastosowania teorii Manser wskazał szeroko dyskutowany w pierwszej połowie XX wieku tzw. argument „z dążenia do szczęścia”⁴⁷. Argument ten sprowadza się do tezy stwierdzającej, że dusza ludzka dąży ze swej istoty - czyli na sposób konieczny – do Boga, który jako Dobro Najwyższe (*Summum Bonum*) jest jedynym źródłem pełnego i trwałego szczęścia człowieka. Ponieważ dążenie wynikające z natury musi posiadać swój przedmiot, stąd Bóg, będący Najwyższym Dobrem i zarazem ostatecznym przedmiotem owego dążenia, musi istnieć. Za największą słabość tego argumentu Manser uważa dowodzenie realnego istnienia bytu na podstawie ludzkich potrzeb. Jego zdaniem, tak ujęty dowód musiałby zakładać określone rozwiązania filozoficzne dotyczące natury duszy – jej władz i ich przedmiotów, a szczególnie istoty oraz własności władzy woli, ponieważ w porządku bytu zawsze pierwsza jest natura, a dopiero potem

na podstawie bytu kontyngentnego, dlatego że byt konieczny, będąc przyczyną bytu kontyngentnego, musiałby zaczynać działać jako kontyngentny, a zatem musiałby przynależeć do czasu i przestrzeni, do ciągu zdarzeń świata, co byłoby sprzeczne z własnościami bytu koniecznego. Zob. *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Kęty 2001², s. 397nn.

⁴⁵ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 199.

⁴⁶ Tamże, s. 200.

⁴⁷ Zob. G. Manser, *Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, „Divus Thomas”, 1(1923), s. 44-50, 146-164; Tenże, *Nochmals: Das Streben*, s. 331-339.

jej dążenia i cele tych dążeń⁴⁸. Ponadto argument ten zakładałby także celowość świata, jak również teorię stworzenia, a w konsekwencji samo istnienie Boga, co całkowicie przekreślałoby wartość argumentacji. Inna trudność wiąże się z koniecznością uprzedniego dowiedzenia tego, iż Bóg jest najwyższym dobrem, ponieważ tylko w tym przypadku mógłby on być uznany za szczęście człowieka. Tymczasem Manser jest zdania, iż wynikające z natury dążenie człowieka do szczęścia nie jest równoznaczne z dążeniem do Boga. Przeciwnie, sądzi on, że tu na ziemi człowiek wybiera Boga na sposób wolny, tzn. może go chcieć lub nie⁴⁹. Wynika to z faktu, iż Bóg nie jest przedmiotem formalnym ludzkiej woli, gdyż ta, będąc ze swej istoty nieskończoną potencjalną, za przedmiot formalny może mieć jedynie dobro w ogóle (*bonum in communi*), które jest dobrem o nieskończonej potencjalności (*bonum in potentia infinitum*), podczas gdy Bóg jest dobrem o nieskończonej aktualności (*bonum actuale infinitum*). Jako że między *infinitum in potentia* a *infinitum in actu* nie ma żadnej proporcji, stąd dla wszelkich stworzeń, jako bytów *in potentia*, Bóg nie może być przedmiotem właściwym ani poznania, ani chcenia. Naturalna konieczność odnosi się wyłącznie do dobra w ogóle (*bonum in communi*), które może być jedynie „obrazem” Boga, a nie Bogiem jako takim. Tymczasem Bóg jako taki jest dobrem ponadnaturalnym, a więc także i ponadnaturalnym celem, stąd nie może on być naturalnym przedmiotem ludzkich dążeń. Dlatego dla Mansera jest jasne, że w naturalnym poznaniu istnienia Boga nie ma żadnej „szóstej drogi”⁵⁰.

Przeprowadzone rozważania potwierdzają, iż teoria aktu i możliwości nie tylko umożliwia konstruowanie argumentacji na istnienie Boga, ale także pozwala tę argumentację weryfikować. Argumenty na istnienie Boga ostatecznie dowodzą jedynie istnienia bytu pierwszego, istniejącego *per se* i *a se*, niezależnego od czegoś innego, od którego wszystko inne jest zależne. Mimo że nie dowodzą one istnienia Boga wprost, jako takiego, nie znaczy to, by poznanie Boga ograniczało się wyłącznie do stwierdzenia jego istnienia. Zastosowanie analogii metafizycznej umożliwia bowiem, wprawdzie niedoskonałe, jakkolwiek pozytywne, poznanie jego natury.

II. Poznawalność natury (istoty) Boga

W dziejach filozofii najczęściej posługiwano się tzw. negatywnym poznaniem natury Boga (*via negationis*), do czego przyczynił się w znacznej mierze neoplatonizm. W myśl tych poglądów, Bóg jest wprawdzie nieskończoną mocą, stwarzającą wszystko, jednakże sam w sobie jest nieokreślony, przez

⁴⁸ G. Manser, *Das Streben*, s. 159-160.

⁴⁹ Tamże, s. 152.

⁵⁰ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 385-390.

co nie można przypisać mu żadnego pozytywnego orzecznika, nawet takiego jak byt, duch, dobro czy substancja. Konsekwentnie zatem, zgodnie z zasadą *omnis determinatio est negatio*, niemożliwe jest jako takie poznanie natury Boga, chyba że przez negację. Myśl ta przedostała się do scholastyki w dużej mierze za pośrednictwem Dionizego Pseudo-Aeropagity, który ujmował Boga jako „niepojęciową nieokreśloność”, oraz później – Jana Szkota Eriugeny, nazywającego Boga „nicością *per excellentiam*”. Rozpowszechniał ją również Mojżesz Majmonides, który wprawdzie uznawał Boga za przyczynę wszelkich stworzonych doskonałości, ale zarazem stawiał pod znakiem zapytania istnienie owych doskonałości w samym Bogu, w związku z czym dopuszczał naturalną poznawalność istnienia Boga, przy jednoczesnym wykluczeniu możliwości pozytywnego poznania jego natury⁵¹. Problematyczność takiego rozwiązania dostrzegał Duns Szkot, który poznanie Boga próbował oprzeć na jednoznacznym pojęciu bytu, co w konsekwencji poprowadziło albo do monizującego ujęcia Boga i świata jako „jednego” bytu (Mistrz Eckhart), albo do niemożliwości poznania zarówno Boga, jak i indywidualnych rzeczy (W. Ockham)⁵². Podstawowa trudność owych filozofii wynikała - zdaniem Mansera – z braku właściwie rozumianego poznania analogicznego. Ów brak da się zauważyć we wszelkich systemach o charakterze idealistycznym, empirystycznym czy nominalistycznym. Systemy te konsekwentnie podważają realność bytową tzw. *conceptus obiectivus* (rzeczowa podstawa powszechnika), przez co odrzucają jakąkolwiek realną tożsamość bytową w wielości rzeczy, skutkiem czego nie można uznać realności analogonu jako wspólnej doskonałości, która przysługiwałaby w proporcjonalny sposób wielu rzeczom⁵³. Tymczasem od rozumienia analogonu zależy cała teoria analogii, która z kolei warunkuje to, co na gruncie filozofii możemy poznać o naturze Boga i jej atrybutach.

Z tego względu w naturalnym poznaniu natury Boga decydujące jest zastosowanie odpowiedniej teorii analogii, gdyż w przeciwnym razie nie będzie możliwe nie tylko jakiekolwiek pozytywne poznanie natury Boga, ale co więcej, podważona może zostać także cała argumentacja na istnienie Boga. Jeżeli bowiem istnienie właściwe Bogu nie jest związane jakąś realną relacją z istnieniem pozostałych bytów, to faktycznie nie ma ono z tym istnieniem nic wspólnego. W takim przypadku wykluczona zostaje poznawalność istnienia Boga, która opierałaby się wyłącznie na istnieniu bytów przygodnych⁵⁴. Tymczasem według analogii transcendentalnej „bycie istniejącym” przysługuje

⁵¹ G. Manser, *Die analoge Erkenntnis Gottes c.d.*, „Divus Thomas”, 7(1929), s. 10-11.

⁵² Tamże, s. 13-14.

⁵³ Tamże, s. 11.

⁵⁴ Stanowisko takie zajmował m.in. A. D. Sertillanges, który twierdził, że słowo „jest” w zdaniu „Bóg jest” pełni rolę łącznika, wyrażającego jedynie prawdę zdania, nie pełni natomiast roli orzecznika. Oznaczałoby to, że nie przypisuje on Bogu własności bytu. Zob. *La philosophie*, s. 173.

na sposób wewnętrznie-konieczny (*intrinsece-quidditative*) zarówno Bogu, jak i rzeczom, jednakże nie jednoznacznie, lecz według określonych proporcji bytowych. Dlatego jedynie dzięki analogii transcendentalnej możliwe jest takie ujęcie poznawcze Boga, w którym, jak odnotuje Manser, nie zostanie naruszona „miara wewnętrznego bytu” - stworzeń *ab alio* i Boga *a se*⁵⁵. W ten sposób staje się możliwe pozytywne poznanie atrybutów Boga, a ściśle mówiąc, w ogóle jakiegokolwiek poznanie Boga, gdyż poznanie negatywne – zdaniem Mansera – nie jest żadnym poznaniem.

Pozytywne poznanie natury Boga Manser rozpoczyna od postawienia pytania o możliwość rozróżnienia natury Boskiej i natury rzeczy stworzonych. Uważa on, że rozróżnienie to może mieć tylko negatywny charakter. Chodzi mianowicie o zanegowanie w Bogu wszelkich niedoskonałości rzeczy, które przysługują im ze względu na ich potencjalność. Mimo jednak negatywnego charakteru, rezultaty owego rozróżnienia są pozytywne. Jeżeli bowiem ujmemy naturę Boga jako pierwszą przyczynę, *ens a se*, czysty akt czy samo istnienie, to musi ona być absolutnie prosta, doskonała, wieczna, duchowa, absolutnie jedna, musi być najwyższym i jedynym dobrem z istoty, jedyną nieskończoną istotą⁵⁶. Manser mówi nawet o pewnej apodyktyczności tej argumentacji, podkreślając, iż nie do utrzymania jest twierdzenie, iż Bóg jest absolutnie nieokreślony. Jeśli zatem uznaje się, że Bóg jest bytem *a se*, a przez to absolutnie prostą, nieskończenie doskonałą istotą, to czy możliwe jest poznanie wewnętrznej natury owej istoty? Krótko mówiąc, chodzi o to, co faktycznie można poznać z nieskończonej istoty Boga?⁵⁷

Manser odrzuca możliwość jakiegokolwiek naturalnego poznania istoty Bożej samej w sobie. Wynika to z różnicy ontycznej, jaka zachodzi między bytem Boskim a bytem przygodnym, którą stanowi niepokonalna bariera między czystym aktem a aktem ograniczonym przez możność, czy też między istnieniem *a se* a istnieniem *per participationem*. Nawet stworzenia czysto duchowe, poznające czystym oglądem intelektualnym, będąc skutkami Boskiej sprawczości, nie mogą interioryzować całej istoty Bożej. Tym bardziej odnosi się to do człowieka, który na ziemi w naturalny sposób poznaje Boga jedynie poprzez formy zmysłowe⁵⁸. Jednakże naturalne ludzkie poznanie istoty Boga, według Mansera, nie ogranicza się tylko do poznania negatywnego. Autor ten – za św. Tomaszem – uważa, że możliwe, a nawet konieczne jest poznanie pozytywne. Ograniczając się wyłącznie do poznania negatywnego, które uznaje Boga jedynie za przyczynę wszelkich doskonałości, ale jego samego stawia

⁵⁵ G. Manser, *Die wissenschaftliche Wert der analogen Gotteserkenntnis*, „Divus Thomas”, 7(1929), s. 388.

⁵⁶ Tamże, s. 389.

⁵⁷ Tamże, s. 390.

⁵⁸ Tamże, s. 390; Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 4, 11, 12; Tenże, *Summa contra gentiles*, III, q. 46, 55; IV, q. 1.

ponad wszelką doskonałością, nie tylko nie wiele można byłoby dowiedzieć się o naturze Boga, ale nadto nie sposób byłoby dostrzec hierarchiczność przypisywanych mu atrybutów, gdyż jest on przyczyną wszystkiego w równym stopniu⁵⁹. Skutkiem tego wszelkie filozoficzne argumenty na pozytywne poznanie Boga byłyby bezwartościowe. Tymczasem samo poznanie czysto negatywne nie jest możliwe, ponieważ zawsze zakłada ono już jakieś poznanie pozytywne. Nie można bowiem czegoś o przedmiocie zaprzeczyć, nie mając o nim jakiejś pozytywnej wiedzy. Z drugiej strony, jeśli o przedmiocie zaprzecza się wszystko - tak jak w przypadku negatywnego poznania Boga - to znów nie zaprzecza się nic. Dobitnie wyrazi to św. Tomasz w przytaczanym przez Mansera komentarzu do *De Potentia: Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: (...) unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare*⁶⁰.

Poznanie pozytywne natury Boga odbywa się poprzez tzw. absolutne atrybuty, które przysługują Bogu na sposób konieczny. W przekonaniu Mansera stanowi je „treść” pojęć transcendentalnych, która nie zawiera jakiegokolwiek niedoskonałości. Dzięki analogii proporcjonalności właściwej, utrzymującej istnienie analogonu w każdym analogacie na sposób wewnętrznie-konieczny, można pojęcia te odnieść zarówno do stworzeń, jak i do Boga. W jednym i drugim przypadku określają one coś realnego. O ile jednak w Bogu oznaczają wyłącznie czystą aktualność, o tyle w stworzeniach – coś wprawdzie zaktualizowanego, ale zawsze skorelowanego z możliwością. Mimo że nie oddają one całej istoty Bożej, to jednak ją realnie uobecniają, gdyż odnoszą się do atrybutów, przysługujących Bogu substancjalnie (*substantialiter*) i we właściwym sensie (*proprie*)⁶¹. Stąd uprawnione jest twierdzenie, że „coś” poznajemy z Bożej istoty, choć oczywiście poznanie to jest niedoskonałe. Jasno wskazuje na to analiza teorii aktu i możliwości, z której wynika, iż czysty akt, będąc sam w sobie czymś niepojmowalnym, może być w jakimś stopniu poznawany, dzięki poznaniu analogicznemu, na podstawie bytów o aktualno-możliwościowej strukturze. Tak więc niedoskonałość poznania ma swoje źródło przede wszystkim w niezmierności Bożej istoty, ale także w ograniczonych możliwościach intelektu ludzkiego, który naturalne poznanie rozpoczyna zawsze od widzialnego świata. Jednak mimo tych ograniczeń, dzięki analogii transcendentalnej, możemy Boga poznawać jako byt, istotę, prawdę czy dobro⁶².

Manser uważa, że dzięki absolutnym atrybutom naturę Boga poznajemy istotnie, choć w bardzo ograniczonym zakresie. Opiera się to na rozróżnieniu

⁵⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2.

⁶⁰ G. Manser, *Die wissenschaftliche*, s. 392.

⁶¹ „Nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a representatione ipsius“ (Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2).

⁶² G. Manser, *Die wissenschaftliche*, s. 392-93.

tego, „co” owe atrybuty oznaczają oraz „jak” oznaczają, a więc sposobu oznaczania⁶³. Ograniczoność poznania wynika z faktu, iż w atrybutach tych nie możemy poznać jak istnieje Boska istota czy jaki jest jej nieskończony sposób bytowania. Dzieje się tak dlatego, ponieważ ich sposób oznaczania jest taki, jaki przysługuje stworzeniom. Stąd naturalne poznanie istoty Boga, mimo że jest pozytywne, to jednak przez swoją niedoskonałość jest zarazem negatywne. Powodem tego jest sposób istnienia Boga, który nie może być poznany poprzez sposób istnienia stworzenia, gdyż stworzenie charakteryzuje się „istnieniem pochodnym”, podczas gdy Bóg jest „samym istnieniem”⁶⁴. Jak więc widać, dystynkcja między tym, „co” atrybuty oznaczają oraz „jak” oznaczają warunkuje rozróżnienie poznania negatywnego i pozytywnego. Poznanie pozytywne, odnosząc się do oznaczanej treści, jest jedynie częścią poznania. Całe poznanie obejmuje zarówno „co”, jak również „jak” oznaczania. Z tego względu poznanie natury Boga tylko w pewnym zakresie jest pozytywne, natomiast w całości jest negatywne. Dlatego negatywne orzekanie o Bogu jest doskonalsze i wierniejsze faktycznemu stanowi rzeczy. Jeśli bowiem ujmujemy Boga jako byt nieskończony, to poznajemy w ten sposób wyłącznie to, że bytuje on na sposób nieskończony, lecz nie poznajemy tego, czym jest owa nieskończoność⁶⁵.

Poznanie natury Boga poprzez odpoznanie z empirycznego bytu absolutne atrybuty, według Mansera, odbywa się jedynie w porządku istotowo-formalnym i nie ma nic wspólnego z porządkiem bytowym. Opiera się ono na *forma inhaerens* właściwości transcendentalnych bytu, która jest w jakiś sposób wspólna zarówno Bogu, jak i stworzeniom, co daje podstawę do wewnętrzno-koniecznego orzekania, charakterystycznego dla analogii proporcjonalności właściwej. Istotowego charakteru atrybutów nie zmienia fakt, iż Bogu przysługują one w stopniu najdoskonalszym, co wynika z realnej tożsamości Jego istoty i istnienia, skutkiem czego jest On pełnią bytu, nieskończenie przewyższającą każde stworzenie⁶⁶. W bytach przygodnych natomiast, absolutne doskonałości należą do porządku kategoryjnego, a więc są rozproszone i różne, gdyż każda rzecz istnieje według określonej specyficznej natury. Dobrze wyjaśnia to teoria aktu i możliwości, w świetle której wszystko, co konstytuuje istotę bytu przygodnego, albo musi zawierać w sobie czynnik potencjalny, albo musi być z takim czynnikiem istotnie skorelowane. Mając zatem na uwadze doskonałości absolutne, będące właściwościami bytów przygodnych, należy stwierdzić, iż charakteryzować je zawsze będzie jakiś stopień potencjalności. Wynika z tego, że w bytach tych, patrząc od strony faktycznego zrealizowania się, nigdy nie osiągną one swojej pełni. Dlatego doskonałości te nie mogą

⁶³ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 3.

⁶⁴ G. Manser, *Die wissenschaftliche*, s. 394.

⁶⁵ Tamże, s. 395.

⁶⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones Disputatae De veritate*, q. 2, a. 11.

w tym samym sensie przysługiwać Bogu i stworzeniom, ponieważ analogicznie do kategoryjnego sposobu istnienia tych ostatnich, który jest ograniczony i niedoskonały, także ich uczestnictwo w doskonałościach absolutnych będzie ograniczone i niedoskonałe. Natomiast, jeśli ujmie się wymienione doskonałości same w sobie, a więc jako własności transcendentalne bytu, to tym samym tracą one rozproszenie i zróżnicowanie, a przez to ograniczony i niedoskonały sposób bycia, ponieważ od strony istotowej wyrażają jedynie samą doskonałość⁶⁷. Dlatego pojęcie transcendentalne bytu orzeka tylko o byciu, podobnie jak pojęcie dobra – o byciu dobrym. *Tak ujęte absolutne atrybuty* – stwierdzi Manser – *są pojęciami analogicznymi, ponieważ w swojej specyfice, jako transcendentalia, odnoszą się do świata kategoryjnego według różnorodnych proporcji*⁶⁸. Mimo tego oznaczana przez nie własność jest czymś całkowicie realnym, ponieważ jest ona własnością każdego bytu. Z tego też względu *ratio formalis* absolutnych atrybutów nie stanowi jakaś konkretna natura bytu, lecz transcendentalna „treść”, dzięki której oznaczają one jedynie samą doskonałość, sam akt.

Skoro własności transcendentalne konstytuują wyłącznie samą doskonałość bytową, to znaczy, że muszą one w sposób istotny przysługiwać także Bogu. Między tego rodzaju własnościami a nieskończonym sposobem istnienia Boga nie zachodzi sprzeczność, mimo że własności te nie mogą tego sposobu istnienia pozytywnie wyrazić, gdyż jest on z natury niewyraźalny. Nie ma również sprzeczności w przypisywaniu Bogu różnych własności transcendentalnych, dlatego że wszystkie one ostatecznie tworzą tę samą rzeczywistość, która w porządku poznania ujmowana jest w pojęciu transcendentalnym bytu. Zgodnie z teorią analogii transcendentalnej własności te stanowią analogon, w którym wszystkie analogaty, a więc zarówno Bóg, jak i stworzenie, są proporcjonalnie tożsame. Nie odnosi się to jednak do sposobu istnienia (*modus essendi*) Boga i stworzeń, lecz do relacji, jakie proporcjonalnie zachodzą w każdym bytowym przypadku, będących podstawą relacyjnej tożsamości bytów. W ten sposób analogia transcendentalna - jak zauważy Manser - „kładzie most” między skończonym i nieskończonym bytem, dzięki czemu, z jednej strony, zostaje zachowany niezmierny dystans, jaki dzieli wymienione „rodzaje” bytu, a z drugiej, oba „rodzaje” bytu zyskują uprawomocnienie w tym, co decyduje o jakiegokolwiek bytowości⁶⁹.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż filozoficzne poznanie natury Boga jest poznaniem bardzo ograniczonym, ale mimo tego posiadającym charakter istotowy, czyli takim poznaniem, które umożliwia odkrycie istotnych własności

⁶⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 13, 3; Tenże, *Quaestiones Disputatae De veritate*, q. 2, a. 11.

⁶⁸ G. Manser, *Die wissenschaftliche*, s. 396.

⁶⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones Disputatae De veritate*, q. 2, a. 11 ad 4.

bytu Boskiego, decydujących o jego naturze. Poznanie to, ze względu na przedmiot, nie może być jednoznaczne, stąd posługuje się ono metodą analogii, gdzie kluczową funkcję poznawczą spełnia analogia transcendentálna. Ostatecznie jednak zarówno o analogii, jak i o samym poznaniu Boga rozstrzyga teoria aktu i możliwości, gdyż – jak odnotuje Manser - *tylko na drodze od aktualno-potencjalnego do absolutnie aktualnego analogia proporcji umożliwia udowodnienie istnienia Boga i jego absolutnych atrybutów, a zatem pewne, choć niedoskonale, poznanie Boskiej natury*⁷⁰. Jednakże nie jest to już teoria w rozumieniu arystotelesowskim, gdyż – jak zauważy É. Gilson – *nawet św. Tomasz, który mówiąc o Bogu posługuje się najczystszyim językiem Arystotelesa, jest jednak bardzo daleki od Arystotelesowej myśli. Czysty akt perypatetyzmu jest aktem tylko w porządku myślenia. Natomiast czysty akt św. Tomasza jest aktem w porządku bytowym i dlatego jest on zarazem nieskończony i doskonały*⁷¹.

Zakończenie

Przeprowadzone rozważania potwierdzają, iż istnieje wspólna płaszczyzna pomiędzy bytem przygodnym a bytem koniecznym, umożliwiającą poznanie istnienia oraz przynajmniej w jakimś niewielkim zakresie natury tego ostatniego. Manser dostrzegł ją w ramach kategorii aktu i możliwości, opisujących uniwersalną strukturę rzeczywistości, w świetle której byt przygodny odznacza się strukturą potencjalno-aktualną, natomiast byt konieczny - aktualną. Kluczowe znaczenie ma w tym względzie najgłębsze bytowo rozumienie aktu i możliwości – jako istnienia i istoty. Tak zreinterpretowaną arystotelesowską teorię aktu i możliwości Manser uważa za jedyną drogę poznawczego „przejścia” z bytu świata do Bytu Absolutnego. Skoro bowiem rzeczy świata nie istnieją koniecznie, to nie mogą one mieć ostatecznej racji swojego istnienia w sobie, lecz musi być ona „na zewnątrz”. Jeśli znów charakteryzujące je doskonałości nie są im właściwe na sposób absolutny, to także one muszą mieć ostateczną rację w innym bycie. Jasno z tego wynika, że przygodne istnienie bytu domaga się istnienia bytu koniecznego, który istnieje sam z siebie i sam z siebie jest doskonały, jak też cechujące przygodne byty doskonałości, naznaczone potencjalnością, domagają się istnienia doskonałości absolutnej, czyli bytu absolutnego, który posiada maksimum wszelkich doskonałości. W konsekwencji tylko taki byt może być ostateczną racją istnienia, racjonalności czy celowości pozostałych bytów.

⁷⁰ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 490.

⁷¹ E. Gilson, *Duch*, s. 62; Tenże, *Bóg i ateizm*, przekł. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 61.

Zarysowana próba sformułowania naturalnego poznania Boga wskazuje jasno, iż poznanie takie powinno być oparte na poznaniu metafizycznym, a dokładniej mówiąc, powinno korzystać z tych samych instrumentariów poznawczych, gdyż jedynie na tej drodze może ono stać się integralną częścią poznania filozoficznego. Zapoznanie ścisłego związku naturalnego poznania Boga z metafizyką naraża zarówno jedną, jak i drugą stronę na poważne komplikacje, których zgubne konsekwencje mogą poważnie zaszkodzić nie tylko racjonalnemu poznaniu świata, ale także wierze religijnej, narażając poznanie na sceptycyzm lub agnostycyzm, a wiarę na fideizm.

DIE LEHRE VON AKT UND POTENZ UND DIE GOTTESERKENNTNIS
DIE GALLUS MANSERS INTERPRETATION DER LEHRE VON AKT
UND POTENZ

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der präsentierte Aufsatz setzt sich mit dem Problem der philosophischen Gotteserkenntnis im Bezug auf das Werk von Gallus Manser auseinander. Eine solche Erkenntnis verwirklicht sich nach den Regeln der Naturerkenntnis. Die besondere Rolle in der Beweisführung der Gotteexistenz schrieb Manser dem Kausalprinzip zu, das auf dem Grund des Seins als Wirkung die Erkenntnis des Seins als Ursache ermöglicht. Die Erkenntnis der Universalursache ermöglicht die Transzendentalanalogie, in der die Existenz die Rolle des Analogons (die gemeinsame Vollkommenheit) spielt und sich nach den bestimmten Proportionen aktualisiert sowohl in *ens ab alio*, als auch in *ens a se*. Letztlich ist die Lehre von Akt und Potenz der Grund der ganzen Beweisführung. Im Rahmen dieser Beweisführung muss man dem Sein als Wirkung die aktuell-potenziale Struktur zuschreiben, daraus wird klar, dass Sein als Wirkung immer eine Ursache bedarf, letztendlich eine solche die in sich rein Aktualität ist, das heißt die Universalursache. Darauf beruhen die Argumente, die hl. Thomas von Aquin in „quinquae viae“ verwendet.

Die Transzendentalanalogie ermöglicht auch die Erkenntnis der Gottesnatur. Diese Erkenntnis verwirklicht sich durch die absoluten Attribute, die dem Gott substanziell zukommen, weil sie der Inhalt der transzendentalen Begriffe enthalten. Deshalb kann der Gott als das Sein, das Wahre und das Gute erkannt werden. Schlussendlich fundiert die aktuell-potenziale Struktur des Kontingenzseins die Erkenntnis der Gottesnatur. Diese Struktur offenbart die Potenzialität der absoluten Attribute, die den Seienden zukommen. Obwohl diese Attribute eine Vollkommenheit bestimmen, sie tun das auf eine kontingente Weise. Aus diesem Grunde kann die Gotteswesenheit für sich aus dem Geschöpf nicht erkannt werden.