

KS. PIOTR MOSKAL
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin

PROBLEM POZNANIA BOGA W WYNIKU ROZUMOWANIA

We współczesnej filozofii Boga i religii rozważa się trzy możliwości uzasadnienia zdań o istnieniu Boga i trzy możliwości usprawiedliwienia ludzkich przekonań teistycznych: doświadczenie religijne, wiara w objawienie i rozumowanie. Prezentowany tekst dotyczy poznania Boga w wyniku rozumowania zarówno o charakterze filozoficzno-dowodowym, jak i o charakterze przedfilozoficznym.

A. PROBLEM DEMONSTRATYWNEGO POZNANIA BOGA

I. PROBLEM UZASADNIENIA TEZY TEISTYCZNEJ NA BAZIE POZNANIA NAUKOWEGO

Problematykę istnienia Boga wielokrotnie podejmowano w kontekście nauk przyrodniczych. I tak argumentowano za istnieniem Boga z faktu początku życia organicznego (J. Hontheim, A. Farges, B. Boedder, M. Sieniatycki, M. Monaco, J. Van der Meersch, J. Donat)¹ czy z wchodzącej w skład dynamicznego obrazu wszechświata hipotezy osobliwości początkowej (J. Jeans, A. Eddington, E. A. Milne, E. T. Whittaker, J. Donat, K. Wajs, I. Różycki i in.)².

W argumentacjach tych ewentualne zdanie o istnieniu Boga zostaje wywnioskowane ze zdania stanowiącego kreacjonistyczną interpretację hipotezy punktu

¹ Krytycznie o tej argumentacji pisze K. Kłósak (*W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Warszawa 1955, s. 107–256).

² Tamże, s. 11–106; K. Kłósak, *Teoria ekspansji przestrzennej wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 414–430; H. Piersa, *Ocena dowodu ze wzrostu entropii*, w: W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego Natura*, wyd. 2, Lublin 1968, s. 248–255, s. 255–261; L. Wciórka, „Wiedzieć, że jest Bóg”. *Elementy teodycei*, Poznań 1985, s. 141–149; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, wyd. 3, Lublin 1993, s. 171–183; J. Turek, *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu wszechświata*, w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 125–145.

osobliwego ewolucji wszechświata. Ta kreacjonistyczna interpretacja nie jest jednak rezultatem poznania przyrodniczego, ale filozoficznego. Mając to na uwadze, powiada się, że nauka nie rozwiązuje ani problemu istnienia Boga, ani zagadnienia kreacjonizmu³. Mamy więc do czynienia z próbą filozoficznej interpretacji jednego z modeli ewoluującego świata. Jaka jest wartość poznawcza tej interpretacji? Czy ma ona charakter koniecznościowy i nieobalalny? Otóż w rezultacie interpretacji hipotetycznego obiektu, jakim jest odnośny model kosmologiczny, otrzymuje się poznanie jedynie hipotetyczne.

Istnieje jeszcze inny sposób stawiania problemu Boga czy doprowadzania pod problematykę Boga na bazie nauk przyrodniczych⁴. Chodzi mianowicie o samą faktyczność matematycznego przyrodoznawstwa, możliwą dzięki racjonalności przyrody, jej matematyczności, liczbowej określoności, dzięki temu, że zawiera ona w sobie pewne informacje. Szukając racji owej racjonalności, wskazuje się na fakt stworzenia i pośrednio na Stwórcę⁵, na rozumny plan, według którego skonstruowana jest przyroda, na Transcendentną Granicę naszej wiedzy⁶, na pole racjonalności, które czyni się składnikiem tzw. pierwotnego aspektu natu-

³ Jan Paweł II naucza: „Pragnienie naukowego udowodnienia istnienia Boga oznaczałoby sprowadzenie Go do poziomu bytów naszego świata, a więc błąd metodologiczny już samej kwestii, kim jest Bóg. Nauka musi uznać swoje ograniczenia i swoją niemoc w dotarciu do istnienia Boga: nie może tego istnienia ani potwierdzić, ani zanegować” (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987, s. 112). W podobnym duchu wypowiadają się inni autorzy. Profesor fizyki teoretycznej P. Davies uważa, że „pytania »ostateczne« zawsze będą wykraczały poza zakres nauk przyrodniczych w ich zwykłym rozumieniu. [...] gdy przychodzi do podjęcia fundamentalnych kwestii związanych z istnieniem, nauka i logika zaczynają nas zawodzić. Nie chcę tu powiedzieć, że dają one niewłaściwe odpowiedzi, lecz że nie są w stanie odpowiedzieć na pytania typu »dlaczego« (w przeciwieństwie do »jak«), z którymi wtedy mamy do czynienia” (*Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1996, s. 13, 251). Z kolei fizyk, historyk nauki i teolog katolicki S. L. Jaki twierdzi, że „wszechświat tworzy prawdziwą i określoną całość wszystkich spójnie oddziałujących rzeczy. Dlatego jeżeli kosmolog odczuwa potrzebę wprowadzenia tej całości z jakiegoś innego czynnika, nie zajmuje się on już fizyką, lecz metafizyką. Bo wiem ów inny czynnik nie może być rzeczą, która oddziałuje z wszechświatem w sposób, w jaki oddziałują rzeczy. [...] kosmolog nie odwołuje się już do fizyki, kiedy stwierdza – jak robi to prof. Hawking – iż pełne zrozumienie wszechświata da odpowiedź na pytania: »Czemu jest on taki, jaki jest i dlaczego w ogóle istnieje?« Podnosząc takie zagadnienia kosmolog wprowadza kwestie metafizyczne dotyczące istnienia Stwórcy” (*Bóg i kosmologowie*, tłum. P. Bołtuć, Racibórz–Wrocław 1995, s. 65). Krytycznie ocenia wartość scjentystycznych argumentacji za istnieniem Boga wielu innych autorów. Por. np. Z. J. Zdybicka, *Naukowy obraz świata materialnego a problem poznania istnienia Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 11(1968) nr 2, s. 15–26; S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 229–240.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 117–121.

⁵ S. Jaki, dz. cyt., s. 54–55.

⁶ M. Heller, *Początek świata*, Kraków 1976, s. 183; tenże, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Tarnów 1998, s. 179–180.

ry Bożej⁷. Taki sposób stawiania problemu Boga również wykracza poza procedurę badań naukowych. Pytanie o rację matematyczności przyrody jest pytaniem filozoficznym, tyle że postawionym na bazie jednego tylko przejawu racjonalności świata. Ta bowiem nie wyczerpuje się w aspektach dostępnym matematycznemu przyrodoznawstwu.

II. PROBLEM UZASADNIENIA TEZY TEISTYCZNEJ W WYNIKU DOWODZENIA APRIORYCZNEGO

Nie wchodząc w kontrowersje związane z interpretacją intencji, którymi kierowali się twórcy tzw. dowodów ontologicznych⁸, podejmujemy następujący problem: czy można uzasadnić prawdziwość zdania o faktyczności realnego, pozapodmiotowego istnienia Boga, czyniąc przedmiotem analiz treść pojęcia Boga?

Oto fragment znanego *ratio Anselmi* z drugiego rozdziału *Proslogionu*⁹: „tenże sam głupiec, gdy słyszy to właśnie, co mówię: »coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane«, rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w jego intelekcie, nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest”. Otóż w intelekcie nie jest Bóg („coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”), ale określone rozumienie (pojęcie) Boga jako czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane. Jeśli zatem Anzelm pisze: „jest przynajmniej w intelekcie coś ponad co nic większego nie może być pomyślane [...]”. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie”, to prawdopodobnie chce powiedzieć, że treść pojęciowa: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane” nie może być tylko treścią pojęciową, istniejącą w intelekcie (w podmiocie poznającym), ale musi być także treścią pozapodmiotowo istniejącą. Anzelm argumentuje następująco: „Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym”. Oczywiście, czymś większym jest istnienie pewnej treści w rzeczywistości (pozaumysłowej) niż istnienie tej treści tylko w intelekcie. Ale treść sama: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, przez to, że istnieje w rzeczywistości, nie jest treścią bogatszą od tej samej treści, która istnieje tylko w podmiocie (w intelekcie). Tym bardziej treść poznawcza „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, pomyślana jako istniejąca w rzeczywistości, nie jest treścią bogatszą (większą) od tej samej treści, istniejącej tylko w inte-

⁷ J. Życiński, *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987, s. 170–185.

⁸ Por. np. J. Seifert, *Si Deus est Deus, Deus est. Refleksje nad dowodem ontologicznym św. Anzelmia w interpretacji św. Bonawentury*, przeł. M. S. Zięba, „Zeszyty Naukowe KUL”, 28(1985), nr 1, s. 15–28; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 143–150.

⁹ Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył I. E. Zieliński, Warszawa 1992, s. 145–146.

lekcie. I dlatego Anzelm nie ma racji, gdy w sposób następujący kontynuuje swą argumentację: „Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości”. Utrzymywanie, że treść: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane” istnieje tylko w intelekcie, nie prowadzi do wniosku, że treść „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane” utożsamia się z treścią „coś, ponad co coś większego może być pomyślane”. I dlatego można zasadnie pytać, czy treść: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, o której myślimy jako o istniejącej w rzeczywistości, faktycznie, także poza naszą myślą, realnie istnieje? Czy istnieje realnie treść: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”?

Całe rozumowanie Anzelmia zdaje się suponować, że istnienie rzeczy jest elementem doskonałościowym natury (treści) rzeczy, a nie tym, co stanowi o faktyczności tejże natury. Konsekwentnie zdaje się traktować istnienie Boga jako coś, co afirmowane jest nie w sądzie (zdaniu) egzystencjalnym¹⁰, ale w pojęciu Boga (jako czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane). Poza tym, czyniąc przedmiotem analiz określoną treść pojęcia „Bóg”, zakłada się poprawność określonego rozumienia natury Boga. To zaś zakłada jakąś inną czynność poznawczą, prowadzącą do określonego rozumienia Boga. Święty Anzelm deklaruje, że odnośne rozumienie natury Boga zaczerpnął z treści wierzeniowych: „A wierzymy zaisste, że jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”.

Kartezjusz przyjmuje wrodzony charakter idei Boga. Chociaż odróżnia istnienie rzeczy od jej istoty, to w zastosowaniu do Boga twierdzi w piątej medytacji, że „tak samo nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech jego kątów równa się dwóm prostym, albo od idei góry ideę doliny. Tak samo więc nie można pomyśleć sobie Boga (tj. bytu najdoskonalszego), któremu brak istnienia (a więc któremu brak jakiejś doskonałości) – jak pomyśleć górę bez doliny. [...] z tego, że nie mogę pomyśleć góry bez doliny, nie wynika, że gdzieś góra i dolina istnieją, tylko że góra i dolina są nierozdzielne, bez względu na to, czy istnieją, czy nie istnieją. Z tego zaś, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem, że On rzeczywiście istnieje, nie dlatego jakoby moja myśl mogła to sprawić albo jakiegokolwiek rzeczy narzucić jakąś konieczność, lecz przeciwnie, ponieważ konieczność samej rzeczy, tj. konieczność istnienia Boga, skłania mnie, bym tak myślał. Nie jestem bowiem w

¹⁰ Chodzi tu o sąd egzystencjalny w rozumieniu É. Gilsona (*Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 217–250) czy M. A. Krapca (*Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, w: *Dziela*, t. 8, Lublin 1994, s. 258–265).

możności pomyśleć sobie Boga bez istnienia (tj. bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości) – tak jak mogę sobie wyobrazić konia ze skrzydłami lub bez skrzydeł¹¹.

Kartezjusz nie jest konsekwentny w odróżnianiu istoty od istnienia. Traktuje bowiem fakt istnienia Boga jako najwyższą doskonałość istoty Boga. Jeżeli, jak utrzymuje Kartezjusz, Boga nie można pomyśleć bez istnienia, to znaczy, że to istnienie mimo wszystko traktowane jest jako pojęciowalny element natury (treści) Boga. Interpretacja faktu istnienia Boga jako elementu jego natury bierze się prawdopodobnie (tekst Kartezjusza nie jest dostatecznie jasny) z błędu utożsamienia (koniecznego) sposobu istnienia Boga z faktycznością istnienia Boga.

Pomylenie sposobu istnienia z faktycznością istnienia jest wyraźnie widoczne w dowodzeniu bł. Jana Duns Szkota, gdy pisze o pierwszej przyczynie: „jeżeli więc może ona istnieć, skoro nie jest to sprzeczne z jej istotą, to może istnieć sama z siebie, a tym samym [faktycznie] istnieje sama z siebie”¹². Otóż przejście do konkluzji „a tym samym [faktycznie] istnieje sama z siebie” jest nieuprawnione. Można się zgodzić ze Szkotem, że skoro pierwsza przyczyna może istnieć, to może istnieć sama z siebie. Ale z tego nie wynika, że ona faktycznie (sama z siebie) istnieje. Przecież problem pozostaje: czy taki byt – przyczyna istniejąca sama z siebie naprawdę faktycznie istnieje? Czy istnieje byt istniejący *a se*?

Także konkluzja modalnej wersji argumentu ontologicznego, przytoczonej przez C. Dore’a: „Istnienie Boga jest logicznie konieczne w aktualnym świecie, tzn. Bóg, maksymalnie wielki byt, istnieje”¹³, suponuje pomylenie sposobu istnienia z faktem istnienia.

Faktyczność istnienia Boga nie jest elementem doskonałościowym jego natury i dlatego nie jest afirmowalna w treści pojęcia „Bóg”. Toteż w wyniku analizy treści pojęcia „Bóg” nie da się uzasadnić faktyczności Boga, tzn. tego, że istnieje on w rzeczywistości pozapodmiotowej.

III. PROBLEM UZASADNIENIA TEZY TEISTYCZNEJ W DRODZE DOWODZENIA O CHARAKTERZE ANTROPOLOGICZNO-AKSJOLOGICZNYM

Osobną grupę dowodów istnienia Boga stanowią tzw. dowody antropologiczne czy antropologiczno-aksjologiczne, zwane też dowodami z życia duchowego człowieka. I tak formułowano różne wersje dowodu ideologicznego, zwanego dowodem z właściwości form poznania intelektualnego czy dowodem z

¹¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 90–91.

¹² Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, przejrzał I. E. Zieliński, Warszawa 1988, s. 34. Por. także I. E. Zieliński, *Nieskończoność Bytu Bożego w filozofii Jana Duns Szkota*, Lublin 1980, s. 61–62.

¹³ C. Dore, *Theism*, Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, s. 49 (tł. autora).

istnienia prawd wiekuistych (św. Augustyn, Kartezjusz, J. Hessen, F. Sawicki, J. D. Robert, S. Kowalczyk i in.)¹⁴.

Zasadniczy tok rozumowania św. Augustyna jest następujący. Ludzkie poznanie intelektualne cechuje się prawdą. Ta zaś jest konieczna ($7+3=10$ i inaczej być nie może), niezmienna (nie może się zmieniać) i wieczna (nie może przestać być). Tych wymienionych cech prawdy umysł nie może znaleźć ani w rzeczach, bo są przygodne, zmienne, mają początek i koniec w czasie, ani w sobie, bo sam też jest przygodny, zmienny i trwa w czasie. Jedynym sposobem wyjaśnienia wskazanych cech prawdy w ludzkim umyśle jest odwołanie się do boskiego oświecenia: ilekroć umysł wydaje sąd prawdziwy, tylekroć jest w kontakcie z tym, co niezienne i wieczne. Bóg jest przyczyną obecności wiecznej i nieziennej prawdy w zmiennym ludzkim umyśle¹⁵.

Czy rzeczywiście nie da się, jak sądził Augustyn, a po nim wielu innych, wyjaśnić tzw. prawd wiekuistych bez odniesienia się do Boga? Odpowiedź na to pytanie zależy od przyjętej charakterystyki bytowego statusu owych prawd odwiecznych. W duchu metafizycznego realizmu i realistycznej teorii bytu intencjonalnego¹⁶ trzeba powiedzieć, że skoro prawdy te istnieją, to są bytami. Mają więc stronę treściową i istnieniową. Prawdy te istnieją bądź istnieniem poznającego podmiotu, jako byty pierwotnie intencjonalne, bądź istnieniem określonego materiału pozapsychoicznego, jako byty wtórnie intencjonalne. Natomiast strona treściowa tych prawd tłumaczy się dostatecznie treścią poznawanego bytu. Treści tych prawd są treściami pierwotnie dostrzeżonymi w bycie. Jeżeli treści tych prawd nie zmieniają się, to dlatego że nie wszystko w bycie jest zmienne, a przeciwnie, są pewne konstanty bytu. Nie wszystko jest zrelatywizowane do czynników historyczno-kulturowych.

Oczywiście, można postawić dalsze pytanie o rację tego bytu, który jest przedmiotem ludzkiego poznania. Wówczas pojawia się konieczność afirmacji zdania o istnieniu Boga (boskiego intelektu czy boskich idei) jako bytowej racji treściowego uposażenia bytu będącego przedmiotem poznania, i w konsekwencji jako bytowej racji samych treści poznawczych, które istnieją istnieniem poznającego podmiotu. Będzie to jednak zasadniczo dowód istnienia Boga wychodzący z faktu racjonalności (inteligibilności) bytu przygodnego.

Inną grupę dowodów stanowią te, których punktem wyjścia jest fakt moralności. Zdaniem I. Kanta nie możemy w naszym myśleniu moralnym obyć się bez

¹⁴ Por. W. Granat, dz. cyt., s. 190–204; S. Kowalczyk, *Poznanie prawdy jako argument za istnieniem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 45–69; tenże, *Filozofia Boga*, s. 203–216.

¹⁵ Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, wyd. 2, Warszawa 1987, s. 73; tenże, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, wyd. 2, Warszawa 1982, s. 43–55.

¹⁶ Por. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, wyd. 2, w: *Dzieła*, t. 2, Lublin 1995, s. 367–424; tenże, *Ja – człowiek*, w: *Dzieła*, t. 9, wyd. 5, Lublin 1991, s. 235–259.

założenia, że Bóg istnieje. Przyjęcie istnienia Boga jest postulatem czystego rozumu praktycznego. Kant pisze: „powinniśmy starać się o urzeczywistnienie najwyższego dobra (które więc przecież musi być możliwe) [najwyższe dobro według Kanta to nie tylko dobro moralne, do którego prowadzi prawo moralne, ale także szczęśliwość – P. M.]. A zatem postuluje się także istnienie różniącej się od natury przyczyny całej natury, [przyczyny] która zawierałaby podstawę tego związku, mianowicie ściślej zgodności szczęśliwości z moralnością”¹⁷. Jak słusznie więc zauważa S. Kowalczyk¹⁸ czy J. L. Mackie¹⁹, w ujęciu Kanta podstawą afirmacji Boga nie jest istnienie absolutnych norm moralnych, ale postulat związania z dobrem moralnym ludzkiego szczęścia.

Ponieważ zdanie o istnieniu Boga jest dla Kanta tylko postulatem praktycznego rozumu, tym samym nie jest ono racjonalnie dowiedzioną tezą. Jak twierdzi sam Kant, z punktu widzenia rozumu teoretycznego jest ono tylko hipotezą. Preto uważanie – ze względu na zadane nam najwyższe dobro i ze względu na potrzebę Boga – za prawdę tego, że jest Bóg, stanowi czystą wiarę rozumową²⁰.

Newman upatruje w zjawisku sumienia dobrej racji dla przekonań teistycznych. Jego zdaniem sumienie jako imperatyw i sankcja dobrego postępowania „uczy nas nie tylko tego, że Bóg jest, lecz także, czym jest”²¹.

Argument deontologiczny akceptuje wielu współczesnych myślicieli, m.in. R. Garrigou-Lagrange, A. D. Sertillanges, P. Descoqs, J. Maritain, J. H. Walgrave, H. P. Owen, F. M. Sciacca, F. Sawicki, W. Granat, S. Kowalczyk²².

W sformułowaniu S. Kowalczyka argument ten ma następującą postać: „Ogół ludzi uświadamia sobie istnienie etycznych praw: naturalnych, powszechnych, niezmiennych (co do istoty) i kategorycznych. Istnienia tych praw nie tłumaczy zadowolająco inicjatywa jednostek, grup społecznych ani ujęta generalnie natura ludzka. Dlatego też pełnym wyjaśnieniem etycznej świadomości człowieka jest uznanie jego bytowej zależności od transcendentnego Rozkazodawcy – Boga”²³.

Tak sformułowany argument jest narażony na szereg uwag krytycznych²⁴, związanych z powszechnością i niezmiennością konkretnych norm etycznych funkcjonujących w różnych kulturach. Nie można zaprzeczyć, że w świadomości moralnej ludzi różnych kultur rozumienie tego, co dobre, jest częściowo odmienne. Trzeba również zauważyć, że świadomość moralna konkretnych ludzi bywa

¹⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 201.

¹⁸ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 243–247.

¹⁹ J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 137–143.

²⁰ J. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 203.

²¹ J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, wyd. 2, Warszawa 1989, s. 297.

²² Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 253–254.

²³ Tamże, s. 254. Na następnych stronach cytowanej pracy autor szczegółowo omawia przesłanki i wniosek zaproponowanego argumentu.

²⁴ Kowalczyk krytyki te zna i podejmuje z nimi dyskusję, por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 255–259.

uksztalowana przez kontekst historyczno-społeczno-kulturowy. Znana jest funkcja wychowawcza bądź demoralizująca prawa stanowionego, społecznego obyczaju czy ludzkiego autorytetu. Ludzie miewają wyrzuty sumienia z tytułu niespełnienia ludzkich oczekiwań lub niewypełnienia rozkazów, chociażby te nie były moralnie dobre.

Autorowi nie udaje się wykazać na bazie świadomości etycznej prawdziwości tezy o bytowej zależności człowieka od Boga. Źródłem tego niepowodzenia jest m.in. to, że autor punktem wyjścia swego argumentu czyni świadomość moralną ujętą w sposób właściwy dla humanistycznych nauk o moralności. Nie dokonuje metafizycznej interpretacji moralności i dlatego nie udaje mu się uzasadnić tezy o charakterze metafizycznym²⁵.

Bóg jest ostateczną racją moralnego działania człowieka i jako sprawca, i jako wzór, i jako cel. Jest ostateczną przyczyną sprawczą jako ten, który daje istnienie i podmiotu, i przedmiotu działania.

Jako wzór jawi się w rezultacie metafizycznej eksplanacji inteligibilności podmiotu i przedmiotu ludzkiego działania. O współmierności prawdy przedmiotu i treści sądu praktycznego, kierującego działaniem w stosunku do tego przedmiotu, informuje sumienie. Mając to na uwadze, można powiedzieć, że sumienie jest świadkiem bożej mądrości, że Bóg jest źródłem treści ogólnych norm moralnych, skoro ich sensem jest wskazanie prawdy o pewnych dziedzinach dobra, a przez to ułatwienie wyboru dobrego sądu praktycznego kierującego działaniem moralnym.

Jako cel jawi się Bóg wówczas, gdy poddamy ostatecznościowemu wyjaśnieniu fakt istnienia bytu-dobra będącego przedmiotem-celem ludzkiego działania. Ów konkretny cel jest, w świetle ostatecznościowych wyjaśnień, celem przez partycypację w celu ostatecznym. Rys obowiązywalności czy powinności w moralności bierze się stąd, że człowiek rozpoznaje swoje obiektywne przyporządkowanie do dobra, ostatecznie do dobra absolutnego. Człowiek jest bytem spencjalizowanym i w związku z tym obiektywnie nakierowanym na dobro. Toteż poznaje nie tylko to, co jest dobre, ale i to, że powinien dobro czynić²⁶.

Zatem teza o istnieniu Boga pojawia się dopiero jako rezultat ostatecznościowego wyjaśnienia istnienia i inteligibilności bytu-podmiotu i bytu-przedmiotu działania moralnego²⁷. I dopiero w świetle tezy o istnieniu Boga można interpretować sąd sumienia jako głos czy rozkaz Boga albo mówić o odpowiedzialności wobec Boga za popełnione czyny.

²⁵ Ponadto, jak się wydaje, autor nie dość jasno rozróżnia między analogiczną normą prawa naturalnego, pewnymi jego kategoryalizacjami w postaci ogólnych norm moralnych a konkretnym sądem praktycznym (sądem sumienia) kierującym konkretnym działaniem.

²⁶ Por. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, w: *Dziela*, t. 15, Lublin 1991, s. 55–145.

²⁷ Uzasadnienie zdania o istnieniu Boga w wyniku ostatecznościowej eksplanacji bytu przedstawimy w dalszej części rozprawy.

Problematyczna jest również możliwość uzasadnienia prawdziwości zdania o istnieniu Boga wychodząca od ludzkiej wolności. Krąpiec argumentuje następująco: „Z natury samego intelektu, mogącego poznawać w sposób nieograniczony, i z woli, dążącej do analogicznie ogólnego, a przez to nieskończonego dobra, wpływa akt wolnego działania, skoro konkretne byty i dobra nie mają przymuszającej i zniewalającej siły, pociągającej do koniecznego działania. Każdy bowiem konkretny przedmiot jawiący się jako dobro, poza dobrem nieskończonym (ale widzianym tylko intuicyjnie i bezpośrednio), posiada swe niedostatki, które mogą spowodować »odwrócenie się« ludzkiej woli od niego, a przez to samo zaniechanie działania lub wybór innego przedmiotu wprowadzie także z »brakami«, ale z jakichś innych racji bardziej przypadającego do gustu człowiekowi. Dlatego też wola ma możność zapanowania nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są adekwatne do dobra nieskończonego. Wolność więc człowieka wobec wszelkich dóbr, poza dobrem ostatecznym jawiącym się nam analogicznie ogólnie, jest zarazem argumentem istnienia dobra konkretnego nieskończonego – Absolutu, które wszakże może z konieczności pociągnąć człowieka tylko wówczas, gdy pojawi się jako dobro ujrzone samo w sobie intuicyjnie»²⁸.

Ściśle rzecz biorąc, cytowana wypowiedź Krąpca dowodzi tylko tego, że człowiek jest skierowany na dobro bez granic, że przedmiotem woli jest dobro jako dobro. To, czy taki realny byt-dobro bez granic faktycznie istnieje, stanowi odrębne zagadnienie. Zdanie o istnieniu tego dobra da się uzasadnić w wyniku metafizycznego wyjaśnienia przedmiotów ludzkiego wolnego działania. Wówczas Bóg, a ściślej mówiąc skierowanie ludzkiego życia ku Bogu, okazuje się przedmiotową racją ludzkiej wolności²⁹.

Również problematyczny charakter ma tak zwany argument eudajmologiczny. Argument ten, uznawany między innymi przez takich autorów, jak: R. Garrigou-Lagrange, F. Sawicki, H. de Lubac, J. de Finance, S. Kowalczyk³⁰, kładzie akcent na to, że ludzkie pragnienie szczęścia musi być zaspokojone, a zaspokoić je może tylko dobro absolutne, czyli Bóg. Kowalczyk w następujący sposób ujmuje argument eudajmologiczny: „wszyscy ludzie mają wrodzone pragnienie szczęścia; pragnienia tego nie potrafią zaspokoić żadne wartości ziemskie; dlatego winno istnieć Dobro absolutne – Bóg»³¹.

Święty Augustyn, św. Anzelm z Aosty, św. Bonawentura czy św. Tomasz z Akwinu zgodnie utrzymywali, że człowiek jest stworzony dla Boga, i że zjednoczenie z Bogiem stanowi o ostatecznym i pełnym szczęściu człowieka. Jednak żaden z nich nie zbudował formalnego dowodu istnienia Boga z pragnienia szczę-

²⁸ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 292.

²⁹ P. Moskal, *Życie dla Boga fundamentem wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20–25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 731–734.

³⁰ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 261–273.

³¹ Tamże, s. 269.

ścia. Dopiero bowiem w świetle informacji o istnieniu Boga, jako dobra absolutnego, można interpretować ludzkie pragnienie szczęścia bez granic jako przejaw przyporządkowania bytu ludzkiego do Boga. Natomiast nie ma przejścia od zdań mówiących, że człowiek szuka szczęścia, i że tego szczęścia nie mogą zrealizować dobra ziemskie, do zdania stwierdzającego istnienie Boga – dobra absolutnego. Z tego, że coś (szczęście) jest korelatem aktów intencyjnych, jeszcze nie wynika, że istnieje realnie byt realizujący odnośne pragnienie. Można co najwyżej przytaczać pewne racje stosowności, że mianowicie wypada, aby ludzkie pragnienie pełnego szczęścia nie było bezprzedmiotowe. Taka racja jest jednak bardzo słabym argumentem.

Niektórzy autorzy, jak np. W. Granat czy L. Wciórka, proponują sprowadzenie tego dowodu do dowodu z przygodności bytu: poszukiwanie przez człowieka szczęścia traktują jako przejaw ludzkiej przygodności³². Jednak w takim ujęciu dowód eudajmologiczny traci swoją specyfikę, stając się partykularyzacją dowodu z istnienia przygodnego.

IV. PROBLEM UZASADNIENIA TEZY TEISTYCZNEJ W WYNIKU DOWODZENIA INDUKCYJNEGO

Swinburne³³ jest tym analitycznym filozofem religii, który usiłuje znaleźć uzasadnienie dla religii w wyniku formułowania argumentów na rzecz teizmu. Jest to więc jakaś próba podjęcia problematyki metafizycznej, tyle że dokonana na sposób przyjęty w metodologii współczesnej nauki. Autor deklaruje, że w argumentacji za istnieniem Boga posługuje się rozumowaniem indukcyjnym, prowadzącym do wniosku, że istnienie Boga jest bardziej prawdopodobne niż nieprawdopodobne. Nie zgadza się z tezą Tomasza, że w odnośnej kwestii można otrzymać poznanie koniecznościowe.

Schemat rozumowania Swinburne'a jest następujący: „Rozważa się pewne zjawisko *Z*. Twierdzi się, że *Z* rodzi zdziwienie, jest niezwykle, nie należy się go spodziewać przy normalnym biegu rzeczy. Należy się go jednak spodziewać, jeżeli istnieje Bóg, ponieważ On ma moc sprawienia *Z* oraz (z pewnym prawdopodobieństwem) może dokonać takiego wyboru. Zatem pojawienie się *Z* jest racją przypuszczenia, że istnieje Bóg”³⁴. Zdaniem autora poszczególne dowody, tak zwane dobre C-indukcyjne dowody, sumują się i prowadzą do wniosku, tak zwa-

³² W. Granat, dz. cyt., s. 221–222; L. Wciórka, dz. cyt., s. 170.

³³ R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979; tenże, *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999; tenże, *Dowody na istnienie Boga*, przeł. P. Kawalec, [mps s. 15], por. K. M. Parsons, *God and the Burden of Proof. Plantinga, Swinburne, and the Analytic Defense of Theism*, Buffalo, New York 1989; J. L. Mackie, *Cud teizmu*, s. 123–131, 158–172, 189–194.

³⁴ R. Swinburne, *Dowody na istnienie Boga...*, s. 2.

nego P-indukcyjnego dowodu, że istnienie Boga jest bardziej prawdopodobne niż nieprawdopodobne.

W argumentacji Swinburne'a zdanie o istnieniu Boga ma charakter tylko prawdopodobieństwowy. Zastosowana metoda eksplanacji różnych zjawisk nie pozwala na rozpoznanie Boga jako jedyne go możliwego wyjaśnienia faktu *Z*. Autor nie dochodzi do takiego momentu, w którym negacja zdania o istnieniu Boga stanowi rezygnację z wyjaśnienia faktu (zjawiska) *Z*.

V. UZASADNIENIE TEZY TEISTYCZNEJ W WYNIKU DOWODZENIA METAFIZYKALNEGO

Jak wcześniej pokazano, szereg prób uzasadnienia zdania o istnieniu Boga, a w konsekwencji i wykazania prawdziwości przekonań teistycznych, jest wadliwych. Istnieją jednak takie procedury poznawcze, w rezultacie których otrzymuje się nieobalalne, koniecznościowe poznanie, że istnieje Bóg rozumiany jako Absolut, będący przyczyną świata (kosmosu i człowieka). Są to metafizyczne procedury wyjaśniania rzeczywistości, które dostrzegają tzw. substrukturę bytową (złożenia bytowe), a na jej bazie fakt niesamozrozumiałości odnośnego bytu i możliwość wyjaśnienia go przez wskazanie na konieczność istnienia bytu samozrozumiałego.

Powszechnie przyjmuje się, że po raz pierwszy w dziejach filozofii naukowy (w sensie klasycznym) dowód na istnienie Boga sformułował Arystoteles. Jest to dowód w swym rdzeniu metafizyczny, uwarunkowany arystotelesowską teorią poznania i bytu, ale wbudowany w ówczesny naukowy obraz świata. Jest to dowód z ruchu rozumianego i fizycznie, jako zmiana lokalna, i metafizycznie, jako przejście z możności do aktu³⁵.

Prawdopodobnie najbardziej znaną postacią metafizycznego dowodzenia zdania o istnieniu Boga jest „pięć dróg” św. Tomasza z Akwinu: z ruchu, z przyczynowości sprawczej, z przygodności bytów, ze stopni doskonałości bytów i z celowości³⁶. Jest rzeczą znaną, że wokół tomaszowej argumentacji narosła olbrzymia literatura o charakterze krytycznym, komentująco-precyzującym, interpretującym krótkie sformułowania „pięciu dróg” w świetle szerszego kontekstu myśli Akwinaty, a nawet w świetle współczesnej postaci metafizyki (neo)tomistycznej.

Nie przytaczamy dobrze znanych tekstów poszczególnych „dróg” ani nie wchodzimy w istniejącą wokół nich dyskusję. Podejmujemy natomiast próbę refleksji o charakterze przedmiotowym: będąc dalecy od zamiaru wyczerpania problematyki teodycealnej, formułujemy jeden wątek metafizycznej eksplanacji

³⁵ Por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.

³⁶ *STh* I q. 2 a. 3. Nie są to, oczywiście, jedyne tomaszowe sformułowania argumentów za istnieniem Boga.

rzeczywistości, prowadzący do konieczności afirmacji istnienia bytu absolutnego. Próba ta, co zrozumiałe, jest inspirowana istniejącą refleksją metafizykalno-teodycealną, zwłaszcza tekstami samego Tomasza, a także M. A. Krapca teorią transcendentaliów i jego komentarzem do „pięciu dróg”³⁷. Nie znaczy to jednak, by naszym zamiarem była prezentacja czy rekonstrukcja poglądów któregoś z autorów.

Procedurę eksplanacyjną rzeczywistości, która prowadzi do zdania o istnieniu bytu absolutnego, można traktować jako dowód prawdziwości zdania o istnieniu Absolutu (Boga). Nie jest to dowód w sensie rozumowania dedukcyjnego, ale dowód rozumiany szerzej, jako rozumowanie uzasadniające niezawodnie jakieś zdanie w oparciu o zdania wcześniej przyjęte (ostatecznie przyjęte na podstawie intuicji bytu)³⁸. Ponieważ zdanie o istnieniu Absolutu pojawia się w tym rozumowaniu jako jedyne możliwe wyjaśnienie rzeczywistości, zdanie to ma charakter tezy, a nie hipotezy: jest wyrazem poznania nieobalalnego, a nie jedynie, jak na przykład u Swinburne’a, prawdopodobieństwowego. Jak trafnie zauważa É. Gilson, negacja istnienia Absolutu nie skazuje nas na afirmację absurdu³⁹. Negacja ta skazuje nas jednak na odrzucenie jedynego możliwego wyjaśnienia pewnych podstawowych aspektów rzeczywistości. Jednak dla jakiej racji można by zakwestionować uzyskane wraz z tezą o istnieniu Boga wyjaśnienie świata?

Oto nasza propozycja jednego z wielu możliwych sformułowań dowodu z przygodności świata:

Poszczególne byty: ludzie, zwierzęta, rośliny, gwiazdy, dzieła sztuki itd. powstają i giną, stając się substratem dla innych bytów. Powstają i giną także różne procesy, działania i inne niesamodzielne stany bytowe.

Fakt przemijalności bytów odsłania ich przygodność, ich niekonieczny charakter: istnienie tych bytów nie tłumaczy się ich naturą. Byty te nie istnieją na mocy tego, czym (kim) są. Jeżeli na pytanie: „Dlaczego kumak kumka, a nie szczeka?”, odpowiedź brzmi: „Bo jest kumakiem”, to na pytanie: „Dlaczego kumak istnieje?”, odpowiedź nie brzmi: „Bo jest kumakiem”.

Skoro istnienie bytów przygodnych nie tłumaczy się ich naturą, to można postawić problem jakiegoś innego czynnika, który byłby racją ich istnienia. Dzięki czemu te byty istnieją? Wskazywanie na inne byty przygodne, które też nie istnieją na mocy swej natury, nie dostarcza odpowiedzi na pytanie o rację istnienia w ogóle.

³⁷ M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 2, Lublin 1978, s. 106–220; tenże, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 11–55.

³⁸ Na temat zasadności określania procedur poznania Absolutu terminem „dowód” patrz: S. Kamiński, *Jak filozofować*, s. 223–224.

³⁹ É. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996, s. 174–175. Przeciwnego zdania jest M. A. Krapiec gdy twierdzi, że afirmacja istnienia Absolutu chroni intelekt od absurdu (por. *Filozofia i Bóg*, s. 55; *Metafizyka*, s. 519).

Zatem jedynym wyjaśnieniem istnienia bytów przygodnych jest Absolut – taki byt, który istnieje na mocy swej natury. Nie znaczy to, że natura (treść) tego bytu jest przyczyną jego istnienia, ale znaczy to, że natura tego bytu i jego istnienie są tym samym. Gdyby tak nie było, to trzeba by przyjąć, że albo istnienie Absolutu jest uprzączynowane przez czynnik w stosunku do Absolutu zewnętrzny, albo istnienie Absolutu jest uprzączynowane przez istotę Absolutu. W pierwszym wypadku Absolut nie byłby Absolutem (bo byłby uprzączynowany), w drugim wypadku niebyt (natura jako nie-istnienie) byłby racją bytu (istnienia)⁴⁰. Absolut jest więc, jak mówi Tomasz, *suum esse*⁴¹, *ipsum esse*⁴² czy *suum esse subsistens*⁴³. Nie mamy bezpośredniego poznania takiego bytu. Nie da się go pojąć⁴⁴. Ale tylko taki byt jest realnym wyjaśnieniem istnienia bytów, które nie istnieją na mocy swej natury. Świat, który jest przygodny, istnieje, bo jest w jakiś sposób przez ten byt chciany, aby był. Świat jest następstwem woli-miłości: jest chciany przez Absolut, aby był. Ponieważ Absolut, przez to, że jest samym istnieniem, jest radykalnie inny od świata, nie wchodzi tu w grę pochodzenie przez emanację czy inną transformację tego Absolutu. Świat jest „z niczego”.

Rzeczywistość, która jest przygodna, jest zarazem racjonalna. Poszczególne byty-konkrety mają swoją określoną treść, swoją bardziej lub mniej złożoną strukturę. Byty samodzielne (podmioty) emanują ustrukturuwane działania. Poszczególne konkretne pozostają między sobą w określonych relacjach i korelacjach, stanowiących o uporządkowaniu świata. Te struktury i relacje są czymś niesprzecznym. Poszczególne człony tych struktur-relacji są bytową (realną, konkretną) racją dla innych członów i całości konkretów i całości wszechświata. A zatem rzeczywistość ma charakter racjonalny, a nie irracjonalny. Tę racjonalność świata odsłaniają stopniowo różne typy nauk, nastawione na śledzenie różnego typu struktur-relacji. Przykładem takiego odkrycia racjonalności świata jest teza o matematyczności przyrody.

A zatem Absolut, będąc racją istnienia bytu przygodnego, jest racją istnienia bytu przygodnego, który jest racjonalny. A ponieważ racjonalność bytowa to nie coś dodanego do bytu, ale sam byt, sama rzeczywistość w aspekcie swej tożsamości, niesprzeczności i realnych racji, Absolut jest racją istnienia racjonalności bytowej. Inaczej mówiąc, Absolut określa racjonalność świata. Jako radykalnie inny niż świat, nie może tego czynić na drodze emanacji czy innego fizycznego przejawiania się w świecie, ale czyni to na sposób intelektualny, na sposób stwórczego poznania. W tym sensie jest intelektem-mądrością-opatrnością-prawem-wzorem.

⁴⁰ Por. *STh* I, q. 3, a. 4.

⁴¹ *STh* I, q. 2, a. 1.

⁴² *STh* I, q. 3, a. 7.

⁴³ *STh* I, q. 7, a. 1.

⁴⁴ Chociaż posługujemy się terminem (według niektórych autorów – deskrypcją) i pojęciem „Bóg”, to jednak nie da się poznać istoty Boga za pośrednictwem jakiegokolwiek przygodnego pośrednika poznania (wyobrażenia czy pojęcia rozumianego jako *medium quo*), por. *STh* I, q. 12, a. 2.

Byt istniejący jako czynnik określający intelektualnie (stwórcze poznanie) strukturę rzeczywistości i jako chcący (stwórcza miłość), aby świat był, ma istotne znamiona bytu osobowego (a nie bezosobowej zasady). Jako racja wszelkiej doskonałości świata jest najdoskonalszy, a jako *suum esse subsistens* jest nie tylko najdoskonalszy, ale jest samą doskonałością. Nie zawiera bowiem w sobie niczego, co by limitowało doskonałość jego istnienia.

W tym miejscu pojawia się problem następujący: metafizycznym rozumieniem rzeczywistości posługuje się niewielu ludzi. Skąd więc biorą się ludzkie przekonania teistyczne?

Prawdopodobnie większość ludzi czerpie przekonania religijne, te właściwe poznaniu przez wiarę, i te właściwe poznaniu naturalnemu, ze swojego środowiska społeczno-kulturowego na zasadzie zaufania ludzkiemu autorytetowi. Zresztą ze środowiska tego są przejmowane nie tylko religijne przekonania. Ale niezależnie od filozoficznego poznania Boga czy poznania Boga przejmowanego ze wspomnianego środowiska, człowiek dysponuje przedfilozoficznym poznaniem Boga.

B. PROBLEM PRZEDFILOZOFICZNEGO POZNANIA BOGA

O istnieniu naturalnego (niezależnego od nadprzyrodzonego objawienia) poznania Boga, poznania niekoniecznie filozoficznego, wspominają księgi biblijne. I tak autor Księgi Mądrości nazywa głupcami tych ludzi, którzy z wielkości i piękna stworzeń nie poznali Stwórcy⁴⁵, a św. Paweł w Liście do Rzymian pisze, że nie mogą wymówić się od winy ci, którzy nie poznali Boga z jego dzieł⁴⁶.

Święty Tomasz z Akwinu wielokrotnie powtarza, że istnieje dowodowe (*per demonstrationem*) poznanie tego, że Bóg istnieje⁴⁷ i przeprowadza na pięciu drogach dowody tego istnienia⁴⁸. Zaznacza jednak, że to demonstratywne poznanie Boga jest trudne, dostępne dla niewielu ludzi i to po długim czasie badań oraz z domieszką błędów⁴⁹. Ale Akwinata oprócz demonstratywnego przyjmuje inne, też *per rationem naturalem*, poznanie Boga. I tak, rozważając zagadnienie sposobów poznania Boga, mówi ogólnie o poznaniu (*cognitio*) Boga na podstawie rzeczy zmysłowych. Nie charakteryzuje tego poznania jako *demonstratio* czy *probatio*⁵⁰. W innym miejscu wyraźnie mówi o istnieniu pewnego ogólnego, niejasnego i zawierającego liczne błędy poznania Boga, które dotyczy większości ludzi: „*Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest [...] quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem perve-*

⁴⁵ Mdr 13, 1–9.

⁴⁶ Rz 1, 18–20.

⁴⁷ Por. np. *STh* I, q. 2, a. 2; *CG* I, 12.

⁴⁸ *Deum esse quinque viis probari potest* (*STh* I, q. 2, a. 3).

⁴⁹ *STh* I, q. 1, a. 1; *CG* I, 4; III, 39.

⁵⁰ *STh* I, q. 12, a. 12.

nire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus"⁵¹. To natychmiastowe i niewyprecyzowane poznanie Boga jako źródła ładu w świecie Tomasz kontrastuje z poznaniem demonstratywnym, spełniającym rygory poznania naukowego⁵².

Współcześnie wielu myślicieli podjęło próbę charakterystyki owego przedfilozoficznego poznania Boga. Jako pierwszy uczynił to J. Maritain w pracy *Approches de Dieu*. Autor zauważa: „W swojej pierwotnej żywotności dążenie rozumu ludzkiego do Boga jest rozumowaniem naturalnym, to znaczy rozumowaniem typu intuicyjnego, od początku do końca przemożnie ożywianym i podtrzymywanym przez błyski intuicyjnego poznania istnienia. Intuicja istnienia, dostrzegłszy w jakiejś istniejącej rzeczywistości byt-z-nicością, sprawia, że umysł pojmuje nieuniknioność bytu-bez-nicości. [...] to naturalne poznanie jest czymś w rodzaju poznania nieskażonego, tzn. wolnego od wszelkiej dialektyki. Poznanie takie bogate jest w pewność, pewność nieodpartą, choć w stanie logicznie niedoskonałym; nie przekroczyło ono jeszcze progu dowodu naukowego [...]”⁵³. Poznanie to przebiega zdaniem Maritaina w dwóch etapach. Etap pierwszy to pierwotna intuicja bytu, obejmująca dostrzeżenie istnienia różnych rzeczy niezależnych od człowieka, odczucie własnego istnienia człowieka jako kruchego, zależnego od innych bytów, zagrożonego zniszczeniem, wreszcie uświadomienie sobie przez człowieka, że jego i innych rzeczy istnienie implikuje istnienie absolutne, wolne od nicości i śmierci. Etap drugi to zawarte w owej pierwotnej intuicji szybkie, spontaniczne rozumowanie bez słów, w trakcie którego człowiek rozpoznaje to, że podlega śmierci i zależy od wszechświata, że byt-z-nicością, którym on jest, implikuje byt-bez-nicości, że cały wszechświat jest bytem-z-nicością, że wobec tego istnieje przewyższający całą naturę byt-bez-nicości – Bóg.

Według M. Jaworskiego „nasze przedfilozoficzne poznanie Boga polega na doświadczeniu, na tego rodzaju intuicji istnienia bytu przygodnego w różnych jego aspektach, w którym i poprzez który stwierdzamy Byt Absolutny. [...] nie jest to intuicja Boga w Jego istocie, ale raczej – intuicja – widzenie poprzez rzeczy i dlatego zostaje zachowany charakter poznawania *quia* – a nie *propter quid*, a więc od tego, co jest późniejsze, dochodzimy do tego, co jest wcześniejsze”⁵⁴.

Jan Paweł II naucza, że człowiek, zanim jeszcze wymówi swoje „wierzę”, już ma jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi wysiłkiem swego rozumu, i że jest ogromnie dużo dróg poznania Boga. Najczęściej drogi te biegną poprzez do-

⁵¹ CG III, 38.

⁵² Chodzi oczywiście o poznanie naukowe według arystotelesowskiej koncepcji nauki.

⁵³ Korzystamy z następującego tłumaczenia odnośnego fragmentu książki J. Maritaina: *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, w: *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 162–168; cyt. s. 166–167.

⁵⁴ M. Jaworski, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, w: *Studia z Filozofii Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 333–346, cyt. s. 345–346.

świadczenie życiowe człowieka. Papież zauważa także, że świat dany czy to w poznaniu potocznym, czy naukowym, prowokuje niejako pytanie o ostateczną czy najgłębszą przyczynę, a więc pytanie o Boga⁵⁵.

O spontanicznym, naturalnym, przedfilozoficznym poznaniu Boga mówią także inni autorzy: A. Dondeyne, É. Gilson, A. Brunner, H. Duméry, B. Welte, S. Kowalczyk⁵⁶ czy M. A. Krąpiec⁵⁷.

Przedfilozoficzne poznanie Boga bywa nie tylko poznaniem informującym o istnieniu Boga, ale także, zwłaszcza gdy opiera się na doświadczeniu ludzkiego losu, rozpoznaniem Boga jako jedyne go bytu adekwatnego w stosunku do ludzkich oczekiwań. O tym typie przedfilozoficznego poznania Boga mówią Z. J. Zdybicka i M. A. Krąpiec.

W ujęciu Zdybickiej człowiek doświadcza swego istnienia jako istnienia krucho go, przygodnego, wyznaczonego faktem narodzin i śmierci, naznaczonego przeżyciem szczęścia i cierpienia. Doświadczenie to rodzi w człowieku potrzebę umocnienia swego istnienia dzięki bytom przyrodniczym, kulturowym, a przede wszystkim osobowym. Byty te spełniają oczekiwaną rolę tylko do pewnego stopnia i do pewnego czasu. W pewnym momencie, zwłaszcza w obliczu śmierci, okazują się bezsilne. Człowiek nie chce umierać, a perspektywa śmierci wyzwala w nim pytania o źródło i sens ludzkiego życia (i w ogóle – istnienia świata). Pragnienie trwania, otwarcie na prawdę, dobro i miłość, jest wyrazem poszukiwania tego, który umocniłby ludzkie kruchoe istnienie. To przedfilozoficzne doświadczenie własnej przygodności, potrzeby umocnienia w bytowaniu i otwarcia na prawdę, miłość i wolność ukazuje otwartość człowieka na Boga i stanowi źródło pojawienia się myśli o Bogu oraz naturalną podstawę wszelkiej religii. Człowiek, „czytając” siłą swego intelektu rzeczywistość, która jest określona, niesprzeczna i uprzyczynowana, w naturalny sposób dochodzi do afirmacji Boga⁵⁸.

Według Krąpca na bazie poznawczego zetknięcia się z realnym światem rodzi się w człowieku sproblematyzowanie jego osobistego istnienia w świecie istniejących bytów. Człowiek przeżywa i afirmuje swoją bytową przygodność. Proces ten obejmuje w pierw afirmację bytowości człowieka, a zarazem dostrzeżenie utracalności ludzkiego życia. Z kolei następuje próba umocnienia przygodnego ludzkiego bytowania poprzez różne formy zawierzenia bytom drugim (rodzinie,

⁵⁵ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 42, 112–120.

⁵⁶ Podaję za: M. Jaworski, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, s. 333–346; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 40–42.

⁵⁷ Por. odpowiedź autora na pytania kwestionariusza Papieskiej Rady do Spraw Dialogu z Niewierzącymi, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. B. Bejze, wyd. 2, Warszawa 1994, s. 134–141, tu s. 140.

⁵⁸ Z. J. Zdybicka, *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 30(1982), z. 2, s. 5–13; także, *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 33–34(1985–1986), z. 2, s. 15–39; także, *Pytania o istnienie Boga i o możliwość ateizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 31(1988), nr 2, s. 3–17; także, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 35–52.

społeczeństwu). Jednak to utwierdzenie przygodnego bytowania przez zawierzenie innym bytom przygodnym okazuje się zawodne, ponieważ jest nieskuteczne, i ponieważ człowiek świat bytów innych, także osobowych, także siebie samego, transcenduje. Byty te są nieadekwatne w stosunku do ludzkich potrzeb. Krąpiec pisze: „Po prostu ani inna bytująca osoba przygodna, ani zespół wszelkich bytów przygodnych nie jest i nie może się stać konieczną racją mego osobistego bytowania przygodnego. I dlatego człowiek transcenduje siebie i świat [...] spontanicznie i natychmiast rozumie, że potrzebuje współmiernej do transcendującego swego ducha, równie transcendentnej, osoby w stosunku do siebie samego i w stosunku do całego świata. I tę osobę nazywa Bogiem. [...] Bóg jawi się mgliście jako racja przygodnego bytowania osoby”. W ten sposób, na tle przeżycia przygodności bytowej, pojawia się, zdaniem autora, postawa religijna⁵⁹.

Przedfilozoficzne (niefilozoficzne) poznanie Boga jest faktem. Jak się wydaje, przebiega ono różnie u różnych ludzi, i tym, przynajmniej częściowo, należy tłumaczyć pewne rozbieżności wśród autorów podejmujących się jego charakterystyki czy rekonstrukcji. Ale bez tego poznania nie wyjaśnimy faktu obecności u ludzi przekonań teistycznych. Doświadczenie religijne suponuje bowiem bytowo wcześniejsze poznanie Boga⁶⁰. Podobnie poznanie Boga przez wiarę w objawienie suponuje bytowo wcześniejszą wiedzę o istnieniu Boga. Odwoływanie się do kontekstu społeczno-kulturowo-dziejowego, jako do źródła przekonań teistycznych, nie daje odpowiedzi na pytanie o obecność w kulturze tychże przekonań. Z kolei poznanie metafizyczne jest faktem stosunkowo rzadkim wśród ludzi i, co nie mniej ważne, historycznie rzecz biorąc, późniejszym niż przekonania teistyczne i religia.

Zarówno filozoficzne, jak i przedfilozoficzne poznanie Boga jest możliwe dzięki zdolności ludzkiego intelektu do poznania świata – świata przygodnego, racjonalnego, uprzyczynowanego. Taki właśnie świat, jako czytelny dla ludzkiego intelektu i pozwalający wnioskować o istnieniu Stwórcy, słusznie jest określany jako naturalne objawienie Boga. Jan Paweł II wyraża tę prawdę w następujący sposób: „autor [Księgi Mądrości – P. M.] stwierdza, iż właśnie przez rozumowe poznawanie przyrody można dotrzeć do Stwórcy: »Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę« (Mdr 13, 5). Zostaje tutaj dostrzeżony pierwszy stopień Bożego Objawienia, czyli właśnie wspaniała »księga natury«: odczytując ją przy pomocy narzędzi właściwych ludzkiemu rozumowi, można dojść do poznania Stwórcy”⁶¹.

⁵⁹ M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 27–36, 218–221; cyt. s. 30–31.

⁶⁰ Por. P. Moskal, *Doświadczenie religijne racją przekonań teistycznych i religii?*, w: *Słowo Boga i drogi człowieka*, red. Z. Machnikowski, Tczew–Pelplin 1998, s. 193–220.

⁶¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 19.