

ALBERT M. KRAPIEC O. P.

## POZNAWALNOŚĆ BOGA W NAUKACH SZCZEGÓŁOWYCH I W FILOZOFII

Temat odczytu jest zbyt obszerny, by mógł być jakoś minimalnie przedstawiony i dostatecznie uzasadniony. I dlatego chodzi raczej o wskazanie pewnych tylko linii rozwojowych myśli, aniżeli o rozwiązanie samego zagadnienia, które musi się dokonywać w bardzo zmudnych etapach pracy, a na to można sobie pozwolić jedynie w studium osobistym. Proszę więc nie traktować tego wykładu jako jakiegoś dyskursu rozwiązującego problem, ale jako informację, i to chyba z dziedziny metanauki, wskazującej na jakich liniach leży możliwość rozwiązania tytułowego zagadnienia.

### 1

Gdy mówimy o poznawalności Boga, chodzi nam, rzecz jasna, o poznanie naukowe. Różni się ono od poznania przednaukowego, ale jak? Nie zawsze mamy wypracowane kryterium rozróżniające oba typy poznania. Otóż w każdej dziedzinie nauk mamy inny typ naukowego poznania. I w filozofii mamy również swoisty typ poznania naukowego. Najogólniej jednak (tu ryzykuję może jakąś własną próbę podania kryterium odróżniającego poznanie przednaukowe od poznania naukowego) przez poznanie naukowe *sensu stricto* będziemy rozumieli takie, w którym człowiek nie nabywa wiadomości skądkolwiek, ale w którym sam osobiście dokonuje uzasadnień proporcjonalnych do treści przyjmowanej tezy. Wytłumaczę. Rodzimy się i nabywamy od pierwszych dni naszego życia różne wiadomości. Umysł nasz jest chłonny w stosunku do otaczającego nas świata. Wiadomości nabywamy zarówno w jakimś bardzo prymitywnym doświadczeniu jak i w procesie intelektualnego bogacenia się, w etapach nauki szkolnej, a nawet studiów uniwersyteckich. Wszystko to nie jest jeszcze poznaniem naukowym *sensu stricto*. Jak długo bowiem jesteśmy bierni, jak długo nabywamy tylko wiadomości i nie dokonujemy osobistych uzasadnień; jak

długo czerpiemy i „na wiare” przyjmujemy od zewnątrz treści poznawcze — tak długo znajdujemy się w stadium poznania przednaukowego. Poznanie naukowe kształtuje się tam, gdzie człowiek osobiście dokonuje uzasadnień dla przyjętej tezy. Uzasadnienia te mają być proporcjonalne w stosunku do danej tezy. Cały więc szereg wyników nauk danego typu może być uważany za poznanie przednaukowe w stosunku do jakiejś innej nauki, w której człowiek dokonuje osobistych uzasadnień. I w tym też sensie możemy posługiwać się w filozofii wynikami nauk szczegółowych, w których sami nie jesteśmy jakoś zaangażowani. Przyjęcie wyników tych nauk — chociażby były one nawet bardzo specjalistyczne, jeśli są tylko przyjęte przez nas do wiadomości — w stosunku do myślenia uzasadnionego, jakiego dokonujemy w filozofii, będzie zespołem poznania przednaukowego. Możemy więc powiedzieć, że filozofia wychodzi z przednaukowych danych, oraz danych historycznych, zwłaszcza historii filozofii. I takie są tylko źródła filozoficznego myślenia.

## 2

Przyjrzyjmy się teraz pobieżnie różnym rodzajom nauk i starajmy się wysledzić na ich terenie możliwości poznania Boga.

Jak wiadomo z ogólnej metodologii, nauki dzielą się na formalne i realne. W naukach realnych możemy wyróżnić dwojaki poziom: a — nauk szczegółowych i b — nauk ogólnych, filozofii. I taki podział obejmowałby chyba adekwatnie stan znanego dzisiaj kompleksu nauk. Nauki formalne dotyczą dziedziny logiki i matematyki, która jest prawdopodobnie częścią logiki.

Pytamy, czy w obrębie nauk formalnych, ściślej, czy przy pomocy matematyki możemy w jakimś sensie dojść do poznania Boga? Czy matematyka może nam posłużyć do poznania Boga? Były takie teorie. Starano się zastosować matematyczny rachunek prawdopodobieństwa do sprawy poznania Boga. Teorie takie były ciekawe, ale z różnych powodów bezskuteczne. Tutaj jednak, aby zdać sobie sprawę z samych podstaw niestosowalności nauk formalnych do omawianej materii, musimy się nieco zastanowić nad samą strukturą bytu matematycznego (logicznego), który właśnie jest przedmiotem nauk formalnych. Wiemy, że żadna nauka nie może wyjść poza swój przedmiot. Jeśli zatem określimy strukturę przedmiotu, będziemy od razu mieli odpowiedź, czy w obrębie danej nauki leży możliwość poznania Boga, czy też nie.

Jaki jest przedmiot nauk formalnych? Są nimi konstrukcje myślowe. Nauki formalne zajmują się (mówiąc językiem tradycyjnym) bytami intencjonalnymi i relacjami, jakie się znajdują pośród bytów

intencjonalnych. Byty intencjonalne, struktury myślowe, mimo ich oderwania od konkretności są jakoś pochodne w stosunku do rzeczywistości; nie spadają „z nieba” jak *deus ex machina*; my przy pomocy naszego wysiłku umysłowego je tworzymy. To my przy pomocy tak lub inaczej pojętej abstrakcji dokonujemy ich konstrukcji. I dlatego że dokonaliśmy konstrukcji bytu intencjonalnego i oderwali go jakoś od rzeczywistości, możemy się posłużyć tymże bytem do dokonania odpowiedzialnego poznania rzeczywistości, do dokonania poznania pomiarowego samych konkretności. I rzeczywiście matematyka ma ogromne zastosowanie do poznania rzeczywistości. Ale zastosowanie to opiera się na źródłach pochodzenia matematycznych konstrukcji. W swej jednak strukturze byt matematyczny (byt nauk formalnych) jest oderwany od rzeczywistości, jest, czystą konstrukcją myślową.

Jako konstrukcja myślowa nie może służyć za narzędzie poznania Boga. Dlaczego? Dlatego, że Bóg z zasady *a priori* — chociaż jeszcze nie wiemy czy istnieje czy nie — ma być bytem realnym i niematerialnym. Przy pomocy zaś oderwanych konstrukcji nie można nigdy uzasadnić istnienia bytu realnego. Stare powiedzenie brzmi: *De posse ad esse non valet illatio* — „Od stanów możliwych do stanów realnych nie ma przejścia”, chyba że się je udowodni. Konstrukcje myślowo-pojęciowe ujmują tylko stronę możliwościową rzeczywistości, a nie stronę istnieniową, realną. Nie znaczy to, aby one nie mogły być zastosowane do badania treści bytów materialnych, których istnienie jest oczywiste, ale skoro w samej strukturze oderwanej konstrukcji nie leży oznaczanie aktualnej rzeczywistości, dlatego w żadnych naukach formalnych posługujących się takimi właśnie konstrukcjami nie leży możliwość uzasadnienia istnienia Boga.

### 3

Przejdźmy do nauk realnych. Na jakich polach nauk szczegółowych dokonywały się próby uzasadnienia istnienia Boga? Trzy typy nauk były tutaj brane szczególnie pod uwagę a mianowicie: etnologia, historia i nauki przyrodniczo-fizykałne.

**A.** Przyjrzyjmy się najpierw etnologii, która zajmuje się badaniem kultur ludów pierwotnych. Rozwój etnologii a zwłaszcza metoda porównawczej historii kultur zaznaczyła się od czasów badań F. Graebnera i W. Schmidta i jego uczniów.

Jednym z celów etnologii jest nie tylko badanie kultur pierwotnych ludzi aktualnie istniejących, ale także zapoznanie nas z kulturą religijną ludzkości pierwotnej w epoce kamienia gładzonego,

czy łupanego, a także w bliższych nam epokach spiżu i żelaza. Otóż metoda historii kultur wskazuje, że do dziś dnia istnieją ludy prymitywne kulturalnie, zatrzymane w rozwoju na epoce kultury kamiennej. Z ich wierzeń można wnosić, jaka była religia ludzkości w jej początkowym okresie. Istnieją ludy na bardzo niskim szczeblu rozwoju kultury, np. niektóre szczepy Pigmejów nie umieją jeszcze rozpalić ognia, nie mają żadnych narzędzi kamiennych, żyją owocami i tym, co prymitywnie upolują. Etnologowie wyliczają rozmaite ludy pierwotne o prymitywnym stanie kultury z epoki kamiennej. Są to np. Indianie z Ziemi Ognistej, Buszmeni z Pd. Afryki, Samojedzi, Pigmeje z środkowej Afryki, Filipin, wysp Andaman itp.

Badacze kultur dostrzegli, że właśnie te ludy, znajdujące się w tak bardzo pierwotnym stanie, posiadają wzniosłą koncepcję Boga, i to taką, która do pewnego stopnia pokrywa się z teologicznymi chrześcijańskimi teoriami o naturze Boga. Mają więc pojęcie Boga jednego, transcendentnego, stwórcy świata, Boga, który jest ojcem ludzkości. Schmidt w swej znanej, obszernej pracy *Ursprung der Gottesidee* („Powstanie idei Boga”) postawił teorię, która w jego szkole się przyjęła, że nie ma wstępującej ewolucji pojęcia bóstwa, że pojęcie to wśród ludzkości nie rozwija się od jakichś form animizmu, magizmu, politeizmu do monoteizmu, ale odwrotnie, pierwotną i podstawową ideą Boga, którą przeżywała praludzkość, jest właśnie monoteizm, że wszystkie inne „izmy”, jak animizmy, magizmy, fetysyzmy, są tylko pewnym zwyrodnieniem pierwotnej religii monoteistycznej. I to właściwie — zdaniem Koppersa — jest już jakimś chyba naukowym pewnikiem w ramach religiologii. Równocześnie zwraca się uwagę na to, że ludzkość cała, współcześnie moralnie wzięta, jest również religijna, gdyż wyznaje wiarę w bóstwo. Wiara ta wprawdzie różnie wygląda, ale mimo wszystko można powiedzieć, że cała ludzkość uznaje bóstwo.

Jeśli sprawy tak się mają, apologetyci i niektórzy filozofowie uważają, że ludzkość cała, moralnie wzięta, uznając bóstwo dostarcza dowodu na to, że bóstwo istnieje. Dlaczego? Dlatego, że negacja istnienia bóstwa pociągnęłaby za sobą twierdzenie o jakiejś zasadniczej indolencji ludzkości, o jakimś zasadniczym błędzie w teoretycznym rozumowaniu.

Zwracano wprawdzie uwagę na fakt różnych teorii powszechnie uznawanych przez ludzkość w różnych epokach — a wierzenia takie bywały jawnie błędne, jak np. geocentryzm w astronomii. Wierzono, że świat jest tym ośrodkiem nieruchomym, wokół którego się wszystko kręci w kosmosie, a jednak taka teoria okazała się mylna. Czyż sprawa wierzeń w bóstwo nie może się okazać również mylną? Odpowiadają zwolennicy tego argumentu, że przytoczony

zarzut jest tylko porównaniem a nie równaniem. Teoria bowiem geocentryzmu jest teorią nie czysto racjonalną, lecz zrodzoną z interpretacji naiwnych danych zmysłowych — (człowiek wstając rano widzi, że słońce wschodzi „z lewej strony, a zachodzi po prawej”) — które naiwnie uogólniając dochodzi się do równie naiwnego wniosku o geocentryzmie. Natomiast pojęcie Boga nie wynikło z interpretacji jakichś danych zmysłowych naiwnie i wprost uogólnionych, ale jest produktem czysto intelektualnych funkcji. Jest wynikiem myślenia jako funkcji specyficznie ludzkiej i dlatego nie ma porównania wiary w Boga z naiwną „wiarą” o wędrowaniu słońca ponad ziemią.

A zatem, gdyby cała ludzkość, moralnie wzięta, uznając Bóstwo myliła się, to również należałoby przyjąć zasadniczy błąd i skrzywienie w naturze ludzkiej. Tymczasem okazuje się, że to właśnie zazasadniczo błędne (w takiej supozycji) myślenie, zastosowane gdzie indziej daje rezultaty w postaci rozwoju nauki, rozwoju techniki itd. Okazuje się zatem, że myślenie nie jest „błędne” i skrzywione zasadniczo, przeciwnie — jest zasadniczo normalne. Wobec tego nie ma racji, aby tę normalność negować również w zastosowaniu do poznania istnienia Boga. Zatem Bóg jest. Jaką ma wartość tego rodzaju argument z etnologii dla nas, dla filozofów?

Maritain w swojej pracy *Approche de Dieu* („Zbliżanie się do Boga”) zwrócił uwagę na możliwość jakiegoś spontanicznego dostrzeżenia istnienia Boga. To dostrzeżenie płynęłoby stąd, że człowiek sam od wewnątrz przeżywa swoją przygodność. Nieustannie dostrzega, że upływa mu życie, że wszystko przemija, że przeszłość przechodzi w przyszłość; przeszłości już nie ma, przyszłości jeszcze nie ma, jest „teraz”, chwiejne, kruche, my przeżywając „teraz” znajdujemy się w punkcie załamania się przeszłości w przyszłość, balansujemy jak akrobata, chwytając każdy moment istnienia i w ten sposób przedłużamy nasze życie. Dostrzegamy więc „byt” zmieszany z „niebytem”. Powiedzenie to jest nieco poetyckie, ale wiemy o co chodzi. Mając na uwadze że ludzkość i każdy człowiek od wewnątrz dostrzega kruchość istnienia, przeżywa lęk przed śmiercią, przed niebytem; dostrzega przez to znikomość bytu. Takie przeżycie spontanicznie naprowadza mu myśl, że istnieje pełnia bytu, że istnieje byt nie kruchy, byt nie przygodny, byt konieczny jako racja bytowości kruchej i przemiennej. Nie wszystko bowiem może być tylko zmienne, przygodne. Tylko konieczność bytowa może wytłumaczyć bytowość kruchą.

Jest to intuicyjne wyczucie, dostrzeżenie jeszcze nie całkiem racjonalnie uzasadnione, istnienia Absolutu w świetle przeżycia kruchości swego istnienia a także istnienia przemijających bytów. Jeśli

sprawy tak się mają, to tego rodzaju teorię spontanicznego przednaukowego dojrzenia zupełnie dobrze można zastosować do etnologii, do faktu powszechnej religijności. Każdy człowiek, jeśli już jest taka jego struktura, przeżywa spontanicznie przeczucie istnienia Boga i każdy człowiek spontanicznie szuka bóstwa jako realnego uzasadnienia, dlaczego coś tak kruche, jak on sam i otaczające go rzeczy, raczej jest aniżeli nie jest.

I tylko tyle w oczach filozofa pozostałoby z powszechnego przeświadczenia ludzkości o istnieniu Boga. Fakt bowiem powszechności tego przeświadczenia w swojej strukturze formalnej nie wnosi nic nowego do struktury poszczególnego przeżycia człowieka. A więc spontaniczne przeżywanie Boga przez ludzkość i argumentowanie etnologii powszechnością tego przeżycia już niczego nowego nie dodaje w nauce do struktury poszczególnego przeżycia.

Jeśli bowiem mamy jedną brzozę, drugą, dziesiątą i cały las brzóz, to las złożony z brzóz nie utworzy jeszcze jednego dębu. A więc jeśli poszczególny człowiek przeżywa istnienie Boga w sposób przednaukowy, spontaniczny, podobnie jak przeżywa drugi, setny itd. — i jeśli jest u wszystkich ludzi taka sama struktura przeżycia — to suma tych przeżyć nie da czegoś więcej, aniżeli analiza poszczególnego aktu tego przekonania u każdego człowieka. Dlatego w filozofii mając na względzie formalny punkt widzenia nie możemy etnologicznego argumentu uważać za niepowątpiewalny dowód na istnienie Boga. Przekonanie powszechne ludzkości może być tylko argumentem i tylko pewną bazą, którą bierzemy pod uwagę i filozoficzną analizę. Religijność może być bazą, skąd się rodzi „niepokój”, który trzeba już filozoficznymi metodami rozwiązać, ale samo przeżycie, jako takie, chociażby było powszechne, w swojej strukturze formalnej nie wnosi nic nowego do struktury dowodu; nie staje się ono niepowątpiewalnym dowodem. Jest pewnym przeżyciem, które każe człowiekowi szukać racji i ostatecznych rozwiązań, a to może się dokonywać tylko na terenie filozofii.

**B.** Uczeń Schmidta, W. Koppers, w pracy *Der Urmensch und sein Weltbild* („Praczkłowiek i jego obraz świata”) zwrócił uwagę na jeden ciekawy szczegół w życiu ludzkości. Badając przez wiele lat szczepy ludów pierwotnych, rozsianych w różnych punktach naszego globu, zwrócił uwagę, że — mówiąc językiem laickim — istnieje „mit” o raj. I ten mit jest powszechny u ludów pierwotnych, zarówno wśród szczepów Indian Ziemi Ognistej czy ludów Afryki, czy Indii i Australii. Dostrzega, że ten właśnie mit o raj składa się z trzech charakterystycznych elementów, mianowicie: przekonanie o szczęściu pierwotnej ludzkości (pierwszy wiek był złoty), drugi

to przeświadczenie o jakimś upadku, grzechu, moralnej przewinie; i trzeci to pozbawienie człowieka pierwotnego stanu szczęścia. Koppers formułuje na tym tle pewien argument. Twierdzi, że historyk musi się liczyć z tego rodzaju mitem, który istnieje wśród ludów pierwotnych w najprzeróżniejszych miejscach kuli ziemskiej. Uważa, że jest wykluczony wpływ jednego szczepu pierwotnego na drugi, bo nie było żadnej możliwości porozumienia się. Ludy te nie miały ze sobą żadnego kontaktu, a mimo to istnieje wspólne, charakterystyczne przekonanie o pierwotnym szczęściu ludzkości.

Koppers zwraca przy tym uwagę, że historyk nie jest zależny od jakiegokolwiek objawienia. Ale musi zadać sobie pytanie: jakie jest źródło tego rodzaju mitu? I po długich rozważaniach (w zanonsowanym dziele) i dyskusjach z ewentualnymi zarzutami dochodzi do przekonania, że jedynym wytłumaczeniem jest przyjęcie jakiegoś pierwotnego raju. Inaczej — zdaniem jego — nie da się wytłumaczyć faktu powszechnego, zgodnego przekonania o raju i upadku. Wobec tego formuje argument taki: jeśli istniał pierwotny raj, to człowiek miał jakieś wielkie i doświadczone przeżycie bóstwa. I to właśnie doświadczone przeżycie bóstwa wrażliło się tak mocno w psychikę pierwotnego człowieka jako najważniejsze jego życiowe doświadczenie, jako najważniejszy depozyt życiowy, że ten właśnie depozyt przekazywał i przekazuje swoim dzieciom aż do naszych czasów mimo tylu dziesiątek tysięcy pokoleń ludzkich.

Jak my w filozofii możemy się zapatrywać na taki argument? Niezależnie od tego, czy teoria jest prawdziwa czy nie (niech się o to martwią historycy), musimy zwrócić uwagę na jeden zasadniczy element — właśnie na doświadczone przeżycie bóstwa. Tu dostrzegamy punkt i element mętny dla nas filozofów. Co to bowiem znaczy „doświadczone przeżycie” bóstwa w raju? My w filozofii nie wiemy, co to może oznaczać. Czy to jest jakieś przeżycie zmysłowe? Wówczas neguje się możliwość zmysłowej percepcji Boga. Bóstwo jest transcendentne i akt zmysłowy nie może bóstwa przeżyć. Jeśli zaś to przeżycie doświadczone dokonuje w sposób nie zmysłowy i nie intelektualny wyżej opisany, ale jakiś nadprzyrodzony, to w filozofii nie wiemy, co to jest. Dlatego z punktu widzenia filozoficznego nie może to być jakimś argumentem, gdyż takie doświadczone przeżycia bóstwa nie jest dla nas zrozumiałe, a ponadto nie jest zrozumiałe przekazywanie wewnętrznych przeżyć przedmiotu niewysłowionego. Zdaje się, że i historycy niezbyt by się opowiadali za tego rodzaju metodą badań historycznych.

C. Niektórzy filozofowie, filozofujący fizycy i apologeci zwracają uwagę na pewne fakty i teorie nauk przyrodniczych i fizykalnych. Zwłaszcza zagadnienie entropii budzi szczególne zainteresowanie (zagadnienia bowiem celowości i życia, wyrosłe z nauk przyrodniczych, ostatecznie otrzymują interpretację filozoficzną). Nie mam zamiaru na tym miejscu wchodzić w szczegóły i będę mówił skrótami, ujmując tylko istotne sprawy teorii entropii, interpretowanej na użytek apologetyczny.

Prawdopodobnie wszelka energia, znajdująca się w świecie jako układzie zamkniętym, zamienia się w ciepło. Różnice cieplne dążą do wyrównania się. Praca zaś jest tylko wówczas możliwa, gdy istnieje różnica temperatur. Otóż do dziś jeszcze istnieje różnica temperatur. Więc argumentuje się: gdyby świat był odwieczny, już dawno wszelka energia zamieniłaby się w ciepło i już dawno wszelkie ciepło wyrównałoby się, a przez to już dawno wszelka praca ustałaby, już dawno nie byłoby żadnego życia. Tymczasem życie istnieje, istnieje praca w świecie. Wobec tego świat nie jest odwieczny, ale ma swój czasowy początek. A jeśli ma początek, to skąd powstał? Istnieje przyczynowe zapoczątkowanie świata, istnieje Bóg początkodawca.

Drugi argument jest zaczerpnięty z teorii fizykalnej o rozszerzaniu się świata. Zjawisko Dopplera dotyczy zmian widma przedmiotu świecącego się, znajdującego się w ruchu.

Jeżeli przedmiot świecący przybliży się do obserwatora, zauważamy przesuwanie się w widmie prążków ku fioletowi. Jeśli prążki przesuwają się ku czerwieni wówczas mamy zjawisko oddalania się od nas świecącego ciała. Im szybsze jest oddalanie się świecącego ciała tym bardziej prążki widma przesuwają się ku czerwieni. Na tle tego zjawiska zauważamy gwałtowne oddalanie się mgławic, a przez to gwałtowne rozszerzanie się wszechświata. Skoro cały świat „pęcznieje” i „rozrasta się”, to jest początek owego pęcznienia. Wówczas taki obraz świata przypomina inne ujęcie, już czysto filozoficzne, które w języku wyobrazeniowym przedstawił Bergson.

Świat jest pewną racą, granatem, który po wybuchu rozlatuje się w różnych kierunkach. Pierwotnie istniał stan skupiska jakiejś materii, „ciężkiej” materii, która eksplodując rozprysła się. W tej chwili jesteśmy w stanie jakiegoś przestrzennego formowania się świata. Jeśli sprawy tak się mają — to świat ma początek. Powstaje pytanie, kto dokonał wielkiego „wybuchu” świata? Tutaj dostrzegają niektórzy filozofujący fizycy miejsce ingerencji siły wyższej, od zewnątrz; tutaj rodzi się problem ustawienia bóstwa. Czy tego rodzaju myślenie jest rzeczywiście argumentem na istnienie Boga? Można to uznać za argument, ale za dowód chyba nie. Dlaczego?

Zauważmy najpierw, że teoria entropii suponuje szereg założeń. Przede wszystkim trzeba przyjąć, że świat jest systemem zamkniętym. Gdyby bowiem świat nie był systemem zamkniętym, to istnieje możliwość ingerowania sił od zewnątrz i teoria ta nieobowiązywałaby. Następnie choćbyśmy przyjęli tezę, że świat jest systemem zamkniętym, to i tak można zapytać, czego się dowodzi przy pomocy takich fizykalnych teorii? — Dowodzi się (jeśli się dowodzi) istnienia jakiejś siły zewnętrznej w stosunku do świata. Ale czy ta siła jest Bogiem? Nie. Tego „dowody” nie mogą wykazać.

Jeśli by fizykalne teorie czegoś dowodziły, dowodziłyby istnienia jakiejś proporcjonalnej, również materialnej siły. W każdym razie nie byłoby to chyba bóstwo. Albo przynajmniej my wiedzielibyśmy, czy to jest bóstwo.

Ten sam wydzźwięk przedstawia zagadnienie rozszerzania się świata. Kto spowodował „wybuch” świata? Czy koniecznie Bóstwo? W historii filozofii znamy teorie cykliczności świata. Świat w dużych odcinkach czasu zapala się, dochodzi do rozwoju, gaśnie i na nowo się zapala. Jest pewien cykl konieczny rozwoju świata. Zatem i teoria rozszerzania się świata nie może być dowodem na istnienie Bóstwa.

Zresztą najogólniejsze dane metodologiczne nie pozwalają przejść z operowania pojęciem bytu fizykalnego, mierzalnego, materialnego do bytu transcendentnego duchowego, do Bytu-Osoby. W innym bowiem porządku znajduje się Bóstwo, a w innym zjawiska materialne przyrody. Operując pojęciem bytu fizykalnego nie można udowodnić istnienia Bóstwa.

Kończąc uwagi na temat możliwości uzasadnienia istnienia Boga w ramach nauk szczegółowych dostrzegamy, że nie ma możliwości uzasadnienia istnienia Bóstwa przez te nauki. Dlaczego? Dlatego że w obrębie tych nauk nie mieści się możliwość dokonania takiego dzieła. Przedmiot nauk szczegółowych jest tylko określonym wycinkiem badanego świata. Metoda zaś nauk szczegółowych jest dostosowana do przedmiotu, jest doń proporcjonalna. W naukach szczegółowych badamy bezpośrednio związki pomiędzy faktami, badamy bezpośrednio przyczyny danych zjawisk, czy danych faktów. Jak długo znajdujemy się w obrębie wycinka rzeczywistości, jak długo stosujemy metodę naświetlania faktów poprzez związki znajdujące się w obrębie świata — nie będziemy sięgali „poza” świat. I tu leży powód zasadniczy, dla którego żadna z nauk szczegółowych nie ma możliwości udowodnić istnienia Boga. Ale tym samym nie ma także możliwości negować istnienia Boga. Zdania bowiem afirmatywne zawsze stoją u podstaw zdań negatywnych. Nie można dokonać negacji w stosunku

do istnienia jakiegoś przedmiotu, jeśli równocześnie nie ma możliwości dokonania aktu afirmacji istnienia tego przedmiotu.

## 4

A. Tylko filozofia, która nie zajmuje się wycinkiem jakiejś rzeczywistości, ale tłumaczy całą rzeczywistość, wszystko, co jest i co nazywa się bytem, może skutecznie wyjaśnić problem istnienia Boga. Metoda filozofii jest dostosowana do jej przedmiotu ogarniającego całą rzeczywistość. Tutaj żadne doświadczenie zmysłowe, żadne aparaty wyostrzające poznanie nie pomogą; tu może pomóc tylko rozum w swoich pierwszych naczelnych prawach bytu i myślenia. Pierwszymi naczelnymi prawami bytu i myślenia są, jak wiemy, zasada tożsamości, niesprzeczności, racji bytu, występującej w postaci przyczynowości celowości itd. Przy pomocy tych pierwszych (absolutnie pierwszych w metasystemie) zasad, które leżą zresztą u podstaw każdej innej nauki — bo nie ma nauki realnej, która by mogła sobie pozwolić na ich niestosowanie, aczkolwiek sobie często nie zdajemy z tego sprawy — badamy filozoficznie rzeczywistość. Zresztą i przyrodnik, i fizyk posługuje się tymi zasadami — i jeszcze czymś więcej, bo narzędziem zbudowanym w oparciu o te właśnie zasady. Naturalnie trzeba jeszcze wierzyć, że narzędzia te zostały starannie wykonane. Ile wiary trzeba włożyć fizykowi w samo narzędzie? Mikroskop czy teleskop, czy mózg elektronowy został pomyślany, zbudowany i funkcjonuje w oparciu o pierwsze prawa myśli. Nie można tych wszystkich narzędzi oderwać od pierwszych zasad. Gdyby się oderwało aparat od którejkolwiek z zasad, to narzędzie poznania nie byłoby żadnym narzędziem.

Otóż my w filozofii abstrahujemy od wszelkich narzędzi, a posługujemy się tymi pierwszymi zasadami i tylko nimi. Przy ich pomocy możemy tłumaczyć całą rzeczywistość. One są jedynie proporcjonalne do tłumaczenia całości bytu i przy ich pomocy możemy stwierdzić istnienie Bytu Transcendentnego w stosunku do bytu przygodnego.

Ale w problematyce poznawalności istnienia Boga historia filozofii ma też wiele do powiedzenia. Chyba nigdy nie będzie za wiele, gdy przypomnimy słuszną uwagę profesora uniwersytetu w Mediolanie, Olgiatego, że historia filozofii zna wielkie trzy koncepcje filozofii. Pierwsza koncepcja — to filozofia bytu. Ona istniała od początku europejskiej myśli filozoficznej aż do Kartezjusza. Druga koncepcja — to filozofia idei; trzecia — to filozofia jaźni.

Jeżeli te trzy nurty myśli filozoficznej nie są jakimiś tylko nieudalnymi hipotezami, to stanowią one realne badania rzeczywistości. Gdy przyjmiemy te założenia, które wystąpiły w różnych systemach, należących do poszczególnych nurtów filozofii, to dostrzeżemy, że systemy te doszły do rzeczywistych rezultatów poznawczych. I nie możemy pogardzać takimi osiągnięciami, gdyż one przyczyniają się do zrozumienia świata. Systemy te nie są cmentarzyskiem myśli. One jednak są przejawami realnego życia myśli.

**B.** Zapytajmy, gdzie będzie leżała możliwość udowodnienia istnienia Boga? Które z tych kierunków filozofii dostarczą terenu dla problematyki dowodzenia istnienia Boga? Czy w filozofii idei, np. u Kartezjusza i w systemach pochodnych od Kartezjusza, jak empiryzm angielski, wystąpi realna problematyka? Otóż nie. W filozofii idei albo się ma ideę Boga, albo się jej nie ma. Kartezjusz wyraźnie twierdził, że jedną z pierwszych idei jest właśnie idea Boga. Mamy tą ideę Boga wrodzoną i nie trzeba jej udowadniać. Jest ona jedną z pierwszych intuicji naszego umysłu, jest pierwszą ideą. A więc nie ma możliwości dowodzenia istnienia idei Boga, bo albo się tę ideę posiada, albo się jej nie posiada — i koniec.

Na terenie filozofii jaźni — Kanta — również nie ma możliwości dowodzenia istnienia Boga.

Zwróćmy uwagę, jak Kant pojął przedmiot filozofii. O co głównie chodziło Kantowi? Chodziło mu o to, by krytycznie zbadać strukturę przedmiotu, by ustalić co nam jest dane *a priori*, a co do jaźni poznającej wnosi „rzeczywistość”. I dopiero synteza tych dwóch elementów: danych apriorycznych i tego, co jest nam narzucone od strony rzeczywistości, da nam rozumienie przedmiotu. Kant, jak wiemy, twierdził, że rzeczywistość sama w sobie jest niepoznawalna, to co do nas „przychodzi” jest chaotyczne, ale my *a priori* mamy cały ryzsztunek, umożliwiający konieczne poznanie w postaci kategorii apriorycznych. Każdy z nas jest tak zbudowany, że w zależności, w którą z kategorii umieści przychodzący „od zewnątrz” materiał, otrzyma poznanie nacechowane odpowiednią treścią. Jeśli następujące po sobie zdarzenie umieścimy w kategorię przyczynowości, otrzymamy poznanie przyczynowe; jeśli zjawiska wtłoczymy w kategorię substancji — otrzymamy poznanie nacechowane treścią kategorii substancji. Struktura przedmiotu poznania jest syntezą apriorycznych i koniecznych form oraz doświadczalnych irracjonalnych elementów.

Jeśli jest taka struktura przedmiotu, pytamy: czy na terenie takiego nurtu leży możliwość dowodzenia Boga? Nie. Dlaczego? Bo to wszystko, co jest racjonalne, jest aprioryczne, to od „nas” pocho-

dzi. To my tylko tak myślimy; to my myślimy przyczynowo; to my myślimy substancjalnie. A rzecz sama w sobie? Ona sama w sobie jest niepoznawalna. Taka, jaka do nas przychodzi, przychodzi w stanie chaotycznym. Dlatego nie ma możliwości dowodzenia istnienia Boga na terenie filozofii. Można tylko przyjąć jakieś życzenie, absolutne życzenie: by ludzkie życie nie było bez sensu; by zachować moralność trzeba koniecznie się zgodzić na istnienie Boga; ale jego istnienia się nie udowodni, bo nie ma możliwości realnego dowodu. Dowodzenia są tylko naszymi sposobami myślenia. Nie ma obiektywnej przyczynowości, jest tylko prawo myślenia przyczynowego. Aby to zrozumieć wystarczy sobie zdać sprawę ze struktury przedmiotu. Na tych więc nurtach filozoficznego myślenia nie będzie możliwości stwierdzenia istnienia Boga.

**C.** Zwróćmy wreszcie uwagę na filozofię bytu. Tu chciałbym tylko wskazać linie zasadnicze i rozgraniczenia podstawowe, gdyż trud dowodowy trzeba samemu przeżyć. W filozofii bytu zauważamy dwie wielkie tendencje poznawcze. Istnieje kierunek monizmu i kierunek pluralizmu. W zależności od tego, jak się pojmie byt, jak się pojmie rzeczywistość — taki otrzymamy kierunek filozofii. Jeśli rzeczywistość się pojmie jako absolutną bytowość samą w sobie niezłożoną, jeśli byt-rzeczywistość jest sam w sobie nieskażony żadnym złożeniem, to obojętne, czym ta rzeczywistość będzie; czy będzie to duch, który jest duszą świata i zarazem źródłem jego emanacji, czy to będzie materia, która się ewoluuje i dochodzi aż do „rozrzedzenia” w postaci świadomości; czy *vice versa* duch dochodzi do „kondensacji” w postaci materii; obojętne, jeśli świat jest monistyczny (podstawą rzeczywistości jest właśnie byt niezłożony) — to w takiej filozofii nie ma nawet miejsca na postawienie problemu istnienia Boga. Wówczas bowiem „bóstwem” jest właśnie ten praelement świata, jest ta jakaś grecka *arche* świata, przasada, z której wszystko jest złożone i której wszystko jest tylko przejawem lub nadzjawiskiem. Wtedy jest możliwy tylko jakiś panteizm. Panteizm w koncepcjach monistycznych spiritualistycznych głosi, że zasada świata jest jakimś duchem, który tylko jeden istnieje jako substancja; w koncepcjach monistycznych materialistycznych przasadą świata jest sama materia, która po wielu, wielu ewolucjach dochodzi do uświadomienia się — w postaci człowieka.

W każdym razie w jakichkolwiek systemach monistycznych — obojętne czy są to systemy materialistyczne, czy spiritualistyczne — nie ma możliwości postawienia problemu istnienia Boga. Tam jest tylko możliwość panteizmu tak czy inaczej rozumianego.

Natomiast jeśli się przyjmie z racji uzasadnionych (nie będą podawał żadnych argumentów, tylko wskaże, gdzie leży problem, gdyż wykład jest z zakresu metateorii teodycei) gdzie indziej w sposób konieczny, że rzeczywistość, że byt w swej wewnętrznej strukturze jest złożony z niesprowadzalnych ostatecznie do siebie elementów — to wówczas świat jest pluralistyczny. Pluralizm bytowy jest konieczną konsekwencją wewnętrznego złożenia bytu. Gdyby byt nie był złożony, gdyby był w filozoficznym rozumieniu jakoś jednoznaczny, wówczas chociażby się było najlepszym teologiem, to i tak będzie się stać na źródłach i na liniach panteistycznych, bo na liniach monistycznych. Chociażby się od tego odcinało wszelkimi danymi objawieniami (były takie systemy w historii filozofii chrześcijańskiej, które przyjmowały jednoznaczność bytową) — zawsze jednak podstawy myślenia będą orientowały na monizm.

Jeśli jednak dojrzy się, że byt jest w swojej strukturze złożony, wówczas dopiero powstaje problem, jaka jest (ostateczna) racja tego złożenia? Jeśli w każdej dostrzeżonej rzeczy okazuje się złożenie z elementów heterogenicznych, z elementów do siebie niesprowadzalnych, to złożenie takie domaga się jako racji ostatecznej istnienia bytu niezłożonego. Zresztą zawsze się w filozofii dojdzie do bytu-absolutu, albo apriorycznie przyjmując, że tym absolutem jest element, który tworzy całą rzeczywistość (panteizm, monizm), albo tym absolutem będzie BYT transcendentny w stosunku do świata przygodnego i pluralistycznego, takiego jakim go widzimy.

I właśnie poprzez analizę złożenia w bycie istnienia i istoty — dochodzimy do stwierdzenia istnienia Bytu Koniecznego. Może to stwierdzenie dla niefachowców jest nieefektywne, ale jest ono niechybne, jest konieczne, i to tak dalece, że raczej (przy przyjęciu realnego złożenia bytowego) należałoby zanegować istnienie świata, aniżeli zanegować istnienie Bytu Koniecznego, jako jedynej racji bytu — takiego świata. To, że Bóg istnieje, jest konieczną konsekwencją, dojrzaną przez nas w filozoficznym tłumaczeniu świata, takiego, jakim go widzimy.

Kończąc już przegląd ogólny tych dróg, na których można postawić problem poznawalności istnienia Boga, dostrzegamy, że istnieją w świecie nas otaczającym, świecie filozoficznie zinterpretowanym pluralistycznie (interpretacja taka nie jest czymś dowolnym!) realne i konieczne podstawy koniecznej dowodliwości istnienia Boga.

Zwróćmy jednak uwagę na to, czegośmy dokonali dowodząc istnienia Boga. Czy wskazaliśmy wprost na istnienie Boga? Nie.

Św. Tomasz nawet zwraca uwagę<sup>1</sup>, że nie jest możliwe wskazanie wprost na Istnienie Boga. To, cośmy udowodnili (co zresztą występuje w każdym dowodzie), to tylko p r a w d z i w o ś ć zdania o istnieniu Boga. Nie można wskazać na Istnienie Boga, albowiem wówczas nastaliby jakiś ontologizm poznawczy. Wówczas cały trud dowodzenia byłby niepotrzebny. Bóg w swej Istocie i w swym Istnieniu jest zakryty. My analizując układ rzeczy przygodnych, dochodzimy w wyniku analizy (ściślej mówiąc w wyniku filozoficznej redukcji) do urobienia sobie sądu, że istnieje Bóg i do dostrzeżenia prawdziwości takiego sądu, albowiem w przeciwnym wypadku (nieistnienia Boga) należałoby przyjąć również nieistnienie rzeczy. Jeśli bowiem rzeczy przygodne nie mają racji bytu w sobie i nie miałyby go poza sobą w takim istniejącym realnym bycie, który już jest pełnią bytową i ma rację bytowości wszelkiej w sobie (jest bytem ze swej istoty) — to należałoby przyjąć nieistnienie rzeczy.

Taki zabieg poznawczy jest może czymś bardzo skromnym, ale zarazem jest czymś bardzo wielkim i stanowi w filozoficznym tłumaczeniu świata kres ludzkich dociekań.

Albert M. Krapiec, O. P.

## Seminarium dyskusyjne

Wśród licznych wystąpień szczególnie dużo wniosły do dyskusji wypowiedzi ks. prof. Stanisława Kamińskiego, kierownika Katedry Metodologii na Wydziale Filozofii KUL. Największą ilość głosów poświęcono na omówienie dwu zagadnień:

1. zagadnienia metodologicznego, mianowicie sposobu dowodzenia, że Bóg istnieje;
2. argumentów na istnienie Boga opartych na badaniach etnologicznych.

1. Precyzując różnicę, jaka zachodzi między dowodem i argumentem, określono, że dowód różni się od argumentu stopniem ścisłości i pe-

---

<sup>1</sup> Normalnie nie cytuję tu żadnej literatury, gdyż artykuł ten jest wykładem uchwyconym na taśmę magnetofonową, ale tutaj, w wyniku powstałych nieporozumień zacytuję oryginał tekstu św. Tomasza: *esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam: sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus DEUS EST, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est. I q. 3 a. 4 ad 2.* Por. też komentatorów do tego miejsca.